

Miradas Cruzadas 2-3

LA NUEVA ESCENA
DEL SUJETO

FILOSOFÍA



RUTH GORDILLO R.
JORGE MARTIN
FEDERICO MITIDIERI
MARÍA LUZ ROA
RUTH RUIZ FLORES
DENNIS SCHUTIJSER
STÉPHANE VINOLO



MIRADAS CRUZADAS 2-3
LA NUEVA ESCENA DEL SUJETO

Miradas Cruzadas 2-3
La nueva escena del sujeto

Ruth Gordillo R.
Jorge Martin
Federico Mitidieri
María Luz Roa
Ruth Ruiz Flores
Dennis Schutijser
Stéphane Vinolo

Primera edición en español
© 2020 Pontificia Universidad Católica del Ecuador
© 2020 Stéphane Vinolo, Ruth Gordillo R., Dennis Schutijser, Ruth
Ruiz Flores, Jorge Martin, María Luz Roa, Federico Mitidieri

Centro de Publicaciones PUCE
www.edipuce.edu.ec
Quito, Av. 12 de Octubre y Robles
Apartado n.º 17-01-2184
Telf.: (593) (02) 2991 700, ext.: 1711
publicaciones@puce.edu.ec

Dr. Fernando Ponce, S. J.
Rector

Dr. Fernando Barredo, S. J.
Vicerrector

Dra. Paulina Barahona
Directora General Académica

Mtr. Santiago Vizcaino Armijos
Director del Centro de Publicaciones

Dr. Carlos Ignacio Man Ging, S.J.
Decano de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas

Comité Ejecutivo de Publicaciones:
Dra. Andrea Muñoz Barriga
Dr. César Eduardo Carrión
Mtr. Santiago Vizcaino Armijos

Diseño de portada: Santiago Ocaña
Diagramación: Santiago Ocaña
Corrección: Silvia Gordillo R.

ISBN: 978-9978-77-535-6

Año: 2021

Impreso en Quito, Ecuador. Prohibida la reproducción de este libro,
por cualquier medio, sin la previa autorización por escrito de los
propietarios del Copyright

MIRADAS CRUZADAS 2-3

LA NUEVA ESCENA DEL SUJETO

**RUTH GORDILLO R.
JORGE MARTIN
FEDERICO MITIDIERI
MARÍA LUZ ROA
RUTH RUIZ FLORES
DENNIS SCHUTIJSER
STÉPHANE VINOLO**



INTRODUCCIÓN

Han pasado dos años desde la publicación de *Miradas cruzadas. El sujeto*. Esta segunda publicación cierra tres años de investigación con nueve trabajos elaborados por Jorge Luis Martin, Federico Mitidieri, de la Universidad del Salvador (USAL-Buenos Aires) y Ruth Ruiz, Dennis Schutijser, Stéphane Vinolo y quien suscribe, por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE-Quito). Desde 2016 hasta la fecha, el grupo se ha consolidado y ha hecho un lugar en el que confluyen intereses particulares de investigación, pero siempre enfocados en un tema, en este caso, el sujeto.

Cada mirada se dirige, desde la lectura de autores y contextos teóricos distintos, al espectro del sujeto perdido, diluido, evanecido, muerto o profundamente herido y segmentado. Sin embargo, es imposible no chocar con los cuerpos que proyectan sus propias miradas y, a través de ellas, su existencia, precaria o no; desde esa evidencia, partimos jugándonos en el único ámbito de resistencia, el pensamiento. El resultado es un encuentro que nos pone frente a frente a través de cuatro apartados. El primero recoge una coincidencia, Pablo de Tarso; S. Vinolo y yo, hacemos sendos recorridos por la vida del profeta no ungido a través de las pisadas de Badiou y, en mi caso particular, además, se suma la figura de H. Arendt. El segundo aborda al hombre figurado en los límites del surrealismo de Bataille y la ética transgresora nietzscheana; estos dos textos son de autoría de D. Schutijser. El tercer grupo de trabajos pone en relación autores fundamentales leídos con filósofos relevantes de la filosofía francesa; J.L. Martin, desde Deleuze, pone en juego al sujeto del empirismo de Hume, S. Vinolo trae a Badiou y Sartre para producir un relevo en el ámbito del sujeto: el metafísico por el amoroso; y, por mi parte, propongo un acercamiento a los espectros de Marx a partir de la atenta mirada de J. Derrida, J.L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe. Finalmente presentamos dos trabajos de filósofos invitados; Federico Mitidieri y María Luz

Roa, muestran al sujeto inmerso en los paisajes de América, plantados de hierba mate; el pre-texto filosófico se centra en las tesis del pensamiento crítico; Ruth Ruiz cierra esta entrega con un artículo elaborado a partir de la hermenéutica de H. Corbin, cuyas tesis abordan los conceptos de tiempo, espacio y sentido, ámbitos propios del pensamiento de Oriente.

Si hay algo particular que surge de cada uno de los trabajos es la investigación sostenida, bien dentro de los proyectos de doctorado, bien en los intereses que han madurado a lo largo de los años. Esta es una condición especialmente difícil de mantener en países como el nuestro, no así en otros de la región; sin embargo, la publicación de este segundo libro, da cuenta de la consolidación de una línea de pensamiento que manifiesta la deriva de ideas sobre la complejidad de la contemporaneidad; las discusiones generadas en y por esta deriva, provocan una suerte de apertura en el pensamiento, de manera que los autores, las tesis y los argumentos, definen un cuerpo teórico donde se encuentran y distancian las posturas filosóficas. Hay, en esa dinámica, una pregunta central asumida en cada trabajo, pregunta que recae sobre el sujeto, su condición y posibilidad.

De allí, el recurso a Badiou en tanto determina un “carácter afirmativo de la ética”, como dice Vinolo, carácter que “se debe pensar junto con su teoría del Sujeto que deja de ser simplemente un individuo que defiende sus intereses cuando se incorpora a un acontecimiento para desplegar uno de los nuevos posibles que éste abre.” A partir de esta forma de concebir al sujeto, la figura de Pablo se define en tanto encarna a “un verdadero militante, tal como lo fue Lenin para Marx, el hombre de la creación de la organización dentro de la cual podrán fluir las verdades que surgieron de manera acontecimental”; vale decir, acontecimiento que trae la verdad y fundamenta el Bien en el centro de cualquier ética posible. Un sujeto activo parece surgir de esta propuesta, activo desde las consideraciones éticas y políticas. Hay, en este punto, un mismo camino que

retoma a Pablo tanto desde la interioridad (H. Arendt) / exterioridad (A. Badiou) del sujeto, con el fin de dibujar los límites de una teoría que permita actualizar el sentido político de las Epístolas Paulinas, fundamentalmente, *Romanos* y *Gálatas*. Este segundo acercamiento al profeta, apela a la militancia que Badiou encuentra en la vida de Pablo y, la tesis de la voluntad con la que Arendt hace frente a la escisión interior del sujeto ante el dilema de seguir la ley de Cristo o la ley del amor; la doble mirada enfrenta las posturas filosóficas; es allí donde defino la condición de posibilidad para pensar un sujeto.

D. Schutijser abre una entrada distinta al mundo del sujeto, a través de la puesta en escena del Surrealismo, en tanto sus autores y tesis fundamentales, atraviesan todo el s. XX. La “práctica del surrealismo”, tal como la entiende el autor del tercer ensayo de este libro, ha constituido un ethos del “hombre entero” que transgrede la vida cotidiana definida en la Modernidad; de esta manera, “llegan a lo que se puede realmente llamar un arte de vivir, es decir una mirada estética en la vida del hombre”; el filósofo que plantea esta transgresión en Georges Bataille, de cuyo pensamiento surgen dos preguntas, “¿Podemos pensar un hombre entero? ¿O siempre nos chocamos al límite de nuestro ser y de nuestro pensar?”; la búsqueda de la respuesta definirá un sujeto tensionado, cuya individualidad se pone en juego permanentemente; de allí que, “Bataille confirma la inevitabilidad del intento continuo de reabrir nuestra individualidad, así como la imposibilidad de consolidarla”. En este intento, lo ético y lo político, marcan el complejo camino de constitución de cualquier sujeto.

El segundo trabajo de D. Schutijser es una suerte de desarrollo de algunos temas que están planteados en su primera entrega. Estos temas convergen en el campo de la ética nietzscheana, resumida en la pregunta fundamental, “¿cómo vivir?”. El recorrido por las respuestas, tiene como interlocutor a Kant, sus principios morales, las consecuencias de ellos y las posturas que generaron en el campo de la ética. Frente a cada momento, los textos de Nietzsche se suman

para formular “un giro” en las concepciones éticas de la metafísica tradicional; sin embargo, dice Schutijser, “Aunque por un lado, con *Humano, demasiado humano*, Nietzsche da un giro radical a su propia existencia y, tal como nos dirá más tarde, rechaza todo lo que le es extraño, la obra termina con el anclaje de la existencia personal en una pluralidad versátil.” De todos modos, aquello frente a lo que no claudica, es el “espíritu libre”, carácter propio de su filosofía.

La tercera parte suma, desde la filosofía francesa del siglo pasado, tres propuestas; la de Jorge Luis Martin elabora, lo que en sus términos es “un híbrido Hume-Deleuze”; desde allí, propone la “crítica a la conciencia originaria” y, después, la definición de las condiciones “que hacen posible la constitución de la subjetividad”. El aporte fundamental a la temática de la investigación sobre el sujeto, se centra en el cuidadoso ensayo de Martin, a partir del trabajo sobre la experiencia deleuziana con los conceptos del empirismo; el objetivo será, “determinar ni capta o no el verdadero sentido de la filosofía del empirista escocés.”

Desde Badiou y Sartre, Vinolo entra en el ámbito de las propuestas postmetafísicas; el relevo del sujeto constituido en ellas, para dar lugar al sujeto de lo amoroso, supone la diseminación derrideana y la diferencia y repetición de Deleuze; el efecto de una y otra, surgen de “la oposición a la centralidad sartreana del Sujeto.” La entrada de Badiou en la temática, enlaza la condición del amor que se establece tanto en su perspectiva, como en la de Sartre. Este lazo se tensa cuando Badiou determina los peligros que rondan al amor y que lo convierten bien, en un contrato, bien en la fusión; “el Sujeto sartreano, dice Vinolo, en sus relaciones amorosas, permanece prisionero de las dos concepciones del amor”, de allí que naufrague en el solipsismo y no abra el espacio de la alteridad.

Del sujeto del conocimiento, al sujeto amoroso de la postmetafísica, se figura la necesidad de hablar sobre el sujeto político; en este sentido, la tesis de la espectralidad de Marx, elaborada por Derrida, me permite actualizar

la lectura de los *Manuscritos de 1844* y del *Manifiesto*. La intención se define en el análisis de categorías tales como “comunismo” y “alienación”, sus implicaciones históricas y la posibilidad de tasar su peso en la contemporánea necesidad de proponer relaciones políticas y económicas distintas a las del capitalismo. De suyo, la interpelación al sujeto de la metafísica tradicional, pone en juego su condición más íntima; en este marco, la escritura termina en una suerte de espera activa junto a los espectros que no cesan de aparecer y, de una u otra forma, consolidarse.

La parte final de la publicación es el resultado de la invitación a Federico Mitidieri y Luz Roa. Ellos traen, no solo una mirada, sino el recorrido por los territorios de la Sociología y la Filosofía, en busca de las historias de aquellos cuya definición es “ser tarefero, es decir, ser cosechero de yerba mate”. Roa y Mitidieri asumen la búsqueda a partir del filósofo argentino Rodolfo Kush, en quien confluyen las propuestas centrales de la Teoría crítica y la visión “americanicista” de la fenomenología del “ser tarefero”. Un encuentro entre el trabajo etnográfico y el filosófico, dan cuenta de las vivencias de sujetos concretos en sus labores cotidianas, a la vez que muestra la tensión entre teoría y praxis, tensión que permite renovar la búsqueda de mejores condiciones para dichos sujetos.

Ruth Ruiz cierra este libro, proponiendo un sujeto constituido en “lo imaginario”, donde el espacio y el tiempo no se traducen dentro de los límites de lo inteligible, sino que hallan sentido “a través de su dimensión cualitativa sobre la que se configura el mundo de los símbolos, determinaciones espacio temporales que están presentes ejemplarmente en el mundo onírico, en la ensoñación y en los mitos.” El análisis emprendido por Corbin, de una dimensión distinta a la que la filosofía tradicional ha supuesto, permite elaborar una comprensión del sujeto que se lanza en una deriva caracterizada por la reinención permanente y el cambio ontológico.

La invitación a leer cada uno de estos trabajos, no tiene otra intención que abrir la discusión, para continuar recorriendo, con la mirada, los caminos de cada

uno de nosotros; podría decirse que, será, en palabras de Aristóteles, una forma de “tocarnos” y dar cuenta de la existencia de una comunidad de pensamiento.

Ruth Gordillo
Octubre de 2020

PARTE 1

ALAIN BADIOU – EL SUJETO EN LA PERSONA DE SAN PABLO

STÉPHANE VINOLO

“[...] la ideología “ética” es, en nuestras sociedades, el principal (pero transitorio) adversario de todos aquéllos que se esfuerzan por hacer justicia a un pensamiento, cualquiera que éste sea.”¹

“[...] el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche.”²

Introducción

Tal como lo señala Badiou³, existen palabras filosóficas que tienen de repente un destino sorprendente e inesperado fuera de su campo disciplinar privilegiado. Hasta hace poco, la palabra epistemología sufrió este problema, pero para bien o para mal, este es el caso ahora de la palabra “ética”, que ha invadido todo el campo social sin dejar ningún espacio vacío que escape a sus inyuncciones ni a su necesidad. De la ética del negocio a la bioética, pasando por la ética ambiental o social, la ética animal o la ética de la investigación, toda actividad humana parece someterse hoy en día al imperio de la ética. No obstante, detrás de esta linda palabra griega, se esconden ideologías que parecen más bien responder a intereses particulares, ya sean individuales o de ciertos grupos sociales. Incluso en la forma más democrática de la reflexión ética, la ética comunicacional, ésta no deja de intentar poner en diálogo a las personas, mediatizándolas con reglas precisas y determinadas que rigen la comunicación, para que cada uno pueda defender

1 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, pp. 125-126.

2 *Primera Epístola a los Tesalonicenses*, 5, 5, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1696.

3 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 23.

y hacer valer sus intereses, con el fin de encontrar cierta articulación de éstos con los intereses de los demás. De allí, la valoración sumamente positiva, casi religiosa, de palabras tales como el diálogo, la negociación, la tolerancia o la apertura a la diferencia del otro. Pero de allí también la forma negativa que tomó la ética en el mundo contemporáneo, negativa en tanto que siempre se trata de *no* dañar, *no* perjudicar, *no* negar al otro en su particularidad, *no* atentar en contra de, etc. Este movimiento negativo de las éticas contemporáneas se puede entender por razones históricas. Es notable que el siglo XX se caracterizó por haber querido imponer, de diferentes maneras y desde diferentes campos, ciertas concepciones del Bien, que, para muchos, desembocaron en genocidios, terror y catástrofes. Por este motivo, la mayoría de los filósofos se refugiaron dentro de una concepción más prudente de la ética, que ya no afirma ni determina ningún tipo de Bien, sino que se limita a alejarnos del Mal.

Dentro de este panorama intelectual y conceptual, Badiou es sin duda alguna una excepción puesto que no quiere someterse a esas éticas mínimas del diálogo entre diversas opiniones⁴ que se dan como único proyecto el alejarse del Mal, sino afirma la necesidad de mantener una ética de las verdades, es decir una ética que afirma, de manera positiva, cierta concepción del Bien. Ahora este carácter afirmativo de la ética en Badiou se debe pensar junto con su teoría del Sujeto que deja de ser simplemente un individuo que defiende sus intereses cuando se incorpora a un acontecimiento para desplegar uno de los nuevos posibles que éste abre. De esta manera, el Sujeto deja de defender sus particularidades o el universal abstracto del individuo en general, para desplegar en el mundo la potencia de las singularidades

4 “Esta norma de los comentarios y de las opiniones se adosa a las instituciones y dispone así de su propia autoridad: hay “comisiones de ética” nombradas por el Estado. Todas las profesiones se interrogan sobre su “ética”. Asimismo, se montan expediciones militares en nombre de la “ética de los derechos del hombre”.”, Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 25.

universales que se caracterizan por ser indiferentes a las diferencias, es decir por ser nada menos que verdades. Hay así en Badiou la voluntad de mantener una positividad del Bien que se manifiesta dentro del proceso que fundamenta el paso del individuo al Sujeto.

Aunque Badiou defienda el comunismo genérico⁵ y el maoísmo, es en la figura de Pablo que encuentra el paradigma de este proceso de subjetivación, del abandono de la individualidad particular para incorporarse a los rastros de un acontecimiento, fuente de singularidades universales: “Separar tajantemente cada proceso de verdad de la historicidad “cultural” donde la opinión pretende disolverla: tal es la operación adonde nos guía Pablo.”⁶ A diferencia de los teólogos, Pablo no es el hombre de la teorización del cristianismo, de su articulación conceptual con la filosofía griega o con la filosofía judía, sino el hombre de su pura declaración, de la declaración del carácter verdadero de su acontecimiento. De allí el gran interés que le presta Badiou, ya que, en el campo del cristianismo, Pablo se asemeja a un verdadero militante, tal como lo fue Lenin para Marx, el hombre de la creación de la organización dentro de la cual podrán fluir las verdades que surgieron de manera acontecimental⁷. Efectivamente, tal como vamos a verlo con Badiou, Pablo es la verdadera figura del Sujeto de una ética de las verdades: el militante

5 « Au sens général, c’est ce que recouvre le beau mot de communisme, société égalitaire, société qui par son propre mouvement abat les murs et les séparations, société de la polyvalence et des trajets variables, dans le travail comme dans la vie. », Alain Badiou, *Circonstances 5, L’hypothèse communiste*, Lignes, Paris, 2009, pp. 51-52.

6 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 7.

7 “Si hoy quiero resaltar en unas páginas la singularidad de esta conexión en Pablo, es porque, por todas partes, trabaja, hasta en la posibilidad de su negación, la búsqueda de una nueva figura militante destinada a suceder a la que establecieron a principios de siglo Lenin y los bolcheviques, y que se puede decir que ha sido la del militante de partido.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 2.

de una causa evanescente, que busca desplegar sus posibilidades dentro de una organización inmanente, siendo fiel, incluso en los momentos de crisis, a las singularidades universales que conlleva. De esta manera, la ética presenta el mejor punto de anclaje para entender a la vez la teoría del Sujeto de Badiou, así como su lectura de Pablo.

El ser, el acontecimiento y las verdades El abandono de la ontología a la matemática

La filosofía de Badiou reposa sobre una afirmación tan sorprendente como provocadora, según la cual la ontología es un discurso que no le pertenece a la filosofía sino a la matemática: “La tesis inicial de mi emprendimiento, a partir del cual se dispone el entrecruzamiento de las periodizaciones extrayendo el sentido de cada una, es la siguiente: la ciencia del ser-entanto-ser *existe* desde los griegos, ya que tal es el estatuto y el sentido de las matemáticas.”⁸ El arrancar la ontología a la filosofía es un gesto de gran audacia dado que no solo la ontología es tradicionalmente una de las ramas fundamentales de la filosofía, sino además es la rama que dicta la ley del desarrollo de los sistemas filosóficos. Tal como lo vemos por ejemplo en la metáfora del árbol del conocimiento en la *Carta prefacio a los Principios de la filosofía de Descartes*⁹, la ontología –o la *metaphysica generalis*– es la raíz a partir de la cual ingresan nutrientes cuyas características se ven reflejadas hasta en los frutos del árbol, por lo que toda filosofía está determinada en

8 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 11.

9 “De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiéndolo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.”, René Descartes, *Carta prefacio a los Principios de la Filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1995, 2002, p. 15.

última instancia por su ontología. Más aún, la exclusión de la ontología, de la filosofía, es sorprendente ya que es de recordar que Badiou ocupó, en la Universidad de París VIII Vincennes, la única cátedra de ontología que existió en Francia. Así, toda la filosofía de Badiou comienza por el hecho que: “[...] *la filosofía está en su origen separada de la ontología*.”¹⁰ A pesar de esta sorpresa, es posible entender en qué medida el discurso del Ser en tanto Ser es aquel de la matemática. Primero porque para poder alcanzar el Ser, es necesario despojar los entes de todas sus características singularizantes, para mantener de éstos la única característica que todos comparten, es decir, su única característica de Ser. De allí el proyecto erótico de la filosofía de Descartes, y tal vez de casi toda filosofía, según el cual, para alcanzar la realidad, se debe retirar sus velos, tal como si estuviésemos desnudándola: “En cambio, cuando distingo la cera de sus formas exteriores y la considero por completo desnuda, igual que si le hubiese quitado sus vestidos, ciertamente, aunque se pueda todavía encontrar algún error en mi juicio, no la puedo concebir de esa manera sin un espíritu humano.”¹¹ Por lo tanto, despojado de todas las características de los entes, el lenguaje de la ontología, para Badiou, debe necesariamente ser formal y por lo tanto matemático: “El ser no se difunde en el ritmo y la imagen, no reina sobre la metáfora; es el soberano nulo de la interferencia. La ontología poética, que se encuentra –como la Historia– en el *impasse* de un exceso de presencia donde el ser se oculta, debe ser sustituida por la ontología matemática, en la que se realiza por la escritura la des-cualificación y la impresentación.”¹²

Esto no significa que el ser sea matemático, sino que la ontología, es decir el *lenguaje* mediante el cual se accede al ser (en tanto que es una onto-*logía*)

10 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 22.

11 René Descartes, *Meditaciones metafísicas, Meditación II*, en René Descartes, *Obras*, Gredos, Madrid, 2003, pp. 176-177.

12 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 18.

es aquel de la matemática. No obstante, se podría objetar a Badiou que la matemática trata de objetos matemáticos, y, por lo tanto, de entidades previamente determinadas y cualificadas. En este caso, la matemática nos llevaría mucho más dentro del campo de lo óntico (formal) que de lo ontológico. Ahora bien, para, Badiou, y de manera sorprendente, la matemática no trata realmente de objetos: “[...] la verdad es que *no hay* objetos matemáticos.”¹³ Mediante una crítica fina de la concepción aristotélica de la matemática¹⁴, Badiou reactualiza el platonismo para mostrar que la matemática trata del modo de presentación de éstos, de su misma presentación: “Las matemáticas *no presentan*, en sentido estricto, *nada*, sin que por ello sean un juego vacío, puesto que no tener nada que presentar, fuera de la presentación misma, es decir de lo Múltiple, y no acordar nunca bajo la forma del ob-jeto, es por cierto una condición de todo discurso sobre el ser *en tanto ser*.”¹⁵ De allí que la matemática pueda ser la ontología, ya que es un discurso declarativo que toma decisiones acerca de lo que significa existir. Para ejemplificar este punto tomemos el caso de las crisis históricas de las matemáticas y preguntémosnos ¿cómo se sale de una crisis matemática? La respuesta de Badiou es tajante: por decisiones en cuanto a lo que significa existir. Dentro del conjunto de los números naturales N , el número i , tal que $i^2 = -1$, no existe. El número i no tiene Ser dentro de N . No obstante, esto no impidió que, en la historia de las matemáticas, de Cardan a Euler, pasando por Bombelli, le hayan dado un ser dentro de un conjunto más amplio que N : el conjunto de los números complejos C . Bien entendemos que se trataba de una decisión acerca de lo que significa existir y, por lo tanto, de una decisión propiamente ontológica. El “Ser” obedece a ciertas reglas en N , y a otras en C . Por lo

13 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 14. [Badiou subraya]

14 Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 37-50.

15 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 15. [Badiou subraya]

tanto, crear el conjunto C es entonces tomar una decisión ontológica acerca de las reglas del existir y del ser. Así, las matemáticas no describen un mundo cuya existencia es reconocida *a priori* por todos, sino que crean mundos mediante decisiones ontológicas¹⁶: “Se trata propiamente de un acto que introduce de forma duradera lo real del ser, es decir, que introduce el elemento cuyas conexiones y configuraciones habrán de establecerse mediante una tarea que ese acto se encargará de asumir.”¹⁷

A diferencia de lo que afirma la ontología clásica¹⁸, para Badiou, el Ser no es ni Uno ni uno. La ontología de lo Uno es aquella que refleja su figura teológica¹⁹, según la cual hay un Ser supremo (del cual uno de los nombres posibles es Dios) que abarca la totalidad del Ser. Al contrario, podemos imaginar teorías que piensen el Ser bajo la modalidad de lo uno, es decir, tal como si existieran pequeñas partículas de Ser²⁰ que serían el componente último de todo ente. Para Badiou, el Ser es una multiplicidad de multiplicidades²¹ que no desemboca nunca sobre un primer átomo de Ser. Así, su ontología se construye tanto en contra de lo Uno como en contra de lo uno, es decir en contra de la metafísica,

16 Podemos ver que, en la Ética, el primer axioma que presenta Spinoza determina maneras de Ser, sin nunca especificar lo que significa Ser: “Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa.”, Spinoza, Ética, I, Axioma 1, Alianza, Madrid, 2014, p. 58.

17 Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 45-46.

18 “[...] “no ser” consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad.”, Aristóteles, *Metafísica*, Θ , 10, 1051b, 10, Gredos, Madrid, 1994, 2003, p. 390.

19 “Podemos por tanto definir como sigue la metafísica: apresamiento del ser por lo uno.”, Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 26.

20 Lo Uno se confunde de vez en cuando con lo uno, incluso en la física más contemporánea. Cf. Leon M. Lederman & Dick Teresi, *The God Particle: If the Universe is the Answer, What is the Question?* Houghton Mifflin Company, Boston, 1993.

21 Hemos detallado toda la ontología de Badiou, así como sus consecuencias en Stéphane Vinolo, *Alain Badiou, Vivre en immortel*, L'Harmattan, Paris, 2014.

así como en contra del atomismo. Pero esta ontología no elimina todo pensamiento de la unidad. De hecho, ¿cómo podría hacerlo?, dado que toda presentación del Ser se manifiesta mediante una cuenta-por-uno: “Lo que es necesario enunciar es que lo uno, que no es, existe solamente como *operación*. O mejor aún: no hay uno, sólo hay cuenta-por-uno.”²² Vemos a nuestra mano como *una* mano, este árbol como *un* árbol, y sabemos como mínimo desde Spinoza que el problema de la individuación de las cosas singulares presenta múltiples dificultades²³ dado que plantea el problema del operador de la unificación, así como de su legitimidad. Dentro de ciertas situaciones, puede ser que tengamos interés en ver nuestra mano como una unidad (en una escuela de pintura) cuando al contrario podemos tener interés en considerarla en tanto que multiplicidad en otras situaciones (a la hora de una operación quirúrgica). Spinoza decidió tomar la causa como operador de la unicidad de las cosas singulares. Llama individuo al conjunto de elementos que produce cierto efecto: “[...] una composición de múltiples individuos (*plura individua*) es una sola y misma cosa singular; basta para ello que esos individuos concurren en una única acción, es decir, sean simultáneamente la causa de un único efecto (*unius effectus causa*). Dicho de otro modo: para Spinoza, la cuenta-por-uno de un múltiple, la estructura, es la *causalidad*.”²⁴ Pero se hubiera podido imaginar otros operadores tales como el movimiento conjunto, cierta cualidad o cierta cantidad. Este punto permite entender el juego entre el Ser y su presentación, pero además uno de los conceptos más importantes de la filosofía de Badiou, que marca su profundo anclaje sartreano, la situación²⁵: “Llamo

situación a toda multiplicidad presentada. Siendo la presentación efectiva, una situación es el lugar del tener-lugar, cualesquiera sean los términos de la multiplicidad implicada. Toda situación admite un operador de cuenta-por-uno que le es propio. La definición más general de una *estructura* es la que prescribe, para una multiplicidad presentada, el régimen de cuenta-por-uno.”²⁶ Encontramos así en Badiou una inversión de las categorías tradicionales de la ontología, puesto que se suele pensar que las unidades están bien definidas y que, al contrario, las multiplicidades que componen tienen fronteras más opacas. Cuando pensamos que hay individuos que pueden formar parejas, familias, ciudades, regiones y la humanidad entera, partimos de entidades y construimos multiplicidades mediante una operación de suma de éstas. En Badiou, al contrario, la multiplicidad se da en el Ser y es la unidad que resulta de una operación y de un proceso.

Para entender este punto, es necesario precisar el tipo de multiplicidad del cual se ocupa la ontología, caso contrario recaeríamos en las problemáticas de la unidad, pensando la multiplicidad en tanto que unidad, y presentándola como conformada por unidades, de la misma manera que cuando hablamos de “los franceses”, ya hemos constituido al conjunto de los franceses como una unidad, así como lo hemos hecho para cada francés miembro de esta multiplicidad. Gracias a la obra de Cantor, Badiou distingue las multiplicidades de composición o multiplicidades consistentes, cuyos elementos (unos) pueden ser reunidos dentro de una misma forma unitaria²⁷, de las multiplicidades

22 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 34.

23 Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris, 1969.

24 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 131. [Badiou subraya]

25 “Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para*

no constreñir a la libertad, no se revela a ella salvo como *ya iluminado* por el fin elegido. Así, el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre *como motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina.”, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada, Ensayo de ontología fenomenológica*, Altaya, Madrid, 1984, p. 512. [Sartre subraya]

26 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 34. [Badiou subraya]

27 “[...] “múltiple” se dice también de la composición de la cuenta,

inconsistentes que resultan de la descomposición *a posteriori* de la unidad de una presentación²⁸. Es esta última multiplicidad inconsistente que Badiou utiliza en ontología: “[...] la ontología no puede ser sino una teoría de las multiplicidades inconsistentes en tanto tales.”²⁹ Pero supone una nueva concepción del infinito, que es la segunda marca del pensamiento de Cantor en la obra de Badiou. Solemos tener una concepción del infinito en tanto que éste es “potencial”, es decir, como horizonte de una suma por venir, tal como cuando añadimos números. Ningún número es de por sí infinito, pero el horizonte de una suma repetida de manera infinita alcanzaría el infinito, razón por la cual es potencial, es decir no-presente pero pensable bajo la modalidad de un horizonte. No obstante, este horizonte recae en la doble necesidad de un “Uno” y de “unos” ya que supone que sumemos elementos unos para alcanzar una entidad infinita una, por lo que no permite pensar el carácter infinito de las multiplicidades inconsistentes. Pero Cantor introdujo en matemáticas otro infinito: el infinito actual, según el cual la infinitud no está por venir, sino que es una de las características fundamentales de los elementos presentes, dados actualmente. Así, el infinito actual permite a Badiou pensar una multiplicidad en la cual la infinitud de sus componentes está dada en la co-presencia de estos: “En *El ser y el acontecimiento*, como asimismo en el primer Manifiesto, mostré que, despojado de todos los predicados cualitativos que hacen de él una cosa singular (o aquello que llamaremos más adelante un objeto), reducido estrictamente a su ser, el “hay” se deja pensar como multiplicidad pura.”³⁰

o sea de lo múltiple como “muchos unos”, contados por la acción de la estructura.”, Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 35.

28 “Es la pura presentación, aprehendida retroactivamente como no-una, puesto que el ser-uno no es sino el resultado de una operación.”, Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 561.

29 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 38 [Badiou subraya]

30 Alain Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, Manantial,

Lo que le sucede al ser

No obstante, dentro de las multiplicidades inconsistentes, dos de estas presentan características específicas: el acontecimiento y las verdades. Llamemos acontecimiento, dice Badiou, a la multiplicidad extraordinaria que viola el axioma de fundación de la teoría de conjuntos según el cual un conjunto no puede contenerse a sí mismo en tanto que elemento. Para ejemplificarlo de manera intuitiva, es fácil entender que el conjunto de todos los filósofos no es un filósofo, o que el conjunto de todas las manzanas no es una manzana. El acontecimiento es entonces un múltiple reflexivo que se contiene a sí mismo, por lo que violenta la ontología: “[...] del acontecimiento, la ontología no tiene nada que decir.”³¹ De allí que Mirimanof les haya nombrado conjuntos extraordinarios: “Este tipo de conjuntos que se pertenecen a sí mismos fueron bautizados por el lógico Mirimanof como conjuntos *extraordinarios*. Se podría entonces decir lo siguiente: un acontecimiento está formalizado ontológicamente por un conjunto extraordinario.”³² El acontecimiento, por su carácter extraordinario, puede ser descrito según tres características fundamentales: es escaso, es imprevisible y no sucede dentro del ser sino que le sucede *al* ser³³. La única manera que el acontecimiento pueda ser un múltiple que se contenga a sí mismo en tanto que elemento, es que se contenga en tanto que declaración. Para que haya acontecimiento, es necesario que alguien lo declare y que, mediante esta declaración, lo haga aparecer. Por este motivo, tanto en política, en ciencia, en el amor o en el campo del arte, encontramos verdaderas

Buenos Aires, 2010, p. 35.

31 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 214.

32 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, pp. 213-214. [Badiou subraya]

33 Hemos analizado el acontecimiento en Badiou de manera mucho más detallada en Stéphane Vinolo, *Alain Badiou – De la ontología del vacío al comunismo genérico*, in *Antagonismos*, Lima, 2018.

declaraciones que revelan la acontecimientalidad de lo que le sucede al ser; ya sea el manifiesto surrealista, la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de agosto del 1789, las declaraciones de amor o la declaración de la existencia del número i tal que $i^2 = -1$. En todos los casos aparece que dentro de los cuatro campos en los cuales se dan acontecimientos, hay declaraciones, es decir decisiones, Sujetos que, desde el interior de alguna situación, declaran el arribo de algo nuevo y que nadie esperaba, al Ser: “Por consiguiente, seguirá siendo siempre dudoso que haya habido acontecimiento, salvo para el que interviene, que decide su pertenencia a la situación.”³⁴

Pero además de las multiplicidades extraordinarias, hay multiplicidades genéricas o verdades. Badiou nunca habla de la verdad sino de las verdades, ya que la verdad supondría una totalización posible de todas las verdades dentro de una forma unitaria. Las verdades, tal como todo lo que es, no son nada más que multiplicidades, por lo que no es su Ser que las diferencia –ya que lo falso también se compone de multiplicidades–, sino su carácter genérico. Partamos de la oposición entre la verdad y el saber: “[...] todo se juega en el pensamiento del par verdad/saber.”³⁵ Llamemos “saber”, con Badiou, a la posibilidad de identificar, mediante ciertas características, algunos múltiples específicos dentro de una situación. Este saber se construye según dos operaciones: el *discernimiento* (la posibilidad de identificar un múltiple mediante una característica) y la *clasificación* (o la posibilidad de agrupar varios múltiples que comparten dicha característica). Dentro de la humanidad, podemos discernir los individuos según su nacionalidad (discernimiento) y así crear el múltiple “los franceses” (clasificación). De esta manera, se puede decir que: “[...] la capacidad de juzgar (decir las propiedades) funda el discernimiento y que la capacidad

de vincular los juicios entre sí (decir las partes) funda la clasificación.”³⁶ En fin, llamemos enciclopedia a la suma de todos los juicios emitidos acerca de una situación, es decir la suma de todas las clasificaciones de múltiples realizados mediante una característica. Ahora bien, si el acontecimiento aporta algo radicalmente nuevo a una situación, la enciclopedia no puede registrarlo. La situación de Francia en el mes de mayo de 2018 es peor de lo que era en el mes de mayo de 1968. En 1968, el paro se encontraba en un nivel bajo, la voz de Francia tenía peso en la comunidad internacional y las desigualdades sociales se enmarcaban dentro de tasas mucho más bajas que las que conocemos hoy en día. Sin embargo, nada como un Mayo 68³⁷ se da hoy en día en Francia. Todas las causas imaginables de este acontecimiento están no solo presentes en Francia hoy en día, sino además agravadas, y no obstante nada como Mayo 2018 aparece. Así, ningún saber puede identificar el acontecimiento porque su imprevisibilidad lo aleja de la etiología común de cualquier situación. La enciclopedia no lo puede registrar porque sucede *a* una situación más que *en* una situación. Las verdades están sumamente vinculadas con el acontecimiento y a la intervención subjetiva que lo revela: “Llamamos *verdadero* al enunciado que controla el procedimiento de fidelidad y que se encuentra entonces ligado al acontecimiento y la intervención: “Tal parte de la situación reagrupa múltiples conectados (o no conectados) con el nombre supernumerario del acontecimiento”.³⁸ Tal como el acontecimiento, las verdades son indiscernibles, en el sentido de que no pueden ser identificadas mediante el lenguaje de una situación. Para discernir un múltiple, es necesario que este tenga cierta característica, pero además que existan, en la situación, múltiples que no dispongan de esta

34 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 231.

35 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 363.

36 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 364.

37 Escribiremos “Mayo 68” para marcar el acontecimiento y “mayo 1968” para tratar del mes de mayo 1968.

38 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 368. [Badiou subraya]

característica. Así, por ejemplo, mediante la característica “color”, nos es posible identificar una gota de sangre en el océano, pero no nos es posible hacerlo a la luz del parámetro “liquidez”, puesto que todas las gotas del océano comparten esta misma última característica. Para que podamos distinguir alguna cosa por su propiedad A, es necesario que existan otras cosas que dispongan de la característica no-A. Entendemos entonces lo que puede significar el carácter indiscernible de las verdades; bastaría con que tengamos partes de una situación que estén compuestas a la vez de múltiples que dispongan de la propiedad A y de otros que dispongan de la propiedad no-A. En este caso, esta parte sería indiscernible en tanto que parte de la situación mediante la característica A: “Si x posee una propiedad, y si y no la posee, la parte finita (x, y) , compuesta de x y de y es, como toda parte finita, objeto de un saber. Sin embargo, ella es indiferente respecto de la propiedad, puesto que uno de sus términos la posee y el otro no. El saber considera que *esta* parte finita, tomada como un todo, no es pertinente para el discernimiento, por la propiedad inicial.”³⁹ Imaginemos entonces un múltiple que no pueda ser discernido por ninguna característica dentro de cierta situación. Este sería lo que el matemático Cohen llama una multiplicidad genérica, es decir una multiplicidad no-determinada, no-discernible, que goza de la mínima determinación posible: “Así, en definitiva, la parte indiscernible tiene “propiedades” de cualquier parte. Con todo derecho se le declara *genérica*, puesto que si se la quiere calificar sólo se podrá decir que sus elementos *son*. La parte depende del género supremo y el género, del ser de la situación como tal, ya que, *en* una situación, “ser” y “ser-contado-por-uno-en-la-situación” son una sola y misma cosa.”⁴⁰ “Verdad” es entonces el nombre del múltiple con la mínima particularidad posible, de allí su nombre de “genérico”, tal como existen medicinas

39 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 372. [Badiou subraya]

40 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 376. [Badiou subraya]

genéricas, es decir sin patentes, que no pertenecen a ningún laboratorio, libres de derecho, es decir, válidas para todos.

Entendemos entonces con este carácter genérico de las verdades, la obsesión igualitaria de Badiou, que no proviene de manera originaria de su comunismo, sino que de manera retroactiva lo fundamenta desde las matemáticas. Una verdad es necesariamente válida para todos los múltiples de una situación, es decir para todos los elementos del conjunto, por lo que entendemos que tanto en lo que se refiere a la política como a la ética, la mayoría, por muy mayoritaria que sea, está indexada sobre ciertos números de múltiples de la situación, por lo tanto la mayoría no deja de ser una simple opinión. Para que una ética sea posible, es necesario indexarla sobre verdades y no sobre opiniones ni negociaciones.

Una ética indexada sobre las verdades La miseria filosófica de las éticas del mal

La mayoría de las éticas contemporáneas, así como de las políticas, abandonaron la primacía del Bien para refugiarse dentro de un objetivo más prudente y modesto: aquel que consiste en simplemente alejarse del Mal. Para muchos⁴¹, el siglo XX ha marcado el peligro y el fracaso de todo proyecto político y ético positivo que pretendía apuntar hacia el Bien, independientemente de la forma y del contenido que le atribuyamos. De hecho, es notable que la obsesión por los Derechos humanos se enmarque plenamente dentro de esta concepción del Bien en tanto que ausencia de mal. Así, por ejemplo, los derechos humanos garantizan el derecho a no-ser violentado, a no-ser encarcelado fuera del marco estipulado por la ley, a no-ser molestado por sus ideas, etc. En todos los casos, parecen posicionarse en tanto que protección contra ciertos males claramente determinados: “3) El Mal es aquello a partir de lo cual se define el Bien, no a la

41 Dentro de los cuales están los “nuevos filósofos”, que tenían esta especificidad única de ser ni nuevos ni filósofos.

inversa. 4) Los “derechos del hombre” son los derechos al no-Mal: [...].”⁴² No obstante, tal como lo escribe Badiou, aunque sea de manera implícita y sin nunca revelarlo plenamente, esta concepción del Bien en tanto que simple no-Mal se fundamenta en dos posiciones que se pueden cuestionar. Primero, supone que exista un hombre universal e identificado que dispone de la capacidad de identificar el Mal (aunque sea para poder huirlo o establecer reglas comunes que nos protejan de éste). Segundo, es necesario que este hombre sea capaz de reconocer a las víctimas del Mal y eventualmente de reconocerse a sí mismo en tanto que víctima del Mal.

Ahora bien, ambos fundamentos se pueden cuestionar. En lo que se refiere al primero, Badiou nos recuerda que, si el hombre no vale mucho en tanto que verdugo y vector del Mal, tampoco vale mucho más en tanto que víctima de éste. Si podemos tratar a los hombres tal como si fueran animales, es a menudo porque la violencia y el maltrato que han padecido los han convertido en casi animales: “En tanto que verdugo, el hombre es una abyección animal, pero es preciso tener el valor de decir que en tanto víctima, en general no es mucho mejor. Todos los relatos de torturados y sobrevivientes lo indican con fuerza: si los verdugos y burócratas de los calabozos y de los campos pueden tratar a sus víctimas como animales destinados al matadero y con los cuales ellos, los criminales bien alimentados, no tienen nada en común, es porque las víctimas se han transformado realmente en animales. Se ha hecho lo necesario para que sea así.”⁴³ Al contrario, afirma Badiou, el hombre nunca es más admirable y más grande que cuando se niega a dejarse encerrar dentro de un estatuto de víctima. Más allá de su estatuto de víctima, la grandeza del hombre siempre se manifiesta en los momentos dentro de los cuales se arranca a esta asignación, cuando asume que

más allá de su ser animal, hay un ser inmortal⁴⁴, capaz de deshacerse de su preocupación por sus intereses individuales o comunitarios para integrarse dentro de verdades y proyectos que lo sobrepasan. Por esta razón, la filosofía de Badiou afirma la necesidad de pensar al ser humano en tanto que inmortal: “Un inmortal: he aquí lo que las peores situaciones que le pueden ser infligidas demuestran que es el Hombre, en la medida en que se singulariza en el torrente multiforme y rapaz de la vida.”⁴⁵ Pero, sobre todo, las éticas que se dan como proyecto minimalista el alejarse del Mal son, al fin y al cabo, proyectos conservadores que afirman la necesidad de no cambiar absolutamente nada de fundamental en la vida de los seres humanos. Efectivamente, si el proyecto colectivo fundamental es únicamente el protegerse del Mal, ya se ha renunciado a todo cambio radical. Sobre este punto, no podemos sino notar con Badiou que la política de la defensa de los derechos humanos no ha modificado radicalmente los equilibrios fundamentales al nivel geopolítico global. Más aun, esta política parece aplicarse de manera diferente según si las violaciones de dichos derechos son el hecho de países potentes o de países que no gozan de protecciones militares, económicas o diplomáticas. Todos sabemos que las violaciones a los derechos humanos por parte de Estados-Unidos o de China no tienen las mismas consecuencias que aquellas que suceden en los países africanos. Finalmente, Badiou añade una tercera crítica a las éticas del Mal, precisamente por su carácter universal. Quien defiende derechos universales, o más aún, quien defiende al hombre universal, en muchas ocasiones olvida preocuparse de los hombres encarnados, o encuentra en este carácter universal, una buena excusa para no tener que preocuparse por las singularidades humanas. Así, por ejemplo, tal académico tendrá principios generales

42 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 33.

43 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, pp. 34-35.

44 Stéphane Vinolo, *Alain Badiou, Vivre en immortel*, L'Harmattan, Paris, 2014.

45 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 36.

muy fuertes en sus escritos y conferencias acerca de la necesidad de abrir las fronteras a los extranjeros, pero se quejará de que hayan entrado en su universidad una multitud de profesores extranjeros. De la misma manera, un médico luchará a favor del derecho universal a la salud, pero se negará a violar una ley para curar gratuitamente a tal clandestino. La generosidad teórica y universal es, en muchos casos, una excusa para no tener que ocuparse de los casos singulares mucho más cercanos: “[...] por su determinación negativa y *a priori* del Mal, la ética se prohíbe pensar la singularidad de las situaciones, que es el comienzo obligado de toda acción propiamente humana.”⁴⁶ Así, el querer fundamentar la ética en un Mal del cual queremos alejarnos es un fracaso.

Se podría objetarle a Badiou que, dentro de su refutación de las éticas del Mal, ha minimizado aquella que no parte del humano en tanto que sufre, sino que comienza por la manifestación y la primacía del otro. Efectivamente, gran parte de la ética contemporánea, sobre todo la que proviene de la fenomenología⁴⁷, o las éticas que piensan el multiculturalismo, el derecho a la diferencia, el reconocimiento o la tolerancia, parten del otro en tanto que alteridad. Levinas es el fenomenólogo que llevó más lejos esta reflexión, y la ética que parte de una concepción de la alteridad originaria. Tal como lo señala el mismo Levinas: “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética.”⁴⁸ En la ética de Levinas, que nos sirve aquí de paradigma de las éticas de la primacía del otro, el otro surge de manera originaria y, en su rostro que nos habla en silencio, nos llama⁴⁹ a la responsabilidad: « [...] le visage

46 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 40.

47 Podemos pensar aquí en las obras de Emmanuel Levinas, de Jean-Luc Marion o de Michel Henry.

48 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 67.

49 « C'est cela que nous décrivons par la formule : le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours. Parler, c'est, avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence,

en son injonction m'oblige à me situer par rapport à lui : je ne l'adapte pas à mon dispositif de vision, [...] ; car c'est lui qui me demande de ne pas le tuer, de renoncer à le maîtriser, de m'en écarter – [...]. »⁵⁰ Pero esta alteridad originaria puede darse bajo diferentes modalidades. Es así que se puede pensar que la alteridad yace en nosotros mismos, dado que todos experimentamos que hay cierta alteridad en la fractura del Sujeto. De hecho, cada uno de nosotros experimentó, en su desarrollo individual, cambios drásticos en lo que se refiere a nuestros cuerpos, nuestras capacidades intelectuales o físicas. No obstante, el simple hecho que podamos decir que nosotros hemos experimentado cambios, es la señal de que la alteridad de la cual hablamos en este caso no es substancial sino accidental, ya que es la misma persona que ha cambiado: “La diferencia no es diferencia, el yo, como otro, no es “Otro”. ”⁵¹ Así, la alteridad, tal como la experimentamos en nosotros, no basta para pensar la verdadera alteridad de la cual tratan estas éticas de la primacía del otro. Para alcanzar dicha alteridad, hay entonces que ir a buscarla en el fenómeno del otro. No obstante, en este caso también se trataría de una alteridad limitada ya que, de manera casi necesaria, para llegar al otro, hay que alcanzarlo mediante cierta relación de semejanza con nosotros mismos, es decir mediante cierta asimilación del otro al *alter-ego*, por lo que, de cierta manera, la alteridad del otro también falla la alteridad radical, haciendo de toda alteridad una alteridad que se piensa dentro de una relación de semejanza.

Por este motivo, Badiou reconoce la gran coherencia de la ética de Levinas, dado que si la especificidad del otro se manifiesta en su rostro⁵², es porque en última

de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture. », Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972, Le livre de poche, Paris, 1994, p. 51

50 Jean-Luc Marion, *De surcroît, Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris, 2001, 2010, p. 147.

51 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 61.

52 “El modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea del Otro

instancia, hace seña hacia la trascendencia del Todo Otro: “El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela.”⁵³ La verdadera alteridad del otro, es entonces *in fine* aquella del gran Otro. Entendemos así la objeción de Badiou a las éticas de la alteridad tal como la encontramos en Levinas. No se trata de decir que no son coherentes; al contrario, Badiou siempre afirma la gran coherencia de la ética de Levinas, pero también señala el precio a pagar para alcanzar dicha coherencia: asumir un vínculo fundamental y esencial entre ética y teología, a tal punto que, tal como lo dice Badiou de manera provocadora: “A decir verdad, no hay filosofía de Lévinas.”⁵⁴ Pero imaginemos que queramos liberar dicha ética de Dios, ¿qué quedaría de ésta? ¿Le es realmente esencial la teología y la figura de Dios? Para entender lo que queda de estas éticas si les restamos la figura de Dios, Badiou nota cuanto los defensores de la ética de la diferencia le temen en realidad a la diferencia y son más bien defensores de la semejanza, de la identidad. Efectivamente, es notable en nuestro mundo, escribe Badiou, que hay diferencias aceptables y diferencias inaceptables, hay quienes son diferentes de una buena manera y quienes lo son de una mala manera, y aquellos que lo son de una mala manera serán denunciados en tanto que bárbaros y eventualmente bombardeados, en nombre del amor a la diferencia, de la tolerancia y de los derechos humanos. Ahora bien, ¿qué es lo que distingue la buena diferencia de la mala diferencia? En realidad, tal como lo señala Badiou, es la ausencia de diferencia. La buena diferencia que se alaba constantemente en las éticas de la diferencia que abandonan la diferencia

en mí, lo llamamos, en efecto, rostro.”, Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 74. [Levinas subraya]

53 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 102.

54 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 48.

radical del Otro, es finalmente la mismidad: “En verdad, este famoso “otro” es presentable únicamente si es un buen otro; es decir, ¿qué otra cosa sino el mismo que nosotros mismos? ¡Respeto a las diferencias, claro que sí! Pero a reserva de que el diferente sea demócrata-parlamentario, partidario de la economía de mercado, sostén de la libertad de opinión, feminista, ecologista...”⁵⁵ Así, como mínimo, la ética de Levinas tiene a su favor la coherencia conceptual a la cual debe someterse toda ética de la alteridad, que ve en cada ser humano la marca del radicalmente otro: el Otro. Caso contrario, y por lo tanto, al no someter la ética de las diferencias a la teología, ésta se expone a ser *in fine* una ética de la mismidad y a ver diferencias donde justamente son mínimas, donde ya no son verdaderamente diferencias fundamentales: “[...] desligada de la predicación religiosa que al menos le confería la amplitud de una identidad “revelada”, la ideología ética no [es] sino la última palabra del civilizado conquistador: “Sé como yo, y respetaré tu diferencia”.”⁵⁶

Ahora bien, en contra de esta ética de las falsas diferencias, Badiou recuerda que la dificultad, para él, no es tanto la de las diferencias sino la de la mismidad: “[...] la verdadera cuestión, extraordinariamente difícil, es en todo caso la del *reconocimiento de lo Mismo*.”⁵⁷ Tal como ya lo hemos visto en la primera parte de este trabajo, la alteridad es la ley común de la ontología, la ley de las multiplicidades radicalmente diferentes las unas de las otras. Puesto que todo lo que es, no es nada más que multiplicidad de multiplicidades que desembocan sobre el vacío en tanto que nombre del Ser, cualquier ente es radicalmente diferente de otro, en lo que es una multiplicidad radicalmente diferente de las otras. Más

55 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 50.

56 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 51.

57 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 51. [Badiou subraya]

aun, en el desarrollo de su lógica del aparecer⁵⁸, Badiou señala que si bien en tanto que aparecen, un árbol se parece más a otro árbol que a un perro, en tanto que son, el árbol es una multiplicidad tan diferente de la de otro árbol como lo es de una multiplicidad que aparece en tanto que perro. Así, si bien el mundo del aparecer implica gradaciones en lo que se refiere a las diferencias y las semejanzas (consigo mismo y con los otros⁵⁹), el campo de la ontología es aquel de la diferencia primera y radical, de la diferencia originaria: “La alteridad infinita es simplemente *lo que hay*. Cualquier experiencia es despliegue al infinito de diferencias infinitas.”⁶⁰ Por este motivo, si algo como una ética es posible y pensable, no debe focalizarse sobre las diferencias y menos aún sobre la tolerancia a éstas. Al contrario, debe partir de lo que todos compartimos, de lo que es indiferente a las diferencias, de lo que atraviesa los mundos más allá de sus diferencias, es decir precisamente, lo que Badiou llama las verdades: “Lo Mismo, en efecto, no es lo que es (o sea, el múltiple infinito de las diferencias), sino lo que *adviene*. Ya hemos nombrado aquello respecto de lo cual no hay sino el advenimiento de lo Mismo: es una *verdad*. Sólo una verdad es, como tal, *indiferente a las diferencias*.”⁶¹

El mal como efecto del Bien

No obstante, si bien Badiou quiere establecer una ética positiva de las verdades, es decir una ética que apunte hacia el Bien mucho más que intentar alejarse del Mal, debe aclarar la problemática del Mal, dado que la inmensa mayoría de las éticas contemporáneas

58 Alain Badiou, *Lógicas de los mundos, El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

59 Alain Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 2010.

60 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 52. [Badiou subraya]

61 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 54. [Badiou subraya]

se fundamentan en la problemática del Mal. En el campo de la ontología, todo está sometido a la ley de la perseverancia en el Ser, tal como si, Ser, fuese hacer esfuerzo para seguir siendo⁶². Esto se manifiesta no sólo en el mundo animal, como cuando un león mata a una cebra, pero también en el mundo de lo inorgánico puesto que toda cosa que intentamos romper nos opone cierta resistencia física. Ahora bien, esta ley ontológica fundamental se sitúa por debajo de las reflexiones éticas puesto que no se puede confundir el sobrevivir y el vivir bien. Mientras nos mantenemos dentro de la ley de la perseverancia en el Ser, estamos vinculados con la lógica de los intereses, es decir de los individuos, muy lejos de la lógica de los procesos de subjetivación. De allí que Badiou llame al individuo, el animal humano: un Ser por debajo del bien y del mal, que obedece a la única lógica de la realización de sus intereses para perseverar en el Ser. Por este motivo, Badiou se ve obligado a establecer una ética que no esté basada ni en una toma de distancia en referencia al Mal, ni en la defensa de los únicos intereses de uno. La ética deberá entonces surgir de la encarnación de un Sujeto dentro de procesos genéricos de verdades: “Se llama de manera general “ética de una verdad” al principio de continuación de un proceso de verdad o, de manera más precisa y compleja, *a lo que da consistencia a la presencia de alguien en la composición de un sujeto que induce el proceso de esta verdad*.”⁶³ Puesto que la ética se piensa a la luz de las verdades, el Mal también se piensa a raíz de éstas, por lo que es necesario aclarar en qué medida el Mal no es pensable antes de que se haya afirmado cierta concepción del Bien. Encontramos en Badiou tres concepciones del Mal que responden todas a cierta corrupción de las verdades.

La primera es aquella del Mal en tanto que simulacro y terror. Ya hemos visto que toda posibilidad de verdades surge a la luz de un acontecimiento; no

62 “Cada cosa se esfuerza, cuando está a su alcance, por perseverar en su ser.”, Spinoza, *Ética*, III, 6, Alianza, Madrid, 2014, p. 220.

63 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 74. [Badiou subraya]

obstante, hay cambios y movimientos en el mundo, que no son acontecimientos. Por ejemplo, de cierta manera, la Revolución Nacional Socialista representó una ruptura en la Historia de Francia. Sin embargo, a diferencia de la Revolución francesa que, si bien surgió dentro de un contexto local, en un país preciso, dentro de un momento histórico determinado, tenía un destino o una asignación universal, la Revolución Nacional Socialista tenía un destino local ya que se basaba en una diferencia radical entre arrianos y no-arrianos, es decir en una diferencia dictada por alguna situación particular. Ésta última Revolución se pensó, desde su comienzo, como destinada a ciertos múltiples claramente determinados, por lo que es incapaz de producir verdades. Se entiende entonces en qué medida esta primera figura del Mal se presenta bajo la modalidad del simulacro ya que imita el proceso de surgimiento de las verdades, invirtiéndolo. A diferencia de éste, el simulacro se fundamenta en el múltiple más determinado dentro de cierta situación, cuando las verdades lo hacen en la multiplicidad menos determinada, la multiplicidad genérica: “Imaginar que un acontecimiento convoca no al vacío sino al pleno de la situación anterior es el Mal como *simulacro o terror*.”⁶⁴ Así, por ejemplo, la Revolución Nacional Socialista llevo al máximo grado de existencia y de aparecer la multiplicidad más determinada en tanto que substancia y *plenum* de Ser, el pueblo alemán determinado en tanto que Ser. El Mal como simulacro es entonces una desviación del proceso genérico de verdades.

La segunda figura del Mal es aquella de la traición. Se manifiesta bajo la modalidad de la crisis: crisis políticas, amorosas, científicas o estéticas. En todos los casos, se trata de una duda en cuanto al camino dentro del cual nos hemos lanzado en tanto que Sujeto. De allí que esta figura del Mal se articule con la primera, puesto que dudamos de repente que las verdades a las cuales nos encarnamos puedan ser nada más que simulacros de verdades. ¿Qué tal si esta Revolución que defendemos y

64 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 104. [Badiou subraya]

promovemos no fuera más que una masacre basada en un simulacro de verdad? ¿Qué tal si esta nueva Revolución artística no fuera más que un efecto momentáneo del mercado? En estas crisis, denunciamos nuestros amores pasados como falsos, o nuestras ideas políticas pasadas como irrelevantes, culpando a nuestra juventud o a momentos de la Historia que nos llevaron a defender ideas que nos parecen hoy en día falsas: “Quebrantar una fidelidad es el Mal como *traición* en sí-mismo del Inmortal que se es.”⁶⁵ En todos los casos, traicionamos una primera verdad a la cual nos habíamos incorporado.

La tercera figura del Mal es el Mal en tanto que desastre. Toda situación, es decir toda presentación de una multiplicidad, conlleva cierto lenguaje con el cual recortamos las cosas singulares que aparecen. Podremos así distinguir, en ciertas situaciones, entre hombres y mujeres, cuando en otras, esta distinción nos parecerá inútil. Ahora bien, las verdades también tienen algo que ver con los elementos que se presentan en una situación, pero desde otro punto de vista, desde el punto de vista del acontecimiento que nos impone otro lenguaje. De allí que los grandes acontecimientos nos impongan nuevos recortes de las situaciones, y por lo tanto un nuevo lenguaje, un lenguaje del cual no disponíamos en la situación pre-acontecimiental. No obstante, si esta lengua decide describir o decir todos los elementos de una situación desde el punto de vista de las verdades, estaría negando el animal humano que cada uno de nosotros es. Esto ya se intentó por ejemplo cuando los guardias rojos intentaron erradicar el egoísmo, o cuando los positivistas intentaron reemplazar todas las opiniones por enunciados científicos. En todos los casos, estas voluntades totalizantes fueron un fracaso ya que es necesario, en toda situación, que permanezca un punto que no se puede denominar con la lengua de dicha situación, para prevenir el hecho que este lenguaje, en su carácter totalizante, cristalice el movimiento del proceso de verdades dentro de una entidad substancial:

65 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 104. [Badiou subraya]

“Identificar una verdad con una potencia total es el Mal como *desastre*.”⁶⁶ Para cada uno de los campos dentro de los cuales se producen verdades, Badiou nos señala cual es el punto que no se debe nombrar con el lenguaje de la situación. En el caso del amor, se trata del goce indefinible; en el campo de la ciencia, es aquel de la no-contradicción dado que no se puede demostrar la no-contradicción de un sistema desde su interior; en el campo de la política, se trata del colectivo puesto que determinar un colectivo es de manera necesaria establecer sus fronteras que marcan su interior de su exterior, y bien sabemos el destino de las personas que habrán sido designadas como exteriores a éste.

Podemos entonces determinar las tres virtudes éticas fundamentales en Badiou: “[...], la ética combina, bajo el imperativo “¡Continuar!”, una facultad de *discernimiento* (no quedar prendido a los simulacros), de *valor* (no ceder) y de *reserva* (no dirigirse a los extremos de la Totalidad).”⁶⁷ Ahora bien, es en San Pablo que Badiou encuentra la reunión de estas tres virtudes y que paradójicamente, podemos ejemplificar, despojándonos de su creencia en la trascendencia, una verdadera ética y por lo tanto una ética de las verdades.

Pablo: militante del acontecimiento

Pablo es una de las figuras importantes de la filosofía. Se podría incluso decir que marca dos tipos de filósofos. Hay los filósofos que valorizan a Pablo y aquellos que valorizan a Cristo. Este fenómeno se da incluso dentro de los textos de filósofos menos esperados. Es notable por ejemplo que, para Spinoza, y a pesar de su sistema filosófico completamente inmanente, Cristo es “El filósofo”⁶⁸. De la misma manera, no se puede dejar de

66 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 104. [Badiou subraya]

67 Alain Badiou, *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004, pp. 126-127. [Badiou subraya]

68 Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez*

notar que cada vez que Nietzsche elogia a Cristo⁶⁹, es para explicar cuanto fue traicionado por Pablo⁷⁰. Pero más allá de los filósofos, muchos ven en Pablo quien traicionó y distorsionó el mensaje de amor de Cristo para institucionalizarlo, politizarlo, y por lo tanto cristalizarlo dentro de una de las figuras de lo Uno (la Iglesia), cuando Cristo pensaba dejarlo fluir en las multiplicidades de los seres humanos. Se podría así casi ver que las críticas que se le hacen a Pablo, son aquellas que se hacen a los Estados comunistas en referencia al marxismo: en ambos casos, cierta figura de lo Uno (Iglesia o Estado comunista) traicionó un mensaje originario que se presentaba como bueno y puro. Así, Pablo sería el responsable del cristianismo real, tal como se habló en los años 1960, de comunismo real acerca de los Estados comunistas de Europa del Este, es decir responsable de una traición del mensaje comunista o cristiano⁷¹.

Contra esta posición de valoración de Cristo en contra de Pablo que solemos encontrar en la historia de la filosofía, Badiou presenta la articulación exactamente contraria⁷². Para él, Pablo es quien arrancó el mensaje

Spinoza, Aubier Montaigne, Paris, 1971.

69 Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia, Cinco estudios*, Sígueme, Salamanca, 1999.

70 “[...]: entonces apareció Pablo... Pablo, el odio hecho carne, hecho genio, del chandala a Roma, a “el mundo”, el judío, el judío eterno *par excellence*... Lo que él adivinó fue el modo como, con ayuda del pequeño movimiento sectario de los cristianos, al margen del judaísmo, se podía producir un “incendio mundial”, el modo como, con el símbolo “Dios en la cruz”, se podía aglutinar en un poder enorme todo lo que se encontraba abajo, todo lo que era secretamente rebelde, la herencia entera de las intrigas anarquistas en el imperio.”, Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, \$58, Alianza, Madrid, 2007, p. 115.

71 “No soy el primero en arriesgarme a la comparación que hace de él un Lenin cuyo Cristo habría sido el Marx equivocado.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 2.

72 “Pablo no es para mí, efectivamente, un apóstol o un santo. No me importa nada la Nueva que declara, o el culto que se le dedicó. Pero

de Cristo a sus particularidades étnicas, teológicas e históricas, para llevarlo hacia destinatarios universales. Así, Pablo es el verdadero militante de lo universal y por lo tanto de las verdades. Por este motivo, para Badiou, Pablo no es un hombre de religión ni un filósofo, sino un antifilósofo, es decir, aquel que más allá de las conceptualizaciones, es el hombre de las intervenciones en el mundo⁷³ y de la declaración de la acontecimentalidad del acontecimiento: “Separar tajantemente cada proceso de verdad de la historicidad “cultural” donde la opinión pretende disolverla: tal es la operación adonde nos guía Pablo.”⁷⁴ Ahora bien, Badiou no va a buscar en Pablo un hombre de religión, ni siquiera un Sujeto ético, dado que solo existen Sujetos amorosos, políticos, científicos y estéticos, y Pablo no declara ninguna verdad que se enmarque dentro de alguno de estos cuatro campos. Hay en Pablo, para Badiou, la figura de toda subjetivación posible, que le permite: “[...]: refundar una teoría del Sujeto que subordina su existencia a la dimensión aleatoria del acontecimiento como se subordina a la contingencia pura del ser-múltiple, sin sacrificar el motivo de la verdad.”⁷⁵

El militante y el apóstol

A diferencia de los que encontramos en los *Evangelios*, que relatan la vida de Jesús, los textos de Pablo se concentran sobre un único punto: Jesús, hijo de Dios y por lo tanto Cristo, murió en la Cruz y resucitó. Lo interesante de este punto es que Pablo no es una de las

es una figura subjetiva de primer orden.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 1.

73 “Para mí, Pablo es un pensador-poeta del acontecimiento, al mismo tiempo que el que practica y enuncia rasgos invariantes de lo que se puede llamar la figura militante.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 2.

74 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 7.

75 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 5.

personas cercanas a Jesús, y sabemos de donde proviene su cristianismo que le ha llegado de una manera muy diferente a los Apóstoles. Primero, Pablo comenzó por ser un farisaico que perseguía a los cristianos: “Pues ya estáis enterados de mi conducta anterior en el Judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, [...]”⁷⁶ Por lo que el cristianismo de Pablo no es evidente desde el comienzo. Más aun, dado que no forma parte de los apóstoles, ni siquiera fue un estudiante de Cristo que hubiera sido convencido poco a poco por el mensaje del maestro: “[...] yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo.”⁷⁷ Encontramos entonces en Pablo, la figura de alguien que literalmente entró en el cristianismo mediante un relámpago, de manera completamente acontecimental. Su cristianismo no proviene de su familia, de su grupo social, de su círculo de amigos, ni de una relación cercana con el Cristo histórico. Fue un puro relámpago, camino a Damasco⁷⁸. A tal punto que Badiou se pregunta en qué medida podemos realmente hablar de conversión de Pablo, dado que esta palabra parece suponer cierta temporalidad del proceso, temporalidad que no encontramos en el caso de Pablo⁷⁹. Ahora bien,

76 *Epístola a los Gálatas*, I, 13, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1665. “Pablo es un judío de la tendencia farisea. Participa con ardor en la persecución de los cristianos, que son considerados por los judíos ortodoxos como heréticos, y, por esta razón, son legalmente conducidos ante los tribunales, pero también apaleados, lapidados, hostigados, todo esto según la variación, interna a las comunidades judías, de las relaciones de fuerza entre tendencias.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 17.

77 *Epístola a los Gálatas*, I, 12, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1665.

78 “En el 33 o 34 Pablo es golpeado por una aparición divina y se convierte al cristianismo en la ruta de Damasco.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 17-18.

79 “¿Conviene la palabra “Conversión” a lo que ocurre en el camino de Damasco? Es una fulminación, una cesura, y no una inversión dialéctica. Es un requerimiento que instituye un nuevo sujeto: [...]”

para entender lo que le sucede a Pablo, es menester entender en qué medida éste es un Sujeto, y por lo tanto de qué manera se incorpora a un cuerpo de verdades que lo llevan a defender posiciones universales, más allá del surgimiento de estas verdades dentro de una comunidad determinada.

El primer punto que nos permite entender en qué medida Pablo es un Sujeto, es la conferencia de Jerusalén que los historiadores suelen situar alrededor del año 50. En ésta, se trataba de determinar si los nuevos cristianos podían ser salvados por la única fe, o si tenían que someterse de manera necesaria a la ley de Moisés, y más precisamente a la costumbre de la circuncisión. Dos posiciones diferentes se destacaban. Una primera que Badiou llama “judeo-cristina”, cuyo guion marca la relación esencial que quiere mantener entre el acontecimiento y su pertenencia a una situación pre-cristiana y judía, es decir localizada dentro de una comunidad específica. Por otro lado, una segunda posición afirmaba la desvinculación del acontecimiento cristiano con la situación dentro de la cual había surgido, y, por lo tanto, su destino o asignación universal. En palabras de Badiou, hay un primer grupo que piensa que todo acontecimiento que surge dentro de una comunidad también se dirige exclusivamente a ésta, cuando por otro lado, hay un segundo grupo que, si bien acepta que el acontecimiento surja dentro de cierta comunidad, no se dirige de manera privilegiada a ésta, sino que más bien tiene un destino universal⁸⁰.

[...] En cierto sentido, esta conversión no es realizada por nadie: Pablo no es convertido por representantes de la “Iglesia”, no es un adherido. No se le ha presentado el Evangelio. Está claro que el encuentro en el camino imita el acontecimiento fundador. De la misma manera que la Resurrección es totalmente incalculable y que es de ahí de donde hay que partir, la fe de Pablo es aquello de lo cual parte él mismo como sujeto, y nada.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 18-19.

80 Ya hemos tratado del problema de saber a quién se dirigen los acontecimientos en Alain Badiou, Jean-Luc Marion y Claude Romano, en nuestro trabajo Stéphane Vinolo, *L’apostrophe de*

Para Badiou, Pablo se sitúa claramente dentro de la segunda posición, es decir, aquella que asume el surgimiento local del acontecimiento, pero, a la vez, su validez universal. Lo que sucede *dentro* de la comunidad judía no se dirige exclusivamente *a* la comunidad judía, en tanto que se distingue como multiplicidad determinada por su carácter judío, de la misma manera que la Revolución francesa surge dentro de un momento histórico determinado, en un país determinado, pero se dirige a todos, mucho más allá del único pueblo determinado como francés. No se trata entonces para el acontecimiento de limitar su validez al grupo de los circuncisos, pero tampoco de limitarla al grupo de los no-circuncisos. Simplemente afirma su indiferencia al carácter de la circuncisión: “La circuncisión es nada, y nada la circuncisión; lo que importa es el cumplimiento de los mandamientos de Dios.”⁸¹ Así, el Sujeto cristiano lleva la marca de cierta situación, pero esta marca no es el signo de una comunidad particular a la cual se dirige o pertenece de manera prioritaria.

Segundo, es notable que esta conferencia de Jerusalén designó a Pablo como Apóstol de las naciones. No obstante, cuando Pablo habla de las naciones, utiliza casi exclusivamente el binomio griegos y judíos. Esto no deja de ser sorprendente puesto que el Imperio romano conoce una multitud de naciones que en ningún caso se puede reducir a la dicotomía entre griegos y judíos. ¿Cómo explicar entonces que Pablo se limite a hablar de griegos y de judíos en vez de hablar de todas las naciones? Se podría pensar en un primer momento que la dicotomía refleja en realidad otra disyunción más fundamental, aquella del politeísmo (griego) y del monoteísmo (judío). No obstante, Pablo casi nunca se refiere a comunidades religiosas cuando habla de naciones: “Esta respuesta, sin embargo, no es convincente, ya que cuando Pablo habla de los griegos,

l’événement, Romano à la lumière de Badiou et Marion, in *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol XXI, N°2 (2013), pp. 51-67.

81 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 1, 19, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1640.

o del griego, no es sino excepcionalmente que asigna a esas palabras a una creencia religiosa. Por regla general, es de la sabiduría, y por consiguiente de la filosofía, de lo que se trata.”⁸² Por lo tanto, afirma Badiou, detrás de la dicotomía griegos y judíos, Pablo se refiere a dos posibles figuras del Sujeto: “En realidad, “judío” y “griego” *son disposiciones subjetivas*. Más exactamente, se trata de lo que Pablo considera como las dos figuras intelectuales coherentes de un mundo que es el suyo. Se trata de lo que se podría llamar regímenes *del discurso*.”⁸³ El discurso cristiano se distingue entonces de dos otros discursos subjetivos posibles: el discurso judío y el discurso griego.

El discurso griego es aquel que se da mediante el profeta que espera signos⁸⁴. Ahora bien, este discurso de los signos hace del discurso judío un discurso de excepción, dado que los signos siempre se dan en excepción a las leyes comunes del mundo. Por otro lado, el discurso griego es el discurso del sabio que intenta entender la totalidad del *cosmos* para poder encontrar su justo lugar dentro de éste⁸⁵. Esta vez, no se trata de un discurso de excepción sino de un discurso de totalidad. Podríamos así pensar que ambos discursos se oponen radicalmente: discurso del sabio de un lado, discurso del profeta de otro lado. Sin embargo, Badiou nota que ambos comparten un punto fundamental que permite

82 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 43.

83 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 44. [Badiou subraya]

84 “La figura subjetiva que constituye es la del profeta. Ahora bien, un profeta es el que se mantiene en el requerimiento de los signos, el que hace signo, testificando la transcendencia por la exposición de lo oscuro a su desciframiento. Se asumirá, pues, que el discurso judío es ante todo el discurso del signo.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 44.

85 “La figura subjetiva que constituye es la del sabio. Ahora bien, la sabiduría es apropiación del orden fijo del mundo, un emparejamiento del *logos* al ser. El discurso griego es *cósmico*, disponiendo al sujeto en la razón de una totalidad natural.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 44. [Badiou subraya]

explicar en qué medida se oponen al discurso cristiano. Efectivamente, ambos afirman cierto deseo de maestría y de dominio sobre el mundo: “La idea profunda de Pablo es que el discurso judío y el discurso griego son *las dos caras de una misma figura de maestría*.”⁸⁶ En el caso de los griegos y de su discurso, es fácil entender que, mediante el conocimiento del *logos*, podremos dominar la naturaleza o como mínimo incorporarnos dentro del orden del *cosmos* para encontrar nuestro lugar. Por este motivo, la ética griega está vinculada de manera esencial con cierto conocimiento que es el único camino de la salvación. Para los judíos, al contrario, es mediante la interpretación de ciertos signos que se puede alcanzar la salvación, porque estos signos permiten en última instancia descifrar el mundo. Así, en ambos casos, la salvación está en relación con cierto dominio o maestría de la totalidad, ya sea mediante una comprensión interna de ésta (*logos*), o gracias a una comprensión externa de ésta (Ley)⁸⁷. Además, nota Badiou, ambos discursos son discursos del Padre, que fundamentan a comunidades dentro de la obediencia a algo que se impone a ellos desde el exterior, ya sea la Ley o el *Logos*.

En contra de estos dos discursos que se manifiestan en tanto que discursos del Padre, Pablo propone el discurso del Hijo⁸⁸. No obstante, el discurso del Hijo

86 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 45. [Badiou subraya]

87 “[...] los dos discursos tienen en común que en el universo nos es dada la clave de la salvación, sea por la maestría directa de la totalidad (sabiduría griega), sea por la maestría de la tradición literal y del desciframiento de los signos (ritualismo y profetismo judío).”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 45.

88 “También se puede decir: el discurso griego y el discurso judío son, tanto uno como otro, discursos *del Padre*. Es por esto que ambos cimientan comunidades en una forma de obediencia (al Cosmos, al Imperio, a Dios o a la Ley). No tiene posibilidad de ser universal, separado de todo particularismo, sino lo que se presentará *como un discurso del Hijo*.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 45-46. [Badiou subraya]

no se limita a ser una síntesis de aquel de los griegos y de los judíos. El apóstol no es una mezcla de sabio y de profeta, ni siquiera un relevo de ambos. Pablo mantiene una diferencia entre los tres sin que el apóstol sea el relevo de los otros dos: “puesto que hay dos figuras del maestro, la que obtiene su autoridad del cosmos, el maestro en sabiduría, el maestro griego, y la que obtiene su autoridad de la fuerza de la excepción, el maestro de la letra y de los signos, el maestro judío, Pablo no será ni un profeta ni un filósofo. La triangulación que propone entonces es: profeta, filósofo, apóstol.”⁸⁹ Ahora bien, ¿qué es el apóstol dentro de la filosofía de Badiou y en qué se diferencia su discurso? Es aquel que abandona los discursos del saber –ya sean de saberes internos o externos– con el fin de declarar el acontecimiento y de reconocer los nuevos posibles que éste abre. Efectivamente, el acontecimiento no se puede conocer, puesto que no se puede decir mediante el lenguaje pre-acontecimental. Es exactamente esta relación entre conocimiento y declaración que encontramos en Pablo: “Respecto a lo inmolado a los ídolos, es cosa sabia, pues tenemos ciencia. Pero la ciencia hincha, el amor en cambio edifica. Si alguien cree conocer algo, aun no lo conoce como se debe conocer. Mas si uno ama a Dios, ése es conocido por él.”⁹⁰ El problema de los dos discursos anteriores (griego y judío) es que el conocimiento siempre es conocimiento *del* Ser, cuando el acontecimiento le sucede *al* Ser. Razón por la cual ninguna etiología puede explicar su surgimiento. De hecho, en Francia, en abril de 1968, nadie pudo prever Mayo de 1968, no tanto por falta de conocimiento o ignorancia, sino porque ninguna causa del mes de abril de 1968 contenía en sí misma a Mayo de 1968. Así, en oposición al discurso del conocimiento, Pablo propone el discurso de la declaración (de hecho, Dios no se conoce, se ama).

89 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 47.

90 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 8, 1-3, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1641.

Ahora bien, la oposición del discurso del conocimiento al discurso de la declaración amorosa ya ha sido pensada y tematizada dentro del marco de la deconstrucción de la onto-teo-logía, por la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Marion es probablemente quien llevó más lejos la primacía del discurso amoroso por encima de toda consideración ontológica⁹¹, a tal punto que la lengua predicativa no puede decir el acontecimiento que violenta sus condiciones de posibilidad⁹². De hecho, es el sentido fundamental de toda su lectura de Agustín⁹³, que parte de la primacía de la *confessio* por encima de todo otro tipo de discurso, de la primacía del discurso declarativo de alabanza por encima del discurso predicativo del conocimiento. Uno no puede sino sorprenderse a la lectura de los análisis de Badiou, que retomen plenamente las tesis de *Dios sin el ser*⁹⁴: “Es, pues, necesario, en la lógica de Pablo, llegar a decir que *el acontecimiento-Cristo testimonia que Dios no es el Dios del ser, no es el Ser*. Pablo dispone una crítica anticipada de lo que Heidegger nombra la ontoteología, donde Dios se piensa como ente supremo, y por consiguiente como medida de lo que el ser como tal es capaz.”⁹⁵ Este posible acercamiento entre Badiou y Marion, mediante Pablo, se entiende fácilmente dado que el acontecimiento es un surnumerario que, si bien no se da sin el Ser, como mínimo sucede fuera del Ser, porque le sucede al Ser. Así, el discurso cristiano del apóstol rechaza los discursos

91 Stéphane Vinolo, *Dieu n'a que faire de l'être, introduction à l'œuvre de Jean-Luc Marion*, Germina, Paris, 2012.

92 Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico, Seis meditaciones*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005.

93 Dennis Schutijser, *La donación de San Agustín, desaparición y direccionalidad*, in *Escritos*, Vol. 26, N. 56 (2018), pp. 133-149.

94 Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, Ellago ediciones, Vilaboa, 2010.

95 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 50. A diferencia de Marion, Badiou no nota que Heidegger escribe a veces *onto-teología*, a veces *onto-teo-logía*, pero nunca *ontoteología*, lo que tiene consecuencias conceptuales fundamentales que Marion revela perfectamente a lo largo de su obra.

del sabio y del profeta, privilegiando la declaración cuyo paradigma es la declaración de amor: “La caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. [...] Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad.”⁹⁶ Pablo se niega entonces a limitar la validez del acontecimiento a la situación a la que sucede. Tal como todas las verdades, Pablo afirma el carácter trans-mundo y trans-ser del acontecimiento cristiano y de las verdades que conlleva.

Diferir las asignaciones

La subjetivación de Pablo, marcada por su incorporación al acontecimiento y a lo universal de sus verdades, es tan importante para Badiou, que la encontramos en el mismo subtítulo del libro que le dedica: *La fundación del universalismo*. Hemos visto que declara la acontecimentalidad del acontecimiento y que afirma su valor universal a pesar de su producción local, pero ¿de qué universalidad se trata? ¿Cómo se logran articular la universalidad del destino o de la asignación de las verdades con las particularidades de las situaciones dentro de las cuales surgen?

A su manera, Jean-Paul Sartre se enfrentó a la misma dificultad de la articulación de lo universal abstracto y de lo particular en sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*⁹⁷. El antisemita denuncia a los judíos por alguna particularidad que llevan, por alguna cualidad que los caracteriza, que los determina y los diferencia de los no-judíos: “Para el antisemita, lo que hace al judío es la presencia en él de la “judería”, principio judío análogo al flogisto o a la virtud dormitiva del opio.”⁹⁸ En todos

los casos, son ciertas características que los exponen a la violencia del antisemita. Para hablar como René Girard, se podría decir que tienen ciertos “signos victimarios” que, al diferenciarlos, los exponen a la violencia. Se podría entonces pensar que, para protegerlos de esta violencia, sería necesario borrar sus especificidades con el fin de integrarlos dentro de cierta universalidad indiferenciadora. Para Sartre, esta es la posición del demócrata: “No conoce al judío, ni al árabe, ni al negro, ni al burgués, ni al obrero: conoce únicamente al hombre, en todo tiempo, en todo lugar parecido a sí mismo.”⁹⁹ No obstante, aparece claramente que esta posición también expone a los judíos a la violencia de su negación, dado que diluirles dentro de la multiplicidad de los seres humanos, es también negar su identidad: “[...], el demócrata, como el sabio, yerra lo singular: el individuo no es para él otra cosa que una suma de rasgos universales. De ello se deduce que su defensa del judío salva al judío como hombre y lo aniquila como judío.”¹⁰⁰ Hay entonces dos posiciones que amenazan el ser judío. Por un lado, el otorgarles una identidad específica que les expone a la excepción¹⁰¹, y por lo tanto a la violencia; por otro lado, el negar sus especificidades para hacer de ellos hombres como los otros, es decir universales, ya que no tienen ninguna identidad propiamente judía. Así, tanto el universalismo abstracto como el particularismo exponen a los judíos: “El antisemita reprocha al judío el ser judío; el demócrata le reprocharía de buena gana el considerarse judío. Entre su adversario y su defensor, el judío parece hallarse en posición hartamente incómoda: parece que sólo puede elegir la salsa con que habrán de comérselo.”¹⁰²

Buenos Aires, 1948, p. 34.

99 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1948, p. 51.

100 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1948, p. 52.

101 Alain Badiou, *Circonstancias 3, portée du mot Juif*, Lignes, Paris, 2005.

102 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur,

96 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 13, 8-13, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1647.

97 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1948.

98 Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur,

Pablo se expone al mismo tipo de dificultades. Por un lado, la particularidad de las situaciones dentro de las cuales surge el cristianismo obstaculiza el pleno despliegue del carácter universal de sus verdades. El acontecimiento reconfigura el mundo de tal manera que las particularidades de las multiplicidades le son indiferentes. Notemos que no es que estas diferencias ya no existan, sino que, a la luz del acontecimiento, son indiferentes: “En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judíos ni griegos; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo.”¹⁰³ Desde el punto de vista del acontecimiento, las diferencias son indiferentes: “[...] gloria, honor y paz a todo el que obre el bien; al judío primeramente y también al griego; que no hay acepción de personas en Dios.”¹⁰⁴, ni siquiera la diferencia fundamental en Grecia entre ser y no-ser¹⁰⁵. Sin embargo, no es que Pablo niegue las diferencias situacionales, por ejemplo entre griegos y judíos, sino que afirma que estas deben ser “ausentadas”¹⁰⁶, lo que es muy diferente. El problema del universal abstracto es que se resume a menudo en ser una particularidad universalizada dentro de un movimiento de negación de todas las otras particularidades existentes. Por ejemplo, la ley en contra de los signos religiosos que fue votada en Francia, fue impuesta en contra de ciertas particularidades, y en nombre de un universal abstracto: oficialmente, aquel de los Derechos humanos, más precisamente el de la igualdad entre hombres y mujeres

Buenos Aires, 1948, p. 54. [Sartre subraya]

103 *Epístola a los Gálatas*, II, 3, 27-29, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1668.

104 *Epístola a los Romanos*, 2, 10-11, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1612.

105 Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, Ellago ediciones, Vilaboa, 2010.

106 “[...] estas categorías deben estar *ausentadas* del proceso, en cuya ausencia ninguna verdad tiene la menor oportunidad de establecer su persistencia y de acumular su infinidad inmanente.”, Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 12.

que conlleva. No obstante, señala Badiou, detrás de este universal abstracto, encontramos en realidad la ley indiferenciadora del mercado y del capitalismo¹⁰⁷. Hay así un fracaso de las éticas fundamentadas sobre particularidades dado que no pueden alcanzar las verdades, pero también hay un fracaso de aquellas fundamentadas sobre un universal abstracto puesto que éste no es nada más que el del individualismo, de la moneda y del mercado.

Pablo también se enfrenta a estos dos tipos de dificultades. Por un lado, no puede dejar que el cristianismo se encierre dentro de sus raíces judías y que se dirija de manera exclusiva a una pequeña disidencia judía. Pero, por otro lado, tampoco puede dejar que el mensaje cristiano se diluya dentro de las generalidades del momento histórico de su surgimiento, ya sean las generalidades políticas dictadas por el Estado romano o las generalidades ideológicas que son aquellas del entendimiento en Grecia. Para alcanzar las verdades, es necesario luchar en contra de ambos peligros que, de hecho, llegan a unirse en ciertos niveles. Es notable que, al mercado, le encanten las minorías étnicas, religiosas y sexuales, ya que cada una representa cierto nicho de mercado para el cual puede producir objetos específicos, marcados y determinados para satisfacer los deseos de dichas minorías. Podemos pensar aquí en los productos cosméticos étnicos o en los menús religiosos. Por otro lado, casi todas las minorías sueñan con poder entrar en el mercado y poder acceder a éste, a los derechos universales abstractos. Vemos así, cómo, por ejemplo, la minoría homosexual buscó cierto reconocimiento en el acceso a derechos universales, entre ellos, de manera paradigmática, al matrimonio: “Los dos pueden combinarse perfectamente, como se ve cuando la

107 « Une seule explication: une fille *doit* montrer ce qu'elle a à vendre. Elle doit exposer sa marchandise. Elle doit indiquer que désormais la circulation des femmes obéit au modèle généralisé, et non pas à l'échange restreint. Foin des pères et des grands frères barbus ! Vive le marché planétaire ! Le modèle, c'est le top model. », Alain Badiou, *Circonstances 2, Irak – Foulard – Allemagne France*, Lignes, Paris, 2004.

reivindicación de los homosexuales concierne al derecho de coincidir con el gran tradicionalismo del matrimonio y de la familia, o endosar con la bendición del papa que un sacerdote cuelgue los hábitos.”¹⁰⁸ Así, la lucha entre las particularidades y la universalidad abstracta es una lucha falsa, dado que ambos polos se reúnen y se encuentran, y pueden colaborar perfectamente el uno con el otro. El Sujeto, en ética, tiene entonces que luchar sobre otros campos.

Por este motivo, Pablo propone el camino de las “singularidades universales”, que no se confunde con el camino de las particularidades ni con el del universal abstracto: “El sujeto se sostiene, en cuanto al imperativo de su propia continuación, porque el acontecer de la verdad que lo constituye es universal, y por consiguiente le concierne efectivamente. Sólo hay singularidad en tanto que hay universal. Si no, no hay, fuera de la verdad, sino particular.”¹⁰⁹ No se trata de decir que lo universal es el más pequeño denominador común a todas las particularidades. La singularidad es lo que es válido inmediatamente para todos, porque se dirige a todos, su única asignación es el no tener ninguna asignación privilegiada. De hecho, este es el sentido del monoteísmo de Pablo. Su Uno (del *mono*-teísmo) no es el de la unidad substancial, sino aquel de su destinatario: “Su convicción, propiamente revolucionaria, es que *el signo de lo Uno es el «para todos», o el «Sin excepción»*. Que haya un solo Dios debe comprenderse, no como una especulación filosófica sobre la sustancia, o sobre el ente supremo, sino a partir de una estructura de dirección.”¹¹⁰ Ahora bien, ¿de dónde proviene el carácter universal de su asignación? De la Gracia. La Gracia es un concepto que conlleva una tal carga semántica teológica que puede parecer sorprendente leer esta palabra bajo la pluma de

un maoísta. No obstante, es posible dar una concepción no-teológica de ésta. Basta con hacer de La Gracia don gratuito¹¹¹, es decir lo contrario del sistema de don tal como lo describe Marcel Mauss¹¹². La Gracia es lo que uno recibe fuera de toda etiología, sin ninguna razón, sin ni siquiera haberla merecido. Si bien todo el mundo está estructurado por leyes¹¹³, el acontecimiento surge en tanto que Gracia, desvinculado etiológicamente de cualquier estado del mundo: “La gracia es lo contrario de la ley, en la medida que es lo que acontece *sin ser debido*.”¹¹⁴ Es así posible entender en qué medida el acontecimiento se dirige a todos y por qué razón tiene una asignación universal, dado que estando en excepción sobre el mundo, escapa a todas sus leyes, pero bien vemos que no se trata de una negación de las leyes del mundo, sino de una verdadera indiferencia a éstas.

Es posible ejemplificar este punto con un ejemplo paradigmático en Pablo. En muchos textos se ha culpado a Pablo de ser misógino. Es cierto que Pablo no se puede asemejar con un feminista del siglo XXI, y varias de sus afirmaciones podrían justificar en un primer momento estas acusaciones. Así por ejemplo su concepción del cuerpo: “No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido.”¹¹⁵, o la necesidad de que las mujeres escondan su cabello: “[...] toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta a su cabeza; es como si estuviese rapada.”¹¹⁶ Podríamos encontrar dentro de

108 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 13-14.

109 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 105.

110 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 82.

111 Stéphane Vinolo, *Epistemología de la reciprocidad – Lo que las relaciones sociales no pueden mostrar*, Revista Analecta Política, Vol. 5, N°8, pp. 97-115.

112 Marcel Mauss, *Ensayo sobre los dones, Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.

113 Alain Badiou, *Lógicas de los mundos, El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

114 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 83. [Badiou subraya]

115 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 7, 4-5, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1639.

116 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 11, 5-6, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1644.

estas citas dos oposiciones al carácter universal del mensaje cristiano ya que según vemos en el texto, éste no es indiferente a todas las diferencias puesto que reconoce como mínimo la diferencia entre hombres y mujeres, y parece proponerles verdades diferentes a cada grupo. Más aun, no sólo diferencia entre hombre y mujer, sino que jerarquiza la dicotomía, manifestando que el acontecimiento cristiano está plenamente sometido a la ley del mundo dentro del cual surge. No obstante, una lectura más precisa de Badiou permite cuestionar este último punto. Efectivamente, se puede primero notar que, si bien las mujeres deben llevar un velo para poder profetizar, están de hecho incluidas dentro de los grupos que profetizan. Hay así en Pablo un proceso de *simetrización* *secunda* que sobrepasa las particularidades hacia singularidades universales. Por este motivo, Pablo nunca niega las diferencias, pero anuncia su indiferencia desde el punto de vista del acontecimiento cristiano. Es cierto que tal como lo hemos visto¹¹⁷, las mujeres no disponen totalmente de sus cuerpos; no obstante, de la misma manera: “Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer.”¹¹⁸ Encontramos la misma estrategia de *simetrización* en el caso del velo. Las mujeres deben llevar un velo que, al desdoblar su cabello, marca la diferencia de los sexos; sin embargo, el hombre también debe someterse a este tipo de inyecciones: “Todo hombre que ora o profetiza con la cabeza cubierta, afrenta a su cabeza.”¹¹⁹ De esta manera, Pablo no hace hincapié sobre una particularidad, sino más bien, al imponerle cierta simetría, la da un carácter universal: “[...], lo que Pablo emprende, y es justo considerar que finalmente es una invención progresista, es *hacer pasar el igualitarismo universalizante por la reversibilidad de una regla inigualitaria*.”¹²⁰ Pablo es así el Sujeto más preciso

117 Cf. Nota al pie 115.

118 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 7, 4-5, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1639.

119 *Primera Epístola a los Corintios*, II, 11, 4-5, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1644.

120 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*,

que pudo encontrar Badiou dado que cristaliza todo el proceso de subjetivación. En un primer momento, Pablo es alcanzado por un relámpago camino a Damasco, un relámpago que, lejos de suceder en el Ser, le sucede al Ser, y se da sin razón alguna, al azar, y por lo tanto a todos, sin distinguir sus destinatarios según las leyes que rigen el mundo. Pero este acontecimiento no es constatado por Pablo, más bien es declarado el momento en el que Pablo se hace el militante de sus verdades y de los nuevos posibles que abre. Finalmente, en los momentos de crisis o de dudas, Pablo, tal como todo Sujeto, se mantiene firme.

De esta manera, aunque Badiou rechaza los fundamentos teológicos de los procesos de subjetivación, no podemos dejar de notar que, en su materialismo democrático¹²¹, el Sujeto sólo existe bajo la condición de la Gracia. Podemos así entender por qué razón toda la teoría del Sujeto de Badiou se despliega finalmente a la luz de las tres virtudes teologales. La Fe (o convicción en Badiou) que nombra al Sujeto en el momento de la declaración de la acontecimentalidad del acontecimiento; la Caridad (o amor en Badiou) que se manifiesta en la fidelidad del Sujeto al mundo que abrió el acontecimiento, o como mínimo a las nuevas posibilidades que surgieron; finalmente, la Esperanza (o certeza en Badiou) que marca la perseverancia del Sujeto en los momentos de crisis en los cuales debe encontrar la fuerza para seguir siendo el co-creador de las verdades.

Conclusión

Gracias a los análisis que Badiou propone de los textos Pablo, ha sido posible recorrer su teoría del Sujeto en tanto que proceso de subjetivación a raíz de un acontecimiento. Pero también nos ha llevado a entender en qué medida es posible, en la filosofía de Badiou, seguir

Anthropos, Barcelona, 1999, p. 114. [Badiou subraya]

121 Alain Badiou, *Lógicas de los mundos, El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 17.

pensando una ética positiva que no se limite a rechazar el Mal ni a ponernos de acuerdo sobre reglas mínimas que nos permitan convivir. Hemos mostrado además que los dos puntos (Sujeto y ética afirmativa) están sumamente vinculados y convergen en la figura de Pablo, en el sentido de que Pablo es un Sujeto porque se encarna dentro de las verdades que abrió el acontecimiento cristiano. Militante de este acontecimiento, mucho más que teólogo, Pablo afirma su acontecimientalidad, la declara, así como su asignación universal que es indiferente a las diferencias situacionales. Por este motivo, es el hombre de las declaraciones mucho más que el del conocimiento. De hecho, Pablo no es un teólogo sino un verdadero militante: “Pablo nos dice: siempre es posible que piense en el siglo un pensamiento no conforme. He ahí lo que es un sujeto. Es él quien sostiene lo universal, y no la conformidad.”¹²² De allí que su conversión sea el fruto de un relámpago más que del estudio o de una demostración. De allí también que, como todo militante, sea el hombre de la organización y de la movilización de las masas, mucho más que de la teorización y de la creación de un corpus teórico.

Para Badiou, el genio de Pablo es que, en su militancia universal, no trata de alcanzar un universal abstracto, ni de encontrar raíces dentro de la situación en la cual se dio el acontecimiento cristiano. Al contrario, incorporándose a las verdades, defiende las singularidades universales: “Pablo, ya hemos insistido, no es un dialéctico. Lo universal no es la negación de la particularidad.”¹²³ Por este motivo, y sobre el modelo de la figura de Pablo, se puede entender que siga siendo posible una ética afirmativa que hace del individuo un Sujeto, puesto que las singularidades universales siempre son las verdades transmundanas que nos convocan y nos llaman, que desbordan nuestros pequeños intereses individuales para llevarnos a unirnos a la parte infinita de

122 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 121.

123 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 120.

cada uno de nosotros, aquí mismo, en este mundo: “No es universal sino lo que está en excepción inmanente.”¹²⁴

124 Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 121.

Referencias

- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.
- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, 2003.
- Badiou (Alain), *San Pablo, La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- Badiou (Alain), *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Badiou (Alain), *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003.
- Badiou (Alain), *La ética, Ensayo sobre la consciencia del mal*, Herder, México, 2004.
- Badiou (Alain), *Circonstances 2, Irak – Foulard – Allemagne France*, Lignes, Paris, 2004.
- Badiou (Alain), *Circonstances 3, portée du mot Juif*, Lignes, Paris, 2005.
- Badiou (Alain), *Lógicas de los mundos, El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.
- Badiou (Alain), *Circonstances 5, L'hypothèse communiste*, Lignes, Paris, 2009.
- Badiou (Alain), *Segundo manifiesto por la filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 2010.
- Descartes (René), *Carta prefacio a los Principios de la Filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1995, 2002.
- Descartes (René), *Obras*, Gredos, Madrid, 2003.
- Leon M. Lederman & Dick Teresi, *The God Particle: If the Universe is the Answer, What is the Question?*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1993.
- Levinas (Emmanuel), *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972, *Le livre de poche*, Paris, 1994.
- Levinas (Emmanuel), *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- Marion (Jean-Luc), *El ídolo y la distancia, Cinco estudios*, Sígueme, Salamanca, 1999.
- Marion (Jean-Luc), *De surcroît, Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris, 2001, 2010.
- Marion (Jean-Luc), *El fenómeno erótico, Seis meditaciones*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005.

Marion (Jean-Luc), *Dios sin el ser*, Ellago ediciones, Vilaboa, 2010.

Matheron (Alexandre), *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris, 1969.

Matheron (Alexandre), *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris, 1971.

Mauss (Marcel), *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.

Nietzsche (Friedrich), *El anticristo*, Alianza, Madrid, 2007.

Sartre (Jean-Paul), *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1948.

Sartre (Jean-Paul), *El ser y la nada, Ensayo de ontología fenomenológica*, Altaya, Madrid, 1984.

Schutijser (Dennis), *La donación de San Agustín, desaparición y direccionalidad*, in *Escritos*, Vol. 26, N. 56 (2018), pp. 133-149.

Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid, 2014.

Vinolo (Stéphane), *Epistemología de la reciprocidad – Lo que las relaciones sociales no pueden mostrar*, en *Revista Analecta Política*, Vol. 5, N°8, pp. 97-115.

Vinolo (Stéphane), *Dieu n'a que faire de l'être, introduction à l'œuvre de Jean-Luc Marion*, Germina, Paris, 2012.

Vinolo (Stéphane), *L'apostrophe de l'événement, Romano à la lumière de Badiou et Marion*, in *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol XXI, N°2 (2013), pp. 51-67.

Vinolo (Stéphane), *Alain Badiou, Vivre en immortel*, L'Harmattan, Paris, 2014.

Vinolo (Stéphane), *Alain Badiou – De la ontología del vacío al comunismo genérico*, in *Antagonismos*, Lima, 2018.

Vinolo (Stéphane), *Alain Badiou – El teatro y la política como subjetivaciones colectivas*, in *Revista Estudios de Filosofía*, N. 98 (2018), pp. 100-120.

SAN PABLO, ENTRE LA VOLUNTAD Y LA MILITANCIA: DOS POSIBLES SUJETOS

RUTH GORDILLO R.

Introducción

La lectura de las Epístolas Paulinas se abordará desde H. Arendt y A. Badiou. Arendt asume la impotencia de una voluntad enfrentada a sí misma; Badiou determina la militancia desde una postura anti dialéctica. ¿Cómo se vinculan estos puntos de vista? Vale decir, ¿cómo se suscriben a las Epístolas del apóstol de Tarso? Este ensayo extiende las tesis de cada autor hasta el límite en el que aparece la posibilidad de ubicar las trazas de una teoría del sujeto; en ese intento, la interpretación de *La epístola a los Romanos*, es el núcleo de sentido, así como la lectura de *Gálatas* da cuenta de la legitimación del apóstol a partir de lo trascendental. Cada aspecto, sentido y legitimación, tendrán un eco en las posturas de los dos filósofos que se ponen en relación. En este marco, la primera parte abordará dos términos, *pneuma/sacks*, como paradigma de la voluntad dividida que parece en la tesis de Arendt sobre Pablo; la segunda parte recoge la verdad del acontecimiento que propone Badiou sobre la figura de Cristo; finalmente el ensayo se dirigirá hacia la posibilidad de delimitar una teoría del sujeto, sostenida en la interioridad que resulta de *La vida del espíritu*¹ y en la exterioridad, afirmada en *San Pablo. La fundación del universalismo*²; los dos ámbitos integrarán al sujeto que, en última instancia, halla su rastro en la actualización de las epístolas paulinas fuertemente determinadas por una intención política.

1 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

2 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos.

Pneuma/sacks o razón/deseo

En este caso lo que separa cada término es una diferencia. En las dos Epístolas que sirven de referencia a este trabajo, *Gálatas* y *Romanos*, es posible determinar la condición de Pablo desde la cual se lanza al proyecto de fundar comunidades; el hombre interior del que habla Arendt es un sujeto dividido en tanto enfrenta la voluntad dividida que sostiene, por un lado, el deseo y, por otro, la ley. Solo será posible salir de la condición aporética de la voluntad en la medida que se asuma lo político de la decisión; sin embargo, sostiene Arendt, las experiencias que constituyen capacidad humana para la volición, en tanto se originan en las concepciones hebreas, no son políticas, es decir, no tienen que ver con el mundo exterior del sujeto, sino con su interioridad; de allí que este sujeto solamente pueda dialogar en soledad, alejado del mundo de las apariencias, tal como lo señala Platón cuando se refiere al “diálogo silencioso” como sinónimo de “pensar”.³ Sin embargo, se verá más adelante, hay un enfrentamiento entre los discursos griego y judío, que marcan la postura sobre el sujeto y su interioridad.

En *Gálatas* está definida la condición de Pablo autodenominado como el “fariseo extremadamente fervoroso” (1:14), en tanto buscaba practicar “todos los preceptos escritos en el libro de la Ley” (3:10). Esta prescripción, sin embargo, resultaba imposible pues, tal como señala en *Romanos*, el hecho de hallarse escindido, de ser “dos en uno”, lo condena a una permanente lucha interna que enfrenta deseo y razón. Vale señalar que el tono de las epístolas es disruptivo y violento, como anota Borkamm, biógrafo del profeta; la carta que dirige a los *Gálatas*, supone la prédica a una comunidad ya fundada, donde lo que quiere consolidar es el significado del Cristo crucificado y resucitado;⁴ como dice Borkamm, hay tres

conflictos que se evidencian en este gesto; primero, la necesidad de legitimarse como apóstol, segundo la disputa con Pedro respecto de la universalidad del mensaje que se dirige a cualquier sujeto, sin mediaciones y, tercero, la opción por el amor frente a la ley.⁵ La carta a *Romanos*, en cambio, está marcada por el deseo de fundar una comunidad en el espacio mismo del reino de la iglesia de Pedro; de allí que el gesto del profeta se dirija al mandamiento de amor, con lo cual afirma una teología de la universalidad de la que surge un fuerte contenido político; de esta forma,

Pablo entiende la universalidad de la ley de un modo enteramente nuevo. Con ello alude no sólo a la validez de la ley para todos –como ya se había hecho mucho tiempo antes que él en el judaísmo helenístico– sino que se refiere a cómo la ley tiene unas repercusiones que abarcan y comprenden a todos: la ley declara culpables ante Dios a todos, judíos y gentiles. Sólo esta ineludible solidaridad de todos en el estado de perdición bajo las leyes es lo auténticamente revolucionario del mensaje de Pablo⁶.

En *Romanos* escribe sobre la tragedia del hombre que no logra consolidarse en la armonía de los contrarios que lo habitan y lo llevan al mal; Arendt cita, “en queriendo hacer el bien (*to kalón*), es el mal el que se me presenta” (7:21), “yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: “No te des a la concupiscencia”. Así es el precepto de la ley lo que suscitó “toda suerte de concupiscencias; pues sin ley el pecado estaba muerto (7: 7-8)”⁷. La salida será, como ya se anotó, el mandato del amor o lo que Pablo llama la gracia.

3 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 320.

4 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de

Estudios Constitucionales, p. 322.

5 Borkamm, G. (1978). *Pablo de Tarso*. Salamnca, Sígueme, pp. 161-162.

6 Borkamm, G. (1978). *Pablo de Tarso*. Salamnca, Sígueme, p. 162.

7 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 321.

En estas breves, pero precisas referencias a las dos epístolas paulinas, se encuentran los aspectos centrales que determinan al sujeto, Pablo, en medio de un conflicto entre su interioridad y la exterioridad; pero, más aún, este conflicto da cuenta de un interior que se debate entre el espíritu, *pneuma*, y la carne, *sacks*. El trabajo de esta escisión remite a la disputa con Pedro respecto de los requerimientos para ser cristiano, mismos que suponen ser, primero, judío; en este orden se entiende la importancia que la prédica de Pedro da a los ritos como forma de consolidar al pueblo elegido; sin embargo, Pablo predica la universalidad del mensaje y, por tanto, la conversión directa; esto es posible, dice Borkamm, solo si el sujeto ha sido desustancializado, gesto que, en última instancia, lleva a pensar en una política no expansionista.

En la interioridad de Pablo, la escisión *pneuma/sacks*, determinará la volición, sostiene Arendt; en efecto, aun cuando el profeta no se refiera a la voluntad –término que surgirá mucho más tarde–, entiende que la ley divina manda en el espíritu, en tanto que le ley de “sus miembros”, exige que haga “lo que odia en su profundo interior”⁸, de manera que la decisión se juega entre el deber hacer de la ley antigua y deber querer de la ley nueva. Ahora bien, lo complejo del mandato, “debes querer”, enfrenta al más profundo interior de sujeto, su espíritu, con el deseo que circula en la carne. En este contexto, Pablo señala que, dice Arendt remitiéndose a *Gálatas*, “La tarea principal del espíritu no es sólo el gobierno de los apetitos y hacer obediente a la carne, sino provocar su mortificación –crucificarla « con sus pasiones y deseos » (Gálatas, 5:24), lo que de hecho está más allá del poder humano.”⁹ En esta medida, la carne es un obstáculo para la espiritualidad propia del hombre interior pero, sobre todo, advierte Arendt, será la “metáfora de una resistencia interna”¹⁰ que juega en las

8 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 325.

9 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 327-328.

10 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de

decisiones, es decir, en la voluntad; esta concepción da cuenta del desprecio por el cuerpo que se halla en Pablo.

Badiou aborda al sujeto que se halla en Pablo desde *Romanos*: “El pensamiento de la carne es muerte, el pensamiento del espíritu es vida”¹¹; son dos vías subjetivas que constituyen al sujeto, espíritu y carne, las cuales, a su vez, constituyen lo real en vida y muerte; Pablo afirmará la vida –aquí y ahora, dice Badiou– a través de la vía del espíritu y no de la carne, en tanto la vida se centra en sí misma y no en la ley.¹² Esta lectura de los textos paulinos actualiza la posibilidad de pensar en un sujeto militante de la vida que, en tanto supera la ley e instauro el acontecimiento en los siguientes términos: “Lo que da poder a una verdad, y determina la fidelidad subjetiva, es la dirección a todos de la relación consigo mismo inducida por el acontecimiento, y no esa relación misma”,¹³ así dicho, la ley se sujeta bien al espíritu, bien a la carne; es por esta sujeción que Badiou aborda al sujeto en una problemática compleja que solo tendrá solución en la relación de cada uno con la exterioridad; por otro lado, la verdad del acontecimiento abolirá la ley que se ha sostenido en el dolor y en el pecado.

Otro aspecto fundamental respecto de la forma en que Pablo asume el término *pneuma*, se da en tanto “opone una demostración de espíritu (πνεῦμα, el soplo) y de fuerza (δύναμις). La sabiduría de los hombres se opone a la fuerza de Dios. Se trata, pues, de intervenir, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, sin la sabiduría del lenguaje.”¹⁴ Esta consideración permite afirmar, dice Badiou, la anti filosofía del profeta, en función de la afirmación de una subjetividad que escapa a cualquier

Estudios Constitucionales, p. 328.

11 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 59.

12 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 66.

13 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 97.

14 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 29.

forma de universalidad, sea de la ley o de la naturaleza. Sin embargo, la relevancia que rescata Badiou de la concepción de Pablo sobre la carne, introduce una oposición que termina afirmando el aquí y ahora como el espacio propicio para la superación del pensamiento de la muerte representado en la carne; esto, dice, supone entender que la apuesta paulina por la resurrección ha provocado un cambio en la concepción de la vida, en tanto, su “centro de gravedad” está en la vida misma y no “en el más allá «en *la nada*»... es aquí y ahora donde la vida toma su revancha de la muerte... donde podemos vivir afirmativamente, según el espíritu y no negativamente, según la carne, que es pensamiento de la muerte”¹⁵, a partir de esta instancia, como veremos más adelante, la superación de la ley como superación de la muerte, tendrá el contenido que permite explicar el pecado y su relación con el deseo.

La verdad del acontecimiento Confrontación del discurso griego y del judío

La confrontación entre los dos discursos está definida en los dos momentos de la voluntad que Arendt reconoce en las Epístolas; el primero coloca a la voluntad en la impotencia y el segundo, en la discordancia; en este segundo momento se remite al discurso griego y la concepción de la racionalidad, principio primero de las decisiones y acciones humanas; en este contexto, es necesario retomar la pregunta de Arendt sobre las experiencias que permiten constituir voliciones. En la filosofía griega, la concepción de lo que posibilita la acción es distinta a la del judaísmo, ¿en qué sentido? Es indiscutible la naturaleza intelectualista del pensamiento griego respecto de la acción humana; sin embargo, si bien Aristóteles “admite la noción platónica de que la razón ejerce el mandato (*keleuei*) porque sabe lo que hay que perseguir y lo que hay que evitar... niega que sus

15 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, pp. 65-66.

órdenes sean obedecidas necesariamente”¹⁶, de manera que hay algo que escapa al mandato racional, ese algo es el deseo; de igual forma, tampoco el deseo tiene la fuerza para imponerse siempre a la razón; finalmente, esta cuestión fundamental del aristotelismo se soluciona al diferenciar el *nous praktikos* del *nous theōretikōs*; así “... es el deseo de un objeto que está ausente lo que estimula a la razón para dar los pasos necesarios y para calcular mejor los caminos y medios para alcanzarlo”¹⁷, con lo cual se explica el movimiento que supone la volición. El fin del movimiento es la *eudaimonía* o el Bien que cada ser humano busca naturalmente, sin embargo esa búsqueda, y es eso lo que asume Pablo, surge de un interior que está dividido entre el deseo y la razón, de allí la impotencia de la voluntad. Por otro lado, Pablo tendrá que enfrentar la fuerza de la ley que surge del discurso judío; las transgresiones a los mandatos son continuas pues “El centro de sus preocupaciones, es una clara y obvia distinción con el de los Evangelios, no es Jesús de Nazaret, su predicación y sus hechos, sino Cristo, crucificado y resucitado.”¹⁸ En este contexto, la inmortalidad no correspondía a los hombres sino a las comunidades. Para Arendt, esta postura frente a la muerte anuncia un nuevo tiempo que abandone el mundo en “declive”, donde todo, inclusive la ley que lo ordenaba, estaba fuera de la consideración paulina; hay que acotar, sin embargo, que la ley no podía cumplirse porque hacerlo estaba “más allá del poder humano: se dirigía hacia un quiero-pero-no-puedo”¹⁹. La condición de la decisión tenía, entonces que tomar un rumbo diferente, ajeno a la tradición hebraica. Nótese cómo para la filósofa, la postura de Pablo surge de los dos discursos

16 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, p. 313.

17 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, p. 314.

18 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, p. 322.

19 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, p. 323.

y, en cada uno, halla los límites que debe superar para consolidar el mandato de la prédica y la fundación. Es por ello que comunidades que se constituyen, tendrán el signo de lo nuevo.

En *San Pablo. La fundación del universalismo*, Badiou lee a Pablo a partir de una pregunta que se genera en la crítica al capitalismo contemporáneo y sus formas más relevantes, “¿cuáles son las cuestiones de una *singularidad universal*?”²⁰ El interés en la universalidad en lo que guía el paso sobre las huellas del profeta, veamos. Cuando Pablo asume la universalidad del llamado divino, abole la elección divina que se adjudicaba la comunidad judía; aún más, dentro de los preceptos morales propios de los griegos, admitirá en el seno de la comunidad a todo sujeto sea cual fuere su condición. De esta manera, la singularidad de lo universal deviene no de la ley, sino de la misma condición de lo universal que encierra a toda subjetividad. En este contexto, el profeta busca sacar la promesa divina del encierro de la comunidad judía, sin que ello implique adjudicarla a otra de las “generalidades disponibles”, incluida la griega, advierte Badiou; aun cuando esta afirmación surja, como ya se ha dicho, de la concepción moral griega. Otro aspecto relevante que permite optar por una salida de la filosofía griega, es, como se dijo en el apartado anterior, la postura antifilosófica de Pablo; sin embargo, la utilización del lenguaje griego en los textos paulinos, guarda la intención de acercarse al discurso filosófico en tanto sabiduría. Como es sabido, en la comunidad griega no tuvo éxito y, de igual forma, se alejó de los preceptos judíos no solo en función de la nueva prédica respecto del universalismo, sino porque sus acciones para fundar nuevas comunidades, por ejemplo, la colecta, no distinguieron entre judíos y paganos. Es claro para Badiou que “ni la pertenencia a la comunidad judía, ni las marcas de esta pertenencia, ni la localización en la tierra de Israel son criterios pertinentes para decidir si

20 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 14.

un grupo constituido forma parte o no de la movición cristiana.”²¹ De allí que su propuesta fundacional tenga el carácter propio de lo irruptivo, vale decir, del acontecimiento.

La voluntad dividida

En la perspectiva de Arendt, la cuestión de la voluntad dividida se tramita desde las dos leyes que enfrenta Pablo, “-la ley del espíritu que le permite deleitarse en la ley de Dios «en su interior más profundo», y la ley de sus «miembros» que le dice que haga lo que odia en su profundo interior”²². Ahora bien, la obediencia a la ley responde al imperativo del “debes querer” voluntario que se da en la ley nueva predicada por Pablo; esta naturaleza de la ley nueva, al contrario del mandato antiguo “debes hacer”, señala un punto de quiebre en la relación de los sujetos con la ley que, según Arendt, abre la posibilidad del apareamiento de la voluntad, misma que no estaba contemplada en los pueblos antiguos²³. La proyección de la propuesta paulina rebasa su propia temporalidad y, en ese gesto, procura una subjetividad que se relaciona de forma distinta con la divinidad; este es quizás el aspecto que ha actualizado desde diversas perspectivas la figura del profeta de Tarso. Como ya se señaló en el primer apartado de este trabajo, para Pablo el sujeto vive en medio del conflicto entre carne y espíritu, la opción no es simple pues la tarea del espíritu, recordemos, es gobernar los apetitos y doblegar a la carne a través de la mortificación. Esta “agresiva hostilidad hacia el cuerpo” que se encuentra en Pablo, proviene, para Arendt, “de la misma esencia de la voluntad”²⁴, que debe vencer a

21 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 30.

22 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 325.

23 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 325.

24 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 328.

la carne para dar lugar al pensamiento y a la razón que anidan en el espíritu. Decidir es, de esta forma, negar el cuerpo y sus apetitos en función de una razón que sostiene el “querer” de la volición.

Los dos momentos de la voluntad, como impotencia y como discordancia, se encarnan en Pablo y San Agustín respectivamente. Pablo, en la Epístola a los Romanos, dará cuenta del desgarramiento interno del sujeto frente a la voluntad escindida que hace aparecer el mal y el pecado en las acciones humanas, aun cuando se busque el bien; lo que sirve para regular la vida, es decir, la ley, procura la muerte, “El resultado es que «realmente, mi proceder no lo comprendo (“Me he convertido en un enigma para mí mismo”). Pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco» (7:15)”²⁵. Como ya sabemos, esta naturaleza del sujeto paulino se entiende, en la lectura de Arendt, en el marco de la problemática instaurada por el imperativo de la ley; entre la obediencia y la desobediencia dictados por el querer y no querer, la voluntad naufraga en la impotencia; solamente la superación de esta ley, efectuada en la superación de la muerte, dará lugar a un nuevo hombre, vivo en el espíritu, en el que la “voluntad se muestra consciente de sí misma sólo cuando vence la resistencia y la «carne»... llega a ser la metáfora de una resistencia interna”²⁶; no es extraño que esta voluntad, surgida de una suerte de racionalidad opuesta al deseo (en el orden de *pneuma/sacks*), produzca una serie de interrogantes que hacen temblar la doctrina; una suerte de doble condición cultural, griego/judío, da origen a la escisión en la propuesta paulina. Quizás uno de los temas más complejos es el que se recoge de *Romanos*, “debemos permanecer en el pecado para que la gracia se multiplique (6:1)”²⁷; Arendt reconoce aquí una contradicción entre la omnipotencia divina y la voluntad,

25 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 321.

26 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 328.

27 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 328.

“¿Cómo puede permitir Dios esta vileza humana? Sobre todo, ¿cómo puede «censurar» si nadie «puede resistir a su voluntad»? (Romanos, 9:19)”²⁸; parecería que no basta con responder ¿Quién-eres-tú-para-preguntar? Como bien dice Arendt, se ha abierto una caja de Pandora cuyo contenido alcanza los fundamentos de la doctrina cristiana y a la Teología que la sustenta. En último término, el dos en uno que define a Pablo potencia la voluntad y termina por constituir un sujeto condenado a luchar consigo mismo; esta condición, como sabemos, ocupará gran parte de la historia de la filosofía.

El teólogo Taubes, en su libro *Escatología occidental*, en el capítulo dedicado a Pablo, sostiene que la crisis del mundo antiguo se manifiesta en una suerte de “repliegue epocal” en el que la humanidad antigua “se aparta del estado y de sus órdenes porque estos no le brindan nada interior... provoca el anhelo de algo indudable, que sobreviva al derrumbe de lo antiguo”²⁹; la escatología y la mística se cruzan en Pablo, de manera que,

El instante en el que “este” mundo y “aquel” se tocan y se desplazan mutuamente es el *Kairós*... el tiempo entre la muerte de Jesús y la parusía de Cristo como *Kairós*... Con la muerte y la resurrección de Jesús se produce un punto de inflexión: la esencia de este mundo desaparece. Pero la esencia de este mundo es la ley³⁰.

Este punto de inflexión produce una suerte de salida de la crisis y la apertura de un mundo nuevo poblado por sujetos cuyas diferencias no obstan para el acto de conversión al cristianismo. En términos de Badiou, Pablo encarna el acontecimiento por excelencia, en tanto Cristo corta el tiempo y se eleva en el acto de la resurrección,

28 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 328.

29 Taubes, J. (2010). *Escatología Occidental*. Buenos Aires, Miño y Dávila, p. 86.

30 Taubes, J. (2010). *Escatología Occidental*. Buenos Aires, Miño y Dávila, p. 96.

completando el mundo antiguo e inaugurando el nuevo; este solo gesto determina el advenimiento de una nueva esencia que no es más la ley. Acontecimiento que se manifiesta nuevamente en el momento de crisis que vive el filósofo francés ante el derrumbe de las propuestas políticas del comunismo y el socialismo; es importante señalar que la trascendencia de Pablo en tanto afirmación del acontecimiento Cristo, se plantea con relación a la visión del tiempo tal como señala Agamben, “Taubes... ve en Pablo a un representante perfecto del mesianismo. Nuestro seminario... se propone interpretar el tiempo mesiánico como paradigma del tiempo histórico³¹; el tiempo, para Pablo, es “el momento presente”³², definido en el mismo sentido que el acontecimiento como lo entiende Badiou; más aún, el filósofo francés dirá que se halla en el apóstol un dispositivo mesiánico que cambia el valor de la secuencia de los hechos, el Mesías provoca, en efecto, una ruptura del tiempo y del régimen de acumulación, “el tiempo es breve, contraído, abreviado” (1Cor 7,29).

¿Cómo se entiende la voluntad humana en este escenario? Badiou no hace otra referencia a la voluntad que no sea con relación a Nietzsche. Hay sin embargo una acotación, a propósito del proyecto de película de Pasolini sobre Pablo, que resulta interesante, veamos. “La finalidad de Pasolini era hacer de Pablo un contemporáneo sin modificar nada en sus enunciados... Pablo deseó destruir de manera revolucionaria un modelo de sociedad... Hay en él la santa voluntad de destrucción”³³, es decir, de generar una sociedad distinta,

31 Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta*. Madrid, Trotta, p.p. 14-15.

32 En este aspecto, vale introducir la perspectiva de Agamben que sostiene en su Seminario sobre Pablo lo siguiente, “...debemos apostar por tratar del tiempo breve, de esa radical abreviación del tiempo que el tiempo *restante*. La contradicción del tiempo, el remanente (1Cor 7,29: «el tiempo es breve [lit., ‘contraído/abreviado’], el resto...») es la situación mesiánica por excelencia, el único tiempo real” (2006, pág. 13).

33 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*.

en un acto similar al propuesto por los regímenes socialistas y comunistas del siglo que viven Pasolini y Badiou. En esos términos, no es propiamente la decisión de la voluntad la que genera la búsqueda de un cambio radical, sostiene Badiou que si la ley determina el objeto de deseo, lo hace independientemente de la voluntad del sujeto; recordemos que el sujeto se define en la exterioridad. En cuanto a Nietzsche, la alusión al *Zarathustra* y al ataque nietzscheano al profeta, señala que estamos frente a dos posturas distintas, por un lado la consolidación del universalismo paulino y, por otra, el anti universalismo nihilizante que revoca todos los poderes a la divinidad. Lo interesante es la voluntad de uno y otro por fundar una nueva humanidad, “Más que oponerse a Pablo, Nietzsche rivaliza con él. El mismo deseo de abrir otra época de la historia de la humanidad, la misma convicción de que el hombre puede y debe ser superado, la misma certeza de que hay que terminar con la culpabilidad y la ley”³⁴; la condición de posibilidad del cambio, para Badiou, reside en el acontecimiento, más allá de la voluntad interior del sujeto, de allí que el centro de la propuesta esté en la superación de la ley; ya lo veremos más adelante.

La libertad

Las determinaciones que Arendt y Badiou consideran para entender la problemática de la libertad en Pablo, parten de la concepción sobre el espacio que define la constitución de las acciones del sujeto; este aspecto recoge dos posturas distintas, la interioridad del sujeto es la marca de la acción para Arendt, en tanto que la exterioridad es el escenario de la consecución de la libertad en Badiou. El asunto entonces es entender cómo se da cada sujeto.

Barcelona, Anthropos, p. 39.

34 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, pp. 76-77.

La libertad que se conforma en Pablo, según Arendt, proviene de la relación del sujeto con la ley antigua y con la ley nueva y está condicionada por la voluntad. Sin embargo, en el apartado ¿Qué es la libertad? del libro *Entre el pasado y el futuro*, Arendt entiende que,

...el fenómeno de la libertad de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento... ni se experimentan el diálogo interno del yo... la tradición filosófica... distorsionó, en lugar de aclarar, la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad, donde se iba a abrir la introspección³⁵.

Dentro de esta afirmación, Pablo es quien da el primer paso para plantear las cuestiones sobre la libertad, con relación a la “experiencia de conversión religiosa”, sostiene más adelante. Lo problemático de la postura paulina respecto de la libertad, supone una característica propia de la Baja Antigüedad, que colocó a la libertad en el ámbito del pensamiento, alejado del mundo y, como consecuencia, sin una base política³⁶. Pero la responsabilidad del profeta, dentro de la historia del pensamiento, es fundamental, veamos en qué medida; si bien la forma de vida de los filósofos griegos fue “la antítesis de βίος πολιτικός... la libertad, el centro mismo de la política tal como la entendían los griegos... no entraba en el marco de la filosofía griega”³⁷; pero Pablo ubica la libertad en la interioridad del sujeto, esto es, fuera de cualquier consideración política, es decir, fuera de las interrelaciones de los sujetos; con ello el concepto de libertad halla su lugar propio en la filosofía, primero

35 Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Madrid, Península, p. 157.

36 Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Madrid, Península, p. 169.

37 Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Madrid, Península, p. 170.

en el interiorismo de Pablo, luego en el de Agustín. La consolidación de esta conquista de la libertad –interior–, se realiza en la impotencia de la voluntad: “Porque en mí está presente la voluntad; pero cómo ejecutar lo que es bueno, no lo sé.”

En *Gálatas*, Pablo señala que la gracia de Dios puede liberar a los hombres, por ello la libertad se da en Cristo (2, 4) y se realiza en cuanto se logra un renovado interior que vive en el don del espíritu; convertirse en hijos de Dios, a través de Cristo, “si somos hijos ya no somos esclavos” (5, 2). Esto supone no someterse a las exigencias de la ley que no procuran la salvación, ella solo es posible en la fe. Por tanto, la libertad se da solo a partir de la nueva alianza y recae en el espíritu y no en la carne (4, 24-26). Así, la voluntad destina la libertad en los siguientes términos, “la experiencia de un imperativo que demandaba una sumisión *voluntaria* que conducía al descubrimiento de la Voluntad, e inherente a esta experiencia era el maravilloso hecho de una libertad de la que no se habían percatado ninguno de los pueblos antiguos”³⁸. ¿En qué consiste la libertad entonces? Además de estar vinculada a la voluntad, se dirige hacia la obediencia pero ya no de la ley antigua, sino de la nueva que libera al espíritu en función de la vida que promete en el tiempo presente una vez que la muerte ha sido superada. La única Ley del cristiano es “la ley del Espíritu que da la Vida” (Romanos 8. 2); en este sentido, la libertad sería el camino o el medio para conseguir la superación de la muerte, solo entonces se instaura la ley de amor que suprime la esclavitud del sujeto.

Para Badiou la libertad es, por el contrario, libertad de acción que se encarna en Pablo y que se sostiene en “la subestructura práctica de su pensamiento, la cual plantea que la universalidad verdadera está desprovista de centro”³⁹. En *Gálatas* 2, 1.10, advierte Badiou, hay

38 Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios constitucionales, p. 325.

39 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 20.

un momento clave en el texto en el que el apóstol señala que sus adversarios miraban, “la libertad que tenemos en Jesucristo con la intención de esclavizarnos” (1999, pág. 26); esta afirmación da cuenta de un sujeto militante, político por excelencia que condiciona la libertad a la relación entre los sujetos y la ley. No hay que olvidar el carácter de la conferencia de Jerusalén, que giró en torno a la legitimación del cristianismo en tanto le “dotó de un doble principio de apertura e historicidad... Así ajusta el hilo del acontecimiento como iniciación de un proceso de verdad”⁴⁰, sostiene el filósofo francés. Esta legitimación pasó por la discusión respecto de la ley y la libertad. La postura de Pablo romperá con la sujeción a la ley antigua y abrirá el campo de la experiencia subjetiva para hallar la libertad en Cristo, pero no en Cristo crucificado, sino en el resucitado; este acontecimiento dará pie a la superación de la muerte de la carne y a la vida del espíritu, veamos: “La muerte es tan antigua como la elección por el primer hombre de una libertad rebelde. Lo que hace acontecimiento en Cristo es exclusivamente la resurrección, esa *ἀνάστασις νεκρῶν*, que se debería traducir por levantamiento de los muertos, su alzamiento, que es alzamiento de la vida”⁴¹. La rebeldía que adjetiva a la libertad se constituye en la condición del sujeto militante, la libertad acompaña a la acción que determina la historia.

Cada una de las acciones de Pablo dan cuenta de la libertad que Cristo otorga a los hombres, “Esta es la libertad que nos ha dado Cristo. Manténganse firmes para no caer de nuevo bajo el yugo de la esclavitud. Yo mismo, Pablo, les digo: si ustedes se hacen circuncidar, Cristo no les servirá de nada” (Gálatas 5. 1,2); queda claro que el don de Cristo supone la ruptura con la ley, allí reside la posibilidad de la vida y, por otro lado, permite consolidar el acontecimiento que sostiene. En efecto, esta lectura da paso a la idea de un sujeto que se

40 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 26.

41 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 73.

levanta de la servidumbre y se enaltece; de alguna manera se convierte en portador de la nueva ley. Sin embargo, Badiou hará una precisión respecto del contenido y sentido propio de acontecimiento; en este sentido dice,

En definitiva, comprender la relación entre *καταλλαγή* y *σωτηρία*, que también en la relación entre muerte y vida, es comprender que para Pablo hay una completa disyunción entre la muerte de Cristo y su resurrección. Porque la muerte es una operación en la situación, una operación que inmanetiza la localización del acontecimiento, mientras que **la resurrección es el acontecimiento mismo**⁴².

El acontecimiento es el origen mismo de la nueva ley, es decir, del sujeto que se inscribe en la libertad en tanto supera la crucifixión, el dolor, el martirio, está, por así decirlo, en una nueva era que predica el amor. De allí que la teología paulina confronte la teología y la política; lo que resulta es el reino de lo trascendental desde donde, el mismo Pablo, será ungido, al igual que todo sujeto inscrito en un nuevo valor que cambia la secuencia de la historicidad y afirma el acontecimiento. No es necio el ataque de Nietzsche a Pablo, dirá Badiou, en tanto, el hombre libre es aquel que ha matado la muerte y, en este gesto, que en el fondo es el mismo de Nietzsche, se ha liberado.

La ley y el amor

Ustedes, hermanos, han sido llamados para vivir en libertad, pero procuren que esta libertad no sea un pretexto para satisfacer los deseos carnales: háganse más bien servidores los unos de los otros, por medio del amor. Porque toda la Ley está resumida plenamente en este precepto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Pero si ustedes se están mordiendo y devorando mutuamente, tengan cuidado porque terminarán destruyéndose los unos a los otros. (Gálatas 13: 14-15)

42 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 75. El subrayado es mío.

Arendt sostiene que para “querer” a Dios, debe haber autonomía y voluntad donde antes había solo obediencia ciega, la misma que, por un lado, convertía al hombre en esclavo y, por otro, delimitaba la posibilidad de ser cristiano. La ley, en la perspectiva de Pablo, ha cambiado en su propia naturaleza en tanto, “en Cristo Jesús, ya no cuenta la circuncisión ni la incircuncisión, sino la fe que obra por medio del amor” (Gálatas 5. 6), es decir, la ley no separa a los sujetos, se extiende sobre todos desde el amor; el triunfo del amor sobre la ley se inscribe en la negación del mal, lo que supone la lucha del hombre interior que Arendt encuentra en Pablo; sin embargo, solo en tanto la gracia de Dios interviene en la pugna de la voluntad consigo misma, es posible decidir por el amor. Es importante anotar que la gracia produce una forma de trascendencia en la ley que es inmanente. En la perspectiva de Arendt, el paulismo instaura una incongruencia, la voluntad contra sí misma; ello se debe a que el sujeto de debate entre el mal que instaura la ley y la gracia que lleva al amor. En Romanos se encuentra esta problemática que se resume en el cumplimiento de la ley, sin amor; frente a esta práctica, la opción que guía a la libertad es una decisión, aunque interior, determinada por la gracia divina, don que permite sostener la voluntad pero guiarla hacia la vía del amor.

Por otro lado, para Badiou, Pablo rompe con la ley y se centra en el acontecimiento Cristo, de manera que la ley no surge del acontecimiento y tampoco da cuenta del universalismo. ¿Cómo se consolida entonces el acontecimiento? Solo en tanto Cristo crucificado significa el sacrificio del sacrificio, gesto radical que pone fin al dolor y al sufrimiento; representa entonces el fin de la lógica sacrificial. A partir de esto, se universaliza el mensaje sin recurrir a la ley, sino al precepto del amor.

De esta manera Badiou propone una suerte de materialismo de la gracia; Pablo consolida al sujeto militante que puede llegar al amor sin la ley pues el amor contiene la ley, está más allá de la ley misma

que se sostiene en la promesa de la resurrección⁴³. En el pensamiento sobre el sujeto que sostiene Badiou, se muestra una postura anti perversa que niega toda forma de dolorismo y masoquismo. El contexto está marcado por la discusión con el psicoanálisis que, según el filósofo francés, se centra en la idea de que la compulsión solo se contiene con la ley, en tanto Pablo ha determinado que la ley es letra muerta. El super yo freudiano introyecta la ley en el sujeto, de manera que “La ley es lo que da vida al deseo. Mas haciéndolo, fuerza al sujeto a no poder seguir más que la vía de la muerte”⁴⁴. ¿En qué sentido? La respuesta se halla en la lectura que actualiza la doctrina paulina; como ya se ha dicho, es la ley la que hace posible el pecado, pues da vida al deseo dotándolo de autonomía y automatismo; ello provoca una compulsión a la repetición que desborda la voluntad del sujeto, de tal modo que es “este automatismo objetual del deseo, impensable sin la ley, el que asigna al sujeto la vía carnal de la muerte”⁴⁵. El sujeto que resulta de la teoría freudiana no solo es precario, sino que está desgarrado entre el ello y el super yo; la condición de su existencia es el dolor, no hay salida, dirá Badiou.

La ruptura definitiva con esta estructura de pensamiento que condena al sujeto a sufrir, se da en el campo de lo político, específicamente, en la ruptura con la dialéctica que clausura la ley y, al mismo tiempo, procura una nueva subjetividad. Pablo sostiene que “...el fruto del Espíritu es: amor, alegría y paz, magnanimidad, afabilidad, bondad y confianza, mansedumbre y temperancia. Frente a estas cosas, la Ley está de más, porque los que pertenecen a Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y sus malos deseos” (Gálatas 5: 22-24). En tal sentido, la figura de Pablo es para Badiou el portador de un mensaje que está destinado a

43 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 97.

44 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 85.

45 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 85.

cada uno, desde una radical forma de concebir la verdad que surge del acontecimiento y que es condición para la conformación de la comunidad que busca constituir. Tanto la ley, que sostenía la diferencia, fundamento de la comunidad cristiana, cuanto la verdad que sostiene la ley, se definen en función del acontecimiento de manera que, “la verdad... entonces es singular” y “al estar inscrita la verdad a partir de una declaración de esencia subjetiva, ningún sub-conjunto preconstituido la soporta, nada de comunitario o de históricamente establecido presta su sustancia a su proceso”⁴⁶. Superación de la ley y verdad, son los términos de la “singularidad universal” de la prédica paulina; en su seno, la verdad es un proceso en el cual el sujeto se define desde la convicción πίστις, el amor ἀγάπη y la certeza ἐλπίς⁴⁷ y configura la subjetividad del amor y la convicción, la subjetividad militante.

Conclusiones: interioridad vs. exterioridad

La constitución del sujeto, desde las lecturas de Arendt y Badiou, se define desde concepciones distintas en cuanto al ámbito desde el que el sujeto busca instaurarse. Como se ha visto, Arendt parte de problema de la voluntad que liga al profeta con San Agustín; la voluntad determina la decisión y, en esa medida, la libertad; en los dos casos, la mirada se vuelve a la interior del sujeto que decide. En cambio, para Badiou, el profeta es, básicamente, un militante; su acción tiene sentido solo en el mundo político, es decir en la exterioridad.

Pablo “es quien, destinando a lo universal una cierta conexión del sujeto y de la ley, se pregunta con un rigor extremado cuál es el precio que hay que pagar por esta destinación, tanto del lado del sujeto como del lado de la

ley.”⁴⁸ La condición del sujeto se sustrae a las divisiones o a las diferencias de cualquier tipo; tanto para la época del profeta como para la suya propia, sostiene Badiou que guardando la diferencia óptica, la necesidad de plantear una ruptura con la estructura política y jurídica de los estados, es necesario tomar “distancia” entre las subjetividades y el Estado; de allí que el sujeto que se constituye debe sustraerse a las diferencias y a la ley que las condiciona, “Estar circuncidado o no estarlo, no tiene ninguna importancia: lo que importa es ser una nueva criatura” (Gálatas 6: 15), afirma Pablo.

Arendt hallará un hombre interior en Pablo, sujeto que, escindido en su interioridad, busca responder a la Ley de Cristo, la ley del amor. La subjetividad deviene de su propia condición, misma que supone la voluntad en tanto ámbito de la libertad pues, para querer a Dios, debe haber autonomía donde solo había obediencia ciega que convertía a la ley en letra muerta. La lucha interna se manifiesta de igual forma en el espíritu y la carne, es decir entre la vida eterna y la muerte, “Si vivimos animados por el Espíritu, dejémonos conducir también por él. No busquemos la vanagloria, provocándonos los unos a los otros y envidiándonos mutuamente” (Gálatas 5: 25-26); el triunfo del espíritu desembocará en el amor al prójimo expresado en la ayuda al otro para cumplir la ley de Cristo.

En último término, la lectura de Badiou tanto como la de Arendt, actualizan la problemática de la subjetividad desde la necesidad de constituir un sujeto que tiene una fuerte condición política; el militante y el que lucha consigo mismo por la libertad de decisión. Aun cuando los ámbitos políticos no se definan de igual forma, no dejan de ser la condición de la existencia subjetiva, quizás en Arendt sea necesario entender que Pablo es el momento necesario que impulsa y consolida la voluntad agustiniana a la que la filósofa dedica su tesis doctoral; quizás también, Pablo aparezca cada vez

46 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 15.

47 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 16.

48 Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, p. 8.

que el tema del mal se inscriba en la reflexión política y en la preocupación por entender procesos históricos dolorosos; quizás allí el amor que procura Pablo, señala una posible salida, instaure un acontecimiento, provoque una fisura y, por ella Badiou y Arendt dejen pasar un sujeto otro.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2004). *La Ética: ensayo sobre la conciencia del mal*. Embajada de Francia en México.
- Benjamin, W. (2001). *Para una crítica a la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Biblia Latinoamericana*. En <https://www.sanpablo.es/biblia-latinoamericana>
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca.
- Borkamm, G. (1978). *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme.
- Negri, A. (2002). *Job, la fuerza del esclavo*. Buenos Aires: Paidós.
- Ricoeur, P. (2006). *Si mismo como otro*. México: S. XXI.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Taubes, J. (2010). *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Taubes, J. (1997). *La teologia politica di San Paolo*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Thomas, Yan. "Le valeur des choses" Le droit romain hors la religion, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/6 57 e année, p. 1431-1462.

PARTE 2

EL HOMBRE, SUS LÍMITES Y LA TRANSGRESIÓN. EL SURREALISMO Y GEORGES BATAILLE ANTE EL HOMBRE ENTERO

DENNIS SCHUTIJSER

Introducción

“¿El surrealismo desapareció? Es que ya no está por aquí ni por allá, sino que está en todas partes;” así lo constata Maurice Blanchot (1949: 90)¹. El surrealismo presenta más que solamente un momento en la historia del arte. André Breton y sus cercanos han intentado responder a los problemas filosóficos más fundamentales del siglo XX. Una de estas preguntas es por el ser del hombre. Ante esta pregunta se ha intentado pensar en el hombre por sus límites – y han intentado poner en práctica sus respuestas.

Tras la práctica del surrealismo se constituye un *ethos*, una actitud basada en la hipótesis de un hombre entero y la aspiración de llevar a luz e instaurar un *ethos* del hombre entero. A tal fin, se ha considerado necesario transgredir los límites del individuo cotidiano e incorporar lo que se encuentra ahí. Intentan llegar *más allá* de los límites del individuo moderno, a fin de formular una antropología y una cosmovisión nueva. Así llegan a lo que se puede realmente llamar un arte de vivir, es decir una mirada estética en la vida del hombre.

No obstante, quien intenta pensar más allá del hombre encontrará dificultades. Cada discurso tiene sus marcos y sus límites – y cada límite puede ser traspasado. Pero el límite del hombre también es el límite de lo que se puede pensar y vivir.

El pensamiento desde la transgresión ha sido central en el pensamiento de Georges Bataille. Su concepción del hombre contiene una tensión insuperable entre la

1 Todas las traducciones son nuestras.

constitución y la transgresión del individuo. La cuestión es en qué medida esa transgresión lleva al hombre a lo que desde el surrealismo se podría llamar un *ethos* estético, o si más bien Bataille nos permite entender la imposibilidad inherente a las aspiraciones del pensamiento surrealista.

El surrealismo

Raíces del surrealismo

No se puede reducir a un movimiento tan diverso como el surrealismo a un solo actor/autor o a una sola idea. Así, por ejemplo, al seguir a André Breton, se arriesga excluir a personajes como Antonin Artaud y Louis Aragon; un análisis al nivel individual se va a costa de la línea marxista; y el enfoque en la poesía, la literatura y los relatos académicos, implica una depreciación de otras disciplinas como la pintura. Sin embargo, en cuanto al surrealismo filosófico, resulta inevitable delimitarnos.

El surrealismo surgió en Francia en los años 20, tras el movimiento “dadá”, nacido durante la Primera Guerra Mundial e identificado ante todo por una actitud personal de rebelión total y desde allí de una desaprobación general del orden establecido. El movimiento dadá no se consideraba un movimiento de arte, buscaba más bien desarmar las fronteras que separan el arte del mundo. En este sentido, dadá es ante todo anti-arte. Su punto de inicio se encuentra en el mundo cotidiano, donde el arte debería incorporarse y, por lo tanto, disolver como esfera autónoma. En este mundo cotidiano, dadá no solo quiere desarmar la torre de marfil del arte, también quiere expresar la irracionalidad que encuentra en el mundo.

Para el movimiento surrealista la rebelión resulta crucial; se trata de la rebelión contra un orden psicológico y social al que se busca superar. La rebelión es una resistencia necesaria, un ataque a las estructuras existentes. Pero, más allá de la rebelión negativa, los surrealistas también quieren aportar un programa constructivo, positivo. El *Manifiesto surrealista* de André Breton da indicaciones de sus intenciones constructivas.

En este programa del surrealismo se encuentran influencias de los llamados poetas malditos y de los románticos. De estas líneas artísticas, Breton retoma la ruptura con las reglas y los valores establecidos, así como la importancia de la experiencia propia, del sueño y de la expresión. El intento de “expresar lo que no se puede expresar” (Nadeau, 2001: 36) empieza en parte aquí. Pero el surrealismo no es una simple continuación del romanticismo. Al fin y al cabo, los románticos se resignan a su *Sehnsucht*, en búsqueda de un ideal perdido. Los surrealistas quieren superar esta actitud de eterna espera: para ellos, la vida se hace aquí y ahora (Alquié, 1955: 25).

A la dimensión individual se añade una mirada social. Varios miembros del surrealismo, incluso Breton, buscan a lo largo de los años acercarse al comunismo. La idea es que la rebelión surrealista puede aportar algo a la revolución proletaria. Este intento de reunir en un solo movimiento estético la dimensión psicológica personal y la dimensión social-proletaria resultará una fuente de constante tensión: ambos lados difícilmente se dejan reunir y mientras los dedicados al aspecto psicológico (artistas como Salvador Dalí) no se interesan mucho por la política, otros (por ejemplo, el poeta Benjamin Péret) prefieren suscribirse a una lucha de clases más eficiente que lo que puede ofrecer el arte.

El surrealismo como rebelión

La rebelión es un punto de inicio para el surrealismo. Su endeudamiento al movimiento dadá lo demuestra, mientras que su separación del mismo lo confirma. Dadá quiso rebelarse contra el mundo, enfocado ante todo contra las atrocidades nacidas durante la Primera Guerra Mundial y lo absurda que reveló ser la condición humana. La rebelión surrealista nace en primer lugar de un descontento del hombre – “ce rêveur définitif” (Breton, 1962: 13) – con su mundo cotidiano. Esa concepción del hombre soñador conlleva un fundamento para una

rebelión desde luego más enfocada. En la denominación misma del *surrealismo* se refiere a una realidad por encima de la realidad, por la superación de la realidad dadá. Se parte de la idea de que se pueda superar el mundo del sujeto, para llegar a una experiencia vivida otra, superior. En referencia a una dialéctica hegeliana se propone que el mundo en el que vivimos puede enriquecerse con la inclusión sintética de su negativo. La rebelión constituye el primer paso hacia la llegada a una sur-realidad.

Se ha de indagar en la rebelión al nivel del hombre individual. Pero cabe destacar también su dimensión al macro nivel. El movimiento surrealista, aunque primariamente asociado con el arte, ha destacado su compromiso político-social. En su *Segundo Manifiesto*, Bretón indica que la sociedad entera deberá ser estafada, desarmada: “todos los medios deben ser permitidos para arruinar las ideas de *familia*, de *patria*, de *religión*” (1962: 77). El surrealismo se considera, por lo tanto, como una ‘anticultura’ en la cual la misión consiste en liberar al hombre de las influencias que le hayan cortado del mundo de la ‘sur-realidad’, que le hayan encerrado en “un caparazón grueso y firme” (Nadeau, 1964: 179). El surrealismo combate lo que Foucault llamaría el *assujettissement* del hombre, es decir las estructuras que enajenan al hombre de sí mismo y le convierten en un sujeto en sí y en el mundo.

Parte de la revolución surrealista al macro nivel consiste en la rebelión contra la religión. Resonando el juicio de Marx de la religión como el opio del pueblo, se considera a la religión institucional una herramienta en la dominación del hombre. Además, se podría interpretar la rebelión surrealista contra la religión a la luz de la famosa muerte de Dios tal como lo declaró Nietzsche. Se trata de la radical indeterminación del hombre por reducciones esencialistas. En las palabras de Blanchot, encontramos al hombre “como poder ser siempre igual a lo que le exceda, otro que lo que es, diferente a sí mismo” (Blanchot, 1949: 285). La crítica de la religión que retoman los surrealistas está al servicio de un replanteamiento del hombre desde su fuerza (positiva)

de negación, desde donde nace su fundamental apertura y libertad. A propósito, en el mismo pasaje, Blanchot define al hombre como una negatividad “sin descanso”: es decir su rebelión, la muerte de Dios y la creación positiva del hombre suscribe una dinámica sin estado final. Con ello llegamos al micro nivel.

La rebelión social contra la religión no se limita a la religión institucional, sino que para los Surrealistas la idea misma de un Dios impide el pleno desarrollo del hombre. (Alquié, 1955: 72-73) Por lo tanto, en el fondo, la rebelión es nada menos que el deseo de destruir todo lo que refrena al hombre en hacerse todo lo que puede ser.

En este intento, tal como concluye Alquié: “el Surrealismo reduce al hombre a sí mismo y rechaza todo lo que le trasciende” (1955: 209). ¿Qué encuentra al reducir al hombre a su pura inmanencia? Aquí el surrealismo busca un aliado en el psicoanálisis, en pleno desarrollo en este entonces. En las palabras de Breton mismo, el psicoanálisis “aspira a nada menos que de expulsar el hombre de sí mismo, y de ello espero otras hazañas de portero.” (1964: 24) Es decir, Breton busca hacer *tabla rasa* en el hombre mismo, romper la soberanía de la racionalidad y apelar al inconsciente ‘descubierto’ por el psicoanálisis a fin de declararlo la nueva esencia del hombre. Así lo ilustra su propia actitud de vida, tal como lo formula en Nadja: “de entre todas me encanta esta situación en la cual es probable que me fallaba lo máximo de *presencia de espíritu*.” (loc.cit.: 41)

Al mismo tiempo y paradójicamente, para perseguir su lucha de liberación del individuo, el surrealista necesita la comunidad. La rebelión, incluso individual, está integrada en un contexto social para tener al mismo tiempo un fondo operativo y un blanco de sus actos. Así, por ejemplo, en el contexto del arte Breton se enfrenta en las primeras páginas del primer *Manifiesto surrealista* contra la literatura realista: “la actitud realista [...] me parece bien hostil a todo auge intelectual y moral. Los aborrezco ya que consiste en mediocridad, en rencor y en anodina suficiencia.” (Breton, 1962: 16) En el sentido

religioso, la rebelión se concentra en todo lo que podría referirse a lo sagrado. Lo sagrado es lo que trasciende al hombre. El surrealismo, al oponerse a la religión, suscribe una antropología desprendida de su dimensión trascendental y en la cual la realidad humana ha llevado a ser la totalidad.

Inicialmente la rebelión es una actitud negativa: se propone en primera instancia una destrucción y parece no haber espacio para alguna positividad. Pero, a diferencia de sus predecesores dadá, el surrealismo quiere, con su propio nombre, indicar una finalidad de la lucha y una alternativa a la realidad tal como se la encuentra en su actualidad en los campos individuales sociales, y religiosos: el objetivo es alcanzar la creación de una 'sur-realidad', una realidad dialécticamente superior. Para los surrealistas no bastan ni el sujeto ni su mundo, sino que, al destruir el contexto en el cual se constituye este sujeto, esperan liberar al hombre y llevarlo a una nueva, más completa, manera de ser.

El surrealismo como constitución: hacia una antropología surrealista

Podemos elucidar el programa más positivo del surrealismo a partir de dos elementos: el sueño y el azar.

Inspirándose en el psicoanálisis freudiano, el punto de inicio antropológico para los surrealistas es del hombre deseando. Desde ahí, los sueños y la imaginación toman un papel clave, constituyendo, por así decirlo, el principio conductor. El sueño es la voz del inconsciente del hombre, de su yo más profundo (o el *Id*). Pero los surrealistas no se contentan en servirse de los sueños para desenterrar cualquier tipo de malestar y su fundamento, a fin de curar al hombre. Al contrario de Freud, el objetivo será enriquecer el mundo cotidiano con aquellas pulsiones, de añadir esa realidad subjetiva tal como se muestra en los sueños a la realidad objetiva, para así llegar a una "surrealidad".

La imaginación es la herramienta principal en este intento de captar el sueño en el lenguaje. Es a través del

lenguaje que el surrealismo intenta rebelarse contra el *logos*: precisamente en el campo más determinado por la razón humana. La imaginación humana realiza la conexión entre el espacio onírico y el actuar humano. Por este medio, los surrealistas intentan dar a sus sueños un lugar y un impacto en el mundo y en su propio ser individual. Mientras el sueño permite una mirada pasiva en nuestro inconsciente, la imaginación es la herramienta que permite al hombre imponerse activamente sobre el mundo y sobre su propia individualidad.

Si la imaginación es la facultad humana que le permite relacionarse al mundo estructurado, el azar es la ley natural que nos adviene del otro lado de la misma estructura. Los surrealistas mantienen una variedad de actividades basadas en la pasividad, tal como la 'escritura automática', incluso los encuentros y sus descripciones.² El objetivo es permitir al azar aparecer, abandonarse a fuerzas e impulsiones fuera del hombre.

Más tarde, Breton indicará, en relación con el mencionado ejemplo, que el azar permite al hombre vivir y demostrar una organización necesaria que surge del mundo. Esta referencia podría dar a sospechar que al fin y al cabo encontramos una dimensión trascendental en el surrealismo. Sin embargo, se trata más bien de una necesidad *vivida como si fuese objetivo*. Esta necesidad no lleva tanto a un reino trascendental, sino que demuestra la fuerza organizadora del inconsciente, apareciendo cuando el hombre logra apagar el control estructurando del *logos* sobre sí mismo y sobre el mundo. Una obra de arte regida por el azar es al mismo tiempo auténtica y abre a un mundo donde el inconsciente logra superar al lenguaje como mero instrumento de la razón. En el surrealismo no hay lugar para un orden trascendental. Solo queda el hombre en el mundo; un conjunto de hechos crudos.

2 "No tengo la intención de contar, en el margen del relato previsto, que los episodios más notables de mi vida *tal como la puedo concebir fuera de su plan orgánico*, o sea en la medida misma que queda abandonada al azar." Breton, 1964: 19.

El papel del azar no es casual, sino que sirve para constituir un relato coherente, para demostrar una armonía en la existencia. El surrealismo no cae en el caos, tal como fue el caso en dadá. Pero este orden no es transcendental. No hay referencia a fuerza sagrada alguna, sino que es el hombre mismo quien vive e interpreta el mundo. En vez de transcendencia, hay más bien inmanencia.³ La fuente de esta inmanencia es nuestro deseo, un principio que no se encuentra fuera de nosotros, sino en nuestro interior más profundo.

Por lo tanto, no se puede referir a sagrado alguno. Y cuando no hay dimensión transcendental en el mundo, entonces no hay transcendencia en el hombre tampoco. En breve, la antropología humana no permite pensar una dimensión humana sagrada o inalcanzable.

Con ello llegamos a la esencia de la antropología surrealista, donde el lema es “se ha de reconocer al hombre verdadero, su espíritu con poderes innumbrables, sus deseos infinitos.”⁴ El surrealismo asume la misión de desplegar estos poderes y de expresar los deseos infinitos, a fin de brindarles una función conductora en la vida. Buscan las posibilidades “de traspasar los límites de la subjetividad” para dejar surgir el “ser de los deseos, de los instintos y de los sueños, tal como lo descubrió el psicoanálisis.”⁵

Dialéctica surrealista

La propuesta programática del surrealismo pretende consistir en superar la oposición entre la parte racional del individuo, su *logos*, y su parte deseante o irracional, a fin de llegar a un hombre entero. Se encuentra aquí una influencia de la dialéctica de Hegel.⁶ La rebelión

3 “Un ‘más allá’ (*au-delà*) embustero que, al más ampliamente informado, resulta ser, tal como se ha constatado muy acertadamente, nada más que un ‘más acá’ (*en-deça*).” A. Breton, 1976: 76.

4 F. Alquié, 1955: 114.

5 M. Nadeau, 1964: 184.

6 Breton era alumno de Alexandre Kojève, el filósofo que introdujo

es por lo tanto la antítesis necesaria para llegar luego a la síntesis en donde la tensión será superada. Hegel habla aquí de un “*Aufhebung*”, concepto con el cual el surrealismo reconoce un acercamiento incluso en su nombre, es decir de un movimiento hacia arriba, una ascensión. La superación de la tensión después de la antítesis nos levanta hacia un nivel superior, donde nos habremos liberado de la tensión que determina comúnmente nuestra vida. El objetivo surrealista es llegar a una armonía, una unidad, un ‘ser humano entero’, ya no sometido a la represión de sus deseos y la esclavitud ante la razón, sino reunido entre razón y deseo, en un fin de la historia humana.

En su *Segundo Manifiesto Surrealista*, Breton describe a su movimiento como “esta mínima pasadera por encima del abismo”. (Breton, 1962: 95). Recordando en algo a la metáfora de Nietzsche del Superhombre (1883: I-4), la propuesta se concentra no tanto en cruzar el puente, sino en buscar el abismo que se encuentra por debajo. Enseguida, Breton constata que el puente – que sería el surrealismo mismo – no tiene barandas (“*gardes-fous*”). Por lo que el cruce es ante todo una confrontación con aquel abismo; lo que importa es la mirada en, y quizás el salto en, lo desconocido. En *L’amour fou*, Breton admite incluso “vacilo, debo admitirlo, a lanzarme, temo caer en lo desconocido sin límites” (Breton, 1976: 58).

Este salto presupone un distanciamiento de la racionalidad, un distanciamiento que concierne dos niveles. Por un lado, se trata de la resistencia suscrita contra las diferentes formas de subjetivación desde el mundo, de sus normas, sus instancias, etc. Por otro lado, Breton busca socavar la racionalidad en nosotros mismos y sacar al sujeto de sus propias estructuras del pensamiento. Breton compara la lógica (“la *logique*”) con las barras de una cárcel, y Nadja (la personificación del proyecto surrealista) como la persona capaz de pasar entre estas (Breton, 1964: 143).

a la filosofía de Hegel en el pensamiento francés del siglo XX. A propósito, Georges Bataille también ha sido alumno de Kojève.

La resistencia está fundada en la convicción de que aquella lógica no expresa ni reconoce la experiencia humana, sino la delimita. La lógica solo es una solución secundaria para problemas secundarios (Breton, 1962: 19-20). Al contrario, a fin de apercibir el hombre entero, a fin de *hacerse* entero, tenemos que liberarnos de la lógica. “Veremos al hombre tal como es, seremos hombres enteros, ‘desencadenados’, liberados, por fin atreviéndonos tomar consciencia de nuestros deseos, y atreviéndonos a realizarlos. ¡Basta con la oscuridad! Viviremos todos en la ‘casa de vidrio’; nos veremos todos tales como somos, tales como podríamos vernos los que lo queremos.” (Nadeau, 1964: 17)

Pero, al mismo tiempo, hemos visto que el movimiento no se deshace enteramente de la racionalidad. El uso del lenguaje, por ejemplo, demuestra: aunque exista cierta desvinculación de la estructura lógica, no hay un abandono total al caos. Por lo que, la lógica y la racionalidad no coinciden: la lógica es la herramienta de la racionalidad en su ordenamiento del mundo y de sí. Cuando el surrealismo pretende abandonar la lógica, no se abandona toda la racionalidad humana: aquella se reencuentra en una nueva relación con el mencionado abismo. Este abismo también es parte del hombre, aunque cotidianamente excluido por la racionalidad humana con el uso de la lógica, resultando en una individualidad cotidiana que de verdad es solo un fragmento de su ser. El hombre entero propuesto por el surrealismo es el intento de reunir los fragmentos dominantes y reprimidos en una unidad compleja, reuniendo *logos* y *eros*, o la racionalidad con lo irracional de los deseos. La lógica que se ha de combatir es la estructuración de la existencia humana en un conjunto coherente – a costo de un gran espacio de ‘restos’ – y como instrumento de la racionalidad.

Por consiguiente, la racionalidad humana sigue siendo indispensable. Caso contrario no seríamos capaces de actuar según nuestros deseos, de darles forma, de apreciarlos. La resistencia surrealista contra la lógica no sirve para erradicar toda racionalidad, sino que está

regido por el ideal de la superación (*Aufhebung*), en donde ya no persiste la tensión entre racionalidad y lo irracional, sino una armonía del hombre entero.

Transgresión y lenguaje

El lugar donde el abismo entre la lógica y la imaginación es lo más grande, es el lenguaje – precisamente por esta razón el surrealismo se enfoca en él. Se ha de “perseguir, combatir, reducir a la nada [a la lógica]. Ya no hay verbos, sujetos, complementos. Quedan palabras que pueden significar algo diferente de lo que dicen en realidad [...] El conocimiento renuncia a la razón, el acto la supera. [...] Una sola precaución: no intervenir.” (Nadeau, 1964: 17) La rebelión asume formas adaptadas en el lenguaje. Breton rechaza la forma de la novela tradicional, ya que depende demasiado de la lógica y de la razón. En su lugar vienen la poesía y un conjunto de juegos del lenguaje, tal como el mencionado “écriture automatique”, todos enfocados en deshacer el lenguaje de su relación representativa directa con el mundo – sin, por lo tanto, perder todo sentido. Así, el lenguaje se vuelve un instrumento de la imaginación para expresar los sueños y los deseos en una manera que la lógica no permite. La rebelión del lenguaje es una rebelión contra el lenguaje, pero dentro del mismo medio. Se construye así un juego transgresivo constante. La estimulación de la racionalidad al comparar la belleza con el encuentro entre un paraguas y una máquina de coser sobre una mesa de disección requiere bien de nuestra racionalidad para reconocer los objetos referidos. Sin embargo, la imaginación toma el lugar de la racionalidad en cuanto el establecimiento de las relaciones.

El arte toma un lugar central en el surrealismo, tal como lo demuestra el hecho de que hoy en día se recuerda a los surrealistas por su producción estética y mucho menos por cualquier fundamento teórico. Pero al reducir a los surrealistas a su ser artista, se pierde de vista sus intenciones. Una primera intención consistió en abrir

el mundo del arte. El arte debería ser para todos y por todos. Para todos, ya que debería liberarse de su elitismo. Y en paralelo por todos, ya que cada quien debería ser artista, o tomar la postura estética. En *L'Amour Fou*, Breton compara la obra de arte con un cristal. (Breton, 1976: 17) Lo que le importa aquí son las características de brillo, de firmeza y de forma regular. Breton insiste en el principio del azar; ello debe guiar en la toma de forma de la obra de arte. Luego Breton comenta casualmente que la misma comparación vale no solo para la obra de arte, sino también para todo fragmento de la vida humana. De hecho, Breton considera a la vida como una obra de arte. Su comentario tan casual demuestra que esta mirada estética a la vida va de por sí.

De hecho, la apuesta del surrealismo no se limita al lenguaje o al arte: la apuesta es ética. El aspecto político del surrealismo lo demuestra, pero también al micronivel, el surrealismo busca alcanzar metas éticas. Se pretende llevar al hombre a una nueva manera de ser. Aquello no se realiza por un discurso lógico y una argumentación fundada, tal nos ha mostrado el juego transgresivo en el lenguaje. Más bien la convocación moral al otro ocurre a través de una función ejemplar del surrealista mismo ante los demás. El surrealista se propone a sí mismo como ejemplo del hombre entero, los demás podrán observar y aprender de él. El lenguaje ya no es la herramienta de la simple transmisión de un mensaje, sino es el mundo artístico que se debe vivir y experimentar; es la expresión del surrealista como hombre y por tanto como modelo. Al momento preciso del acto, el surrealista, si logra su propia intención, no se interesa en el otro, solo en su propia expresión. Por lo que la función ejemplar es, formalmente, independiente de la experiencia del surrealista.

Desde luego, los surrealistas buscan completar un movimiento dialéctico en el cual llevarán al hombre a una nueva consciencia.⁷ Pero mientras crece la dominante

7 “[El Surrealismo exige] aportar al cumplimiento de su misión una nueva *consciencia*.” A. Breton, 1962: 110.

presencia de este modelo dialéctico, más se impone la imposibilidad de su realización. En la práctica, el deseo surrealista de llegar a la síntesis cae en un proceso constantemente repetido de romper con la racionalidad en la rebelión. El ideal surrealista es inalcanzable. Por lo que, su tarea resulta ser sin fin, y la actitud de la rebelión no es un camino hacia la síntesis, sino la repetida pelea contra el poder de la racionalidad. La ironía suplanta el anhelo serio de llegar a la síntesis en un hombre entero, demostrando al fondo la autoconsciencia de la imposibilidad de la surrealidad. Pero, aunque en la práctica resulta problemático, el marco teórico se mantiene, y la antropología surrealista está fundida en un ‘hombre entero’, armonioso y auténtico.

En su arte de vivir, los surrealistas buscan que cada hombre se haga hombre entero, no tanto como individuo moderno (cogito), sino como entidad completa en el mundo. La unidad del individuo para los surrealistas se refiere a la forma, tal como un cristal, duro e indivisible. No obstante, la estética de la vida diaria no cae en un simple *aestesis*, sino se trata ante todo de un *éthos*. Los surrealistas buscan no tanto observar o admirar la vida, sino asumir una actitud activa frente a la existencia. La rebelión surrealista se concentra en contra de un mundo y de un status quo, pero lo que ante todo se busca cambiar es el yo.

Georges Bataille

En el año 1924, Georges Bataille encuentra a los jóvenes miembros del movimiento surrealista, entre ellos Louis Aragon, Michel Leiris, Antonin Artaud y su líder André Breton. El contacto no es enteramente positivo. Bataille ha leído el Manifiesto de Breton, pero lo considera ilegible. Breton a su vez menciona a Bataille en su segundo Manifiesto, acusándole de ser atraído solo por todo lo bajo y vil.⁸ Bataille no se deja subyugar

8 “M. Bataille demuestra buscar solo lo más siniestro, lo más desalentado y lo más depravado en este mundo.” A. Breton, 1962: 132.

por el dominante Breton y su interés inicial cambia con rapidez en distanciamiento e incluso aversión hacia el movimiento. A lo largo de los años, Bataille y Breton se rechazan y se atraen alternativamente. Así, por ejemplo, en 1935 ambos firman los panfletos de 'Contre-Attaque', y en los años tardíos el tono de Bataille hacia los surrealistas se hace mucho más suave.

La tensión entre ambos demuestra ante todo que, aunque difieran profundamente sobre algunos puntos, detrás de esta diferencia está un espacio común en el cual se encuentran. Ambos se interesan por el mismo tema, que consiste en el hombre y sus límites; que sea en el arte, en el erotismo, en la religión o en la política, cada vez el enfoque está en el límite del hombre y de su condición humana o racional – y la transgresión de este límite. Para ilustrar, Bataille se sirve de dos metáforas tomadas de Marx: el águila y el topo. Mientras el uno sobrevuela desde lejos a la realidad para observarla, el otro más bien se atrinchera bajo tierra para llegar a una mirada desde adentro. Bataille compara a los surrealistas con el águila, confirmando la preposición '-sur', a sí mismo con el topo (G. Bataille, 1970-1988 II: 96). Pero ambos animales, desde arriba o desde abajo, giran alrededor de la misma tierra.

Podríamos considerar a la filosofía de Bataille como un proyecto antropológico en el cual intenta articular un hombre entero, no solamente en su (auto)consciencia racional, sino también en todos aquellos aspectos de lo humano que quedan comúnmente expulsados. Bataille trata de "la part maudite", la parte maldita, o sea lo que como seres humanos no queremos o no podemos considerar parte corriente de nuestro ser y por lo tanto excluimos. Pero esta parte maldita, negada por nosotros como individuos, no desaparece por entero. Se impone cada vez de nuevo, llevando al hombre a transgredir los límites de su ser y de su cotidianidad.

Este movimiento de la transgresión tiene una dinámica propia, de la cual el límite forma parte.⁹ Al fin

⁹ "El límite y la transgresión se deben el uno al otro la densidad de

y al cabo, esta dinámica es más importante que el 'punto de inicio' o el 'objetivo' de la transgresión. No obstante, se puede formular ambos polos en forma de pregunta investigativa en la transgresión. Desde luego, buscaremos responder a tres preguntas. En primer lugar, por el límite que se transgrede: ¿de qué tipo de límite se trata?, ¿en qué consiste?, ¿por qué existe? Se trata aquí de determinar la índole del límite en la transgresión. En segundo lugar, está la pregunta por la dirección de la transgresión. Si la transgresión es un movimiento atravesando un límite, ¿desde dónde vamos y hacia dónde? ¿Qué hay 'al otro lado'? ¿De dónde venimos? Por último, la pregunta por el mecanismo o el funcionamiento de la transgresión. Toda transgresión parece al mismo tiempo contener el fracaso de esta misma transgresión, cada intento de traspasar el límite confirma este mismo límite, mientras cada límite confirma la existencia de la transgresión misma. ¿Cómo funciona esa transgresión, qué es el movimiento que ocurre y cómo el hombre se ubica en ello?

El límite de la transgresión

La palabra transgresión en sí ya elucida mucho: la transgresión es un movimiento. Este movimiento viene de algún lugar y tiene, tal como asumimos por el momento, alguna destinación. La transgresión es de un límite que distingue el 'aquí' de un 'allá'.

La primera paradoja es que, aunque se trata de un límite, al mismo tiempo existe la posibilidad de transgredir este mismo límite. El límite y su infracción van a la par. Hasta que el límite existe gracias a la posibilidad de ser transgredido, incluso debe ser transgredido: lo que no permite una transgresión no es un verdadero límite. El límite existe para ser transgredido.¹⁰ La pregunta por la transgresión y la pregunta por el límite son una sola.

su ser: inexistencia de un límite que no se podría por nada traspasar; vanidad de una transgresión que traspasaría solo la ilusión o la sombra de un límite." Foucault, 1963: 755.

¹⁰ "La interdicción está por ser violada." Bataille, 1957: 72.

Ahora bien, el límite de que se trata es aquel de la interdicción que el hombre se haya *autoimpuesto*. Desde luego la imposición de los límites conlleva la invitación de violar estas interdicciones. En las palabras de Bataille: “a estos límites, nosotros los definimos en todo caso, nosotros ponemos la interdicción, nosotros ponemos Dios, incluso la pérdida. Y siempre, una vez definidos, nosotros salimos de ellos. Dos cosas son inevitables: no podemos evitar morir, no podemos evitar tampoco ‘salir de los límites’.” (Bataille, 1957: 155) Sigue constatando que “a propósito, morir y salir de los límites son una misma cosa.” La interdicción y la transgresión son temas humanos por excelencia. El individuo se mantiene dentro de ciertos límites, una colección de interdicciones, pero al mismo tiempo el individuo transgrede estos límites, algo que Bataille compara con el morir: ya que en la transgresión el individuo deja de existir como tal.

Con ello se ha mencionado la transgresión primaria y fundamental: el límite de vida y muerte. Parece extraño, ya que la muerte nos parece más bien (por excelencia) un límite que uno no puede traspasar. Lo que hace que se nos imponga la muerte en el marco de la interdicción y la transgresión, es que nuestra muerte siempre es una posibilidad cercana. A fin de excluir esta eterna ausencia-presencia de la muerte, imponemos la interdicción, y nos encerramos en una vida inauténtica de la cual se ha excluido todo recordatorio de nuestra mortalidad. O más precisamente, le damos a la muerte ‘un lugar’. Puede ser en el arte, en el rito (religioso), en la fiesta – en breve en una variedad de espacios arreglados dentro de los cuales la muerte puede manifestarse.

No sorprende que el erotismo también tome un lugar privilegiado en la investigación por la transgresión. El erotismo se encuentra en el espectro más amplio de lo humano donde se ejerce la interdicción. El individuo toma forma al negar parte de sí mismo: “El hombre (paralelamente) se niega a sí mismo, se educa, rehúsa por ejemplo dar a la satisfacción de sus necesidades animales, este *libre* curso al cual el animal no impone ninguna reserva. [...] en tanto está el hombre, hay por una parte

el trabajo y por la otra la negación por las interdicciones de la animalidad del hombre”. (Bataille, 1957: 238) La interdicción que se impone el hombre excluyendo su propia animalidad es la negación de aquella parte natural de él mismo, incluyendo las aficiones y las necesidades animales que persisten en nosotros mismos.

Este mismo juego de la interdicción y la transgresión se encuentra también al macronivel del mundo entero. Para Bataille, el límite y la interdicción tienen el papel de delinear un espacio dentro del cual el individuo se puede mantener, pensar en su futuro y manipular su entorno. Su punto inicial es “[...] un hecho poco contestable: que el hombre es aquel animal que no acepta simplemente lo dado de manera natural, sino que lo niega.” (Bataille, 1957: 238) El hombre niega lo natural en sí mismo (mortalidad y pulsiones animales) y también la factualidad del mundo en el cual se encuentra arrojado. A su vez, el hombre busca crear y mantener su propio entorno del cual la naturaleza y lo incontrolable han sido expulsados.

A fin de posibilitar esta exclusión de una parte de lo dado de manera natural en el hombre, aquel dispone de una herramienta esencial: el trabajo. La frase citada anteriormente sigue así: “[El hombre] cambia así al mundo exterior natural, saca de ello los útiles y los objetos fabricados, los cuales constituyen un mundo nuevo, el mundo humano.” (ibid.) Con sus actos y sus palabras, el hombre constituye su propio mundo, su *Lebenswelt*, donde todo lo que le puede afectar en su humanidad ha sido expulsado. En y a través del trabajo, el hombre se encuentra en un mundo artificial, ordenado, racional. Así niega el mundo natural del cual hace parte y niega parte de sí mismo. En el trabajo, el hombre se hace hombre de la racionalidad. Y este mundo de la racionalidad solamente es posible por la exclusión de lo *irracional*. Es aquí que sirve la interdicción.

El hombre se cubre por el poder de la racionalidad, pero aquel hombre no coincide con ella. Desde luego, la transgresión es la manera en que el hombre al fin y al cabo reintegra lo que ha sido excluido. Aquel puede

invitar a reincorporar la interdicción y la transgresión en el mundo ordenado, neutralizando el espacio de la transgresión. Pero esto sería dar otra vez un papel de reconocimiento funcional a la transgresión y la interdicción, reincorporando así lo transgresivo dentro de la racionalidad. Tal como lo dice Bataille, “Las interdicciones sobre las cuales se funda el mundo de la razón no son, por lo tanto, racionales” (Bataille, 1957: 71). La interdicción y la transgresión escapan fundamentalmente al entendimiento humano.

El límite, hemos mencionado, existe para ser traspasado, pero ¿en cuáles momentos se tiende a tal movimiento? Ante todo, Bataille menciona que “existe en la naturaleza y persiste en el hombre un movimiento que siempre exceda los límites, y que jamás puede reducirse más que parcialmente” (Bataille, 1957: 46). El ‘individuo’ no es, por así decirlo, el hombre entero: se escapa al individuo una tendencia inherente al hombre de exceder a los límites del mundo del trabajo y de la propia individualidad. Aunque la interdicción es una construcción para mantener al individuo como forma, al mismo tiempo la transgresión es parte inevitable del hombre para no enteramente coincidir con su individualidad.

En varios momentos esta tendencia surge en el hombre, pero el origen de los límites ilustra bien al retorno. Para Bataille, en el fondo es la *actitud angustiosa* (“attitude angoissée”) que motiva desde el inicio al hombre a constituir una interdicción – una angustia que se experimenta ante todo en lo que llama *el movimiento ciego de la vida* (“le mouvement aveugle de la vie”, 1957: 96). ¿Dónde encontramos este ciego movimiento de la vida? En todo lugar donde el trabajo y el *logos* humano fallan y la naturaleza no se deja suprimir definitivamente. Y, paradójicamente, el individuo al mismo tiempo busca esta angustia, en aquellos momentos que se impone: “la más grande angustia, la angustia hasta la muerte, es lo que desean, para encontrar al final, más allá de la muerte y de

la ruina, la superación de la angustia” (1957: 98).¹¹ Parece que el hombre experimenta tanto una angustia como una atracción por la transgresión, las cuales se oponen y se relacionan. Por ambos lados, el hombre abandona su racionalidad y se abandona a la irracionalidad que está en él mismo, no con alguna intención deliberada (tal como el mantenimiento del yo o del mundo), sino más bien desprendido de toda intención posible. Solamente así el hombre puede mantenerse en el mundo: al *repudiar* aquel mundo en y a través de la transgresión.

Con ello, la transgresión está impregnada por una irracionalidad que no podemos, por definición, comprender. Pero esa misma irracionalidad no implica que la transgresión sea una simple caída en el caos. La transgresión no es la simple libertad de la interdicción y el abandono del hombre de su humanidad, volviendo a algún estado natural de libertad total. La transgresión en sí es muy determinada: “a tal momento y hasta ahí, aquel es posible es el sentido de la transgresión” (1957: 73-74). Se busca las interdicciones, se las transgrede; la transgresión se instaura, pero siempre en función de la angustia y la atracción desde la cual nace. La transgresión tiene sus propias reglas.

La dirección de la transgresión

Después de esta búsqueda de la naturaleza de la transgresión, la siguiente pregunta es por los dos lados del límite: ¿desde dónde y adónde se/nos mueve la transgresión? Según Bataille, ambos lados del límite se encuentran en el hombre, somos tanto parte del mundo de la interdicción como de la transgresión.¹² Esto nos

11 Bataille sigue: “Sin embargo esta superación de la angustia requiere de una condición: que la angustia sea a la medida de la sensibilidad que la llama. A los límites de lo posible, la angustia es deseada en el sacrificio. Pero al llegar a estos límites, el retroceso es ineludible.”

12 “De todo modo, el hombre pertenece al uno y al otro de estos dos mundos [interdicción y transgresión], entre los cuales su vida, a pesar de él mismo, se desgarra.” 1957: 46.

invita a esbozar ambos lados para tener una impresión del espacio del límite o de la interdicción, y de lo que se encuentra afuera y hacia dónde parece movernos la transgresión.

Ahora bien, la *dinámica* que vincula a la transgresión con el límite dificulta la pregunta por la *naturaleza* del límite. Ya que la naturaleza del límite consiste precisamente en su posible transgresión. Hemos mencionado el mundo de la interdicción cuando respondimos a la primera pregunta, bien que no hemos llegado a una descripción satisfactoria – ya que es imposible, en primer lugar, por el íntimo vínculo entre ambos mundos de la interdicción y de la transgresión; y, en segundo lugar, porque aquel mundo mantenido dentro de la interdicción coincide con lo que se puede decir y, por lo tanto, contiene toda forma de descripción, y no al revés. El individuo es, por así decirlo, tan amplio que se percibe, ya que es *él* quien está percibiendo. La racionalidad se extiende tanto como llega la mirada del individuo – tanto hacia adentro, cuando se constituye como ser racional, como en el mundo, cuando da forma a su propio *Lebenswelt* en y por el trabajo. La totalización del lenguaje ilustra cómo nuestro mundo contiene todo lo que puede alcanzar el hombre racional: lo indecible de hecho *no existe*. Dicho de otra manera, el mundo del individuo es el mundo de la interdicción. Es el mundo en el cual se encuentra el individuo: es su *‘aquí’*.

Desde luego, la transgresión concierne la relación entre un *‘aquí’* y un *‘allá’*: el movimiento de la transgresión es un pasaje desde un *‘aquí’* hacia un *‘allá’*, entre los lugares que se encuentra el límite de la interdicción que nos vincula con nuestro *‘aquí’*, rodeándonos. En la construcción del *‘aquí’*, del mundo del trabajo, del individuo discontinuo y de la sociedad cotidiana, se excluye mucho. *‘Aquí’* no es en toda parte. Lo que se puede al menos decir de este *‘allá’*, es que, paradójicamente, constituye la esencia de nuestro mundo cotidiano, su *sine qua non*.

‘Aquí’ es tanto el lugar del individuo cotidiano como del investigador: se trata de la misma perspectiva, ambos

son el mismo individuo. Ahora, al tratar la primera pregunta hemos visto que el individuo cotidiano es un individuo racional que se ubica en un mundo autocreado por el trabajo. Su propio ser y el mundo en el cual vive se encuentran dentro de los límites de lo entendible, de lo que se puede captar. Para ello, el lenguaje es la piedra de toque: el individuo es hasta dónde llega la comprensión (lingüística). Ello explica la identificación del investigador con el individuo cotidiano. Mencionamos que el *‘aquí’* se extiende hasta donde el individuo puede percibir (o mejor dicho: denominar, hablar).¹³ Todo lo que existe, todo lo que recibe estatus de realidad por el individuo, cae dentro de su mundo y de su comprensión. Afuera no hay *nada*.

Y no obstante, *‘aquí’* no cubre enteramente el todo. Tanto en el mundo (naturaleza, caos) como en el hombre mismo (animalidad, mortalidad) se encuentra mucho que no se deja reducir a su *‘aquí’*. En los momentos extremos de la angustia y de la atracción, recibimos como una mirada a este *‘allá’* sin lugar – sin, por lo tanto, poder incorporarlo. Lo característico de esta mirada desde la angustia y la atracción es que nos faltan palabras, que no podemos expresar lo que nos conmueve tanto. Por ello se nos escapa el lugar de la transgresión de nuestra geografía del *‘aquí’*, y no podemos pararnos y reportar acerca de lo que queda no más que una experiencia.

Aunque tratamos ahora de un *‘allá’*, no es algo que precede de manera trascendente al hombre mismo. Con efecto retroactivo, se puede decir lo mismo acerca de nuestro *‘aquí’* del mundo cotidiano: nuestro mundo es un mundo *construido* dentro del cual el individuo puede ubicarse. Es la *experiencia* de la muerte y del erotismo que llevan a que se abra un *espacio* del erotismo y de la muerte, encerrado por la interdicción. La experiencia, pero también de manera más activa y racional, el acto, fundan al *‘aquí’* y al *‘allá’*. Cada definición que podríamos formular del *‘allá’* será una definición negativa, de lo que al fin y al cabo no es.

13 “El lenguaje pertenece al dominio de la acción y de los fines.”
Bataille, 1970-1988 VI: 423.

Se tuvo que formular la pregunta por los dos polos aparentes de la experiencia, ya que el trato dinámico de la transgresión implica ambos, un punto de inicio y un punto de llegada. Pero se demuestra una intervención artificial de la cual no se ha de olvidar su artificialidad. El límite y la transgresión refieren a un *movimiento*, no a una oposición entre dos mundos de los cuales nosotros como investigadores podemos determinar su ubicación y dar una descripción. Osea, nos encontramos en este movimiento, o sea *no sabemos* de qué se trata. Se trata por un lado del mundo en el cual me encuentro, del mundo que nos rodea y del individuo que soy. Luego, se trata de lo que, para poder pronunciarme así y mantener esta construcción de mi mundo y mi ser, debo excluir y denegar.

La transgresión como experiencia

La transgresión es una *experiencia*. Con ello llegamos al concepto central para Bataille, el de la *experiencia interior*. Bataille la compara con una experiencia mística, en la cual lo que importa ante todo es el movimiento hacia afuera de uno mismo, o de éxtasis (1943: 15). La experiencia interior confirma así el carácter de ‘negación’, particularmente del individuo mismo, o por lo menos de su ser racional y fijo. La experiencia interior nos lleva, desde nosotros mismos, hasta y más allá de los límites de nuestra individualidad.

La experiencia interior es, tal como lo considera Bataille, lo opuesto del acto. (Bataille, 1943: 59) Se trata en primera instancia de un estado en el cual el hombre se encuentra desecho de cualquier proyecto, o sea de la vida cotidiana del obrar y del razonar. El proyecto se distingue de la existencia, o la pospone. Mientras nos ubicamos dentro del marco del proyecto, estamos *actuando*. En este sentido la experiencia es lo opuesto al proyecto. En la experiencia interior, la individualidad se desmonta.

La paradoja de la experiencia interior es que, aunque en ella se socava la racionalidad humana, es precisamente

esta racionalidad que da inicio a la experiencia interior, que constituye su condición de posibilidad. Tal como constata Bataille: “la experiencia interior está mandada por la razón discursiva. Solamente la razón tiene el poder de deshacer su obra, de derribar lo que ha levantado” (1943: 60). No hay nada fuera de la racionalidad humana, desde luego solo puede ser la misma racionalidad humana que abre hacia la experiencia interior, el hombre no tiene otro remedio. Para salir del proyecto, necesito un proyecto.

Para Bataille, el vínculo entre el hombre y el lenguaje es central. El ser lingüístico es la base y la condición para el proyecto humano; todo lo que conoce el hombre, lo conoce por poder definirlo, así determinándolo dentro de los límites de lo cognoscible y así, dentro de las fronteras del proyecto. Este proyecto parece así referir al mismo tiempo a una red de relaciones o un ordenamiento lógico, fuera de lo cual no existe nada para el hombre ya que ninguna cosa existe en sí e independientemente del mundo; en el definir, cada cosa se hace incorporar en la red del lenguaje (1943: 99). La imposibilidad de dejar a la experiencia interior enteramente fuera de los marcos del proyecto persiste en la imposibilidad de salir del discurso. Tal como lo concluye Bataille: “*la palabra silencio sigue siendo un ruido*” (1943: 25). El conocer y el definir van juntos, y ya no conocer implica ya no definir, mientras ya no definir coincide con ya no conocer. Sin embargo, mientras seguimos hablando de silencio, no hay silencio.

Aunque se podría pensar con los surrealistas que el arte nos permite desarmar nuestros marcos, llevándonos ‘allá’, para Bataille no es el caso. Según él, en la mayoría de las artes encontramos una representación del hombre del proyecto, una representación quizás con muchas variaciones desde lo representado, no obstante, sigue siendo una representación de un proyecto y como tal dentro de los marcos del mismo. La coherencia característica para el proyecto resuena en la armonía de las artes (1943: 70).

La poesía es un caso aparte. De todas las disciplinas del arte, la poesía es la más interesante, ya que se sirve precisamente del medio más determinante del individuo: el lenguaje. Pero con este lenguaje hace algo más que la simple definición. La poesía saca a las palabras de su contexto habitual, las libera de su sumisión al discurso, las priva de su *recognoscibilidad*. En este sentido encontramos en la poesía el desmontaje de lo conocido, de lo definido. En este desmontaje, nosotros mismos estamos comprometidos.¹⁴ Implica que la poesía, al derrumbar el lenguaje de nosotros mismos, nos permite encontrarnos en un estar sin proyecto. Con lo paradójico de que la poesía sigue siendo un habla, es decir un habla que busca expresar algo que no se deja expresar. La poesía es un lenguaje que socava al lenguaje, tal como la transgresión es un proyecto que socava a todo proyecto. Bataille se aleja de la poesía al contrastarla con la experiencia misma: al fin y al cabo, incluso la poesía queda sometida a la reflexión; la experiencia interior queda otra vez afuera.¹⁵ Pero se trata aquí de la experiencia interior como *experiencia*, como momento preciso en el cual caemos fuera del proyecto, fuera de nosotros mismos y de nuestro 'aquí'. Una imposibilidad mientras intentamos enmarcarlo o captarlo.

Para concluir, ¿qué podemos decir acerca del 'allá' de la experiencia interior? Se trata de un estado de ser directo, inmediato, un estar acogido en el flujo en donde no hay espacio para entidades independientes, aquellos han sido disueltos ante la continuidad del ser. "La experiencia interior es la denuncia de la tregua, es el ser sin remisión," concluye el autor, añadiendo directamente que se trata de escapar de un proyecto – a partir de un proyecto (Bataille, 1943: 60). El proyecto al cual buscamos escapar es el de nuestra vida individual, de nuestra sociedad ordenada. Y el proyecto que permite este escape es el lugar organizado de la transgresión,

14 "Lo poético es lo familiar disuelto en lo extraño, y nosotros mismos con ello." Bataille, 1943: 17.

15 "Opongo a la poesía la experiencia de lo posible. Se trata menos de la contemplación que de la rajadura." Bataille, 1943: 53.

tal como se presenta en el erotismo y la religión, y en las formas producidas por ellos tales como la fiesta y el sacrificio.

El individuo cotidiano no es el humano entero – y esta realización lo afecta constantemente en su estar: es un ser incompleto, un intento fallido de dar solidez en un flujo eterno. Y aunque cada vez de nuevo se lanza en la búsqueda de la experiencia interior, también huye de ella. Por lo que la tarea es encontrar formas para buscar lo que, al sacudirnos de nuestra humanidad, nos hace humanos. Aunque cada forma ya es un intento de captar lo que no se deja captar.

Resulta que 'allá' no es ni una ubicación ni un espacio. No solamente no podemos llegar, ya que 'yo' estoy siempre 'aquí'; tampoco se encuentra orientación alguna, ya que implicaría un posicionamiento, o sea una solidez que precisamente no es. No solo no hay un 'yo' que puede llegar, tampoco hay un 'allá' que uno puede encontrar.

Funcionamiento de la transgresión

El núcleo y la dinámica de la interdicción y su transgresión, ya lo hemos visto, consiste en que "no hay interdicción que no pueda ser transgredida. A menudo se permite la transgresión, a menudo incluso está prescrita" (Bataille, 1957: 71). No hay como abolir o expulsar la transgresión, ya que se trata precisamente de un vínculo constante con lo que desde siempre intentamos abolir y expulsar, pero se impone cada vez. Sin embargo, puede tomar formas diferentes.

¿Qué es lo que se excluye? Podríamos postular muy brevemente que la interdicción sirve para sacar la violencia del mundo cotidiano (1957: 62). Bataille no considera necesario explicar o definir el concepto de la violencia, sino que se refiere en una nota de pie de página a la filosofía de Eric Weil. Se refiere a la oposición entre la racionalidad y su derrumbe, lo que se inscribe en la prolongación de la interdicción como límite del mundo racional y la violencia como lo que ha sido excluido.

Se rechaza y se combate cada forma de violencia – desde la búsqueda desesperada por la vida más larga en las ciencias médicas, hasta la racionalización (y por lo tanto la exclusión del éxtasis) de toda forma de erotismo. En la transgresión, al contrario, la violencia constituye “el hecho de un ser que la *organiza*” (1957: 89), a lo que Bataille añade que la violencia en sí no es cruel, es decir es libre de los juicios éticos y morales. El autor mismo destaca la palabra ‘organizar’; poco antes consta que “a menudo la misma transgresión de la interdicción está sujeta tanto a reglas como la interdicción” (1957: 73). Tal como hemos mencionado, la transgresión no es un regreso a alguna libertad total precedente. No solo pasa por allá de los límites (en vez de precederlos), confirmando y manteniendo así los mismos límites; sino que también la transgresión misma como actividad y como momento está rígidamente organizada.

Ante aquel mal de la violencia, el individuo cotidiano conoce dos sentimientos contradictorios que lo conmueven. Tomemos el ejemplo de la muerte. El proyecto humano, el mundo cotidiano del individuo, su ‘aquí’, está amenazado por la violencia de la muerte. La finitud de todo lo suyo, incluso su propia existencia, es finita. En la vida cotidiana es ante todo esta violencia de lo natural que se busca excluir: la interdicción carga en especial sobre la abertura de la finitud en nuestra existencia. Pero tan fuertemente que buscamos negar la naturaleza, igual de fuerte la misma naturaleza se impone a nosotros y abre en nosotros mismos y alrededor un vacío al cual no tenemos respuesta. La finitud en sí no es un mal; es la violencia de la vida continua en el mundo por sobre el individuo discontinuo. Desde luego es la angustia que rodea a la muerte, ante la cual se ve confrontado el hombre. Aunque la experiencia humana real consistiría por excelencia en la experiencia de la finitud, es ante todo la angustia ante aquella que lleva a la experiencia interior.

En la vida cotidiana, la angustia está acompañada por una aversión profunda. En el caso de la muerte, esto implica que en todas las maneras posibles intentamos

dejarla fuera de la vida cotidiana, que buscamos evitar lo que nos recuerda la muerte. Sin embargo, tal como lo constata Bataille, “*el horror refuerza la atracción*” (1957: 295). Así se lo puede constatar desde afuera. El individuo cotidiano siente la irresistible atracción de lo que es repulsivo y espantoso. La muerte es central en la religión, no solamente en su tratamiento en los ritos funerarios, sino también en lo macabro del martirio que recurre a lo largo de la iconografía de la crucifixión. La violencia de la muerte no se deja enteramente excluir, se nos impone. En consecuencia, el individuo no se deja llevar enteramente por su aversión, al mismo tiempo está atraído por este espacio espantoso, relleno de una extraña fascinación.

Paradójicamente es la asociación de la angustia, de la aversión, la que vincula al individuo al mundo más allá de los límites, ‘allá’. La fascinación acompaña la revulsión, un conjunto que ubica al hombre ante este carácter paradójico del mundo sagrado en un estado de “fascinación angustiada” (Bataille, 1970-1988 VIII: 83).

Se ha de entender esta doble relación con el ‘allá’ ante el trasfondo de lo inevitable de lo que ha sido excluido. Una aversión total de lo que se encuentra en la transgresión no puede sino fracasar. Ya que el individuo discontinuo simplemente está abandonado a la continuidad de lo que le rodea y le funda. Se trata aquí de un *dado* de la condición humana, en toda su inevitabilidad. Por lo que la interdicción va junto con el fracaso recurrente; no podemos lograr hacerla definitiva, ni fijar el límite. La transgresión no solamente deriva del hombre buscando sus límites, sino ante todo del acontecimiento de lo que se encuentra expulsado por el hombre en su individualidad. Tendemos hacia ‘allá’ ya que ‘allá’ nos adviene, tal como el horizonte nos encierra cuando cerramos los ojos.

Tan imposible como la absolutización de la interdicción es la instauración definitiva de la transgresión. Una transgresión total, completa, no se abre ante nosotros, por la simple razón de que la transgresión total es imposible. “¿Podríamos decir con cierta precisión

que la verdadera alegría requerirá un movimiento hasta la muerte, pero la muerte la acabaría! No conociéramos jamás la alegría auténtica...” (Bataille, 1970-1988 VIII: 94). El punto extremo de la transgresión es en donde la vida individual termina – pero entonces ya no habrá individuo de quien se confirmen los límites en la transgresión, y así ya no se trataría de una transgresión como tal. La violencia última y la transgresión última no son posibles; siempre conlleva la transgresión su propio fracaso. Tal como la transgresión confirma el límite, el límite confirma la transgresión: ninguno puede existir sin el otro.

¿Qué implica este doble fracaso para el movimiento del límite y su transgresión? Resulta que el movimiento es un *sinfin*, volviéndose un movimiento circular u oscilar, un conjunto de fracasos. Por un lado, está la interdicción, con la cual el individuo se abriga a fin de mantener su propio ser como individuo de la violencia alrededor y adentro. Esta violencia no se deja dominar y la fascinación del hombre demuestra que tampoco buscamos eliminar enteramente a la violencia e instaurar un límite definitivo e intraspasable. Lo que sí se intenta es encerrar la transgresión dentro de ciertos marcos, en los momentos tales como la fiesta y el erotismo, constituyendo los momentos en que el hombre se abandona a la transgresión. Por lo que la interdicción es “un tiempo de paro, no una última inmovilidad” (Bataille, 1957: 70). El mundo del individuo y de su obrar es un mundo temporal, una escala entre la dureza y la durabilidad. Por otro lado, está la transgresión; la fascinación del hombre por lo que se encuentra en él mismo y alrededor, por lo que siempre se le escapa, le socava y le deshace de su individualidad. La fascinación mantiene en el individuo la memoria del flujo que le vincula al ser, evitando así cualquier fijación de los límites formulados. En el mundo del individuo se mantiene siempre la posibilidad de la transgresión, por lo que nunca el límite puede hacerse definitivo. La posibilidad necesaria de la transgresión mantiene al límite, garantizando así el fracaso de cualquier límite.

Michel Foucault resume el fracaso de tanto el límite como la transgresión de la siguiente manera: “el límite y la transgresión se deben el uno al otro la densidad de su ser: inexistencia de un límite que no se puede traspasar; por otro lado, vanidad de una transgresión que solamente traspasaría un límite ilusorio o sombreado.” (Foucault, 1963: 755)

Foucault propone que “no hay nada negativo en la transgresión. Aquella afirma el ser limitado, afirma este ilimitado en el cual salta, abriendo por primera vez a la existencia” (Foucault, 1963: 756). En la confrontación con lo que trasciende al individuo, se mantiene al mismo individuo como ser finito. A fin de delimitar su propio ser, el hombre necesita la transgresión. Así, parece mostrarse el papel positivo de la transgresión en la existencia del individuo, sin embargo, Foucault añade: “Pero se puede decir que esta afirmación no tiene nada positivo: ningún contenido la puede fijar, ya que, por definición, ningún límite la puede contener” (Ibid.). Cualquier papel positivo de la transgresión en la constitución del hombre y de su mundo cae directamente en la paradoja de su propia impronunciabilidad, de su incomprensibilidad – y de su inutilidad. La confirmación del límite del individuo es la confirmación de algo que no *existe*, que no puede ser comprendido o definido. Aunque la transgresión se deshace de toda su negatividad, y con ello también al hombre en la experiencia, también lo positivo queda ausente, ya que cualquier valorización positiva se impone por un individuo cotidiano. Y para aquel individuo, la transgresión no es negativa, aunque tampoco es positiva. No tiene fondo de existencia, pues el ‘aquí’ del individuo coincide con todo lado y su horizonte es el límite, invisible e impensable, y desde luego sin valorización por el individuo. Mientras el hombre, una vez afectado por el movimiento de la transgresión, ya no expresa valorización, incluso ya no expresa. Tal como la expresión lleva más allá de bien y mal, lleva más allá de toda valorización, que sea positiva o negativa.

Con ello llegamos a la esencia del carácter problemático de la filosofía de Georges Bataille en

general y del concepto de la transgresión en particular: no puede ser objeto de estudio, no se deja mirar. La transgresión es fundamentalmente una *experiencia*, que no se deja conocer sino solamente *vivir*. Como experiencia la transgresión nos demuestra los límites del ser y del individuo. “Quizás la experiencia de la transgresión, en el movimiento que la conlleva hacia la noche entera, desvela esta relación de la finitud al ser, aquel momento del límite que el pensamiento antropológico, desde Kant, ha designado solamente de lejos y desde el exterior, en el lenguaje de la dialéctica” (Foucault, 1963: 766).

Bataille busca rebelarse contra esta filosofía *objetiva* del límite. Su propia obra es una rebeldía contra la fuerza de la racionalidad en el hombre y reconecta así con otra tendencia en la filosofía, reuniendo entre otros a Heráclito, Nietzsche y Bergson; una tradición filosófica en la cual el filósofo habla desde la experiencia, por lo que implica el abandono de la posición tradicional del investigador.

Surrealismo ante Bataille: el hombre estético y la transgresión

El surrealismo nos ha brindado una crítica del individuo como construcción delimitante y en la práctica ha intentado llevar a cabo las consecuencias de esta crítica. El programa surrealista aspira a la abolición de la individualidad tal como la conocemos y reemplazarla por una nueva forma de ser humano, enriquecido con lo que comúnmente queda rechazado. Los surrealistas esperaban superar la individualidad rebelándose contra sus manifestaciones modernas y promoviendo los campos del inconsciente, del sueño, de la imaginación y del azar. El arte de vivir que nace en el surrealismo se caracteriza por un movimiento de rebelión y por la introducción de nuevos valores. La rebelión del surrealismo se concentra no tanto en la abolición del individuo racional moderno, sino en su desarrollo dialéctico hacia un hombre entero,

paralelo antropológico con la aspiración a la sur-realidad.

El filósofo Georges Bataille, por su parte, desarrolla un pensamiento alrededor de la transgresión y del límite, conceptos que para los surrealistas toman un papel subordinado al objetivo dialéctico. Según Bataille, la transgresión cumple una función clave en la constitución del hombre como un ser preeminentemente, pero no exclusivamente, racional. El hombre es tal por ubicarse al límite de la racionalidad y de la individualidad, por un lado, y la simultánea negación y confirmación de esta misma individualidad por otro lado. Bataille no propone una rebelión, menos aún la superación de nuestra individualidad, sino más bien la comprensión de nuestra individualidad a partir de un aspecto que tanto se le escapa como le constituye.

André Breton y Georges Bataille se encuentran en diferentes puntos, sus filosofías coinciden en gran parte. Pero también sus caminos se separan en un momento importante. Por lo que formulamos la pregunta: ¿qué nos puede ofrecer hoy el surrealismo como pensamiento antropológico y qué puede agregar, comentar o criticar Bataille?

Un acercamiento

En primer lugar, ambos se interesan (por lo menos desde la perspectiva de la presente investigación) por el hombre. El objeto de estudio compartido es el individuo – así como sus límites y el traspaso de estos mismos límites. Es decir, para ambos se trata del hombre entero, lo que requiere una perspectiva particular: la de la *experiencia* – lo que conlleva la perspectiva de la primera persona. Ya que cualquier experiencia es *mi* experiencia. A partir de ella, Breton puede escribir su *Nadja* y *L'Amour Fou*, Bataille su *L'Expérience Intérieure*; cada vez se trata tanto de la descripción, como del relato – y de la evocación de una experiencia.

Bataille insiste en la inevitable transgresión de nuestro ser como individuo, en especial en las

experiencias de angustia y de deseo. Estos momentos extremos, tal como frente a nuestra finitud, obligan al hombre a buscar una manera para vivir con sus propios límites – que son límites por traspasar, según la lógica de la transgresión. Luego, es el hombre quien, en la transgresión, busca una manera para tratar de esta transgresión.

Ambos coinciden por lo menos en lo siguiente. El individuo cotidiano es una construcción, una forma que imponemos a nuestra existencia cotidiana en un mundo ordenado dentro del cual podemos ubicarnos y mantenernos. Es un mundo de la racionalidad, del trabajo y de la moral. Sin embargo, el individuo de este mundo no coincide con el hombre en su experiencia propia. Tanto alrededor como en sí mismo, el hombre experimenta cada vez de nuevo cómo su individualidad no cubre enteramente a su ser.

Tras esta coincidencia, mucho desacuerdo separa a Breton y Bataille. Los surrealistas intentan conocer más de lo que se encuentra más allá de los límites del individuo racional. Concretamente Breton destaca el inconsciente en nosotros mismos, nuestros deseos más profundos. Ya que esto también – o ante todo – somos nosotros. Por consiguiente, las prácticas surrealistas intentan hacer surgir aquel inconsciente, darle una expresión en nuestra individualidad y en el mundo. Así, los surrealistas mantienen una esencia del hombre, un yo real que puede surgir por medio de determinados ejercicios y trabajos. Para Bataille, por el contrario, el núcleo de la transgresión queda vacío; la transgresión es una relación con lo que no somos y no *podemos* ser. No encontramos alguna esencia humana, sino los límites mismos del ser humano, ni positivo, ni negativo. Mientras Bataille opone el ‘aquí’ del individuo con un ‘allá’ en donde el individuo no está, los surrealistas consideran al ‘allá’ como otro lugar en donde se puede posicionar el hombre. Resulta que mantienen su mirada de águila desde arriba de la naturaleza humana. Lo que Bataille llamaba, quizás con alguna ironía, el ‘simplemente ser’, no es tan simple. Más aún, este simple ser resulta

insoportable. Y no obstante siempre volveremos a nosotros mismos, y siempre la angustia y la fascinación nos pondrán en relación con este simplemente ser. Los surrealistas, mientras tanto, buscan sublevar a este mismo ‘simplemente ser’ a un estado permanente.

Bataille ante el surrealismo: el hombre y sus límites

En relación con el surrealismo hemos presentado la concepción de una filosofía del arte de vivir. Breton compara tanto una obra de arte como una vida humana con un cristal, enfocándose en la regularidad y la armonía de una vida según el principio del ‘simplemente ser’. El principio del azar, junto al inconsciente liberado, llevarán a una vida que se puede evaluar estéticamente según los criterios de dureza, de brillo, de regularidad. Lo problemático en ello es que tal valoración estética requiere una mirada desde afuera, sin abandonar el compromiso con la experiencia. En este sentido, el acercamiento estético a la vida queda un ideal inalcanzable que, el rato que se lo alcanzaría, no sería valorizado. Surge aquí la misma tensión que ya era inherente al concepto de transgresión en el pensamiento de Bataille. Aquel no se arriesga con una evaluación de la vida. Su concepción de la transgresión implica que no se puede llegar a ningún orden o conjunto, sino que siempre persisten irregularidades, caos. Este caos es lo que determina a la transgresión y al movimiento que el individuo experimenta, pero suprime.

Otra dificultad es que el orden y la regularidad que surgieron como criterios en la metáfora de la vida propia como obra de arte, están al contrario de la práctica de los surrealistas. Aquellos demuestran buscar más bien el caos de la rebelión y el abismo del inconsciente. Pensar que en el fondo de este caos e inconsciente surgiría un orden es sorprendente y requiere recorrer al azar como principio organizador. Aquí Bataille va más lejos que los surrealistas, dando el espacio al mismo caos y abandonando toda esperanza de que se lo podría ‘ordenar’.

Al mirar la transgresión en la filosofía de Georges Bataille resulta, por un lado, que no hay límite sin transgresión, que la posibilidad de la transgresión es parte integral de todo límite. Sin transgresión no hay límite. Por otro lado, solo se puede tratar de la transgresión si hay un límite traspasado – y con ello confirmado como tal. Sin límite no hay transgresión. En breve, el límite y la transgresión están íntimamente vinculados, se implican y se excluyen mutuamente. Luego se mostró que la transgresión no es, de hecho, la superación definitiva de un límite. La real y total superación coincidiría con el fin del individuo – es decir la muerte. La transgresión confirma más bien al individuo en su existencia, por no abandonarlo en su entero, sino más bien por acercarse temporalmente a aquellos límites del individuo y del mundo, a postergarlos temporalmente. Por lo que, más que traspasar a los límites, podemos hablar de estirar aquellos límites, balancear al borde del ‘aquí’ a fin de confirmar su realidad. Pero no hay un ‘allá’, nunca nos ubicaremos ‘allá’.

Por último, el funcionamiento de la transgresión no tiene la forma de una dialéctica, sino de una oscilación constante sin punto de llegada. El límite incita al fin y al cabo a la transgresión, ya la contiene desde el inicio, mientras también la transgresión contiene la reconfirmación del límite. Este movimiento oscilar no tiene fin ni descanso, sino es una dinámica constante. El hombre está arrojado entre el límite y la transgresión, entre la acumulación y el gasto, entre la dignidad y la bestialidad, entre la individualidad y su disolución, entre ‘aquí’ y ‘allá’. El pensamiento dualista presupone una complementariedad entre dos opuestos iguales; la dialéctica presupone una tesis, una antítesis y una síntesis en el cual se encuentra incorporado los pasos anteriores. La transgresión no permite una coherencia o síntesis, sino que ubica al hombre en pleno medio de esta tensión continua entre su humanidad y su inhumano.

Los surrealistas, en sus momentos más optimistas, deseaban abolir todos los límites; cualquier posible límite resultó ser objeto de su rebelión. La aspiración era

llegar a una nueva manera de ser hombre entero, de la cual todos sus aspectos forman parte, es decir también lo irracional, lo inconsciente, lo ilógico, etc. La elaboración del concepto de la transgresión en Bataille demuestra la dificultad de la posición del surrealismo y explica el fracaso de la propuesta. Resulta que hay límites que no se pueden abolir, sino que se mantienen radicalmente inevitables en la condición humana. La muerte del individuo sigue siendo real – y un mal. Irse a la calle con dos pistolas, tal como lo propuso Breton, no se ha vuelto una práctica común. Sin embargo, la ironía, la fascinación por la experiencia límite, su presencia, ilustra la problematización postmoderna alrededor de la transgresión a la cual los surrealistas han contribuido, tanto en el campo del arte como fuera de él.

Mientras la transgresión se encuentra hasta el límite para luego disolver, la rebelión surrealista se instala en un ‘allá’, para desde ahí pelear contra el límite que nos encerraba. Lo que en la transgresión quedaría inalcanzable, en la rebelión sería el nuevo hogar del hombre. Luego, el objetivo de la rebelión, en y más allá de la paradoja de la necesidad de cualquier rebelión para un límite por combatir, es una síntesis. El surrealismo asume una tradición hegeliana al considerar que se llega al hombre no tanto por abolir su racionalidad, sino por superar la oposición entre la racionalidad y la irracionalidad. Ambos aspectos del hombre se encuentran en un ‘hombre entero’ y en su ‘simplemente ser’. Para Bataille, el hombre queda dividido en la oscilación en el límite de la individualidad y su aniquilación. Se ubica en la tensión entre su humanidad y lo inhumano que no tiene lugar y que queda afuera. La aspiración surrealista consistió en la imposible cancelación de la tensión que constituye la condición humana. Su rebelión llegó a un límite con la intención de derrumbarlo, pero se trata de un límite que no se deja borrar.

Diferencias en visión de estética y ética

Siguiendo al ejemplo de dadá, el surrealismo fue el primer movimiento (artístico) que intentaba sacar al arte de su encierro moderno de una élite minoritaria, a fin de brindarla a todo hombre. En los primeros años, era tema recurrente en Breton la propuesta de cancelar al arte; elevando por un lado a cada uno al nivel de artista, declarando por otro lado al arte accesible para todos. Con ello los surrealistas son los primeros en dar prioridad a sacar el inconsciente a la luz, darle forma. El fracaso de este intento se explica a partir del concepto de transgresión en Bataille, ya que lo que constituye la parte maldita del hombre puede, en un momento determinado, surgir, pero no puede quedar en la superficie. Tal como lo resume Bataille: el hombre entero no *hace* nada, sino que *simplemente es*. Los surrealistas son demasiado ambiciosos en desear fundar una vida en algo que no se deja ubicar dentro de esta vida, sino que se debe mantener ‘allá’, al lado de la transgresión. Pero esta ambición no disminuye el intento de expresar a lo que queda fuera, o por debajo, de la individualidad racional.

El lenguaje se ha demostrado como una forma de expresión privilegiada para Breton y para Bataille. Pero, al fin y al cabo, Bataille denuncia cómo él mismo y los surrealistas habrían podido acercarse aún más a la transgresión: al callarse.¹⁶ Las obras de ambos se encuentran a menudo al límite de la grosería, de la risa, del silencio y, sin embargo, se ha de continuar expresándose a través del lenguaje. Ambos, Bataille y Breton, recorren a menudo al uso de los puntos (“...”) en el texto mismo, y ambos rehúsan encerrarse en un solo estilo de escritura, intercambiando análisis filosóficos con anécdotas personales y relatos más o menos ficticios. Ambos giran alrededor del mismo límite y ambos

16 “¿Qué deberían hacer los surrealistas? ¡Callarse! [...] Esto no es para nada la crítica del surrealismo, sino su apología. Aún considero que nadie nunca le ha puesto más altamente.” Bataille, 1970-1988 XI: 377.

encuentran aquel límite primariamente en el mismo lugar: en el lenguaje.

La diferencia es, en primer lugar, una diferencia de perspectiva. Breton y los surrealistas buscan explorar el valor positivo al fin del silencio e intentan ‘volar por alto’ (recordando la preposición ‘sur’ investigado y criticado por Bataille). El proyecto surrealista demuestra ser un proyecto lleno de esperanza. En las prácticas alrededor del lenguaje resuena esta esperanza de poder desmontar las barras tras las cuales se encontraría el inconsciente. Bataille, en contraste, encuentra en el lenguaje la desesperación. No puede hacer más que escribir, aunque esté consciente de la insuficiencia ante la risa y el silencio.

No solo la perspectiva, también la mirada es otra. Los surrealistas tratan de una estética como posible mirada hacia el hombre y el mundo. La mirada estética revela el inconsciente en nosotros mismos y el azar en el mundo. Es la mirada que surgiría desde un ‘simplemente ser’, una mirada de la cual se han ausentado el futuro y el pasado para permitir al hombre apercibir directamente su puro ser en su flujo. Esta mirada es estética en contraste a una ética, resonando la oposición del individuo racional con el hombre entero para los surrealistas. Sin embargo, ni una mirada estética puede mantenerse sin recorrer al individuo, ya que hay alguien, una consciencia, que mira y observa. Tal como al fin y al cabo el lenguaje no basta para Bataille, tampoco le puede satisfacer la mirada. El hombre en la transgresión ya no percibe, ni éticamente ni tampoco estéticamente. Lo característico del ‘simplemente ser’ para Bataille es que ya no tenemos una mirada para concentrar, de igual manera que ya no tenemos voz para describir la experiencia vivida.

El problema de la individualidad

Una dificultad para el arte surrealista se vincula con la rebelión contra la ética. Los surrealistas se dedican a sus ejercicios y sus prácticas, pero en vez de llegar a un entendimiento de todos para todos del ser humano,

la experiencia interior resulta ser bien interior, en el sentido de ser sumamente personal. Los resultados de los escritos surrealistas no se comparten y rápidamente caen en la expresión de un subjetivismo radical. A nadie más que el autor le sirve.

El problema del lenguaje llevó a Bataille a propugnar otra filosofía que la tradicionalmente racional, buscando más bien una manera para expresar la experiencia. En esta filosofía de la experiencia, no solo está comprometido el lenguaje, sino también el filósofo, o sea el hombre, mismo. Es él quien piensa y, más importante aún, es él quien tiene la experiencia. Esa experiencia devuelve al hombre a sí mismo. Un ejemplo es la confrontación con la propia finitud, una experiencia que deja a cada hombre en profunda soledad.

La filosofía de Bataille incluye cierta circularidad, un movimiento oscilaría entre el límite y la transgresión, entre una existencia individual y un (tender al) 'simplemente ser'. La coherencia entre el límite y la transgresión no se deja captar en un modelo dialéctico – ni en cualquier otro modelo. Mientras estamos 'aquí', no hay nada más que un mundo en relación con aquel 'aquí'. Una vez 'allá', ya no estamos. Dos condiciones de ser totalizantes, mutuamente exclusivas y confirmantes. En la experiencia de la transgresión, no se trata del ser humano como individuo racional, autónomo. El individuo como tal no existe en la transgresión. La transgresión total, que es la muerte, lo demuestra.

El surrealismo, por el contrario, al buscar y promover un inconsciente personal, al aspirar a una síntesis dialéctica entre la racionalidad y la experiencia, al armar una rebelión contra la racionalidad desde la individualidad, mantiene la existencia de tal individuo. La rebelión no es tan radical como la transgresión, ya que no llega más allá de los marcos del individuo. En el surrealismo no encontramos el límite del humano, sino solamente del individuo racional. A este límite se traspasa, a fin de llegar a una dimensión más íntima, más personal, pero no menos individual, de una identidad subjetiva de un yo ubicado en el mundo. Esto explica

que al fin y al cabo para los surrealistas no era tan problemático seguir expresándose: en el surrealismo se mantiene el individuo. No llega a una verdadera pérdida de sí mismo sino, máximo, a un autoenriquecimiento. Los surrealistas se ubican como individuo en la experiencia, asumiendo que así se encuentra la actitud del 'hombre entero'. Bataille insiste que en la experiencia ya no *podemos* asumir una actitud, sino que hemos dejado de mantenernos como individuo. Hablar de *ethos* alguno es quedarnos dentro de los límites del mismo individuo y, al fin y al cabo, es no llegar a la transgresión.

Conclusión

En la propuesta filosófica del surrealismo, se trata de un movimiento dialéctico, basado en una tesis, una antítesis y una síntesis: Breton y los surrealistas combaten la dominancia de la racionalidad y la lógica (tesis) a través de la búsqueda en el inconsciente de los deseos y los sueños y en un mundo regido por el azar (antítesis) para llegar a una surrealidad en la cual un hombre entero da forma a su vida (síntesis).

Comúnmente renegamos de las fuentes de inspiración más importantes para el hombre tanto en nosotros mismos como en el mundo que nos rodea. Suprimimos nuestros deseos, despreciamos nuestros, y calculamos y razonamos en contra de toda forma del azar mientras que se trata precisamente de los componentes fundamentales de nuestra identidad. Por consiguiente, la identidad surrealista no es un hecho, sino que se constituye en el actuar. Aunque existen marcos precedentes, la realización que funda la autenticidad se articula en una vida vivida.

Para poner en marcha el modelo dialéctico, los surrealistas suscriben el motor de la rebelión. Esta forma de obrar contiene la paradoja de no someterse como actividad en sí a un modelo dialéctico, ya que la rebelión sigue siendo activa al nivel de la oposición entre tesis y síntesis. El hombre surrealista encuentra su *éthos* en

la reunión entre la racionalidad y lo irracional, ambos por incorporarse en la armonía del hombre entero. La unidad se demuestra en un criterio 'estético', por lo que se puede de hecho hablar de un 'arte de vivir' en su pleno sentido.

En este arte de vivir surrealista se busca que la experiencia del tiempo se limita al aquí y ahora, que se suspende el juicio de bien y mal, y que el otro es secundario. La transgresión en el surrealismo es aquel momento en el cual la rebelión habrá logrado enteramente su efecto, eliminándose a sí misma en favor de una experiencia armónica de un 'hombre entero'.

Por su lado, con el concepto de la transgresión, Georges Bataille vincula la existencia cotidiana del individuo con aquellos aspectos que se niegan para incluso permitir tal existencia. Se trata de las dimensiones en donde la existencia humana se encuentra anclada en el flujo de la vida. Tanto desde nuestro interior, como desde el mundo que nos rodea, excluimos una dimensión 'maldita' para permitir una vida humana y una individualidad. La transgresión de Bataille apunta al mismo objeto negativo que el surrealismo de Breton.

Sin embargo, la transgresión no describe ninguna 'forma de ser' de un hombre estético, y ello ante todo porque no es de ninguna manera una descripción, menos aún de una forma de ser humano. En la transgresión, el individuo como tal deja de existir: se trata de la transgresión de sus límites como individuo. No se puede dar definición positiva de la transgresión, ya que no es nada positivo, sino la negación de cualquier forma de ser humano. Además, junto a esta negación se confirman los límites negados. Donde la transgresión traspasa un límite, al mismo tiempo confirma aquel límite como tal. Por lo que no se trata de un hombre nuevo, sino quizás de otra manera para vivir el mismo ser hombre. En ello, el hombre persiste como individuo racional. Pero aquel individuo racional existe gracias a la exclusión de lo que queda fuera de él; una exclusión que solo es posible por mantener abiertos los límites del individuo.

El surrealismo de André Breton es un intento

de elaborar un verdadero arte de vivir a base de la transgresión cumplida. Más allá de su simple impacto en el campo artístico, se ha formulado un valioso intento de pensar una antropología estética. Desde ahí surge la invitación a considerar la vida propia desde una mirada estética dialéctica. Sin embargo, la profundización de Georges Bataille del concepto de transgresión nos recuerda que una mirada es, por definición, limitada. Siempre y cuando consideramos a nuestra vida de alguna manera, estamos ya tomando posición – y, por lo tanto, asumimos nuestra individualidad. En Bataille se radicaliza la antropología estética en cuanto se demuestra que la pura estética carecería de un ojo que la pueda mirar. No obstante, Bataille confirma la inevitabilidad del intento continuo de reabrir nuestra individualidad, así como la imposibilidad de consolidarla.

Bibliografía

- Alquié, F. (1955). *Philosophie du Surréalisme*. Paris: Flammarion
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago / London: University of Chicago Press
- Arnaud, A. & G. Excoffon-Lafarge. (1978). *Bataille*. Paris: Éditions du Seuil
- Artaud, A. (2004). *Œuvres*. Paris: Gallimard
- Bachelard, G. (1956). *Lautréamont*. Paris: Librairie José Corti
- Bataille, G. (1943). *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard
- Bataille, G. (1956). *Madame Edwarda / Le mort / Histoire de l'œil*. Paris: Éditions 10/18
- Bataille, G. (1957). *L'érotisme*. Paris: Éditions de minuit
- Bataille, G. (1961). *Les larmes d'Éros*. Paris: Éditions 10/18
- Bataille, G. (1967). *La part maudite, précédé de La notion de dépense*. Les Éditions de Minuit
- Bataille, G. (1970-1988) *Œuvres complètes I, II, VI, VIII, XI, XII* [selecciones]. Paris: Gallimard
- Bataille, G. (2004) *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard
- Benjamin, W. (1972). 'Le Surréalisme'. In: *Œuvres II*. Paris: Gallimard (Trad. M de Gaudillac) Pp. 295-321
- Blanchot, M. (1949). *La part du feu*. Paris: Gallimard
- Blanchot, M. (1969). *L'entretien infini*. Paris: Gallimard
- Blanchot, M., J. Gracq, J.-M. G. Le Clézio. (1987). *Sur Lautréamont*. Paris: Complexe
- Boldt-Irons, L.-A. (1995). 'Sacrifice and violence in Bataille's erotic fiction; Reflections from/upon the *mise en abîme*'. In: Carolyn Bailey Gill [ed.]: *Bataille; writing the sacred*. London/New York: Routledge. Pp. 91-104
- Bousset, H. (2004). 'Vuldrang; over Aristide von Bienefeldt en Georges Bataille'. In: *De geuren van het verwerpelijke; essays*. Amsterdam: Meulenhoff. Pp. 34-44
- Breton, A. (1962). *Manifestes du surréalisme*. Paris: Gallimard
- Breton, A. (1964). *Nadja*. Paris: Gallimard
- Breton, A. (1976). *L'amour fou*. Paris: Gallimard
- Camus, A. (1951). *L'homme révolté*. Paris: Gallimard
- Carroll, N. (1999). *Philosophy of Art. A contemporary introduction*.

- London/New York: Routledge
- Crignon, C. [ed.]. (2000). *Le mal*. Paris: Flammarion
- Dalí, S. (2000). *The secret life of Salvador Dalí*. [s.l.]: DASA Editions
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit
- Descartes, R. (1990) *Méditations métaphysiques*. Paris: Librairie Générale Française
- Descartes, R. (1950) *Discours de la méthode*. Paris: Garnier Frères
- Dohmen, J. (2007). *Tegen de onverschilligheid*. Amsterdam: Ambo
- Dohmen, J. (2002). *Over levenskunst. De grote filosofen over het goede leven*. Amsterdam: Ambo
- Dohmen, J. (2003). 'Philosophers on the "art-of-living"'. In: *Journal of happiness studies* 4. [s.l.]: Kluwer Academic Publishers. Pp. 351-371
- Ducasse, I. (1963). *Œuvres complètes*. Paris: Le livre de poche
- Durançon, J. (1976). *Georges Bataille*. Paris: Gallimard
- Durozoi, G. (1977). *L'érotisme; analyse critique*. Paris: Hatier
- Fer, B. (1995). 'Poussière/peinture; Bataille on painting'. In: C. Bailey Gill [ed.]: *Bataille; writing the sacred*. London/New York: Routledge. Pp. 154-171
- Foucault, M. (1963). 'Préface à la transgression'. In: Jean Piel [ed.]: *Critique, revue générale des publications françaises et étrangères*. Paris: Éditions de Minuit. Tome XIX – No 195-196, agosto-septiembre 1963. Pp. 751-769
- Foucault, M. (1983) 'À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours'. In: D. Defert & F Ewald [ed.]. (2001). *Dits et écrits II; 1976-1988*. Paris: Gallimard. Pp. 1202-1230
- Freud, S. (1918) *Inleiding tot de psychoanalyse*. Amsterdam: Wereldbibliotheek
- Gerwen, R. Van (1992). *Kennis in schoonheid; een inleiding in de moderne esthetica*. Meppel/Amsterdam: Boom
- Hegel, G.W.F. (2005). *Phänomenologie des Geistes*. Paderborn: Voltmedia
- Heidegger, M. (1999). *Zijn en tijd*. Nijmegen: SUN
- Kate, L. ten [ed.]. (1991). *Voorbij het zelfbehoud; gemeenschap en offer bij Georges Bataille*. Leuven/Apeldoorn: Garant

Kate, L. ten. (1992). 'Paroles de contrainte, paroles de contagion; recherches d'une fiction non-fictive à partir de l'œuvre de Bataille'. In: H. Hillenaar & J. Versteeg: *Georges Bataille et la fiction*. Groningen: CRIN (25). Pp. 5-35

Kate, L. Ten. (2000). 'Georges Bataille'. In: J. Baetens & K. Geldof: *Franse literatuur na 1945 deel 3: Kritiek, theorie en essay*. Leuven: Peeters. Pp. 185-204

Lechte, J. (1995). 'Surrealism and the practice of writing, or The 'case' of Bataille'. In: C. Bailey Gill [ed.]: *Bataille; writing the sacred*. London/New York: Routledge. Pp. 117-132

Loo, H. van der & W. van Reijen. (1997). *Paradoxen van modernisering*. Bussum: Coutinho

Marino, A. (2003). 'La fonction critique de l'éthos philosophique'. In: P.-F. Moreau [ed.]: *Lectures de Michel Foucault, vol. 3; Sur les Dits et écrits*. Lyon: ENS Éditions. Pp. 61-78

Mul, J. de. (1999). *Romantic desire in (post)modern art & philosophy*. New York: State University of New York Press

Nadeau, M. (1964). *Histoire du surréalisme*. Paris: Éditions du Seuil

Nietzsche, F. (1967). *Kritische Gesamtausgabe*. (ed. G. Colli y M. Montinari). Berlin/New York: de Gruyter.

Nietzsche, F. (1883). *Also sprach Zarathustra*. Bindlach: Gondrom Verlag

Passeron, R. (2002). *Le Surréalisme*. Paris: Finest S.A. / Éditions Pierre Terrail

Perniola, M. (1982) *L'instant éternel; Bataille et la pensée de la marginalité*. Paris: Meridiens / Anthropos

Place, J.-M. [ed.]. (1997). *La Révolution Surréaliste*. Paris: Éditions Jean-Michel Place

Plokker, J.H.: 'De invloed van Freud op de literatuur'. In: (1972). *Invloeden op de literatuur*. Wassenaar: Servire. Pp. 113-130

Speybroeck, D. van [ed.]. (1991). *Kunst en religie; sporen van reële aanwezigheid*. Baarn: Ambo

Tzara, Tristan: *Manifeste Dadá*. 1918. Fuente: http://www.dada-companion.com/tzara_docs/tza_manifeste_1918.php (consultado 8-2-2019)

Veire, F. van de. (2002) *Als in een donkere spiegel; de kunst in de moderne filosofie*. Amsterdam: SUN

Würzner, M.H. (1972). 'Invloeden op de literatuur: Nietzsche'. In: A. Romein-Verschoor e.a.: *Invloeden op de literatuur*. Wassenaar: Servire. Pp. 77-97

DESPUÉS DEL IDEAL: LOS EJEMPLOS, UN ÍNDICE PARA UNA ÉTICA NIETZSCHEANA

DENNIS SCHUTIJSER

Introducción

El filósofo del martillo, Friedrich Nietzsche, es ante todo conocido por su crítica de la moral. Pero esa crítica, que pone en peligro nuestros conceptos guiadores de «bien» y «mal», no dispone para nada de la problemática ética, al contrario. Se puede considerar a la pregunta ética como el hilo conductor de su filosofar. Sin embargo, en ello, Nietzsche rehúsa dar respuestas definitivas. Su posición ética va en contra de todo intento de universalización, racionalización, u otro tipo de prescripción.

La propuesta más positiva y más clara de una ética Nietzscheana se encuentra, por lo tanto, no en una nueva moral, sino en una forma que conviene con su filosofía múltiple, antidealista y crítica. Aunque resulta complejo articular una propuesta ética definitiva, se puede encontrar un uso particularmente fructífero del ejemplo ético. El uso del ejemplo en la ética coincide con la crítica que hace Nietzsche de la moral, mientras conviene con los presupuestos de una filosofía concernida con la búsqueda por respuestas éticas a la pregunta central: ¿cómo vivir?

¿Cómo vivir? La pregunta ética

La crítica nietzscheana de la moral es, entre otras, una crítica de la reducción de la indagación en el actuar propio a una deliberación universalista y racional de un sujeto abstraído más allá de su existencia concreta. En contra de ella, Nietzsche busca a lo largo de su vida formular una respuesta a la cuestión tanto más concreta y más amplia: la cuestión ética del cómo uno debe vivir.

Esta pregunta ética es más amplia, ya que contiene la vida entera de la persona y no solo los momentos particulares que se consideran ser moralmente cargados. Y es un enfoque más concreto: no se trata de conceptos universales o ideas abstractas como el alma o la voluntad, sino el quehacer que constituye de hecho la vida humana.

En diferentes momentos de su obra, Nietzsche resume esta cuestión ética con el aforismo atribuido al poeta clásica Píndaro: “hazte quien eres”.¹ Una inclusión significativa de este lema aparece en una de las últimas obras escrita por Nietzsche antes de su colapso, *Ecce Homo*. El subtítulo de esta remarcable autobiografía es “Cómo llega uno a ser lo que es”. Un tal subtítulo parece prometer a sus lectores la respuesta a esta pregunta ética clave. Y en medio camino de la obra, el autor afirma: “En este punto ya no cabe eludir el dar la auténtica respuesta a la pregunta de *cómo llega uno a ser lo que es*” (EH “Por qué soy tan inteligente” 9).

En primer lugar se debe recalcar que la pregunta es otra que la de la filosofía moral de Kant, por ejemplo. La famosa pregunta de Kant es: “¿qué debo hacer?” (2007: A805/B833/35). Evidentemente resuena ahí un deber, es el imperativo con lo que uno debe cumplir. En este sentido, Kant prosigue una larga tradición bíblica del pensar en términos de deberes y prohibiciones absolutas impuestas. Se podría decir que la filosofía moral de Kant es una moral cristiana sin Dios – o siguiendo la interiorización del Dios protestante. “Cómo llega uno a ser lo que es”, es una propuesta otra: no contiene un deber, sino un *ser*, un hacerse. El hecho de que Nietzsche no habla de un deber coincide con el reconocimiento de que su ética no se dirige a todos y a todas – y que no es una falla o un problema. La invitación ética de hacerse

1 Véase entre otros GS 335: “¡Viva la física!”: ¡Nosotros, en cambio, *queremos llegar a ser lo que somos*, – los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se dan a sí mismos la ley, los que se crean a sí mismos!” Mientras el aforismo aparece en varios momentos en diferentes formas, esta ubicación, en el párrafo llamado *Hoch die Physik*, confirma el alejamiento del idealismo a favor de una fundamentación en los hechos que desarrollaremos más adelante.

lo que es se dirige al individuo que se siente llamado a cumplir con ella. Casi por definición no se incluye a todos, sino a la excepción.

Con el enfoque en un “hacerse” en vez de un “deber”, no solo se excluye el imperativo universal: también se enfatiza el aspecto procedural de la ética. No se puede reducir a la ética a un (conjunto de) decisión(es) para hacer lo correcto, y basta. Quien “se hace lo que es” tiene que ocuparse de su vida entera. Y el resultado no es un acto cumplido (haber hecho lo correcto), sino el recorrido mismo en su entero: haberse hecho a sí mismo.

Luego, la pregunta formulada es por el «cómo», no por el «qué». Al preguntarse «qué» uno debe hacer, ya está delimitado el campo de la acción, con una colección de opciones por elegir. La pregunta «qué debo hacer» está dirigida a un acto concreto al cual tengo que aplicar cierta regla general (para Kant, el imperativo categórico en sus diferentes formulaciones) para determinar lo correcto. La convocación de hacerse lo que uno es, no se deja reducir a una evaluación racional de las opciones bajo una regla universal, sino que requiere más bien una respuesta «*fronética*». Mientras una pregunta por el «qué» se puede generalmente reducir a un esquema de respuestas de sí/no (hagas esto, no hagas otro), una pregunta por el «cómo» requiere respuestas cualitativas, en gradaciones (hagas esto un poco, hagas otro de manera dura, hagas tal cada día, hagas cual alegremente...). Responder a una pregunta por el «cómo» exige un estilo.

Además, Nietzsche parece retener a sus lectores incluso una tal respuesta sutil: “El llegar a ser lo que uno es presupone el no divisar ni de lejos *lo que se es*” (EH “Por qué soy tan inteligente” 9). Lo *italico* en las citaciones es de Nietzsche, salvo cuando se indica algo diferente). Mientras el subtítulo del libro *Ecce Homo* parecía prometer revelarnos cómo podemos hacernos quienes somos, Nietzsche responde que la condición más fundamental para ello es precisamente no saberlo. A nuestra misión ética precede una flagrante ausencia de cualquier respuesta universal o criterio objetivo. La ética

de Nietzsche no permite aplicar fórmula ninguna para resolver el problema.

¿Qué quiere decir con esa contestación negativa de la pregunta de cómo uno se hace lo que se es? Nietzsche sigue: “Desde este punto de vista, incluso las *equivocaciones* de la vida, los puntuales caminos secundarios y desvíos, las demoras, las «modestias», la seriedad desperdiciada en tareas situadas más allá de la tarea poseen su propio sentido y valor” (ibid). La tarea es la de hacerse lo que se es. Aquí, Nietzsche lo confirma: la tarea ética constituye un pilar esencial en su filosofía. Pero la pregunta *¿cómo* hacernos lo que somos? no recibe respuesta. No obstante, desde “Nietzsche como Educador” hasta *Ecce Homo*, Nietzsche brinda un hilo prometedor para contemplar una respuesta propia. Antes de llegar ahí, podemos también destacar su confirmación, en la cita anterior, de un paso precedente importante, lo que podríamos llamar su nominalismo radical.

Crítica del idealismo

Antes de seguir con la indagación en la postura ética de Friedrich Nietzsche, tenemos que considerar dos giros radicales en la filosofía contemporánea provocados por el filósofo del martillo. El primer giro, resumido paradigmáticamente en la notoria muerte de Dios, es el fin de lo que se puede llamar el idealismo, a costo de una mirada nominalista. Esa crítica del idealismo es central en la filosofía de Nietzsche y es imposible sintetizarlo de manera adecuada. Aquí nos limitamos a un recordatorio breve y seguramente incompleto.

La muerte de Dios aparece por primera vez en *Gaya Ciencia*.² De este aforismo se pueden deducir dos puntos. En primer lugar, se trata de una reproducción dramatizada de lo que Nietzsche considera el fin de la metafísica en el pensamiento moderno, o lo que Lyotard

2 Especialmente en GS 125 “*El loco*”. Vale mencionar que lo mismo se anuncia en diferentes momentos antes de este famoso aforismo, tal como en MAM I-28

llamará más tarde el fin de los “grandes relatos” (1967: p.63). Ya desde Platón, tanto la ciencia como la filosofía han sido profundamente determinadas por un cierto idealismo. Consiste en la convicción de que detrás del mundo de las cosas concretas se hallan esencias de estas cosas. Esas esencias transcendentales garantizan el orden y la unidad del mundo más allá de nuestra percepción de ello, y de nuestro lugar en este orden. En la matemática, por ejemplo, podemos obtener conocimiento del triángulo gracias al hecho de que haya algo como “el triángulo”, su idea, reuniendo todas las características de todos los triángulos particulares existentes. De igual manera podemos conocer al hombre a partir de la consideración de que haya una idea “hombre” de la cual cada hombre particular forma una mera instancia particular. Desde la teoría de las Ideas de Platón, se ha asumido por obvio la existencia de tales ideas.

Además, el mundo occidental determinado por la tradición idealista siempre ha valorizado el mundo de las ideas más altamente que el mundo concreto de las cosas existentes. El hilo conductor en los diálogos de Platón consistió en la búsqueda de las Ideas – de la justicia, de la belleza, de lo bueno, etc. La ciencia, igual, busca el conocimiento infalible del «hombre», no de tal o cual persona. La presuposición subyacente es que la Idea justicia es más «verdadero», más *importante*, que cualquier acto justo, que la idea «hombre» es un fuente más fiable, *mejor*, que las personas particulares. En las palabras de Nietzsche: “Todos los idealistas se imaginan que las causas que defienden son esencialmente mejores que cualquier otra en el mundo, y no están dispuestos a creer que, si quieren que su causa prospere, necesita el mismo maloliente estiércol de todas las otras empresas humanas” (MAM I-490 “Ilusión de los idealistas”). El idealismo crea un mundo de las ideas para luego valorizar aquel más altamente que el mundo físico de las cosas.

La muerte de Dios encarna un punto de inflexión en el pensamiento metafísico. Nietzsche constata que la jerarquización valorativa ya no es autoevidente. Mientras durante siglos hemos ordenado nuestro pensar y nuestro

actuar según una estructuración (*Anordnung*³) de valores que se consideraba ser transcendente, estos valores han perdido su fuerza persuasiva. Aunque en el aforismo 125 de la *Gaya Ciencia*, Nietzsche subraya que “el loco” ha venido demasiado temprano con su anuncio y que la mayoría de la gente aún no se ha dado cuenta de la pérdida de los valores absolutos, el hombre moderno deberá con el tiempo llegar a darse cuenta de que el sistema de valores que le ha dirigido a través de la historia ya no va de sí.

Junto con los sistemas de valores, las ideas mismas pierden su derecho de existir. Después de la brecha abierta por Kant entre la cosa-en-sí y sus apariencias, varios filósofos han intentado hacer el salto hacia dicha cosa-en-sí. Arthur Schopenhauer, de quien hablaremos más tarde, era uno de ellos, proponiendo la Voluntad como esencia del mundo. Nietzsche concluye que tras las apariencias ya no hay esencia; tras las apariencias no hay nada más. Solo hay hechos, ya no hay esencias de ellos. Solo hay hombres, ya no hay «el hombre». Junto con la muerte de Dios, en Nietzsche se anuncia la muerte del sujeto que será un tema central en la filosofía del siglo XX.⁴ Con el fin de la metafísica, Nietzsche llega a su nominalismo radical.

Lo crucial en el presente contexto es que la muerte de Dios tiene repercusiones directas en la existencia individual del hombre. Al nivel moral, la muerte de Dios conlleva el fin de la autoevidencia de los imperativos universalmente válidos y racionalmente determinados que fundaban la moral moderna. En *Así habló Zaratustra*, el protagonista concluye sucintamente: “En verdad os digo: ¡un bien y un mal imperecederos – no existen! Siempre tienen que superarse desde sí mismos.” (Z II “De la superación de sí mismo”)

La actitud de Nietzsche ante este desenmascaramiento del idealismo moral es ambigua. Por un lado se trata de

una pérdida, por lo que conlleva el riesgo de que los hombres no serán capaces de soportar la desaparición de los valores hasta entonces considerado racionales y universales. Aquí nace el peligro del nihilismo, cuando los hombres no logran superar el desafío que representa la muerte de Dios. Los varios “hombres superiores” (“*höhere menschen*”) que aparecen en el cuarto y último libro de *Así habló Zaratustra* son algunos ejemplos dramatizados de las escapatorias que podría buscar el hombre ante este peligro.

Sin embargo, también se presenta una oportunidad. En *Gaya Ciencia*, la misma muerte de Dios reaparece en el aforismo 343, donde el autor concluye:

“En efecto, nosotros, filósofos y «espíritus libres», ante la noticia de que el «viejo dios ha muerto» nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón rebosa de gratitud, sorpresa, premonición, espera, – por fin el horizonte nos parece de nuevo libre, incluso si no está claro, por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zapen hacia todos los peligros, todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento están de nuevo permitidas, el mar, *nuestro* mar está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un «mar tan abierto».” (GS 343 “Lo que significa nuestra alegría”)

La oportunidad que nos brinda la muerte de Dios es la apertura de nuevos horizontes, permitiendo la reinención activa de nuevos valores de bien y mal. En el pasaje citado con anterioridad de *Así habló Zaratustra*, el autor prosigue constatando que “Y quien ha de ser creador del bien y del mal: en verdad debe primero ser un aniquilador y destruir valores” (Z II “De la superación de sí mismo”). Dicho de otra manera, la dimensión moral de la muerte de Dios, es decir la superación de bien y mal en su sentido trascendentalmente anclado, requiere una lucha y un sacrificio, pero por consiguiente permite la creación de nuevos valores. La ética de Nietzsche es una llamada para capacitarse a hacerse creador de valores.

3 Véase por ejemplo GS 109 “Puesta en guardia”

4 Cf. M. Foucault (1966), p. 398: “L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.”

La pregunta, desde luego, se impone: ¿cuáles valores tendríamos que crear, según qué criterios? Antes de poder responder a esta pregunta, tenemos que destacar una última consecuencia de la crítica al idealismo de Nietzsche. Es que esta crítica también afecta al individuo mismo. En la misma manera que Nietzsche intenta desenmascarar las ideas de Dios y del mundo, luego de bien y de mal, así también el hombre mismo ha sido víctima de la “ilusión de los idealistas”. Desde el alma en Platón hasta la voluntad en Kant y pasando por el cogito de Descartes, el hombre ha encontrado innumerables maneras para elevar su yo a una esencia. Es decir, a un yo escondido detrás de las apariencias comunes de todos los días, determinando nuestro *ser*. Este ser es nuestro yo «verdadero»; una unidad, una identidad auténtica que no está sometido a los cambios y las influencias externas, sino un yo que soy yo verdaderamente, invariable, independiente de sus manifestaciones. Mi «yo» refiere a mi propia sustancia transcendental.

A lo largo del tiempo, esta individualidad transcendental ha sido valorizada más altamente que la experiencia existencial misma.⁵ El término usado ya nos revela su suscripción de la tradición idealista: el *individuo*, como núcleo fundamental e indivisible detrás toda la multiplicidad de las experiencias, las emociones, las pulsiones, etc., es lo que realmente importa.

Por lo tanto, cuando se ha levantado el yugo del idealismo y de la depreciación del mundo, será posible imponer nuevas constelaciones a la materia de la existencia. En especial se trata desde luego de la materia de nuestra propia existencia – Klossowski hablará del

5 Cf. EH “Prólogo” 2: “La *mentira* del ideal ha sido hasta ahora la maldición que ha pesado sobre la realidad, la humanidad misma ha resultado engañada y falseada por dicha mentira hasta en sus más básicos instintos – hasta llegar a adorar los valores *inversos* a los únicos con los que estarían garantizados la prosperidad, el futuro, el alto *derecho* al futuro.”

caos⁶, Deleuze de las fuerzas.⁷ Aunque esta oportunidad no está dirigida a todos y cada uno. Tal como vimos, mientras en el aforismo 125 de la *Gaya Ciencia*, el loco al anunciar la muerte de Dios fue ridiculizado, luego en el aforismo 343 de la misma obra Nietzsche se dirige a su verdadero público, para quienes dicha muerte de Dios puede brindar una oportunidad: los así llamados “filósofos y «espíritus libres».”⁸

Hacerse lo que uno es

Ahora bien, para volver a la misión ética que Nietzsche brinda a sus lectores: hacerse lo que uno es. Con ello se ofrece en primer lugar una alternativa a la ley moral que atraviesa la tradición cristiana hasta Kant. Esa ley moral, que sea “no matarás” o “no obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*” (Kant, 2000: p. 402), intenta inherentemente universalizar: “La moral más antigua, sobre todo la de Kant, exige al individuo aquellas acciones que se desea que cumplan todos los hombres [...]”(MAM I-25 “Moral privada y moral universal”). La crítica nietzscheana al idealismo busca socavar a esa tendencia universalizadora. En lugar de un tal *a priori* moral desde el yo como voluntad transcendental, Nietzsche busca iniciar una investigación *a posteriori*, o lo que él llama una investigación psicológica.⁹ Y en

6 P. Klossowski (1995), p. 140: “Cuando Nietzsche dice que del *ser* sólo tenemos una certeza –que el ser *es algo que se representa*, que *se plantea a sí mismo*–, esa suerte de *fabulación atribuida al ser* se encuentra implícita en el *Caos*, que como expresión responde a un estado anterior a esa *autofabulación*, en el que no interviene su definición como *fuerza rival*.”

7 Cf. G. Deleuze (1962), pp. 63-67

8 GS 343 “*Lo que significa nuestra alegría*”. Los «espíritus libres» están puesto entre comillas; veremos más tarde la importancia de ello. Incluso el espíritu libre caerá ante el combate de Nietzsche contra toda forma de idealismo.

9 MAM I-37: “*A pesar de ello*. Pero sea cual sea el resultado del examen de los pros y contras en torno al estado presente de una

el lugar de una ley moral basada en el uso de la razón, podemos anticipar que una tal investigación psicológica desvelará las emociones y las pulsiones como verdadera fuerza impulsora de cualquier «moral».¹⁰

Por consiguiente, la convocatoria ética de “hacerte lo que eres” podría considerarse heredera de un ideal romántico de la autenticidad. Siguiendo tal interpretación, Nietzsche invitaría a ajustar su vida a lo que uno «verdaderamente» es, su individualidad auténtica. A través de la búsqueda se descubriría su yo auténtico – ya que hemos visto que para hacernos lo que somos, tenemos que tener ni idea de qué somos. El énfasis que pone Nietzsche en la parte emotiva del hombre por encima de la razón puede contribuir a una interpretación romántica de la ética de Nietzsche.

A ella se debe responder en primera instancia destacando que la crítica de Nietzsche de la moral no es total. Al contrario, en *Humano, demasiado humano*, reconoce: “Sin los errores inherentes a las hipótesis morales, el ser humano se habría quedado en mero animal. Pero así se ha considerado superior y se ha impuesto leyes más severas” (MAM I-40 “El superanimal”). Y de hecho se puede encontrar en cada parte de la *Genealogía de la moral* al mismo tiempo que la crítica, la estimación para los beneficios de la moral. La culpa constituye al mismo tiempo una condición necesaria para cualquier forma de cultura; la mala conciencia ha sido un elemento necesario para poder pensar en concepciones de polaridad en el yo y con ello para cualquier tarea ética; y el ascetismo ha contribuido entre otros a la posibilidad

determinada ciencia, la resurrección de la observación psicológica se ha vuelto necesaria y ya no podemos ahorrarle a la humanidad el cruel espectáculo de la mesa de disección, de sus bisturís y pinzas.”

10 MAM I-39 “*La fábula de la libertad inteligible*”: “La historia de los sentimientos por los que hacemos a alguien responsable, es decir los llamados sentimientos morales, se desarrolla siguiendo las siguientes fases principales. [...] Así, a la persona se la considera responsable, en este orden, primero de sus consecuencias, luego de sus acciones, luego de sus motivos y en fin de su carácter.”

de la autodisciplina, un elemento tan importante para el trabajo ético según Nietzsche.¹¹

Más importante que la aclaración acerca de la moral es la constatación de que Nietzsche avisa que uno ha de «no tener *idea* de que uno es para hacérselo», con el acento en la *idea*. A esta misión ética no puede, por definición, preceder alguna «idea», cualquiera que sea. Ya en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche anunció la premisa que debería fundar nuestro trabajo ético (tal como lo pondría en obra más tarde en la *Genealogía de la moral*):

“Todos los filósofos comparten el defecto en sí de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo pueden llegar al objetivo. Sin quererlo, «el hombre» flota ante su mente como una *aeterna veritas*, como algo que permanece igual en toda vorágine, como una medida segura de las cosas. [...] Pero todo ha devenido; *no* hay *hechos eternos*: así como no hay verdades absolutas. – Por eso es necesario de ahora en adelante el *filosofar histórico* y con él la virtud de la modestia.” (MAM I-2 “Defecto hereditario de los filósofos”)

Cualquier interpretación sustancial idealista del «hombre» queda fuera del juego. En su lugar, tal como lo propone el autor, tendremos que buscar las condiciones necesarias históricas para la existencia de las concepciones particulares de hombres reales en determinados tiempos y lugares.

La crítica nietzscheana al idealismo no solo ha abarcado el alma cristiana (o platónica), la voluntad kantiana y todo lo intermedio: también todo ideal romántico de autenticidad sucumbe ante esa crítica. En su obra *El círculo vicioso*, Pierre Klossowski concluye como sigue a partir de la autenticidad:

11 Para un estudio elaborado de la ambigüedad de los componentes básicos de la moral, véase S. May, *Nietzsche's Ethics and his War on «Morality»*.

“La obsesión por la autenticidad, por el fondo no intercambiable e irreductible sumada a la lucha para llegar a él, es lo que constituye su primera y última preocupación: de eso proviene el sentimiento de *no haber nacido todavía*. Primer descubrimiento: lo que me hicieron ver como mi intimidad, mi vida interior, es una mentira. Por lo tanto, es necesario que exista un «fuera de mí» donde estaría mi trasfondo auténtico. Dos posibilidades: la historia, el pasado, Grecia, o alguna otra época de la historia, o lo que el *mundo contemporáneo*, experimentado como una *ausencia de mí mismo*, engendra como mi porvenir; para mis amigos contemporáneos, no existo. La ciencia (investigación fisiológica del cuerpo, eso real desconocido), o la economía del universo (el Caos) que me revelan leyes de mi comportamiento (*simulación del Caos*).” (P. Klossowski (1995), p. 181.)

Si no hay un yo «verdadero», entonces tampoco hay un yo auténtico que nos prescribe un principio (idealista) para vivir. La pregunta que se impone por lo tanto es ¿de qué estamos tratando cuando hablamos «del hombre» o de «personas»? —una pregunta, a propósito, que revela nuestra tendencia idealista. Klossowski refiere al caos, un nombre colectivo para reunir la totalidad múltiple de pulsiones, experiencias y hechos que constituyen mi existencia. Pero más importante es que insista en que un elemento determinante de la filosofía de Nietzsche es precisamente la ausencia de cualquier esencia, que sea universal o individual.¹²

12 Cf. P. Klossowski (1995), p. 210: “Primero el *anillo*, enseguida la *rueda de la fortuna*, por último el *circulus vitiosus deus*: símbolos que por sí mismos suponen un centro, un foco, un vacío *mantenido a distancia*, quizás un dios, que inspira el movimiento circular y se expresa a través de él. Las fuerzas centrífugas no huyen para siempre del centro, sino que vuelven a aproximarse para alejarse de nuevo: así son las vehementes oscilaciones que trastornan a un individuo a tal punto que sólo busca su propio centro y no ve el círculo del que él mismo forma parte; dado que si esas oscilaciones lo trastornan, es porque cada una responde a una individualidad *distinta* de la que él cree ser, desde el punto de vista del centro inencontrable.”

Por consiguiente, a fin de determinar qué o quiénes somos, no podemos recurrir a discursos filosóficos abstractos de la naturaleza humana, ni a articulaciones de nuestra interioridad auténtica. Por lo tanto, tal vez tenemos que dejar de referirnos a «el hombre», y también al «individuo», visto que ambos se fundan en un error. Cuando hablamos tanto del hombre como del individuo, seguimos asumiendo algún núcleo sustancial, indivisible e intocable —lo que Nietzsche busca criticar. En su lugar, para seguir investigando la ética de Nietzsche, parece más adecuado referirse a la *persona*. «Persona» viene del latín *personare*, lo que refiere más precisamente al portar una máscara. Una persona es una máscara — o mejor dicho, una pluralidad de máscaras detrás de las cuales no hay un yo esencial.¹³

En consecuencia, la investigación en la ética de Nietzsche requiere un camino particular, a partir de la ausencia de aspiraciones universales y racionales para una moral, y en la ausencia de una esencia universal o individual del hombre. Lo que nos queda son datos concretos de existencias personales. La tesis central aquí consiste por lo tanto en que, ante la ausencia de una respuesta posible a la pregunta quién soy, a fin de “hacerse lo que se es”, se ha de recurrir a la apariencia y al uso de casos concretos, de vidas vividas. Se trata de una ética a partir de los ejemplos.¹⁴

13 Véase por ejemplo MAM I-618: “*Tener espíritu filosófico*. Normalmente nos esforzamos por adquirir para todas las situaciones y los acontecimientos de la vida *una única* disposición de ánimo, *un solo* género de ideas — a esto se le llama espíritu propiamente filosófico. Pero para el enriquecimiento del conocimiento puede tener más valor, no el uniformizarse de esa manera, sino el escuchar la callada voz de las distintas situaciones de la vida: ellas llevan consigo sus propias visiones. Así se participa de manera cognoscitiva de la vida y del ser de muchos, y no considerándose como un individuo único, rígido e invariable.”

14 En su valioso artículo “Nietzsche’s Perfectionism”, Conant demuestra la importancia del “exemplar” en la ética de Nietzsche, y especialmente en el primer y más importante texto dedicado a esta ética normativa, “Schopenhauer como Educador”.

Una ética del ejemplo

Un precursor lejano de la ética nietzscheana, como antagonista de la moral (kantiana y más generalmente moderna) se encuentra en las éticas clásicas de las virtudes, en especial de las escuelas helenísticas y aristotélica. Para Aristóteles también la pregunta clave era «cómo uno ha de vivir» y no simplemente «qué debo hacer». Y de una manera semejante, la *Ética* a Nicómaco carece de una respuesta definitiva y unívoca para determinar los actos correctos. Acaso Aristóteles responde a la pregunta ética de manera circular, por ejemplo cuando nos deja con el siguiente consejo:

“Y este es el caso también de las virtudes: pues por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra actuación en los peligros acostumbrándonos a tener miedo o coraje nos hace valientes o cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y mansos, otros licenciosos e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo. En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes.” (1103b3)

Además, una de las maneras para determinar lo que es bueno por hacer para una determinada persona en una determinada situación, pasa por el uso de los ejemplos éticos que tenemos. ¿Cómo uno se hace una persona excelente? Haciendo lo que hacen personas excelentes. En las palabras de Aristóteles: “Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados” (1105b5-8). Si queremos saber cómo llegar a ser un excelente guerrero o un buen médico (algunos de los ejemplos preferidos de Aristóteles), tenemos que mirar de cerca lo que hace un guerrero famoso o un médico reconocido, e intentar hacer lo mismo hasta lograr apropiarnos un carácter correspondiente.

Aunque se puede reprender a Aristóteles por una falacia por argumentación circular, también se puede insistir en que nos brinda una respuesta acertada a la pregunta cómo determinar el quehacer ético de una persona: es que no hay respuesta universal posible. Incluso la famosa regla del justo medio queda enteramente dependiente del contexto, de la persona y de los objetivos. Lo bueno, para decirlo con G.E. Moore, es lo bueno, y no se puede decir más.¹⁵ Una ética que no se concentra en las reglas universales para el actuar, sino en la pregunta por el carácter entero de una persona, deberá ser al mismo tiempo más amplia y más concreta. La amplitud dificulta la formulación de respuestas definitivas. Al mismo tiempo es un método más concreto, basándose en personas y hechos concretos tomados de la vida.

De hecho, ¿qué es un ejemplo? Un ejemplo no es un individuo o una esencia: es una persona. Así parecen y así los utiliza Nietzsche. Como apariencias tienen lo siguiente de particular que son, en las palabras de Klossowski: “una suerte de ocasión y de oportunidad para que *el impulso llegue por fin a tomar la palabra*.” (Klossowski, 1995: p. 16). Dicho de otra manera, los ejemplos son tales cosas que se acercan lo más posible al caos, estando todavía disponibles para un discurso. De tal manera, los ejemplos cumplen con el nominalismo radical y la crítica al idealismo de Nietzsche.

Pero al mismo tiempo los ejemplos vinculan en ellos una direccionalidad ética. Nietzsche considera en *Humano, demasiado humano*: “Cuando en el horizonte de la propia vida no se tienen unas líneas sólidas y serenas, parecidas a las líneas de los montes y los bosques, la misma voluntad íntima de la persona se vuelve inquieta, distraída y ansiosa como la forma de ser de los habitantes

15 Cf. G.E. Moore (1959), p. 6: “But, if we understand the question in this sense, my answer to it may seem a very disappointing one. If I am asked ‘What is good?’ my answer is that good is good, and that is the end of the matter. Or if I am asked ‘How is good to be defined?’ my answer is that it cannot be defined, and that is all I have to say about it.”

de la ciudad: no tiene ni da ninguna felicidad” (MAM I-290 “Sentimiento en el campo”). Una ética basada en el uso de los ejemplos de personas es lo máximo que se puede encontrar de líneas fijas para una persona en su vida.

Una última vez la palabra de Pierre Klossowski: “*Fijar un fin, dar un sentido* –no sólo para orientar a las fuerzas vivas, sino también para suscitar *nuevos centros de fuerzas*– es el propósito del simulacro: un simulacro de fin, de sentido, *inventados* ¿A partir de qué? de los fantasmas de la vida pulsional, siendo la pulsión, como “*voluntad de poder*”, la primera intérprete.” (1995: p. 136) Los ejemplos son meros simulacros, máscaras a través de las cuales uno puede proponerse un objetivo específico, que permiten dar dirección y sentido a los pensamientos y los actos de uno, incluso pueden conllevar nuevos nudos problemáticos al conjunto complejo que constituye nuestra persona.

Los ejemplos son casos concretos y, por consiguiente, no caen en la referencia a marcos universales o esencias idealistas. Una ética que parte del ejemplo concreto forma por lo tanto una respuesta a una moral del esclavo, la cual parte, al contrario, de las masas, de la anonimidad y de la ausencia de una persona. Con ello, los ejemplos confirman en su uso la concreción de lo existente y la ausencia o la inutilidad de lo metafísico. Un ejemplo es un caso existente, concreto, a partir de que solamente la creación se vuelve posible.

El ejemplo constituye, en suma, el punto de inicio de una reflexión ética. Tal como lo dice Nietzsche en *Humano, demasiado humano*: “La introspección inmediata no basta en absoluto para conocerse a sí mismo: nos hace falta la historia, porque el pasado sigue fluyendo dentro de nosotros en cien oleadas; nosotros mismos no somos nada salvo lo que en cada instante percibimos de este fluir” (MAM II-223 “Adónde hay que viajar”). Después de haber erradicado al individuo, la ética no empieza desde *ex nihilo*: su inicio se encuentra en los ejemplos concretos vividos como materia histórica a lo que uno puede relacionarse.

Esa relación puede tomar diferentes formas, incluso pasar por diferentes fases. Podemos reconocernos en los ejemplos, podemos entrar en diálogo con ellos, podemos experimentar con las formas que nos brindan. Pero también podemos criticarlos y superarlos (encontrando ahí, a propósito, la confirmación del principio nietzscheano de la voluntad de poder).¹⁶ Los ejemplos pueden volverse nuestros enemigos. Incluso entonces se trata de una relación, e incluso entonces constituyen parte de la persona que podemos hacernos. Los ejemplos no son lo único que tenemos en cuanto a una interpretación positiva de una ética de Nietzsche, también son lo mejor que podemos desear.

Ética del ejemplo desde el futuro: el Übermensch

La primera y más evidente justificación para nuestra hipótesis es que encontramos, a lo largo de la obra de Friedrich Nietzsche, una amplia gama de ejemplos. Siguiendo a Pierre Klossowski en el pasaje anteriormente citado, podemos tomar por lo menos dos direcciones en una investigación por la apariencia y el uso de los ejemplos: la indagación en la persona y su ética puede llevar al futuro (o el “mundo contemporáneo”), o a la historia. A fin de completar esa división, podemos también añadir el presente. En cuanto al futuro, llegaremos pronto a la notoria propuesta de Nietzsche del Übermensch; mientras una mirada al pasado llevaría a una diversidad de personajes, incluido pero no limitado al filósofo Arthur Schopenhauer, al artista Richard Wagner y al *uomo universale* Johann Wolfgang von Goethe, en el presente hay la presentación sorprendente de Friedrich Nietzsche mismo.

El ejemplo más obvio para intentar elucidar los contornos de una ética nietzscheana, es el así llamado

16 Véase por ejemplo MAM II-191: “*Pros y contras necesarios*. Quien no ha entendido que todo hombre grande, no sólo debe ser sostenido, sino también, por el bien general, *combatido*, sin duda es aún un niño – o bien es él mismo un gran hombre.”

Übermensch. En *Así habló Zaratustra*, el protagonista anuncia nada menos que su ideal ético en la forma del Übermensch: “Yo os predico al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado” (Z I “Prólogo de Zaratustra” 3). Zaratustra es el portador del Übermensch; él lo enseña, no lo es. Así, el Übermensch aparece como la imagen futura, el ideal propuesto por Zaratustra para dirigir sus esfuerzos éticos.

Pero el Übermensch no está exento de problemas. A pesar del hecho de que el concepto puede llevar (y de hecho ocurrió) a varias malas interpretaciones, se debe comentar de antemano que el Übermensch aparece, al fin y al cabo, muy poco en la obra de Nietzsche. La mayoría de las referencias aparecen en el mencionado libro *Así habló Zaratustra* – y en este libro la mayoría de las referencias se concentran en la primera parte. Además, su personaje brilla ante todo por su ausencia. “El hombre es una cuerda [según un pasaje famoso] tendida entre el animal y el superhombre, - una cuerda sobre un abismo” (Z I “Prólogo de Zaratustra” 4). La imagen invocada por Nietzsche es, de hecho, la de un objetivo ético, un ideal futuro hacia donde el hombre deberá buscar dirigir sus esfuerzos, que quizás algún día podríamos alcanzar, pero que hasta ahora queda irrealizado. En la misma línea que esta famosa cita, a lo largo del libro, el Übermensch sigue estando presente/ausente como meta, como destino, no más que una intuición.

Por lo tanto, la apariencia del Übermensch se limita a un «estar en camino», y en ningún momento se presenta ni un bosquejo positivo del Übermensch mismo. La imagen más elaborada, más cerca de este ideal, es el hombre superior (*höhere Mensch*) de la cuarta y última parte de *Así habló Zaratustra*. O más precisamente se trata de hombres superiores, en plural, ya que Zaratustra, en su viaje, encuentra una variedad de personajes notables que llama hombres superiores en su conjunto.¹⁷ Estos hombres superiores (aparecen un

17 Véase por ejemplo Z IV “*La fiesta del asno*” 3: “¡No olvidéis esta noche ni la fiesta del asno, hombres superiores! Eso es algo que

adivino, dos reyes con un asno, una sanguijuela, un mago, el último papa, el más feo de los hombres – responsable de la muerte de Dios – , un mendigo voluntario, y, por último, la sombra de Zaratustra; ahora no es el momento oportuno para indagar en el rico lenguaje figurado de Nietzsche; solo se comenta que se trata de una pluralidad irreducible) forman juntos el anuncio o la preparación del camino de la llegada del Übermensch; tal como Zaratustra, ellos mismos no lo son.

Se puede entender bien esa ausencia persistente del Übermensch en la vista de lo expuesto. La esencia de la ética de Nietzsche consiste en *no determinar lo que uno debe hacerse*. Cualquier realización positiva del ideal futuro, que sea la bestia rubia o un niño bailando, sería privarse de la fundamental *indeterminación* inherente a la ética de Nietzsche. Esa indeterminación está, por ejemplo, en juego en el aforismo 139 de *Humano, demasiado humano*, cuando Nietzsche observa el caso del asceta. El asceta se facilita la vida al abandonar su propia vida por entero, en vez de realizar su propia personalidad.¹⁸ En lugar de cumplir un ideal, la primera tarea ética ha de consistir en una indagación en la naturaleza humana de uno mismo. Esa naturaleza humana propia no se puede esconder detrás de (nuevos) universales, sino que requiere una genealogía existencial, desde la vivencia. Al dar al Übermensch una cara, se volvería, más allá de un personaje, un individuo, un ideal. Y así sería precisamente en contra del esfuerzo del filósofo del martillo.

Por consiguiente, aunque el Übermensch es una proyección futura de un personaje hacia cuya realización el hombre debería aspirar, ese personaje se caracteriza

inventasteis vosotros en mi casa, y lo tomo como un buen presagio, - ¡tales cosas solo las inventan los convalecientes!”

18 Cf. MAM I-139: “El santo, por tanto, se facilita la vida con esa completa renuncia a la personalidad, y nos engañamos si admiramos en ese fenómeno el más alto heroísmo de la moralidad. En cada momento es más difícil realizar la propia personalidad sin vacilaciones y ambigüedad, que separarse de ella de esa manera; además requiere mucho más ingenio, tenacidad y reflexión.”

por su negatividad. Nietzsche se abstiene de dar cualquier forma positiva o idealización a esa proyección futura. El ideal es precisamente *ningún ideal*. Tal como lo dice en *Ecce Homo*:

“La palabra «superhombre», una palabra para designar un tipo de constitución superlativa en oposición a los hombres «modernos», a los hombres «buenos», a los cristianos y demás nihilistas – una palabra que, en boca de Zarathustra, el *aniquilador* de la moral, se convierte en una palabra que da mucho que pensar, casi en todas partes ha sido entendida, con total inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis ha sido encarnada por la figura de Zarathustra, quiero decir, ha sido entendida como designación de un tipo «idealista» de una especie superior de hombre, medio «santo», medio «genio»...” (EH “Por qué escribo libros tan buenos” 1)

En vista de la crítica al idealismo, la elaboración y la estipulación de una “ética zarathustriana” es una empresa problemática. Al no haber ya un hombre universal, y al no haber ya un “bien y mal” universal y racional, entonces ya no es posible formular una ética universal – ni aun cuando es presentada por un *Übermensch* o su anunciador. En conclusión, la ética, al mirar al futuro, queda por definición indefinida.

Ética del ejemplo desde el presente: Nietzsche mismo

La alternativa que sigue lógicamente a la reducción nominalista de Nietzsche, puede de antemano ser no más que una partida desde el hombre mismo en su existencia concreta. Y, por lo tanto, es lo que hace Nietzsche mismo en su *Ecce Homo*. El título refiere al autor, Friedrich Nietzsche, presentándose a sí mismo como figura ejemplar para una contemplación ética. Aunque, tal como vimos, Nietzsche no da una respuesta inequívoca a la pregunta cómo hacernos lo que somos, de hecho en las páginas que preceden a la respuesta

decepcionante, el autor ha estipulado su respuesta de la manera más acertada que le es posible. En estas páginas precedentes, habla en abundancia de sus hábitos de comida y de bebida, las formas en que se relaja, los tipos de música que escucha. Estos pasajes parecen a primera vista innecesarios y redundantes, pero de hecho son muy significativos en su conjunto, por dos razones.

En primer lugar, toman su sentido de la reducción nominalista manejada por Nietzsche. Así, dice: “Se me preguntará por qué es por lo que propiamente he contado todas esas cosas pequeñas y, según el juicio tradicional, insignificantes [...]. Respuesta: estas nimiedades – alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo – son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta la fecha se ha considerado importante” (EH “Por qué soy tan inteligente” 10). Por falta de un sujeto transcendental para fundar una moral, Nietzsche tuvo que recurrir a su propia vida, su *bios*, para desplegar los elementos que estipulen mejor a su estilo de vida.

En segundo lugar, la elaborada presentación de su propia dieta y estilo de vida concurre con la ética de Nietzsche considerada desde un enfoque de la ética del ejemplo. El primer postmoderno se muestra muy cercano de la ética práctica de Aristóteles, quien utilizaba el ejemplo como instrumento para contextualizar y concretizar una ética de las virtudes hasta entonces muy abstracta y anclada en una teoría de las ideas de Platón. Con *Ecce Homo*, Nietzsche presenta su propia existencia concreta como punto de inicio de una ética del ejemplo. La obra, y de hecho la vida entera de Nietzsche, sirven como ejemplo muy concretamente vivido de cómo una persona se hizo quien fue.¹⁹ *Ecce Homo*, como libro, es el momento en que el autor, por así decirlo, patea contra

19 A. Nehamas sostiene una interpretación del filósofo alemán, tal como se muestra cuando concluye por ejemplo: “Nietzsche’s texts [...] do not describe but, in exquisitely elaborate detail, *exemplify* the perfect instance of his ideal character. And this character is none other than the character these very texts constitute: Nietzsche himself.” A. Nehamas (1985) pp. 232–233.

la piedra, exclamando “¿quieres saber cómo hacerte lo que eres? ¡Entonces mira, aquí hay alguien que te cuenta cómo él se hizo quien es!” No hay otra respuesta o más general a la pregunta ética que la que da Nietzsche aquí.

A partir del ejemplo que brinda Nietzsche mismo, unos puntos merecen ser destacados. En primer lugar, en su ética del ejemplo, Nietzsche busca dar un lugar a verdaderamente todo. Esa extenuación se traduce de manera significativa en el concepto de *amor fati*, o sea el amor por todo lo que constituye nuestro destino. Al asunto, Nietzsche dice en *Ecce Homo*: “Tomarse a sí mismo como un *fatum* [destino], no quererse «distinto» – esto, en semejantes circunstancias, es la *gran razón* misma” (EH “Por qué soy tan sabio” 6). Aceptarse como un *fatum*, quiere decir aceptarse a uno mismo en toda su pluralidad y en toda su complejidad.

Con esa normativa a aceptar e incluso desear su propio *fatum*, Nietzsche incluye a su compleja teoría del eterno retorno. Esa teoría puede entenderse de varias maneras, y de hecho ha sido interpretado de formas diferentes por diferentes autores: es un debate al cual no nos podemos dedicar aquí.²⁰ Sólo podemos referirnos a una de los aforismos más elaborados dedicados a ella, en la *Gaya Ciencia* 341, “*El peso más grave*”.

“Qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivo en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, tal como la vives ahora y tal como la has vivido, la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más [...]. ¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!»? Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría, tal como eres, y quizás te destruiría: ¡la pregunta, a propósito de todo y de cada cosa, «¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?» estaría en tus manos como el peso más grave!» (GS 341)

20 Véase entre otros B. Reginster (2008), pp. 201-227.

A pesar de las implicaciones físicas y metafísicas, y aparte de las consecuencias hacia un total determinismo, o al contrario una absurda permisividad, Nietzsche presenta su idea como una toca de piedra ética. “Qué pasaría si un demonio se deslizara”: aquí no se argumenta en favor de una teoría, ni tampoco se defiende un concepto (por ejemplo de la libertad de elección); aquí se presenta nada más ni nada menos que un experimento mental, a partir del cual uno puede evaluar en qué medida uno es capaz y está dispuesto a confirmar su propio actuar. Lo que importa a Nietzsche es una confirmación reduccionista nominalismo del *fatum* propio – desde una perspectiva ética. Es decir, no se trata del reconocimiento de la esencia de uno mismo, sino del buscar aceptar el quehacer muy concreto, de las circunstancias y de los hechos reales que constituyen la vida de una persona. La teoría del eterno retorno y del *amor fati* se prestan ante todo a una interpretación normativo-ética, como tarea de *valorar* la vida propia en toda su complejidad.

Un elemento central en esa aceptación de su vida propia desde la perspectiva de la valoración de un proyecto ético, es que también los errores y las desviaciones forman parte de ella. Para Nietzsche, *amor fati* consiste precisamente en “no querer que nada sea distinto, ni en adelante, ni en el pasado, ni por toda la eternidad. No solo soportar lo necesario, menos aún disimularlo – todo idealismo es mendacidad ante lo necesario –, sino *amarlo*...” (EH “Por qué soy tan inteligente” 10). Aquí también Nietzsche mismo da el ejemplo: “¿Por qué yo sé algunas cosas *más*? Y, sobre todo, ¿por qué soy tan inteligente? [...] Honrar en uno mismo algo que salió mal, tanto más porque salió mal – esto es más bien lo propio de mi moral” (EH “Por qué soy tan inteligente” 1). Es una consecuencia lógica de la tarea de vivir de manera *experimental*: darse cuenta de que los experimentos no siempre llevan al resultado esperado o deseado, que a veces cometemos errores, estaremos equivocados. En vez de negar o de encubrir tales errores, la ética de Nietzsche promueve

la disposición de incorporar los errores como parte del todo y, por lo tanto, de reconocerlos y de abrazarlos.

Por consiguiente, la pregunta se impone: ¿qué se puede todavía juzgar? ¿No lleva la aceptación del *amor fati* a un simple aceptar todo lo que constituye la vida, indiscriminadamente? Parece más nihilista que los valores perdidos que Nietzsche ha combatido – y en efecto no es el objetivo. En *Ecce Homo*, Nietzsche resume el criterio que aplica en su acogida de la vida en toda su diversidad: “¿Y en qué se reconoce, en el fondo, la *buena constitución*?! En que un hombre bien constituido agrada a nuestros sentidos: en que está tallado de una madera que es a la vez recia, suave y perfumada.” (EH “Por qué soy tan sabio” 2) En una palabra, se trata de un criterio *estético*.

Volveremos a este criterio estético, las raíces de lo cual valen articularse. De antemano se puede destacar que se trata bien de un criterio estético; a menudo Nietzsche se refiere a la importancia del gusto. Tal como por ejemplo en *Ecce Homo*: “En todo esto – en la elección de alimento, de lugar y clima, de recreación – impera un instinto de autoconservación que se expresa del modo más inequívoco como instinto de *autodefensa*. [...] El término habitual para designar ese instinto de autodefensa es el de *gusto*.” (EH “Por qué soy tan inteligente” 8) Y algunos años antes en *Así habló Zaratustra*: “¿Y vosotros, amigos míos, me decís que no hay que pelearse por el gusto y el sabor? ¡Pero toda vida es una pelea por el gusto y el sabor! Gusto: es el peso y, a la vez, la balanza y el que pesa: ¡y cuidado con el ser vivo que pretenda vivir sin pelear por el peso y la balanza y los que pesan!” (Z II-13 “De los sublimes”) El gusto se contrapone fuertemente a criterios tales como la fuerza argumentativa, la consistencia lógica u otros fundamentos razonables. El gusto no es racional, elude a las palabras. La degustación del vino, para tomar un ejemplo, se ha apropiado de un amplio léxico para juzgar los diferentes sabores, pero todas estas descripciones fallan ante la verdadera *experiencia* del gustar un vino: el sabor que reclama nunca se puede describir exhaustivamente. Así,

Nietzsche habla del criterio del gusto aplicado a la vida: un hombre bien constituido “agrada a nuestros sentidos”, es “a la vez recia, suave y perfumada”. Podría tratarse en tales frases de un vino, sino que se trata del carácter de una persona. Una persona puede ser bien constituida, lograda, en cuanto su carácter presenta armonía estética.

Esa anáfora – no se trata de una metáfora, ya que no refiere a otra cosa, sino únicamente a sí mismo en sus diferentes constituciones – nos muestra al mismo tiempo que detrás de la unidad según el criterio del gusto se mantiene una multiplicidad. Refiriéndonos otra vez a la enología, un vino se aprecia cuando su sabor es “complejo”, lo que quiere decir que incorpora una diversidad de facetas. En las palabras de Nietzsche, un ejemplo de un carácter logrado es que aquel es “a la vez recio, suave y perfumado”. Nietzsche aprecia no solamente la multiplicidad, sino incluso la incorporación de opuestos (recio y suave a la vez). Un carácter bello es un carácter que logra imponer – no una unidad sino – una armonía a una tal multiplicidad.

Asumiendo que en *Ecce Homo* Nietzsche se presenta a sí mismo como ejemplo, reconocemos en su carácter una pluralidad de voces que, tal es su reclamo, han sido reunidos en un conjunto armónico. Vale destacar dos observaciones. En primer lugar, en este criterio para la vida lograda resuena el giro existencial que introdujo Nietzsche en la filosofía. Se trata para Nietzsche explícitamente de aceptar tanto los aspectos intelectuales como vividos. En especial implica que en su propio caso se ha de incorporar y valorar las dificultades de salud que le persiguieron durante muchos años de su vida. Al asunto, observa lo siguiente: “Así es de hecho como se me muestra *ahora* aquel largo período de enfermedad: descubrí la vida como por primera vez, incluido yo mismo; saboreé todas las cosas buenas e incluso las pequeñas cosas como no es fácil que otros puedan saborearlas, – hice de mi voluntad de salud, de *vida*, mi filosofía...” (EH “Por qué soy tan sabio” 2). Trataremos en más detalle este giro existencial más adelante.

Una segunda observación que permite esa propuesta de mirar al carácter como una multiplicidad en armonía, es que esa multiplicidad se puede encontrar muy literalmente en la diversidad de personajes tanto históricos como míticos que aparecen en la obra de Nietzsche: Schopenhauer, Wagner, Sócrates, Goethe, Dionisos, Jesús y muchos otros. La relación que Nietzsche mantiene con sus propios ejemplos éticos no es para nada unívoca. Al contrario, su posición tiende a cambiar, de la idolatría a la condenación – o al revés, de una identificación a un distanciamiento – o al revés, etc. Ambos puntos, el giro existencial y el uso de Nietzsche de sus propios ejemplos éticos, nos llevan a un momento clave en su propia obra, lo que podría llamarse una ruptura, y que ocurrió en la segunda mitad de 1870.

Antes de seguir con estos dos puntos centrales, podemos confirmar un último punto a partir de la ética del ejemplo que Nietzsche difunde con su *Ecce Homo*. Es precisamente *esto*: que el *ejemplo* puede en efecto presentar un escaso respaldo para una ética postmetafísica. Nietzsche propone una ética del ejemplo, pero dejando un papel muy particular para los ejemplos. Al igual que el personaje de Zaratustra, Nietzsche también insiste en que no busca discípulos: pero al mismo tiempo Nietzsche *es* un ejemplo; se presenta como tal. A fin de mejor entender cómo deberíamos relacionarnos con nuestros ejemplos – que sea Nietzsche u otros –, la mejor manera para avanzar es mirar cómo Nietzsche trató a sus ejemplos.

Tal como vimos, el problema con *Ecce Homo* es que Nietzsche al mismo tiempo responda y rehúse responder a la pregunta “cómo uno se hace lo que uno es.” El único inicio de una respuesta consistió en dejar de buscar directivas objetivamente válidas o respuestas predeterminadas, sino en aceptar el hecho de que uno no conoce ni puede conocer la respuesta. En segunda instancia, Nietzsche parece indicar una dirección para buscar la respuesta propia, al presentarse a sí mismo como ejemplo. Sin embargo, al presentarse a sí mismo como ejemplo pero al mismo tiempo rehusando, tal

como Zaratustra, los discípulos, Nietzsche nos deja con un ejemplo concreto de cómo uno se hizo quien fue, sin decirnos cómo nosotros mismos podemos relacionarnos a él como ejemplo.

El ejemplo de Nietzsche: giro existencial

Lo más importante que nos ofrece el ejemplo de Nietzsche, es precisamente esto: la posibilidad de tomar Nietzsche (y otros) como ejemplos éticos. Es por esa razón que nos puede interesar *Ecce Homo* – pero al mismo tiempo la obra representa la *congelación* del ejemplo Nietzsche. Es irónico que en el momento que Nietzsche se presenta como un ejemplo, este ejemplo debe ser vencido, superado. Lo fundamental aquí es que la obra y la vida de Friedrich Nietzsche se entrecrucen; la propuesta ética consiste en que una ética (filosófica) no se argumenta ni se contempla, sino que se vive. Se puede reconocer con facilidad la primera presentación de esta noción en la publicación de *Humano, demasiado humano*.

Nietzsche empezó a escribir *Humano, demasiado humano* en el año 1876, el mismo año en que tuvo que abandonar su puesto en la Universidad de Basilea por razones de salud después de apenas diez años de trabajo. En el mismo año se efectúa la ruptura definitiva entre el filósofo y su amigo Richard Wagner, siguiendo a una visita a Bayreuth. En el otoño del mismo año, Nietzsche se aloja con unos amigos en Sorrento, en el sur de Italia. Constituirá el inicio de su vida errante. En sus escritos se evidencia lo que podríamos llamar una *giro existencial*: aunque la obra de Nietzsche ya estaba tomando una forma particular con una reflexión sobre el arte en la antigüedad que fue vilipendiada por sus pares y (el inicio de) una extraña serie de *Contemplaciones Intempestivas*, con *Humano, demasiado humano* el autor mismo toma la escena, o tal como lo resume en *Ecce Homo*: “con él me he liberado de *lo no perteneciente a mi naturaleza*” (EH “Humano, demasiado humano” 1).

Este giro existencial implica en primer lugar que Nietzsche libera el espacio para su propia experiencia

vivida – en toda su diversidad y complejidad. Esto se traduce, por ejemplo, de manera muy tangible en la construcción fragmentada de su obra (una primera parte, a la cual se añade más tarde una segunda parte, y a ella aun *El caminante y su sombra*), así como en el notorio estilo aforístico que ejerce aquí por primera vez. Tal como la diversidad de la experiencia humana se deja con dificultad incorporar de antemano en un conjunto coherente, el estilo aforístico refleja la pluralidad de nuestra experiencia diaria. Nietzsche mismo anuncia en el prefacio de la segunda parte: “Mis escritos *sólo* hablan de mis superaciones: «yo» estoy dentro de ellos, con todo aquello que fue enemigo mío, *ego ipsissimus*, e incluso, si se me permite una expresión más orgullosa, *ego ipsissimum*” (MAM II “Prólogo” 1).

Al ponerse a sí mismo en el centro y, por así decirlo, *girar* su mirada, Nietzsche da una nueva dirección al filosofar, ya no dirigida a la transmisión de una idea o a la convicción de una valoración, sino dirigido por la experiencia del autor mismo. “Todos los estados de ánimo *más intensos* producen una resonancia de sensaciones y estados de ánimo afines, por así decirlo se revuelen en la memoria,” según Nietzsche (MAM I-14 “Resonancia”). Estos «estados de ánimo *más intensos*» se despiertan por las experiencias reales y físicas del autor. Ya vimos aparecer la centralidad del cuerpo en el filosofar de Nietzsche con su atención por la dieta. En este momento en su vida, su enfermedad ha sido decisiva – se podría incluso argumentar que su enfermedad constituye el punto inicial y el corazón del pensamiento de este precursor del existencialismo.²¹

Además, *Humano, demasiado humano* reubica la reflexión en su contexto. La filosofía después de este giro existencial es una filosofía ubicada en un determinado lugar y un determinado tiempo, con una determinada

21 Véase por ejemplo MAM II Prefacio-4 “Enfermedad es la respuesta cada vez que nos empeñamos en dudar de nuestro derecho a nuestra tarea, – cuando empezamos a hacernos las cosas más fáciles en un unto cualquiera.”

compañía – o tal vez en la soledad. Aunque esta soledad (un tema recurrente) nunca será total. La última parte agregada a *Humano demasiado humano*, *El caminante y su sombra*, expresa de manera muy literal esta eterna compañía al poner en escena un «*dédoublement*» del autor con su propia sombra. Es significativo que Nietzsche, al instante mismo que intenta realmente dedicarse a sí mismo, ya no es tan inequívocamente sí mismo. Hagamos un pequeño paso atrás. El último párrafo de la segunda parte de *Humano, demasiado humano* es titulado “*Viaje al Hades*” y termina como sigue: “También yo he estado en el mundo subterráneo [...]. Si durante mucho tiempo he caminado solo, tengo ahora que confrontarme con ellos [Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer], de ellos quiero recibir o no razón, a ellos quiero escuchar cuando se dan unos a otros razón o no. [...] Pero es *la eterna vitalidad* lo que cuenta: ¡qué importa la «vida eterna» y en general la vida!” (MAM II-408) Mientras el último párrafo de la primera parte ya anunciaba la adición de la siguiente manera:

“*El caminante*. Quien ha alcanzado aunque sólo sea cierto grado de libertad racional, ya no puede sentirse sobre la tierra más que como un caminante, – pero no como un viajante dirigido *hacia* una última meta: pues no existe. Contempla con gusto todo lo que ocurre en el mundo, manteniendo los ojos bien abiertos; por ello no debe atar estrechamente su corazón a ninguna cosa particular; en él debe haber algo de nómada, que goza del camino y la provisionalidad.” (MAM I-638)

La identificación con el “caminante” se acerca evidentemente mucho a la vida de Nietzsche, en particular en el momento de su escribir. Así la identificación con el caminante es tal vez la representación más concreta del giro existencial en la obra de Friedrich Nietzsche. No es exagerado decir que el caminante representa el momento en qué el filósofo mismo se embarca en su escritura. Luego vale destacar que el caminante no está

en camino “*hacia* una última meta”, el acento en *italico* es de Nietzsche mismo. Tal como mencionábamos antes, la ética Nietzsche incluye una ausencia de finalidades predeterminadas. Aquí se encuentra una de las oposiciones más importantes entre el autor de *Humano, demasiado humano* por un lado y el autor de la *Ética a Nicómaco* por otro lado. Mientras que para Aristóteles la ética se distingue por un determinado *telos*, un fin basado en las características y las capacidades del hombre *como hombre*, en la ética de Nietzsche no se puede apuntar un fin – al menos no como fin transcendente o externo (lo que es lo mismo para Nietzsche) a la existencia concreta de la persona como tal. Pero esto no conlleva que el caminante terminará igual que el loco que anunció la muerte de Dios en el aforismo 125 de la *Gaya Ciencia*. El loco o «*der Tolle Mensch*» es, literalmente, alguien que ha perdido toda dirección, incapaz de distinguir entre derecho e izquierdo, entre arriba y abajo. El caminante se contrasta mucho con este *Tolle Mensch*: aunque él tampoco tiene un fin o un objetivo y a pesar de que es un nómada, el caminante está en camino, muy consciente del camino que recorre, la dirección que toma – y el trayecto que ya ha recorrido.

Aunque por un lado, con *Humano, demasiado humano*, Nietzsche da un giro radical a su propia existencia y, tal como nos dirá más tarde, rechaza todo lo que le es extraño, la obra termina con el anclaje de la existencia personal en una pluralidad versátil. En “*Viaje al Hades*”, el autor reconoce la importancia fundamental y duradera de una variedad de personajes históricos, reconociendo que se mantendrá en diálogo continuo con ellos. Valoriza mucho más esa discusión concreta con varios filósofos que “la «vida eterna» y en general la vida”. Esta discusión interna constituye para él “*la eterna vitalidad*”, es decir una dinámica constante interna a él. De nuevo nos indica el camino que debe perseguir nuestra investigación: el giro existencial realizado en y por *Humano, demasiado humano* resulta también ser un giro ético *normativo*. El subtítulo del libro es significativo: “Un libro para espíritus libres”. El libro no solo marca, en las palabras del autor

mismo en *Ecce Homo*, una victoria, es decir el intento (exitoso?) de dar forma a su propia vida y obra y de apropiarse de las influencias y los factores existenciales dentro de una sola persona (y un solo estilo). También se dirige a un tercer tipo de ejemplo ético: el espíritu libre.

Hemos observado con anterioridad que la investigación en la ética del ejemplo puede tomar tres direcciones. La primera era el futuro; lo vimos en la forma del *Übermensch*. La segunda opción era el presente, articulado en Nietzsche mismo en la obra *Ecce Homo*. Los «espíritus libres» a quienes Nietzsche dedica su libro *Humano, demasiado humano*, podrían parecer referirse de nuevo al futuro, pero en efecto se reserva a menudo a la referencia del «espíritu libre» para los *ejemplos* que Nietzsche mismo reconoce ser los suyos, y con quienes mantiene un diálogo. No es coincidencia que la primera edición de *Humano, demasiado humano* apareciera el 30 de mayo del año 1878, el centésimo aniversario de la muerte de Voltaire, a quien dedicaba el libro.²² Por lo tanto, en lugar de tomar a Nietzsche simplemente como ejemplo ético *como tal*, podemos seguir su *giro existencial* por un lado, e investigar la actitud del mismo a su vez ante sus propios ejemplos por otro lado.

Ética del ejemplo desde el pasado: el espíritu libre

Ya que hemos confirmado la imposibilidad de determinar un «nuevo ideal ético», nos queda la pregunta por nuestras opciones. El *Übermensch* apareció como un ejemplo exclusivamente negativo, como algún (nuevo) horizonte contra el cual el hombre actual se puede

22 “MAM La Portada original contenía: “Dem Andenken Voltaire’s geweiht **zur Gedächtniss-Feir seines Todestages**, des 30. Mai 1778. Dieses monologische Buch, welches in Sorrent während einies Winteraufenthaltes (1876 auf 1877) entstand, würde jetzt der Oeffentlichkeit nicht übergeben werden, wenn nicht die Nähe des 30. Mai 1878 den Wunsch allzu lebhaft erregt hätte, einnem der grössten Befreier des Geistes zur rechten Stunde einie persönliche Huldigung darzubringen.

contraponer, pero más allá del imperativo de *hacerse lo que uno es*, no hemos logrado dar una dirección a este imperativo. Al contrario, tenemos que evitar buscar en el Übermensch un ideal de cualquier manera; sería ir en contra de la propuesta ética de Nietzsche.

La ética del ejemplo es una alternativa para la ética anclada metafísicamente en ideales. La metafísica consistiría en determinar de nuevo un *telos* o un ideal del hombre, en congelar su imagen. Tal congelación va en contra de la intención de Nietzsche: “Un error tras otro va siendo depositado en el hielo, el ideal no se refuta – se *congela*.... Aquí, por ejemplo, se congela al «genio»; una esquina más allá se congela al «santo»; bajo un grueso témpano se congela al «héroe»; al final se congela «la fe», la denominada «convicción», y también la «compasión» se enfría de manera considerable – casi en todas partes se congela «la cosa en sí»...” (EH “Humano, demasiado humano” 1) La segunda posibilidad que brindó Nietzsche, la de presentar su propia vida y obra como un ejemplo, debe ser guardada de tal petrificación. Nietzsche insiste en que no busca discípulos, y al elevar a Nietzsche mismo al nivel de un ejemplo ético, nos arriesgamos a cometer el error capital de idealizar al autor y protagonista de *Ecce Homo*. En lugar de ello, vale considerar los ejemplos concretos que Nietzsche se creó para sí mismo, y *cómo trata* con esos ejemplos.

Ante todo, llama la atención cuántos personajes aparecen en la obra de Nietzsche, tanto ejemplos como contra-ejemplos. Además, se trata a menudo de personas muy reales, concretos, al contrario del uso de los ejemplos tal como lo maneja Aristóteles. Mientras aquel nos presenta «un general» (y no, por ejemplo, Alejandro Magno), o «un médico» (y no su padre), Nietzsche no teme hablar de los personajes históricos que le han servido de alguna manera como ejemplo: Arthur Schopenhauer, Richard Wagner, Johann Wolfgang von Goethe, Voltaire... Es irrealizable tratar adecuadamente a todos estos ejemplos, ni aún para elegir algunos. Tal vez no sea necesario. Nietzsche mismo ya nos dice: los ejemplos son invenciones, fabricaciones. “Así pues, una

vez que tuve necesidad, me *inventé* también los «espíritus libres», a los que está dedicado este libro melancólico y valeroso con el título de «Humano, demasiado humano»; semejantes «espíritus libres» no los hay, no los ha habido, – pero en aquella ocasión, como he dicho, tenía necesidad de su compañía para permanecer de buen humor en medio de tantas cosas malas [...]” (MAM “Prólogo” 2). Entre esas malas circunstancias se contaba con sus enfermedades, la soledad y su vida errante.

¿Por qué Nietzsche creó a los «espíritus libres» para relacionarse y para entrar en diálogo? En *Ecce Homo* lo explica así: “A mi manera soy belicoso. [...] La fortaleza del agresor halla una especie de *medida* en el tipo de oponente del que tiene necesidad [...]” (EH “Por qué soy tan sabio” 7). Desde luego describe en unos pasos su selección y tratamiento, o sea su «práctica bélica» con sus «oponentes»: la selección de temas exitosos, en los cuales se encuentra solo, evitando a personas, así como a experiencias negativas y otros asuntos redundantes y distracciones. Cuando indica evitar a personas, considera que las personas muy reales como Wagner y Schopenhauer representan temas importantes para él; funcionan como lupas para mostrar ciertos pensamientos.

En la relación de Nietzsche con sus ejemplos, se pueden reconocer tres momentos. En primer lugar, encontramos a menudo cierta idolatría. Las *Contemplaciones Intempestivas* dedicadas a Arthur Schopenhauer y a Richard Wagner, en la medida en que en efecto conciernen a ambos, son verdaderas alabanzas poco embellecidas. En ambos casos, Nietzsche eleva el personaje histórico al estatus de «espíritu libre», objeto de su admiración e indagación ética. Poco después, en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche piensa seguramente en ellos y otros cuando declara que “Si no se tiene un buen padre, hay que procurárselo” (MAM I-381 “Corregir la naturaleza”). No será necesario profundizar en una digresión psicoanalítica en las relaciones de Nietzsche con su padre fallecido cuando era joven para hacer el vínculo con Richard Wagner.

Wagner – y Schopenhauer no menos – era como una figura paterna de la persona que iba a hacerse Nietzsche.

Esto se basa en la opinión de que en nuestro autodesarrollo nos servimos – debemos servirnos – de la materia que se presenta, es decir de los personajes que juegan un papel en nuestra vida y que tienen un impacto sobre nosotros mismos. Nietzsche compara al hombre con un campo de cultivo: “Todo rechazo y negación es indicio de escasa fertilidad: en el fondo, si sólo fuésemos una buena tierra de cultivo, no podríamos dejar perecer nada sin utilizar, y en cada cosa, cada hecho y cada persona tendríamos que ver abono, lluvia y sol bienvenidos” (MAM II-332 “El buen campo”). Dicho de otra manera, vale la pena buscar activamente ejemplos, para abrazarlos en un primer momento y entrar en un diálogo (positivo) con ellos. Una ética fundada es una ética que se involucra con los personajes con los cuales entra en contacto.

Pero, como sabemos, una idolatría por parte de Nietzsche está reservada para muy pocas personas, y raramente perdura. Cuando se debe mostrar el segundo momento en la relación de Nietzsche con sus ejemplos, el notorio caso Wagner se impone. Más allá de la idolatría, Nietzsche también es un crítico despiadado de (a menudo los mismos) ejemplos. Mientras en los primeros años encontrábamos a Wagner como un gran artista y el potencial renovador de la gran cultura alemana (*Richard Wagner en Bayreuth*), en segunda instancia él mismo se ve condenado sin piedad como el ejemplo arquetípico de la decadencia cristiana (*El caso Wagner*).

Por supuesto podemos referir en ello la relación enfriada entre ambos después de la visita de Nietzsche a Bayreuth, o alrededor de la primicia de Parsifal. Pero con ello se olvidaría el punto más importante a partir del cual podemos tal vez explicar por qué casi todos los personajes éticos se ven imprecados tarde o temprano. Parece ser inherente a la filosofía de Nietzsche que un ejemplo no puede reincidir a ser un ejemplo o un ideal. En el momento que Wagner (o Schopenhauer, o Sócrates, o cualquiera) se fija, entonces se lo está reduciendo a un

ideal. El uso que hace Nietzsche de sus ejemplos está anclado en la confrontación constante de estos ejemplos con la existencia propia, con las circunstancias, los actos y los pensamientos de uno mismo. La experiencia que está en la base de la escritura misma de *Humano, demasiado humano* constituye por así decirlo, la piedra de toque constante de cualquier ejemplo. Visto así, la ruptura con Wagner era, tal vez, inevitable, no porque en el fondo las direcciones filosóficas de ambos no fueran las mismas, sino que Wagner, cuando se lo elevó a ser un *ejemplo* solo podía prestarse para una ruptura de este ideal fijado, congelado. Quizás Nietzsche estaba pensando en Wagner cuando escribió: “No hay nada que hacer: todo maestro tiene un solo discípulo – y éste le será infiel, – porque también él está destinado a convertirse en maestro” (MAM II-357 “La infidelidad, condición para ser maestros”). Al fin y al cabo, cualquier modelo que pueda presentar un ejemplo será por definición al mismo tiempo inalcanzable e indeseable, ya que se vuelve por definición una imagen congelada que siempre falla ante la concreta existencia propia.

Por lo tanto, esa condenación no ha de entenderse de forma negativa por completo, al contrario. Así, en otro momento, Nietzsche declara: “No en la manera en que un alma se acerca a otra, sino en la manera en que se aleja de ella, reconozco su parentesco y afinidad con la otra” (MAM II-251 “En la separación”). No es necesario tomar cierta distancia de sus propios ejemplos; ese movimiento de alejamiento forma el modelo del reconocimiento de la valoración de un ejemplo. Se sabe que al avanzar en los años, en la escritura de Nietzsche sus más duras críticas siempre se mezclan con cierta nostalgia de sus tiempos compartidos con Wagner. En *Ecce Homo*, rumia: “[...] Richard Wagner ha sido, con diferencia, el hombre más afín a mí... El resto es silencio...” (EH “Por qué soy tan sabio” 3).

El impacto que tuvo Wagner en el pensamiento de Nietzsche mantendrá toda su fuerza, a pesar de – o precisamente gracias a – la crítica que aquel formulaba a lo largo de los años a la dirección de su antiguo

amigo y mentor. Las primeras líneas de *Wagner en Bayreuth* ya mostraban tanto el impacto de Wagner – como la mirada de Nietzsche sobre Wagner. “Para que un acontecimiento tenga grandeza han de confluír en él dos factores, que tengan un sentido grande aquellos que lo lleven a cabo y que también lo posean quienes lo estén viviendo” (UB IV “Richard Wagner en Bayreuth” 1). Fue Wagner quien cumplió el acontecimiento que representa el arte. Nietzsche ya dejaba el espacio para sí mismo como el indispensable espectador, la persona sobre quien ese acontecimiento tuvo un impacto. Se trata aquí de la contribución del arte – o, para volver al marco ético aquí investigado: el artista – para desenmascarar el devenir detrás del ser, y para reconocer y revalorizar la necesidad de la apariencia. En las palabras de Nietzsche: “*Lo que es perfecto no debe de haber devenido*. Ante todo lo perfecto estamos acostumbrados a dejar a un lado la pregunta por su devenir, y en cambio nos alegramos de lo que tenemos delante como si hubiese emergido de la tierra por un golpe de magia. [...] La ciencia del arte debe, como es evidente, refutar de la manera más clara esta ilusión e indicar esas conclusiones equivocadas y vicios del entendimiento por cuya causa cae en las redes del artista” (MAM I-145).

En el primer pasaje citado de *Wagner en Bayreuth* aparece también ya el tercer momento en la relación de una persona con sus ejemplos. En otro momento, Nietzsche imagina la relación entre la persona y los personajes de sus ejemplos de la siguiente manera: “La mayor parte de los hombres no es nada y no vale nada mientras no se haya vestido de convicciones generales y opiniones públicas – según la filosofía de los sastres: el traje hace al hombre. Pero de los hombres excepcionales hay que decir: *es la percha la que hace al traje*; en este caso las opiniones dejan de ser públicas y se vuelven algo distinto que máscaras, adornos y disfraces” (MAM II-325 “Opiniones”). Dicho de otra manera, después de la idolatría inicial, y después de la siguiente condenación inevitable, la persona (filosófica) logra al último darse un lugar en la relación con el ejemplo. En este momento, la

persona ya se ha apropiado verdaderamente del ejemplo en su propia personalidad.

Es conocido lo que reflexiona Nietzsche en *Ecce Homo* sobre sus dos mencionadas *Contemplaciones Intempestivas*: “Ahora que vuelvo la vista desde una cierta distancia hacia aquellas situaciones de las que estos escritos son testimonio, no quisiera negar que, en el fondo, ellos hablan solamente de mí. El escrito «Wagner en Bayreuth» es una visión de mi futuro; en cambio, en «Schopenhauer como educador» está inscrita mi historia más íntima, mi *devenir*” (EH “Las Intempestivas” 3). Nietzsche muestra con ello que las voces, los personajes de Wagner y de Schopenhauer han acabado de formar parte del conjunto (armónico) de la persona que él se ha hecho a sí mismo. Ya forman parte de él.

Una característica adicional que nos muestra la *Contemplación Intempestiva* dedicada a Schopenhauer, es que estas figuras intempestivas que son nuestros ejemplos pueden tomar el papel del educador. El título de esta tercera *Contemplación Intempestiva* es, incluso, “Schopenhauer como educador”. En el primer párrafo, Nietzsche constata: “pues tu verdadero ser no se halla oculto en lo hondo de ti, sino inmensamente elevado por encima de ti o, cuando menos, por encima de lo que habitualmente consideras como tu yo. *Tus verdaderos educadores* y moldeadores te descubren el verdadero sentido originario y la materia fundamental de tu ser, algo que es totalmente ineducable e inmoldeable, pero que en todo caso también es difícilmente accesible, y que está atado y paralizado: los únicos que pueden ser tus educadores son tus libertadores” (UB III “Schopenhauer como educador” 1; la *itálica* es nuestra.). Que sea muy claro: tanto Schopenhauer como Wagner (así como Voltaire, Goethe, y muchos otros, por cierto) son verdaderos educadores: permiten a la persona de Nietzsche hacerse lo que él es; contribuyen a la composición de su materia.

Como educador, nuestros ejemplos se ubican en primera instancia “inmensamente elevado por encima” de nosotros. Esa verticalidad está en consonancia con

la percepción de Nietzsche de las relaciones y de la comunicación en general: aunque la comunicación ideal solo puede realizarse entre dos iguales, inherente a la manera de pensar de Nietzsche es que la igualdad es una verdadera rareza, si no es una imposibilidad.²³ Los ejemplos en los cuales nos centramos son casi por definición superiores a nosotros mismos. Es por esto que les llamamos nuestros educadores. Lo que a su vez llega o a la congelación en un ideal, o a una caída desde la idolatría hacia el desdén. No hay un intermedio posible, como las figuras de Schopenhauer y Wagner, pero también Sócrates, Jesús, y varios otros han experimentado bajo la pluma del filósofo del martillo.

Si podemos resumir la contribución de Wagner como la del artista quien nos revela al mismo tiempo la existencia y la necesidad de la apariencia por encima del devenir (el ser), entonces Schopenhauer representa para Nietzsche la contribución del filósofo. El filósofo es quien es capaz de *crear nuevos valores*. Vale la pena tomar algo más de tiempo para este punto, ya que el inicio de “Schopenhauer como Educador” conlleva de hecho también el inicio del encargo ético que asume Nietzsche. Las primeras líneas del primer capítulo son como sigue:

“En el fondo, cada cual sabe muy bien que está una sola vez en el mundo, como un *unicum*, y que ningún azar, por extraño que sea, reunirá por segunda vez una variedad tan maravillosamente diversa en esa unidad singular que él es: cada cual lo sabe, pero lo oculta como si tuviera la malvada consciencia de saberlo. [...] Nadie puede construirte el puente sobre el cual tú precisamente tienes que caminar sobre el río de la vida, nadie lo puede hacer, excepto tú y sólo tú. En efecto, hay innumerables senderos y puentes y semidioses que quieren llevarte por el río; pero sólo al precio de ti misma; para que te llevarán tendrías que hipotecarte y perderte. Hay un único camino en el mundo por el que no puede ir nadie, excepto tú: ¿adónde conduce? No preguntes, síguelo. ¿Quién fue el que pronunció la sentencia: «un hombre no se eleva nunca a tanta

altura como cuando no sabe adónde puede llevarle su camino?»” (UB III “Schopenhauer como Educador” 1)

Esa cita constituye la primera y más concreta proclamación del encargo ético que determinará la vida y obra de Friedrich Nietzsche y que se resumió en el lema de Píndaro “hazte lo que eres”. La investigación en Schopenhauer como educador, es decir el ejemplo ético que el *personaje* de Schopenhauer presenta a la *persona* Nietzsche, es el del *filósofo*, es decir de alguien capaz de buscar y de inventar nuevos valores. “Ante nosotros mismos tenemos que responder de nuestra existencia,” según Nietzsche (ibid). Ello requiere que, como «espíritus libres» que Nietzsche busca ser y a lo que llama a sus lectores a aspirar, busquemos formular criterios para poder evaluar el valor de nuestra existencia, y luego aplicar estos criterios. Ya hemos visto que Nietzsche recorre ante todo al ámbito estético para estos criterios; un asunto de *gusto*, de imponer un solo estilo a la multiplicidad y la complejidad de nuestra existencia concreta, con todas sus coincidencias, caminos y voces.

En *Humano, demasiado humano*, el libro que hemos citado ampliamente en el presente artículo porque representa el momento en que Nietzsche se presenta *como persona* y por lo tanto como seguidor de sus propios ejemplos (a diferencia de una moral basada en cualquier forma de idealismo), y como ejemplo propio potencial (especialmente del giro existencial), Nietzsche declara lo siguiente: “*Grandeza significa: dar el rumbo*. Ningún río es grande y rico por sí mismo: es el acoger y llevar consigo muchos afluentes, lo que lo hace así. Así ocurre con todas las grandezas del espíritu. Lo único importante es indicar el rumbo que tantos afluentes seguirán; no el que uno de partida esté bien o mal dotado” (MAM I-521). Aquí resuena por un lado el intento del autor de cumplir con el encargo ético de forjarse a ser una unidad. Por otro lado se entiende la pluralidad implicada por la ética del ejemplo. El encargo es incorporar en nosotros mismos los distintos ejemplos y las influencias que encontramos, relacionarnos con ellos por un trabajo constante de

23 Cf. K. Jaspers (1963) p. 76

análisis y de crítica, apropiarnos de todas estas voces en cuanto conviene y rechazar lo que se debe rechazar. No es una coincidencia que la primera apariencia del encargo ético surge en la *Contemplación Intempestiva* dedicada a Schopenhauer, unos de los ejemplos éticos más importantes para Friedrich Nietzsche.

Aparte de, o más allá de las figuras de Schopenhauer y de Wagner, Nietzsche habla de los «espíritus libres». Los espíritus libres son aquellos que han sido capaces de darse forma a sí mismos, para poder servir como ejemplos a su vez. Nietzsche los llama intempestivo: en la capacidad de pensar o de actuar en contra de su tiempo, de rebelarse contra la época propia. Esto implica que los espíritus libres no piensan ni actúan en el vacío, ni crean sus propios valores o formas de vida *ex nihilo*: más bien son capaces de construir una unidad desde la materia presente, sus propios ejemplos y las determinaciones existenciales.

Para ello se requiere al menos algún talento, lo que cada uno debería, ontológicamente hablado, poder rendir: el coraje y el esfuerzo. “*La seriedad del oficio*. ¡No habléis sólo de dotes naturales, de talentos innatos! Se pueden citar grandes hombres de toda clase que eran poco dotados. Pero *adquirieron* grandeza, llegar a ser «genios» (como se dice), gracias a cualidades de cuya carencia, si se es consciente, a nadie le gusta hablar: todos ellos tenían esa diligente seriedad en el oficio, que ante todo aprende a formar perfectamente las partes y sólo después se atreve a componer el gran conjunto; empleaban en ello mucho tiempo, porque sentían mayor placer en hacer bien lo pequeño y secundario que en el efecto de un conjunto deslumbrante” (MAM I-163).

El espíritu libre es alguien que se dedica infatigablemente a la tarea que considere ser la suya. No se cuenta con un objetivo predeterminado. Por lo tanto, resulta necesario que el espíritu libre sea un experimentador, que sea una excepción, una anomalía: “Se llama espíritu libre a quien piensa de manera distinta a lo que se esperaba atendiendo a sus orígenes, su entorno, su posición social y su profesión, o a las

opiniones dominantes de la época. Él es la excepción, los espíritus sometidos a la regla [...]” (MAM I-225 “Espíritu libre, concepto relativo”). Este experimentar incluye, tal como escuchábamos en el caso de Nietzsche, entre otros – o ante todo – que también las desviaciones y los errores forman parte del todo. Y resulta inevitable que cada uno deberá rebelarse algún día contra sus propios ejemplos cuando ya no convienen a la particularidad de su propia personalidad. Una inconveniencia que no se mide según el criterio de un ideal congelado, ni según un yo auténtico, sino según el criterio estético del estilo.

La ética del ejemplo no prescribe *cuáles* ejemplos tenemos que seguir y cuáles no. Para Nietzsche, Schopenhauer y Wagner fueron algunos ejemplos cruciales. Casi no hemos mencionado a Goethe; la consideración de Nietzsche acerca de este último *uomo universale* merece una investigación aparte. Pero en la elaboración de una ética nietzscheana basada en el uso de los ejemplos, de hecho es de importancia secundaria cuáles personajes aparecen. En la misma manera que Nietzsche pone y se apropia la máscara de un Schopenhauer y de un Wagner, podemos nosotros apropiarnos de la máscara de Nietzsche. De hecho, es lo que debemos hacer. Desde ahí se entiende el estilo problemático de Nietzsche. Como se ha constatado a menudo por sus comentaristas: la filosofía de Nietzsche no permite que uno simplemente estudia su sistema filosófico para luego dejarlo de lado. Tal como lo dice por ejemplo Karl Jaspers: “l’état passionnel demandé par Nietzsche n’est pas le but, mais la source” (Jaspers, 1963: p. 16). Con ello se sigue por lo menos el doble giro que Nietzsche intenta causar en la filosofía, es decir el giro existencial y el giro ético. Desde luego, nadie puede decir en qué dirección se dirigiría el estilo de cada uno; es algo que solo uno mismo puede (debe) realizar.

Nietzsche considera que nuestra época es afortunada en dos aspectos. “Respecto al *pasado*, gozamos de todas las culturas y sus creaciones y nos alimentamos de la sangre más noble de todos los tiempos [...]. Respecto al *futuro*, por primera vez en la historia se abre ante nosotros

la inmensa perspectiva de metas humanas ecuménicas que abarquen toda la tierra habitada.” (MAM II-179 “Felicidad de la época”) El futuro es – quizás por primera vez – indeterminado. Al nivel ético, esto quiere decir que no hay un *telos* o un criterio objetivo a partir del cual podemos medir lo exitoso de nuestra vida. Pero no quedamos con las manos vacías. Disponemos de un gran arsenal de «espíritus libres» con quienes podemos entrar en diálogo, a quienes podemos seguir o criticar, a quienes incluso podemos inventar según la necesidad a lo largo del cumplimiento del encargo de “hacernos lo que somos”.

Conclusiones

Para concluir, podemos resumir algunos puntos acerca de la relación de Nietzsche con los espíritus libres. Un elemento recurrente es el cambio desde la idolatría, pasando por la vilipendia, hacia, por último, la incorporación. Varios personajes transcurren este desarrollo aunque no siempre en la misma medida y no siempre en el mismo orden. Sócrates, por ejemplo, recibe en primera instancia dura condenación, para recibir alguna apreciación solo más tarde. Esta movilidad revela un aspecto esencial de la antropología social de Nietzsche. Siguiendo su psicología acertada del hombre, Karl Jaspers constata que, en el mundo de Nietzsche, “il n’y a de vraie communication qu’à un niveau égal.” (K. Jaspers, 1963: p. 77). La antropología de Nietzsche se identifica profundamente por una desaprobación de la igualdad como hecho descriptivo tanto como ideal prescriptivo: los hombres no son iguales, no viven lo mismo y no deberían intentar nivelar diferencias reales y cualitativas. La figura de Zaratustra lo dice así: “No quiero ser mezclado ni confundido con estos predicadores de la igualdad. Pues así habla *para mí* la justicia: «los hombres no son iguales». ¡Y tampoco deben llegar a serlo! ¿Qué sería mi amor por el superhombre si yo hablara de otro modo?” (K. Jaspers (1963), p. 77) De ahí sigue un notorio pasaje en donde Nietzsche expresa

su esperanza de que se ha de promover “siempre más guerra y desigualdad”, un pasaje que ha llevado a (malas) interpretaciones muy desafortunadas.

Una interpretación menos desastrosa de este desarrollo enfocado en la lucha se encuentra precisamente en el trato de Nietzsche con sus educadores éticos. Mientras en primera instancia sus ejemplos sirven de guías, al volverse ideales luego se ha de liberar de ellos, es decir, ha de superarlos. Los ejemplos éticos son la tierra substancial para un autodesarrollo ético fundado en una concepción del devenir, de la lucha y del sufrimiento. Esa ética de las virtudes no asume un *telos* positivo hacia donde uno puede dirigir su desarrollo, sino una relación agonista con sus raíces vividas, sus ejemplos, ante los cuales uno se puede formar y evaluar – para luego rebelarse contra ellos y al final apropiarse lo que se ha mantenido de valor después de la lucha.

Por consiguiente, en la ética del carácter de Nietzsche el ejemplo (negativo) toma, por así decirlo, el lugar del *telos* (positivo) de Aristóteles. No está determinado *qué* debe hacerse el hombre; de ello no tenemos ni *idea*. Lo que sí tenemos son *ejemplos*. Estos ejemplos son negativos en el sentido de que no se transmite un objetivo fijo y que cada ejemplo caerá irrevocablemente a ser un ídolo por rechazar, o se incorporará de manera que sea oportuna para la persona misma. Dicho de otra manera, el ejemplo es un modelo al cual nos podemos elevar por un tiempo (es decir, el ejemplo se encuentra *por encima* de nosotros en la mencionada antropología desigual), antes de caer a ser un ídolo (*debajo* de nosotros) que tenemos que vencer. En suma, el ejemplo es un instrumento lógico y apropiado en una ética basada en la ausencia de un fondo metafísico y en la desigualdad substancial de los hombres entre sí; es al mismo tiempo el reconocimiento y la instrumentalización de ambos.

Es de acuerdo con esto que Nietzsche llama a sus espíritus libres “educadores”. Schopenhauer era su educador, mientras Nietzsche mismo esperaba algún día poder ser un educador a su vez. La educación no está enfocada en crear discípulos o seguidores, tal como

Zaratustra nos avisó repetidamente, sino más bien se trata de una educación que permite al hombre averiguar *por su cuenta* quién es él. Los espíritus libres de la filosofía y de las artes son buenos educadores dispuestos al desarrollo ético, ya que ambos se presentan enteramente a sus lectores, sus oyentes, o sus espectadores, sin reducirlos a ser discípulos. Y esto por la simple razón de que los ejemplos son casi por definición «muertos», es decir solidificados en sus obras o en sus vidas vividas. A esto uno se puede levantar, hasta el momento irrevocable en que el ejemplo, en las palabras de Nietzsche, se “congela” y tenemos que superarlo.

El uso del ejemplo deja el espacio necesario para la multiplicidad inherente a la persona. Parte de la preferencia en dirigir la ética del carácter de Nietzsche a la «persona» y no al «individuo» era que, mientras el individuo asume equivocadamente un núcleo transcendental del yo, la persona puede consistir en varios personajes. Una persona reúne en sí una variedad de influencias. En esto consiste el encargo ético de Nietzsche: de forjar una unidad desde estas variadas influencias y hechos existenciales particulares – no una unidad que niega su multiplicidad, sino una unidad por armonía. “Hacer de sí mismo una *persona* completa, y en todo lo que se hace, tener presente el *máximo bien* para ella,” es esto el objetivo de Nietzsche (MAM I-95 “Moral del individuo maduro”). Y eso significa que todos los aspectos pertinentes de una persona toman su lugar, tal como resuena en *Humano, demasiado humano* II-81: “*Filosofía del advenedizo*. Si por una vez uno quiere ser alguien, tiene que honrar a la propia sombra” (MAM II-81).

Bibliografía

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Bataille, Georges. (1972). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.
- Conant, J. (2000). “Nietzsche’s Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*”. En: R. Schacht, *Nietzsche’s Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Jaspers, K. (1963). *Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Kant, I. (2000). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. [Madrid, España]: Kaufmann, W. (1956). *Nietzsche. Philosopher Psychologist Antichrist*. Cleveland: World Publishing Co.
- Klossowski, P. (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Altamira: Buenos Aires.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Éditions de Minuit.
- May, S. (1999). *Nietzsche’s Ethics and his War on ‘Morality’*. Oxford: Clarendon Press.
- Moore, G.E. (1959). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche, Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas (4 vols)*. Ed. D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1967). *Kritische Gesamtausgabe*. Ed. G. Colli & M. Montinari. Berlin/New York: De Gruyter.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice. Revised Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Reginster, B. (2008). *The Affirmation of Life; Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge: Harvard University Press.

PARTE 3

DELEUZE Y LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO EN EL EMPIRISMO DE HUME

JORGE MARTIN

Introducción

En su libro *La philosophie en France au XXe siècle*, Frederic Worms caracteriza al momento filosófico de los años 60, en Francia, como marcado por una doble tensión interna en la idea de *estructura*. Por un lado, se busca extenderla desde la lingüística a las restantes disciplinas; por otro, se ve en ella (y en cada uno de esos saberes) un sistema o una totalidad paradójica, hecha exclusivamente de *diferencias*¹. En medio de esas tensiones, de la transición del estructuralismo al post-estructuralismo, se encuentra la filosofía de Gilles Deleuze, que comparte con ambas tendencias (y con Nietzsche, su inspirador) la crítica a la noción moderna de sujeto constituyente, en el marco de un rechazo de toda lógica de la identidad.

Dado que la cuestión de la subjetividad es una constante en la producción filosófica de nuestro autor², e imposible de agotar en un artículo, nos centraremos en una obra de su primer período (que culmina en 1968 con la aparición de *Diferencia y repetición*, y con *Lógica del sentido*), caracterizado sobre todo por abordar el estudio de algunos autores clásicos de la filosofía, como Spinoza y Bergson. El texto que nos interesa, y que anticipa numerosas posturas que serían desarrolladas posteriormente por Deleuze³, fue el primero que publicó,

1 Cf. *La philosophie en France au XXe siècle*, Gallimard, Paris, 2009, p. 462.

2 Para una visión de conjunto, cf. M. Botto, *Del ápeiron a la alegría. La subjetividad en Deleuze*, UAM, Madrid, 2014; y la tesis doctoral de A. Simón Viñas, *La cuestión del sujeto en el pensamiento de Gilles Deleuze* [2009] (disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Amsimon>).

3 Cf. J. Canavera, “Hume en Deleuze: los primeros lineamientos del empirismo trascendental”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2012, vol. 45, pp. 123-144.

en 1953, y se titula: *Empirismo y subjetividad. Ensayo sobre la naturaleza humana según Hume*.

En esta obra, al igual que en las siguientes, se somete a crítica la posición de una conciencia originaria, al mismo tiempo que se estudian las condiciones que hacen posible la constitución de la subjetividad. Como veremos, es importante tener en cuenta que en sus comentarios filosóficos, Deleuze no se limita a las tradicionales aproximaciones histórico-universitarias que buscan restituir fielmente la doctrina de un pensador. Él busca, como si fuera un laboratorio, experimentar activamente con los conceptos del autor⁴. En este sentido, nos ocuparemos aquí más bien del híbrido “Deleuze-Hume”⁵, que de determinar si capta o no el verdadero sentido de la filosofía del empirista escocés⁶.

Deleuze y la historia de la filosofía

En la producción intelectual de Deleuze se suelen distinguir las obras de juventud y las obras de madurez, es decir, aquellas dedicadas a indagar en la historia de la filosofía, y las que desarrollan su propio proyecto metafísico. La escritura de los primeros textos no debe llamar la atención, puesto que el ámbito académico francés en el que se formó Deleuze le concedía una gran importancia al estudio de la historiografía filosófica⁷.

La crítica que le dirigió nuestro autor a este sistema

4 Cf. A. Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Pocket, Paris, 2017, pp. 47-51.

5 J. Sellars, “Gilles Deleuze and the History of Philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy*, 2007, vol. 15, n° 3, pp. 551-560.

6 Quien se ocupa de esto es Patricia de Martelaere: “Gilles Deleuze, interprète de Hume”, *Revue philosophique de Louvain*, 1984, n° 54, pp. 224-248.

7 Cf. R. Tally Jr., “Nomadography: The <Early> Deleuze and the History of Philosophy”, *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, 2010, vol. 5, n° 11, pp. 15-24; D. Smith, “Deleuze and the history of Philosophy”, en Smith, D.-Somers-Hall, H. (eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, New York, 2012, pp. 13-32.

pedagógico es que no fomentaba el pensamiento creativo e innovador, sino que se limitaba a transmitir las ideas de los filósofos consagrados, tanto clásicos como contemporáneos. Deleuze no cuestiona tanto la historia de la filosofía cuanto el uso que se hace de ella para fijar lo que se debe leer y cómo es preciso hacerlo.

La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder en la filosofía, e incluso en el pensamiento. Ha interpretado el papel de represor: ¿Cómo quiere usted pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y el libro de tal o cual sobre ellos? Una formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento, pero que hace también que los que permanecen fuera se conformen tanto mejor a esta especialidad de la que se burlan. Una imagen del pensamiento, llamada filosofía, se ha constituido históricamente, que con seguridad impide pensar a la gente⁸.

En este sentido, es importante destacar que los textos tempranos de Deleuze no responden a los tradicionales comentarios universitarios de un autor. Si bien cada uno de sus libros presenta un análisis de conjunto de la obra de un filósofo, nunca se limita meramente a resumir sus pensamientos. Por el contrario, él utiliza la historia de la filosofía para desarrollar su propio proyecto intelectual, para crear sus propios conceptos. Es decir que estos primeros escritos, aun cuando están consagrados a diversos pensadores, deben ser considerados textos deleuzianos en sí mismos que pasarán a formar parte, de alguna u otra forma, de su producción tardía.

En la posguerra predominaba en Francia una trinidad filosófica conformada por tres autores alemanes cuyos apellidos comenzaban con la misma letra: Hegel, Husserl y Heidegger. En este contexto, y en parte para escapar a la institución guardiana de la ortodoxia filosófica, el joven Deleuze se vuelve hacia una cuarta H, no tan presente en esa época en la historia oficial

8 Deleuze, G.-Parnet, C., *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, pp. 19-20.

francesa de la filosofía, nos referimos a Hume.

Su elección por este pensador también puede ser entendida como una manifestación de anti-racionalismo y anti-hegelianismo. El Prefacio de la edición en lengua inglesa de los *Dialogues* con Claire Parnet, comienza con las siguientes palabras de Deleuze: “Siempre he sentido que soy un empirista”⁹. Y en numerosas oportunidades manifestó su afinidad con pensadores anglo-americanos como Alfred Whitehead, William James y Bertrand Russell. Sin duda, aquí se manifiesta la influencia que tuvieron sobre él dos obras de Jean Wahl: *Les philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique* (1920) y *Vers le concret* (1932).

Deleuze dedicó su primer libro, *Empirismo y subjetividad*, a Jean Hyppolite, quien fuera su profesor de filosofía. Si bien esto puede llamar la atención dado que este autor es conocido sobre todo por sus trabajos sobre Hegel (sus célebres traducción de *La phénoménologie de l’esprit* y su interpretación *Genèse et structure de La phénoménologie de l’esprit de Hegel*), hay toda una generación de pensadores franceses de los años 60 que estudiaron su libro *Logique et existence* (1952), en el cual se encuentra una crítica del antropologismo¹⁰.

Para Deleuze, los textos de los filósofos no deben ser leídos como si fueran piezas teóricas de museo ni como construcciones colosales a las que se les rinde pleitesía sino como obras que contienen un pensamiento vivo que se pueden integrar a la discusión contemporánea de los temas que tratan¹¹. Es decir, que los problemas planteados por el empirismo del siglo XVIII siguen estando vigentes en nuestro tiempo y que Hume no es solo un capítulo de la historia de la filosofía que

9 “I have always felt that I am an empiricist” (*Dialogues*, Columbia University, New York, 1987, p. VII).

10 Deleuze escribió una reseña de este libro, titulada: “Jean Hyppolite, *Logique et existence*”. Hay versión en castellano en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Valencia, 2005, pp. 21-25. Cf. A. Bouaniche, *op. cit.*, pp. 19-21.

11 Cf. M. Boeri, Prólogo a su edición del *De Anima* (Aristóteles, *Acerca del alma*, Colihue, Bs. As., 2010, pp. IX-X).

sirve de nexo entre los primeros empiristas ingleses (Locke y Berkeley) y Kant, sino una auténtica fuerza de pensamiento de la que todavía podemos aprender.

Deleuze intérprete del empirismo de Hume

En *Empirismo y subjetividad*, Deleuze rompe con las categorizaciones impuestas por la historia de la filosofía y sostiene que es un error definir el empirismo como una teoría según la cual el conocimiento deriva de la experiencia (tal como hace la tradición kantiana). No solo porque las cuestiones gnoseológicas no son lo más importante, en la medida en que son consideradas como un medio de la actividad práctica, sino porque la experiencia no tiene para el empirista –y en particular para Hume– el carácter unívoco y constituyente que se le asigna por lo general¹².

Si, como sostenía Deleuze (junto con Félix Guattari), la filosofía es “la disciplina que consiste en crear conceptos”¹³, es comprensible que indagara los que son invención de Hume. En el Prefacio de la edición inglesa de *Empiricism and Subjectivity*, redactado en 1989, Deleuze señala tres en particular:

– Creó el concepto de *creencia* y lo colocó en el lugar del conocimiento. Laicizó la creencia, convirtiendo el conocimiento en una creencia legítima. Se preguntó acerca de las condiciones que legitiman la creencia, y sobre la base de esta investigación esbozó una teoría de las *probabilidades*. Las consecuencias son importantes: si el acto de pensar es creencia, el pensamiento tiene menos razones para defenderse a sí mismo del error que de la *ilusión*. Creencias ilegítimas rodean, quizá inevitablemente, el pensamiento como una nube de ilusiones. Al respecto, Hume anticipa a Kant. Un arte completo y toda clase de reglas serán exigidos para

12 Cf. *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris, 3e édition, 1993, pp. 120-121.

13 ¿Qu’est-ce que la philosophie?, Les Éditions de Minuit, Paris, 2013, p. 5.

distinguir entre las creencias legítimas y las ilusiones que las acompañan.

– Otorgó a la *asociación* de ideas su significado real, haciendo de ella una práctica de formaciones culturales y *convencionales* (convencionales en lugar de contractuales), más bien que una teoría de la mente humana. De allí que la asociación de ideas exista por la ley, la economía política, la estética, etc. La gente se pregunta, por ejemplo, si es suficiente lanzar una flecha a un sitio para convertirse en su propietario, o si uno debe tocarlo con sus propias manos. Esta es una pregunta acerca de la correcta asociación entre una persona y una cosa, para que la persona llegue a ser el propietario de la cosa.

– Inventó la primera gran lógica de *relaciones*, mostrando en ella que todas las relaciones (no solo las “cuestiones de hecho” sino también las relaciones entre ideas) son externas a sus términos. Por consiguiente, compuso un variadísimo mundo de experiencia basado en el principio de la exterioridad de las relaciones. Comenzamos con partes atómicas, pero estas tienen transiciones, pasajes, “tendencias”, que circulan de unas a otras. Estas tendencias suscitan *hábitos*. ¿No es esta la respuesta a la pregunta “¿qué somos?”. Somos hábitos, nada más que hábitos; el hábito de decir “yo”. Quizá, no hay respuesta más sorprendente al problema del Yo¹⁴.

Una de las originalidades de Hume radica, entonces, en haber afirmado que las relaciones son exteriores y heterogéneas con respecto a sus términos, a las impresiones o a las ideas¹⁵. En esto se enfrenta a la tradición racionalista, que aspiraba a que las relaciones fuesen interiores a sus propios términos o que descubriría un término más amplio al que la propia relación

14 Cf. *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, Columbia University Press, New York, 1989, pp. IX-X

15 Y este planteo es, para Deleuze, un rasgo distintivo de toda la tradición empirista: “Las relaciones son exteriores a sus términos; cuando James se dice pluralista, no afirma nada más en principio, así como cuando Russell se dice realista. Debemos ver en esta proposición el punto común de todos los empirismos” (*Empirisme et subjectivité*, p. 109).

fuese interior. Así nos encontramos, por un lado, con una colección de átomos mentales y, por otro, con las relaciones que se establecen entre esos términos¹⁶.

Las relaciones entre las ideas encuentran fuera de los propios términos la fuente de su unión. Son los principios de asociación –contigüidad, semejanza y causalidad– los que dan cuenta de las relaciones que mantienen entre sí las ideas en nuestra mente. Y este planteo es fiel al empirismo en la medida en que las ideas no contienen nada distinto de lo que se da en las impresiones sensibles y que la razón de las relaciones que se establecen debe buscarse en la mente humana; en otras palabras, que no hay nada trascendental.

Los principios no se atienen a los términos sino que los trascienden; la relación establecida nos hace pasar de una idea dada a otra de algo no actualmente dado. El lugar de este exceso es la imaginación. En ella se instauran hábitos, que son afecciones de la mente que la llevan a extender a casos semejantes lo que ha sido notado en sus experiencias pasadas y la determina por consiguiente a inferir una existencia futura¹⁷. La transferencia de vivacidad fijada por el hábito o la costumbre engendra por consiguiente la creencia en esta relación.

El problema es que, en el sistema del entendimiento, la imaginación tiende a establecer indistintamente relaciones entre todas las ideas¹⁸. Si bien el medio de disipar las ficciones y los prejuicios es el objeto del cálculo de probabilidades (que asegura la conformidad del hábito con la experiencia), hay ideas que se resisten a la corrección. Se trata de las nociones de Yo, de Mundo y de Dios, que son desbordes de la imaginación, simulacros de creencia, cuyas fuentes son el lenguaje y la fantasía.

16 Cf. G. Deleuze, “Hume”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 213.

17 Cf. P. Saltel, *Le vocabulaire de Hume*, Ellipses, Paris, 2009, p. 53.

18 Sigo aquí, en líneas generales, la exposición de Ch. Balduc, “Deleuze et l'empirisme de Hume” (2005). Disponible en: http://classiques.uqac.ca/contemporains/balduc_charles/deleuze_empirisme_Hume/deleuze_empirisme_Hume.html

Su existencia pone de manifiesto, para Deleuze, que el fondo de la mente es un verdadero “delirio, o, lo que viene a ser lo mismo desde otros puntos de vista, azar, indiferencia”¹⁹.

Aquí es donde interviene la teoría de las pasiones de Hume, ya que el entendimiento es solo una parte de la naturaleza humana. Las afecciones pasionales contienen a la imaginación en su producción desbordante y delirante de asociaciones puesto que la determinan a abarcar un campo restringido de lo dado. El contenido de la mente es deudor tanto de los principios de asociación como de los principios de la pasión. Estos últimos, con su orientación pragmática, hacen que el individuo persiga un fin y, bajo el efecto de los principios de asociación, establece enlaces entre las ideas particulares. La simpatía y la parcialidad, que son los principios de la pasión, limitan de este modo la actividad desenfrenada de la imaginación, impidiendo que asocie ideas ajenas a su interés y a la sociedad en la que vive.

Ahora bien, si las relaciones no se separan de las circunstancias, esto quiere decir que la subjetividad es esencialmente práctica e inventiva. El problema que se suscita, entonces, es más bien de orden moral que cognitivo. Las pasiones se caracterizan por su parcialidad (generosidad limitada). ¿Cómo corregirlas? La imaginación, con su tendencia al desborde, es la respuesta al conflicto de los intereses. Con su capacidad para generar nuevas relaciones ficticias, es el motor de las instituciones creadas en el objetivo de lograr la integración social. Así, por medio de la imaginación, los principios de la asociación y los de la pasión llegan a constituir un sujeto moral que supera las contradicciones y la parcialidad natural: “La asociación de las ideas no define a un sujeto cognoscente, sino por el contrario a un conjunto de medios posibles para un sujeto práctico cuyos fines reales son, en su totalidad, de orden pasional, moral, político y económico”²⁰.

19 *Empirisme et subjectivité*, p. 4.

20 *Op. cit.*, p. 138.

La constitución de la subjetividad

En la sección VI del Libro Primero del *Tratado de la naturaleza humana*, titulada “De la identidad personal”, Hume aborda el problema del sujeto. Este célebre pasaje apunta sobre todo a la tradición racionalista y, en particular, a Descartes. En efecto, este autor, en las *Meditaciones metafísicas*, sostiene que se puede dudar de la existencia de las cosas materiales, pero no del propio pensamiento. El *yo pienso* nos proporciona un conocimiento indubitable, a saber, el de nuestra propia existencia en tanto somos seres pensantes, y, al mismo tiempo, nos provee el criterio de toda verdad posible. De este modo, la subjetividad que plantea Descartes se constituye en el punto de partida de la filosofía moderna, y desemboca en el idealismo trascendental de Kant y de sus herederos.

Hume se opone a este planteo argumentando que, así como la imaginación genera la ficción de la existencia continua e independiente de los cuerpos (la idea filosófica de sustancia extensa), también es responsable de la ficción del yo. Sostiene que, cuando uno tiene la idea de yo suele pensar en algo que acompaña a todas sus percepciones. Si así fuera, se tendría que tener una impresión del yo todo el tiempo, acompañando cada una de las restantes impresiones. Sin embargo, no se cuenta con dicha impresión. Cuando uno se observa internamente solo encuentra percepciones particulares y nada semejante a una percepción constante que las acompaña a todas.

En otras palabras, si se parte del principio humeano de la copia, según el cual todas las ideas son reproducciones debilitadas de las impresiones, es preciso concluir que carecemos de una impresión de la cual derive la idea de un yo idéntico. Solo tenemos una multiplicidad de percepciones que se suceden, pero ninguna que sea invariable a lo largo de toda la secuencia

y que acompañe a las restantes. Por consiguiente, concluye Hume, el yo no es más que “un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento”²¹.

Ahora bien, si no hay impresión de un yo idéntico y sustancial, ¿cómo se origina esta idea? Es la imaginación la que genera la idea de un yo que permanece. Esta ficción tiene su origen en los principios de asociación, sobre todo en las relaciones de semejanza y de causa y efecto (rechazando Hume la contigüidad espacio-temporal). Tenemos memoria de nuestra experiencia pasada y esto nos permite encontrar relaciones de semejanza a lo largo de esta secuencia de percepciones. Dichas relaciones permiten que la imaginación transite fácilmente de una percepción a la otra, generando el haz. Asimismo, la unidad de las percepciones surge también porque entre ellas hay relaciones de causa y efecto, lo que permite extender la propia identidad, más allá de la memoria.

En síntesis, hay relaciones causales y de semejanza entre las percepciones. Esto es lo que nos permite pasar sin dificultad de unas a otras y generar la ficción de un yo que continúa existiendo a lo largo de la secuencia. Pero, en verdad, solo existe el flujo mismo de percepciones y estas operaciones de la imaginación que nos permiten crear la ficción de un yo sustancial. En lugar de suponer, con Descartes, que existen percepciones porque hay un sujeto que les sirve de sustrato y de unidad, Hume sostiene la tesis inversa, a saber, que hay un sujeto porque las percepciones generan en la imaginación la ficción de la unidad²².

21 *Tratado de la naturaleza humana*, Ediciones Orbis, Bs. As., 1984, vol. 1, p. 400.

22 Retomo aquí y desarrollo algunas planteos del trabajo de G. Prósperi, “Gilles Deleuze y el empirismo trascendental: una mirada externa, ¿disruptiva?” (2015).

Disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/58752/Documento_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1

Lo que le interesa a Deleuze del planteo de Hume es la cuestión de saber cómo la colección de las ideas en la mente llega a constituir un sistema, es decir, un sujeto²³. La imaginación hace referencia a lo dado, a un fondo impersonal, a-subjetivo y caótico, del que surge en un proceso dinámico la subjetividad humana bajo el efecto de los principios de asociación y de la pasión que la han fijado. Deleuze no se pregunta, con Descartes, cómo el sujeto, a través de la facultad de la imaginación, puede formar imágenes de las cosas materiales aun en su ausencia, sino más bien, siguiendo a Hume, cómo la imaginación –que no es una facultad, sino el lugar de las ideas– va a devenir humana.

La misma crítica que le dirige Hume a Descartes, es utilizada por Deleuze para cuestionar el sujeto trascendental kantiano. En la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”, Kant plantea que el sentido interno es insuficiente por sí mismo para constituir un conocimiento objetivo. La apercepción empírica, alcanzable mediante la introspección, nos pone en presencia de un flujo temporal de representaciones en el que nada permanece. Por eso, el filósofo alemán refiere la multiplicidad de estados subjetivos a la unidad trascendental de la conciencia. Si alguna de mis representaciones no estuviese acompañada del *yo pienso*, dicha representación no sería nada para mí: solo habría una sucesión de estados subjetivos acompañado cada uno de ellos por una conciencia diferente. Esta apercepción pura u originaria, que posibilita el reconocimiento de que todas mis representaciones me pertenecen, posee una identidad lógica atemporal, que no debe confundirse con la sustancia pensante de Descartes. Esto es precisamente lo que Kant denunciará en los “Paralogismos de la razón pura”: la psicología racional malinterpreta el *cogito*, aplica las categorías más allá de los objetos de la experiencia posible, y elabora así en torno a él una teoría metafísica del alma.

23 “¿Cómo el espíritu deviene un sujeto? ¿Cómo la imaginación deviene una facultad?” (*Empirisme et subjectivité*, p. 3).

En la filosofía kantiana, entonces, el sujeto *a priori* es la condición de posibilidad de la experiencia, mientras que para Hume la experiencia es la condición de posibilidad de un sujeto *a posteriori*. La concepción del empirismo humeano difundida por Deleuze –lo que se va a llamar el empirismo trascendental–, plantea que el Yo no constituye la experiencia sino que es constituido por ella. En el primer caso, las representaciones son secundarias en relación a la subjetividad activa; en el segundo, la subjetividad pasiva es secundaria y derivada de las percepciones²⁴. En otras palabras, el sujeto no es un dato originario, es efecto y no causa (“El espíritu no es sujeto, está sujetado [assujetti]”²⁵); tal es el punto de partida del pensamiento de Deleuze.

“Deleuze-Bergson” y el plano de inmanencia

La subjetividad se constituye, por tanto, a partir de un plano trascendental en el que todavía no se ha producido la escisión sujeto-objeto. Dicho plano de inmanencia es un espacio empírico en el cual circulan procesos impersonales y singularidades pre-individuales. Para caracterizarlo, Deleuze recurre al comienzo del primer capítulo de *Materia y memoria* de Henri Bergson, autor que, en su lectura, presenta afinidades con Hume: “El proyecto que hallamos en Bergson, el de alcanzar las cosas rompiendo con las filosofías críticas, no era absolutamente nuevo, ni siquiera en Francia, ya que define una concepción general de la filosofía que en muchos aspectos, participa del empirismo inglés”²⁶.

En *Materia y memoria*, Bergson se opone a las

concepciones realista e idealista de la materia²⁷. El realismo y el idealismo son dos posturas enfrentadas sobre las relaciones entre la realidad y la representación que tenemos de ella. Su oposición depende, entonces, de la gnoseología, siendo su problema originario la distancia entre nuestra percepción de lo real y lo que lo real es en sí mismo, independientemente de nuestro conocimiento. El postulado común a ambas doctrinas, fuente de todos los errores, es que la percepción tiene un interés completamente especulativo o contemplativo, sin tener en cuenta su vínculo con la acción.

Para Bergson, es falso reducir la materia a la representación que tenemos de ella (como pretendía Berkeley), y también hacer de la materia una cosa que produciría en nosotros representaciones, pero que sería de otra naturaleza que ellas (como sostenía Descartes). La materia es un conjunto de imágenes, siendo la imagen algo que se encuentra entre la cosa y la representación. Por un lado, existe en forma independiente de la conciencia que la percibe, por otro, posee las llamadas cualidades secundarias (colores, olores, etc.).

El cuerpo humano es una imagen más en este mundo material sometido a las leyes de la naturaleza. Es un centro de acción que recibe estímulos del medio y devuelve respuestas parcialmente indeterminadas gracias a la complejidad del cerebro (a mayor complejidad del sistema nervioso, mayor indeterminación de la acción y mayor amplitud de conciencia). Los movimientos cerebrales no tienen ningún poder milagroso para crear el pensamiento entendido como una representación inmaterial. El cerebro no trabaja en función del conocimiento, solo tiene un destino práctico: es un instrumento de análisis en relación con el movimiento recogido, y un instrumento de selección en relación con el movimiento ejecutado.

La percepción pura consiste, para un cuerpo vivo, en seleccionar imágenes sobre el fondo de la materia, en función de su acción posible y de la satisfacción

24 Al menos, es pasiva en un primer momento. Cf. *Op. cit.*, p. 127.

25 *Op. cit.*, p. 15.

26 G. Deleuze, “Bergson, 1859-1941”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, p. 43. También en *Empirismo y subjetividad* acerca a los dos autores: “Y no hay necesidad de forzar los textos para encontrar en el hábito-espera [de Hume] la mayoría de los caracteres de una duración, de una memoria bergsoniana” (p. 101). Cf. F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris, 2003, p. 35.

27 Cf. *Matière et mémoire*, PUF, Paris, 2008, pp. 11-35.

de sus necesidades. Si para pasar de la materia a su representación fuese necesario añadir algo, la distancia sería infranqueable, y el pasaje de una a otra, un misterio inexplicable. Por el contrario, para Bergson, el paso del primer término al segundo se hace por vía de disminución: la representación de una imagen es menos que su sola presencia, puesto que surge de la sustracción de algunas de sus conexiones con las restantes imágenes.

Para las imágenes, hay una diferencia de grado y no de naturaleza, entre ser y ser conscientemente percibidas. Nuestra representación de la materia es la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos; resulta de la eliminación de lo que no interesa a nuestras necesidades. Dicho en otros términos, desde el punto de vista del sujeto, el objeto se enriquece en cierto sentido para él, pero desde el punto de vista del objeto mismo, se empobrece, en la medida en que no se lo comprende más bajo la totalidad de sus interacciones objetivas.

Tal como lo interpreta Deleuze, este primer capítulo postula un plano de inmanencia ajeno a todo dualismo entre la conciencia y el movimiento:

El inicio de *Materia y memoria* traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no deja de propagarse e imagen de un pensamiento que no cesa de dispersar por todos lados una conciencia pura de derecho (no es la inmanencia la que está *en* la conciencia, sino a la inversa)²⁸.

Y, en *La imagen-movimiento*, Deleuze concluye su “Segundo comentario de Bergson” con estas palabras: “Por consiguiente, del plano de inmanencia o plano de materia podemos decir que es: conjunto de imágenes-movimiento; colección de líneas o figuras de luz; series de bloques de espacio-tiempo”²⁹. En este conjunto de

28 ¿Qu'est-ce que la philosophie?, p. 50.

29 G. Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Bs. As., 1984, p. 94. Sobre este tema, remitimos a nuestro trabajo: “La imagen-movimiento. Deleuze y la relación Beckett-Bergson”, en *Areté*, Vol. XXII, n°1, 2010, pp. 51-68.

imágenes se destacan algunas particulares que perciben, y así comienza a constituirse poco a poco la subjetividad. Dado que la materia es luminosa, nuestra conciencia no es la fuente de la luz sino su espejo. Es claro, entonces, que la noción de *imagen* de Bergson se aleja radicalmente de la fenomenología para la cual es la conciencia la que ilumina las cosas. Como señala Alain Panero:

Pero aquí, más precisamente, se preferirá hablar de una descripción anti-trascendentalista, incluso anti-fenomenológica, porque el autor de *Materia y memoria* entiende situarse más acá de las filosofías de la constitución trascendental de lo dado o de la experiencia. Se trata de ver las cosas con una mirada nueva, de volver a las cosas mismas si se quiere pero, contrariamente a Husserl, sin pretender dar cuenta de las condiciones de posibilidad de este dato. Es el punto crucial: no se trata de dar a pensar las condiciones trascendentales de lo dado sino de hacer frente a un dato que nos precede, y cuyo *proceso mismo de donación nos escapa*³⁰.

Conclusión

Como señalábamos al principio de este trabajo, no nos hemos propuesto indagar si la interpretación que realiza Deleuze del empirismo de Hume es fiel o no a su pensamiento. Para esto, deberíamos haber procedido a una confrontación exhaustiva de los textos de ambos filósofos, evaluando los aciertos, las omisiones, las ambigüedades y las expresiones no contextualizadas históricamente que se encuentran en el ensayo del francés. Más bien, nos hemos concentrado en esta obra temprana de Deleuze, para rescatar su lectura del planteo humeano de la constitución de la subjetividad que es determinante para comprender su propio derrotero filosófico.

Acorde con Nietzsche y con su propuesta de

30 *Corps, cerveau et esprit chez Bergson. Le spiritualisme minimaliste de Matière et Mémoire*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 16.

realizar una inversión del platonismo, Deleuze rechaza todo principio trascendente que busque fundamentar la experiencia. En la filosofía moderna, es el sujeto constituyente el que cumple dicha función, en cualquiera de sus versiones: la sustancialista de Descartes, la trascendental de Kant y la fenomenológica de Husserl. Con el empirismo deleuziano y su plano de inmanencia, se desmorona la idea de un Yo como fundamento incondicionado que configura la realidad, se rechaza el planteo de que el hombre ocupa un lugar privilegiado al margen de la naturaleza. Como hemos visto, la conciencia no es originaria, puesto que se reduce a un conjunto de hábitos; no constituye la vida sino que es constituido progresivamente por ella.

Bibliografía

- Ch. Balduc, “Deleuze et l’empirisme de Hume” (2005). Disponible en: <http://classiques.uqac.ca/contemporains/bolduc-charles/deleuze-empirisme-Hume/deleuze-empirisme-Hume.html>
- H. Bergson, *Matière et mémoire*, PUF, Paris, 2008.
- M. Boeri, Prólogo a su edición del *De Anima* (Aristóteles, *Acerca del alma*, Colihue, Bs. As., 2010.)
- M. Botto, *Del ápeiron a la alegría. La subjetividad en Deleuze*, UAM, Madrid, 2014.
- A. Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Pocket, Paris, 2017.
- J. Canavera, “Hume en Deleuze: los primeros lineamientos del empirismo trascendental”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2012, vol. 45.
- G. Deleuze, “Hume”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, 2005.
- G. Deleuze, “Bergson, 1859-1941”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, 2005.
- G. Deleuze, ¿Qu’est-ce que la philosophie?, Les Éditions de Minuit, Paris, 2013.
- G. Deleuze, *La philosophie en France au XXe siècle*, Gallimard, Paris, 2009.
- G. Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Bs. As., 1984.
- Deleuze, G.-Parnet, C., *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996.
- G. Deleuze, *Dialogues*, Columbia University, New York, 1987.
- D. Hume, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris, 3e édition, 1993.
- D. Hume, *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume’s Theory of Human Nature*, Columbia University Press, New York, 1989.
- D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Ediciones Orbis, Bs. As., 1984.
- Patricia de Martelaere: “Gilles Deleuze, interprète de Hume”, *Revue philosophique de Louvain*, 1984, n° 54.
- J. Martín, “La imagen-movimiento. Deleuze y la relación Beckett-Bergson”, en *Areté*, Vol. XXII, n° 1, 2010.
- A. Panero, *Corps, cerveau et esprit chez Bergson. Le spiritualisme minimaliste de Matière et Mémoire*, L’Harmattan, Paris, 2006.

G. Prósperi, “Gilles Deleuze y el empirismo trascendental: una mirada externa, ¿disruptiva?” (2015).

Disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/58752/Documento_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1

P. Saltel, *Le vocabulaire de Hume*, Ellipses, Paris, 2009.

J. Sellars, “Gilles Deleuze and the History of Philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy*, 2007, vol. 15, n° 3.

D. Smith, “Deleuze and the history of Philosophy”, en Smith, D.-Somers-Hall, H. (eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, New York, 2012.

A. Simón Viñas, *La cuestión del sujeto en el pensamiento de Gilles Deleuze* [2009] (disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Amsimon>).

R. Tally Jr., “Nomadography: The <Early> Deleuze and the History of Philosophy”, *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, 2010, vol. 5, n° 11.

F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris, 2003.

EL SUJETO AMOROSO COMO RELEVO DEL SUJETO METAFÍSICO EN SARTRE Y BADIOU

STÉPHANE VINOLO, PH.D

“No los escucho más: me irritan. Se acostarán juntos. Lo saben. Cada uno sabe que el otro lo sabe. Pero como son jóvenes, castos y decentes, como cada uno quiere conservar su propia estima y la del otro, como el amor es una gran cosa poética que es preciso no espantar, van varias veces por semana a los bailes y a los restaurantes a ofrecer el espectáculo de sus pequeñas danzas rituales y mecánicas... [...] *Cuando se hayan acostado juntos, habrá que buscar otra cosa para ocultar el enorme absurdo de la existencia.*”¹

Introducción

El existencialismo de Sartre es sin duda alguna una de las últimas filosofías del Sujeto de la primera mitad del siglo XX, como mínimo una de las últimas que puso al Sujeto al centro de todas sus preocupaciones. A tal punto que Alain Renaut pudo ver en Sartre, el último de los filósofos². Es cierto que nunca Renaut pensó que con la obra de Sartre se declaraba el fin de la filosofía, pero con la muerte del mayor representante del existencialismo francés, moría cierta manera de hacer filosofía, cierta manera de pensar el papel de la filosofía, así como del filósofo, en la ciudad. Ahora bien, esta manera de hacer filosofía está vinculada con la posición central del Sujeto. Efectivamente, si la primera mitad del siglo XX fue, en Francia, el momento del Sujeto -el casi relevo del momento del Sujeto que conoció este mismo país en el siglo XVII-, la segunda mitad del siglo XX fue, al contrario, el momento que marcó el fin del Sujeto

1 Jean-Paul Sartre, *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1947, 2008, pp. 184-185. [Nosotros subrayamos. Salvo indicación contraria, siempre subrayan los autores]

2 Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, Paris, 1993.

del cual algunos creyeron poder declarar la muerte. La inmensa mayoría de los autores fundamentales que construyeron su obra contra la de Sartre criticaron de manera radical y frontal la transparencia de la cual gozaba el Sujeto en *El ser y la nada*³. Estemos hablando de Derrida, de Deleuze o de Foucault, cada uno, a su manera, desplazó el Sujeto de la posición central que ocupaba en la obra de Sartre para marginalizarlo o relegarlo a una posición de secundaridad. Que esté diseminado⁴, cuestionado por un juego entre la diferencia y la repetición⁵ o superado por estructuras⁶, en todos los casos y a pesar de sus diferencias fundamentales, las grandes filosofías francesas de la segunda mitad del siglo XX se construyeron en oposición a la centralidad sartreana del Sujeto.

Esta ruptura se puede entender a partir del momento en el cual aparece que el Sujeto sartreano es el rastro y la marca de la metafísica dentro del siglo XX. Alejarse del Sujeto es entonces para ellos participar al fin de la metafísica. De hecho, en sus análisis de Descartes, Sartre asume de manera explícita que muchas de las características que describen, para él, el Sujeto, provienen de las del Dios cartesiano, tal como si Descartes hubiera puesto a Dios en el lugar del Sujeto: “Serán necesarios dos siglos de crisis –crisis de la Fe y crisis de la Ciencia– para que el hombre recupere esa libertad creadora que Descartes ha puesto en Dios y para que se barrunte esta verdad, base esencial del humanismo: el hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista.”⁷ A raíz de esta herencia y filiación explícitas, podemos

3 Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.

4 Jacques Derrida, *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975.

5 Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

6 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 1968.

7 Jean-Paul Sartre, *La libertad cartesiana*, in Jean-Paul Sartre, *Situaciones I, El hombre y las cosas*, Losada, Buenos Aires, 1960, pp. 257-258.

imaginar que el Sujeto sartreano es, a su manera, un Sujeto metafísico, es decir un Sujeto que ocupa a la vez una posición central de principio y de fundamento. Esta posición se ve reforzada dado que el concepto que más caracteriza el sueño o el ideal del Sujeto sartreano es aquel de *causa sui*, paradigma de la metafísica⁸ en su constitución onto-teológica⁹: “Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios.”¹⁰ El Sujeto sartreano está entonces profundamente anclado dentro de la metafísica y debería desvanecerse con ella.

Sin embargo, de la misma manera que la declaración de la muerte de Dios a finales del siglo XIX, más que cerrar la cuestión de Dios, por fin la abría al preguntarnos ¿quién muere cuando Dios muere?, o ¿qué tipo de Dios puede experimentar la muerte?, la muerte del Sujeto a mitad del siglo XX nos lleva a cuestionar mucho más la concepción metafísica del Sujeto que la posibilidad de su muerte. La pregunta es aún más importante cuando Sartre parece alejarse de las metafísicas clásicas y de sus concepciones del Sujeto sobre un punto fundamental: el papel estructurante y constituyente del otro. Las grandes metafísicas clásicas, tales como las de Descartes o de

8 “La onto-teo-logía se define entonces según unos caracteres extremadamente precisos, sin los cuales no podría identificarse un pensamiento como metafísico: (I) «El Dios» debe inscribirse explícitamente en el campo metafísico, es decir, dejarse determinar a partir de una de las determinaciones históricas del ser en tanto que ente, eventualmente a partir del concepto de ente; (II) debe asegurar una fundación causal (*Begründung*) de todos los entes comunes de los que da razón; (III) para hacerlo, debe asumir siempre la función y eventualmente el nombre de *causa sui*, es decir, del ente supremamente fundador al resultar supremamente fundado por sí mismo.”, Jean-Luc Marion, *Santo Tomás de Aquino y la onto-teo-logía*, in Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, Ellago ediciones, Vilaboa, 2010, pp. 273-274.

9 Jean-François Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005.

10 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 828.

Spinoza, se construyeron a partir del Sujeto, pero sin que éste se confronte, salvo en muy pocas ocasiones, a la existencia y a la presencia del otro. Incluso en la Ética de Spinoza, el otro llega tarde¹¹, y cuando aparece, no tiene impacto mayor sobre la constitución o la construcción del Sujeto. Por este motivo, Husserl pudo escribir acerca del *ego* cartesiano, al comienzo de *Las conferencias de París*, que: “[...] este *ego* lleva a cabo ante todo un filosofar seriamente solipsista. Busca caminos apodícticamente ciertos, por los cuales se haga accesible en la interioridad pura una exterioridad objetiva.”¹² Sin embargo, hay como mínimo dos razones que nos permiten dudar del carácter metafísico del Sujeto sartreano. Primero, en un capítulo de *El ser y la nada*, Sartre refuta explícitamente el solipsismo¹³. Pero, sobre todo, tanto en las novelas¹⁴, las obras de teatro¹⁵, las críticas literarias¹⁶ así como en

11 Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de Minuit, París, 1969.

12 Edmund Husserl, *Las conferencias de París, Lección 1*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1950, 1988, p. 5.

13 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada, Tercera parte, Capítulo I, II. El escollo del solipsismo*, Losada, Buenos Aires, 2013, pp. 315-328.

14 Encontramos en múltiples ocasiones, en las novelas de Sartre, el papel fundamental de la mirada. Por ejemplo, en *La náusea*: “Los que viven en sociedad han aprendido a mirarse en los espejos, tal como los ven sus amigos.”, Jean-Paul Sartre, *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1947, 2008, p. 39, o en *Eróstrato*: “A los hombres hay que mirarlos desde arriba. Yo apagaba la luz y me ponía a la ventana: ni siquiera sospechaban que les pudiera observar por encima.”, Jean-Paul Sartre, *Eróstrato*, in Jean-Paul Sartre, *El muro*, Losada, Buenos Aires, 1948, 2013, p. 91.

15 « Alors, c’est ça l’Enfer. Je n’aurai jamais cru... Vous vous rappelez : le souffre, le bûcher, le gril... Ah ! quelle plaisanterie. Pas besoin de gril, l’Enfer, c’est les autres. », Jean-Paul Sartre, *Huis clos*, Scène V, in Jean-Paul Sartre, *Théâtre complet*, Gallimard, Paris, 2005, p. 128.

16 “He aquí a hombres de pie que nos miran, y les deseo a ustedes que sientan, como yo, el sobrecogimiento de sentirse vistos.”, Jean-Paul Sartre, *Orfeo negro*, in Jean-Paul Sartre, *Situaciones III, La República del silencio*, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 145.

los textos filosóficos¹⁷, el otro -de manera paradigmática mediante su mirada- ocupa en los textos de Sartre un papel fundamental. A diferencia de lo que encontramos en la metafísica clásica, el Sujeto sartreano es un Sujeto inmediatamente abierto al otro, muy alejado de la centralidad y del encierro de los Sujetos trascendentales o constituyentes del mundo tal como aparecen en los textos de la metafísica clásica. Deberíamos entonces encontrar en Sartre, la frontera y la tensión entre un Sujeto metafísico centrado en una posición cartesiana, y, por otro lado, un Sujeto postmetafísico, abierto al otro y prisionero de los flujos entrecruzados de las miradas.

El lugar de esta tensión se puede localizar. Se hace plenamente visible en la concepción que Sartre tiene del amor. Varios autores han notado las dificultades de las concepciones sartreanas del amor¹⁸, sobre todo porque parece existir una ruptura entre el amor tal como lo viven y lo encarnan los personajes de sus novelas y obras de teatro, y las teorizaciones filosóficas en las cuales al amor no se puede distinguir de un deseo de posesión contradictorio, un deseo que tiene como objetivo el poseer una libertad: “El deseo sexual será este último intento de poseer a alguien físicamente, sin dejar escapar su libertad.”¹⁹ Pero incluso a nivel biográfico, encontramos la misma paradoja entre un elogio sartreano de la pareja abierta que formó con Simone de Beauvoir y del viento de libertad que hicieron soplar sobre la estructura tradicional de la familia burguesa, y, por otro lado, los sufrimientos que generaron estas relaciones amorosas abiertas. Gracias al testimonio de Bianca Lamblin, sabemos hoy que el

17 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada, Tercera parte, Capítulo I, IV. La mirada*, Losada, Buenos Aires, 2013, pp. 354-419.

18 Suzanne Lilar, *À propos de Sartre et de l’amour*, Grasset, Paris, 1967, Gallimard, Paris, 1984.

19 « Le désir sexuel sera cette tentative ultime de posséder quelqu’un corporellement sans laisser échapper sa liberté. », Suzanne Lilar, *À propos de Sartre et de l’amour*, Grasset, Paris, 1967, Gallimard, Paris, 1984, p. 114.

pacto de amor²⁰ entre Sartre y Beauvoir no sólo hizo sufrir a Simone de Beauvoir²¹, sino además a muchas de las personas involucradas dentro de estas relaciones abiertas y múltiples. Sartre y Beauvoir formaban un matrimonio “morganático”²², lo que marcaba un desequilibrio fundamental y originario dentro de esta relación amorosa, desequilibrio aún más marcado por el hecho que si bien Beauvoir proveía a Sartre con amantes escogidas entre sus estudiantes, lo contrario nunca ocurrió. Hay así en las relaciones amorosas de Sartre una tensión entre la promesa de una gran apertura al otro marcada por la libertad que encontramos en el centro de éstas, y la realidad de un Sujeto centrado sobre sí, para quien el otro sólo se da como medio u objeto, es decir en tanto que constituido por uno mismo²³. El amor revela entonces la complejidad de la problemática del Sujeto en Sartre, y, sobre todo, nos ayuda a determinar en qué medida Sartre pudo mantener a la vez los fundamentos

20 Hazel Rowley, *Tête-à-tête: Beauvoir et Sartre – Un pacte d’amour*, Grasset, Paris, 2006.

21 Este sufrimiento se manifiesta de manera evidente en la correspondencia entre Simone de Beauvoir y Nelson Algren, poeta estadounidense del cual se enamoró durante una gira de conferencias en Estados-Unidos. Cf. Simone de Beauvoir, *Lettres à Nelson Algren, Un amour transatlantique 1947-1964*, Gallimard, Paris, 1997. También lo vemos en su correspondencia con Jacques-Laurent Bost. Cf. Simone de Beauvoir & Jacques-Laurent Bost, *Correspondance croisée 1937-1940*, Gallimard, París, 2004. Al parecer, cada vez que Beauvoir encuentra el amor, sucede lejos de Sartre.

22 Bianca Lamblin, *Mémoires d’une jeune fille dérangée*, Balland, Paris, 1993, p. 36.

23 Así es cómo Bianca Lamblin cuenta su primera relación sexual con Sartre: « Nous montions à pied l’avenue du Maine et nous approchions de la rue Froidevaux, lorsqu’il me dit d’un ton amusé et fat : « La femme de chambre de l’hôtel va être bien étonnée, car hier j’ai déjà pris la virginité d’une jeune fille ». », Bianca Lamblin, *Mémoires d’une jeune fille dérangée*, Balland, Paris, 1993, pp. 54-55. “Estábamos subiendo por la avenida del Maine y nos acercábamos de la calle Froidevaux, cuando me dijo con un tono divertido y ligero: “La camarera del hotel va a estar sorprendida puesto que ayer ya tomé la virginidad de una joven”.”

cartesianos del Sujeto con una apertura radical de éste al otro y a su mirada²⁴. Así, tal vez podamos encontrar en Sartre y en su concepción del Sujeto una tentación postmetafísica y un vector para salir de la metafísica, balanceados o limitados por un profundo anclaje metafísico dentro de la filosofía cartesiana del Sujeto. Es esta composibilidad de las dos concepciones del Sujeto que nos permiten pensar las paradojas del amor.

Situación del Sujeto

En *El ser y la nada*, Sartre comienza por distinguir dos categorías fundamentales de su ontología: El En-sí y el Para-sí. Llamamos En-sí, precisa Sartre, el ser que es lo que es, es decir, el ser que, prisionero de lo que es, no puede deshacerse de éste. No puede deshacerse de lo que es puesto que no hay distancia entre él y lo que es, ni siquiera la de una relación de inmanencia. El ser En-sí no está en relación con su alteridad, pero tampoco con lo que es él mismo, relación en la cual podría surgir cierta distancia y por lo tanto una toma de distancia: “[...] esto es el ser, si, para aclarar ideas, lo definimos con relación a la consciencia: es el noema en la noesis, es decir, la inherencia a sí, sin la menor distancia. Desde este punto de vista, no debiera llamárselo “inmanencia”, pues la inmanencia es, pese a todo, *relación* a sí; es la distancia mínima que pueda tomarse de sí a sí. Pero el

24 Al final de su vida, Sartre tuvo como secretario a Benny Levy, que pasó, en pocos años, del maoísmo al judaísmo radical. Durante estos años, hizo, con Sartre, entrevistas (Cf. Jean-Paul Sartre & Benny Levy, *La esperanza ahora, Las conversaciones de 1980*, Arena Libros, Madrid, 2006) en las cuales Sartre parece acercarse a la filosofía de Levinas y a la primacía del otro en cuanto mediación hacia el Otro. Después de la publicación de esas entrevistas, Simone de Beauvoir enfureció y volvió a afirmar el profundo ateísmo de Sartre. Sin embargo, esta tentación levinasiana de Sartre se puede entender por la ruptura del Sujeto que señalamos y la importancia que tienen el otro, así como su mirada, en el existencialismo sartreano. Cf. Sébastien Repaire, *Sartre et Benny Lévy : Une amitié intellectuelle du maoïsme triomphant au crépuscule de la révolution*, L’Harmattan, Paris, 2013.

ser no es relación a sí; él es sí.”²⁵ Puesto que el ser es, y que nada en él se puede poner a distancia, no sólo no puede entrar en relación con sí mismo, sino tampoco con su otro. El ser es quién no mantiene ninguna relación con su alteridad: “Es lo que es; esto significa que, por sí mismo, no podría ni aun no ser lo que no es; hemos visto, en efecto, que no implicaba ninguna relación. Es plena positividad. No conoce, pues, la *alteridad*: no se pone jamás como *otro* que otro ser; no puede mantener relación ninguna con lo otro.”²⁶ Así, el ser En-sí está completamente cerrado sobre sí mismo, sin posibilidad alguna de abrirse a la alteridad, ya sea alteridad en sí, o alteridad de sí.

Sin embargo, el Sujeto no se define, en Sartre, como En-sí, sino como Para-sí, y la diferencia entre estas dos categorías yace en el mismo concepto de distancia, en la posibilidad de la distancia. El Para-sí, efectivamente, se define por la presencia a sí mismo, pero esta presencia implica, paradójicamente, una distancia: “Es lo que llamamos la *presencia a sí*. La ley de ser del *para-sí*, como fundamento ontológico de la consciencia, consiste en ser él mismo en la forma de la presencia a sí.”²⁷ De esta manera, el Para-sí, a diferencia del En-sí que es lo que es, es lo que no es y no es lo que es, puesto que esta distancia es precisamente el lugar dentro del cual aparece la nada en el mundo. Si algo como una negación existe, es decir aparece, sólo puede darse dentro de esta distancia. Por el simple hecho que la consciencia sea, de manera necesaria, tal como lo enseñó Husserl y tal como lo retoma Sartre²⁸, una “consciencia de”, el Para-sí sufre,

25 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, pp. 35-36. [Sartre subraya]

26 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 37. [Sartre subraya]

27 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 133. [Sartre subraya]

28 “A esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma Husserl la llama “intencionalidad”.”, Jean-Paul Sartre, *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*, in Jean-Paul Sartre, *Situaciones I, El hombre y las cosas*,

o goza, de una distancia en relación a su ser y en relación al ser: “El ser de la consciencia en tanto que consciencia consiste en existir *a distancia de sí* como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada.”²⁹ Ahora bien, es precisamente esta nada la que caracteriza de manera más paradigmática al Sujeto: “[...] el hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo.”³⁰ En la filosofía de Sartre, y más precisamente en su ontología, el Sujeto es el ser que tiene el privilegio de mantener cierta relación con la nada, verdadero fundamento de su libertad o de su ser en cuanto libertad.

Para entender la modalidad de la presencia del Sujeto en el mundo, es necesario partir de nuevo de la teoría de la libertad y de la concepción que tiene Sartre de la acción. Se debe distinguir, escribe Sartre, una reacción en el mundo, de la acción de un Sujeto sobre el mundo, por el simple hecho que ésta última es intencional: “Conviene observar ante todo, en efecto, que una acción es, por principio, *intencional*.”³¹ Ahora bien, esta intención, fundamento de toda acción, supone una doble nihilización. Por un lado, para actuar, hay que negar el mundo tal como es, es decir, sentirse insatisfecho frente al mundo tal como es, sentir o pensar que algo le falta, que debemos añadirle algo. Quien esté satisfecho por el mundo tal como es, estaría en una situación de contemplación mucho más que en la de acción: “[...] la acción implica necesariamente como su condición el reconocimiento de un “desiderátum”, es decir, de una falta objetiva o bien de una *negatividad*.”³² Pero una vez que el mundo parezca insuficiente y en estado de falta, surge una segunda nihilización: aquella con la

Losada, Buenos Aires, 1960, p. 28.

29 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 135. [Sartre subraya]

30 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, pp. 67-68.

31 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 591. [Sartre subraya]

32 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 592. [Sartre subraya]

cual proyectamos sobre el mundo (que es) el mundo deseado (que todavía no es). Así, por ejemplo, para poder actuar en el mundo con el fin político de promover la igualdad, hay que afirmar que la desigualdad no nos satisface y que en el mundo falta igualdad, y por otro lado hay que proyectar sobre el mundo desigualitario un mundo ideal igualitario: “Esto significa que deberá haber tomado distancia con respecto al sufrimiento y operado una doble nihilización: por una parte, en efecto, será menester que ponga un estado de cosas ideal como pura nada *presente*; y, por otra, que ponga la situación actual como nada con respecto a ese estado de cosas ideal.”³³ Pero hay en esta cita una paradoja y toda la originalidad de la teoría de la acción en Sartre, dado que las dos nihilizaciones están cronológicamente invertidas. A diferencia de lo que suelen proponer las teorías clásicas de la acción, no es porque hay vacíos o faltas en el mundo que proyectamos sobre éste un mundo ideal y deseable que todavía no es. No es porque falta igualdad en el mundo que queremos luchar en contra de las desigualdades. No es porque vemos injusticias en el mundo que promovemos la justicia. Al contrario, es porque proyectamos sobre el mundo un mundo deseado que todavía no es, que podemos hacer aparecer vacíos y faltas en el mundo tal como es. Como lo explica Sartre, no es porque una situación nos parece insoportable que comenzamos a luchar para librarnos de la opresión, es a partir del momento en el cual comenzamos a luchar a favor de nuestros derechos que nuestra situación nos aparece como insoportable y como opresiva³⁴. En muchas

33 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 594. [Sartre subraya]

34 “Pues aquí es menester invertir la opinión general y convenir en que los motivos para que se conciba otro estado de cosas en que a todo el mundo le vaya mejor no es la dureza de una situación o los sufrimientos que ella impone; al contrario, sólo desde el día en que puede concebirse otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y sufrimientos y *decidimos* que son insoportables.”, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 593. [Sartre subraya]

ocasiones, Sartre insiste sobre el hecho que el mundo como tal no nos aparece como bueno ni malo, soportable o insoportable, justo o injusto; el mundo como tal es lo que es, sin espacios, huecos ni vacíos³⁵. Pero este mundo, neutro porque lleno, pleno de ser, nunca aparece como tal. El mundo sólo nos aparece cualitativamente valorado, es decir, mediante un proyecto gracias al cual lo iluminamos. Tomemos un ejemplo famoso de los estudios sartreanos. Este coctel de albaricoque³⁶ que está ahí, sobre la mesa, no puede simplemente aparecer como una mezcla neutra de colores, figuras y formas. Siempre aparece en cuanto deseable o no-deseable, cercano o lejano, alcanzable o inalcanzable, etc. Pero ninguna de estas características gracias a las cuales aparece está inscrita en él, en su ser; sólo puede provenir del proyecto de un Sujeto que, al iluminar el mundo con la luz de su libertad, le permite aparecer³⁷. De la misma manera, en el mundo, no hay situación objetivamente insoportable o deseable, sino sólo para un proyecto que lo nihiliza, es decir que proyecta sobre él, un mundo que todavía no es.

Así, si bien es cierto que encontramos en el mundo motivos para actuar, estos motivos sólo aparecen como motivos a la luz de fines que nosotros mismos proyectamos sobre él. Por lo que no hay, en el ser,

35 “[...]: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada.”, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 130.

36 En 1933, en París, Raymond Aron, de regreso de Alemania, explicó a Simone de Beauvoir y a Jean-Paul Sartre que la fenomenología es un método que permite hacer filosofía a partir de un coctel de albaricoque que estaba sobre la mesa. Cf. Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Gallimard, París, 1985, 1999, p. 181. Después de esta cita, Sartre compró la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* redactado por Emmanuel Levinas y dedicó mucho de su tiempo al estudio de los textos del fenomenólogo alemán.

37 Acerca de un peñasco Sartre afirma: “En sí mismo —si es siquiera posible encarar lo que es en sí mismo pueda ser— es neutro, es decir, espera ser iluminado por un fin para manifestarse como adversario o como auxiliar. Y no puede manifestarse de la una o de la otra manera sino en el interior de un complejo-utensilio ya establecido.”, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 655.

motivo objetivo alguno para actuar, salvo para quién lo constituyó como motivo mediante un proyecto. Los obreros de 1830 de los cuales nos habla Sartre, no sentían *a priori* que su situación era insoportable ni que sus condiciones de vida eran intolerables: “Sus desdichas no les parecen “habituales” sino, más bien, *naturales*; son, eso es todo; [...]”³⁸ Para que puedan aparecer como insoportables, es necesario que el Sujeto obrero pueda imaginar y desear un mundo en el cual su condición sería diferente. No es entonces que el Sujeto no encuentre en el aparecer valorado del mundo razones para actuar, sino que cada una de estas razones, para poder aparecer como razón o como motivo, como móvil de nuestras acciones, debe aparecer valorada por un proyecto. Por ejemplo, una situación sólo puede aparecer como peligrosa para alguien que quiera vivir, cuando al contrario aparecerá como deseable a alguien que desee morir en martirio. El Sujeto y su proyecto son quienes, al valorar el mundo a la luz de fines, le permiten aparecer.

Podemos pensar entonces que el Sujeto sartreano está completamente cerrado sobre sí mismo puesto que el mundo sólo aparece valorado por su proyecto. Toda significación que conlleva el mundo es en realidad una re-significación de éste a la luz del proyecto del Sujeto. Por este motivo, tal como lo señala Sartre, nos es imposible distinguir claramente, en una percepción, lo que proviene del mundo de lo que proviene del Sujeto, dado que lo que proviene del mundo sólo aparece a la luz de los fines que primero le impone el Sujeto: “[...] es imposible al para-sí discernir el aporte de la libertad y el del existente bruto.”³⁹ De allí uno de los conceptos más importantes de la filosofía de Sartre para pensar el Sujeto: la situación. El Sujeto es libertad, pero esta libertad sólo se da en situación, es decir, proyectada en un mundo que le resiste y que ella contribuye a hacer aparecer. Podríamos aquí utilizar el concepto de resistencia en

38 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 593. [Sartre subraya]

39 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 663.

su sentido técnico de resistencia eléctrica, puesto que, al resistir a la libertad, la resistencia hace aparecer el mundo a la luz del Sujeto, de la misma manera que, en una bombilla, la resistencia al flujo eléctrico produce luz e ilumina al mundo:

“Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para no constreñir* a la libertad, no se revela a ella sino como *ya iluminado* por el fin elegido. Así, el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre *como motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina.”⁴⁰

Hay así, en la filosofía de Sartre, una primacía radical del Sujeto como constituyente del mundo puesto que nada le aparece sino a la luz de su proyecto y de su libertad. Este punto podría dejarnos pensar en un solipsismo del existencialismo de Sartre, ya que podríamos aplicar a Sartre, aunque en un sentido diferente al que le da el autor austriaco, una de las proposiciones del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein: “Yo soy mi mundo.”⁴¹ Por todas partes, y por su papel constituyente y revelador del mundo, el Sujeto sartreano parece totalmente encerrado dentro de su subjetividad, sin que nunca pueda deshacerse de su vínculo íntimo con todos los determinantes del Sujeto de la metafísica, es decir, de su posición de principio y de fundamento.

El otro y el cruce de las miradas

Sin embargo, tal como es una ilusión que el Sujeto cartesiano se desarrolle a partir de una posición

40 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 662. [Sartre subraya]

41 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.63, Alianza, Madrid, 1987, 1992, p. 143.

solipsista, dado que se descubre dentro de una forma dialógica⁴², el Sujeto sartreano, por muy constituyente⁴³ que sea, se enfrenta al surgimiento del otro dentro de su horizonte fenomenológico. Como mínimo una experiencia nos hace sentir que existe un fenómeno que no obedece completamente a la regla de la constitución subjetiva del mundo tal como acabamos de describirla. Experimentamos con el sentimiento de la vergüenza, escribe Sartre, que hay en el mundo un fenómeno que, lejos de ser constituido por el Sujeto, le impone sus propias significaciones. El otro, antes de ser a quien miramos, es quien nos mira. Por primera vez, en la mirada del otro, el Sujeto se siente objeto, experimenta el sentimiento del En-sí, es decir, experimenta que hay un fenómeno para el cual *es* algo. Es en la mirada del otro que podemos *ser* profesores, franceses o heterosexuales, y ya no simplemente jugar a serlo. En la vergüenza “Reconozco que *soy* como el prójimo me ve.”⁴⁴ Para entender el Sujeto, no podemos entonces contentarnos con las descripciones de la libertad que hemos dado en la primera parte de este trabajo. Necesitamos clarificar la relación del Sujeto con el otro puesto que no podemos hacer como si la imagen que los otros tienen de nosotros no influyera en la imagen que tenemos de nosotros

42 Jean-Luc Marion, *L'altérité originaire de l'ego – Meditatio II, AT VII, 24-25*, in Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II, sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris, 1996, 2002, pp. 3-47. Hemos comentado de manera exhaustiva este texto en Stéphane Vinolo, *L'hantologie cartésienne de la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion*, in *Methodos*, 18, Lille, 2018, pp. 1-22.

43 Cabe precisar que el Sujeto sartreano es constituyente de manera diferente al Sujeto kantiano o husserliano. De hecho, en *La trascendencia del ego*, Sartre refuta de manera explícita al Sujeto transcendental. Efectivamente, la constitución del mundo en Sartre no se da mediante un proceso cognitivo sino mediante una libertad que existe como tal en el mundo. El mundo del Sujeto no se constituye dentro de un conocer, sino a la luz de un existir, es decir de manera no-reflexiva o más bien pre-reflexiva. Cf. Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires, 1968.

44 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 314. [Sartre subraya]

mismos, pero además porque es el otro el que más mediatiza el Sujeto con el ser, con su ser: “[...], necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro.”⁴⁵

Podemos distinguir dos maneras de pensar al otro en Sartre. Primero, el otro se puede dar como objeto, un objeto más en el mundo. Sin embargo, es un objeto que tiene una singularidad, dado que tal como nuestra libertad organiza el mundo, la suya también lo hace. Ver a un hombre es ver a la vez un objeto, pero un objeto humano: “Estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped y, a lo largo de él, asientos. Veo a aquel hombre, lo capto a la vez como un objeto y como un hombre.”⁴⁶ A diferencia de las cosas que organizamos plenamente, o a diferencia del mundo de los objetos no-humanos, el otro aparece como un fenómeno organizador, un objeto que no sólo se añade a los otros objetos del mundo sino que aporta nuevas relaciones entre éstos: “Percibirlo como *hombre*, *al contrario*, es captar una relación no aditiva entre el asiento y él, es registrar una organización *sin distancia* de las cosas de mi universo en torno de ese objetivo privilegiado.”⁴⁷ El otro proyecta sobre el mundo su proyecto que organiza al mundo según sus significaciones que nos permanecen extranjeras y ajenas. Por este motivo, Sartre hace del otro, ante todo, quien nos roba el mundo⁴⁸. Nos lo roba porque con él surge en el mundo otra fuente de significaciones. El Sujeto mantiene así una relación paradójica con el prójimo-objeto dado que por un lado se da como un objeto en su mundo, pero, por otro lado, es un objeto que a su vez reorganiza todas las relaciones del mundo dentro

45 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 315.

46 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 356.

47 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 356. [Sartre subraya]

48 “Así, de pronto, ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo.” Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 358.

del cual surge. El otro aparece como: “[...] una pura *desintegración* de las relaciones que aprehendo entre los objetos de mi universo.”⁴⁹ Por un lado, el Sujeto controla al otro en cuanto es un objeto del mundo; por otro lado, es un objeto que nunca se puede controlar totalmente puesto que desorganiza las relaciones entre los objetos del mundo: “El prójimo es, ante todo, la fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias.”⁵⁰ No obstante, aunque sea un objeto diferente de los otros, en esta primera descripción de la alteridad, el otro no deja de ser objeto, es decir prójimo-para-el-Sujeto. Por lo que podemos cuestionar, en este caso, la realidad del encuentro con el otro dado que: “[...] el *prójimo* es aún objeto *para mí*.”⁵¹ Todas estas primeras descripciones del otro nos encierran dentro del mundo de los objetos y, por consiguiente, siguen determinándolo a partir del Sujeto que lo percibe: “Todo ello, pues, no nos hace abandonar en modo alguno el terreno en que el prójimo es *objeto*.”⁵² En esta primera modalidad del otro, el prójimo-objeto, no salimos de las reglas comunes de la fenomenología y de la primacía del Sujeto.

Pero existe en Sartre, una segunda modalidad o una segunda fenomenalización del otro. Esta vez se trata propiamente del prójimo-Sujeto. Y es notable que la diferencia se explique una vez más gracias a un cruce de miradas. Por un lado, el prójimo-objeto es quien vemos; en cambio, el prójimo-Sujeto es quien nos ve. Hay así, entre el prójimo-objeto y el prójimo-Sujeto, una inversión de las miradas; encontramos una intencionalidad de un lado, una contra-intencionalidad

49 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 357. [Sartre subraya]

50 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, pp. 357-358.

51 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 358. [Sartre subraya]

52 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 359. [Sartre subraya]

del otro: “[...] si el prójimo-objeto se define en conexión con el mundo como el objeto que *ve* lo que yo veo, mi conexión fundamental con el prójimo-Sujeto ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de *ser visto* por el prójimo.”⁵³ Podemos entonces describir al otro a raíz de su mirada, en tanto su mirada se impone a nosotros y nos impone modificaciones radicales en nuestro ser. En la mirada del otro, nos descubrimos objetos, pero no objetos para nosotros, sino objetos para él. Por el peso de la mirada del otro, el Sujeto toma consciencia de sí mismo, pero en tanto que se ve determinado desde una exterioridad. Tal como lo escribe Sartre, en la mirada del otro tomamos consciencia de nosotros mismos en cuanto ya no somos la fuente de nuestro ser: “Esto significa que tengo de pronto consciencia de mí en tanto que escapo a mí mismo; no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí.”⁵⁴ Habíamos visto en la primera parte de este texto que podíamos encontrarle un fundamento al Sujeto sartreano, pero este fundamento tenía la forma paradójica de un no-ser, de ser lo que no es. Es decir que el Para-sí se fundamenta en cuanto justamente es la fuente de lo que no es. Al contrario, si la mirada del otro nos provee ahora con un fundamento, es un fundamento que se da según la modalidad del ser, dado que, en la mirada del otro, el Sujeto *es* algo. Efectivamente, si el Sujeto puede sentir algo como la vergüenza, es porque de cierta manera se reconoce ser quien el otro le dice que es. Es porque nos reconocemos en el ser que nos asigna la mirada del otro que podemos sentir vergüenza: “No puedo tener vergüenza sino de mi libertad en tanto que ésta me escapa para convertirse en objeto *dado*. Así, originariamente, el nexo de mi consciencia irreflexiva con mi *ego*-mirado es un nexo no de conocer sino de ser.”⁵⁵ De esta manera, incluso en la mirada del otro,

53 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 359. [Sartre subraya]

54 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 364.

55 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p.

el Sujeto sigue estando en relación consigo mismo y exclusivamente consigo mismo. Si bien la vergüenza necesita la presencia del otro, tener vergüenza es tener vergüenza de sí mismo: “La mirada que manifiestan los *ojos*, de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo.”⁵⁶ Habría entonces en la obra de Sartre, una disyunción de la alteridad según el sentido de la mirada del Sujeto que la ve o que se deja ver por ésta.

Sin embargo, la descripción de la alteridad que encontramos en Sartre presenta dos dificultades que nos van a permitir avanzar sobre la problemática del Sujeto. Primero, tanto en el caso del prójimo-objeto como del prójimo-Sujeto, la fenomenología de Sartre está encerrada dentro de la objetualidad. Que el otro sea un objeto para nosotros o que nosotros seamos objeto para él, parece que los Sujetos nunca pueden entrecruzarse en cuanto son Sujetos, sino exclusivamente mediante la objetualidad del uno o del otro. En todos los casos, el único encuentro posible para un Sujeto, parece poder darse con un objeto. De allí que la relación con la alteridad siempre tome la forma de un conflicto, peor aún, de una caída del Sujeto dado que el otro cristaliza el Para-sí dentro de un objeto, de un ser, de una esencia, anulando la distancia fundamental que lo constituye: “Si hay otro, quienquiera que fuere, dondequiera que esté, cualesquiera que fueran sus relaciones conmigo, sin que actúe siquiera sobre mí sino por el puro surgimiento de su ser, tengo un afuera, tengo una *naturaleza*; mi caída original es la existencia del otro; [...]”⁵⁷ Segundo, hay en la filosofía de Sartre, tal como en toda fenomenología, una articulación compleja y dialéctica entre la tipología y la hermenéutica de los fenómenos⁵⁸ que se manifiesta

365. [Sartre subraya]

56 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p.

362. [Sartre subraya]

57 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p.

367. [Sartre subraya]

58 En otros trabajos hemos analizado esta articulación en su relación al otro en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. Cf. Stéphane Vinolo, *La tentation moderne de Jean-Luc Marion, Le scandale*

de manera paradigmática en la problemática de la alteridad. Por un lado, Sartre afirma que la mirada del otro se impone a nosotros mediante diferentes sentimientos tales como la vergüenza o el orgullo, de manera evidente: “[...] la existencia del prójimo es experimentada con evidencia en y por el hecho de mi objetividad.”⁵⁹ En este caso, habría en el mundo, un fenómeno que gozaría de una característica muy singular, la de la contra-intencionalidad. Y tal como lo afirma Sartre, no le compete a la fenomenología explicar el por qué este fenómeno tiene esta característica, ni por qué existe un fenómeno que dispone de esta característica⁶⁰, sino únicamente el describirlo. Pero hay una objeción que necesariamente surge a raíz de esta visión tipológica del fenómeno del otro, es decir, a raíz de la idea según la cual *hay* un fenómeno específico que se impone a nosotros según la modalidad fenoménica de la alteridad. Notemos primero que no toda mirada humana ha sido históricamente reconocida como la de un Sujeto, y que, por lo tanto, no toda mirada humana impuso un sentimiento de objetualidad a quien se encontraba prisionero de ésta. Por ejemplo, en la Edad Media⁶¹, las mujeres de la nobleza podían fácilmente desvestirse frente a sus sirvientas o frente a sus esclavos, pero no lo hacían frente a otros miembros de la nobleza. Lo hacían, no porque tuvieran con sus sirvientas una gran complicidad, sino porque éstas, por su estatuto social, se asemejaban más a un mueble que a un ser humano. De esta manera, sus miradas no imponían ninguna objetivación ni vergüenza por no ser asemejadas a miradas propiamente humanas. Al parecer, entonces, muy lejos de que el peso de una mirada nos permita identificar al otro, es al contrario a partir del

de la saturation, in Dialogue 55 (2016), pp. 343-362.

59 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 418.

60 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 412.

61 Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Flammarion, Paris, 2006.

momento en que reconocemos a alguien como un ser humano, como una alteridad, que comenzamos a sentir que su mirada nos pesa y que nos impone una contra-intencionalidad. Lejos de ser un tipo de fenómeno, el otro se daría entonces a raíz de una hermenéutica a partir de la cual un Sujeto asigna a otro la alteridad. Segundo, tal como lo nota Derrida, es extraño que los filósofos que tanto trabajaron sobre la mirada -tales como Levinas, Lacan o Sartre-, nunca se hayan planteado la pregunta de la mirada animal. Tal como si hubiese un olvido de la mirada animal en la filosofía francesa:

Pertenecen manifiestamente a esa categoría casi-epocal todos esos filósofos (todos éstos y no todas éstas, porque esta diferencia no es aquí insignificante) que localizaré más tarde para apoyar mi propuesta y para inscribirlos en la misma configuración. Por ejemplo Descartes, Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas. Sus discursos son sólidos y profundos pero, en estos discursos, todo sucede como si aquéllos no hubieran sido nunca mirados, y sobre todo desnudos, por un animal que se hubiera dirigido a ellos. Todo sucede, al menos, como si esta experiencia turbadora, suponiendo que les haya ocurrido, no hubiese sido teóricamente grabada, precisamente allí donde convertían al animal en un *teorema*, una cosa vista y no vidente.”⁶²

La pregunta es aún más interesante cuando Derrida vincula inmediatamente la mirada animal con la vergüenza. De hecho, si bien Sartre hace de la vergüenza una de las modalidades fundamentales del surgimiento del otro, nunca se pregunta ¿frente a qué, o frente a quién, podemos sentir vergüenza? Nunca se pregunta, tal como lo hace Derrida: “A menudo me pregunto, para ver, *quién soy*; y quién soy en el momento en que, sorprendido desnudo, en silencio, por la mirada de un animal, por ejemplo, los ojos de un gato, tengo dificultad, sí, dificultad en superar una incomodidad.”⁶³ ¿Cómo es que

62 Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008, p. 29. [Derrida subraya]

63 Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 17-18. [Derrida subraya]

Derrida pueda sentir cierta vergüenza al estar desnudo frente a un animal, y que al contrario, las mujeres de la nobleza medieval hayan podido no sentir ninguna vergüenza al estar desnudas frente a sirvientes? Esto nos llevaría a pensar, al contrario de lo que parece decir Sartre, que la mirada del otro no se impone a nosotros, sino que más bien surge de un proceso hermenéutico que puede quitarle la alteridad a un ser humano, o asignarle cierta alteridad a un animal no-humano. Alejándonos de la alteridad como tipología fenomenológica, estaríamos aquí dentro de un proceso hermenéutico que, una vez más, surge del Sujeto, quien sigue siendo el único fenómeno que dispone de la posibilidad de asignar cierta alteridad al otro, y, por lo tanto, de decidir quién es el otro para él.

Detrás de la oposición entre tipología del otro o hermenéutica de la alteridad, yace un problema crucial. Efectivamente, si estamos en el campo de la hermenéutica, la apertura sobre la alteridad se ve limitada por el hecho que sólo habría una apertura posible sobre un fenómeno que el mismo Sujeto declaró y reconoció como otro. Al contrario, si el otro es un tipo de fenómeno que se impone a todos, hay una verdadera alteridad que nos permanece inalcanzable y, por lo tanto, no todo está centrado en el Sujeto que constituye a los fenómenos. En este caso tipológico, hay un fenómeno que se da a nosotros más allá de las condiciones de posibilidad que el Sujeto impone al mundo. Es en el amor que podremos aclarar la posición de Sartre dentro de esta alternativa ya que solemos pensar que el amor no es una relación de Sujeto a objeto, sino precisamente el paradigma de la relación entre dos Sujetos que se encuentran en tanto que Sujetos, sin que ninguno de los dos se vea objetivado.

No hay encuentros

La dificultad de la concepción sartreana del amor aparece en las primeras líneas de sus análisis. Antes incluso de haber comenzado a pensar el amor, Sartre

avisa que todos sus análisis se van a posicionar sobre un horizonte conflictual, tal como si todo encuentro entre dos Sujetos no pudiera escapar de las reglas del conflicto: “Las descripciones que siguen han de ser encaradas, pues, según la perspectiva del *conflicto*. El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro.”⁶⁴ Bien entendemos en qué medida el conflicto es la ley del encuentro, dado que, mediante la mirada, o bien somos objeto del otro, o es objeto nuestro. Así, toda relación está sometida a la regla de la objetivación y por lo tanto a la de la posesión. Al entrar en el proyecto del otro, éste nos posee, de la misma manera que lo poseemos cuando lo hacemos entrar en el nuestro: “Si partimos de la revelación primera del prójimo como *mirada*, hemos de reconocer que experimentamos nuestro incaptable ser-para-otro en la forma de una *posesión*.”⁶⁵ Pero ya hemos notado que lo más importante en la mirada del otro, y a la vez lo más violento, es que al objetivarnos, la mirada del otro es lo que nos da un ser, lo que cristaliza nuestra libertad y su capacidad de ponernos a distancia de nosotros mismos, dentro de características que, por primera vez, somos: “El prójimo guarda un secreto: el secreto de lo que soy. Me hace ser y, por eso mismo, me posee, y esta posesión no es nada más que la consciencia de poseerme. Y yo, en el reconocimiento de mi objetualidad, experimento que él tiene esa consciencia.”⁶⁶ El carácter originario del conflicto proviene de un desplazamiento del fundamento del ser del Sujeto, y, por lo tanto, de una problemática sumamente metafísica. Si bien el Para-sí es su propio fundamento, o más bien dicho su único no-fundamento (puesto que su único fundamento se da como libertad, distancia y negación), el otro puede robarle esta posición fundamental y desplazar la fuente de su ser, que no sólo se desplaza, sino además, pasa de un fundamento

64 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 499. [Sartre subraya]

65 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 499. [Sartre subraya]

66 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 499.

no-fundado (libre) a un fundamento ontológico que le da una naturaleza, una esencia, un ser: “A título de consciencia, el prójimo es para mí a la vez lo que me ha robado mi ser y lo que hace que “hay” un ser que es el mío.”⁶⁷ Frente a este desplazamiento del fundamento del ser del Sujeto, toda su actividad en la relación va a consistir en el intento de reapropiárselo. Es decir que, en el encuentro con el otro, el Sujeto quiere poseer esta nueva fuente de su ser que yace en el otro.

Sin embargo, para recuperar la fuente de nuestro ser, no podemos objetivar al otro, dado que, en cuanto objeto de nuestro proyecto, dejaría de ser una libertad que fundamenta nuestro ser y pasaría a ser un objeto más que nosotros mismos fundamentamos dentro de nuestro mundo. Por lo tanto, para poder apoderarnos de la fuente externa de nuestro ser, debemos asumir la paradoja según la cual es necesario apoderarnos de algo no en tanto objeto sino en cuanto es una libertad: “[...] tal proyecto debe dejar intacta la naturaleza del otro. [...] El otro, al que quiero asimilar, no es en modo alguno el otro-objeto.”⁶⁸ Quisiéramos entonces ser a la vez nosotros mismos y el otro, fundamentar nuestro ser desde una libertad que nos es ajena. De allí, el profundo rastro metafísico del Sujeto sartreano que quiere fundamentarse a sí mismo, en su ser, de la misma manera que lo hace, en metafísica, el único ser capaz de auto-fundamentarse: Dios⁶⁹. Hay así una paradoja al parecer insuperable en toda relación humana, la de querer apoderarnos de la fuente de nuestro ser⁷⁰.

Podemos ahora entender el amor en la filosofía

67 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 499.

68 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, pp. 499-500.

69 “[...] dándose libremente como otro su ser-sí-mismo y como sí-mismo su ser-otro, [el Sujeto] sería el propio ser de la prueba ontológica, es decir, Dios.”, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 500.

70 Notemos que además de ser una paradoja, es, en el cristianismo, el pecado supremo.

de Sartre ya que no es nada más que la realización de este proyecto: el poder tener impacto sobre la libertad del otro sin que ésta deje de ser una libertad, es decir, sin objetivarlo⁷¹. Bien es cierto que este proyecto puede no cumplirse, pero como mínimo, dice Sartre, es: “[...] el ideal del amor, su motivo y su fin, su valor propio.”⁷² Esta paradoja se manifiesta de manera clara en las relaciones amorosas más banales. Tal como lo explica Sartre, quien quiere ser amado quiere a la vez que algo de la libertad del otro se haya perdido, que lo hayamos hechizado, seducido, que no pueda resistirnos. Pero, por otro lado, queremos que el otro nos ame libremente, es decir, sin que nada ni nadie limite su libertad de amar. Efectivamente, alguien que nos amara por estar amenazado, o porque le recordamos a su padre, o porque por razones sociales tuviera cierto interés en estar con nosotros, dejaría de amarnos realmente y ningún Sujeto se sentiría amado de esta manera: “[...] el que quiere que lo amen no desea el sometimiento del ser amado. No quiere convertirse en objeto de una pasión desbordante y mecánica. [...] quiere poseer una libertad como libertad.”⁷³ Así, el amado no quiere ser la causa del amor de su amante, sino la ocasión privilegiada de éste, dado que las relaciones causales son aquellas que surgen entre los objetos, y no entre los Sujetos. Asignarle una causa al amor, y por lo tanto justificarlo mediante razones, es perderlo y anularlo⁷⁴.

Pero ¿cómo tener impacto sobre la libertad del otro sin someterlo y hacer de éste un objeto? La única manera de hacerlo es dejando de ser un objeto para él, sin caer en el otro extremo dentro del cual deviene un objeto

71 “Mi proyecto de recuperar mi ser no puede realizarse a menos que me apodere de esa libertad y la reduzca a ser libertad sometida a la mía.”, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 501.

72 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 501.

73 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 502.

74 Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico, seis meditaciones*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005.

para nosotros. Lo que quiere el ser amado, dice Sartre, es ya no aparecer en el mundo del amante, sino aparecer en cuanto mundo para él: “[...] en la medida en que el surgimiento de la libertad hace que exista un mundo, debo ser, como condición-límite de este surgimiento, la condición misma del surgimiento de un mundo.”⁷⁵ A pesar de la dificultad conceptual, es posible entender lo que dice Sartre. Con este fin, preguntémosnos: ¿qué es lo que cambia en el mundo en caso de una ruptura amorosa? En realidad, no hay más ni menos objetos en el mundo. Al nivel ontológico, nada cambió, el ser sigue siendo lo que es. Sin embargo, la valoración de cada uno de estos objetos ha cambiado. Este restaurante en el cual nos dimos nuestro primer beso ya no nos parece tan bueno. Esta música sobre la cual solíamos bailar nos parece ahora insoportable, y ya no podemos leer el libro de este autor que nuestra amada nos había regalado y que tanto nos gustaba. Así, con la ruptura amorosa, no cambió nada *en* el mundo, pero cambió *el* mundo, es decir que se modificaron todas las significaciones de los objetos tal como nos aparecen. Teníamos entonces, con el ser amado, una relación particular que determinaba todas las valoraciones de *nuestro* mundo. Por lo que el ser amado no es un objeto más del mundo, sino el punto de convergencia de las significaciones de nuestro mundo, el punto a raíz del cual se construyen las significaciones, es decir, el aparecer de nuestro mundo. A diferencia de los objetos que siempre se dan dentro de un mundo, dentro de una red de significaciones, el ser amado se da en cuanto red de significaciones, en cuanto modificación de todas las significaciones: “En cierto sentido, si he de ser amado, soy el objeto por intermedio del cual el mundo existirá para el otro; y, en otro sentido, soy el mundo.”⁷⁶ Por este motivo, se han de tomar en serio dos expresiones populares que tienen un gran sentido en la fenomenología del amor en Sartre. Primero, todos hemos

75 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, pp. 505-506.

76 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 506.

escuchado a un adolescente quejarse, en caso de ruptura amorosa, y decir que es “el fin del mundo”. Más allá de la puerilidad de esta afirmación exageradamente trágica, es notable que desde un punto de vista fenomenológico sea verdadera, dado que al perder el punto de convergencia de las significaciones que constituyen un mundo, literalmente, se cambia de mundo. Segundo, en varias ocasiones se puede escuchar la expresión “eres mi mundo”. Una vez más, detrás de la puerilidad del dicho hay una verdad fenomenológica, la misma que acabamos de ver, verdad según la cual, si bien el Sujeto constituye el mundo, en el caso de la relación amorosa, lo hace alrededor de quién ama, libremente influenciado por el surgimiento del ser amado: “En vez de ser un esto que se destaca sobre fondo de mundo, soy el objeto-fondo sobre el cual el mundo se destaca.”⁷⁷ Esto es entonces lo que buscamos en la relación amorosa⁷⁸, el poder fundamentar el ser al fundamentar el mundo del otro. Por lo que queremos darnos, en cuanto ser amado, no como objeto del mundo del otro, sino como totalidad libre alrededor de la cual se constituye su mundo: “[...] en la intuición amorosa que exijo, debo ser dado como una totalidad absoluta a partir de la cual deben ser comprendidos todos sus [los del amante] actos propios y todos los seres.”⁷⁹ De esta manera, Sartre puede reconciliar la voluntad de recuperar el fundamento de nuestro ser, y la necesidad de no perder, ni al amante ni al amado, dentro de la objetualidad.

Hay así en la filosofía de Sartre una posibilidad de salir de la concepción metafísica del Sujeto inmediatamente cerrada. Tal como si hubiera, en su filosofía, una tentación anti-metafísica que no llega a

desplegarse totalmente. En la relación amorosa, el Sujeto se abre a una alteridad, pero siempre para recuperar su papel de fundamento. Tal como si la filosofía de Sartre fuese incapaz de pensar el abandonarse al otro en el amor bajo otra modalidad que la de la objetualidad, o el construir un Sujeto colectivo con el otro. Incluso en el caso de la aparición del otro en tanto que mundo y ya no como objeto del mundo, Sartre habla del Sujeto amado como “objeto-fondo”⁸⁰. Incluso en el amor, entonces, y a pesar de una apertura del Sujeto sobre una alteridad radical que hubiera podido arrancar a Sartre de la lectura tradicional y clásica del Sujeto cartesiano, todo es cuestión de posesión, de apoderamiento e *in fine* de fundamentación.

De hecho, en casi todas las descripciones de relaciones amorosas o sexuales que encontramos en las obras novelescas de Sartre, no podemos dejar de notar que nunca se dan según la modalidad del encuentro entre dos Sujetos que se aman. Siempre suceden entre un Sujeto y un objeto. Ni siquiera el amor entre el pequeño Luciano y su madre es real. Si bien en un primer momento, Luciano no deja de afirmar: “Quiero a mi mamá, quiero a mi mamá”⁸¹, por el carácter mecánico de esta repetición: “Desde ese día comprendió que no quería a su mamá.”⁸² Después, en su primera relación sexual, Luciano parece totalmente ausente en cuanto Sujeto, a tal punto que la relación se da mediante su cuerpo, pero en su ausencia: “Luciano dijo que estaba tan sorprendido como ella. “Esto se ha hecho sin pensar”, dijo.”⁸³ De la misma manera, en *La náusea*,

80 Cf. Nota al pie de página n°72.

81 Jean-Paul Sartre, *La infancia de un jefe*, in Jean-Paul Sartre, *El muro*, Losada, Buenos Aires, 1948, 2013, p. 166.

82 Jean-Paul Sartre, *La infancia de un jefe*, in Jean-Paul Sartre, *El muro*, Losada, Buenos Aires, 1948, 2013, p. 167.

83 Jean-Paul Sartre, *La infancia de un jefe*, in Jean-Paul Sartre, *El muro*, Losada, Buenos Aires, 1948, 2013, p. 248. El texto francés marca aún más la ausencia de Luciano en su primera relación sexual y su total indiferencia al entrecruzamiento de los dos cuerpos: « Lucien dit qu'il avait été aussi surpris qu'elle. « Ça s'est fait comme ça », dit-

77 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 506.

78 “Así, querer ser amado es querer situarse más allá de todo el sistema de valores puesto por el prójimo como la condición y como el fundamento objetivo de todos los valores.”, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 505.

79 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 506.

las relaciones entre Antoine Roquetin y Françoise -la dueña del *Rendez-vous des Cheminots*- son totalmente mecánicas, vividas como una verdadera purga del cuerpo⁸⁴, completamente externalizada en una negación asumida y explícita de la vida interior y del amor⁸⁵. Pero incluso en las relaciones de Roquetin con Anny, donde más esperaríamos encontrar vínculos amorosos, siempre aparece el carácter ritual y externalizado de éstas. Más allá de *La náusea*, en muchas ocasiones, encontramos, en *El muro*, una verdadera aversión de las relaciones entre dos Sujetos, y la manifestación de la objetivación de uno de los dos polos de la relación. Así por ejemplo del personaje de *Eróstrato*, que va hasta afirmar: “Nunca he tenido comercio íntimo con una mujer; me hubiera sentido robado.”⁸⁶, o del Señor Darbedat que afirma que para una mujer, en este caso para Eva: “No hay derecho de negarse a los hombres; [...]”⁸⁷ Igualmente, Lulú se queja de ser deseada en tanto que esposa y no en tanto que persona, es decir que lamenta la de-subjetivación que padece. Su esposo no le ama a ella sino al objeto-esposa : “[...] cuando me tomó el brazo no resistí, pero no era a *mí* a quien él quería, quería a *su mujer* porque se casó conmigo y es mi marido; [...]”⁸⁸ En fin, no

il. », Jean-Paul Sartre, *L'enfance d'un chef*, in Jean-Paul Sartre, *Le mur*, Gallimard, Paris, 1939, 2003, p. 230.

84 “A veces, después de la cena, cuando me sirve un bock, le pregunto [a Françoise]: “- ¿Tiene usted tiempo esta noche?” Nunca dice que no, y la sigo a una de las grandes habitaciones del primer piso que alquila por hora o por día. No le pago; hacemos el amor de igual a igual. A ella le gusta (necesita un hombre diariamente, y tiene muchos otros, además de mí), y yo me purgo así de ciertas melancolías cuya causa conozco demasiado bien. Pero cambiamos apenas unas palabras.”, Jean-Paul Sartre, *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1947, 2008, p. 21.

85 “[...] no soy ni virgen ni sacerdote para jugar a la vida interior.”, Jean-Paul Sartre, *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1947, 2008, p. 26.

86 Jean-Paul Sartre, *Eróstrato*, in Jean-Paul Sartre, *El muro*, Losada, Buenos Aires, 1948, 2013, p. 93.

87 Jean-Paul Sartre, *La cámara*, in Jean-Paul Sartre, *El muro*, Losada, Buenos Aires, 1948, 2013, p. 72.

88 Jean-Paul Sartre, *Intimidad*, in Jean-Paul Sartre, *El muro*, Losada, Buenos Aires, 1948, 2013, p. 149.

se puede dejar de notar la relación de posesión entre Luciano y su madre, marcada por su uso constante de los artículos posesivos: ““¡Mi mamá mía!””⁸⁹ De manera paradigmática, la última página del muro resume la concepción sartreana del amor y su incapacidad de encontrarse con el otro. Cuando Luciano describe a la mujer con la cual sueña y las relaciones amorosas que quisiera mantener con ella, todas las paradojas del amor y la imposibilidad del encuentro entre dos Sujetos es manifiesta y evidente:

“Era virgen; en lo más secreto de su cuerpo reconocía el derecho de Luciano de poseerla. La desposaría, sería *su* mujer, el más tierno de sus derechos. Cuando ella se desnudara por la noche, con pequeños gestos sagrados, aquello sería como un holocausto. La tomaría en sus brazos con la aprobación de todos; le diría: “¡Tú eres para mí!” Lo que ella le mostrara tendría el deber de no mostrarlo más que a él, y el acto de amor sería para él un inventario voluptuoso de sus bienes. Su más tierno derecho, su derecho más íntimo; el derecho de ser respetado hasta en su carne, obedecido hasta en su lecho.”⁹⁰

Hay así en la filosofía del Sujeto de Sartre, una apertura al otro, mediante el prójimo-Sujeto y la llamada de su mirada, que debería permitir salir de las determinaciones metafísicas de éste. Pero esta brecha en el ser del Sujeto nunca logra alcanzar el encuentro con el otro en tanto que otro, en tanto que es otra libertad. Siempre se ve cerrada por la primacía del prójimo-objeto. A pesar de su esfuerzo y de su trabajo sobre la mirada, el problema del otro no se puede desvincular, en Sartre, de aquel del fundamento del mundo y del auto-fundamento del Sujeto.

89 Jean-Paul Sartre, *La infancia de un jefe*, in Jean-Paul Sartre, *El muro*, Losada, Buenos Aires, 1948, 2013, p. 167.

90 Jean-Paul Sartre, *La infancia de un jefe*, in Jean-Paul Sartre, *El muro*, Losada, Buenos Aires, 1948, 2013, p. 259.

La actividad paradójica del Sujeto: Badiou y Sartre

Podemos entonces entender el problema del Sujeto en Sartre y por qué razón no logra arrancarse totalmente de sus determinaciones metafísicas. Para esto, es necesario comparar el Sujeto amoroso sartreano con el de Badiou por diferentes motivos. Primero, porque en varias de sus obras, Badiou reconoce que Sartre fue su maestro en filosofía, quién lo introdujo a las problemáticas de la filosofía, y que a pesar de oponerse a él en muchos puntos, sigue admirando algunos de sus conceptos: “[...] he rendido regularmente homenaje a aquel que fue, cuando tenía diecinueve años, mi maestro absoluto, mi iniciador en todas las delicias de la filosofía.”⁹¹ Segundo porque para Badiou, el amor es uno de los cuatro procedimientos genéricos de verdad bajo las cuales se construye la misma posibilidad de la filosofía⁹²; de allí que le haya dedicado muchos textos y análisis⁹³. El amor es entonces tanto una práctica como un concepto fundamental para entrar en filosofía⁹⁴. En fin, podemos reflexionar acerca del Sujeto mediante el amor en Sartre y Badiou porque éste último le reprocha al autor de *El ser y la nada*, haber permanecido prisionero de una concepción romántica del Sujeto, es decir no haberse encerrado en un Sujeto determinado por cierta concepción histórica del amor⁹⁵.

91 Alain Badiou, *Pequeño panteón portátil*, Brumaria, Madrid, 2008, p. 90.

92 “Estas mismas razones establecen que los cuatro tipos de procedimientos genéricos especifican y clasifican, hasta hoy, todos los procedimientos susceptibles de producir verdades (sólo hay verdad científica, artística, política o amorosa).”, Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Nueva visión, Buenos Aires, 1990, p. 15.

93 Alain Badiou, *Elogio del amor*, La esfera de los libros, Madrid, 2011, Alain Badiou, *Condiciones*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2002, Alain Badiou, *Lógica de los mundos – El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

94 Esta centralidad del amor para la filosofía era de esperar dado que la encontramos en la misma etimología de la filosofía.

95 « Je pense maintenant que le sujet-conscience de Sartre était un ultime et brillant avatar du sujet romantique, du jeune homme livré

Las dos amenazas que pesan sobre el amor hoy en día, tal como Badiou las identifica, permiten entender el problema del amor en Sartre, y avanzar sobre el carácter necesariamente postmetafísico del Sujeto amoroso. La primera amenaza es aquella que hace del amor un puro contrato, es decir, una relación en la cual cada uno satisface sus intereses individuales. Consiste en percibir al otro como un proveedor de amor, que debe responder a ciertos criterios de calidad que le imponemos y que exigimos de él. Mientras el otro cumpla con estos criterios permaneceremos en la pareja, pero apenas deje de cumplir alguno, nos retiraremos de ésta tal como lo haríamos de una relación comercial si un proveedor ya no satisface nuestras necesidades. Los matrimonios de conveniencia, planificados por los padres de los esposos, son el paradigma de esta amenaza. Pero esta figura no se puede limitar a su forma medieval y moderna que tanto denunció Molière⁹⁶ en sus comedias. Los amores arreglados y beneficiosos siguen ocupando gran parte de la vida amorosa contemporánea. Es de notar que la liberación sexual, en occidente, no eliminó este tipo de matrimonio. Bien es cierto que ya no son los padres quienes los planifican, pero la homogenización social sigue siendo la regla de los matrimonios. No sabemos de muchas ministras casadas con obreros, ni de muchos jefes de empresa casados con empleadas de casa. El papel organizador que solían ocupar los padres está ocupado, hoy en día, por la misma sociedad que hace que los ciudadanos se crucen, en el trabajo, en sus lugares de ocio o de vacaciones, con los miembros de las mismas clases sociales a las cuales pertenecen. El organizador del matrimonio ha cambiado, pero la lógica persiste: nos casamos con personas que ocupan posiciones sociales similares a las nuestras. El mismo desposa lo mismo,

à un monde dont l'inertie englué peu à peu, sauf par éclairs, l'infinie liberté du désir comme l'universalité du projet. », Alain Badiou, *Sartre. Saisissement, dessaisie, fidélité*, in Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, La fabrique, Paris, 2012, p. 105.

96 Molière, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 2010.

con la intención que la mínima alteridad posible entre en juego en la relación. Se puede entender la lógica de este tipo de matrimonio: se trata de minimizar los riesgos que conllevaría un verdadero encuentro. Se piensa que personas más cercanas tendrán más chances de que su matrimonio dure, dado que comparten el mismo nivel de vida, los mismos círculos sociales y los mismos sueños. En la teoría de los juegos⁹⁷, esta lógica es la triste estrategia del *minimax* que consiste, según la racionalidad prudencial, en minimizar las chances de nuestras pérdidas (en vez del *maximin* que, al contrario, maximiza nuestras chances de ganancias). Hablamos de contemporaneidad de esta lógica ya que es la de las páginas web de encuentros en las cuales cada uno ingresa las características que debe cumplir la persona con la cual desea encontrarse. En este caso, escogemos una pareja ideal tal como escogeríamos a un proveedor asegurándonos que cumple con ciertas normas de calidad, con el fin de minimizar los riesgos y el peligro del encuentro amoroso con una verdadera alteridad:

“Es cierto, París se cubrió de carteles del sitio de encuentros Meetic⁹⁸, cuyos titulares me han chocado profundamente. Puedo citar algunos eslóganes de esta campaña publicitaria. El primero dice —y se trata de una cita teatral manipulada—: «¡Tenga amor sin azar!», y hay otro: «¡Se puede estar enamorado sin caer enamorado!». Así que nada de caída, ¿no? Luego hay otro más: «Puede usted perfectamente estar enamorado sin sufrir por ello». Y todo eso gracias a Meetic... que le ofrece además —de hecho, la expresión me ha llamado la atención— un *coaching* amoroso. Pienso que esta publicidad deriva de una concepción aseguradora del «amor».”⁹⁹

97 William Poundstone, *Prisoner's Dilemma, John Von Neumann, game theory and the puzzle of the bomb*, Anchor Book, New York, 1992.

98 <https://www.meetic.fr/>

99 Alain Badiou, *Elogio del amor*, La esfera de los libros, Madrid, 2011, pp. 17-18.

He aquí el amor liberal y por lo tanto contractual, que se rodea de garantías y de aseguradoras, para evitar el riesgo del encuentro. Al final, las personas que funcionan según este tipo de relaciones amorosas se enamoran de ellas mismas mediante el otro, pero no del otro en cuanto es otro, puesto que tratan justamente de limitar la alteridad y el riesgo de exponerse a ésta. Se puede asemejar esta concepción patológica¹⁰⁰ del amor al amor tal como lo hemos visto en Sartre, ya que, en ambos casos, el encuentro con el otro está sometido a la lógica de nuestros intereses individuales, por lo que nunca nos encontramos con el otro, sino con un objeto (amado) que satisface los intereses del Sujeto (amante) ya que ha sido escogido y seleccionado a la luz y a medida de éstos.

La segunda concepción del amor que lo amenaza hoy en día es aquella del amor fusión. Aquí, la lógica es aquella según la cual el amor es: $1+1=1$. La encontramos de manera paradigmática en los grandes mitos románticos del amor, ya sea en Tristán e Isolda, o en Romeo y Julieta, cuando los amantes rompen todas las reglas sociales y superan todos los obstáculos para alcanzar una fusión total. A diferencia de lo que sucedía en la concepción contractual del amor, en su concepción fusional, hay una gran alteridad entre los amantes, ya sea social, religiosa o cultural, y hacen todo lo posible para amarse a pesar de los obstáculos que les impone esta alteridad radical. Recordemos que Romeo y Julieta van hasta violar la prohibición divina suprema (aquella del suicidio) para poder estar juntos, aunque sea en la muerte. Sin duda alguna, esta concepción tiene algo de magnífico y de hechicero, por eso hace soñar a tantas personas, pero padece de una dificultad fundamental: la verdadera fusión entre los amantes sólo puede darse en la muerte, que es el destino inevitable tanto de Tristán e Isolda como de Romeo y Julieta así como el único verdadero horizonte de su amor:

100 Hablamos aquí de patología del amor porque hemos mostrado en otros trabajos que el amor debería darse sin razón: sin porque ni para qué. Cf. Stéphane Vinolo, *Dieu n'a que faire de l'être – introduction à l'œuvre de Jean-Luc Marion*, Germina, Paris, 2012.

“Se trata de una concepción romántica radical que, pienso, debe ser rechazada. Posee una extraordinaria belleza artística pero, para mí, un inconveniente existencial grave. Creo que hay que valorarlo como un mito artístico potente, pero no como una verdadera filosofía del amor. Porque el amor, después de todo, es algo que tiene lugar en el mundo.”¹⁰¹

Sabemos gracias a Denis de Rougemont que la concepción del amor fusión proviene de oriente, y que llegó hasta nosotros mediante algunas herejías cristianas que la Iglesia intentó erradicar¹⁰². Rougemont mostró perfectamente que el amor pasión (o fusión) se opone al amor de conveniencia en que mientras el último une a los amantes, por el matrimonio, en la vida, el primero los reúne en la muerte. Por este motivo, más que el encuentro con el otro, el amor pasión o amor fusión se focaliza sobre el sufrimiento que proveen los obstáculos a la relación: “Definiría gustosamente al romántico occidental como un hombre para el cual el dolor, y especialmente el dolor amoroso, es un medio privilegiado de conocimiento.”¹⁰³ De ahí que la reunión de los amantes solo pueda darse en la muerte ya que lo que ambos aman no es tanto la persona amada, el otro en su alteridad, como el estar enamorado, el mismo amor. No aman tanto a quien aman sino al simple hecho de amarle. Es un verdadero amor del amor que se opone al amor del otro: “Así, se desee el amor más consciente o simplemente el amor más intenso, en secreto se desea al obstáculo. A falta de él, se lo crea, se lo imagina.”¹⁰⁴ El amor fusión presenta entonces dos desventajas fundamentales. Por un lado, nunca se encuentra realmente con el otro salvo en la

muerte. Por otro lado, desplaza la relación amorosa del ser amado al mismo amor: “Tristán e Isolda no se aman. Ellos mismos lo han dicho y todo lo confirma. *Lo que aman es el amor, el hecho mismo de amar.* Y actúan como si hubiesen comprendido que todo lo que se opone al amor lo preserva y lo consagra en su corazón, para exaltarlo hasta el infinito en el instante del obstáculo absoluto, que es la muerte.”¹⁰⁵ Así, a pesar de su gran interés estético y de su fuerza filosófica, el amor fusión tampoco logra un verdadero encuentro con el otro, encerrando el Sujeto dentro de una pura relación con el amor, de la cual el otro no es más que una simple ocasión. Aparece entonces que el Sujeto sartreano, en sus relaciones amorosas, permanece prisionero de las dos concepciones del amor que acabamos de describir con Badiou, y que no logran alcanzar el verdadero amor. Tanto el amor contractual como el amor pasión tienen la característica de no permitirnos encontrarnos con una verdadera alteridad. En ambos casos, el otro no es nada más que la ocasión para poder estar en relación con nosotros mismos, encerrados dentro de nuestra propia subjetividad. Por este motivo, podríamos denunciar estos dos tipos de amores como metafísicos que surgen del Sujeto y regresan a él, sin nunca alcanzar el otro.

Para entender en qué medida el amor puede darnos acceso a la alteridad y qué tipo de Sujeto es el verdadero Sujeto amoroso, es necesario precisar la estructura del Sujeto amoroso en Badiou más allá de las dos concepciones del amor que rechaza. En el amor fusión, así como en el amor contractual, el Sujeto nunca sale de

101 Alain Badiou, *Elogio del amor*, La esfera de los libros, Madrid, 2011, p. 45.

102 Denis de Rougemont, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 1979, 2015.

103 Denis de Rougemont, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 1979, 2015, p. 53.

104 Denis de Rougemont, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 1979, 2015, p. 53.

105 Denis de Rougemont, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 1979, 2015, p. 43. [De Rougemont subraya] Es este vínculo entre amor y muerte que quiere esconder el mito: “El amor al amor mismo disimulaba una pasión mucho mas terrible, una voluntad profundamente inconfesable y que no podía hacer otra cosa que «traicionarse» en símbolos como el de la espada desnuda o el de la castidad peligrosa. Sin saberlo, ¡los amantes a pesar suyo no desearon sino la muerte!”, Denis de Rougemont, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 1979, 2015, p. 48.

la figura de lo Uno¹⁰⁶, ya sea porque se queda focalizado sobre sus intereses individuales o porque lo Uno aparece como el objetivo final del amor. Lo Uno obstaculiza entonces el amor. Pero tampoco podemos imaginar que el Sujeto amoroso se pueda formalizar bajo la figura del Dos, dado que el Dos es la figura primera de la separación. Se debe encontrar entonces un camino para que, a partir de un Dos, no nos quedemos en lo Uno (focalizados sobre nuestros intereses) ni lleguemos a lo Uno (en una fusión con el otro, que sería también su negación o su anulación). Efectivamente, la construcción del Sujeto amoroso parte de una separación, de un Dos: “[...], en el amor hay un primer elemento que es una separación, una disyunción, una diferencia. Hay *Dos*. Ante todo, el amor se refiere a Dos.”¹⁰⁷ Esta separación originaria puede encarnarse en múltiples determinaciones como la de la diferencia de los sexos, de las clases sociales, de las edades, etc. Pero más fundamentalmente es ante todo la separación de los dos Sujetos, de los dos amantes. Para que esta separación se pueda modificar y que los dos Sujetos se acerquen, es necesario que se dé un encuentro bajo la modalidad del acontecimiento, es decir sin que lo hayamos previsto ni planificado. A diferencia del amor contractual que planifica, organiza y rentabiliza, el verdadero amor comienza de manera necesaria, dice Badiou, por un azar. Pero este azar no basta para fijarlo y determinarlo en cuanto amor, ya que a diferencia de lo que sucede en los cuentos de hadas en los cuales el amor

106 Notemos que la figura de lo Uno es aquella con la cual la metafísica piensa el Ser, a tal punto que podríamos afirmar que la metafísica es la posición según la cual el Ser es Uno. Por este motivo, Aristóteles puede negar el ser de lo múltiple: “[...], «ser» consiste en darse unido y en ser uno, mientras que «no ser» consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad.”, Aristóteles, *Metafísica*, Θ, 10, 1051b, Gredos, Madrid, 1994, 2003, p. 390. Para una presentación completa de una ontología que se despliega bajo la figura de lo Uno podremos ver Alain Badiou, *Le séminaire, Malebranche, L'être 2 – Figure théologique 1986*, Fayard, Paris, 2013.

107 Alain Badiou, *Elogio del amor*, La esfera de los libros, Madrid, 2011, p. 42. [Badiou subraya]

se limita al encuentro, el verdadero amor se construye en la duración, en el sobrepasar los obstáculos del tiempo y de la rutina: “El amor no consiste sólo en el encuentro y las relaciones cerradas entre dos individuos; es también una construcción, una vida que se hace, no desde el punto de vista del Uno, sino desde el punto de vista del Dos.”¹⁰⁸ Por lo tanto, es necesario, para que haya amor, hacer de este azar primero una necesidad, y el Sujeto amoroso es quien afirma que quiere fijar el azar del encuentro dentro de una necesidad que dura, que quiere construir a raíz de este azar. De ahí la importancia de las declaraciones de amor: “[...] decir «Te quiero», [...] siempre es para afirmar: de lo que era un azar, yo voy a extraer una cosa; voy a extraer una duración, una obstinación, un compromiso, una fidelidad.”¹⁰⁹ Es notable, efectivamente, que el amor no se constata sino se declara, dentro de una verdadera lógica performativa¹¹⁰. Pronunciar un “Te amo” es hacer de un azar una necesidad, para inscribirlo en la duración y afirmar que, para nosotros, algo pasó en el encuentro del cual queremos conservar un rastro en el presente: “Significa justamente el paso desde un encuentro causal hasta una construcción tan sólida como sea preciso.”¹¹¹ Este es el punto que la filosofía logra difícilmente pensar. Sartre no puede llegar a pensar que el Sujeto pueda experimentar el mundo a la luz del Dos ya que incluso en el amor, permanece encerrado dentro de su subjetividad. Al contrario, para Badiou, hay una construcción del Sujeto amoroso y del Sujeto en general. La gran diferencia entre el Sujeto sartreano y el Sujeto en Badiou es que, para Badiou, el Sujeto no es una substancia ni algo dado,

108 Alain Badiou, *Elogio del amor*, La esfera de los libros, Madrid, 2011, p. 43.

109 Alain Badiou, *Elogio del amor*, La esfera de los libros, Madrid, 2011, p. 60.

110 John Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1982.

111 Alain Badiou, *Elogio del amor*, La esfera de los libros, Madrid, 2011, p. 60.

es un proceso de subjetivación¹¹², es decir una actividad. Bien es cierto que esta actividad puede orientarse en diferentes direcciones¹¹³, pero en todos los casos es una actividad que Badiou describe precisamente en términos de incorporación o de encarnación. Así, el Sujeto no es un ente ni un estado sino una actividad.

No obstante, se podría objetar que en la filosofía de Sartre el Sujeto también se define por su actividad¹¹⁴ puesto que le es imposible no-actuar, o más bien dicho, dado que incluso el quietismo es una forma de acción, así como el no-elegir es una forma de elección¹¹⁵. Pero si bien ambos Sujetos se definen por una forma de actividad, se trata de dos tipos radicalmente diferentes de actividades. En Sartre, la actividad del Sujeto se da como su propio existir, su ser-en-el-mundo que ilumina el mundo a la luz de su proyecto. Es la actividad tal como lo entiende la metafísica clásica, es decir en cuanto abre una nueva cadena causal en el mundo, desde la primacía de una libertad, y que remonta *in fine* de manera necesaria a una causa primera, a una causa que es causa sin ser consecuencia, se llame libertad o *causa sui*¹¹⁶. Al contrario, en Badiou, la actividad del Sujeto es una actividad paradójica que se da bajo la modalidad de una respuesta, es decir como una actividad secundaria. El Sujeto responde, de diferentes maneras, al acontecimiento que surge frente a él. Por lo tanto, lejos de ser primero, sólo aparece y se subjetiva dentro de una secundariedad fundamental que, tal como lo

112 Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, Prometeo, Buenos Aires, 2009.

113 Hay tres tipos de actividades posibles y por lo tanto tres Sujetos posibles: el Sujeto fiel, oscuro y reactivo. Cf. Alain Badiou, *Segundo manifesto por la filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 2009, pp. 99-111.

114 “[...] el para-sí es el ser que se define por la acción.”, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 590. [Sartre subraya]

115 Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 2009.

116 No se trata aquí de confundir la libertad y la *causa sui*, pero ambas suponen una acción primera que no es consecuencia sino de ella misma.

mostró Jean-Louis Chrétien¹¹⁷, es la misma estructura del llamado y de la respuesta que encontramos en todas las concepciones postmetafísicas del Sujeto, ya sea en la de Levinas¹¹⁸ o en la de Marion¹¹⁹. Pero esta secundariedad del Sujeto no se debe asemejar a la pasividad del yo empírico. Se trata de una actividad pasiva, o mejor dicho de una actividad receptora. Por decirlo en pocas palabras, Sartre no logra pensar que la recepción es un tipo de actividad que requiere un trabajo del Sujeto. Para recibir, hay que saber hacerlo y producir todo el esfuerzo necesario. El Sujeto amoroso y postmetafísico anula entonces la frontera entre actividad y pasividad ya que no sólo se subjetiva en su respuesta al acontecimiento, sino que es esta misma respuesta que hace del acontecimiento un acontecimiento. Así, salimos de las lógicas causales según las cuales el Sujeto crea el acontecimiento o el acontecimiento crea el Sujeto. Aquí, hay una circularidad según la cual, al incorporarse al acontecimiento, el Sujeto, a la vez, se hace Sujeto y revela la acontecimentalidad del acontecimiento¹²⁰. Es cuando decide responder al encuentro que el Sujeto se hace Sujeto amoroso y que revela, al subjetivarse, el encuentro como encuentro propiamente amoroso. Hay así en la subjetividad una paradoja de la actividad receptora que el Sujeto metafísico no logra conceptualizar, lo que explica que Sartre no pueda superar este tipo de Sujeto.

Conclusión

Es posible ahora entender gracias a Badiou y a su teorización del amor, las dificultades de la concepción sartreana del amor y cómo se fundamentan *in fine* en

117 Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse*, Editions de minuit, Paris, 1992.

118 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002.

119 Jean-Luc Marion, *Siendo dado, ensayo para una fenomenología de la donación*, Síntesis, Madrid, 2008.

120 Stéphane Vinolo, *Alain Badiou – Vivre en immortel*, L'Harmattan, Paris, 2014.

su concepción del Sujeto que permanece prisionero de las determinaciones metafísicas de éste. A pesar de los avances fundamentales del existencialismo de Sartre en cuanto al Sujeto, nunca logra arrancarse completamente de su concepción metafísica. Dado que el amor supone necesariamente cierto tipo de relación con el otro y una brecha interna dentro del Sujeto que se abre al otro, el amor, en filosofía, siempre es un buen pretexto para medir la distanciaci3n con la metafísica que pudieron establecer, a lo largo de la historia de la filosofía, diferentes teorías del Sujeto y diferentes autores. En este trabajo hemos podido determinar tres momentos de la teorí3a sartreana del Sujeto, o como mínimo tres pasos de ésta. En un primer momento apareció un Sujeto totalmente cerrado sobre sí mismo dado que su existencia, en tanto que proyecto libre, significa el mundo y lo hace aparecer mediante la valoraci3n del ser a la luz de un proyecto. En este primer momento, todo estaba sometido a la luz de la libertad del Sujeto, porque el Sujeto *es* libertad: “[...] mi libertad no es una cualidad sobreagregada o una *propiedad* de mi naturaleza: es, exactísimamente, la textura de mi ser [...]”¹²¹, a tal punto que todo mundo es un mundo *para* el Sujeto¹²². Sin embargo, apareció en un segundo momento que el Sujeto sartreano no es un Sujeto solipsista, y que hay en él una apertura fundamental sobre el otro, apertura que se vive ante todo según la modalidad del padecimiento. El otro es ante todo quien se impone a nosotros, nos impone su presencia, así como su surgimiento. Efectivamente, en nuestro encuentro con el otro, su mirada nos cristaliza y nos otorga un ser, una esencia, una naturaleza de la cual nos es imposible escaparnos. Hemos visto no obstante que hay dos fenomenalizaciones posibles del otro

121 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 599. [Sartre subraya]

122 “En una palabra, el mundo no da consejos a menos que se le interroge, y no se le puede interrogar sino para un fin bien determinado. Así, pues, el motivo, lejos de determinar la acci3n, aparece sólo en y por el proyecto de una acci3n.”, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 611.

según el sentido que le demos al cruce de las miradas: el prójimo-objeto y el prójimo-Sujeto. Cuando el otro entra dentro de nuestra mirada lo objetivamos, cuando entramos en la suya, nos sentimos objetivados. Sin embargo, en ambos casos, no salimos de la problemática de la objetualidad. Aunque la objetualidad del otro o del Sujeto sea diferente de la objetualidad de las cosas, en el sentido de que la primera es una objetualidad alrededor de la cual se organiza un mundo mientras la segunda es una objetualidad suplementaria que aparece entre los objetos del mundo, no dejan de ser, ambas, un tipo de objetualidad que impide que se dé un encuentro directamente entre dos Sujetos en tanto que son Sujetos.

Ahora bien, esta prisi3n objetual sartreana nunca aparece mejor que en su pensamiento del amor. Cuando hubiéramos podido pensar que el amor fuese el encuentro entre dos Sujetos, la posici3n sartreana nos recuerda que, para él, en el amor, no se trata de abrirse al otro en tanto que Sujeto, sino de apoderarse de la fuente de nuestro ser que yace en el otro. Una vez más, tal como siempre es el caso en metafísica, el Sujeto sartreano, incluso en la relaci3n amorosa, está en búsqueda del fundamento de su ser¹²³: “Nuestra esencia objetiva implica la existencia del *otro* y, recíprocamente, la libertad del otro funda nuestra esencia. Si pudiéramos interiorizar todo el sistema, seríamos nuestro propio fundamento.”¹²⁴ Así, el amor no es la negaci3n de nuestro ser en el abandono al otro, sino al contrario, la voluntad de reapropiarnos de nuestro ser para poder ser nuestro propio fundamento. De ahí la incapacidad de los personajes novelescos sartreanos de pensar el amor y las relaciones sexuales bajo otra modalidad que la de una apropiaci3n de un objeto, un conflicto entre un Sujeto y un objeto, o una

123 Nadie mejor que Marion ha mostrado el vínculo entre metafísica y búsqueda de fundamentos. Cf. Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes, Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris, 1981.

124 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013, p. 508. [Sartre subraya]

relación social codificada y ritualizada, mecanizada, que se desarrolla mediante los cuerpos y a través de éstos, sin que los Sujetos estén realmente presentes a ellos mismos: “Cené en el *Rendez-vous des Cheminots*. Como estaba la patrona, tuve que hacerle el amor, pero fue por cortesía.”¹²⁵ Así, a pesar de la existencia de la categoría de prójimo-Sujeto en Sartre, su concepción del amor nos confirma que el Sujeto permanece centrado sobre sí y preocupado exclusivamente por su fundamento.

Es con Badiou que ha sido posible identificar precisamente el lugar conceptual de la dificultad en el Sujeto sartreano. Gracias al Sujeto amoroso en Badiou hemos podido mostrar que para poder pensar un Sujeto que escape a las dificultades de la metafísica y a la obsesión por su fundamento que lo encierra dentro de sí mismo, es necesario no limitarse a la dicotomía entre la actividad y la pasividad, que se refleja de manera clásica en la diferencia entre el Sujeto transcendental y el yo empírico. El Sujeto amoroso, efectivamente, es a la vez, quién de manera activa se subjetiva al incorporarse dentro del encuentro amoroso, pero, por otro lado, es también quién se somete al surgimiento del ser amado, y su declaración de amor sólo puede darse bajo la modalidad de una respuesta a este primer surgimiento. Tal como lo mostró Marion¹²⁶, el “te amo” nunca puede ser primero, por lo que no puede tampoco ser fundamento, sólo puede darse bajo la modalidad de la respuesta al surgimiento del otro, como respuesta al llamado que nos hace al entrar en nuestro campo fenomenológico. Hay aquí la figura paradójica de una actividad pasiva, o de una actividad secundaria, que se activa en tanto que respuesta a algo, o a alguien, que siempre ya la precede.

125 Jean-Paul Sartre, *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1947, 2008, p. 103. El texto francés es aún más violento y los amantes están mucho más de-subjetivados: « J'ai diné au *Rendez-vous des Cheminots*. La patronne étant là, j'ai dû la baiser, mais c'était bien par politesse. », Jean-Paul Sartre, *La nausée*, Gallimard, Paris, 1938, 2005, p.90.

126 Jean-Luc Marion, *La intencionalidad del amor*, in Jean-Luc Marion, *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, pp. 87-116.

Encontramos entonces en la estructura contemporánea y postmetafísica del Sujeto, la figura compleja de la respuesta y de una causalidad circular dentro de la cual el Sujeto ya no es primero, sino que se recibe de algo que él mismo constituye: el encuentro amoroso. Por un lado, el Sujeto decide del carácter amoroso del encuentro asumiendo su carácter acontecimiental al incorporarse en él; por otro lado, se da un acontecimiento al cual el Sujeto puede incorporarse y por lo tanto a raíz del cual puede subjetivarse. Prisionero de la dicotomía metafísica entre actividad y pasividad, el Sujeto sartreano no puede acceder a la necesaria secundariedad activa del Sujeto que se da en la figura de la respuesta al llamado¹²⁷.

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, 2003.
- Austin (John), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1982.
- Badiou (Alain), *Manifiesto por la filosofía*, Nueva visión, Buenos Aires, 1990.
- *Condiciones*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2002.
- *Lógica de los mundos – El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.
- *Pequeño panteón portátil*, Brumaria, Madrid, 2008.
- *Teoría del sujeto*, Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- *Segundo manifiesto por la filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 2009.
- *Elogio del amor*, La esfera de los libros, Madrid, 2011.
- *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, La fabrique, Paris, 2012.
- *Le séminaire, Malebranche, L'être 2 – Figure théologique 1986*, Fayard, Paris, 2013.
- Baschet (Jérôme), *La civilisation féodale, De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Flammarion, Paris, 2006.
- Beauvoir (Simone), *Lettres à Nelson Algren, Un amour transatlántico 1947-1964*, Gallimard, Paris, 1997.
- Beauvoir (Simone) & Bost (Jacques-Laurent), *Correspondance croisée 1937-1940*, Gallimard, Paris, 2004.
- Chrétien (Jean-Louis), *L'appel et la réponse*, Editions de minuit, Paris, 1992.
- Cohen-Solal (Annie), *Sartre 1905-1980*, Gallimard, Paris, 1985, 1999.
- Courtine (Jean-François), *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005.
- Deleuze (Gilles), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.
- Derrida (Jacques), *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975.
- *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008.
- Foucault (Michel), *Las palabras y las cosas*, Siglo veintiuno

editores, Buenos Aires, 1968.

- Husserl (Edmund), *Las conferencias de Paris, Lección 1*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1950, 1988.
- Lamblin (Bianca), *Mémoires d'une jeune fille dérangée*, Balland, Paris, 1993.
- Levinas (Emmanuel), *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- Lilar (Suzanne), *À propos de Sartre et de l'amour*, Grasset, Paris, 1967, Gallimard, Paris, 1984.
- Marion (Jean-Luc), *Sur la théologie blanche de Descartes, Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris, 1981.
- *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.
- *Questions cartésiennes II, sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris, 1996, 2002.
- *El fenómeno erótico, seis meditaciones*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005.
- *Siendo dado, ensayo para una fenomenología de la donación*, Síntesis, Madrid, 2008.
- *Dios sin el ser*, Ellago ediciones, Vilaboa, 2010.
- Matheron (Alexandre), *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de Minuit, Paris, 1969.
- Molière, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 2010.
- Poundstone (William), *Prisoner's Dilemma, John Von Neumann, game theory and the puzzle of the bomb*, Anchor Book, New York, 1992.
- Renaut (Alain), *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, Paris, 1993.
- Repaire (Sébastien), *Sartre et Benny Lévy : Une amitié intellectuelle du maoïsme triomphant au crépuscule de la révolution*, L'Harmattan, Paris, 2013.
- Rougemont (Denis), *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 1979, 2015.
- Rowley (Hazel), *Tête-à-tête : Beauvoir et Sartre – Un pacte d'amour*, Grasset, Paris, 2006.
- Sartre (Jean-Paul), *La nausée*, Gallimard, Paris, 1938, 2005.
- *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.
- *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1947, 2008.
- *El muro*, Losada, Buenos Aires, 1948, 2013.
- *Situaciones I, El hombre y las cosas*, Losada, Buenos Aires,

1960.

--- *Situaciones III, La República del silencio*, Losada, Buenos Aires, 1960.

--- *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires, 1968.

--- *Théâtre complet*, Gallimard, Paris, 2005.

--- *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 2009.

--- *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2013.

Sartre (Jean-Paul) & Levy (Benny), *La esperanza ahora, Las conversaciones de 1980*, Arena Libros, Madrid, 2006.

Vinolo (Stéphane), *Dieu n'a que faire de l'être – introduction à l'œuvre de Jean-Luc Marion*, Germina, Paris, 2012.

--- *Alain Badiou – Vivre en immortel*, L'Harmattan, Paris, 2014.

--- *La tentation moderne de Jean-Luc Marion, Le scandale de la saturation*, in *Dialogue* 55 (2016), pp. 343-362.

--- *L'hantologie cartésienne de la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion*, in *Methodos*, 18, Lille, 2018.

--- *Alain Badiou – El teatro y la política como subjetivaciones colectivas*, in *Revista Estudios de Filosofía*, N.58 (2018), pp. 99-118.

--- *Alain Badiou – De la ontología del vacío al comunismo genérico*, in *Antagonismos*, Lima, Perú. 2018, **En edición**.

Wittgenstein (Ludwig), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1987, 1992.

DE MARX, LA ALIENACIÓN Y LOS ESPECTROS

RUTH GORDILLO R.

Le spectre dont parlait alors Marx était là. Il n'était pas encore là. Il ne sera jamais là. Il n'y a pas de *Dasein* du spectre mais il n'y a pas de *Dasein* sans l'inquiétante étrangeté, sans l'étrange familiarité (*Unheimlichkeit*) de quelque spectre. Qu'est qu'un spectre ? Quelle est son histoire et quel est son temps ?¹

Introducción

La celebración o conmemoración de un hecho determinante para el pensamiento se justifica en el impacto causado en la Historia, es el caso de los doscientos años del nacimiento de Marx. Aunque una de las principales problemáticas contemporáneas sea el aparente borramiento de los límites de las posturas teóricas en política. Lacoue-Labarthe y J.L. Nancy advierten sobre la retirada de lo político, retirada que supone el análisis de la relación entre filosofía y política; este conjunto de aspectos lleve a la lectura atenta de los presupuestos del totalitarismo; de esta forma, contexto de definición de la retirada de lo político lleva a la lectura de Marx, al menos dentro de la estructura del tema que ahora nos ocupa; de allí que la pregunta a responder será, ¿qué dice Marx para hacer lugar a su espectro y darle actualidad? Dos apartados permitirán abordarla y ensayar una respuesta, Derrida y la espectralidad de Marx y, Lacoue-Labarthe y sus planteamientos sobre la función del mito y el capital.

En esta exposición está supuesta una profunda relación de las primeras tesis marxistas con el hegelianismo; sin embargo, hay que advertir una fisura en

la dialéctica hegeliana, provocada por la formulación del concepto de “trabajo enajenado” que introduce Marx para dar cuenta de la condición que fundamenta las relaciones de producción dentro del capitalismo; en este sentido y, para hacer retornar el concepto de “alienación” como aspecto central de la filosofía contemporánea, partiré de los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844²; esta lectura estará marcada por dos elementos problemáticos y complementarios, la supresión de la función del mito desde la naturaleza del capital y la técnica moderna.

La espectralidad

Uno de los textos más claros respecto de la importancia de lo que Marx construyera hace más de un siglo es *Los espectros de Marx*, del filósofo francés Jacques Derrida. En la primera parte del libro señala el sentido de una interrogación cada vez más necesaria y urgente a partir de «Un spectre hante l'Europe – le spectre du communisme. »³ La cuestión es, ¿por qué volver sobre Marx y el anuncio del comunismo que asedia todavía hoy cuando los acontecimientos parecerían haber negado la posibilidad a cualquier forma política, económica y social distinta de la capitalista? En los últimos años, al menos dentro del contexto político general, el espectro del comunismo ha logrado espantar el sueño de muchos. El término mismo se pasea en todo espacio de discusión sobre el acontecer político y económico evocando, las formas que en el s. XX tomaron algunos estados a partir de Marx. Tener claridad sobre este aspecto, permite salir del equívoco craso pero históricamente explicable, que asume la identidad entre sistema político y teoría marxista; este será el asunto principal del trabajo, centrado en el desarrollo en las tesis de los

*Manuscritos*⁴ de 1844 en los que se define el significado de “comunismo” y las implicaciones respecto de la crítica a la Economía Política y a la filosofía de Hegel en tanto ideología. En tal sentido el texto de Derrida permitirá entender, a través del concepto de espectralidad, la validez del discurso de Marx o quizás el sentido de un *Manifiesto* que en su tiempo buscó hacer presente la posibilidad del fin de un proceso y el advenimiento inapelable de otro, cuya esencia se define como la recuperación de la humanidad perdida en el desarrollo de las relaciones de producción enajenadas del capitalismo. Este artículo presentará la pertinencia histórica de esta tesis aun asumiendo las dificultades que ello supone y que se plantean tanto en *Los espectros de Marx*, como en *Marx e hijos*,⁵ que responde a las inquisiciones que causó el primero.

El espectro del comunismo

Derrida cita varias veces: « Un spectre hante l'Europe – le spectre du communisme. » Esta obsesión, determinada por el momento histórico de la Europa del s. XIX, se manifiesta en el s. XX y en lo que va del XXI porque, como señala Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, “Los hombres hacen su propia historia... bajo aquellas circunstancias con que se encuentran irectamente.”⁶ Y, las circunstancias actuales marcadas por las crisis permanentes que surgen del desarrollo del capitalismo señalan esta persistencia propia de la obsesión por lo espectral. Ello se resume para el filósofo francés en que « Le spectre, comme son nom l'indique, c'est la fréquence d'une certaine visibilité... c'est aussi, entre autres choses, ce qu'on imagine, ce qu'on projette: sur un écran imaginaire, là où il n'y a rien à voir. »⁷ Es decir, el espectro del comunismo alude a alguien o algo muerto que busca volver, no a algo que está por venir. Dice Derrida más adelante: « Marx, lui, annonce et appelle la présence à venir. »⁸ ¿Qué es lo que hay o lo que todavía no hay, que está por venir? ¿Qué debe terminar para dar lugar a esa otra presencia: el comunismo? ¿O

2 Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, Décima edición, 1981.

3 “Un espectro asedia Europa – el espectro del comunismo.” Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris, Éditions Galilée, 1993, p. 22.

no debe terminar nada? Marx señala la revolución del s. XIX la cual debe “dejar que los muertos entierren a sus muertos”.⁹ Allí, acota, es posible que la revolución tenga su propio sentido o contenido.¹⁰ La respuesta a estas preguntas se conforma ya en los *Manuscritos* y supone las propuestas vertidas dentro de la perspectiva de lo espectral. Por ello, es necesario reflexionar sobre los conceptos de realidad efectiva, espíritu de la revolución y de imaginación¹¹ que resultan fundamentales para el planteamiento propuesto en este artículo; esto es, la búsqueda del sentido del concepto de lo espectral en cuyo contexto se determina la posibilidad de los cambios revolucionarios más allá de una temporalidad delimitada.

El problema que se presenta con esto tiene que ver con la revolución que se repite y que parecería venir como herencia de los fantasmas de revoluciones pasadas.¹² Pero Marx cree en el advenimiento necesario de la revolución, “prescribe la revolución” para el futuro.¹³ ¿Qué es lo problemático entonces? Hay que entender lo espectral como el porvenir, para “encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez su espectro”¹⁴ —señala.

En los *Manuscritos* se caracteriza al capitalismo como el sistema que se consolida a partir de la deshumanización del hombre construida sobre la enajenación del trabajo. Este proceso que se desarrolla a lo largo de la historia del capitalismo produce una inversión en lo real: lo esencial del hombre, sus necesidades y la capacidad de transformar la naturaleza a través del trabajo, se convierten en inesenciales y la propiedad privada del capital se convierte en esencial en tanto: “... el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como medio para satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física.”¹⁵ En este sentido, el trabajo enajenado desemboca en un doble extrañamiento: entre el trabajador y el producto de su trabajo y entre el trabajador y el mundo sensible. Extrañamiento que se traduce en una distancia abismal entre el hombre y sus propias determinaciones pues queda separado de sí mismo y de lo que es la vida.

Ella se reduce a subsistencia física deshumanizada en tanto el hombre deviene en un ser genérico, abstracto, cuya individualidad o subjetividad se pierde al convertirse en simple mediación que permite la acumulación del capital.

Ahora bien, este extrañamiento se produce en el movimiento que define el ordenamiento de las fuerzas productivas y la constitución de las relaciones de producción en el contexto del capitalismo; en ese sentido, al igual que Hegel, Marx entiende que la enajenación es activa, no es simple resultado de un proceso, sino más bien la característica propia de un proceso productivo tal que legitima la apropiación del trabajo y del producto del trabajo del obrero en función de la justificación de la necesidad de producir y de alimentar con los productos la dinámica del mercado, sin considerar la relación entre trabajo-trabajador-producción.¹⁶ Es decir, desconoce aquello que es el fundamento real de toda forma de producción encaminada a la satisfacción de las necesidades humanas. Este trabajo de legitimación está a cargo de la Economía Política que no explica el fundamento de estos procesos, sino que parte de la existencia de ellos como si hubieran estado siempre sujetos a fuerzas externas que modificaban las formas de relación entre sus elementos: la propiedad privada, la división del trabajo, el beneficio del capital, la tierra, etc.¹⁷ Frente a esta forma de comprensión de la dinámica productiva, la tarea según Marx es:

... comprender la conexión esencial entre la propiedad privada, la codicia, la separación del trabajo, capital y tierra, la de intercambio y competencia, valor y desvalorización del hombre, monopolio y competencia; tenemos que comprender la conexión de toda esta enajenación con el sistema *monetario*.¹⁸

16 Marx, K. *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 108.

17 Marx, K. *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 104.

18 Marx, K. *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza

Con ello, la reflexión ubicará “las condiciones económicas de vida”¹⁹ de las clases sociales en el capitalismo; es decir, evidenciará la naturaleza de las contradicciones que se generan en las relaciones de producción burguesa en particular, lo cual significa “comprender la conexión esencial” entre los momentos que se ponen en juego en tal proceso productivo, conexión que es dialéctica y que se constituye en cada momento con características propias y diferenciables. A partir de allí es posible entender que la dinámica dialéctica implica la superación de las relaciones de producción en la medida que su desarrollo se agota en dichas contradicciones. En el espacio del capitalismo, surge el espectro del comunismo, específicamente de la oposición entre trabajo y capital pues este último es el trabajo acumulado y acumulación de productos que se elaboran a partir del trabajo. La acumulación de estos dos elementos reporta renta o ganancia al propietario²⁰ en la medida que sume al trabajador en una miseria permanente y creciente.

¿Por qué ese espectro y no otro? ¿Por qué el comunismo? Marx responde:

... el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo, son la *propiedad privada* como una relación desarrollada hasta la contradicción y por ello una relación enérgica que impulsa la disolución.²¹

La propiedad privada es aquello que resulta de la contradicción entre trabajo y capital, es lo que se agota en la relación y tiene que superarse en la figura del comunismo en tanto es “la expresión *positiva* de la propiedad privada superada”²². Esto expresa, primero, la finalización de la propiedad material que se había mantenido solo en manos privadas, pero mantiene la relación de los hombres, como comunidad, con el

mundo de las cosas. Este momento –al que Marx llama comunismo grosero– manifiesta la vileza de la propiedad privada que se constituyó a partir de la enajenación del hombre, es decir, atrapa el concepto pero no la esencia del comunismo; segundo, esta nueva forma apunta a lograr la restauración de la humanidad perdida en la figura de lo real, es decir de lo social, que garantiza la plena unidad en la actividad consciente; en este espacio se mantiene la existencia individual como subjetividad como intuición y goce.²³ Es la afirmación de lo social como actividad en la que se realiza la subjetividad y se supera el naturalismo de la relación hombre-naturaleza, lo que define la superación definitiva de la propiedad privada que se expresaba en la interioridad del hombre a través de la religión y en la vida real en las relaciones económicas.

El nuevo orden que surge de la lógica de oposiciones del anterior, se define como: ... la superación positiva de la propiedad privada, el hombre produce al hombre, a sí mismo y a otro hombre... así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él. La actividad y el goce son también sociales tanto en su *modo de existencia* como en su contenido... La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana.²⁴

Se concluye que el comunismo tiene como fundamento lo social que es la esencia de lo humano que se reconstituye. Derrida señala “...en el futuro este espectro... se convierte en una *realidad*, y en una realidad *viva*. Es preciso que esa vida real se muestre y se manifieste, que *se presente* más allá de Europa”.²⁵ Pero, en esta fase de concreción ya no será la estructura del partido la fuerza que la impulsa, sino lo social consolidado en la superación de la propiedad privada y en la figura del proletariado. El filósofo francés, recordando a Marx, dice que tal superación excede las fronteras de

Editorial, 1981, p. 105.

Europa, pues es necesariamente Internacional.²⁶

No hay forma de pensar en la monstruosidad de un espectro tal, uno que se arraiga en la nueva naturaleza de las relaciones que se establecen en y desde lo humano. De allí el terror que provoca y los ritos de conjuración que se elaboran y apuran: si el espectro desata la desaparición de las estructuras que contienen el mundo de las relaciones de producción, las instituciones que constituyen el Estado, la esencia de la política en tanto justificación de las acciones de gobernantes y capitalistas, entonces es lícito echar mano de los viejos artilugios de la burguesía para validar sus revoluciones, “conjuran temerosos en su auxilio de espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.”²⁷ O, como dice Derrida, « Les sociétés capitalistes peuvent toujours pousser un soupir de soulagement et se dire : le communisme est fini depuis l’effondrement des totalitarismes du XXe siècle, et non seulement il est fini mais il n’a pas eu lieu, ce ne fut qu’un fantôme. »²⁸ Así dan cuenta de la mediocridad y de la banalidad, propias de la burguesía, sentencia Marx. La banalidad que suspira aliviada pues piensa que ha muerto el comunismo y que el fantasma es el fantasma de algo muerto, algo que ha pasado en el tiempo sin posibilidad de retorno. Allí el error que se anunció en la introducción de este ensayo,

26 Derrida, Jacques. “Marx e hijos” en *Demarcaciones espectrales. En torno a los espectros de Marx, de Jaques Derrida*. 1998. Edición digital en *Derrida en castellano*, p. 5.

27 Marx, “Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” en *Obras escogidas*. T. I, Moscú, Editorial Progreso, 1974, p. 408.

28 “Las sociedades capitalistas siempre pueden dar un suspiro de alivio y decirse a sí mismas: el comunismo está acabado desde el desmoronamiento de los totalitarismos del s. XX, y no sólo acabado sino que no ha tenido lugar, no fue más que un fantasma.” Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris, Editions Galilée, 1993, p. 165. La traducción que se utilizará en este artículo para este texto es la realizada por: Alarcón, José M. y Peretti de, Cristina. Edición digital de *Derrida en Castellano*, p. 163.

error al suponer que los sistemas políticos totalitarios tras su caída han enterrado en sus propios restos al comunismo que quisieron emular. En realidad, sus restos dan cuenta de una presencia permanente no concretada, sin lugar todavía.

El acontecimiento y la espectralidad

Es necesario determinar cómo esa presencia permanece con relación al espectro que se levanta de la catástrofe de un sistema. A propósito, vale anotar qué entiende Derrida por acontecimiento y cómo se relaciona con el espectro:

« Le spectre, comme son nom l’indique, c’est la *fréquence* ‘une certaine visibilité... Nous nous sentons observés, parfois surveillés par lui avant même toute apparition. Surtout, **et voilà veillés l’événement, car le spectre est de l’événement**, il nous voit lors d’une *visite*. »²⁹

En los textos de Marx hay un carácter performativo, dice Derrida; en efecto, tanto en los *Manuscritos*, como en el *Manifiesto*, es posible encontrar una determinación sobre la historia que un hecho y que lo realiza; en este sentido el acontecimiento es el acto mismo de la realización, pero no como concreción definitiva sino como proceso abierto, permanente que asegura el cambio y el à venir. En este espacio se conjuga la espectralidad que ronda a través de los tiempos aun cuando ellos son distintos, nuevos y parecerían haber conjurado al comunismo lanzándolo al encierro de los hechos pasados. Sin embargo, lo que el comunismo representa es una doble superación: por una parte la superación de la propiedad privada y de las contradicciones que generó en su consolidación y, por otra, el idealismo de la Filosofía resumido en la idea de absoluto que redujo la existencia real a la abstracción, mientras que el proceso hegeliano define la objetivación de lo humano en oposición a sí mismo y no “... a *diferencia* de y en

oposición al *pensamiento* abstracto.”³⁰ De esta manera, el despliegue del ser no es otra cosa que el despliegue de distintas formas de la conciencia y de la autoconciencia. En este mismo sentido, la comprensión de Hegel sobre el trabajo se consolida en la idea de trabajo *abstracto espiritual*, uno de cuyos momentos es el trabajo en los procesos productivos reales y concretos, comprendido solo en su aspecto positivo.³¹ Para Marx la esencia de lo humano se ha enajenado al ponerse como elemento extraño a lo humano, es decir, el trabajo que es fuerza real y objetiva, se cosifica, se coloca fuera del sujeto real en el espacio de la exterioridad. Más aún, Hegel no abandona “la expresión *abstracta, lógica, especulativa*”³² en su comprensión de la dinámica de la Historia. De allí que la acción del hombre en todo proceso sea simplemente “*acto genérico*” y su existencia real se defina en la *abstracción*; esta crítica es el punto de partida de Marx para señalar los límites de la filosofía hegeliana: “La *esencia humana*, el *hombre*, equivale para Hegel a *autoconciencia*”³³ –dice. El resultado de esta comprensión hegeliana es la imposibilidad de realización del hombre concreto en relación con el mundo y con los otros.

En este punto aparece el sentido del acontecimiento, de la acción permanente en la que el hombre construye y se construye, es decir, en el espacio de las relaciones sociales de reproducción de la vida. Pero el llegar a este punto de concreción exige la superación de la abstracción y ello solo es posible a través de un proceso revolucionario que aniquila la autoconciencia enajenada del hombre expresada tanto en las relaciones de producción capitalistas como en la Religión.³⁴ Este acto de superación determina la angustia frente al advenimiento del espectro del comunismo que es “... devenir real, la realización, hecha real para el hombre, de su esencia, y de su esencia como algo real;”³⁵ realidad que supone la muerte de lo que está, en el contexto de la visión tradicional del cambio –de allí la angustia–; esta

35 Marx, K. *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 201.

es una característica del *à venir* tal y como lo entiende Derrida: es una forma de pensar la vida y la muerte, el fin de una forma de producción y el inicio de otra, la necesidad de enterrar a los muertos.³⁶

Ahora bien, esta dinámica que desemboca en la revolución tiene el carácter de permanente; en efecto, la revolución no cierra la Historia, más bien opera una apertura hacia la realización de la esencia humana en el espacio de lo social que es siempre dinámico. Este aspecto fundamental define al acontecimiento que en términos derrideanos es « la *révolution dans la révolution*, la *révolution future qui gagnerait, sans deuil*, sur la *révolution passée*: ce sera l'événement enfin, l'avènement de l'événement »³⁷ de manera que lo espectral deviene como acontecimiento: el comunismo es el acontecimiento que avanza una vez engendrado por el capitalismo cuya desaparición es el agotamiento o acabamiento de las formas sociales, económicas y políticas que genera. La superación dialéctica que presupone Marx es el acontecer mismo en su carácter dialéctico tal y como lo entiende Horkheimer.³⁸ Este acontecer se resume en la revolución social que es el único espacio posible de la revolución; esto último planteado desde los primeros textos marxistas como el de los *Manuscritos* y remarcado por Derrida en las reflexiones que dedica al filósofo alemán.

Sin embargo, queda un problema importante: el de

36 Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris, Éditions Galilée, 1993, p. 165. Edición digital de *Derrida en Castellano*, p. 185.

37 Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris, Éditions Galilée, 1993, p. 165. Edición digital de *Derrida en Castellano*, p. 187.

38 Horkheimer, M. *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 52 y siguientes. Con relación al tema del acontecer, el autor señala que en los procesos sociales que competen a la Antropología y que pueden extenderse a la comprensión general de la Historia, todo lo que produce el hombre solo puede ser entendido desde una visión dialéctica del acontecer uno desde la rigidez de una jerarquía conceptual. Esta certeza respecto del hacer teórico sobre la acción del hombre devela la postura profundamente marxista ya conocida del fundador de la Escuela de Frankfurt.

la relación dialéctica entre lo social y el individuo. Hegel plantea la posibilidad de la realización del individuo en la dialéctica que culmina en el Estado de Derecho donde lo ético halla su fin en la idea de libertad. Marx dice que para ello es necesaria la liberación del individuo de las relaciones de producción enajenadas; como ya se anotó, es necesario que el hombre haga real su esencia más allá de los procesos de abstracción en lo que queda encerrada la filosofía hegeliana. Lo real humano es, además, social. Entonces, ¿cómo definir lo real humano, la subjetividad, en medio de lo social? Allí el carácter de lo espectral o fantasmático adquiere otra dimensión donde el marxismo se conjura en tanto dice Derrida,

« Un temps du monde, aujourd'hui, par ces temps-ci, un nouvel « ordre mondial » cherche à stabiliser un dérèglement nouveau, nécessairement nouveau, en installant une forme d'hégémonie sans précédent. Il s'agit donc, mais comme toujours, d'une forme de guerre inédite. Elle ressemble, au moins, à une grande « conjuration » contre le marxisme, un « *conjurèrent* » du marxisme : encore une fois, encore une tentative, une nouvelle, toujours nouvelle mobilisation pour lutter contre lui, contre ce et contre ceux qu'il représente et continuera de représenter (l'idée d'une nouvelle Internationale), et pour combattre une Internationale en l'exorcisant. »³⁹

La dimensión es, tal como fue en el anuncio de la revolución que llevaría al comunismo, en el momento

39 “En un tiempo del mundo, hoy día, en estos tiempos, un nuevo “orden mundial” intenta estabilizar un desarreglo nuevo, necesariamente nuevo, instalando una forma de hegemonía sin precedentes. Se trata pues, aunque como siempre, de una forma de guerra inédita. Por lo menos se parece a una gran “conjuración” contra el marxismo, un *conjuro* del marxismo: una vez más, otro intento, una movilización nueva, siempre nueva, para luchar con él, contra aquello y contra aquellos que lo representan y seguirán representando (idea de una nueva Internacional), y para combatir una internacional exorcizándola.” Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris, Éditions Galilée, 1993, p. 165. Edición digital de Derrida en Castellano, p. 88.

que escribió Marx, Internacional. Esto supone el fin del capitalismo, pero en la medida que hoy el “nuevo orden” se impone violentamente, y que es un orden propio del desarrollo del capitalismo, el carácter de internacional persiste. En los términos de este ensayo, el espectro del comunismo persiste y, así como lo hicieran las posturas burguesas frente a él, hoy una gran conjuración busca eliminarlo. Pero ¿qué aspectos fundamentales del marxismo se mantienen en la aparición? Vale decir, ¿hay en el contexto del nuevo (y viejo) anuncio un mismo supuesto que involucra lo social como el espacio posible del advenimiento del comunismo? En efecto, es así: sigue siendo lo social lo que claramente invoca la subjetividad o la individualidad que Marx buscaba restituir en el acto de superación dialéctica de la enajenación. En ese ámbito de superación, Derrida señala una definición esencial de término conjuración: « C'est celle de l'acte qui consiste à jurer, à prêter serment, donc à promettre, à décider, à prendre une *responsabilité*, bref s'engager de façon performative. »⁴⁰ La cursiva señala la clave: responsabilidad; ella solo es posible en tanto la acción implica a otros, respecto de los cuales se compromete el individuo. La responsabilidad es, además, performativa: interpretación que tiene como fin transformar lo presente en el sentido que Marx había dado a la praxis.

En el Tercer manuscrito que expone la naturaleza de la superación de la enajenación del trabajo, lo social es el espacio donde la *sociedad* es “la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza... porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social.”⁴¹ Por lo tanto, el individuo deviene como el ser social por excelencia; es quien toma la responsabilidad en el proceso de exteriorización de su vitalidad que siempre

40 “Es el acto que consiste en jurar, en prestar juramento, por lo tanto, en prometer, en decidir, en adquirir una *responsabilidad*, en suma, en comprometerse de manera performativa.” Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris, Éditions Galilée, 1993, p. 165. Edición digital de Derrida en Castellano, p. 89.

41 Marx, K. *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 146.

es actividad –performativa– e involucra a los otros. En términos de Marx, el hombre es tanto particularidad como totalidad ideal: “la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y goce de la existencia social y como una totalidad de exteriorización vital humana.”⁴² La relación entre lo social y lo individual queda establecida pero con relación al acontecimiento que determina la coincidencia entre lo que Marx llamó la vida individual y la vida genérica.

Del joven Marx, el concepto de alienación

En *La imitación de los modernos*⁴³, Lacoue-Labarthe sostiene que los textos del joven Marx, al igual que Nietzsche, comparten una misma estrategia para prevenir una cierta psicosis respecto del destino de los pueblos, dado que en los dos autores es necesario un cambio sostenido en “...la idea de que sólo los desheredados, es decir, quienes ya no son nada, por cuanto el peso de su herencia es enorme, quienes no tienen absolutamente nada propio, son capaces de encontrar la fuerza para nacer en esta alienación y esta apropiación extremas: la fuerza para encontrar la grandeza de un comienzo.”⁴⁴ En efecto, en Marx, la concepción de lo histórico y de su movimiento, al menos en sus escritos de juventud, evoluciona hacia una concepción materialista que, sin embargo, no abjura de una suerte de destino trazado por las propias contradicciones del capitalismo; este destino alcanza a los hombres humillados, esclavizados, explotados, es decir, a los sujetos enajenados.⁴⁵ Sin

embargo, la naturaleza de este destino, aunque sería más justo decir de esta determinación propia del materialismo histórico, tiene una marca propia; la pregunta sobre el papel de Alemania en el proceso es “¿puede llegar Alemania a una práctica a la *hauteur des principes*, es decir, a una *revolución* que la eleve, no solo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana*, que será el futuro inmediato de estos pueblos?”⁴⁶ La elaboración de la respuesta puede dividirse en dos aspectos interesantes; en primera instancia, Marx reconoce la relevancia de la “emancipación teórica”, siempre en vista del interés práctico, como puntal para derrocar el poder material, que, en términos del materialismo, es el poder real; en este sentido señala, “Y la teoría puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical.”⁴⁷ Obviamente la radicalidad es uno de los caracteres de la condición humana, no de una u otra nación. En segunda instancia, es importante destacar que la prescripción de estas acciones radicales teóricas y su alcance se dirige hacia la historia de Alemania: “La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y en ese sentido de su energía práctica, está en saber partir de la decidida superación *positiva* de la religión.”⁴⁸ ¿Qué legitima el poder de la teoría alemana? Marx toma La Reforma como antecedente histórico, aun cuando reconoce no haber logrado “la verdadera solución”, el protestantismo, dice, hizo “el verdadero planteamiento del problema” en tanto, “...ya no estragaba de la lucha del seglar contra el *sacerdote fuera de él*, sino de su lucha contra su *propio sacerdote interior*, contra su *naturaleza sacerdotal*.”⁴⁹ A partir de estas dos instancias de la

42 Marx, K. *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 147.

43 Lacoue-Labarthe, P. (2010). *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*. Buenos Aires, La Cebra.

44 Lacoue-Labarthe, P. (2010). *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*. Buenos Aires, La Cebra, p. 119,

45 Cfr. Marx, K. (1982). *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. México, en *Marx Escritos de Juventud*. F.C.E. pp. 491-502.

46 *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. México, en *Marx Escritos de Juventud*. F.C.E., p. 497.

47 *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. México, en *Marx Escritos de Juventud*. F.C.E., p. 497.

48 *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. México, en *Marx Escritos de Juventud*. F.C.E., p. 497.

49 *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. México, en *Marx Escritos de Juventud*. F.C.E., p. 498.

respuesta sobre el papel histórico de Alemania en el proceso revolucionario, Marx considera una condición ausente la nación alemana, pues no ha logrado la modernidad de otros pueblos que sí alcanzaron las “fases intermedias de la emancipación política”, la radicalidad “solo puede ser la revolución de necesidades radicales” realizables en la vida práctica; si bien la teoría alemana da cuenta de la conciencia del proceso, esto no basta.⁵⁰

Ahora bien, ¿tiene lugar la relación que Lacoue-Labarthe formula entre Nietzsche y Marx o, aún más, entre la filosofía alemana y Marx con relación al destino de Alemania en la historia universal? Tiene lugar si se entiende que para Marx la diferencia entre un cambio parcial y una revolución radical supone la “emancipación humana general”; en este sentido, se puede hablar del destino como de una determinación que recaerá, únicamente,

...en la formación de una clase atada por *cadena* *radicales*, de una clase de sociedad civil que no es ya una clase de ella... de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no es víctima de ningún *desafuero especial*, sino del *desafuero puro y simple*... que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas... por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el *proletariado*.⁵¹

El proletariado es el depositario de este destino, pues resume la posibilidad de cambiar la condición misma del ser humano; es plausible entonces decir, como lo hace Lacoue-Labarthe, que solo aquellos nacidos en

la alienación y en la contradicción extrema hallarán la fuerza para “encontrar la grandeza de un comienzo”⁵². Esta fuerza se ubica en el origen, momento en el cual se marca la posibilidad de un giro o, en términos de la dialéctica de Marx, de una superación de la contradicción fundada en la explotación del hombre.

Trabajo enajenado, capital y fin del mito

En la década de los 90, la discusión sobre la política en el seno de la filosofía francesa ligada a Estrasburgo, se dirige sobre la filosofía alemana, por un lado a Heidegger y, por otro, a Marx. Podría pensarse que se constituyen dos caminos radicalmente distintos y políticamente opuestos; sin embargo, se conforma una filosofía que recoge, en torno a varios temas, entre ellos “el mito” –que es el que interesa en este texto–, un lazo en el que se encuentran aspectos de los dos filósofos. En la entrevista de Bruno Duarte a P. Lacoue-Labarthe para el número 22 de la revista *Labyrinthe*, titulada “De Hölderlin a Marx: mito, imitación, tragedia”, se ponen a jugar dos tesis; la primera, sobre el mito, sostiene que “es un dispositivo encargado de procurar una **identidad**”⁵³ para aquellos que se adhieren a él de una manera o de otra”, identidad que se consolida a partir de ejemplos prácticos para la existencia cotidiana⁵⁴, y la segunda que entienda al capital como la única forma histórica que no recurre a ninguna forma de trascendencia para sostenerse. Para entender la primera tesis hay que responder a esta pregunta, ¿cómo se relaciona la función del mito de generar identidad con el capital y el trabajo enajenado?

El trabajador crea a partir de la naturaleza, la acción humana sobre ella le provee de objetos que permiten su subsistencia, de manera que el trabajo determina la

50 *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. México, en *Marx Escritos de Juventud*. F.C.E., p. 498.

51 *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. México, en *Marx Escritos de Juventud*. F.C.E., p. 498.

52 Lacoue-Labarthe, P. *La imitación de los modernos* (Tipografías 2). Buenos Aires, La Cebra, 2005, p. 119.

53 El subrayado es mío.

54 Lacoue-Labarthe, P. *La imitación de los modernos* (Tipografías 2). Buenos Aires, La Cebra, 2005, p. 125.

esencia de la humanidad; sin embargo, en las relaciones de producción capitalistas, el trabajador deja de tener una relación directa con el objeto que produce; la fuerza de trabajo queda abstraída en el valor del salario, valor que deviene en la condición de posibilidad de supervivencia y que toma el lugar de la esencia del trabajador. Esta acción del capital sobre el sujeto termina deshumanizándolo, pues establece una relación externa con el trabajo; de allí que este devenga en trabajo forzado y convierta al hombre en un ser genérico, cuya vida será pura mediación. El fin deja de ser el hombre, su bienestar, el bien común, etc., el fin es, en el capitalismo, la acumulación. Si la esencia le ha sido arrebatada al hombre, ¿qué pasa con ella? En la dialéctica de Marx, la esencia, esto es, el trabajo, se convierte en esencia de la propiedad privada, formación que consolida el proceso de acumulación.

Ahora bien, si la función del mito gobierna el concepto de historia, como dice Lacoue-Labarthe, los mitos son “imitados” una y otra vez en los distintos regímenes políticos que se erigen en “salvadores”, “refundadores”, “epopeyas épicas, etc.”, que ponen en escena, los proyectos de derecha y los de izquierda, e inclusive los de ultra-izquierda, procesos que en la última década se han paseado por nuestro país y por gran parte de América Latina. Este carácter mimético de los regímenes políticos no se ha dado casualmente ni se halla desvinculado del desarrollo del capitalismo. Reconocemos, en los proyectos revolucionarios de la Modernidad y en los contemporáneos, programas que regulan las condiciones para que el mercado consolide cada momento de la acumulación y deteriore los principios de los mitos que dichos proyectos quieren emular; Marx sostiene que la Economía Política oculta la enajenación esencial al no considerar la relación entre el trabajo, el trabajador y la producción, haciendo que el trabajo enajenado sea negativo en todas las instancias de relación con el trabajador. El resultado, según Lacoue-Labarthe, es el desastre. Si nos detenemos un poco en este punto, podemos entender que al desaparecer

la función del mito, deviene una ficción que coloca al hombre y a las relaciones entre hombres, en la pura externalidad dispuesta por el mercado y el proceso de acumulación.

Este acto desmitologizador es propio de la enajenación; en la pérdida de la posibilidad de constituir identidad, pues el trabajo como esencia le ha sido arrebatado al hombre – recordemos, es desde el inicio del capitalismo esencia de la propiedad privada –, ha dejado de ser el fin del proceso en las relaciones de producción capitalistas; como señala Marx, no hay espacio para cubrir las condiciones materiales de existencia, a lo sumo recuperarlas para sostener la producción, y mucho menos las espirituales; unas y otras son solo posibles en la libertad que, como condición, ha desaparecido en estas relaciones⁵⁵. Estamos frente a un hombre-cosa, despojado de la posibilidad de constituir identidad alguna. De allí que el capital ejerza su fuerza, toda vez que ya no hay sujeto, ni sustancializado ni desustancializado; de esta forma el capital pone en marcha, dice Lacoue-Labarthe, “la única máquina histórica que es absolutamente inmanente, la máquina financiera”⁵⁶; el resultado es un sistema que ocupa todo lugar una vez que el mercado se cuela en cada instancia de la existencia humana; parecería ser que, como dice el filósofo francés, el capital reclama una suerte de teología⁵⁷. Marx plantea esta problemática cuando señala que en la Economía política la realización del trabajo deviene en desrealización del trabajador en tanto la objetivación del proceso productivo genera la pérdida del objeto y la sujeción del trabajador a la servidumbre; de allí que el lugar de la apropiación se convierta en el lugar del extrañamiento y la alienación.

Acumulación y técnica moderna

55 Marx, K. *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 61-67.

56 Lacoue-Labarthe, P. De Hölderlin a Marx: mito, imitación, tragedia. *Labyrinthe (Tipografías 2)*, 2005, p. 130.

57 Lacoue-Labarthe, P. De Hölderlin a Marx: mito, imitación, tragedia. *Labyrinthe (Tipografías 2)*, 2005, p. 130.

Partamos de la función que la propiedad privada tiene en el proceso de acumulación. Recordemos que esencia subjetiva de la propiedad privada es el trabajo enajenado, de manera que el trabajo se constituye en la esencia de la acumulación generadora de riqueza; por lo que la propiedad privada resulta de la contradicción formulada en las relaciones de producción entre la fuerza de trabajo y la elaboración de productos. A estas relaciones concurre, en la modernidad y más aún en la contemporaneidad, la técnica como condición de la acumulación. La irrupción de la máquina en las sociedades de los s. XVIII y XIX desarrolló una realidad distinta, la realidad industrial; en ella, el progreso aceleró el proceso de acumulación de la riqueza en cada vez menos manos, a la vez que empobreció a las masas de obreros. Para Marx, la diferencia entre uno y otro grupo es un desgarramiento, una herida que solamente ha ido profundizándose en la medida que el desarrollo de la técnica ha crecido; el obrero se ve obligado a enfrentarse a la máquina y, al hacerlo, a enfrentarse a otro obrero. A este estado de violencia abona la división del trabajo y la internacionalización del capital.

Para abordar la cuestión sobre la técnica y su relación con la acumulación en el siglo pasado y lo que va de este, es necesario que señale una condición, cual es el lazo entre lo político y la técnica moderna. Ya Heidegger había advertido en *La pregunta por la técnica*, que la técnica moderna se convierte en un instrumento dentro de las relaciones medios/fines; el fin sería, al igual que en la *techné* griega, desocultar; sin embargo la acción de desocultar para los griegos implicaba un acto creador, poietico, gesto para traer al ser en su verdad en el pro-ducir; la acción de desocultar, en la modernidad, en cambio, “es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas.”⁵⁸ En el carácter de

la máquina está una cierta independencia que desplaza la relación del obrero, diríamos en términos de Marx, hacia la exterioridad que se confunde con el mercado y sus dinámicas absorbidas en las leyes de la inmanencia del sistema financiero.

Si Marx había criticado al pensamiento hegeliano por haber colocado la esencia del hombre en la autoconciencia y con ello haber cerrado la posibilidad de realización del hombre con relación a los otros hombres y la naturaleza,⁵⁹ el desarrollo paroxístico de la técnica ha terminado por plantear relaciones de oposición no naturales; el obrero no se opone a otro obrero, tampoco lo hace a la máquina, simplemente es un medio más entre todos los que controla el capital para la acumulación. En este sentido, ya no hay espacio para las relaciones sociales de reproducción de la vida, porque la vida ha sido desplazada. Sin embargo, este gesto, político por excelencia, hace que lo político en esa condición se retire, quede suspendido a la espera de pensar en nuevas relaciones, nuevas acciones por fuera del capitalismo y sus perversiones.

Una de las consecuencias de este proceso violento del capitalismo, está recogida en el término “retirada” que define, según Lacoue-Labarthe y Nancy, uno de los momentos más relevantes dentro de la política contemporánea, cual es, el surgimiento y consolidación del totalitarismo. Este fenómeno tiene dos momentos, el primero surge del nazismo y, el segundo, de la “disolución de la trascendencia” a partir de la disolución de toda alteridad.⁶⁰ ¿Qué relación podría establecerse entre la “retirada” y Marx? Antes de responder es necesaria una consideración que alude al contenido y consecuencias de los proyectos que pueblan la historia del s. XX. Aquellos que buscan acabar con el horror generado por el nacional socialismo y el proyecto nazi, hallan en las tesis políticas,

58 Heidegger, M. *La pregunta por la técnica* en *Filosofía, ciencia y técnica* (Tercera ed.) Santiago de Chile: Universitaria, 1977, p. 123.

59 Marx, K. *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 191.

60 Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J. *La “retirada” de lo político*. *Nombres Revista de Filosofía*, X (15), 3(10 de 2000), p. 41.

económicas y sociales de los textos de Marx, el único ámbito capaz de superar la tragedia que surgió de las guerras mundiales, ámbito que hacía posible un giro radical en las relaciones entre los seres humanos. El optimismo que generaron estos proyectos se recoge en los términos de Sartre al referirse al contenido y extensión del marxismo, al punto de considerarlo “el horizonte insuperable de nuestro tiempo”.⁶¹ Sin embargo, la constitución de regímenes, inspirados en estos proyectos, por ejemplo, el estalinismo y los terribles hechos que produjo, –se podrían anotar otros proyectos que han guardado el mismo orden respecto de los textos marxistas–, dieron lugar a la ola de decepción de los intelectuales, que apoyaron fervientemente sus propuestas políticas y al subsecuente abandono de las filas de la militancia. Tanto los proyectos políticos consolidados en diversos países, como las ideologías que los sostuvieron, casi en todos los casos, construyeron una serie de mediaciones teóricas entre Marx y los programas de gobierno y de ordenamiento de los pueblos y sus culturas. De allí que el surgimiento del segundo momento del totalitarismo, fundado en la necesidad de abandonar todo tipo de trascendencia⁶², definió la necesidad de superar a la metafísica tradicional y la alteridad que ella suponía.

Ahora bien, ¿cómo la superación de la metafísica tradicional se convirtió en una forma, de totalitarismo inédito⁶³? O ¿qué tiene de inédito? En esta última

61 La frase de Sartre está citada en, Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J. *La “retirada” de lo político. Nombres Revista de Filosofía*, X (15), 3(10 de 2000), p. 37.

62 Recuérdese que el nazismo justificó su existencia histórica en la trascendencia de su poder más allá de los tiempos y de los pueblos, considerando que el origen mítico de quienes debían dejar la impronta en la historia de Europa, esto es, el pueblo alemán, exigía la acción bélica sobre los otros pueblos. Cfr. Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J. *Le mythe nazi*. Francia: Éditions de l’Aube 2016.

63 Así queda definido en el texto Lacoue-Labarthe y Nancy, Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J. (2016). *Le mythe nazi*. Francia: Éditions de l’Aube, p. 41.

pregunta reside la posibilidad de establecer la relación entre la “retirada” de lo político y Marx. En el inicio de este trabajo se propuso una lectura de ciertos textos de Marx, a partir de la necesidad de buscar una posible actualización de la categoría de “trabajo enajenado”; sumado a ello el contenido de lo “espectral” de su pensamiento, da la pauta para enfrentar otro desafío, aún presente en estos días, cual es, el totalitarismo inédito. Este fenómeno contemporáneo, surgido, como bien lo señalan Lacoue-Labarthe y Nancy, del gesto filosófico y político que se dirige al fin de la metafísica y sus presupuestos, se montó en el fin del sujeto, *subjectum*, del programa de filosofía moderna. El problema de este fin, siguiendo los argumentos de los dos filósofos franceses, es el vacío que deviene respecto de la alteridad; en ese contexto, lo político se pierde en la única consistencia posible, la de quien asume en sí mismo la totalidad de las relaciones entre los sujetos. Desde ese lugar solitario, se levantará el poder de uno, el que propone, decide y ejecuta; el sentido de ese reino es muy general dicen Lacoue-Labarthe y Nancy, tan general,

... que es el que aparecía, bajo el nombre de “fenómeno totalitario”... Designaba el cumplimiento sin más de lo político, es decir, a la vez el reinado completo de lo político (la exclusión, como dice Hannah Arendt, de cualquier otro dominio de referencia, el “todo es político” que domina hoy casi universalmente) y, en ese reino o bajo esa dominación, el cumplimiento de lo filosófico, y de lo filosófico principalmente en su figura moderna, la que delinearon las filosofías (o bien en rigor: la metafísica) del Sujeto.⁶⁴

De allí que las propuestas hayan tenido aceptación y vigencia, a veces por décadas, en diversos rincones del planeta; sin embargo, la condición original de su constitución y desarrollo, está dada en el no reconocimiento del otro, no hay contraparte al poder

64 Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J. *La “retirada” de lo político. Nombres Revista de Filosofía*, X (15), 3(10 de 2000), p. 37.

total, no hay lugar, por tanto, para un estado, ni antiguo ni moderno. En este sentido, aparece “la ciudad moderna”, carente, de “civilidad” y definida, H. Arendt mediante, a partir de tres rasgos: habitada por el hombre trabajador y productor, determinada por lo social que se dirige solamente a la subsistencia, sin fin político y, sin autoridad que equivale a la pérdida de libertad.⁶⁵ Las tres características de la ciudad moderna, dan lugar a la “retirada” y, obviamente abren las estrategias de lo “inédito”.

Entonces, la relación entre el surgimiento de esta forma general de lo político y el espectro de Marx y su inserción en el campo del acontecimiento, se entiende solamente en la medida del reconocimiento del otro; reconocimiento que sostiene la superación de la enajenación del trabajo; por tanto, implica la puesta en escena de una forma de relaciones humanas que no se agotan en la producción para la subsistencia, cuyo fin es fundamentalmente político, en el sentido aristotélico del *zôon politikon*. El trabajo sobre los efectos de la “retirada”, deberá considerar el espacio que ocupa la técnica en las relaciones productivas y sociales (en el marco de la “ciudad moderna”), además de las condiciones de la civilidad perdida, no para volver a ella, sino para entender qué puso en tensión la “retirada” y cómo genera lo propiamente político; en lo propio de lo político, queremos insertar la espectralidad de las elaboraciones de Marx.

Conclusiones

El interés por los textos marxistas ha cobrado vigencia en la última década. Derrida recoge esa preocupación para señalar uno de los aspectos de estos tiempos. En su texto recoge el fantasma que aparece en el *Dieciocho Brumario* y en el *Manifiesto*, es decir, el comunismo; sin embargo, ese fantasma se prefigura ya

65 Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J. *La “retirada” de lo político. Nombres Revista de Filosofía*, X (15), 3(10 de 2000), pp. 41-41.

en los *Manuscritos* en 1844. Esa aparición todavía velada pero colocada en el momento de la superación de las relaciones de producción enajenadas, de la propiedad privada y de la filosofía hegeliana, asaltará los días y las noches de todas las etapas del capitalismo; entonces y hoy, el espectro estremece tanto a quienes pretenden mirarlo en las pesadillas donde, creen, solo aparecen los muertos, cuanto a quienes entienden que lo espectral es aquello que se muestra en la naturaleza misma del acontecimiento que desborda deseos e intereses particulares. En tal virtud, no es necesario apostar por la vigencia del marxismo como teoría que elucida los misterios pasados o futuros, basta con entender que sus principios permiten comprender las relaciones entre los hombres y las consecuencias que ellas entrañan cuando se constituyen a partir de procesos de negación de lo humano como tal, esto es, la supresión del carácter social, vital, subjetivo y dinámico marcado por lo performativo. Esto quizás es el elemento más importante que Derrida recoge del trabajo de Marx y es, además, el aspecto vital para consolidar un proceso que busque el advenimiento de una humanidad recuperada en su esencia.

Es importante recordar que el sentido de lo espectral o fantasmático ha tenido dos formas de ser entendido y las dos han servido para exorcizar a Marx. La primera ha buscado asegurar la muerte definitiva del filósofo y de las implicaciones de su teoría; ello está presente en las teorías que, al constatar el fin de los totalitarismos han establecido el fin del marxismo enterrándolo en los escombros de Estados que nunca lograron entender o consolidar algo siquiera parecido al comunismo. La segunda forma de comprensión invoca permanentemente a Marx y trae con él los fantasmas que transitan en el acontecimiento. Aquellos exorcizan al filósofo para enviarle al más allá donde se ubica la imposibilidad absoluta de cualquier retorno. Estos lo exorcizan para mostrar la presencia en todos y cada uno de los momentos de la historia. En todo caso, todos corren riesgos que bordean la muerte; sin embargo, no es posible quedar fuera de uno de ellos, este texto toma

posición, se arriesga y dice desde los *Manuscritos* que los espectros esperan en los lindes de un sistema que cada vez muestra más sus heridas, muchas de las cuales surgen del totalitarismo inéditos y las muertes reales y simbólicas que sigue provocando en estos días.

Bibliografía

- Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris. Édition Galilée, 1993.
- Derrida, J. “Marx e hijos” en *Demarcaciones espectrales. En torno a los espectros de Marx*. Edición digital en *Derrida en castellano*. 1998.
- Derrida, J. ¡Palabra! Madrid, Trotta, 2002.
- Derrida, J., Gadamer, H. et Lacoue-Labarthe, P. *La Conférence de Heidelberg (1988)*. Europe, Lignes / Imec, 2014.
- Heidegger, M. *La pregunta por la técnica en Filosofía, ciencia y técnica* (Tercera ed.) Santiago de Chile: Universitaria, 1997.
- Horkheimer, M. *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Lacoue-Labarthe, P. *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*. Buenos Aires, La Cebra, 2010.
- Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J. *La “retirada” de lo político. Nombres Revista de Filosofía*, X (15), (10 de 2000) 33 - 46.
- Lacoue-Labarthe, P. *De Hölderlin a Marx: mito, imitación, tragedia. Labyrinthe* (22), 2005, pp. 121 -133.
- Marx, K. (1981). *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- Marx, K. (1974). “Prólogo de la contribución a La crítica de la Economía Política” en *Obras escogidas*. T. I, Moscú, Editorial Progreso, 1974.
- Marx, K. “Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” en *Obras escogidas*. T. I, Moscú, Editorial Progreso.
- Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. México, en *Marx Escritos de Juventud*. F.C.E., 1982.

PARTE 4

FILOSOFÍA CON PIES CARMESÍ. ENTRE LA TEREFA, EL PENSAMIENTO AMERICANO Y LA TEORÍA CRÍTICA

MARÍA LUZ ROA Y C. FEDERICO MITIDIERI

Introducción

Terminar un trabajo de campo es siempre una cuestión teórica, no real. Hubiera sido perfectamente posible continuar en el país Dowayo durante cinco años más, aunque con menor rendimiento, sin agotar el material de un proyecto que pretendía “comprender” a un pueblo tan distinto de nosotros. [...] en el estudio de campo hay algo que forma insidiosamente hábito. La resaca antropológica no es más efectiva como terapia de aversión que cualquier otra. Varias semanas después de mi retorno llamé por teléfono al amigo cuya conversación me había decidido a marcharme al campo.

-Ah, ya has vuelto.

-Sí.

-¿Ha sido aburrido?

-Sí

-¿Te has puesto muy enfermo?

-Sí.

-¿Has traído unas notas a las que no encuentras ni pies ni cabeza y te has dado cuenta de que te olvidaste de hacer todas las preguntas importantes?

-Sí.

-¿Cuándo piensas volver?

Me reí débilmente. Sin embargo, seis meses más tarde regresaba al país Dowayo.¹

Este artículo es un final y un inicio, una reinterpretación de un camino recorrido, un revivir experiencias, sonidos, olores, colores de una investigación empírica que se volvió filosofía. Un devenir del mundo,

1 BARLEY, N., *El antropólogo inocente*, Barcelona, Anagrama, 2010: 232-234.

de la praxis dialógico-experiencial a la teoría filosófica. En ella, confluimos una socióloga y un filósofo aburrido de la academia con interés en el “trabajo de campo etnográfico”. Es así que nos proponemos comprender algo muy presente en el aire, cielo, tierra y ríos de la provincia de Misiones, un litoral selvático ubicado al noreste de Argentina: la constitución de lo que localmente se entiende como “ser tarefero”², es decir, “ser cosechero de yerba mate”. Algo que saliendo unos kilómetros de la capital de Posadas y adentrándose en las barriadas periurbanas de ciudades como Oberá, Apóstoles, Eldorado, Montecarlo, etc., es fácil de entender para el local, pero difícil de explicar para porteños (residentes de la ciudad de Buenos Aires) como nosotrxs, y más aún extranjeros posibles lectores de este libro.

Durante sus investigaciones doctorales –que se tradujeron en tesis y obra de teatro– María Luz Roa se preguntó sobre la constitución de subjetividades juveniles de cosecheros de yerba mate en la provincia de Misiones. Abordó la subjetividad como el conjunto de modos de pensar, sentir y hacer, los sentimientos, significados y sentidos que el sujeto tiene incorporados constitutivamente; como también lo que cada sujeto hace, siente, encarna y construye a partir de dicha constitución³. La tesis propuso así un enfoque socio-antropológico que considera tanto la génesis social de los sujetos en un mundo estructurado por lógicas propias de mercados de trabajo rur-urbanos, como los procesos de inmersión del sujeto en el mundo (corporales,

2 Decimos “tarefero” y no “tarefera”, porque la cosecha de yerba mate es una actividad masculinizada que realizan tanto hombres como mujeres (consideradas localmente como “hombres sociales”). Es por ello, que localmente el “ser tarefero” resulta una existencia considerada masculina, más allá de que lxs sujetos que la realicen sean hombres o mujeres.

3 CABRERA, P., Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica, en: *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, Vol. 16-2, Manizales: Universidad de Caldas, Agosto-Diciembre de 2014.

emocionales y prácticos) y los modos de objetivación y devenir de las subjetividades⁴. A dos años de su tesis, y tras haber realizado una obra teatral que compone la misma⁵, Luz se encontró con nuevas y viejas lecturas de la filosofía del argentino Rodolfo Kusch. Esta filosofía re-significó sus análisis referentes al ser *tarefero* y dio un basamento americanista a la fenomenología del ser-en-el-yerbal que había construido. Es aquí donde el encuentro con Federico Mitidieri permitió re-interpretar aquellas conclusiones con las que había culminado su tesis. Federico se encuentra indagando en diversas aproximaciones de la teoría crítica, encontrando en Kusch un continuador de los pensadores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que realiza crítica americana a la modernidad desde la negatividad del pensamiento popular. Así, para Federico, el análisis carnal sobre la existencia en los yerbales dio vida al pensamiento filosófico. En esta confluencia entre la etnografía, la teoría crítica y la filosofía americanista de Kusch (que inevitablemente recurre al método antropológico para no caer en el intelectualismo eurocéntrico de nuestras universidades), surgen algunas preguntas, intuiciones e hipótesis que presentamos a continuación. Este encuentro no se presenta desde lo que Adorno llamaría una violencia conceptual de la filosofía hacia el hecho empírico, sino todo lo contrario: desde las aperturas que puede brindar el conocimiento de campo a una filosofía decolonial. Algo que Kusch ya inauguró allá por los años '60 y '70, pero cuyas metodologías fueron dejadas de lado por la academia filosófica que hoy lo pregona desde el higienismo de las universidades.

4 ROA, M. L. *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2015.

5 Su tesis doctoral está presentada en dos formatos que se complementan entre sí: una versión escrita y una obra teatral documental titulada “Carne oscura y triste. ¿Qué hay en ti?”, de dramaturgia, investigación social y dirección de María Luz Roa, con realización del Grupo de Investigaciones Etnográfico-Teatrales.

Con nuestros zapatos color carmesí⁶, nos preguntamos entonces cómo la filosofía de Kusch habilita una ontología regional sobre el ser tarefero. Para ello realizamos una ontología regional del ser desde una fenomenología de la experiencia del sujeto en los yerbales. Siguiendo a Kusch y la fenomenología del cuerpo de Merleau Ponty, analizamos los modos de objetivación del “ser tarefero” desde una instancia primigenia de “estar en el mundo” caracterizada por una dramática inestabilidad en el mundo americano. Para abordar estos objetivos, partimos de un enfoque etnográfico en el que analizamos datos construidos a lo largo de ocho trabajos de campo en las ciudades de Oberá y Montecarlo entre 2008 y 2018, y de una reflexión filosófica que toma aportes de Kusch y Adorno para un pensamiento decolonial. Vale aclarar que no nos detendremos en las particularidades empíricas de este proceso⁷, sino en la síntesis de las mismas, de manera de abordar tres momentos ontológicos: el estar en el mundo, la objetivación del ser tarefero durante la juventud que se da desde este estar en una etapa vital, y el estar siendo en el mundo desde procesos creativos donde los sujetos despliegan sensibilidades somáticas⁸

6 La tierra en la provincia de Misiones es colorada. Es característico que al caminar por los barrios y yerbales, queden capas y capas de tierra arcillosa en los zapatos.

7 Ver: ROA, M. L. *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2015. ROA, M. L., Un sapucaí que reverbera en la subjetividad. Modos de ‘vivir siendo’ tarefero en los jóvenes de Misiones, en: CABRERA, P. (coord.): *Antropología de la Subjetividad*, Buenos Aires, OPFYL, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2017. ROA, M. L. “Estar en el yerbal”: cuerpo y alma tareferos. Aportes para una ontología de la existencia inmersa en el monte misionero, en: *V Jornadas “El Pensamiento de Rodolfo Kusch”*, Maimará, Jujuy, 2016.

8 DESJERLAIS, R., Cuerpo y emoción. La estética de la enfermedad y la curación en el Himalaya Nepal y Cuerpo, discurso y mente, en: CABRERA, P. FARETTA, F., LOZANO RIVERA, C. y PEPE, M.B., *Fichas del Equipo de Antropología de la*

que transforman en placenteras sus experiencias en el yerbal. Con ello mostramos diferentes formas de “vivir” el “estar en el mundo” del que nos habla Kusch, para el caso de trabajadores agrícolas mestizos latinoamericanos. Es así que finalmente reflexionamos sobre los aportes de este caso al pensamiento decolonial, comprendiendo lo americano del *mestizaje* tarefero. Pero antes de comenzar, introduzcamos brevemente el caso de estudio.

El caso tarefero

Argentina es el país con mayor producción de yerba mate a nivel mundial, la cual se concentra en la provincia de Misiones, ubicada en la región noreste. Durante la década del ‘90, la desregulación del mercado consignatario y posterior crisis del sector yerbatero acrecentaron el proceso de emigración de asalariados con residencia rural y productores minifundistas que trabajaban en la cosecha de yerba mate. Esta población se asentó en las zonas periurbanas de las ciudades intermedias, conformando villas miseria que actualmente están en proceso de urbanización o re-localización. En tales territorios, las familias dependen de la tarefa, ocupaciones ocasionales en la ciudad o migran hacia las grandes urbes de la provincia de Buenos Aires. La cosecha de yerba mate consiste en el corte de las ramas de la planta de *ilex paraguariensis* con serrucho, tijera o manualmente (virutear), la quebranza de las mismas – es decir la separación de la hoja del palo grueso– y el embolsado de la yerba “canchada” (cosechada y quebrada) en bolsas de arpillera de 100 a 120kg llamadas raídos. La cosecha se realiza de manera individual o con la ayuda de algún familiar y se cobra a destajo, es decir, por cantidad cosechada. Existen diferentes tipos de cortes: melena, copa o arreglo de la planta, los cuales dependen de la época del año y estado del yerbal, y afectan directamente la cantidad cosechada y por ende el jornal. Más allá de

Subjetividad. Alquimias Etnográficas Parte I, Buenos Aires, OPFYL, Universidad de Buenos Aires, 2011.

estas diferencias, hay una común forma de organización del trabajo en las cuadrillas que asimismo organiza los tiempos individuales de la cosecha. Así, a pesar de que localmente se considera a la tarefa como una ocupación poco calificada -lo cual se condice con procesos de estigmatización a la práctica y corporalidades tareferas⁹-, dicha práctica implica un equilibrio sinérgico entre la fuerza necesaria para serruchar la planta, cargar el raído y quebrarla, con la delicadeza de la poda que requiere de un cuidado de la planta; y por otro, la concentración emocional dentro del ámbito intersubjetivo de la cuadrilla, de manera tal de no ponerse *caigüe*¹⁰ y que rinda el trabajo del día.

De esta manera, en el marco de estos procesos de rápida transformación, el mundo económico, social y cultural de los tareferos se transforma aceleradamente, siendo los jóvenes la primera generación que se socializó en tales cambios. Actualmente para los moradores de los barrios “ser tarefero” es algo ontológicamente diferente a simplemente tarefeare, es decir, el ser es algo que excede a la mera práctica. ¿Qué es el ser tarefero? ¿Cómo se llega a “ser tarefero”? ¿Cómo se vive “siendo tarefero”? Tales fueron las preguntas que estructuraron la tesis de Luz, y que en este trabajo nos proponemos profundizar desde los aportes de las filosofías de Rodolfo Kusch y Theodor Adorno.

Del estar al ser-en-el-yerbal

En abril del 2011, durante un trabajo de campo en la ciudad de Oberá, Belén, Sergio y la Negra mencionaron a Luz algo que en la práctica excedía el plano de las significaciones, pero que resultaba fundamental en las

9 Ver: ROA, M. L. *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2015.

10 *Caigüe*: término guaraní referente a una persona con poco ánimo, cansada, desganada, decaída, triste.

vivencias de los pibes y en la estratificación al interior de la clase social: “una cosa es tarefeare y otra cosa es ser tarefero”. El ser que era ontológicamente diferente a la práctica, un ser que se constituía durante la juventud limitando y significando sus experiencias. En los trabajos de campo posteriores Luz comprendió que para pibes como Piquillo o Alejandro, una vez que llegabas a ser tarefero ya no había vuelta atrás. El reconocimiento de encarnar este ser marcaba un antes y un después en sus vidas, que desde entonces estarían signadas por el sufrimiento del yerbal y las estigmatizaciones cotidianas. La filosofía de Kusch permite ahondar en ese estudio sobre subjetividades tareferas altamente estigmatizadas, permitiendo comprender a la constitución subjetiva como un proceso creativo en el que el sujeto se orienta del “estar” al “ser”, del “ser” al “estar siendo”, en el marco de procesos de estigmatización y explotación laboral. Es decir, este caso muestra cómo en ciertas instancias de la vida se objetivan maneras de “ser” vinculadas a identidades estigmatizadas, y cómo desde entonces sus modos de “estar en el mundo” se transforman colectivamente. En el “gráfico 1” (al final del artículo) podemos observar los tres momentos fenomenológicos en esta constitución. Comencemos por el “estar”, aquel aporte fundamental que nos dejó la filosofía de Kusch.

“Y el hedor de América es todo lo que se da más allá de nuestra populosa y cómoda ciudad natal. Es el camión lleno de indios, que debemos tomar para ir a cualquier parte del altiplano y lo es la segunda clase de algún tren y lo son las villas miserias, pobladas por correntinos, que circundan a Buenos Aires.

La categoría básica de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad, ni prócer, ni pulcritud no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado [...] el hedor tiene algo de ese miedo original que el hombre creyó dejar atrás después de crear su pulcra ciudad [...] esa condición de estar sumergido en el mundo y tener miedo de perder las pocas cosas que tenemos, ya se llamen ciudad, policía o próceres [...] este miedo de ser primitivos en lo más

íntimo, un poco hedientos, no obstante nuestra firme pulcritud.”¹¹

A contramano de las teorías de la aculturación en los procesos de colonización en América, Kusch sostiene que antes que nada, nuestro ser americano es mestizo, señalando dos polos en este origen. Uno de los polos es el que él llama del “*ser alguien*” y que corresponde al modo de concebir el mundo que trajeron los europeos que llegaron a América a partir del siglo XV. Este polo basado en la ontología occidental entiende, desde Parménides, al ser como aquello que no cambia, que es siempre igual, Uno, definitivo. Este ser tomará distintos nombres a lo largo de la historia de la metafísica, forma o idea (en Platón), *ousía*, o sustancia, (en Aristóteles), Dios (en el cristianismo), leyes de la Naturaleza (ya en la modernidad). Es esta ontología la que encontramos a la base de la ciencia y la técnica occidentales, volviendo a todo lo que es calculable y dando lugar a la racionalidad instrumental, por medio de la cual el hombre busca dominar la naturaleza. Dentro de tal naturaleza dominada el hombre moderno crea sus grandes ciudades como *patios de objetos*, donde puede tener y acumular mercancías con la garantía de que el Estado-Dios-Técnica lo resguardará de todo lo que pueda ser imprevisto, dando lugar al mito de la pulcritud.

En el otro polo de nuestro origen mestizo, Kusch encuentra que, en el pensamiento indígena americano, la relación del hombre con el mundo se plantea de manera completamente distinta. Para empezar, desde el origen del mundo el orden es puesto junto al caos, y no destruido ni negado totalmente por éste, sino que cada uno de estos principios debe convivir en equilibrio con su opuesto, sin la posibilidad de eliminarlo totalmente. Es decir, que lo negativo vive junto a lo afirmativo en una trabazón dialéctica sin superación. Tal polo, que Kusch llama del “*mero estar*”, nos prepara para

11 KUSCH, R., *Obras Completas, tomo II*, Rosario, Fundación Ross, 2009:12-13.

enfrentarnos a una vida siempre azarosa y cambiante. Este rasgo del pensamiento indígena pervive en nuestra cultura mestiza y aparece, por ejemplo, en nuestro uso del castellano marginal que se habla en Latinoamérica y en el modo en que se suele intercalar el verbo “*estar*” entre el sujeto, yo, y el verbo, produciendo un traslado de lo connotado a una esfera ajena al yo. Es así como con el estar circunstancializamos al ser, reducimos lo que es a lo que meramente está. Este modo de hablar da cuenta de la situación americana, ya que al sustituir al *es* por el *estar en el ser* se puebla el mundo con una dramática inestabilidad, la dramática inestabilidad de *estar nomás*.¹²

El *estar no más* es el punto de partida de la existencia, es un estar reducido a un habitar *aquí y ahora*.¹³ *Estar aquí* supone estar caídos al *suelo*, entendiendo por el suelo a la historia, a la geografía, al sentido compartido. De esta manera, en lugar de la caída heideggeriana, Kusch habla de una *instalación* en el mundo previa al *Dasein*, que provee una clase de tranquilidad original acerca de nuestro ser-instalado. La condición humana está situada, entonces, en una historia concreta, localizada, en una espacialidad originaria de ser.¹⁴

Estar-en-el-hedor

En el caso tarefero este inicio fenomenológico resulta tan claro que no hace falta aclararlo. En la vida cotidiana de las familias de trabajadores agrícolas pobres, semi-ocupados y que tienen mudanzas urbanas-rurales reiteradas, lo que prima es la inestabilidad: de yerbal en yerbal, de trabajo en trabajo, de ciudad en ciudad, de casa en casa, de escuela en escuela cuando se dan las mudanzas. Dada la incierta multiocupación del sector —o

12 KUSCH, R., *Obras Completas, tomo II*, Rosario, Fundación Ross, 2009.

13 KUSCH, R., *Obras Completas, tomo II*, Rosario, Fundación Ross, 2009.

14 WRIGHT, P., *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Buenos Aires, Biblos/Culturalia, 2008.

mejor dicho la sub-multiocupación- como trabajadores temporarios agrícolas y en menor medida urbanos, y su condición de marginalidad social, los tareferos viven “al día” en un presente incierto que carece de toda planificación hacia el futuro. Para el/la pobre, el presente se rige por los tiempos de la tarefa, contraestación, otros trabajos temporales y las posibilidades de migración. Es así que para un niño o joven de familia tarefera el yerbal resulta un ámbito finito de sentido¹⁵ por el que atraviesa su vida desde el “estar” en una época de *tarefa* con su familia, un “estar nomás en el yerbal”. ¿Cómo es este estar? En primer lugar, es un estar en un hedor que es estigmatizante.

Seguendo a Kusch en *América Profunda*, podríamos decir que desde un inicio existencial, los hijos de tareferos están arrojados en un mundo marcado por un “hedor existencial”. Lo primero que podemos sentir cuando nos acercamos a los barrios de cosecheros, al camión que va hasta el yerbal, al propio yerbal, es que la tarefa se siente en el ambiente. Su olor a sudor, tierra arcillosa, savia y plantas cortadas impregna nuestros sentidos. Este hedor, esta estética que portan los tareferos, sus objetos y espacios, resulta un pesar vergonzoso desde el inicio existencial. Hay un hedor yaré –sucio, harapiento, en guaraní- que está fuertemente estigmatizado. Tal suelo significativo tiñe la totalidad de los ámbitos en que se despliegan las vivencias de los jóvenes: un mundo cultural que funciona a través de una lógica de la diferencia, en la que el tarefero se constituye como una otredad y mismidad negativa a través de la interpelación de la injuria. Dicho mundo se organiza en torno a una racialización de las relaciones de clase¹⁶, discriminación que presenta una heteroglosia en la que se conjugan una estigmatización a una población mestiza y pobre, los estilos estéticos vinculados a la tarefa y la residencia en

15 SCHUTZ, A. y LUCKMANN, T., *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

16 MARGULIS, M., “La racialización de las relaciones de clase”. En Margulis, Urresti y otros, *La segregación negada*. Buenos Aires, Biblos, 1999.

los barrios periurbanos.

Desde la infancia, los niños experimentan la tarefa a la manera de una doble vida en la que las vivencias en el yerbal con la cuadrilla –como una forma de ayuda familiar- son compartimentadas tajantemente del resto de sus experiencias (en el barrio, la ciudad, la escuela, la iglesia, el club), realizando prácticas cotidianas de diferenciación, disimulo y ostracismo social.

Es así que podríamos decir que los dos polos que Kusch proponía para pensar a América (el *hedor* de la América profunda y la *pulcritud* de los inmigrantes europeos) se conjugan al interior de la propia subjetividad tarefera. El joven mestizo¹⁷ experimenta dentro suyo el hedor de América con sentimientos de culpa y vergüenza y busca disimularlas con el perfume de la pulcritud: de la tarefa no se habla en el barrio, ni en la escuela, sus marcas en el cuerpo se ocultan y disimulan en la ciudad a través de una excesiva limpieza corporal y un constante cuidado a mostrar lo que se es¹⁸. Ahora sí, entonces, podemos preguntarnos ¿cómo se llega a ser tarefero? ¿como el estar se transforma en ser en una población mestiza? Volvamos al estar en el yerbal.

Estar en el yerbal...

“[E]l estar se limita a que cada uno se siente en ese límite de no ser más que algo que está y que puede llamarse hombre. No es el hombre creado por la burguesía europea, sino ese otro, asediado por la policía y el ejército, susceptible de ser computado

17 Al respecto vale aclarar que el origen étnico de los tareferos se corresponde a un proceso de mestizaje propio de la región, que hace que su caratulación estigmatizante como “cabecitas negras” en momentos llegue a un absurdo tal como que se considere “negro” a una persona con rasgos fenotípicos completamente mestizos (ojos o pelo claro, tes no necesariamente morena, etc.).

18 ROA, M. L., *Juventud rural y subjetividad. La vida entre el monte y la ciudad*, Colección Las juventudes argentinas hoy: tendencias, perspectivas y debates, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2017.

estadísticamente, obligado a emitir votos, al cual se le atribuyen opiniones que nadie toma en cuenta, y al cual se le asigna siempre un sueldo mensual, todo ello para certificar convincentemente su heroica humanidad, de la cual, en el fondo, todo el mundo duda.

Un estar así concebido, constituye el verdadero punto de partida para cualquier análisis del existir. Es al fin de cuentas un estar reducido al habitar, aquí y ahora.”¹⁹

En un contexto en el que la cosecha de yerba mate resulta un trabajo altamente informal y a destajo, es recurrente que el tarefero cuente con la “ayuda” del trabajo familiar de su cónyuge e hijos, de manera tal de incrementar la cantidad cosechada. Es por ello que la generación de quienes actualmente tienen 14 años o más comenzó a ir a los yerbales a partir de los 10 años –y en edades más tempranas para los hermanos mayores de las familias-. Desde entonces, lxs niñxs y jóvenes acompañaban a sus padres, madres u otros familiares a los yerbales ocasionalmente durante los recesos escolares de invierno y verano, o al inicio del ciclo lectivo, ausentándose a las clases en las quincenas en que la familia migraba a los campamentos. Algunxs pibxs comenzaron a ir al yerbal hacia sus 15 o 16 años con sus hermanos mayores a hurtadillas de lxs padres y madres, ya que la tarefa significaba un juego, una travesura, una manera divertida de pasar el rato y tener dinero propio. Así, para estxs niñxs y jóvenes el estar en el yerbal se vivenciaba como un estar en el juego, opuesto a la disciplina escolar²⁰. Estas tempranas experiencias de juego, ayuda y sufrimiento en el yerbal

19 KUSCH, R., *Obras Completas, tomo II*, Rosario, Fundación Ross, 2009:533.

20 En este sentido, no es de sorprender que recurrentemente los niños y jóvenes pedían a sus padres y madres que los lleven a la tarefa; o aceptaban de buena gana los viajes al yerbal cuando los padres y madres no tenían con quién dejarlos. Recordemos que a su vez, en poblaciones rurales o rur-urbanas, la escuela se vivencia como un doble encierro para lxs niñxs, ya que no están acostumbradxs a estar en ambientes cerrados.

hicieron que el mismo se constituyera en un ámbito de socialización primordial para algunos de lxs jóvenes de familias tareferas. El yerbal se definió como un mundo completamente opuesto a la rutina escolar, el barrio y la ciudad, un mundo en donde lxs niñxs fueron adquiriendo esquemas corporales cuasi-posturales²¹ propios de la práctica tarefera e inscripciones sensorio-emotivas²² vinculadas al estar en un mundo sufriente.

Es así que en estudios anteriores²³ Luz sostuvo que a lo largo de las cosechas sucesivas se da un proceso de inmersión paulatina en el yerbal, que culmina en la constitución de una corporalidad y emocionalidad tarefera. En este proceso, el cuerpo de lxs niñxs y jóvenes se constituye en un cuerpo “habituado” y físicamente remodelado según las exigencias de la práctica tarefera y asume un endurecimiento emocional que permite sobrellevar la experiencia en un mundo sufriente.

Kusch describe el ámbito del *mero estar* como un estado abierto al cambio, a la intemperie, donde el hombre se siente desamparado ante la ira divina, ante lo que no puede controlar. Es un estado marcado por la inestabilidad, por el peligro de permanecer ante la negatividad, por el miedo a perder lo poco que se tiene, porque siempre nos podría asaltar lo imprevisto. Este es el existir cotidiano del mundo de los tareferos que es descrito por ellos en primer lugar como sufriente. Cuando se les pregunta a los cosecheros “¿qué es ser tarefero?” su respuesta inmediata suele ser siempre la misma: “el que más sufre”.

21 WACQUANT, L., *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2006.

22 CITRO, S., *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos/Culturalia, 2009.

23 ROA, M. L., *Juventud rural y subjetividad. La vida entre el monte y la ciudad*, Colección Las juventudes argentinas hoy: tendencias, perspectivas y debates, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2017.

ROA, M. L. *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2015.

En este sentido, existe una identificación directa entre el hacer tarefero, el estar en el yerbal y el sufrimiento. Para lxs tareferxs, esta emoción refleja la forma más íntima en la que el cuerpo experimenta su explotación en el yerbal y la paulatina fundición de sus energías vitales. El frío de las madrugadas en el camión y las noches en los campamentos; el calor sofocante de las jornadas de sol a sol; “la mojadura” del cuerpo en constante contacto con la planta; las tormentas e inundaciones en el campamento; las situaciones de abuso laboral y los robos al regresar al hogar; las enfermedades o accidentes recurrentes; los momentos de extrema necesidad económica en los que se pierde lo poco que se tiene, la carencia de abrigo, refugio, comida. El hambre. Estas situaciones recurrentes son en las que aflora lo que localmente se llama “quebranto”, una emoción vinculada con la angustia, el dolor y la desesperación. El transcurso del estar en este quebranto, es lo que lxs tareferxs entienden como sufrimiento. El sufrimiento tarefero da cuenta de una experiencia que no se puede traducir en palabras: la experiencia corporal-emotiva del sujeto en el yerbal, un ámbito finito de sentido “sufriente”. El proceso de socialización de los jóvenes en el yerbal abarca la corporización de un estilo cognitivo afectivo tarefero organizado en torno al sufrimiento. La conformación de una paleta emocional organizada en torno al sufrimiento se corresponde con una cultura del trabajo en donde prima una moral en la que el aprendizaje se hace a través del dolor, por lo que el sujeto se constituye moralmente a sí mismo desde el sufrimiento. Para los tareferos aprender a vivir es aprender a sufrir.

En el análisis que hace Kusch del mero estar en *América profunda*, también se puede ver cómo “esta gravidez que soportaba el natural, causada por un magma cósmico adverso, asigna a su cultura cierta cualidad de *yecto* entre fuerzas antagónicas, y trae consigo un sin fin de estructuras de orden social y estético que apuntan, en general, a una administración de energías”²⁴. Siguiendo su

24 KUSCH, R., *Obras Completas, tomo II*, Rosario, Fundación Ross, 2009:108.

análisis, podríamos decir que es el mero estar en el yerbal el que, de alguna manera, va dando las condiciones en las cuales se llegará a ser tarefero. Por lo que, en una primera aproximación, este estar en el yerbal aparecería como una forma del estar en el mundo, no ajeno a la gravidez del suelo que le permite experimentarlo, en última instancia, con una cierta libertad de estar en el monte, a pesar de la indiscutible explotación y el sufrimiento que acarrea. Libertad que vemos aparecer en el niñx que prefiere acompañar a sus padres a la tarefa, donde todo es juego y aventura, en vez de ir a la escuela, ese lugar pulcramente ordenado pero desde un orden ajeno, o desde un lugar otro, dada la pretensión universalista (esa vieja forma de decir eurocéntrica) de la institución.

El ser tarefero como un momento vital. El interés por lxs jóvenes rurales

Hacia los 18 o 19 años se da lo que, en trabajos anteriores, y siguiendo una mirada fenomenológica, Luz entendió como *objetivación del ser tarefero*²⁵. Las socializaciones en el yerbal durante la niñez y la temprana juventud van conformando un cuerpo y alma tareferos, que le posibilitan al sujeto la incorporación de un saber hacer como sentido práctico que supone una re-educación corporal. El mismo se despliega a la manera de una economía del movimiento reflejada en la manera que

25 Ver: ROA, M. L., *Juventud rural y subjetividad. La vida entre el monte y la ciudad*, Colección Las juventudes argentinas hoy: tendencias, perspectivas y debates, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2017.

ROA, M. L. *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2015.

ROA, M. L. “Estar en el yerbal”: cuerpo y alma tareferos. Aportes para una ontología de la existencia inmersa en el monte misionero, en: V Jornadas “El Pensamiento de Rodolfo Kusch”, Maimará, Jujuy, 2016.

se administra estratégicamente el capital corporal en un equilibrio sinérgico entre fuerza, agilidad y delicadeza en el corte de la planta, que le permite obtener suficiente kilaje para alcanzar el jornal. Este conocimiento tarefero -un conocimiento valorado de manera peyorativa fuera de la cuadrilla por los procesos de estigmatización pero apreciado en su interior- transforma la manera de ser del sujeto duraderamente, objetivando su sí mismo bajo una identificación como tarefero. Entonces, así como el ser es inestable, en el caso tarefero el ser se objetiva durante la juventud, marcando un pasaje hacia la adultez. Una vez adquirido el sentido práctico y reconocido entre los compañeros de la cuadrilla, el joven se comienza a sentir tarefero. Este ser tarefero conlleva la pérdida temprana de sus energías vitales debido al proceso que localmente se llama “fundición corporal”, propio de la explotación laboral en los yerbales.

Si a esta dimensión incorporamos los procesos de estigmatización anteriormente mencionados, la asunción de este modo de ser posiciona a los jóvenes en un devenir atravesado por el sufrimiento en el yerbal, trayectorias animadas por un sentido trágico de la vida y un horizonte hostil. Considerando las escasas posibilidades laborales del sector y el desgaste corporal que implica la vida de yerbal en yerbal (“fundición corporal”), es entendible por qué para ellos parecería que hacia los 19 años ya no hay vuelta atrás: sus cuerpos quedan marcados por la cosecha y no se vislumbran otros caminos posibles en sus expectativas de vida más allá de la tarefa. Vemos así cómo el ser tarefero implica mucho más que un *habitus* de clase; es la objetivación de un modo de orientación corporal, emocional y práctico desde el cual el sujeto está en el mundo. En este sentido, el “ser tarefero” no es una ontología estática, es una orientación hacia el mundo socio-culturalmente significativa en la que el sujeto se adapta, vive con ello, “vive siendo” en este movimiento que implica la vida de un cosechero rural.

Vivir siendo tarefero

“El término vida no se define, sino que transita entre el *estar* y el *es*. Constituye el término central de una conciencia natural. Y en tanto media entre lo puramente dado que está, y lo determinable que es, traza ahí la parábola de la biografía.”²⁶

Luz define al “vivir siendo tarefero” como una capacidad indeterminada caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad, desde la cual los sujetos experimentan sus modos de ser en el mundo reapropiándose y trabajando sobre sus disposiciones, sensibilidades, modos de percepción y de interpelación²⁷. Es así que en el devenir de la vida los jóvenes se constituyen a sí mismos como sujetos autosujetados a través de maneras o artes de la existencia, tácticas, estrategias y prácticas performativas diseminadas en la experiencia cotidiana. Es este devenir creativo de los sujetos el que desde Kusch podemos interpretar como el término *vida*. Creemos que la vida de un tarefero implica un proceso de *fagocitación* del *ser* por el *estar*, que hace del “vivir siendo” tarefero algo más que el sufrir en el yerbal.

Kusch sostiene que, a contramano de lo que generalmente se cree, el *mero estar* enseña que el *ser* es

26 KUSCH, R., *Obras Completas, tomo III*, Rosario, Fundación Ross, 2009:403.

27 Claramente esta hipótesis está inspirada en la noción de *self* de Csordas, para quien “El *self* no es ni una sustancia ni una entidad, sino una capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientado en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. En este sentido, el *self* acontece como una conjunción de una experiencia corporal pre reflexiva, un mundo culturalmente constituido, y la especificidad situacional o *habitus*” (traducción propia). Ver CSORDAS, T., *The Sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing*, Los Angeles, University of California Press, 1994.

Ver: ROA, M. L. *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2015.

una simple transición, pero no un estado durable; el ser es un momento dentro del estar, de ahí que el ser tarefero se constituya como un *estar-siendo* tarefero. Y esto va más allá de que el tarefero se vea a sí mismo como algo que no puede dejar de ser lo que es. Decimos que es un *estar-siendo* porque es un ser instalado en un estar, es un ser situado, es una instalación en el yerbal. Este proceso de instalación en el yerbal es el que localmente se conoce como “hallarse en el yerbal”. Interpretamos el “hallarse” como una sensibilidad somática en la que juega un rol fundamental el grito sapucaí como tecnología del yo, remitiendo a una elaboración de la relación del sujeto consigo mismo en un plano emocional que le permite no sólo activar la disposición corporal a la kinestesia tarefera, sino también hacer su existencia en el yerbal placentera y libre.²⁸

Esto significa que así como el yerbal se constituye intersubjetivamente como un “mundo sufriente”, los sujetos van cambiando su experiencia en el mundo desde una alquimia corporal en la que las dimensiones kinestésica, emocional y práctica se transforman y rearticulan. La misma abarca:

1. Una clausura cognitivo-emocional conscientemente elaborada respecto al dolor y quebranto de un mundo sufriente, en la que se pone entre paréntesis la *attention a la vié* (tensión de la conciencia) del resto de los ámbitos por los que transcurren sus vivencias, estableciendo una vigilancia interior frente a las preocupaciones cotidianas. De esta manera, el sujeto se posiciona en un presente definido por el espacio-tiempo de la cuadrilla. Esta *epojé* lo habilita a integrarse a una disposición anímica socialmente construida y transmitida miméticamente desde una fusión perceptiva sonora: el estado del ser sapucaí.

28 Ver ROA, M. L., Un sapucaí que reverbera en la subjetividad. Modos de ‘vivir siendo’ tarefero en los jóvenes de Misiones, en: CABRERA, P. (coord.): *Antropología de la Subjetividad*, Buenos Aires, OPFYL, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2017.

2. Estado del ser sapucaí: arte de la existencia activado por el grito sapucaí como técnica corporal y su transmisión colectiva mimética desde el cual la experiencia se transforma en placentera al punto tal de que el tarefero se “halla en la cuadrilla” como en ningún otro ámbito finito de sentido. Esta disposición anímica de humorada, alegre y liviana, despierta las disposiciones corporales propias de la economía del movimiento tarefera.

3. La libertad en el yerbal: sensación de poder sobre sí mismo que da el manejo estratégico del propio cuerpo y las emociones en la práctica a destajo.

Quien es tarefero, a diferencia del que simplemente tarefea como un medio para otra cosa, encuentra en la cuadrilla y en su relación con el monte como hábitat, una libertad y un equilibrio con el mundo. Al interior de la cuadrilla se da “una especie de *economía de amparo*, por oponerla a nuestras formas económicas, las que a su vez, desde el ángulo indígena, se pueden calificar como de *desamparo*.”²⁹ De modo que, en lugar de plegarse al proceso de aculturación, en lugar de buscar *ser alguien* (no siendo tarefero) tal como le proponen la escuela (cuando los docentes sostienen “o estudiás o vas a ser tarefero como tus papás”), los profesores del club, etc., en lugar de perseguir el ascenso social entendido como la posibilidad de tener más cosas, incluso en lugar de irse a otra ciudad a trabajar en la construcción; en el/ la joven que llega a ser tarefero se da una fagocitación del *ser* por el *estar*, una resistencia a la trampa del crecimiento únicamente material, porque “la adquisición de objetos, seguirá hasta el infinito, pero es evidente que nunca podrá convertirse en el móvil central de la vida. El objeto no es más que cantidad o cualidad, pero nunca algo sustancial. Más aún, vivir es *estar* firmemente *aquí* y eso se da al margen del objeto: en el terreno de la comunidad, el fruto y la presencia de la ira.” (Kusch,

29 KUSCH, R., *Obras Completas, tomo II*, Rosario, Fundación Ross, 2009:108.

2009a:110)³⁰. Es por ello que los tarferos “se hallan” -lo que localmente refiere a sentirse cómodos, agusto- en el yerbal, es por ello que se hallan en el barrio.

Por último, vale mencionar que en el “vivir siendo” en la ciudad, los jóvenes realizan prácticas cotidianas de diferenciación, disimulo y ostracismo social, desde las cuales se delimitan los modos de ser joven y las formas de envejecer.

Los jóvenes adoptan consumos de ropas, gustos musicales, formas de interacción y demandan espacios identitarios segmentados, los cuales refieren a una simbología juvenil urbana y tienen como modelo los estilos juveniles de las grandes urbes. El consumo activo de estéticas, tecnologías y bienes musicales por parte de esta generación se constituye en una herramienta operacionalizadora de la segmentación etaria en la clase social tarefera; construyendo una moralidad juvenil urbanizada que se diferencia de la generación de los adultos rurales. En este marco la juventud se urbaniza, mientras que la adultez y vejez se ruralizan. Así, el ser tarefero implica no sólo aceptar la pertenencia a un colectivo estigmatizado -asumiendo la indignidad social e inferioridad moral de la interpelación “tarefero yaré”, tarefero sucio en guaraní- sino también carecer de las estéticas juveniles urbanas, opuestas a la estética del yerbal.

Los jóvenes tareferos desarrollan entonces un repertorio de comportamientos duales entre el barrio y la ciudad, la escuela y la familia, el boliche y el barrio, el yerbal y el resto de los ámbitos finitos de sentido, en los que se diferencian tajantemente las prácticas, los usos del cuerpo y las emotividades:

1. En los ámbitos urbanos juveniles se “oculta lo que se es”: en ellos se dan estilos de vivencia marcados por el disimulo, la vergüenza y el ostracismo social. Se definen así prácticas de evitación mutua, microjerarquías y chivos expiatorios en los que los jóvenes se resisten a verse por

30 KUSCH, R., *Obras Completas, tomo II*, Rosario, Fundación Ross, 2009:110.

un otro que los desprecia, adoptando personalidades escindidas, vergonzosas y huidizas ante un horizonte hostil.

2. En los hogares y el yerbal “se muestra lo que se es”: los jóvenes demuestran abiertamente el estilo tarefero presente en sus cuerpos y prácticas, sus cuerpos están “cómodos” desde lo que son, “se hallan” en el yerbal.

3. Modos de envejecimiento: entre los 20 y 25 años, con las temporadas de cosechas sucesivas, sus cuerpos jóvenes se “funden”, desgastando rápidamente no sólo el capital corporal encarnado en los procesos de inmersión en el yerbal, sino también corroyendo superlativamente su capital temporal y acotando sus experiencias juveniles. Desde entonces las marcas de la tarefa resultan difíciles de quitar de sus cuerpos perennemente fundidos, por lo que la posibilidad de escape, apartamiento y reclusión entre los pares suele ser el medio más efectivo para salir del ultraje.

Algunas reflexiones ¿finales? Del mestizaje tarefero a los indicios decoloniales de Kusch a la teoría crítica de Adorno.

Inconcluyendo este artículo antifilosófico, creemos que la existencia situada de los tareferos tiene no sólo mucho que aportar al pensamiento de Rodolfo Kusch sino también a la teoría crítica de Adorno. Nuestro recorrido comienza así en la periferia de las periferias -en una pequeña provincia como Misiones, periférica de una capital como Buenos Aires que simula ser tan pulcra como Europa- para concluir en la cuna de la centralidad higiénica europea: Alemania.

En principio podría parecer paradójico que, en nuestro intento de pensar desde América siguiendo a Rodolfo Kusch, o desde el particular concreto del ser tarefero, mencionemos a un pensador europeo. Pero en el pensamiento de Adorno queda claro que después de la “muerte de Dios” nietzscheana no podemos seguir confiando en ninguna astucia de la Razón, en ningún

ardid que nos garantice que vamos hacia un final feliz. Y las primeras décadas del siglo XX, plagadas de genocidios, de totalitarismos, de sueños frustrados, no hicieron más que darle la razón. Y que, por lo tanto, es necesario abandonar cualquier pensamiento afirmativo. Adorno toma conciencia de que “tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones.”³¹ Y es en esa actitud crítica sin contemplaciones en donde encontramos una afinidad electiva entre Adorno, Rodolfo Kusch y nuestros filósofos tareferxs. En su no renuncia a seguir pensando filosóficamente, aunque todo pareciera anunciar la liquidación de la filosofía, en tomar riesgos, en pensar desde los márgenes, desde lo fragmentario, lo roto, lo excluido, desde lo aparentemente más alejado de la razón (el arte moderno, el pensamiento popular, el “tarefero yaré”) pero sin renunciar a la razón. Para ampliarla, criticándola.

Ya en *Actualidad de la filosofía* Adorno había prevenido contra la ilusión de la que partían los proyectos filosóficos anteriores, “la de que sería posible apresar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real”³². Y también Kusch nos previene contra la falsedad de seguir pensando que se podría apresar la totalidad de lo real sólo mediante una racionalidad eurocéntrica, técnico-instrumental, sin tomar en cuenta la *gravitación del suelo*, como si esto no tuviera consecuencias en el plano político y social.

Ambos autores parecieran coincidir también en la importancia de continuar pensando dialécticamente. Aunque, advierten que no podremos seguir pensando en una dialéctica como proceso de negación que lleva a una síntesis, como negación de la negación que conduce a un final positivo. La única manera en la cual podemos

31 ADORNO, T. W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa*, 6. (A. B. Muñoz, Trad.) Madrid, Akal, 2011:15.

32 ADORNO, T. W., *Actualidad de la filosofía*, en: ADORNO, T. W., *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa*, 1 (V. Gómez, Trad.) Madrid, Akal, 2010:297.

concebir la dialéctica ahora es en forma negativa, una dialéctica que se abre a lo real, corrigiéndose a sí misma, yendo más allá de sí misma.

La dialéctica no es un punto de vista, sino que más bien expresa la inevitable insuficiencia del pensamiento, la desgarrada relación entre el pensamiento y los objetos del pensamiento.

“El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto [...] La contradicción [...] es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto”³³

El pensar identifica –“pensar quiere decir identificar”, dice Adorno–, pero lo pensado desborda el pensamiento. La dialéctica es la conciencia del pensamiento de su propia insuficiencia, de la no-identidad que está contenida dentro de sí. Revienta y desborda la identidad que el pensamiento quisiera imponer.³⁴

Pensar filosóficamente supone, para Adorno, dejarse sorprender por lo otro del pensamiento. Para no nadar con la corriente es necesario criticar, poner en cuestión a lo prepensado. Un pensamiento meramente analítico, que se limite a sacar consecuencias de algunas premisas, no podría ser nunca un pensamiento filosófico verdadero. Nunca podríamos, de esa manera, llegar a pensar lo nuevo. El pensador tiene que tomar riesgos, no puede creer las cosas sin más. Sin arriesgarse, sin la posibilidad presente del error, no hay posibilidad de acercarse a la verdad.

El tema central en el pensamiento de Adorno es la dialéctica como conciencia consecuente de la no-identidad, de aquello que desborda a la identidad. Es

33 ADORNO, T. W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa*, 6. (A. B. Muñoz, Trad.) Madrid, Akal, 2011.

34 HOLLOWAY, J. ¿Por qué Adorno?, en: HOLLOWAY, J., MATAMOROS, F y TISCHLER, S., *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires, Herramienta, 2007:14.

un pensamiento que va más allá de lo pre-pensado, que piensa también a los invisibles, a los inadaptados, a la particularidad irreducible, a la no-identidad que no se deja contener. Además, es un pensamiento inestable. Si no existe otra identidad que la identidad que está socavada por la no-identidad, entonces, no hay posibilidad de estabilidad. Toda identidad es falsa, contradictoria, se basa en la negación de la no-identidad que no puede suprimir, que busca contener y que no puede contener.

“¿Qué entendemos por no-identidad? [...] *nosotros* somos la no-identidad. La fuerza que rebasa, la fuerza que contradice toda identificación, la fuerza que desborda es la subjetividad, nosotros. ¿Y quiénes somos *nosotros*? Nosotros somos el sujeto que no puede ser encerrado dentro de ningún concepto [...] un *nosotros* desgarrado, inadaptado, creativo.”³⁵

Nosotrxs somos el indix americano, pero también el nietx de inmigrante, somos el obrerx de la ciudad y el tarefero yaré, somos el/la negrx, el/la pardx, el/la pobrx. Somos el mestizx, por eso *nosotrxs* somos la no-identidad, lo inapresable por el concepto.

La dialéctica significa pensar el mundo desde lo que no puede ser encerrado en un concepto, desde aquellxs que lo desbordan, aquellxs que son negadx y suprimidxs, aquellxs cuya insubordinación y rebeldía rompe los límites de la identidad.

El pensamiento filosófico no podrá, entonces, seguir partiendo de los grandes supuestos, sino del particular concreto, y pensar en la dialéctica entre éste y el concepto. Para ser productivo debe estar siempre determinado por lo que no es él. Su esfuerzo coincide con su capacidad para acomodarse a lo otro de sí. La cosa se ofrece a la paciencia, virtud del pensamiento, a

³⁵ HOLLOWAY, J. ¿Por qué Adorno?, en: HOLLOWAY, J., MATAMOROS, F y TISCHLER, S., *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires, Herramienta, 2007:13.

la mirada que se detiene en el objeto sin violentarlo.³⁶ El pensamiento filosófico se opone al intento de reducir, con el poder homogeneizador del concepto, a todo lo que no se adapte a él.

Esa crítica de Adorno al pensamiento positivista, identificador, es la misma que realiza Kusch al pensamiento como una mera técnica cuando señala “que la técnica implica esencialmente una puesta en práctica de lo que se espera. Con la técnica se cierra un círculo. Se reitera lo sabido antes que lo dado [...] Por eso en el planteo técnico no aparece nada nuevo. Se reitera, se redunda. Quizá por eso la técnica es preferida. Quizás conviene tener una técnica para no encontrarse con lo inesperado. ¿Es que detrás de la técnica hay miedo?”³⁷

Pensar filosóficamente no es ir sacando consecuencias necesarias a partir de unos supuestos previamente concebidos. Es, más bien, irlos confrontando con aquella cosa que, aunque no idéntica a su concepto, tenemos que tratar de alcanzar. ¿Acaso esa no es la tarea etnográfica? ¿Acaso ello no es lo que hicimos en el análisis sobre la ontología tarefera?

En el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto vive el anhelo de que lo fuera, está la exigencia de mayor racionalidad, no de menos. Está la exigencia de comprender(nos) más y mejor; de una racionalidad que tome en cuenta lo rechazado por la dominación de la naturaleza y de los hombres. Lo rechazado en América es lo hediento. Lo hediento es todo lo que no queremos ver, lo que tapamos con el mito de la pulcritud, lo que nos avergüenza con su negrada, con lo yaré. Es la tierra colorada que no podemos terminar de sacarnos de las manos ni de las zapatillas después de un rato en la tarefa y es la copiosa bibliografía que adjuntamos al final de

³⁶ Ver: ADORNO, T. W., Entradas. Modelos críticos 2, en: ADORNO, T. W., *Crítica de la cultura y sociedad II, Obra completa*, 10/2 (J. N. Pérez, Trad.) Madrid, Akal, 2009:532.

³⁷ KUSCH, R., *Obras Completas, tomo III*, Rosario, Fundación Ross, 2009:10-11.

cada paper académico para demostrar que leímos a todos los europeos que había que leer y que, por eso, podemos hablar. Es lo que nos avergüenza, pero también lo que, en el fondo, nos da miedo. No vaya a ser que nuestra pulcra universidad del centro de la gran ciudad no sea más que una periférica universidad latinoamericana.

Lejos de una razón instrumental que simplemente continúe reproduciendo las condiciones actuales, el pensamiento decolonial debería proponer su puesta en cuestión. El saber no sólo es poder, sino también una forma de criticar al poder establecido. Este pensar podría sentar las bases para el cambio. Si bien la teoría no debe estar al servicio de la praxis, su permanencia en lo negativo, su persistencia en la cosa, su intento de no violentar la realidad, sino, más bien, ir la continuamente repensando a partir de la experiencia, mantiene invariablemente esa tensión entre praxis y teoría que las conecta en los extremos. Y aquí la búsqueda etnográfica tiene mucho que contar a la filosofía.

Si bien sólo la praxis política puede producir cambios en la realidad, la teoría no es indiferente. Resolver las cuestiones teóricas, no justificar la irracionalidad del orden existente, mostrar sus contradicciones, su falsedad, su falta de gravitación, puede ser también una forma de incidir políticamente. Más allá de la pretensión de un pensamiento analítico, como un desarrollo coherente y lógico a partir de una tesis, la dialéctica supone la importancia de lo negativo, de aquello que quiebre al pensamiento, renovándolo sin cesar a partir de la experiencia de la cosa.³⁸ Para pensar lo nuevo es necesario un pensamiento situado, que quiebre el curso esperado del pensamiento instrumental a partir de una experiencia de la cosa que permita ir más allá del mero enseñorearse del concepto, una experiencia que se fije incluso en lo más débil, en lo más pequeño, en lo más innecesario, por qué no, que mire desde América, desde el tarefero yaré, desde el/a negrx, desde el pueblo, desde

38 ADORNO, T. W., Entradas. Modelos críticos 2, en: ADORNO, T. W., *Crítica de la cultura y sociedad II, Obra completa, 10/2* (J. N. Pérez, Trad.) Madrid, Akal, 2009:533.

todo lo que hiede, como nosotrxs los mestizxs, que “nos lavamos el cuello de la camisa para parecer pulcros”³⁹.

39 KUSCH, R., *Obras Completas, tomo II*, Rosario, Fundación Ross, 2009:215.

Bibliografía

- ADORNO, T. W., *Crítica de la cultura y sociedad II, Obra completa, 10/2* (J. N. Pérez, Trad.) Madrid, Akal, 2009.
- ADORNO, T. W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6.* (A. B. Muñoz, Trad.) Madrid, Akal, 2011.
- ADORNO, T. W., *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa, 1* (V. Gómez, Trad.) Madrid, Akal, 2010.
- BARLEY, N., *El antropólogo inocente*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- CABRERA, P., Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica, en: *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, Vol. 16-2, Manizales: Universidad de Caldas, Agosto-Diciembre de 2014.
- CITRO, S., *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos/Culturalia, 2009.
- CSORDAS, T., *The Sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing*, Los Angeles, University of California Press, 1994.
- DESJERLAIS, R., *Cuerpo y emoción. La estética de la enfermedad y la curación en el Himalaya Nepal y Cuerpo, discurso y mente*, en: CABRERA, P. FARETTA, F., LOZANO RIVERA, C. y PEPE, M.B., *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad. Alquimias Etnográficas Parte I*, Buenos Aires, OPFYL, Universidad de Buenos Aires, 2011.
- HOLLOWAY, J., MATAMOROS, F y TISCHLER, S., *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires, Herramienta, 2007
- KUSCH, R., *Obras Completas, tomo II*, Rosario, Fundación Ross, 2009.
- KUSCH, R., *Obras Completas, tomo III*, Rosario, Fundación Ross, 2009.
- MARGULIS, M., “La racialización de las relaciones de clase”. En Margulis, Urresti y otros, *La segregación negada*. Buenos Aires, Biblos, 1999.
- ROA, M. L., Un sapucaí que reverbera en la subjetividad. Modos de ‘vivir siendo’ tarefero en los jóvenes de Misiones, en: CABRERA, P. (coord.): *Antropología de la Subjetividad*, Buenos Aires, OPFYL,

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2017.

ROA, M. L. *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2015

ROA, M. L., *Juventud rural y subjetividad. La vida entre el monte y la ciudad*, Colección Las juventudes argentinas hoy: tendencias, perspectivas y debates, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2017.

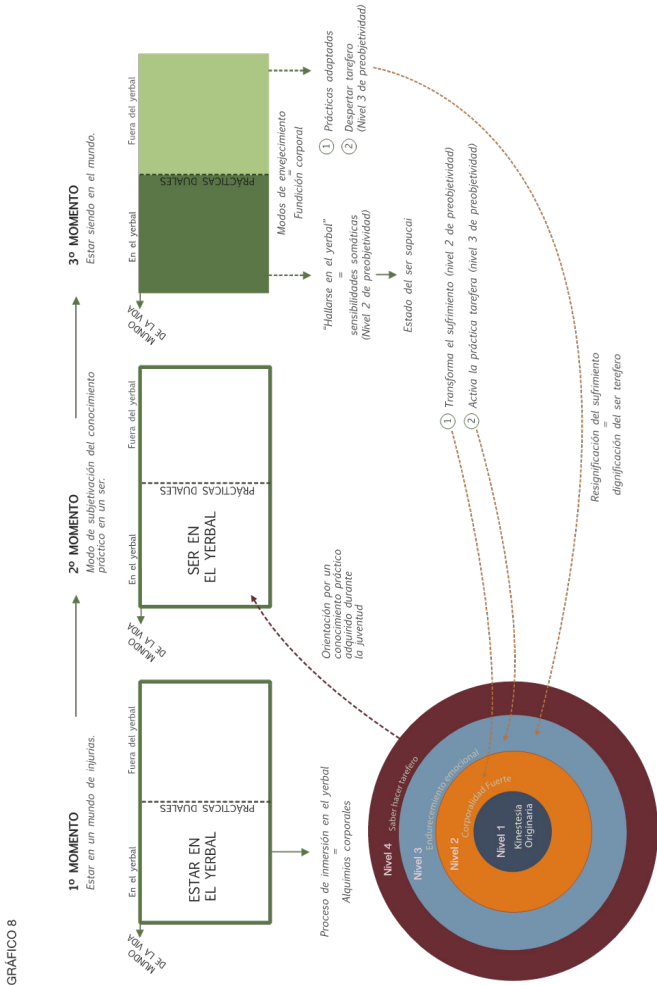
ROA, M. L. “Estar en el yerbal”: cuerpo y alma tareferos. Aportes para una ontología de la existencia inmersa en el monte misionero, en: V Jornadas “El Pensamiento de Rodolfo Kusch”, Maimará, Jujuy, 2016.

SCHUTZ, A. y LUCKMANN, T., *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

WACQUANT, L., *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2006.

WRIGHT, P., *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Buenos Aires, Biblos/Culturalia, 2008.

“Gráfico 1”



TIEMPO, ESPACIO Y SENTIDO

RUTH RUIZ FLORES

Este trabajo está dedicado a iniciar un examen de las determinaciones de espacio y tiempo del **mundo imaginal**¹, ese estado intermedio que es el soporte de la hermenéutica simbólica que Henry Corbin² sustenta a través de su obra.

Espacio y tiempo pueden ser apreciados en su sentido corriente como parámetros de medida, es decir en su carácter cuantitativo y homogéneo, de cuya problemática compleja da buena cuenta la física; o, en otro ámbito de discernimiento a través de su dimensión cualitativa sobre la que se configura el mundo de los símbolos, determinaciones espacio temporales que están presentes ejemplarmente en el mundo onírico, en la ensoñación y en los mitos.

1 En la metafísica iraní hay tres mundos: el mundo inteligible puro o mundo de las Inteligencias puras; el mundo imaginal (*âlam al-mithâl*), mundo del Alma y de las almas; y el mundo sensible o territorio de las cosas materiales. Imaginal califica un mundo de gnosis intermedia que permite arribar al conocimiento de los fenómenos como símbolos, allí ocurren en especial las experiencias visionarias e iluminativas. Henry Corbin había presentado, en 1949, por primera vez una conferencia en ERANOS: El relato de iniciación y el hermetismo en Irán; y, en 1956 participa con *La Imagination creadora en el sufismo de Ibn'Arabi* (*Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme de Ibn'Arabi*) que consta en el volumen 25 de los Anuarios de Eranos, por 57 volúmenes y publicados entre 1933 y 1988, esta obra enfoca en especial la constitución del mundo imaginal.

2 Henry Corbin (1903-1978), discípulo de Étienne Gilson y de Louis Massginon, sucedió a éste en la cátedra de Islamismo y Religiones Árabes en la École Pratique des Hautes Études. Colaboró con el Círculo Eranos entre 1949 y 1977. Corbin propuso recuperar, a partir de la filosofía irania, la existencia de un mundo intermedio entre el universo sensible y el inteligible divino, un sendero de hermenéutica simbólica que haga posible desarrollar una filosofía de la imaginación creadora.

El interés por indagar en torno al símbolo se justifica porque no nos detenemos en la representación de lo inmediato, sino que nos preguntamos por el sentido que ella tiene. En general la lectura simbólica surge porque los objetos y los hechos corrientes cobran un papel excepcional debido a la situación en la que se presentan; así, el cielo tiene un color conocido, pero el arco iris es inusual, debe significar algo, esto se puede expresar como un presagio; algunos cuerpos celestes están siempre, pero los cometas o las estrellas fugaces, son especiales, se construye con ellas un calendario profético; o, una cosa es común, pero en este instante en que la emoción de cara a una situación distinta desborda las posibilidades del ego, este objeto se presenta y *habla*, la persona encuentra una respuesta en una piedra, en las pisadas en la arena de la playa, en el árbol que abraza en su paseo, en el cuadro que aparece en ese preciso momento en la galería.

La hermenéutica simbólica evidencia los distintos modos del ser que se conjugan en el fenómeno; si se señala algo como conocido es porque se lo percibe de alguna manera como *objetivo*, pero cuando su significación se abre otros aspectos se hacen notorios y aquello se transforma en un *símbolo-objetivo*; si ocurre una erupción, el proceso natural puede explicarse o medirse, es objetivo, pero si además significa un cambio de etapa, el fin de un ciclo, el nacimiento de una nueva era, es símbolo-objetivo.

Se comprende una circunstancia, pero en ella se observan otras dimensiones de sentido, que se explican en el marco de relaciones espacio temporales excepcionales, en las cuales el símbolo se despliega. Corbin ha realizado este examen, de manera especial, desde el pensamiento tanto del místico andaluz Ibn'Arabi³,

3 No solo la obra de Ibn'Arabi explica la constitución del mundo imaginal sino que su vida ofrece la oportunidad de reflexionar sobre el símbolo, acontecimientos comunes que no se reducen a los simples hechos materiales, un ejemplo de ello es su enamoramiento. Ibn'Arabi nació en Murcia en el 1165, a los 36 años llega a la Meca (año 1201) y es acogido por una noble familia, conoce a la hija del shaykh quien sería su esposa; ella representa el doble don de la sabiduría espiritual y una

como de Sohrevardi⁴. Los acontecimientos simbólicos juegan como bisagra (juntan y separan), a partir de una situación particular la vida se transmuta, el sujeto dirá: después de la muerte de mi padre, a continuación de mi accidente, a poco de mi viaje a ese hermoso lugar, luego de leer tal obra, al cabo de asistir a esa ceremonia. Es una situación crucial que genera una nueva etapa, una vida reinventada, un cambio ontológico, lo de antes tiene menos ser, lo posterior está más íntegro. El valor de lo ocurrido no corresponde a un tiempo cuantitativo ni un espacio medible; un sentido ha surgido a partir de este tiempo sin límite y espacio sin orilla.

belleza física extraordinaria, como Beatriz para Dante, es la presencia de la sophía eterna, como para los Fideles d'Amore, personificación del amor divino. Cada persona está constituida por el cuerpo material y su doble celestial, una melancolía permanente marca la vida de todo individuo porque hay añoranza de encontrar esa contraparte, pero en algún momento surge esa fascinación con su pareja, símbolo del encuentro esperado con su doble celestial, con su polo celeste, su misma persona como entidad divina, en la cual el Ser divino se ha manifestado a sí mismo desde los orígenes, el Ser se hace conocido como Forma, en forma de persona. El encuentro con la pareja en el plano humano es símbolo del anhelado encuentro con el ángel, del cual el yo es el polo terrestre; el sujeto es a menudo consciente solo de una porción de la realidad, su inmediatez, ignora u olvida su contraparte, ese polo celeste, el modo de ser sicigico, su dualidad, el modo celestial de la psique terrestre de la que requiere para ser completo (Corbin, 1993).

4 Sohrevardi (1155-1191), la peculiaridad de la propuesta de Sohrevardi es su relación con el pensamiento de la antigua Persia, para captar globalmente el sentido de su obra, hay que prestar atención al tema que nos propone el título más importante de sus libros: Hikmat al-Ishrâq, El libro de la teosofía oriental, una teosofía oriental que consistirá en el intento deliberado de resucitar esa sabiduría ancestral. La noción de Ishrâq, la luz, tiene tres aspectos: es iluminación y revelación, acto de la conciencia que provoca su aparición; es la filosofía que postula la visión interior y la experiencia mística; y, es la teosofía de los orientales, la de los sabios de la antigua Persia, cuyo conocimiento es oriental no solo por su localización sino por estar fundado en la revelación interior y en la visión mística (Corbin, 1994).

Tiempo sin límite

En el tiempo común transcurre la cotidianidad, las relaciones que se erigen a su paso son también regulares, mientras que el tiempo sin límite se hace presente en un momento de partición, se marca por una experiencia atípica que imprime una modificación en el modo de ver el mundo, en la situación, en la dirección del porvenir. El tiempo sin límite es un instante que introduce una estructura nueva de significación; ese momento especial que se despliega como la posibilidad de comprender de otra manera a la establecida *hasta aquí*. Es una fracción de quiebre que genera una evolución, un desplazamiento de la conciencia, que produce un giro de reinterpretación en el sentido de lo ocurrido.

Eliade (Eliade, 1979) ha planteado este tópico con el análisis del mito, el relato mítico remite a un tiempo inicial antes del cual *el mundo no existía como lo conocemos ahora*. El mito es un discurso simbólico que articula vivencias que se cuentan como acontecimientos fantásticos, con acciones ejecutadas por seres extraordinarios y que son producidas por primera vez: un ejercicio de caza, un tejido, la cerámica, un ritual de adoración, la conquista de un lugar o de otro pueblo, el establecimiento de una civilización, etc.

La historia común es el registro de los acontecimientos mientras que el mito es el relato del sentido de los hechos, su credibilidad proviene del notorio impulso psicológico que genera en relación a la dirección del relato, como de la cohesión social que conlleva. La historia común puede ser dicha a todos, el mito es una historia con interdicción, cada mito está destinado a unas personas específicas (jóvenes varones, adolescentes mujeres, solo mujeres, solo hombres, solo chamanes) y prohibido a otras. De igual manera el mito solo se puede compartir en momentos especiales —como una fiesta, una ceremonia religiosa, una iniciación o un ritual sagrado, generalmente ligados a acontecimientos cósmicos como solsticios, equinoccios, fases lunares, acercamientos planetarios, eclipses— entonces produce el

impulso psicológico previsto, puesto que se trata de una historia que tiene un correlato en lo íntimo del sujeto.

El mito deviene cuando se reporta un hecho hierofánico, si alguna de las vicisitudes cotidianas cobra una calidad portentosa, la interpretación de ese cambio de nivel suscita un estado distinto de historicidad, este evento significativo es posicionado como un momento de origen, por lo cual se convierte en *momento perenne*. Mientras los incidentes ordinarios se deterioran y solo queda de ellos un vago recuerdo, ese episodio transita a la historia mítica, se transforma en un pasado **imaginal** que puede ser revivido una y otra vez en su contexto original, tiene la cualidad de detenerse en el tiempo y de reanudarse en cada momento o sujeto concreto, es pasado-en-el-presente. Al ser una explicación de aquello acaecido al comienzo de los tiempos puede ser repetido a través de la actuación del drama arquetípico en el ritual, en este sentido suele decirse que el mito puede ser reeditado.

La historia común simplemente se registra y con el pasar de los años cobra o no significado según el caso, pero subsiste en el pasado. Lo interesante y distinto de la experiencia que se narra en el mito es que la temporalidad en la cual acaece como tiempo mítico o sagrado le da una cualidad con un doble valor, una doble ubicación: es a la vez en el pasado primordial y en el presente; no es pasado común, por ello no interesa que pueda ser fijado con una fecha, ha ocurrido illo tempore, al comienzo de los tiempos, marca el principio, cada vez un principio nuevo y distinto; cuando se dramatiza se abre la posibilidad de un nuevo acontecer siempre con la misma cualidad de completitud y alrededor del mismo mitema⁵; el ritual despliega el arquetipo central y

5 Desde la perspectiva gramatical el símbolo se presenta como unidad significativa que se despliega en los discursos míticos y poéticos, un mitema, un núcleo coherente que puede ser explicado y aparecer separado del relato, el mito incluso cuando está registrado solo oralmente subsiste intacto porque el mitema, su unidad central, no se modifica: el héroe, la madre, el segundo nacimiento, la muerte, el mitema permanece íntegro, aunque pase de un relato a otro. “El

sin embargo se ubica ineludiblemente en la historia del sujeto presente, es *mi propia historia*.

La experiencia que da origen a un mito puede ser privada o colectiva, haber ocurrido efectivamente en el estado de vigilia o haber sido soñada, puede ser una escena cotidiana o un acto extraordinario, una visión luminosa o una pesadilla, pero en todos los casos lo sucedido ha sido interpretado desde un arquetipo⁶ y se ha construido un relato en consecuencia, sin la fidelidad a los datos, con seres extraordinarios y con el mitema correspondiente. El caso ha pasado de un posicionamiento en lo común a instaurarse en su intencionalidad arquetípica reconociéndose como la posibilidad de una transformación ontológica, una modificación que se hizo efectiva en un momento y que marca una mutación, el instante en el cual ocurrió no pertenece al tiempo común sino a una temporalidad heterogénea.

La repetición que surge a partir del relato mítico puede hacerse una y otra vez, pero no es una copia sino un retorno al momento original, regreso que tiene la función de colocar a otra persona, o a la comunidad, en la misma posición en la cual la experiencia surgió por primera vez, el ritual⁷ en acción, su despliegue teatral, no

mitema, unidad mínima de sentido en que se puede descomponer un mito sin romper su pregnancia, funciona por tanto en un nivel distinto, más elevado que los fonemas y los morfemas. Los símbolos, y correlativamente los mitemas en que se integran, no agotan su significación en la secuencia lineal del hilo del relato". (Garagalza, 1990)

6 La expresión arquetipo proviene de San Agustín. Se trata de una paráfrasis explicativa del eidos platónico. Para nuestros fines esta denominación es útil y precisa, pues indica los contenidos del inconsciente colectivo que son de tipos arcaicos o —mejor aún— primigenios, es decir, imágenes universales acuñadas desde hace mucho tiempo. Los arquetipos encuentran expresión también en el mito y la leyenda. Se trata, empero, de formas configuradas de un modo consciente y específico, que se han transmitido con relativa identidad a través de largos periodos de tiempo. (Jung, 2004)

7 Diferenciar entre actuado y en acción, si un ritual es actuado es una imitación, incluso una parodia, pero si es un mito pone en acción a

es un actuar sino un impulso que estimula el acontecer desde el punto originario nuevamente.

Por esta razón el ritual es el mecanismo que permite re-experimentar la hierofanía, aunque es común para todos los participantes, adquiere un carácter personal pues como lenguaje simbólico participa de esa doble determinación: una significación general y compartida y otra íntima, que transcurren como una vivencia individual; tiene un formato preestablecido y sus reglas, que pueden estar escritas o ser transmitidas verbalmente, se ejecutan de modo más o menos riguroso, a pesar de ello la experiencia que genera es original y única, como una pieza musical que sigue una partitura pero su ejecución es cada vez como si fuera la primera vez. Su función es transportar a cada sujeto al evento original a partir de sus propias particularidades, de su vivencia presente, la persona no deja su historia, no abandona su situación, no es una vuelta anacrónica a un pasado añorado, sino la recuperación de lo primordial (en este sentido pasado) en y desde el presente, no hay en ello alienación incluso si el ritual incluye sustancias psicoactivas.

A esta temporalidad recurrente suele referirse Eliade (Eliade, 2001) como eterno retorno, un reintegro a una condición originaria, una reversión desde el ahora a un momento inicial. Este aspecto arquetipal del tiempo con el cual la historia cobra otra dimensión, aquella de la mitohistoria, es el eterno retorno, o mejor aún el retorno a un momento eterno dice Corbin⁸.

sus integrantes, los ubica en la situación de repetición de lo que ocurrió por primera vez: los dioses han bajado a la Tierra una primera vez para enseñar un arte o un conocimiento, ahora lo vuelven a hacer. Esta situación es el símbolo de un conocimiento que cada individuo obtiene por sí mismo, es cada vez un saber original, no está alienado y deja abierto a cada sujeto a la libertad, abocado a su sí mismo.

8 Puesto que la dimensión de luz pone de manifiesto la relación con el origen puede ser propiamente denominada dimensión arquetípica, como tal, también, caracteriza y sitúa a un ser de luz, a un ser de esencia ohrmazdiana, vinculando a ese ser con un tiempo eterno, al que le reconduce desde el tiempo limitado de su actual forma de existencia; esa dimensión-arquetipo determina, finalmente, una experiencia de

Un instante en la transhistoria

La historia oral o escrita de un pueblo hace referencia a los hechos, a las acciones, a los documentos, a la interpretación de ellos, pero su tiempo es homogéneo, un hecho si se considera importante llega a lo sumo a ser efeméride, todo lo que ocurre y que es digno de encargarse al estudio de la historia acontece en la temporalidad común; pero hay momentos de rompimiento, una cisura de la temporalidad se establece como algo que irrumpe en el transcurso ordinario de los hechos, se produce un corte en el movimiento llano del tiempo.

Probablemente la circunstancia más destacable en este sentido es el establecimiento de un nuevo calendario, el hecho resulta tan significativo que la comunidad lo elige como una *fecha cero*, como el inicio de una nueva era. Ese momento desde el cual ahora se cuentan nuevamente los años marca una forma de interpretar los hechos que *antes no se tenía*, lo suscitado es tan extraordinario que una vez surgido todo lo anterior se considera como un antecedente, su presagio, esos acontecimientos pasados cobran relevancia a partir de este presente, lo anterior se ordena de tal modo que todo parece haber ocurrido para esperar ese hecho; y, lo propio, lo que vendrá y la significación del devenir quedan marcados por ese acontecer. Se observa que la temporalidad común implica un marco de interpretación mientras que de la escisión deviene otro tipo de interpretación, una luz nueva aparece y se ejerce otra hermenéutica.

En el instauración de los calendarios, el año cero determina que todo lo que pasó antes fue una preparación para la situación actual; y, lo mismo el año cero marca el telos, la dirección de la humanidad, ese lugar al cual por ser quienes somos, que participamos del mismo pathos, vamos a llegar, un punto que antes no se había visto con

eternidad completamente propia, o más bien la anticipación que hace posible –o que traduce– la concepción de un tiempo cíclico que no es el tiempo de un eterno retorno, sino el tiempo de retorno a un origen eterno (Corbin, 2003).

claridad, pero ese hecho hierofánico nos ha esclarecido, emplazamiento que es en definitiva el mismo origen del cual hemos salido, la fuente de todo ser y *nuestra fuente*.

Corbin (Corbin, 2000) muestra esto como dos maneras de estar en el mundo: un modo horizontal de ser y una filiación a una línea vertical y transhistórica. Todo fenómeno ocurre en la historia ciertamente pero no se reduce a ella, ella es siempre momento del tiempo físico continuo, la línea de vivencia horizontal, solo una porción de la existencia. La línea vertical, *tajdid al-khalq*, está acotada por la ruptura, definida por la injerencia de un acontecer que se capta como irrupción, un corte que circunscribe la posición del eje vertical de ocurrencia, una heterogeneidad que etiqueta un cambio en la existencia, en estricto sentido no es otra temporalidad, dicho correctamente es un *no tiempo*, no está en la historia y para estarlo tiene que ser cero, es un volver a comenzar.

Esto modifica también la idea de la creación del mundo, si la creación se pensara en referencia al tiempo homogéneo debería producirse en un punto en el cual el tiempo se despliegue y emane lo creado, entonces todo desde allí se movería hacia su fin; la creación habría sido en un comienzo y entrado en la historia; por el contrario *tajdid al-khalaq* es la creación concebida en la verticalidad, por tanto es acto creador que ocurre nuevamente en cada momento, en consecuencia cada instante del tiempo común es un segundo en el cual la oportunidad de contacto con lo eterno es presente; hay simultaneidad de las dos temporalidades, el tiempo lineal y lo vertical, el tiempo común y el eterno, una coincidencia de lo permanente con el tiempo que transcurre, convergencia de *un mundo en el otro*.

La existenciación de una cosa que hubiera tenido lugar de una vez por todas y que estaría ahora terminada, constituye... otro de tantos absurdos teóricos y prácticos. La Creación como “regla del ser” es el movimiento preeterno y continuo mediante el cual el ser se manifiesta a cada instante con un revestimiento nuevo (Corbin, La imaginación creadora en el sufismo de Ibn’Arabi, 1993, pág. 233).

Aunque no somos conscientes de esta renovación incesante porque nuestra forma de ver el mundo nos dice que las cosas son permanentes, esta vía de entender la creación pretende que en cada instante hay existenciación y desaparición, en el momento mismo de la desaparición las cosas son puestas en existencia nuevamente, como el agua que fluye en un río, se renuevan sin cesar, son las mismas hecceidades revestidas de otra determinación, en el lenguaje del mito hay una perpetua activación de los nombres divinos (Corbin, 2003).

Esta concepción de la historia, en la que la historicidad se revisa a partir de un momento extraordinario, instituye una noción psico-espiritual de la historia, porque la historicidad es reinterpretada a partir de ese cambio en la conciencia del sujeto o de un pueblo.

Se comprenden, también, en este contexto los relatos de los textos sagrados, la narración mítica no puede y no requiere ser sometida a pruebas históricas aunque incluya la mención de algunos acontecimientos que sí han ocurrido, es un relato transhistórico porque su referencia es la ruptura del tiempo, narra un hecho en la escisión de la temporalidad común: inequívocamente las cosas están allí, una estrella –por ejemplo– y acerca de ella se puede referir sus datos, registrarla cada noche, pero *hoy alguien la ve* y adquiere una significado más allá de su presencia física.

Ese sentido, esa disociación respecto a lo común ocurre en un encuentro entre el objeto, la historia del sujeto y el arquetipo, un corte de característica peculiar dado no por la linealidad de las historicidades sino por la apertura hacia la comprensión simbólica; ese es su carácter de verticalidad, de detenimiento del tiempo común, se instaura porque el fenómeno al interpretarse simbólicamente muestra los varios planos de los cuales él es su visibilidad; pero la percepción de la totalidad fenoménica no se funda en una acumulación de situaciones, un apilamiento de saberes, sino en una instantánea, una fracción de tiempo donde la calidad del tiempo y la hermenéutica han cambiado.

Los instantes de ruptura, las hierofanías, se manifiestan en un momento de la historia y a través de la historia, su configuración está supeditada por esa situación pero como hierofanías están sujetas a la temporalidad mítica, separadas del condicionamiento histórico, adheridas a lo primordial mítico que se considera como primer instante.

Adoptando esa idea se concibe lo transhistórico, no se niega ni el reconocimiento del momento ni la temporalidad ni el entorno, el sujeto necesariamente pertenece a su tiempo, sin embargo se reconoce que no solo funciona a partir de su condición histórica, sino que algunos de sus estados de conciencia han evadido ese condicionamiento (Eliade, 1979), no todo lo que nos constituye está condicionado, de ello puede darse diversas pruebas, incluso aquellas más comunes y cotidianas, en las cuales ocasionalmente solemos percibirnos como personas que no pertenecemos a nuestra familia, a nuestro grupo o a nuestro tiempo.

Abolición del pasado

El tiempo lineal es la sucesión de instantes que pueden ser medidos por el reloj y marcan el paso irreversible de los días, por el contrario la concepción del tiempo como cíclico admite una recuperación, la posibilidad de abolición de los momentos, la ocasión de retorno al comienzo, los ciclos son registrados en la temporalidad de ruptura, en el corte vertical que acota un nuevo comienzo, un principio en el cual es viable intentar todo una vez más.

Nuestro tiempo es la dimensión de la existencia terrenal, cronológica, pero en ella puede experimentarse la dimensión eterna, esta vivencia se considera luminosa porque aparece como una situación emancipadora. El paso del tiempo implica un deterioro, la certeza de la degeneración y de que en último término llegará la muerte, una aniquilación ineludible pero no anhelada;

este emplazamiento que parece insoslayable puede ser bordeado a través de un mecanismo que nos relacione con lo eterno, pero no como la esperanza de una vida del alma después de la muerte o como reencarnación y por supuesto no como eternidad física, sino como posibilidad actual de experiencia del no-tiempo, como comprensión de otro sentido de la existencia, no como como simple e irremediable sufrimiento del pasado, o como la angustiante inaprehensibilidad del presente.

Las celebraciones que se registran como litúrgicas, rituales, fiestas proféticas o sagradas entran en esta concepción, están determinadas por este atributo: el potencial de ejercer ese contacto con el no-tiempo. Acontecimientos como el ingreso de un meteorito, el paso de un cometa, la explosión de una supernova, son celestiales en un doble sentido, materialmente *vienen del cielo* y son leídos como mensaje celeste, determinan un impulso especial que pone a la persona o la comunidad en contacto con lo supremo, lo no común, la celestial eternidad, lo incorruptible que estuvo desde el principio y la celebración es una nueva ubicación en ese preciso instante. Esa hermenéutica abre la posibilidad del contacto con el inicio de la temporalidad, que como todo comienzo contiene la plenitud de las potencialidades, hace posible que la completitud puede desplegarse otra vez, el fin queda una vez más muy lejos, la muerte no amenaza.

Se recupera el tiempo de muchas maneras, desde rituales básicos de los cuales ciertas festividades son un recuerdo, como la celebración de un cumpleaños o la de año nuevo, hasta las más complejas como el peregrinaje, una forma de retorno al instante primordial. El tiempo que pasa es siempre el tiempo del desamparo, el que transcurre mientras *nos alejamos del origen*, es necesario hacer un viaje de retorno marcado por la temporalidad de la ruptura, un peregrinaje que empieza o tiene prevista la llegada al lugar elegido en una fecha especial, allí se hace posible la aniquilación del tiempo, ese tiempo perdido que *nos ha alejado del ser* puede ser recuperado, no como segundos de tiempo sino como ontología de

un instante cualitativo, el encuentro de la completitud que no es un algo allí esperando sino una reubicación en el punto donde todas las probabilidades son accesibles nuevamente, en este sentido el pasado es anulado y el sujeto queda abierto, si hay retorno lo es a la apertura hacia todo lo factible.

La danza ritual, las vueltas alrededor del centro del mundo, los giros sobre nuestro propio eje tienen el objetivo de ese retorno, son ruptura del tiempo común y conexión con lo eterno, en ello importa más la actitud espiritual que la práctica exterior, por eso es indiferente si el peregrinaje se hace sobre la montaña, en el piso de un santuario o sobre un mapa, se trata de una situación ontológica y no geográfica. Es un tiempo psico-espiritual, el tiempo de la anulación de la nostalgia.

Nostalgia

Se habla de conciencia histórica y aunque ella representa un aspecto fundamental de la vida humana, mucho de nuestra existencia no transcurre en esa temporalidad. Tenemos ese sentimiento de catástrofe, la vida transcurre en estado de falta, como una cavidad que suponemos debe ser llenada con algo; por otro lado el devenir en el tiempo común es una suerte de prisión, no podemos salir de esa ruta que sabemos conduce al fin de la vida; en ocasiones añoramos algo indefinido, algunos suelen afirmar que todo tiempo pasado fue mejor, el pasado como nostalgia, tal vez hay algo de razón en ello, aunque no haga relación a los hechos que han ocurrido antes, sino a esos momentos que son señalados como de contacto con lo eterno.

La nostalgia, la melancolía, despierta en la psique el sentimiento de ser extranjero al mundo, similar a un presentimiento de haber venido de otro lugar y la cuasi certeza de que es necesario un retorno, como si el yo tuviera una condición pre-existente, no terrena, a la que consigue observar a veces en su especulación filosófica, en un sueño despierto, en una visión. El mazdeísmo

dice que cada persona tiene un doble celestial del cual el sujeto se halla distante.

Esa nostalgia puede ser redimida si en el tiempo común se logra establecer la relación con el no-tiempo, si el tiempo homogéneo se conduce como posibilidad de contacto con lo eterno, origen de todo. Se trata de zanzar esa distancia con el doble celestial, ese apartamiento que se percibe como decadencia pero puede ser objeto de reconquista (Corbin, 2003).

Según el chamanismo el sujeto enferma cuando no practica su propio tiempo, la enfermedad es degeneración, el paso del tiempo sin más, el sinsentido de la vida de quien simplemente camina sin encontrar la razón de ello, como si la ruta estuviera marcada ineluctablemente por la pérdida. Si el alma tiene alguna misión es la de comprender su verdadera naturaleza, hay que encontrarse en el borde entre conteo y eternidad.

Experiencias

Los sueños, las situaciones límite, ciertos momentos amorosos, los estados no-ordinarios de conciencia, las experiencias visionarias ocurren en el tiempo heterogéneo; todas traen como consecuencia una reinterpretación de la vida del sujeto a partir del contacto con esa situación que se considera luminosa, hay allí un especial carácter cognitivo e incluso hierofánico.

Los estados visionarios son un ejemplo especial de esta experiencia, incluso si han sido inducidas por sustancias psicoactivas, la visión mística como la chamánica tiene un carácter hermenéutico simbólico que hace posible descifrar lo visto como mensaje coherente a un horizonte de comprensión que conduce a una configuración de un estado superior de conciencia.

Al hablar de visión no necesariamente se afirma que lo que acaece es una sucesión de imágenes como en un vídeo, visión es sobre todo una forma de penetración, de conocimiento que a menudo transcurre muy rápidamente para el reloj, pero para quien la experimenta se localiza

en la temporalidad mítica. La visión está enmarcada en una cultura, según el ritual correspondiente, la persona que pretende entrar en ese estado debe inteligenciarse adecuadamente para conseguir una interpretación de lo visto, desde luego su experiencia será mucho más alumbradora mientras más conozca su propio cuerpo, el efecto posible de la sustancia o del ejercicio que ejecuta y el episteme de interpretación.

El mensaje visionario puede desplegarse en mucho ámbitos, todos ampliamente documentados en textos antropológicos y en la literatura mística; hay mensajes para el nivel corporal, visión de procesos curativos, explicación de enfermedades; para las emociones, visión de escenas relacionadas con conflictos emocionales, escenificación de la motivación que lleva al conflicto o a su resolución; para el intelecto, visión de conclusiones intelectuales que aparecen como respuestas sintéticas, rápidos razonamientos sobre cuestiones que han estado presentes en la mente y se exponen y resuelven de inmediato; para el alma, visión de mundos sutiles representados por formas diversas que señalan arquetipos relativamente conocidos.

Desde luego tanto la neurofisiología como la química pueden dar buena cuenta de las razones por las que se desencadenan los procesos, pero explicar el mecanismo químico o el correlato neurofisiológico de lo acontecido no invalida en absoluto el encuentro hermenéutico de la persona que experimenta tal estado. Su vida nunca vuelve a ser la misma.

Un episodio de la vida de Ibn'Arabî merece ser mencionado, no solo por ser un estado visionario sino porque lo que surge allí se interpreta como un detenimiento de su muerte y es digno de citarse como un ejemplo de contacto con lo eterno. Durante una enfermedad, en estado febril Ibn'Arabî ve seres atemorizantes, de repente surge un ser de belleza maravillosa; ¿quién eres? pregunta Ibn'Arabî, la visión responde: soy el sura Yasin. El relato señala que en ese mismo momento su angustiado padre recitaba el sura 36 del Corán que se dice para los agonizantes, el sura había

tomado la figura de persona-arquetipo y el instante de la muerte fue detenido. La palabra había cobrado la energía suficiente para que la forma tome cuerpo en el 'alam al-mithâl, en el *mundo imaginal*, anota Corbin. (Corbin, 1993)

SURA XXXVI

YA. SIN.⁹

- 1. Ya. Sin. Juro por el Corán sabio
- Que tú eres un enviado
- Que caminas por el sendero recto
- ...
- No propone parábolas, el que olvida su propia creación (su propio origen). Nos dice: ¿Quién puede hacer revivir los huesos una vez cariados?
- 78. Respóndeles: Los hará revivir el que los ha producido por primera vez, el que sabe hacerlo todo;
- El que ha hecho brotar el fuego de una madera verde con la cual encendéis vuestros fuegos.
- El que ha creado los cielos y la tierra, ¿no es capaz de crear seres semejantes a vosotros? Sí, sin duda; él es el creador sabio.
- ¿Cuál es su sentencia? Cuando quiere que una cosa sea hecha, dice: Sea, y es.
- Gloria a aquel que tiene en sus manos la soberanía de todas las cosas. Todos volveréis a él. (EL CORAN, Editado por Teorema, 1983, págs. 445-452)

En muchas culturas se atribuye a la palabra una capacidad creadora, se estima que el decir como mantram, oración, dictamen ritual, tiene la competencia para dirigir la fuerza impersonal y consigue modificar la realidad; esta fuerza que la antropología designó como mana y cuya presencia está documentada en múltiples cosmovisiones.

⁹ Este sura, titulado Yas, o más bien Ya.Sin. (dos letras cuyo sentido es desconocido y que se hallan al frente del primer versículo), es recitado como plegaria de los agonizantes o de los muertos. Mahoma lo había llamado el corazón del Corán (EL CORAN, Editado por Teorema, 1983).

La fuerza impersonal es una energía informe que puede ser gobernada y dirigida hacia un objetivo para conseguir un efecto deseado positivo o negativo. En el caso del episodio relatado la fuerza ha sido desplegada por la recitación del sura y al mismo tiempo se ha presentado como una visión, se ha mostrado como un personaje

Por otro lado, esta escena recuerda una diversidad de textos¹⁰ que están escritos para la experiencia del Bardo, lo mismo se puede encontrar en Egipto como en el Tíbet, el Libro Tibetano de la Luz del Día describe la fenomenología del paso de la energía espiritual en el momento de la muerte, aunque cabe siempre la pregunta, ¿de qué muerte se trata?, se puede pensar este capítulo de la vida de Ibn'Arabî y su enfermedad no como una circunstancia en el borde de la muerte física sino como un proceso de transformación psico-espiritual, cuyo desencadenante final es iluminado por la sura 36, es obvio también observar el simbolismo del 36 ligado a

¹⁰ El proceso físico de deterioro y recuperación puede ser explicado a través de mecanismos conocidos por la fisiología y la patología, pero ese análisis no invalida el significado íntimo atribuido al evento, el sujeto puede entender una enfermedad como un mensaje que sugiere un cambio de vida, más allá de las cuestiones físicas implicadas o de una modificación de los hábitos. Y, a la inversa, si una misma enfermedad se presenta en diversas personas el significado que cada una asume puede ser diferente, por ejemplo, alguien puede pensar que la enfermedad es un castigo, o puede suponer que es parte del avance de los años y no lo interprete en absoluto como quiebre. Así como en el caso de este sura tanto el Libro tibetano de los muertos como el Libro egipcio dan cuenta de la forma en la cual se comprende este principio de recurrencia constante de nacimiento y muerte. En el comentario a la edición del Libro tibetano de los muertos (El Libro Tibetano de los muertos, traducción Fremantle y Trungpa, 1989), Trungpa señala: el libro podría llamarse libro tibetano de los nacimientos, no se basa en la muerte como tal, sino en un concepto de ella por completo diferente, es un *Libro del espacio*: el espacio que contiene el nacimiento y la muerte. Bardo significa espacio intermedio, hiato, no solo es el intervalo de suspensión que sobreviene después que morimos, sino también una suspensión en la situación vital; también dentro de la situación vital ocurren muertes.

360, es decir ese movimiento completo alrededor de un círculo como el cumplimiento de una meditación, como la vuelta *alrededor* del centro del mundo, de la Ka'ba.

La aparición de seres en el mundo intermedio, 'âlam al-mithâl, supone la suspensión de las condiciones espacio temporales comunes, el 'âlam al-mithâl es el esquema capaz de explicar ese tipo de hechos, para el sujeto que tiene la experiencia el sentido se legitima si revela su propia condición existencial, pero como no existen experiencias absolutamente privadas la convalidación es también de carácter cultural y por tanto colectivo; sin embargo puesto que lo que aparece en el mundo intermedio de principio ha roto la condición espacio temporal común, la experiencia presentada, aquí y ahora, puede perfectamente validarse en un contexto histórico y espacial totalmente distinto al contemporáneo del sujeto; vale decir somos contemporáneos de otros que han vivido en otros tiempos.

Arquetipo

La cosmogonía mazdea exhibe esos dos aspectos del tiempo: el tiempo sin origen y el tiempo común. El tiempo eterno es Zervan-i akanarak, el tiempo limitado o tiempo de largo dominio es Zervan-i derany zvatai, y el Aîwv es el transcurrir de la historia.

El tiempo eterno (Corbin, 2003) es un estado cuya representación se concibe como persona-arquetipo, por eso se dice que a cada una de las fracciones de tiempo común le corresponde su arquetipo celestial; por una parte está la persona histórica o el momento histórico y allí mismo su dimensión celeste, su esencia ilimitada, el ser-arquetipo del día o su ángel; o lo que es lo mismo a cada fracción de tiempo limitado equivale una profundidad o altura de Luz, que es su respectivo celestial, su eterno.

Las fracciones del tiempo común (años, meses, días, horas) atañen al ciclo del Aîwv, pero han sido existenciadas inicialmente en un estado celestial, mênôk,

por lo cual todos los instantes del tiempo común tienen la potencialidad de ponernos en contacto con lo eterno y desde la perspectiva ontológica son la posibilidad de volver al estado de completitud del ser, que es el que se pierde en el transcurrir de la historia.

El no-tiempo, lo eterno configura los ciclos, aunque los momentos se acumulan en una sucesión lineal como instantes de ellos, el paso de un ciclo a otro se marca como momento de la temporalidad heterogénea, estos cortes tienen un carácter cualitativo. Por eso la sucesión edad de oro, edad de plata, edad de bronce, edad de hierro, y el retorno a un primer momento implica la recuperación del inicio de la historia, no regreso de hechos sino conciencia de la completitud original de probabilidades de contactar con lo eterno, que no se disipa jamás sino solo porque hay percepción de pérdida.

Algo ha salido del no- tiempo, ha ocurrido una progresión que es siempre degenerativa, pero se puede volver al comienzo. Una recuperación de una situación ideal que se marca de distintas maneras, así las eras señalan esto con el movimiento de los astros, o el corte del tiempo en milenios, final o comienzo de milenio que supone un acontecer especial. La coincidencia de una fecha del calendario con esos cortes dota a ese momento común del vigor que requiere para contactar lo eterno. Esa discontinuidad de los ciclos es la presencia del no-tiempo en el tiempo, los instantes en que es posible una completitud primaria, la misma del origen.

La gnosis ismaelí concibe que cada sujeto tiene como guía vital a una figura arquetipo del tiempo eterno, en la forma de un ángel, es su paredro celestial que le señala el destino de su vida, no en la forma de una sucesión de acontecimientos sino en su contenido ontológico, el destino es su fatum celestial, aquello que debe cumplir para comprender la razón de su propio ser. La historia de la persona, su biografía, los hechos de su ego acontecen en el tiempo limitado y terrestre, pero tiene también otra historia, su biografía en el tiempo celestial eterno, el despliegue del arquetipo en su propia vida, su participación en el tiempo de Ohrmazd.

En el mito hay una lucha entre Ohrmazd y Ahriman. Ohrmazd sabe que el tenebroso Ahriman no tiene poder para triunfar sobre las criaturas que son de la luminosa sustancia de Ohrmazd. Ahriman trata de apropiarse de ellas en el tiempo que le ha sido concedido por su padre. A su vez Ohrmazd debe acabar con la contrapotencia de Ahriman, pero necesita tiempo y el tiempo es siempre tiempo limitado. El tiempo limitado ha sido creado a imagen del tiempo eterno, Ahriman es el señor de ese tiempo, Ohrmazd es la posibilidad de contacto con lo eterno, pero trabaja en el tiempo limitado.

Para la visión zervanita¹¹ este drama es interior a la persona misma del padre: Zervan, el tiempo eterno o tiempo absoluto. Zervan en tanto que divinidad suprema da origen a la vez al Principio de Luz, Ohrmazd y al Principio de Luz Antagonista, Ahriman. A continuación viene el despliegue del mundo, la creación que se desprende de Ohrmazd. Pero, simultáneamente a esta existenciación, Ahriman quiere apropiarse de los seres y llevarlos a la oscuridad; Ohrmazd no puede permitir que esto ocurra, aunque para ganar esa lucha contra Ahriman le hace falta tiempo. Ohrmazd propone un plazo, un

11 El mito principal del zurvanismo (conjunto de teologías sectarias que adquieren carácter oficial durante la época de los Sasánidas, 226-635, pero el desarrollo de su teología ocurre a comienzos del I a.C.) es el siguiente: Zurvan, un ser probablemente andrógino, cuyo nombre puede traducirse por Suerte o Fortuna, existía anteriormente a todas las cosas. Deseando tener un hijo, ofrece sacrificios durante mil años, después de lo cual experimenta dudas sobre la pertinencia de este deseo. En ese mismo momento concibe dos hijos en su seno maternal: Ohrmazd, en virtud del sacrificio y Ahriman en virtud de la duda. Zurvan promete que al primero que llegue hasta él lo hará rey. Ohrmazd revela este designio a Ahriman, que se las arregla para atravesar el seno de Zurvan y presentarse primero ante su padre. Zurvan no le reconoce: mi hijo es perfumado y oloroso; tú en cambio, eres tenebroso y hediondo. Pero por la fuerza de su juramento Zurvan se ve obligado a conceder la realeza a Ahriman, aunque únicamente por un periodo de nueve mil años, pasados los cuales, Ohrmazd reinará y hará todo lo que le dicte su voluntad. Cada uno de los dos hermanos se puso a crear y todo lo que creaba Ohrmazd era bueno y recto y lo que creaba Ahriman era malo y tortuoso (Eliade, 2007).

tiempo de nueve milenios en el cual se desarrollará esta épica: Ohrmazd tratará de ganar la batalla por la luz contra Ahriman. Ahriman acepta, está seguro que en cierto modo puede ganar esta contienda porque tiene la capacidad de retardar el tiempo, aunque no lo ha creado y aunque no puede prever el desenlace del drama cósmico conoce el mecanismo del movimiento del tiempo, tal vez no consiga que todos los seres vayan hacia la oscuridad, pero si siempre retrasa el tiempo, ellos siempre pensarán que llegar a la luz es imposible y tal vez afirmarán que la oscuridad es su única opción. Y, Ohrmazd necesita del tiempo común para expulsar a Ahriman de su creación, pero Ahriman es quien maneja ese tiempo.

El tiempo de Ohrmazd, es el tiempo eterno pero la existenciación transcurre en el tiempo limitado que funciona con un mecanismo que Ahriman conoce, aunque ha sido creado a imagen del tiempo eterno. Ahriman acepta el reto y para ganar la batalla hace un movimiento que retarda siempre el final¹², así él tiene más tiempo para sumir en la oscuridad a la creación, el tiempo humano consiste en este retardo, que somete a los seres a la constante posibilidad de ser absorbidos por la oscuridad, pero que también es su oportunidad de tener contacto con la luz.

El tiempo y la existenciación de los seres son simultáneos; el drama es que las personas pueden quedar convencidas de su limitación temporal, que se avoquen a la muerte como su fin absoluto, es decir la terminación de su tiempo. Ohrmazd, como la potencia de luz necesita ganar esa batalla de absorción, sostiene en cada instante el posible contacto de cada persona con el no-tiempo aunque su contrapotencia tiene la capacidad de oscurecer la eternidad luminosa (Corbin, 2003), de determinarse a sí misma como lo único posible.

Ahriman es la Tiniebla, la perdición en el tiempo

12 Arrancándose al estupor, al vértigo que lo inmovilizó y engendró ese retraso de la eternidad que absorbe progresivamente el ciclo de los tiempos, el Ángel arrancó de sí mismo su Iblis, su demonio (Corbin, 2003).

histórico, el ocultamiento de la conciencia luminosa; sin embargo, en el tiempo histórico está también la posibilidad de las epifanías de la luz, ello es viable porque hay otra obscuridad: la Noche Divina que, aunque nocturna tiende a la luz, ocurre en la comprensión simbólica del tiempo, no como historia común sino como momento psíquico de ruptura, como ocasión de cognición de la existencia.

El tiempo en tanto devenir corriente que sigue su angustioso curso indefinidamente hasta la aniquilación es ahrimánico; la noche divina es la interiorización, la reconducción del tiempo externo a lo interno, la comprensión luminosa del sentido de la existencia; la oscuridad de Ahriman es lo incomprensible, el desconocimiento y la otra la revelación de la pura esencia luminosa que, aunque ocurre en la noche y en la zozobra, es develamiento radiante de lo escondido.

Por un lado, hay un sentimiento de imperfección ontológica, la catástrofe que inaugura la dramaturgia, un alejamiento del ser; el tiempo humano es ese alejamiento pero también la posibilidad de retorno; el tiempo que vive una persona es el tiempo de la oportunidad, el tiempo en el cual puede configurar la conciencia de su perfección ontológica que percibe como perdida; lo cual se representa como reconquista del rango angélico, por ello el tiempo humano es tiempo del combate por el ángel.

Espacio sin orilla

Ocurre con el espacio similar cuestión que, con el tiempo, existe el espacio corriente, el que se cuantifica y está el espacio heterogéneo, extraordinario, sagrado, este lugar es cualitativamente distinto del primero porque ha sido el sitio de ocurrencia de una hierofanía, un terreno de contacto con el ser primordial, con el inicio de todas las cosas, con lo divino. Se indica como una zona especial, un templo, una mezquita, una sinagoga; o, un área establecida para el momento, trazada para un ritual,

un diseño o un camino en la montaña, en la selva, en el campo o en la ciudad. Es un destino.

En este espacio especial, ligada a esta cualidad particular, está la necesidad de que alguien sea capaz de re-editar aquello que le dio ese carácter, alguien que pueda poner en acción la hierofanía. Esa persona debe tener un permiso especial para entrar o manejar ese sitio, como un sacerdote o un hierofante, ser reconocido por cierta capacidad de operar sobre la fuerza impersonal —una competencia mágica en relación al mana o una investidura como intermediario—, su función es de carácter ritual; este intermediario debe ser capaz de posibilitar a otros el obtener la misma experiencia de retorno al momento primordial, a aquello ocurrido en illo tempore desde este sitio determinado como sagrado.

En una ciudad esos espacios se delimitan en el trazado urbanístico, una localidad nueva cuyas calles se dibujan en torno a una plaza que a su vez está demarcada por los gobiernos municipal y estatal, la autoridad eclesiástica y el templo. O puede estar representado arquitectónicamente solo por un templo, una pirámide, una mezquita, al frente de la que está una plaza o un espacio abierto que sirve de antesala o de sitio de ablución. De cualquier modo, las delineaciones marcan una diferencia entre lo profano y lo sagrado, lo acostumbrado y lo especial, el lugar a donde todos pueden acceder y el emplazamiento particular en el cual solo pueden entrar los que tienen permiso o son invitados, porque es convite a lo extraordinario.

En general cuando se mide el espacio se hace referencia a dos dimensiones horizontales, largo y ancho, y una dimensión vertical, la medida coincide siempre, sin importar para qué se use el espacio, se trata de un número. Pero se puede hablar de otro aspecto en el espacio: la verticalidad, no como dimensión sino como injerencia de un elemento distinto, algo de carácter superior a la homogeneidad, que se precipita sobre este sitio en el cual se hallan los cuerpos; es algo que viene de lo alto, es vertical, proviene del cielo y marca un nuevo tiempo; el espacio hace el papel de receptor de un

advenir que no está en el mismo plano, viene de arriba, es inesperado.

Al igual que el templo, la montaña conmemora esa injerencia suprema, de manera natural ella está visualmente ligada al cielo, se junta con él, caminar hacia la cumbre significa estar en el entorno de reproducir ese momento de ruptura, en la cima se puede recrear el encuentro con lo divino. El desierto también suele ser considerado de la misma manera, es también por naturaleza un lugar completamente distinto, abierto, es posible que se produzca allí una reunión con lo supremo, como en la tradición hebrea, el encuentro con la shekina.

Tierra imaginal

El eje vertical que se yergue en el espacio abierto en ese punto heterogéneo alcanza un sitio superior, el norte cósmico, el polo celeste; en la mitología mazdea este polo indica el umbral de lo sobrenatural, el sitio del mundo que genera la Luz, un país sin sombras, poblado de seres que han alcanzado una realización suprema, su propia altura de luz. Este espacio es el templo de sophía, su morada, el lugar de la presencia divina (Corbin, 1996). Es el sitio de la perfección total y armonía libre de negatividad y sombra.

En la literatura sufí la mención al Polo, al Oriente es recurrente, pero no es el punto cardinal o una ubicación en los mapas, sino el paraje del origen eterno, el emplazamiento-fuente del ser que es el objeto de la búsqueda simbolizada por la luz que viene del *ste* o por la localidad por donde el *sol sale*. Suele nombrarse esta ubicación como el polo celeste o el punto que *está más allá del norte*, su sentido pone énfasis en este más allá pues hace relación a la calidad de la exploración que es siempre ascendente, es la alusión simbólica al impulso de todo buscador quien por definición trata de alcanzar aquello que amplía su conciencia, progresar en el conocimiento de su esencia, avanzar hacia la completitud del ser. Asimismo, oriente, más allá del norte, polo,

lo ascendente, aluden a la verticalidad; aquello que es horizontal se determina en un mismo plano, desde la perspectiva del conocimiento se trata de un idéntico rango de comprensión, pero la vertical resquebraja lo uniforme, el que sube mira cada vez algo diferente, no solo algo análogo, tal vez lo mismo pero en otro estrato, hay allí simultáneamente cambio y unidad, mutación porque está dispuesto en otro posicionamiento, *más arriba* en ese eje de mundo, y unidad porque es el mismo fenómeno que ahora se ha visto en otro estado. Es una dimensión simbólica diferente.

Muchas sociedades arcaicas conciben el mundo como un microcosmos que debe ser protegido de las amenazas, no tanto de los seres humanos, sino de las potencias hostiles y destructoras; para custodiar el mundo es necesario construir una defensa de carácter mágico, que al mismo tiempo proteja de la enfermedad y de la muerte, esto es solo posible desde una marcación en la cual los distintos mundos se comuniquen entre sí, es decir el *centro del mundo*, que es el espacio real por excelencia, que hace abordable la interacción de los diversos planos de la existencia. Tanto la idea del centro del mundo como los varios símbolos que le corresponden configuran un tema mítico muy extendido: en otro tiempo, la comunicación con el cielo y las relaciones con la divinidad eran fáciles y naturales; tras una falta, una falla, un olvido, un abandono, estos mensajes quedaron interrumpidos y los dioses se retiraron todavía más arriba en los cielos (Éliade, 1979), volver a tener comunicación con ellos requiere hacerse de un mecanismo que solo puede ser ejercido en el centro del mundo.

Corbin señala que para comprender esta idea es necesario salir de la limitada ubicación en el mundo físico y del tiempo en que se cuentan las crónicas, para entrar en el tiempo cualitativo que es la historia del alma.

Es también el mundo en el que se percibe el sentido espiritual de los textos y de los seres, es decir, su dimensión suprasensible, ese sentido que nos aparece con frecuencia como una extrapolación arbitraria...

La Tierra de Hūrquyā es inaccesible tanto a las abstracciones racionales como a las materializaciones empíricas, es el lugar en el que el espíritu toma cuerpo como caro spiritualis, corporeidad espiritual. No es perceptible con los ojos de carne del cuerpo perecedero, sino con los sentidos del cuerpo espiritual o cuerpo sutil que nuestros autores designan como los sentidos del más allá, los sentidos hūrquyāvī. (Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, 1996, pág. 16).

Las modalidades del ser han sido pensadas en el mazdeísmo como ángeles, ocurre lo mismo con la Tierra, está por un lado la Tierra con sus hechos físicos y por otro su persona como ángel. En esta cosmología hay dos tipos de dualidad; la primera: luz y tiniebla, donde la luz equivale a la creación, la tiniebla a la destrucción, su relación es de contradicción, es la lucha permanente entre Ormazd y Ahihman; y, está la dualidad sutil-denso, con la cual se configura todo lo existente: cada ser empareja una porción de sutileza y una de densidad, es una relación de complementariedad, en el caso del ser humano esto se observa en su doble naturaleza: su porción densa y su doble angélico, su composición siccica por la cual a cada persona le corresponde una porción de *naturaleza perfecta*, su guía de luz. Así la Tierra como ser, dispone también de su correspondiente angélico, el planeta es un objeto material, un lugar de procesos naturales, pero posee su proporción sutil, la naturaleza terráquea cuenta con su dimensión luminosa¹³ que puede ser percibida a partir del ejercicio de hermenéutica simbólica, del ta'wīl.

Este ejercicio de imaginación activa lleva a la comprensión del mapa de la superficie terrestre como espacio cualitativo, así cobra significado la idea del centro del mundo, como lugar en el que siempre y cada

13 La tierra es por lo tanto un ser vivo, en torno a esta concepción es posible preguntarse si lo que ocurre ahora tiene que ver con este tipo de percepción, pensar en la Tierra como un sujeto de derecho lo cual incluso está aprobado como ley en la carta magna de algunos países.

vez se llevan a cabo acontecimientos psico-espirituales¹⁴ no ordinarios. En la geografía visionaria una realidad exterior y material, tiene además una identidad espiritual, por ello alcanzar las cimas de las montañas implica para el peregrino un acontecimiento vivido por el alma, lograr la cumbre de la montaña no es solo *llegar al cielo*, en la dramaturgia mental es alcanzar lo maravilloso, excepcional, lo que no pertenece a este mundo, la cumbre de la montaña, la cumbre de sí mismo, la superación de las limitaciones que culmina en la apertura más allá a donde el horizonte nuevo determine.

¿Cómo representar un paisaje terrestre en el que todo está transformado por esta Luz-de-Gloria que el alma proyecta? Cuando el alma mazdeista capta esta Energía de luz sacra como fuerza que hace brotar el agua, germinar las plantas, desplazarse las nubes, nacer a los humanos, que ilumina su inteligencia, les confiere una fuerza sobrenatural y victoriosa y los consagra como seres de luz. (Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, 1996, pág. 61)

La visión de esta Tierra es un acto imaginal, es preciso estar allí para comprender la inmortalidad, las dos dimensiones –sensible y espiritual– del espacio y el tiempo, en Hūrquyā está la montaña de las Aguas esenciales donde crece el haoma blanco¹⁵; montaña;

14 En Ecuador, en Quito, la misión geodésica francesa estableció en el siglo XVIII una medida de carácter universal que era posible de ser comparada solamente en la Mitad del Mundo, en el imaginario colectivo poco a poco este lugar ha sido recuperado desde las tradiciones ancestrales como Centro del Mundo.

15 La bebida llamada soma estaba presente en la religión prezoroastriana como haoma, soma y haoma son formas de la misma palabra, derivada de una raíz que significa exprimir un líquido, su en sánscrito y hu en avéstico. Zoroastro habría prohibido la bebida, lo cual, sin embargo, no era tan fácil de lograr, algunos textos señalan que posiblemente se oponía a los sacrificios de toros que eran parte del rito y no tanto al uso de la planta. En 1971, Gordon Wasson publicó *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, presentando su importante investigación botánica y farmacológica en torno a la identidad del

planta, amanecer del peregrinaje y descenso al santuario que consagra la montaña señalan el momento en que el alma se abre a su vida celeste.

Esta concepción de la Tierra acentúa en el carácter simbólico del fenómeno, cuya naturaleza devela el aspecto oculto por detrás de la experiencia material, una interpretación que se ejerce a partir del ta'wil que descubre el secreto escondido en el fenómeno visible.

El Centro del Mundo

El centro del mundo es ontológicamente superior a los otros espacios, lo que ocurre en ese sitio da lugar a un entendimiento particular del cosmos, hermenéutica que reordena los acontecimientos de la historia del sujeto o de una colectividad, esa experiencia de la conciencia genera una secuenciación de los acontecimientos pasados y futuros, que calzan unos en relación a otros dando a cada hecho un posicionamiento que pareciera haberle correspondido desde siempre confiriéndole sentido en relación a un telos, el pasado obtiene su sentido y todo el devenir tiene una explicación que le sirve de antesala. Este encuentro no es solo un punto de vista, sino el hallazgo de un mecanismo que facilita una sistematización a partir de una experiencia que parece dar cuenta de la aprehensión de la totalidad.

El centro del mundo suele presentarse en toda geografía simbólica, entre los hindúes el monte Meru se alza en *medio del mundo*, en él viven todos los dioses; Jerusalén es también considerada el centro del mundo; la Ka'ba corresponde al corazón del hombre, es asimismo centro de mundo. Todos son considerados

soma, aunque no logró demostrar la clase de hongo de que se trataba, se sabía que debía tener gran poder visionario y alucinógeno y los Wasson apuntaron hacia la amanita muscaria. Otros investigadores han discutido esto ampliamente, McKenna expone una serie de argumentos y se inclina a pensar que se trataba de *Stropharia cubensis* (McKenna, 1993). En todo caso, el aspecto visionario presente en algunos mitos de la región llevaría a sostener la importancia del uso de sustancias psicoactivas y de su valor para la concepción religiosa.

sagrados porque allí han ocurrido situaciones relevantes de carácter histórico, ciertamente, pero que son acontecimientos hierofánicos que han marcado un giro en la cosmovisión de esos pueblos y personas.

Al establecerlo se singulariza el espacio, un área se hace distinta, se separa del espacio profano y se configura como sitio cualitativamente disímil. Esto para una comunidad significa asegurar el porvenir, la perseverancia de la cultura depende de su referencia a ese centro. Desde el punto de vista social se convierte en fuente del poder político y religioso; en la perspectiva individual es el terreno en el cual es posible la comunicación de los mundos, el renuevo de la hierofanía original, por lo tanto la realización de sí mismo. No es elegido arbitrariamente, se marca por referencia a ese acontecimiento especial, no se impone, sino que se construye como símbolo en un proceso de reconocimiento y se carga espontáneamente de sentido; se vuelve destino de peregrinaje, su significado crece con cada persona que se acerca al lugar. Luego, parece haber estado allí *desde siempre* y su calificación no se entiende como una cualidad que se añade desde fuera.

En el centro del mundo se conjugan dos dimensiones: horizontal y vertical; la primera es la historia en términos de historicidad, pasado, presente, futuro, los hechos en su devenir; la segunda es la injerencia del acontecimiento extraordinario. La historia del lugar, su ubicación geográfica, el hecho de ser un cruce de caminos, su desarrollo en lo cotidiano es su dimensión horizontal, su espacialidad homogénea. Pero lo que allí se ha presentado como acontecimiento singular y único: el advenimiento del Cristo, el descenso o ascenso de un Avatar, la ocurrencia de una señal divina, la indicación de un fin de mundo, el cumplimiento de una profecía, ese hecho del cual depende el resto de la historia en términos ontológicos, es su dimensión vertical.

Los sucesos del eje horizontal son los que devienen en todo momento; en el eje vertical el evento es único, es la injerencia de la transhistoria y sobreviene una sola vez, es una toma de conciencia de la singularidad

como porción de la totalidad. La vertical se marca en un momento teofánico, allí hay una conjugación de espacio y tiempo en su dimensión sagrada, lo sucedido conecta con el polo cósmico, en lenguaje del mito es el momento mismo de la creación, el origen del despliegue de lo múltiple y del tiempo, el instante del comienzo.

El centro del mundo es lugar vedado, llegar implica sobrepasar una serie de obstáculos, que solo el héroe puede lograr. El laberinto es un ejemplo arquetípico de estos retos, se presenta como un espacio mágico, el sujeto que ingresa requiere de ciertas cualificaciones para que el camino le revele sus secretos, necesita instrucciones y permisos especiales, es decir un proceso de iniciación en el cual aprende las claves para descifrar lo que ocurre. El más famoso laberinto probablemente es el de Creta, que Minos ordenó a Dédalo construir del modo más intrincado posible y sirvió para encerrar al Minotauro, ese gran secreto que debe permanecer oculto; este laberinto es conquistado por Teseo gracias al hilo de Ariadna que es su guía para salir.

Vueltas alrededor de la Ka'ba, ingreso y salida del laberinto, peregrinaje y retorno, recuerdan las técnicas de meditación, la construcción de un mandala, la búsqueda de visión en el chamanismo acompañada de una danza alrededor de un centro. Todos los procesos de acercamiento al centro a partir del círculo sobre el cual hay que girar son representación simbólica de nosotros mismos buscando el conocimiento en torno al misterio insondable del ser a partir de la apropiación de una hermenéutica que saca a la luz el sentido del fenómeno.

Pero el centro del mundo está unido a otros simbolismos como el árbol, que es la fuente de vida y confiere la inmortalidad por la ingesta de sus frutos, es el árbol del conocimiento, que alberga el fruto de la sabiduría; el axis mundi, la columna que sostiene el mundo, el pilar por el cual se sube al cielo. En el chamanismo la figura del poste del centro del mundo da cuenta de esta idea: el chamán sube por el axis mundi al mundo superior y baja al inferior, conoce el tránsito

entre los mundos y es capaz de *llevar las almas de los otros* de un mundo a otro.

El centro también se ha pensado, en la India, delineado en una anatomía sutil, los chakras superiores, sahasrara y agna, se ubican en la cabeza y hacia abajo se relacionan con kundalini; el desarrollo de la conciencia en este sistema está descrito como el despertar de kundalini y su ascenso por los centros sutiles, ubicados en un eje vertical, hasta llegar a estos puntos superiores que en la anatomía de la materia pueden relacionarse con las estructuras del cerebro. Kundalini gráficamente corresponde al trayecto de la médula espinal, así un sujeto sentado en una posición como padmasana con su columna recta o si está de pie, en ekapada, exhibe un eje en su propio cuerpo que corresponde a la misma idea del centro del mundo, con similares características a las descritas para ese centro geográfico presente en todas partes y en ninguna.

Los métodos comparativos que se ejercen para relacionar unas concepciones epistémicas con otras nos conducen a equiparar kundalini y los chakras con estructuras anatómicas visibles: médula espinal, centros nerviosos y glándulas, comparación interesante y legítima, siempre y cuando lo sutil no quede reducido a lo denso; la posición de kundalini y los chakras, así como la de un centro de mundo han de comprenderse indefectiblemente en su contexto simbólico para que sea posible arribar a la completitud de su sentido.

Desde luego el cuerpo también en su posición erguida puede fácilmente mostrarse como centro, un individuo de pie y con sus brazos extendidos divide el mundo, él mismo hace el papel de centro de percepción del todo, a partir de su cuerpo no solo se parte el mundo, sino que las cosas y los hechos se ubican en relación a éste; si recreáramos la primera vez que nos pusimos de pie nos daríamos cuenta que marcamos el centro, dividimos el espacio y señalamos las dimensiones del espacio que no pueden ser percibidas e ideadas sino desde el centro. En esta concepción anatómica se hace evidente la unidad de naturaleza de lo existente, hay una geografía

sutil que se reproduce en el sujeto humano, una relación entre macro y microcosmos.

La construcción de un centro del mundo es la generación de una cosmogonía; el ritual que le corresponde es la renovación de la creación del mundo; el mundo ha sido creado en un momento pero debe ser renovado a cada instante, el despliegue de la temporalidad no parece sostenerse en un continuum sino en volverse sobre sí mismo, acabarse y regresar al principio; esa continua vuelta de la creación sobre sí misma, requiere la ritualización del proceso de creación que garantice la existencia de la cosmogonía.

Un símbolo extraordinario de ese ritual de sostenimiento de la creación es la construcción del mandala, una serie de círculos concéntricos inscritos en un cuadrado, que determinan al mismo tiempo diversos procesos de triangulación; distintas divinidades presiden los puntos; diversos colores señalan las cualidades de las cosas existentes; hay que entrar en las zonas disímiles, como si se marchara alrededor de un templo, desde la tierra común hacia la tierra pura, desde el caos al orden divino; otra vez la inserción, del neófito en el mandala es un proceso de iniciación, es la penetración en un laberinto. Entonces, ¿por qué construir un mandala? ¿Por qué hace falta un nuevo centro del mundo? Hay necesidad de que esa experiencia auténtica y profunda que lleva al sujeto a la comprensión de la totalidad se presente como personal, cada uno ha de construir su propio mandala.

En el Islam uno de los cinco pilares de la práctica religiosa es la peregrinación a la Meca, Hajj, ocurre una vez al año en el inicio del mes lunar; tiene tres momentos, las vueltas alrededor de la Ka'ba, la deambulación entre Safa y Marwa (siguiendo los pasos de Hajar esposa del profeta Abraham, quien corrió entre estos dos lugares para buscar agua para su hijo hasta que la fuente Zamzam surgió a sus pies) y la jornada de oración en el Monte Arafat. En la Ka'ba se accede al conocimiento completo de los mundos, al saber que consiste en una iluminación, al Isrâq, a lo que alumbra, a la ciudad del

sol; Isrâq califica lo auroral, el esplendor de la mañana, al mismo tiempo el puesto de donde proviene la luz y el conocimiento.

El polo celeste evidencia la idea de un centro como imagen primordial arquetípica, un fenómeno primario de orientación que evoca el principio luminoso metafísico originario, Erân Vêj es el lugar que lo representa, en este se celebran las liturgias en honor a Ohrmazd. En Erân Vêj, el hermoso Yima, el mejor de los mortales, recibe la orden de construir un cercado para resguardarse del invierno terrible y poder repoblar algún día el mundo, desde allí todo volverá a renacer. El centro de mundo es un país sin sombra, es un mundo que genera luz propia, donde los sujetos han alcanzado la total perfección, conseguido la armonía, realizado la Tierra Celeste, han repetido el movimiento que hizo el propio Zarâtushtra¹⁶ cuando cumplió treinta años, quien sintió el deseo de ir a la tierra de las visiones, donde los paisajes y los acontecimientos son perfectos porque corresponden a una geografía y a una historia **imaginables**. La llegada a Ērân Vêj, la Tierra de las visiones in medio mundi, ocurre en el último día del año, es decir es lo esperado al final, una parusía, el telos.

Ese caminar simboliza una posición ontológica, el sujeto se descubre a sí mismo inconcluso, eso lo determina como buscador, la percepción de la incompletitud no lo deja inerte y estático sino que lo mueve en una exploración incansable en pos de la plenitud y el sentido.

16 Hay acerca de Zarâtushtra dos perspectivas historiográficas. Es considerado como un personaje histórico reformador de la religión étnica tradicional, la que compartían los indoiranos del 2000 a.C. O, representa un aspecto de la religión irania: el mazdeísmo, en cuyo centro se sitúa la adoración a Ahura Mazda, pero no solo no se habría producido ninguna reforma, sino que el personaje mismo no habría existido. Se registra su actividad entre el 1000 y el 600 a.C., las fechas más antiguas se fijan en relación al carácter arcaico de la lengua de los gâthâs (obra atribuida a Zarâtushtra), que se inscriben en la tradición indoeuropea de la poesía sagrada. Textos tardíos relatan una historia mítica: Zarâtushtra habría nacido en la mitad de la historia y en el centro del mundo.

Hay al mismo tiempo un sentimiento de falta, de ausencia y la intuición de la posibilidad de completitud, ambas le parecen al individuo inherentes a sí mismo. La sensación de integridad le satisface, le hace feliz, aun sabiendo que es una situación provisional y avocándose a su soledad, a su abandono y a la incertidumbre, es capaz de vislumbrar la posibilidad de salvar el vacío. Esta brecha se resuelve en el encuentro con el doble celestial, el complemento celestial, esa doble constitución sutil y densa, esa naturaleza sicigica atañe al momento en el cual el no-tiempo *se despliega* tiempo, se coagula como tiempo.

Allí hay dos opciones: o nos suponemos densos y plenos en nuestra materialidad y la incompletitud queda como angustia, o la desolación se interpreta como nostalgia de lo sutil y la sensación de inacabado se observa como incompreensión, falta de hermenéutica que resuelva el sentido de lo que esta situación ontológico-fenomenológica significa. Ese complemento, esa falta es una cuestión de percepción, la sutilidad del sujeto, su ser cabal puede descubrirse a través de la imaginación creadora, que es el fundamento de las construcciones simbólicas, ejercer esta facultad, el ta'wil, es la coyuntura para aclarar no solo la causa de la impresión de deficiencia sino para hacerse de un mecanismo que lleve a la realización tan deseada.

El polo cósmico, la montaña cósmica, el árbol del centro del mundo, el polo celeste del ombligo de la tierra, el punto donde comenzó la creación, apuntan siempre al mismo significado, la posibilidad de captar lo existente en todas sus dimensiones, aquellas reconocibles desde la sensibilidad material hasta los ángulos sutiles de su configuración; no es un ir al mundo celeste, no como un escape... o un sucedáneo más o menos válido a los avatares de la vida, sino una hermenéutica que insiste en la constitución sutil-densa de lo existente, que posibilita comprender el sentido de lo existente y de la existencia, aunque su mecanismo suele parecer impenetrable.

Es posible que la primera y única razón de esta

impenetrabilidad haya que buscarla en la pérdida de ese intermundo que nuestros autores designan a veces como el mundo de Hürqalyā, y a veces como el octavo clima o el 'ālam al-mithāl. Este último término es el que traducimos literalmente por el latino *mundus imaginalis*, el mundo imaginal, que nunca se debe confundir con lo imaginario. (Corbin, Cuerpo espiritual y tierra celeste, 1996, pág. 11)

Ciertamente el sujeto que tiene la experiencia del mundus imaginalis, que discierne desde el 'ālam al-mithāl, ha abierto la posibilidad de ejercer su cognición mediante una hermenéutica simbólica, desde el octavo keshvar, el octavo clima, la Tierra mística de Hürqalyā donde se encuentra la ciudad de esmeralda, ha logrado la cúspide de la montaña cósmica designada como Qāf, montaña que debe escalar el exiliado que por fin ha recordado cuál es su hogar, allí el peregrino ha de encontrar su Naturaleza Perfecta, luz de origen, pura luz interior.

Como toda ascensión a una montaña sagrada comienza en la plena tiniebla de la noche, el peregrino va con la certeza de que es posible esa conquista en la soledad; pero en el camino, cuando prima la sensación de triunfo el alma se vuelve a la incertidumbre; de repente un guía aparece con la natural humildad de quien transita a diario el sendero, ofrece una ayuda, hasta que vence la resistencia del peregrino, su mezcla de autosuficiencia y heroísmo cede y solo entonces nota bajo la tenue luz de una lámpara... observa que el sendero estaba al filo del abismo, que si no la duda el exceso de confianza le habrían hecho fallar el equilibrio; menos mal que ha seguido al guía y que el anónimo maestro ha persistido en su deseo de auxilio. Así, llega a la cima al amanecer, cuando el sol apenas empieza a brillar en el horizonte, el sujeto se encuentra en el polo, en el centro del mundo; luego es necesario descender de la montaña antes que el sol queme para encontrar al abrigo de algún templo antiguo, un lugar donde agradecer al universo por la experiencia.

Los datos externos como símbolos dan cuenta del viaje interior, al mismo centro, propiamente psicológico, desplazamiento marcado por peripecias que simbolizan los hitos de esta prueba, camino iniciático cuya fenomenología encarna una sucesión de estados de conciencia cada vez más extensos y plenos de conocimiento. La psicología de la profundidad ha hablado de ello en términos de supra conciencia porque es la experiencia de lo inefable, de la reintegración del ser humano a su propia totalidad. Este caminar ocurre durante *la noche luminosa* y la luz que alumbra sin aparecer todavía en la mañana es el *sol de medianoche*, el objeto del encuentro es la propia naturaleza perfecta.

Desde el centro del mundo se accede a un conocimiento inaccesible a otros estados de conciencia. No se trata de un conocimiento analítico que se instaura desde la escisión sujeto objeto, sino de una comprensión que surge ante la realidad abierta, por ello se alude a ese momento con calificaciones tales como *es un sentido que está ligado al cielo* o *es un conocimiento que proviene de lo divino*.

Sentido

Espacio y tiempo **imaginables** nos sitúan en un modo de hermenéutica que hace posible la comprensión de todo lo existente como símbolo. Arribar a este saber, a esta forma de interpretación, es situarse en el 'alam al-mithâl, un estado epistémico entre lo sensible y lo supremamente sutil. Ibn'Arabî ejemplifica este proceso, señalando que en la lectura de textos hay una primera etapa de comprensión puramente *exotérica*, en el caso del Corán esta lectura literal conduce a la shari'a, a la religión literal, que se puede simbolizar mediante las estrellas que brillan sobre el cielo oscuro, es una primera ojeada, la percepción a partir de la inmediatez de los sentidos, una lectura de carácter analítico; pero, sobre ella surgen otras posibilidades, del mismo modo que surge *la luna llena en el cielo* y con su resplandor oscurece el

brillo inicial de las estrellas; la luna llena es el símbolo de las otras etapas de interpretación, en el curso de las cuales el sufí es iniciado al ta'wil, a la exégesis simbólica y *esotérica* de los textos, que le permite llevar los datos literales de la lectura inicial hacia aquello de lo que son la cifra. (Corbin, 1993)

El logro de esta etapa de interpretación es posible mediante el ejercicio de la imaginación creadora, facultad que hace de puente entre las dos orillas: los datos puros de un lado y lo supremamente sutil de otro; esta travesía es la hermenéutica simbólica (Corbin, 1993), el ta'wil¹⁷, un tipo de reflexión filosófica que explica el mecanismo que conduce la interpretación desde la percepción sensible hacia el símbolo y de allí hacia la constelación arquetipal correspondiente. Ese camino permite una relación que da cuenta de la totalidad del fenómeno, una instauración de sentido que hace posible el divisar la completitud del ser. Sin este método la representación pierde su potencia y el símbolo se reduce a un lenguaje equivoco que brota porque faltan aún conocimientos sobre un tema, porque hay carencias emocionales o porque se desconocen todavía las explicaciones correctas, en consecuencia el conocimiento se detiene simplemente en los datos sensibles.

Frente a un relato mítico, a un texto sagrado, a una narración visionaria, el lector exotérico dice que el sentido está dado por el significado literal de las palabras, es decir que el relato es de aquello que ha ocurrido *realmente* aunque en ese momento no se tenían los elementos para su penetración y por ello se narró en esos términos; también suele decir que se trata de historias propicias para lograr una conclusión moral mediante una comprensión metafórica de lo expuesto. El ta'wil¹⁸ propone que existe en los textos un sentido

17 El ta'wil presupone la floración de los símbolos, el órgano de la Imaginación activa que simultáneamente los hace aflorar y percibir... es la interpretación esotérica, exégesis espiritual, que percibe los datos materiales y los hechos, pero los transforma en símbolos. (Corbin, 1993)

18 ... es difícil aceptar esos conceptos porque para el pensador

esotérico y profundo dado por el relato leído como símbolo, así la historia que se cuenta tiene poco que ver con algo que ha acontecido en el mundo sensible, es un discurso arquetípico y su sentido es espiritual. Este sentido completo (haqiqāt) es el acontecimiento sutil, el estado del ser que está oculto en el relato e incluso en la metáfora, es el evento arquetípico que realmente se ha querido narrar.

La interpretación *esotérica* exhibe el eje-constelación de símbolos sobre el cual se construye el relato, así da cuenta de la significación en muchos planos observables de la realidad: emocional, psicológico, social, cósmico; y, en los no observables, en los sutiles; todo simultáneamente. Su carácter de espiritual está dado por la cualidad de mostrar todos esos planos al mismo tiempo, espiritual no significa que el relato se refiere a otro mundo, a un mundo más allá, sino que señala todas las dimensiones posibles paralelamente, a esto se alude cuando se afirma que la cualidad del símbolo es su carácter de pensamiento sintético y holónico.

El todo no es lo que se ve, la búsqueda es permanente, la necesidad de lo extraordinario es la añoranza de esa completitud del ser. Ese momento se expresa como un encuentro con una persona-arquetipo: el contacto con sophía. La conjunción entre un sujeto y su sophía es la reconstitución de su naturaleza perfecta, el nacimiento al yo celeste como suele decirse en las antiguas tradiciones, el segundo nacimiento.

occidental se trata de un mundo perdido, de una cualidad del lenguaje y de la mente que ha quedado proscrita pero si no se propone una ontología del mundus imaginalis y una metafísica de la Imaginación activa, como órgano inherente al sujeto y una relación con el mundo de la corporeidad sutil no es posible entender las experiencias de lo sagrado, de la mística, de las propuestas espirituales, pero tampoco es posible entender el conocimiento del mundo físico, objetivo y medible más allá de los hechos. La otra opción ya fue tomada: relegar la imaginación al ámbito de 'infancia de la humanidad', necesidades emotivas que deben ser superadas, alienación, simple fantasía o directamente locura. (Corbin, 2005)

He venido del mundo celestial... donde he comenzado a ser. He sido originalmente en el estado espiritual... Pertenezco a Ohrmazd... a los ángeles... Mi linaje y raza proceden de Gayōmart (el Hombre primordial, el *Anthrōpos*). Tengo por madre a Spandarmat (el Ángel de la tierra), tengo por padre a Ohrmazd... Estas pocas fórmulas, muy simples pero decisivas, proyectan simultáneamente las respuestas sobre un horizonte de preexistencia y sobreexistencia. Implican que los momentos del nacimiento y de la muerte, tan cuidadosamente señalados en nuestros registros civiles, no son ni nuestro comienzo absoluto ni nuestro final absoluto. (Corbin, Tiempo cíclico y gnosis ismaelí, 2003, págs. 12-13)

La búsqueda de sentido es primordial y el símbolo es su mecanismo, las cosas, las experiencias, los saberes son símbolos, pero esa comprensión requiere un aprendizaje porque tiene como procedimiento una facultad que demanda ser desarrollada, un modo de inteligencia que es la inteligencia imaginal, ella abre la opción de una hermenéutica de la luz.

Conclusión

En el plano de la representación reconocemos como usuales diversos trazos que cumplen el papel de signos, su uso implica la posibilidad de comunicación a partir de una forma que acciona la emergencia del fenómeno. En el plano más simple el signo es reconocimiento de un paralelismo entre un conjunto de significaciones relativamente arbitrarias que se han ido acumulando en la historia y la grafía que las alude, tales sentidos han surgido en el pasar del tiempo con un origen más o menos azaroso y su uso se ha consolidado en la cultura. Sin embargo, en todo lenguaje es posible distinguir entre estos caracteres indicativos y aquellos que adquieren distintos niveles hermenéuticos, es decir diferenciar entre signos y símbolos.

El símbolo es una representación que conlleva una

amplitud significativa, que promueve el salto perceptivo de los diversos niveles de exposición de un fenómeno. El símbolo se perfila con una primera significación a partir de la que surgen otras, se añaden capas de sentido cuya intencionalidad apunta cada vez a algo más íntimo y sutil. Se puede ver que esto ocurre claramente en el caso del arte, surge una interpretación individual que tiene mucho de gusto, pero es solo el primer momento de una fenomenología simbólica en la que el objeto cobra vida poco a poco en la medida en que sobresalen otras expresiones de esta situación que el observador está viviendo. En el caso de la experiencia sobre el mundo trascendente, sea que se represente con una imagen o un relato, se agregan capas de sentido en las que brota una suerte de secreto, un misterio que se abre a cada sujeto (Durand, 2000).

El acontecimiento ritualizado no es un hecho a recordar como un aniversario, sino un símbolo vivo que promueve un cambio de estado en el sujeto, que puede desencadenar modificaciones de la conciencia, un estado no-ordinario de conciencia. El ritual lleva al sujeto a vivir la odisea arquetípica tal como ha sido relatada en la narración mítica, deja una huella en la intimidad porque la persona vive y resuelve su drama en el relato que hasta el momento solo le ha sido contado.

Captar el símbolo en plenitud exige sobreponer a la concepción común de historicidad en tanto progresión histórica lineal y de dirección única pasado, presente, futuro, la posibilidad de otra temporalidad. Una hermenéutica simbólica parte de esta *otra temporalidad*, que aunque se presenta extraordinaria es más usual de lo que se percibe a primera vista, porque *nos sucede* muchas veces. Como se ha señalado, se hace alusión a momentos cruciales de la vida a partir de esos cortes, suele decirse antes de cumplir tal edad, después de casarme, luego de mi viaje, al hacer tales referencias no solo se indica una fecha sino que se remarca ese día en particular que debe ser concebido como especial, si se anota de ese modo es porque se apunta que a partir de ahí la percepción de las cosas, de los hechos y de la vida, se han modificado,

ahora son de diferente cualidad.

Un acontecimiento de la historicidad común narrada o vivida tiene impacto en el sujeto solo si sus intereses de cualquier índole son vulnerados; un acontecimiento mítico vivido en el ritual como símbolo –no como asistencia a una ceremonia sin sentido– siempre funciona como un momento de quiebre, rompe la temporalidad común, golpea la intimidad, la vida de la persona y su historia se corta en *antes y después de*.

Allí mismo surge una sincronía de carácter diferente que no corresponde a la idea de lo contemporáneo sino a la relación que brota porque se comparte la misma naturaleza, el mismo pathos, ello no depende de la simultaneidad con otra persona con quien se participa del tiempo histórico sino de las inclinaciones íntimas que nos juntan con otros que ni siquiera pertenecen a nuestro mismo tiempo.

Correspondiente a este tiempo, está el espacio heterogéneo, diversas regiones: montaña, desierto, bosque o sus correspondientes espacios artificiales, plaza o templo, pueden ser consideradas como centro del mundo, son sagradas porque en ellas se ha producido algo inusual, el contacto con otro plano de lo real, son centro porque hacen el papel de eje, son el espacio sensible con otra dimensión ontológica, allí el sujeto percibe la naturaleza fundamental del todo que él comparte, un pathos primigenio a todo lo que ha devenido existente.

En muchas cosmogonías antes de la creación, antes del apareamiento del mundo no hay espacio, el espacio es el receptor, pero no ha estado allí antes, no hay un antes. Se ha desplegado con la manifestación, medir es la intensión de atraparlo en sus cualidades visibles, pero hay algo que se escapa a la geometrización y nos avoca a lo sin-orilla. No es otra dimensión, una más, sino su cualidad.

El árbol cósmico, la montaña del centro del mundo, el polo celeste, el ombligo de la tierra, el punto donde comenzó la creación, sugieren siempre el mismo evento: un punto de comprensión para ejercer una hermenéutica

instauradora de sentido.

Examinar las determinaciones espacio y tiempo en el mundo imaginal es fundamental para ejercer una interpretación simbólica, no es ver ni fantasear sobre algo inexistente o solo perceptible por unos pocos, sino dar cuenta de lo total del fenómeno, reconocer disímiles formas de análisis en su propio ámbito epistemológico, sin retrotraer todo conocimiento al plano de la materia. Reflexionar sobre el sentido más allá de una propuesta conceptual, recuperar el pensar desde varios ángulos no como un ejercicio de postura intelectual, una suerte de tomar perspectiva para ver qué ocurre, sino como un mecanismo vital, como un sistema de pensar, rondar al objeto y observar los puntos luminosos que conducen a una comprensión central.

Bibliografía

- Asín Palacios, M. (1992). *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Hiperión.
- Corbin, H. (1993). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabi*. Barcelona: Destino.
- Corbin, H. (1994). *Historia de la Filosofía Islámica*. Madrid: Trotta.
- Corbin, H. (1995). *El hombre y su ángel*. Barcelona: Destino.
- Corbin, H. (1996). *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Madrid: Siruela.
- Corbin, H. (2000). *El hombre de luz en el sufismo iraní*. Madrid: Siruela.
- Corbin, H. (2002). *Sobrevivir. El encuentro con el ángel*. Madrid: Trotta.
- Corbin, H. (2003). *La paradoja del monoteísmo*. Madrid: Losada.
- Corbin, H. (2003). *Templo y contemplación*. Madrid: Trotta.
- Corbin, H. (2003). *Tiempo cíclico y gnosis ismaelí*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Corbin, H. (2003). *Tiempo cíclico y gnosis ismaelí*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Corbin, H. (2005). *El Imam oculto*. Madrid: Losada.
- Daftary, F. (2015). *Breve historia de los ismailíes*. Madrid: Akal.
- Dumézil, G. (1971). *El destino del guerrero*. México: Siglo XXI.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- Durand, G. (2000). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorroutu.
- EL CORAN, Editado por Teorema. (1983). Barcelona: Teorema.
- El Libro Tibetano de los muertos, traducción Fremantle y Trungpa. (1989). Buenos Aires: Estaciones.
- Eliade, M. (1979). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- Eliade, M. (1991). *Mito y Realidad*. Madrid: Labor.
- Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé.
- Eliade, M. (2007). *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós.

Fraassen, B. (1978). *Introducción a la filosofía del tiempo y del espacio*. Barcelona: Labor.

Garagalza, L. (1990). *La interpretación de los símbolos*. Barcelona: Anthropos.

Godwin, J. (1996). *El mito polar*. Girona: Atalanta.

Ibn'Arabî. (1991). *Los engarces de la sabiduría*. Madrid: Hiperión.

Ibn'Arabî. (1996). *Las iluminaciones de la Meca*. Madrid: Siruela.

Jambet, C. (1989). *La lógica de los orientales*. México: Fondo de Cultura.

Jung, C. (2004). Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo. En A. Ortiz-Osés, *Hombre y sentido* (págs. 9-45). Barcelona: Anthropos.

McKenna, T. (1993). *El Manjar de los Dioses*. Barcelona: Paidós.

Michiel, M. y. (2001). *Introducción al Avéstico*. Madrid: Clásicas.

Ortiz Osés, Andrés. (1994). *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona: Anthropos.

Ortiz-Osés, A. (1994). La Escuela de Eranos. Una arquetipología de la cultura. *Suplementos*, 5-98.

Otto, R. (2001). *Lo santo*. Madrid: Alianza.

Praag, J. v. (2007). *The Spirit of Eranos*. Ascona: Eranos Foundation.

BIBLIOGRAFÍAS

RUTH GORDILLO (1963). Magíster en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), candidata a Doctora en filosofía, en la Universidad del Salvador de Buenos Aires (Argentina) con la tesis sobre el pensamiento del filósofo francés P. Lacoue-Labarthe. Línea de investigación: filosofías del sujeto (Derrida, Lacoue-Labarthe, Jean-Luc-Nancy, M. Blanchot). Actividades docentes en la PUCE desde 1998 en cursos de filosofía moderna y contemporánea (Kant, Hegel, Marx y Heidegger). Publicaciones en varios libros colectivos y revistas de Filosofía: *Dar piel*; “El lugar del sujeto en la filosofía contemporánea” en *Filosofía hoy*; “El contexto teórico de la filosofía de P. Lacoue-Labarthe: Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy” en *Miradas cruzadas. El sujeto*. Artículos relevantes, “Marion: un sujeto “más allá de la muerte del sujeto” o, Lacoue-Labarthe, el sujeto en la trascendencia finita”, en *Revista Solar*, (12-1) “Sobre la concepción bergsoniana de intuición y las consecuencias para la comprensión de la ciencia y la metafísica (Una comparación con Kant)”, en *Revista PUCE*, (102). Colaboraciones en la Revista digital *Trashumante*. Participación y publicación en Actas en las Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica en Argentina de 2017 a 2019 y en las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna en Mar del Plata, Argentina en 2018.

JORGE MARTIN. Doctor en Filosofía. Actualmente se desempeña como Secretario académico de la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (Argentina). Ha publicado diversos trabajos en revistas especializadas de Europa, Estados Unidos y Latinoamérica. Es Profesor Titular de la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna en la Escuela de Filosofía de la Universidad del Salvador. También dicta clases en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Áreas de investigación: Filosofía moderna y contemporánea. Ha traducido de

Henri Bergson : *Duración y simultaneidad (a propósito de la teoría de Einstein)*, Ediciones del Signo, Bs. As., 2005 ; de George Berkeley, *Siris. Empirismo e idealismo platónico en el siglo XVIII*, Miño y Dávila, Bs. As., 2009 ; y de Étienne Bonnot de Condillac, *Tratado de los animales*, Ediciones del Signo, Bs. As., 2016 (junto con Gonzalo Villafañe). Algunas publicaciones: “¿Por qué Levinas considera injustificada «la ejecución un poco sumaria de Bergson por Heidegger en *Sein und Zeit*»? En E. Molina (comp.), *Tiempo y Espacio. Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH-Argentina*, Teseopress.com, 2019, pp. 91-103; “Récit sur la soutenance des thèses d’Henri Bergson”. *Ideas* (2° Época), Argentina, III, n° 3, pp. 2017, pp. 27-38; “Quel philosophe a inspiré *Funes ou la mémoire*: Nietzsche, Guyau ou Bergson?”. En J. Riba (éd.), *L’effet Guyau. De Nietzsche aux anachistes*, L’Harmattan, Paris, 2014, pp. 155-177; “Un maître oublié de Bergson”. *Annales bergsonniennes V*, PUF, Francia, 2012, pp. 493-499; “El humor y la ironía en *La risa* de Bergson”. *Revista Filosofía UIS*, Colombia, 10, 1, 2011, pp. 143-159; “La imagen-movimiento. Deleuze y la relación Beckett-Bergson”. *Areté. Revista de Filosofía*, XXII, 1, 2010, Perú, pp. 51-68.

CARLOS FEDERICO MITIDIERI. Nació en Banfield, Argentina. Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador (Argentina). Candidato a Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional Lanús (Argentina) con una beca doctoral del Conicet. Línea investigación: teoría crítica y el pensamiento latinoamericano (Adorno, Feenberg, Kusch). Actividad docente en la Universidad del Salvador en cursos de Antropología Filosófica y de Filosofía Social y Política. Publicaciones en varios libros colectivos y revistas académicas: “El arte como promesa de felicidad que se rompe. El potencial utópico del arte en el pensamiento de Th. W. Adorno”, en *Revista Ágora Filosófica*, “Pensamiento estético, dialéctica negativa y fagocitación. Afinidades electivas entre Kusch y Adorno”, en *Esbozos filosóficos (in)actuales*, “Arte y Sociedad en Theodor W.

Adorno. La negatividad radical del arte en el capitalismo avanzado”, en *Alcances extraestéticos de la experiencia del arte*, “El concepto histórico de ‘cambio’, de Marx a Adorno”, en *Conceptos históricos en la crítica de la metafísica, razón, cambio, técnica*.

MARÍA LUZ ROA. Licenciada en Sociología y Doctora en Ciencias Sociales (UBA), directora teatral y actriz. Investigadora asistente CONICET, docente en grado y posgrado en la UBA, FLACSO y UNTREF, y docente invitada en otras universidades internacionales. Coordinadora del Grupo de Investigaciones Etnográfico-Teatrales (FFyLL-UBA) y del Área de Performance-Investigación del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance (ICA-FyLL-UBA). Se ha especializado en temáticas vinculadas con Subjetividades Juveniles, Derechos Humanos, comunicación de la ciencia y técnicas de performance-investigación que vinculan las Ciencias Sociales y las Artes en la investigación e intervención social. Desarrolló actividades de investigación e intervención como parte de proyectos UBACyT, PICT, CONICET, AGENCIA, FNA y otros vinculados con temáticas de su competencia. Fue becaria doctoral y posdoctoral CONICET. Publicó artículos en revistas académicas del país y el exterior y libros de compilación especializada, un libro de su autoría, dos en calidad de compiladora, y dirigió y escribió tres obras de Teatro Etnográfico. Realizó colaboraciones en calidad de investigadora, productora y asesora de actores en cine, televisión y teatro.

RUTH RUIZ FLORES (1956). Profesora principal de Filosofía de la PUCE. Obtuvo su Doctorado en Filosofía en esta misma Universidad, con la tesis “El estado de la cuestión en torno a una epistemología de lo imaginario”. También es Magister en Gerencia y Liderazgo Educativo (UTPL) y tiene un Diploma Superior en Metodología de la investigación científica (UTE). Ha realizado estudios de filosofía aplicada en la Universidad Vasco de Quiroga

(Michoacán, México) y de Psicología Transpersonal (EPTI, Argentina). Actualmente es Decana de la Facultad de Ciencias Humanas de la PUCE; y, profesora de Historia de las Religiones y Filosofía del Arte. Sus investigaciones giran entorno a la hermenéutica, el símbolo, las relaciones filosóficas entre Oriente y Occidente, los estados no ordinarios de conciencia, los fundamentos simbólicos y epistemológicos de las técnicas filosóficas de la Yoga. Ha publicado *Símbolo, mito y hermenéutica* (Abya Yala, 2004) y varios artículos.

DENNIS SCHUTIJSER DE GROOT (Países Bajos, 1978) es Magister en Filosofía por la Universidad Bordeaux 3 (Francia) y Magister en Ciencias Humanísticas por la Universidad de Ciencias Humanísticas de Utrecht (Países Bajos). Actualmente es docente de Filosofía Práctica en la Escuela de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Anteriormente ha trabajado en consultoría y asesoría internacional, así como en periodismo y traducción. Ha publicado artículos académicos y ensayos artísticos en revistas de diferente signo. Su interés investigativo se centra en la ética, la filosofía política y social, así como en la filosofía de antigüedad y filosofía contemporánea.

STÉPHANE VINOLO. PhD en filosofía por la Universidad Michel Montaigne de Burdeos (Francia) y PhD en teología por la Universidad de Estrasburgo (Francia). Es autor de diez libros, entre los cuales están: *Alain Badiou – vivre en immortel* (L'Harmattan, 2014), *René Girard: du mimétisme à l'humanisation* (L'Harmattan, 2005), y *Par-dessus le marché : Spinoza, Smith, Derrida, Girard* (L'Harmattan, 2018). Especialista en filosofía francesa (Sartre, Girard, Derrida, Badiou, Marion) y en filosofía pre-crítica del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Hobbes, Malebranche, Pascal), miembro del comité editorial de revistas en Canadá, Colombia y España, es actualmente Profesor Principal de la Escuela de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

ÍNDICE

Introducción	7
---------------------	----------

PARTE 1

Alain Badiou – El sujeto en la persona de San Pablo	15
Stéphane Vinolo	

Introducción	15
El ser, el acontecimiento y las verdades	18
El abandono de la ontología a la matemática	18
Lo que le sucede al ser	25
Una ética indexada sobre las verdades	29
La miseria filosófica de las éticas del mal	29
El mal como efecto del Bien	36
Pablo: militante del acontecimiento	40
El militante y el apóstol	42
Diferir las asignaciones	50
Conclusión	57
Referencias	60

San Pablo, entre la voluntad y la militancia: dos posibles sujetos	63
Ruth Gordillo R.	

Introducción	63
Pneuma/sacks o razón/deseo	64
La verdad del acontecimiento	68
Confrontación del discurso griego y del judío	68
La voluntad dividida	71
La libertad	75
La ley y el amor	79
Conclusiones: interioridad vs. exterioridad	82
Bibliografía	85

PARTE 2

El hombre, sus límites y la transgresión. El Surrealismo y Georges Bataille ante el hombre entero	89
Dennis Schutijser	

Introducción	89
El surrealismo	90
Raíces del surrealismo	90
El surrealismo como rebelión	91
El surrealismo como constitución:	
hacia una antropología surrealista	94
Dialéctica surrealista	96
Transgresión y lenguaje	99
Georges Bataille	101
El límite de la transgresión	103
La dirección de la transgresión	107
La transgresión como experiencia	110
Funcionamiento de la transgresión	113
Surrealismo ante Bataille: el hombre	
estético y la transgresión	118
Un acercamiento	119
Bataille ante el surrealismo: el hombre	
y sus límites	121
Diferencias en visión de estética y ética	124
El problema de la individualidad	125
Conclusión	127
Bibliografía	130
Después del ideal: los ejemplos, un	
índice para una ética nietzscheana	135
Dennis Schutijser	
Introducción	135
¿Cómo vivir? La pregunta ética	135
Crítica del idealismo	138
Hacerse lo que uno es	143
Una ética del ejemplo	148
Ética del ejemplo desde el futuro: el Übermensch	151
Ética del ejemplo desde el presente:	
Nietzsche mismo	154
El ejemplo de Nietzsche: giro existencial	161
Ética del ejemplo desde el pasado: el espíritu libre	165
Conclusiones	176
Bibliografía	179

PARTE 3	
Deleuze y la constitución del sujeto	
en el empirismo de Hume	183
Jorge Martin	
Introducción	183
Deleuze y la historia de la filosofía	184
Deleuze intérprete del empirismo de Hume	187
La constitución de la subjetividad	191
“Deleuze-Bergson” y el plano de inmanencia	194
Conclusión	197
Bibliografía	199
El sujeto amoroso como relevo del	
sujeto metafísico en Sartre y Badiou	201
Stéphane Vinolo	
Introducción	201
Situación del Sujeto	207
El otro y el cruce de las miradas	213
No hay encuentros	221
La actividad paradójica del Sujeto: Badiou	
y Sartre	230
Conclusión	239
Bibliografía	244
De Marx, la alienación y los espectros	247
Ruth Gordillo R.	
Introducción	247
La espectralidad	248
El espectro del comunismo	249
El acontecimiento y la espectralidad	255
Del joven Marx, el concepto de alienación	260
Trabajo enajenado, capital y fin del mito	263
Acumulación y técnica moderna	265
Conclusiones	270
Bibliografía	273

PARTE 4

Filosofía con pies carmesí. Entre la terefa, el pensamiento americano y la teoría crítica **277**

María Luz Roa y C. Federico Mitidieri

Introducción 277

El caso tarefero 281

Del estar al ser-en-el-yerbal 282

Estar-en-el-hedor 285

Estar en el yerbal... 287

El ser tarefero como un momento vital.

El interés por lxs jóvenes rurales 291

Vivir siendo tarefero 293

Algunas reflexiones ¿finales? Del mestizaje tarefero a los indicios decoloniales de Kusch a la teoría crítica de Adorno. 297

Bibliografía 304

“Gráfico 1” 306

Tiempo, espacio y sentido **307**

Ruth Ruiz Flores

Tiempo sin límite 310

Un instante en la transhistoria 314

Abolición del pasado 317

Nostalgia 319

Experiencias 320

Arquetipo 324

Espacio sin orilla 328

Tierra imaginal 330

El Centro del Mundo 334

Sentido 342

Conclusión 345

Bibliografía 349

Bibliografías **351**

« Este libro se terminó de imprimir en el mes de
enero de 2021. El manuscrito se validó bajo el sistema
de pares ciegos, que garantiza la confidencialidad de
autores y de árbitros. »

Han pasado dos años desde la publicación de *Miradas cruzadas. El sujeto*. Esta segunda publicación cierra tres años de investigación con nueve trabajos elaborados por Jorge Luis Martín, Federico Mitidieri, de la Universidad del Salvador (USAL-Buenos Aires) y Ruth Ruiz, Dennis Schutijser, Stéphane Vinolo y quien suscribe, por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE-Quito). Desde 2016 hasta la fecha, el grupo se ha consolidado y ha hecho un lugar en el que confluyen intereses particulares de investigación, pero siempre enfocados en un tema, en este caso, el sujeto.

Cada mirada se dirige, desde la lectura de autores y contextos teóricos distintos, al espectro del sujeto perdido, diluido, evanecido, muerto o profundamente herido y segmentado. Sin embargo, es imposible no chocar con los cuerpos que proyectan sus propias miradas y, a través de ellas, su existencia, precaria o no; desde esa evidencia, partimos jugándonos en el único ámbito de resistencia, el pensamiento.



Pontificia Universidad
Católica del Ecuador

