

Mosto, Marisa

Las desmesuras del amor : ensayos sobre el poder de la vida personal

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

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

Cómo citar el documento:

Mosto, Marisa. *Las desmesuras del amor : ensayos sobre el poder de la vida personal* [en línea]. Buenos Aires : Sabiduría Cristiana, 2012. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/libros/desmesuras-amor-ensayos-mosto.pdf>. [Fecha de consulta: ...]

Marisa Mosto

Las desmesuras del amor

Ensayos sobre el poder de la vida personal

Marisa Mosto

Las desmesuras del amor

**Ensayos sobre el poder
de la vida personal**



Ediciones Sabiduría Cristiana
2012

Mosto, Marisa

Las desmesuras del amor: ensayos sobre el poder de la vida personal. - 1ª ed. -
Buenos Aires : Sabiduría Cristiana, 2012.
168 p.; 20 x 14 cm.

ISBN 978-987-1771-06-6

1. Filosofía Contemporánea. I. Título
CDD 190

Fecha de catalogación: 05/09/2012

Cuadro de tapa GEORGINE WALKER

Diseño de tapa ERINA ZAFFRANI (erina_zaffrani@hotmail.com)

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que previene la Ley 11.723

IMPRESO EN LA ARGENTINA

© MARISA MOSTO

correo-e: marisamosto@gmail.com

ISBN 978-987-1771-06-6

PRESENTACIÓN

*Oh, Dios, mi alma está sedienta de ti,
Mi carne tiene ansia de ti
Como tierra reseca, agotada, sin agua.
Salmo 62*

El deseo, los anhelos, el ansia de “algo más” anidan en el corazón del hombre ayer, hoy y siempre. Desde los impulsos inherentes a nuestra condición sensible hasta la sed de sentido, propia del espíritu, acicatean la vida cotidiana. Hay en el hombre un dinamismo interno que lo hace incansable en ese movimiento. De ahí que la búsqueda sobre el por qué y el verdadero objeto de ese anhelo se manifieste de mil modos en las distintas expresiones de la cultura: la psicología y la sociología, la filosofía y el arte y por cierto, con singular énfasis, en el ámbito religioso.

El magisterio del Dr. Emilio Komar ha sido especialmente rico en mostrar esta realidad: la génesis de los deseos y los caminos que pueden llevar a satisfacerlos. Las pasiones y la afectividad desarrolladas ordenadamente, la inteligencia y su inagotable ansia de verdad, la voluntad y su connatural deseo de bien, entre otros temas, han sido su enseñanza constante en clases, seminarios y escritos. Es para nosotros una gran herencia, que constituye así una brújula en la vida personal y una orientación para los estudios.

Marisa Mosto, discípula dilecta del Dr. Komar, recoge estas cuestiones y su significación para la vida personal, en los doce ensayos que componen esta publicación. Son presentaciones o ponencias realizadas en distintas instituciones, en ocasión de congresos, jornadas y simposios a lo largo de varios años. En ellos se indaga en la condición humana como fuente de deseos y anhelos, se plantean interrogantes que son un desafío para la vida del sujeto y se sugieren respuestas entrelazando cuestiones propias

de la filosofía con abordajes literarios y textos religiosos. Me referiré solo a algunos.

En particular, el tema del deseo es materia abordada en dos trabajos: “La insaciabilidad del deseo. De Agustín a Baudrillard” y “Las desmesuras del amor: Yerma y Rut”, que brinda el título al presente volumen. En el primero, Marisa muestra cómo en el horizonte de dos autores tan disímiles como San Agustín y Baudrillard sin embargo está presente ese anhelo permanente de “algo más” que anida en el corazón de todo hombre. Y en el segundo, a través de las mujeres que son sus personajes, describe dos actitudes y respuestas diferentes a las situaciones existencialmente extremas en las que ambas se encuentran implicadas.

La pregunta por el último sentido de las cosas, propia de la filosofía, encuentra en ocasiones escollos en el momento cultural en el que vive el filósofo. Tal el problema al que apunta el ensayo “Los caballos de Troya de la vida intelectual”, en el cual, con relación a nuestra época, se advierte sobre la frecuente acechanza del espíritu burgués y su pequeño horizonte pragmático.

Marisa Mosto es una estudiosa de los principales autores de la Escuela de Frankfurt, con los que comparte su inquietud por la revitalización del protagonismo del sujeto en el mundo contemporáneo. Resultan especialmente interesantes dos ensayos: “Los universales en *El hombre unidimensional* de Hebert Marcuse” y “Percepción y violencia. El papel de la templanza”. En el primero, frente a concepciones demasiado estrechas de la vida se valora el pensamiento crítico y utópico como apertura a la dimensión de lo posible, en orden a un desarrollo más pleno de lo humano; y en el segundo se relacionan la tesis de T. W. Adorno sobre las condiciones morales que tornaron factible el horror de Auschwitz con algunos aspectos de la virtud de la templanza en el pensamiento clásico.

Como en otra ocasión anterior la Fundación Emilio Komar celebra esta publicación y recomienda su lectura, que muestra la fina pluma y la seriedad de los estudios de Marisa; ofrece al mismo tiempo una visión positiva del hombre, de sus anhelos más íntimos y es una llamada a recuperar el poder de la vida personal, sustentada en un realismo metafísico y ético, que sin desconocer o minimizar dificultades y debilidades, el mal en definitiva,

confiere al ser humano una perspectiva esperanzadora: los deseos sensibles y espirituales podrán saciarse mediante la ordenada adecuación a sus propios objetos y en última instancia encontrarán su plenitud en el encuentro con Él.

GUADALUPE CALDANI DE OJEA QUINTANA

San Isidro, agosto de 2012

Ayuda al lector:

Tiene Ud. en sus manos un conjunto de ensayos, escritos casi en su totalidad entre los años 2007 y el 2011. Algunos ya han sido publicados en revistas de filosofía o en actas de jornadas académicas. Cada uno de los ensayos puede ser leído independientemente de los demás y consta de una cita al pie que aclara el contexto de su elaboración. El orden que les he dado pretende amenizar la lectura mediante la variación temática pero como es muy probable que mi interés por los temas no coincida con el suyo, le informo brevemente del contenido de los textos para que pueda elegir por dónde empezar si me hace el honor de leerlos.

- 1. Los caballos de Troya de la vida intelectual.** Es una reflexión sobre las motivaciones que nos introducen en la búsqueda filosófica y las piedras que encontramos en el camino que a menudo han sido sembradas por el pragmatismo del reinante espíritu burgués (tan instalado entre nosotros que da pudor la denuncia pues seguramente sonará a ingenua utopía).
- 2. “El tercer infinito”.** Es un título irónico. Pascal se refería a dos infinitos, el infinito del microcosmos y el del macrocosmos: dos dimensiones que escapan a nuestro control. “El silencio eterno de estos espacios infinitos me aterra” (Pascal). La necesidad de dominio nos llevó a construir un tercer infinito técnico frente al cual el ser humano concreto se siente otra vez desprotegido e impotente. El texto está inspirado en Josef K., personaje de *El proceso* de Kafka
- 3. El tema del poder en el pensamiento de Romano Guardini.** Aquí encontrará una meditación sobre aquello que distingue al poder genuino del falso poder; al poder arbitrario y destructor del poder que se pone al servicio de la vida. La violencia del período histórico que le tocó vivir a Guardini,

agudiza su mirada. A través de su pensamiento recorreremos algunas aristas fundamentales de este tema.

4. **Fragmentación de la vida cotidiana en *La isla desierta* de Roberto Arlt.** Esta magnífica *burlería en un acto*, como dice Arlt, nos anima a pensar el modo tan extraño de habitar las diferentes esferas vitales (trabajo y ocio) en que se despliega nuestra existencia.
5. **Los universales y el pensamiento crítico en *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse.** Este trabajo busca recuperar la importancia del pensamiento crítico y utópico frente a una lectura excesivamente pragmática y conservadora de la realidad, ciega para la dimensión de lo posible en términos de la calidad de la vida humana.
6. **Percepción y violencia. El papel de la templanza.** T. W. Adorno sostiene que una de las condiciones de posibilidad de Auschwitz ha sido la frialdad de los hombres, la incapacidad de empatía de los verdugos para reconocer el valor de la vida de sus víctimas. En este trabajo relaciono las afirmaciones de Adorno con algunos aspectos del contenido de la virtud de la templanza de la ética clásica.
7. **La insaciabilidad del deseo. De Agustín a Baudrillard.** La experiencia del estado de permanente búsqueda e insatisfacción que moviliza al ser humano ha sido interpretada de diferentes formas en la historia de la cultura. En este trabajo presento algunos puntos, a mi modo de ver, culminantes de esa historia.
8. **La luz en el cuadro de Chardin. Reflexiones sobre la cultura y lo sagrado.** La cuestión del aura en la obra de arte, de la experiencia estética como comunión con una presencia epifánica es abordada en este ensayo con la ayuda de George Steiner.
9. **Filemón y Baucis. Hospitalidad y vida.** Retomo el relato legendario de Filemon y Baucis en dos contextos histórico literarios: el original en la *Metamorfosis* de Ovidio y luego en el *Fausto* de Goethe. A partir de allí reflexiono en las diferentes actitudes propuestas en relación a la alteridad en los dos momentos y sus consecuencias para la vida.

- 10. Albert Camus y Fedor Dostoievski. Afinidades en la vocación por ser hombres.** Este ensayo traza puentes entre las inquietudes vitales y la obra de los dos autores. Presenta temas en común (el mal, el bien, la libertad, la magnanimidad, la pusilanimidad...) encarnados en diferentes personajes.
- 11. El bien y la unidad de la vida.** En este trabajo pondremos en diálogo la manera de entender el bien del hombre de Santo Tomás de Aquino con el pensamiento de Edith Stein. El bien del hombre es comprendido en relación a la unidad interior de la vida humana y su comunión con los demás seres.
- 12. Las desmesuras del amor: Yerma y Rut.** Tendrá que leerlo si quiere saber de qué se trata.

Los diferentes ensayos se hallan en su mayoría atravesados por hilos conductores afines. Los emparenta el intento de dilucidación de cuál sea el objeto de la incansable búsqueda vital del ser humano y la toma de conciencia de la necesidad de un cambio en el modo de percepción de lo real para el fortalecimiento y la fecundidad de la vida personal.

Aprovecho aquí para agradecer la cuidadosa lectura que han hecho de mi trabajo Guadalupe Caldani y Alberto Berro, cuyas sugerencias y correcciones lo han enriquecido con creces, mucho más de lo que pudiera manifestar en estas breves líneas.

MARISA MOSTO

LOS CABALLOS DE TROYA DE LA VIDA INTELECTUAL¹

1. La pregunta filosófica

*De esperar esa oportunidad ya me
han salido ampollas de esperanza.*
Macedonio Fernández

Me siento plenamente identificada con la que Ionesco formulaba como una de las primeras grandes preguntas del alma humana: “¿Qué hacemos aquí?”². Pregunta que se eleva desde la experiencia del misterio de la existencia de este ser a medio camino que somos los hombres. Obligados a emprender un viaje del que desconocemos su origen ni si nos llevará a aquello que anhelamos (lo que tampoco sabemos en qué consiste), impulsados por la necesidad incansable de claridad y habitando en penumbras, reconfortados por el bien y tropezando con el mal, atados a la libertad a pesar de toda nuestra falibilidad y vulnerabilidad.

Cuando por alguna razón el ser humano puede tomar perspectiva y dar un paso atrás de los problemas “prácticos” de la vida, empiezan a adquirir un volumen audible estas cuestiones ancestrales. A molestarle el tábano en la oreja.

El ¿qué hacemos aquí? se refiere tanto a la pregunta: “¿cuál es el sentido de que estemos aquí?”, como a aquella otra: “Bueno pues, y ahora ¿qué hacemos aquí?”. Esa gran pregunta encierra entonces un interés ético y teórico a la vez. Abraza la totalidad del alma humana con su llama.

“Mi alma es esa llama”, clamaba Nietzsche en su ditirambo dionisiaco *Signo de fuego*. Recordemos el paisaje introductorio del ditirambo: Zaratustra se encuentra en el peñón de una isla, en

¹ Presentado en el Congreso de Filosofía “La Filosofía como modo de vida. Testimonios históricos y planteos actuales”, organizado por la Fundación Fraternitas de Rosario, Santa Fe, el 20-22 de mayo de 2011.

² *El hombre cuestionado*, Buenos Aires, EMECE, 2002, p. 7; 154-155.

medio del mar, lejos de todos los hombres. Allí yergue un altar sobre la roca. Enciende un fuego que se eleva al cielo bajo la forma de un signo de interrogación:

“Mi propia alma es esta llama,
 insaciable de nuevas lontananzas,
 a lo alto, a lo alto se aviva su silencioso ardor.
 ¿Por qué huyó Zaratustra de animales y hombres?
 ¿Por qué escapó súbitamente de toda tierra firme?
 Ya conoce *seis* soledades,
 pero el mismo mar no le era bastante solitario,
 la isla le dejó ascender, sobre la montaña se volvió llama;
 hacia una *séptima* soledad
 arroja ahora venteando el anzuelo por encima de su cabeza.

¡Navegantes sin rumbo! ¡Restos de viejas estrellas!
 ¡Vosotros, mares del futuro! ¡Cielos inexplorados!
 Hacia todo solitario arrojo ahora el anzuelo:
 ¡dad respuesta a la impaciencia de la llama,
 tomad para mí, pescador de altas montañas,
 mi séptima postrera soledad”³.

“Séptima soledad”, soledad plena y silencio, rodeados por la inmensidad de la naturaleza: mar, cielo, altar de roca y fuego. Marco sublime para la pregunta que yace latente desde hace siglos en el interior de cada alma humana.

“Para el intelectual es la soledad no quebrantada el único estado en que todavía puede dar muestras de solidaridad”, nos dice T. W. Adorno⁴. Pues es el único modo en que es capaz de llevar adelante su tarea para ocupar su lugar en la comunidad. Recogimiento, ser en sí, ausencia de los diferentes “ruidos” que dispersan, soledad poblada por las preguntas que esperan ansiosas e incansables, su respuesta: “¡dad respuesta a la impaciencia de la llama!”. Es entonces cuando el “pescador de altas montañas” lanza el anzuelo de su interrogación hacia todos los “navegantes sin rumbo” que hayan alcanzado alguna luz orientadora en cualquier matiz de la realidad para que le sirva de alimento.

La solemnidad de la puesta en escena de Nietzsche y la seriedad del imperativo de Adorno, nos hacen rozar a nosotros, es-

³ Federico Nietzsche, *Poesía completa*, Madrid, Trotta, 2000, p. 71-72.

⁴ *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1987, p. 22.

pectadores maravillados, o al menos a mí, la estela de lo sagrado. De lo sagrado pienso, pues allí aparece el supuesto de que la propia vida es algo muy importante, algo que merece ser atendido y entendido, tanto como su lugar en relación a los otros y la propia misión dentro del sentido comprendido. Corresponde detenerse, hacer silencio, reflexionar, dialogar, optar, entregarse. La vida es algo serio y es esa seriedad la fuente de su belleza⁵.

Hay algo de gesto litúrgico en la gravedad de la pregunta (¿acaso no se eleva desde un altar al cielo?), en la cortesía de la silenciosa escucha de las palabras penetrantes de los otros navegantes y en la promesa de vida nueva, que late en esa puesta en común. Estas “revelaciones compartidas” que pueblan la historia del hombre en el planeta, sostiene George Steiner, “han surgido de una espera inmensa que es la espera del hombre. Sin ellas, ¿cómo podríamos tener paciencia?”⁶.

2. Todo lo sagrado es profanado

“Todo lo sagrado es profanado”, dice Marx y continúa más adelante: “La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha convertido en sus servidores asalariados”⁷.

El diagnóstico de Marx, para el que la burguesía simplemente ha desempeñado su rol en la dialéctica de la historia que tiende necesariamente a la desacralización de lo real, coincide en subrayar el papel corrosivo del espíritu burgués tal y como lo señalara de manera negativamente crítica Josef Pieper en *El ocio y la vida intelectual*⁸.

⁵ “... la verdadera belleza de la vida radica en su carácter profundamente serio e inexorable”, Paul Schilder, *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, Buenos Aires, Paidós, 1958, p. 231.

⁶ *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991, p.280-281

⁷ *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, Anteo, 1971, p. 35-37.

⁸ Cfr. Madrid, Rialp, 1979, p. 127-129. Cfr. también sobre su crítica al espíritu burgués, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, la parte correspondiente a la virtud de la fortaleza.

Pieper entiende por espíritu burgués la tendencia a valorar y comprender la realidad, los seres y las acciones, por su utilidad. El espíritu burgués prevalece en nuestra época debido al avance totalitario de lo que él denomina “mundo del trabajo” que quizás sería más acertado llamar: el avance del pragmatismo. En la época en que dicta estas clases en la Universidad de Bonn⁹, el marxismo y el positivismo que se disputaban el horizonte político-cultural, pensaban en el hombre fundamentalmente en términos de herramienta de trabajo. De ahí que aparezcan identificados en su discurso estos conceptos.

Creemos que el espíritu burgués goza de buena salud entre nosotros.

Esto es fácil de comprobar por ejemplo en la relación que a menudo tenemos con el conocimiento, directamente vinculada al tema que nos ocupa (la filo-sofía). En general hemos crecido en una atmósfera que favorece una relación instrumental, utilitaria, con el conocimiento. Dejando de lado algunas excepciones, la organización escolar primaria y secundaria se despliega sobre el supuesto de que los alumnos estudian en función de la nota. Los contenidos de la materia son presentados y abordados de soslayo, no interesan de por sí, interesan en función de cumplir un programa o en función de la nota y la nota en función de pasar al siguiente nivel, lo cual un día abrirá la puerta de par en par hacia el “pase” final que los liberará de ese sistema agobiante para hacer al fin “lo que se quiera”. Este estilo, genera hábitos de atención y estudio que impiden gozar del hecho de aprender la asignatura que sea y que se instalan en el sujeto y lo condicionan. Se transmiten “nociones” para cumplir con los contenidos curriculares, pero el que aprende no llega a experimentar la belleza de un proceso de conocimiento que traza puentes entre el alma humana y su entorno. El conocimiento se vuelve superficial. Aquellos privilegiados que pueden acceder a una carrera universitaria llegan con una relación tan deteriorada con el conocimiento que también la eligen en sentido instrumental: “¿En qué te ves tra-

⁹ *El ocio y la vida intelectual* agrupa varios ensayos; las clases a que nos referimos han sido publicadas allí bajo el título *Qué significa filosofar* y fueron dictadas en 1947.

bajando el día de mañana?” es una pregunta clave para elegir “qué estudiar”. Hay países altamente “civilizados” en los que hasta la elección del jardín de infantes para los niños es realizada con el mismo criterio de futura inserción laboral.

Que no se nos malinterprete: obviamente hay que trabajar, el trabajo es un ámbito dignísimo de crecimiento personal y hay que prepararse para ello. También es obvio que nos estamos refiriendo a tendencias, generalizando. Aquí lo que nos interesa señalar es la ausencia casi programática del interés por la comprensión de algo por sí mismo y la hipertrofia del aspecto instrumental. La mirada instrumental divorcia al conocimiento de su sentido existencial más genuino, impide la intimidad con aquello con lo que nos relacionamos y contribuye a una experiencia superficial de la vida y por lo tanto a la pérdida de la percepción de su carácter misterioso y sagrado.

Tal es el diagnóstico que hicieron también Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica del Iluminismo*: “Cuanto más complicado y más sutil es el aparato social, económico y científico, al cual el sistema de producción ha adaptado hace tiempo al cuerpo que lo sirve, tanto más pobres son las experiencias de las que este cuerpo es capaz. La eliminación de las cualidades, su traducción en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de los métodos de trabajo, al mundo perceptivo de los pueblos, y asimila éste de nuevo al de los batracios. La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de oír con sus propios oídos aquello que aún no ha sido oído, de tocar con sus propias manos algo que aún no ha sido tocado, la nueva forma de ceguera que sustituye a toda forma mítica vencida”¹⁰.

La ausencia de experiencia personal, del contacto con algo que valga por sí mismo, la anulación del misterio¹¹, consecuencias del espíritu de dominio propio del pragmatismo, al que consideran el punto de llegada del iluminismo, ha conducido según estos autores a una mutilación de la vida humana.

¹⁰ M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 53.

¹¹ “No debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación”, *ibidem*, p. 17.

La soledad y el silencio que enmarcan la pregunta filosófica bien podrían alcanzarse si nos objetaríamos, luego de la jornada laboral o escolar, en el momento de ocio. Allí se acallan las cuestiones prácticas, el hombre puede tomar distancia, entrar en relación con las profundas necesidades de su existencia, con el valor de los seres que lo rodean, ver en perspectiva su vida y reconsiderar sus prioridades. Despertar sus capacidades dormidas. ¿Pero está en condiciones de hacerlo?

Nuestro modo de ocio corresponde a nuestro modo de trabajo. Estamos entrenados en el activismo pragmático. Paradójicamente el activismo pragmatista genera hombres pasivos. El imperativo de producción máxima es la palanca que mueve “desde fuera”, como norma a ser acatada por aquel que busca la supervivencia¹². Si la velocidad y la eficiencia pueden llamarnos a engaño y hacernos pensar que estamos frente a una energía que surge espontáneamente del interior del ser humano, ante una mirada más profunda se revela que el hombre es más bien movido como a los empujones, “desde fuera”, coaccionado por las leyes de juego del mundo laboral. Para experimentar la energía vital como brotando espontáneamente desde el interior de la persona, haría falta que algo la atrajera por sí mismo, como cuando estamos enamorados. No es el caso del hombre que se dirige a su oficina. Ni del que vuelve a casa cansado por el estilo de vida de la jornada. ¿De dónde sacará la energía o surgirá la iniciativa, para *entrar en la espesura* del sentido de su vida? El ocio ha pasado a ser el espacio de la huida, el lugar de distensión; en él, el hombre actúa como espectador pasivo, no se involucra activamente, se distrae mediante el espectáculo de la TV:

“El espectáculo”, sostiene Guy Debord, “entendido en su totalidad, es a la vez el resultado y el proyecto del modo de producción existente. No es un complemento del mundo real, una decoración superpuesta a éste. Es la médula del irrealismo de la sociedad real. Bajo todas sus formas particulares, información o propaganda, publicidad o consumo directo de entretenimientos, el espectáculo

¹² Los marginados del sistema siguen otras reglas para su supervivencia que indirectamente también dependen del imperativo de producción-consumo.

constituye el *modelo* actual de la vida socialmente dominante. Es la afirmación omnipresente de una elección *ya hecha* en la producción y de su consumo que es su corolario. Forma y contenido del espectáculo son, idénticamente la justificación total de las condiciones y fines del sistema existente. El espectáculo es también la *presencia permanente* de esta justificación, en tanto colonización de la parte principal del tiempo vivido fuera de la producción moderna”¹³.

El espectáculo es la “*presencia permanente* de la justificación total de las condiciones y fines del sistema existente”. Es la colonización del ocio por el sistema económico. Nos dice cuál es el sentido de la vida, aquello que debemos perseguir. (Responde aún antes de haber sido formulada, a aquella pregunta “¿Qué hacemos aquí?”). La existencia torna banal y pierde su belleza. El tiempo se experimenta circularmente: *Metro - trabajo - cena - trabajo - butaca - televisión - sueño - metro - trabajo*¹⁴. Nos acostumbramos a que nos “empujen”, nos invade la inercia, el abandono de la libertad.

Nos resulta difícil soportar el silencio. Nos volvemos impacientes frente a un silencio en el que nos han hecho sospechar, acecha la nada.

El hombre se trata entonces también a sí mismo como una herramienta. Se desconecta al atardecer de la jornada para que el motor no se recaliente. Y lo que es grave también, se acostumbra a tratar a los demás de ese modo. Como instrumentos u obstáculos. Retrocede de la vida comunitaria. Se vuelve individualista. ¿Acaso no se levantan quejas por mal trato contra “el médico, jurisconsulto, sacerdote, poeta, sabio” a quienes el sistema de trabajo “ha convertido en sus servidores asalariados”?¹⁵.

¹³ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca, 1995, parágrafo 6.

¹⁴ “Algunas cosas día tras día. Metro - trabajo - cena - trabajo - butaca - televisión - sueño - metro - trabajo. ¿Cuánto más puedes tragar? Uno de cada cinco sufre un colapso nervioso”. *Grafiti* de Londres en la década del '70. Cfr. Greil Marcus, *Rastros de carmín*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 157.

¹⁵ *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, Anteo, 1971, p. 35-37.

3. Caballo de Troya

*Yo, ahora, tengo poco tiempo: por culpa de la muerte
Que se viene encima, en el ocaso de la juventud.
Pero por culpa también de este nuestro mundo humano
Que quita el pan a los pobres y a los poetas la paz.*
Pier Paolo Pasolini

¿No se esconde acaso una “filosofía” en nuestro “modo de vida”? ¿No se cuele por todos lados el espíritu típicamente burgués del individualismo pragmático? Dice Max Horkheimer: “Lo que hay que aclarar es que no es que la goma de mascar perjudique a la metafísica, sino que la goma de mascar, es metafísica”¹⁶. Horkheimer se refiere a la sociedad de consumo y entretenimiento dependientes del sistema de aceleración productiva y lo simboliza con la goma de mascar. La goma de mascar, nuestro estilo de vida, nos mantiene “activos”, en movimiento pero sin alimentarnos. Parafraseando a Horkheimer, no es que nuestro modo de vida impida la filosofía, sino que ya es filosofía. Todo modo de vida manifiesta una comprensión del mundo, del sentido de la vida, del orden de los valores alrededor de los cuales se organiza. Filosofía y vida son inseparables. Mi vida manifiesta la filosofía que la inspira. El gran problema de la situación actual es que en general la filosofía que vivimos, es asumida acríticamente. Nos atraviesan las coordenadas de sentido vigentes y las experimentamos como fruto de la necesidad y no de la libertad. Sucumbimos a su *hechizo*¹⁷.

La idea de que la vida intelectual (que no es vida sólo de la inteligencia como intenté describir más arriba) pudiera tener sus “caballos de Troya” la he tomado del libro *Sobre la televisión* del sociólogo francés, Pierre Bourdieu¹⁸. Allí Bourdieu describe, entre otras cosas, cómo las reglas de juego del mundo de la televi-

¹⁶ M. Horkheimer, citado por Adorno en la introducción a *Un mundo feliz* de A. Huxley, México, Porrúa, 1990.

¹⁷ La expresión es de Adorno, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 342-348.

¹⁸ *Sur la télévision*, París, LIBER-Raisons d’agir, 1996, p. 73.

sión, del espectáculo que a su vez dependen del mundo económico se cuelan en el ámbito de la “cultura”, en el espacio de la vida intelectual o académica disolviendo su modo de ser propio y neutralizando una de sus capacidades esenciales: la posibilidad de resistencia al avance totalitario del pragmatismo.

Aparecen formas, dice Pieper, de pseudo arte, pseudo filosofía y pseudo religión que sustituyen al arte, la filosofía y la religión genuinas, que son a su modo de ver las actividades (junto con el amor) capaces de trascender eso que él llama “mundo del trabajo” y de rozar aquello que es buscado por sí mismo y no en función de otra cosa¹⁹. Esas falsificaciones, formas bastardas de la cultura, sostiene Pieper, no hacen sino encerrar aún más al hombre dentro de la cúpula de la instrumentalidad. Se despliega una industria de la cultura que al seguir la ley del mercado disuelve las condiciones de posibilidad de la cultura misma.

“Lo que desde el surgimiento de las grandes ciudades aparecía como premura, nerviosismo, inestabilidad, se extiende ahora de un modo epidémico, como antes la peste o el cólera. (...) Todos tienen siempre algo que hacer. (...) La sombra de todo esto se proyecta sobre el trabajo intelectual. Este se lleva a cabo con mala conciencia, como si fuese algo robado a alguna ocupación urgente, aunque sólo sea imaginaria. Para justificarse a sí mismo, el intelectual se acompaña de gestos de agotamiento, de sobre esfuerzo, de actividad contra reloj que impiden todo tipo de reflexión; que impiden por tanto, el trabajo intelectual mismo. A menudo parece como si los intelectuales reservasen para su propia producción justamente las horas que les quedan libres de las obligaciones, de las salidas, de las citas y de las inevitables celebraciones. Es algo detestable, mas hasta cierto punto racional, la ganancia de prestigio del que puede presentarse como un hombre tan importante que le es forzoso estar en todas partes”²⁰.

Es alarmante que el espíritu burgués se cuele aún dentro de la organización de la vida académica, cuando el intelectual hace su tarea. Entonces empiezan a interesar los temas en función de los proyectos de investigación a ser aprobados, el *curriculum*, las modas de turno, los contactos sociales en la asistencia a jornadas,

¹⁹ *El ocio y la vida intelectual*, loc. cit., conferencia primera.

²⁰ T. W. Adorno, *Minima moralia*, p. 138.

congresos. A menudo las jornadas académicas nos recuerdan mucho al *zapping* televisivo. Un salpicado de temas en los que es casi imposible profundizar pero nos mantienen activos. Quizás estemos acatando acríticamente las reglas de juego de un sistema de producción que amenaza con disolver las condiciones de posibilidad de nuestro trabajo. Y quita seriedad y belleza a la vida.

Como dice Pierre Bourdieu en su libro, tenemos que poner en evidencia las estructuras ocultas que regulan nuestra actividad, ser conscientes de nuestra situación para liberarnos de las opresiones simbólicas²¹ que interpretan por nosotros el sentido de nuestro trabajo, tomar distancia y enfrentarnos libremente una vez más a la pregunta: “¿Qué estamos haciendo aquí?”.

²¹ Op. cit., p. 8.

“EL TERCER INFINITO”¹

I

El silencio eternal de estos espacios infinitos me aterra.
Pascal

Entre los famosos *Pensamientos* de Pascal, encontramos una serie agrupada bajo el siguiente título: *Lugar del hombre en la naturaleza: Los dos infinitos*. Allí se destaca insistentemente la finitud del hombre frente al infinito del microcosmos y el macrocosmos. Incapaz de desarrollar un saber proporcionado al infinito en lo pequeño y en lo grande, la naturaleza humana es inconmensurable a la densidad de lo real.

Pascal, genio científico y humanista, probablemente sabía bien a quién dirigía estas reflexiones. Las exaltadas expectativas de su época en el progreso *salvífico* de la ciencia, necesitaban ser reubicadas dentro de los contornos del sentido común. Con todo su saber y su técnica, el limitado ser humano nunca dejaría de ser débil e ignorante frente al infinito.

La profecía de Pascal no fue escuchada. La humanidad ha buscado protegerse del terror intentando dominar los dos infinitos. Dando la espalda a la advertencia, ha generado orgullosamente con sus manos, un tercer infinito: tecnológico, informático, de redes de sistemas espacio-temporales. Sistemas de comunicación, sistemas educativos, laborales, sistemas de capitales y de poder político. Una nueva atmósfera artificial recubre al planeta tierra. Una cúpula que *protege a algunos* y los vincula dentro de una malla de relaciones crecientes, funcionando a escala universal. Una malla que finalmente se monta como un nuevo infinito. Pseudo infinito, que al fin de cuentas tampoco hemos elegido,

¹ Este artículo fue publicado en la revista *Alambique*, del CEF de la UCA, Buenos Aires, Octubre de 2000.

mezcla de herencia y destino, que tenemos que habitar compulsivamente. El instinto de supervivencia nos empuja a ocupar nuestro rol, algún punto de la malla del tercer infinito. A ocuparlo sumisamente, a aprender a bailar su música, sin trastabillar. Afuera, la violencia y la miseria. Pero adentro también, esa *cúpula gris* nos impide ver algún horizonte.

II

Volvíamos de una convención de trabajo en Aspen. Estábamos haciendo escala en el aeropuerto de Denver para tomar una conexión a Buenos Aires. Atravesábamos los interminables pasillos bajo las colosales cúpulas del inmenso aeropuerto, perfectamente señalizado. Cintas mecánicas reduplicaban la pobre velocidad de nuestros pasos permitiéndoles la chance de llegar a empalmar la conexión, permanentemente recordada por la voz omnipresente de los altoparlantes.

Miré el reloj. Tenía tiempo para ir al baño. Salí a la derecha al ver la señal del W.C. Una vez adentro –todo reluciente-blanco-impecable–, me precedía una silenciosa fila de mujeres. Perfectamente sincronizados sus pasos, avanzaban con el abrir y cerrar de las puertas de los baños. La voz potente de los altoparlantes resonaba también allí. Ahora la acompañaban intermitentemente los sonidos del agua y el aire expulsados con fuerza desde distintos ángulos. Indicaba números de vuelo, horarios de llegada y salida de aviones, números de puertas. Me escoltó en la fila, luego al inodoro –una de las fuentes automáticas de agua que se activaba al percibir alguna cercanía, igual que las canillas del lavamanos y el aire caliente del secamanos. Me siguió hasta la salida y se hizo más tenue cuando volví a ocupar mi lugar en la cinta mecánica que me llevaría a la puerta de embarque, del número de vuelo, a la hora correspondiente.

Sentí una angustia inexplicable. Inexplicable, porque dentro del contexto inmediato todo estaba bien: habíamos viajado a horario, teníamos tiempo para el próximo vuelo, que iba a salir a horario a su vez. *Todo estaba bajo control*. Me di cuenta que esta última expresión era lo que se había vuelto en mí contra. El in-

menso aeropuerto era una parodia a escala, de la arquitectura por la que atraviesa nuestra vida. Mi vida estaba bajo control, yo sólo podía ajustar mis pasos en el momento indicado en la dirección exigida. El origen anónimamente humano de ese control, era la principal fuente de mi angustia. Busqué instintivamente alguna salida de ese encierro. Quizás aquel verdadero infinito que Pascal temía. Para mí en ese momento representaba mi verdadero origen, un origen exterior a esos pasillos: la calidez paternal de lo divino. No estaba lejos. Lo vi enseguida reflejado en la mirada amiga que me estaba esperando. De manera incomprensible comencé a recobrar la familiar seguridad de siempre.

III

El infinito que aterraba a Pascal no debería haberlo aterrado. Quizás no era *ese* infinito el que realmente lo aterraba, sino las desmesuradas expectativas de su época, a las que deliberadamente intentaba conjurar mediante la manifestación de su espanto. Al releer esa serie de pensamientos intuimos que Pascal como hombre de fe, principalmente quería dejar bien claro el lugar que le corresponde a Dios y al ser finito en la relación de creaturidad: “No busquemos, por consiguiente, seguridad ni firmeza. Nuestra razón está siempre frustrada por la inconstancia de las apariencias; nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que lo encierran y lo huyen. (...) Estos extremos se tocan y se reúnen a fuerza de ser alejados, y se vuelven a encontrar en Dios y solamente en Dios”².

Sin embargo pensamos que existe una experiencia de lo infinito connatural al hombre, sin la cual no puede vivir humanamente. Esta experiencia puede darse en múltiples esferas: en la vida interior, en la amistad, la contemplación y creación estética, en el conocimiento. Sabemos de la presencia del infinito en lo finito. No sólo cuantitativamente, como es el caso del microcosmos y el macrocosmos, sino fundamentalmente desde una perspectiva cualitativa. Y no nos aterrera en absoluto, nos llama, nos

² Pascal, *Pensamientos*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, p. 50-51.

entusiasmo, es afín a nuestro modo de ser. El hombre está naturalmente abierto al infinito. Esperamos y buscamos constantemente algo más o, mejor dicho, una intensidad superior. Lo que nos aterra es la cerrazón en un *pseudo* infinito artificial, construido por manos humanas. Pero el infinito que naturalmente nos invade en las posibilidades de nuestra vida interior, en la hospitalidad de un amigo, en la contemplación de la belleza natural o artística, o incluso en la profundidad de un sufrimiento desgarrador, nos es incomprensiblemente familiar.

Esa experiencia de lo infinito es bien distinta a la deshumanizante del control del sistema omniabarcante.

IV

La obra de Kafka es una elipse, cuyos focos, muy alejados entre sí, están determinados, por un lado, por la experiencia mística (...) y por otro lado por la experiencia del hombre moderno de la gran ciudad.

W. Benjamin³



Escena de la película *El proceso*, Orson Welles, EE.UU., 1962⁴

³ *Correspondencia W. Benjamin / G. Scholem*, Madrid, Taurus, 1987, p. 246.

⁴ Foto copiada de <http://abcblogs.abc.es/trasunbiombochino/2011/06/23/el-kafkiano-proceso-contra-ai-weiwei/>

Dice George Steiner, que una de las mejores críticas literarias se encuentra en la correspondencia entre dos amigos, G. Scholem y W. Benjamin, dialogando sobre *El proceso*, de Kafka.

La gran pregunta que se formulan estos dos autores sobre la obra, es quién o qué sea ese telón de fondo, ese juez implacable, delante del que transcurre el oscuro *proceso* a Josef K. Las respuestas oscilan entre dos polos, quizás como nuevos interrogantes: ¿Es sólo el sistema omniabarcante, la sociedad administrada? ¿O es una experiencia teológica negativa, la de la distancia infinita que separa al hombre de los designios divinos? ¿Serán los dos?⁵.

Al pasivo lector de esta correspondencia le asalta inmediatamente la siguiente pregunta: ¿Podrían separarse naturalmente las dos experiencias humanas? ¿Es el hombre capaz de tener alguna experiencia positiva de Dios, dentro de un clima de despre-

⁵ La siguiente poesía es una síntesis de la opinión de G. Scholem sobre *El proceso*:

“¿Nos hemos apartado totalmente de ti? / Dios mío, ¿no nos está reservado /ni un hábito de tu paz,/ de tu mensaje, en esta noche?// ¿Puede haber expirado tu palabra /así en el vacío de Sión?/ ¿ni siquiera se ha introducido /en este reino mágico de apariencia?// Casi consumado hasta el techo /está ya el gran engaño del mundo./ Concede, Dios, que despierte aquel /al que tu nada penetró.

/Sólo así la revelación ilumina / el tiempo que te condenó, /sólo tu nada es la experiencia /que puede obtener de ti. // Sólo así entra en la memoria /la enseñanza que rasga la apariencia: /el más seguro legado /del tribunal oculto. // En la balanza de Job nuestro lugar /fue medido con precisión /sin consuelo como el Día del Juicio /hemos sido conocidos a fondo //En instancias infinitas /se refleja lo que somos. /Nadie conoce todo el camino /cada trayecto nos ciega //A nadie le puede ser provechosa la salvación, /esta estrella está demasiado alta, /y si también tú hubieras llegado allí, /te obstaculizarías a ti mismo el camino. / /Entregada a merced de los poderes /que ya no están dominados por la súplica, /no puede desplegarse ninguna vida /que no se hunda en sí misma //Del centro de la destrucción /a veces surge un rayo, /más ninguno señala la dirección /que nos ordenó la ley //Desde que este triste conocimiento /permanece intocable en nosotros, /se ha rasgado súbitamente un velo, /Dios, ante tu majestad. //Tu proceso comenzó en la tierra, /¿concluye ante tu trono? /Tú no puedes ser defendido, /Ahí no vale ninguna ilusión. //¿Quién es aquí el acusado? /¿tú o la criatura? /Si alguien te lo preguntara /Sólo te hundirías en el silencio. //¿Puede hacerse una pregunta así?/ ¿Es indeterminada la respuesta? /Ay, tenemos que vivir, sin embargo, /hasta que nos interroge tu tribunal» W.Benjamin-G.Scholem: *Correspondencia*, p. 141-142, por su parte W.Benjamin sostiene que está plenamente de acuerdo con las estrofas de la séptima a la decimotercera (Cfr. p. 145).

cio por la precaria vida individual? ¿Esa *cúpula gris* que recubre el planeta, no tiñe de gris lo que deja ver tras de sí, si es que deja ver algo?

El tema de la progresiva pérdida del valor de la vida individual en la sociedad administrada inquietó también a otros dos pensadores de la Escuela de Frankfurt:

Max Horkheimer:

“La burocratización completa del mundo me parece inevitable (...) los hombres en este mundo burocratizado no podrá desarrollar libremente sus fuerzas sino que se adaptarán a reglas racionalistas, a las que obedecerán en forma instintiva. Los hombres de este mundo futuro actuarán de forma automática: se pararán ante una luz roja y marcharán ante la verde. Obedecerán la señal”.

“La individualidad jugará cada vez un papel más reducido. En el siglo XIX, la época del liberalismo, se dependía aun mucho del individuo, de la personalidad. El individuo dirigió grandes empresas, bajo su propia responsabilidad; la personalidad dentro de la historia se mantenía aún. Pero hoy ya es relativamente fácil el cambiar por otra figura un miembro de la dirección de una fábrica o un ministro. (...) la transformación total de todo el ámbito de los seres vivientes a otro de medios conduce, en definitiva, a la liquidación del sujeto que se ha de servir de ellos. (...) El tema de nuestro tiempo es la conservación del sujeto”⁶.

Décadas después de *El proceso*, la historia confirmó colectivamente el horror que experimentara Josef K., su protagonista, de manera individual. T. W. Adorno lo expresa de manera aterradora:

“Cuando en el campo de concentración los sádicos anunciaban a sus víctimas: ‘mañana te serpentearás como humo de esa chimenea al cielo’ eran exponentes de la indiferencia por la vida individual a que tiende la historia. En efecto, el individuo era ya en su libertad formal tan disponible y sustituible como lo fue luego bajo las patadas de sus liquidadores”⁷.

El tema de nuestro tiempo es la conservación del sujeto.

⁶ En: H. Marcuse, K. Popper y M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1989, p. 121-122-123.

⁷ T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1986, p. 362.

* * *

La experiencia interior de soledad ontológica, de estar en manos de la Nada, ¿no depende, en parte de la experiencia de ser instrumentos de una estructura anónima general? El escaso sentimiento del valor de la propia vida, ¿tendrá algo que ver con la imagen de ser entes prescindibles que constantemente nos devuelve el sistema abstracto? La perplejidad con que soportamos las demandas de la época, ¿no es correlativa a la impotencia que sentimos frente al *pseudo* infinito?

Y la violencia atroz que surge en los márgenes ¿no es expresión del desprecio por el otro, contrapunto del desprecio por lo propio, la prolongación en múltiples facetas del *espíritu de los tiempos*?

El terror a los dos infinitos, atrajo la construcción del tercero. Pero nos produce un espanto mayor aún, la idea de que nuestra vida esté controlada por anónimas manos humanas, por una estructura construida por el hombre que ahora avanza con una inerte vida propia.

La identidad individual reclama su derecho a la posibilidad de conferir su aporte personal a la sociedad. La chance de ser uno mismo hasta el final, como única participación social verdaderamente novedosa. La oportunidad de una vida con nombre propio que en su relación con lo concreto se abre naturalmente al infinito.

El infinito cualitativo o el cuantitativo que señalaba Pascal del macro y microcosmos, puede trastornar para mal o para bien nuestra capacidad de imaginación. Para una mentalidad racionalista, puede ser un angustiante desafío a dominar lo inabarcable. Para una mentalidad que no tiene aspiraciones de dominio, es causante de un saludable y oxigenante asombro y hasta de esperanza en una salida real de la soledad ontológica.

V

Enseña la patología que el hombre *es* un microcosmos. Materia y espíritu, reúne en sí todos los elementos del universo crea-

do. Al fin de cuentas, él es también un pequeño infinito. Por lo tanto, lejos de aterrarlo, reconocer el verdadero infinito lo centra en su identidad.

¿En qué lugar del campo de la experiencia humana tocamos lo infinito que revela nuestra estatura ontológica? A mi modo de ver y por paradójico que parezca, lo encontramos en la relación con lo absolutamente concreto y limitado. Y esta es una experiencia que no necesita una teoría previa. Muy al contrario, la teoría intenta explicarnos a menudo sin éxito —y esto es lo maravilloso— el marco de esas vivencias.

Principalmente en la experiencia del amor interpersonal. Pero también entre varias otras, en la del conocimiento y el arte. Con lo cual llegamos a nuestro pequeño aporte al tema de la estética que hoy nos propone esta revista.

VI

El arte no es sólo el pionero de una praxis mejor que la dominante hasta hoy, sino también la crítica de la praxis como dominio de la brutal autoconservación en medio de lo establecido (...) (es) “Promesse du bonheur” (lo que) quiere decir algo más que esa desfiguración de la felicidad operada por la praxis actual: para ella la felicidad estaría por encima de la praxis. La fuerza de la negatividad de la obra de arte es la que mide el abismo entre praxis y felicidad. Kafka no excita ciertamente un deseo pasional. Pero la angustia real que crean las obras suyas en prosa como “La metamorfosis” o “La colonia penitenciaria” (el “shock” de encogimiento, el asco que sacude la “physis”) todo ello, como forma de defensa tiene más que ver con la pasión que con el antiguo desinterés que él recoge y tras de él perdura. (...) Toda ἡδονή es falsa en un mundo falso. A causa de la felicidad se renuncia a la felicidad. Así sobrevive el deseo en el arte.

T. W. Adorno⁸

El arte desempeña una función ambivalente en la sociedad contemporánea. Es presencia crítica y testimonio de la posibilidad de un modo distinto de estar en la existencia.

⁸ T. W. Adorno, *Teoría Estética*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 24.

En primer lugar es presencia contundente y contrastante. No sólo por su contenido, que puede o no ser deliberadamente crítico, sino por su sencillo *estar ahí*. La excelencia de una obra de arte, sea de la música, la escultura, la pintura, el cine, la literatura o la arquitectura, nos recuerda constantemente, el imponente misterio de las capacidades humanas individuales. Las obras de arte, en general tardíamente reconocidas a costa de inmensos sacrificios, devuelven una sonrisa cáustica a las miserables expectativas en el hombre, de nuestro estandarizado y anónimo mercado general.

En segundo lugar, frente a la relación de equivalencia y sometimiento que buscan los nexos de dominio, la obra de arte expone al sujeto a una relación paradigmática de absoluta desproporción. Y es aquí como donde se manifiesta la presencia de lo infinito en lo finito y por lo mismo del valor de lo concreto individual.

Esta presencia en la desproporción, se revela de múltiples maneras. Es sintomática de la misma por un lado, la impotencia de la teoría, ya sea la del artista o la del observador, con respecto a una obra de arte. Nunca termina de explicarla, de encerrarla en coordenadas, ni de entenderla en su realidad puntual, ni en su contexto histórico, ni en su génesis, ni en los efectos que provoca en nuestra percepción.

Por otro lado, la misma obra de arte es cierto destello materialmente expresivo de la interioridad del artista, que nunca acaba de manifestarse definitivamente en ninguna de sus creaciones. La obra de arte tampoco se agota en ser expresión de la identidad del artista. De ahí que el artista la experimente a la vez, como algo que le es íntimamente propio, e incomprensiblemente ajeno.

A diferencia de los juegos infantiles, aquí nunca llegamos a la última caja, a la más pequeña o a la más grande. Afortunadamente no hay dónde descansar con algún reposo parecido a la muerte.

Finalmente haremos alusión a lo que T. W. Adorno mencionaba, como vimos más arriba, acerca de la obra de arte como *promesa de felicidad*. ¿Cómo se explica este contenido singular? Pensamos que de la siguiente manera: el encuentro entre una sensibilidad humana *afinada* y una obra cualitativamente rica,

puede ser experimentado subjetivamente, dentro de una escala de intensidad a veces insoportable. Insoportable, no en un sentido negativo, como un ruido fuerte o disonante, que molesta. Insoportable más bien en el sentido de que “no la podemos terminar de *soportar*”. Y no la podemos soportar porque excede el alcance de contención de nuestra *sensibilidad espiritual*. Esta experiencia sabemos, nos habla de que hay algo más de lo hasta ahora conocido, quizás la posibilidad de una vida distinta, cualitativamente más rica, a la que se nos está invitando a penetrar, que intuimos que es posible, que existe en alguna parte, en alguna dimensión perdida y latente de la realidad.

Por otro lado, la promesa de felicidad contenida en la obra de arte a la que alude Adorno, se hace máximamente presente (apoyando nuestra tesis sobre el valor de lo individual), en la intensidad del fragmento:

“El objetivo propio de la obra de arte consiste en gran medida en que alguno de sus momentos crezca en intensidad, se complique, se descargue; por causa de esta intensidad parece que existen esas grandes unidades de composición y construcción. Según esto y en contra de la opinión corriente, habría de ser el todo el que existiera en función de las partes, en función de su *kairós*, en función del instante y no al contrario. (...) Pero a la vez los detalles sólo adquieren luminosidad por el todo. Algunos acordes de Beethoven suenan lo mismo que la frase de las ‘afinidades electivas’: ‘La esperanza, como una estrella, nos ha bajado desde el cielo’; por ejemplo en el tiempo lento de la Sonata en re menor, op. 13,2. Basta tocar el trozo dentro del contexto del tiempo para comprobar entonces, y sólo entonces, que cuanto tiene de inconmensurable, cuanto trasciende a la estructura se lo debe a la estructura. Se convierte en algo terrible al elevarse su expresión sobre lo que le precede gracias a la concentración de una melodía cantable, humanizada (...) La totalidad, la plena complejidad de las obras no es tampoco una categoría deductiva (...) su fuerza consiste únicamente en lo particular hasta cuyo interior penetra su brillo”⁹.

La caja más pequeña de la cadena artista-obra-fragmento, el instante, es el lugar de la presencia más intensa de lo infinito y por lo tanto un nuevo punto de partida. El lugar del universal, del

⁹ T. W. Adorno, *Teoría Estética*, p. 247.

infinito, es lo máximamente finito y concreto. Lo sabemos bien, lo experimentamos así. En este infinito concreto podemos ciertamente sentirnos a gusto: en casa y en camino.

* * *

Hemos dado sólo un ejemplo. El infinito que necesitamos, que traduce nuestra naturaleza, brilla en el ser individual. Y es justamente éste a quien pone en peligro el *tercer infinito*, como pseudo infinito. O mejor dicho, lo que se halla en peligro es nuestra capacidad de percepción de lo infinito en lo finito, a la que lleva el desprecio colectivo por el ser particular.

Hablamos de la presencia del infinito en lo más cercano, en lo aparentemente *inservible*, en lo humilde y despreciado. ¿No nos sorprende ahora, inesperadamente, un eco evangélico? Estamos a fin de cuentas, como Pascal, recordando al hombre su, en este caso, privilegiado puesto en la relación de creaturidad.

EL TEMA DEL PODER EN EL PENSAMIENTO DE ROMANO GUARDINI¹

Romano Guardini afirmaba con razón ya en 1950 que: “El problema central, en torno al cual va a girar la tarea cultural del futuro y de cuya solución dependerá todo, no solamente el bienestar o la miseria, sino la vida o la muerte, es el problema del poder”². Creemos que la historia le sigue dando la razón. Nuestro **poder de destrucción** creció geoméricamente. Decía un artículo del diario *Perfil* hace unos meses, que hoy se cuenta con “27 mil misiles y cabezas nucleares, cada uno de los cuales es 70 veces más poderoso que la bomba arrojada en Hiroshima”³. Por otra parte nuestro **poder de producción** también creció trayéndonos problemas: en el medioambiente; en la biotecnología; en el empobrecimiento espiritual al que empuja a las sociedades de consumo, con su escolta de escandaloso derroche, que contrasta con el escandaloso empobrecimiento material del resto del planeta. La pregunta pues por la esencia del poder y la posibilidad de trazar límites reales a su ejercicio sigue siendo de absoluta vigencia.

Y quizás sea éste uno de los temas donde la filosofía de los últimos tiempos se ha mostrado en mayor medida vulnerable. El principal problema teórico que plantea la posibilidad de definir los límites del poder es que la filosofía transita desde hace varios siglos por la senda de la racionalidad autónoma, ha abandonado el referente que pudiera sacar de la arbitrariedad el ejercicio del poder, cuyas consecuencias nos cercan por todos lados.

¹ Este trabajo fue presentado en las Jornadas en Homenaje al Pensamiento de Romano Guardini, organizadas por la Fundación Emilio Komar, Buenos Aires, 13-17 de octubre de 2008.

² Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, Madrid, Guadarrama, 1958, p. 122. La primera data de 1950.

³ Rafael Bielsa, “¡Dios mío! ¡Qué hemos hecho!”, Diario *Perfil*, domingo 20 de julio de 2008, suplemento IDEAS, p. 51.

Este tema preocupó a otros pensadores importantes del siglo pasado. Por ejemplo a los autores de la Escuela de Frankfurt quienes no pudieron dar salida al uso instrumental de la autonomía de la razón, ciego para los fines. Más tarde, frente al llamado a la irresponsabilidad de un *Rizoma* (1976) o *El Antiedipo* (1972) de Deleuze y Guattari o a la, en definitiva, irónica resignación de *Vigilar y castigar* (1975) de Michel Foucault, Jürgen Habermas, uno de los herederos de la Escuela y con él tantos otros, cifran su esperanza de poner límites al poder en la “construcción del consenso a través del diálogo”⁴. Mientras tanto la posmodernidad se encoge de hombros y concede al capital o peor aún, al mercado, el ejercicio de ese rol.

En este clima de desorientación creciente resulta muy oportuno entrar en contacto con el *estilo firme de pensar*⁵ (como lo califica Lopez Quintás) de Romano Guardini. Retomemos algunos de sus conceptos claves en relación a la cuestión del poder.

1. Ambivalencia del poder

Contrario al *pathos* de necesidad y destino asfixiante que experimenta el hombre actual frente al poder, Guardini nos recuerda en su obra *El poder* que éste depende de la libertad. A su vez nos dice que en sí mismo es una riqueza, un rasgo de la naturaleza humana que hunde sus raíces en su connaturalidad con lo divino contenida en su realidad de imagen y semejanza; en sí mismo es un don que se encuentra atado a la orientación que le confiera la iniciativa libre del sujeto⁶.

Es interesante recordar aquí que en *Mundo y persona*, Guardini presenta como características específicas de la persona la capacidad de conocimiento, de amor y de libertad o creación⁷. Para vivir plenamente la propia naturaleza hay que conocer, amar y

⁴ Cfr. J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus, 1989, Tomo I y II.

⁵ A. Lopez Quintás, *Pasión de verdad y dialéctica en Romano Guardini*, comentario a *El ocaso de la Edad Moderna*, ed. cit., p. 155.

⁶ *El poder*, Madrid, Cristiandad, 1977, p. 18.

⁷ Cfr. *Mundo y persona*, Madrid, Encuentro, 2000, p. 99 y ss.

crear, o sea introducir una novedad en el mundo. La novedad que introduzcamos estará directamente relacionada con las instancias previas del conocimiento y el amor⁸.

La novedad ética, estética o técnica (que es la que nos interesa a los fines de este trabajo), introducidas por el ser humano, serán novedades que reflejen nuestra interpretación y apreciación de lo real. Generamos un nuevo mundo, un mundo humano y lo situamos sobre el mundo que nos ha sido dado. La mediación de la comprensión del mundo hace que la técnica sea algo más que la prolongación del instinto de conservación: “(La) obra (de la técnica) pone en peligro a la vida tanto como la beneficia –sino la pone más en peligro que la beneficia– y nadie sabe si su colosal aventura terminará en una catástrofe. Si la técnica fuera tan solo la continuación de impulsos operativos naturales, nunca podría el ser que la ha producido haberla puesto en contradicción con el sentido de su propia existencia, que desafía toda lógica natural”⁹. La obra humana proviene del poder de la libertad dependiente a su vez de la capacidad de comprensión e interpretación del hombre de sí mismo, del sentido de la vida y de su relación con el mundo y siendo una novedad que se introduce en el dinamismo de los seres, puede beneficiarlo o entorpecerlo.

2. El *hombre no humano* y el ejercicio anónimo del poder

Esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros.

K. Marx-F.Engels, *Manifiesto comunista*

Volvamos ahora a *El poder*. Dijimos que la técnica encarna y simboliza el pensar y el querer del hombre en relación al mundo. Guardini señala tres momentos históricos que son vividos y contruidos a partir de distintas cosmovisiones. La relación hombre-mundo tal como aparece en la Antigüedad y el Medioevo, con-

⁸ Cfr. *Mundo y persona*, p. 100.

⁹ *Mundo y persona*, p. 102.

serva la creencia en el carácter de la pertenencia orgánica del hombre al conjunto y del conjunto de lo real como algo que se vincula con lo sagrado. En el mundo antiguo pagano estas relaciones aparecen teñidas por lo que podríamos llamar un cierto animismo inmanentista, y en el cristiano medieval por la conciencia del carácter creatural de lo real, del hombre como imagen y semejanza corresponsable en el desarrollo de la obra creadora de Dios personal trascendente¹⁰.

Con el racionalismo moderno y su confianza en las capacidades de la ciencia y la técnica, en un primer momento, la relación deja de ser “orgánica” y se establece en los términos en que la coloca una agudización de ciertos rasgos que en alguna medida ya estaban en las etapas anteriores: la instrumentalización, supremacía y dominio del hombre sobre lo real, que al desvincularse de lo sagrado se hipertrofian¹¹. El hombre por decir así, se pone sobre el mundo para instrumentalizarlo en busca de su bienestar. La técnica crece a un ritmo mayor. La máquina se independiza del cuerpo humano. Mundo y ser humano se distancian. En un segundo momento, se genera una secuencia que produce mayor aislamiento entre el hombre y el mundo: la máquina lleva a la formación de la fábrica, la fábrica a la constelación de la industria y el sistema industrial. El hombre que había desarrollado la técnica basándose en una interpretación de cuál sea su relación con lo real, termina él mismo por padecer su obra, pues la técnica mediatiza su relación con los seres y restringe la experiencia humana a su reducido ámbito. Se produce una situación que empobrece la relación del hombre con el mundo, en la que el mundo y los demás hombres se vuelven algo extraño e incapaz de conmover su afectividad. El empobrecimiento de la experiencia humana adelgaza aún más la posibilidad de percepción del carácter sagrado de la vida y hace que “el valor religioso inmediato de la existencia vaya disminuyendo”¹². Las cosas tornan sólo cosas demasiado “mundanas”¹³ y la realidad humana se revela por su parte tan manipulable como la naturaleza¹⁴.

¹⁰ *El poder*, p. 48 y ss.

¹¹ *El poder*, p. 51.

¹² *El poder*, p. 64.

¹³ *El poder*, p. 65.

¹⁴ *Ibidem*.

En *El ocaso de la Edad Moderna* Guardini propuso para el tipo humano que hoy se está desarrollando –“como efecto y como presupuesto a la vez de este proceso”– el concepto de hombre *no humano*. Ese concepto es retomado en *El poder* donde señala que el crecimiento de la eficiencia y dominio “significa también una creciente incapacidad de sentir, una frialdad de corazón cada vez mayor, una indiferencia con respecto al hombre y a las cosas de la vida”¹⁵. La mediatización de la técnica en la percepción hace peligrar el ejercicio de las dimensiones de conocimiento, amor y creación plenamente humanas.

Retomemos *Mundo y persona*. Allí Guardini luego de afirmar categóricamente que ser persona en sentido propio implica el imperdible señorío sobre sí mismo, reposo en sí mismo, y pertenencia a sí mismo¹⁶ del ser espiritual, nos alerta sobre la posibilidad de “enfermar” espiritualmente a la que el hombre está expuesto. Si la capacidad de conocer se cierra a la verdad y la capacidad de amar a la justicia o el bien, que son sus alimentos propios, nos encontramos frente a un hombre



Francisco de Goya y Lucientes, *El sueño de la razón produce monstruos*, 1793¹⁷

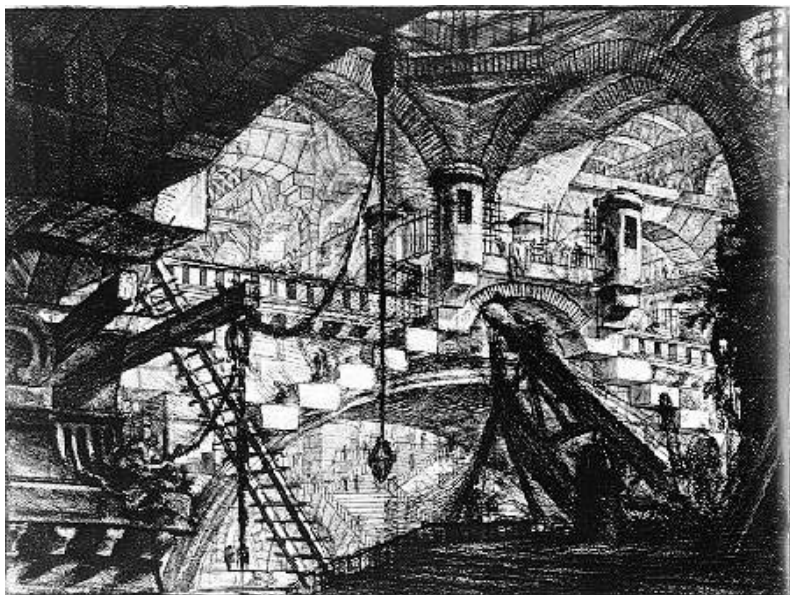
¹⁵ *El poder*, p. 55-56.

¹⁶ Cfr. *Mundo y persona*.

¹⁷ “El sueño de la razón engendra monstruos”, advierte la leyenda. Allí aparece un personaje quizás un intelectual, durmiendo sobre sus hojas de apuntes desparramadas en el escritorio. Sus ideas se han transformado en extrañas aves, mezcla de lechuzas y murciélagos que revolotean en torno suyo, monstruos voladores, anticipando su poder de destrucción.

Imagen copiada de: http://es.wikipedia.org/wiki/Francisco_de_Goya

cuya naturaleza se debilita y su señorío se desorienta¹⁸. Al apartarse de la riqueza de lo real “se pone en peligro y se convierte en peligro: en una potencia sin orden”¹⁹. El dilema actual consiste entonces en que a medida que se acrecienta el poder de la técnica, la mediación que ejerce la técnica en la experiencia vital, la separación hombre-hombre, hombre-mundo, en definitiva hombre-ser, termina por debilitar al ser humano. La persona comienza a desaparecer de la escena, a desorientarse su señorío, cuanto más se la necesita... Uno de los grandes peligros actuales sostiene Guardini es justamente esa progresiva despersonalización en el ejercicio del poder. El ser humano cede su responsabilidad a fuerzas ciegas que él mismo en su historia ha ido creando. Asistimos a la paradoja de un inmenso poder en manos cada vez más



Giovanni Battista Piranesi, Serie “Prisiones”, 1760²⁰

¹⁸ Cfr. *Mundo y persona*, p. 106 y ss.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Imagen copiada de : <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Piranesicarceri.jpg?uselang=es>

anónimas y “carentes de moral por la pérdida de contacto con el ser del centro personal”²¹. Cuando más se lo necesita para gobernar adecuadamente la hipertrofia de la técnica encarnada en el “segundo mundo” que él ha construido, este segundo mundo lo enfrenta e incluso lo sustituye y le dice al débil ser humano de mil maneras que él, como ser individual, es absolutamente prescindible, que es “uno” más de la inmensa masa, una variable en la planificación²².

El ser humano “No tiene el sentimiento de ser él el que obra, de que la acción comienza en él y, en consecuencia, debe responder de ella. Parece que desapareciese en tanto sujeto y que la acción no hiciese más que pasar a través de él. Se siente a sí mismo como un elemento inserto en el conjunto”²³. El primer momento de la escalada tecnológica en que el señorío sobre lo real se agudizaba a la vez que crecía la distancia y el extrañamiento en la experiencia humana, generó este segundo momento en el que el hombre se siente a merced de fuerzas que en este caso no provienen de lo sagrado, o del Señor de la Vida, sino de un silencio anónimo que él ha construido y pasa a través suyo.

3. El verdadero sentido del poder

Guardini considera que el verdadero poder es aquel que se pone al servicio de la fecundidad de la vida²⁴, para lo cual la libertad debe **someterse** a la esencia de las cosas²⁵. El ejercicio del poder auténtico para Guardini depende por lo tanto de una virtud bien precisa: la humildad. La humildad que pareciera ser sinónimo más de debilidad que de fuerza aparece sin embargo en la *Carta a los Filipenses* nos dice Guardini, como el modo propio de relación de Dios mismo, el todopoderoso, con el hombre. “Dios

²¹ *El poder*, p. 61-62.

²² *El poder*, p. 60.

²³ *El poder*, p. 20.

²⁴ Esta tarea aparece revelada en el relato del Génesis 1, 26-28. Cfr. *El poder*, p. 25 y ss.

²⁵ *El poder*, p. 119 y ss.

mismo es el primero que adopta la actitud de la humildad, haciéndola así posible al hombre. Y el acto por el cual esto ocurre es la Encarnación del Logos. (...) “Quien se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz (2,5-8)”²⁶.

El Padre ha revelado en el Hijo el **modo de obrar divino** en la historia, su propia introducción de una novedad, como **humildad y servicio**. El uso legítimo del poder debe aprender del estilo divino. Por otro lado la humildad y el servicio son expresión de aquel movimiento personal interior que es el amor. Jesús sirve al hombre por amor al hombre y a la Voluntad del Padre (1 Jn 4, 8-10). Jesús ama al Padre y sigue su Voluntad porque la conoce, porque Él se la ha revelado y nos invita a entrar en la dinámica de esa relación (Jn 14). De este modo los elementos centrales de la vida espiritual (conocimiento, amor, creación) aparecen manifestando su superior dinamismo.

En la humildad que debe guiar al poder humano resuena algo de la sumisión de Cristo a la Voluntad del Padre. Pues cuando Guardini afirma que el verdadero poder es aquel en que la libertad se somete a la esencia de las cosas, nos está pidiendo en cierto modo un gesto amoroso semejante al del Siervo divino. Pues lo que existe, existe gracias a la Voluntad del Padre y el cuidado de lo que existe depende de la comprensión por nuestra parte de las necesidades de su naturaleza manifestadas en su esencia. Nos sometemos a la Voluntad del Padre que se expresa en el Logos de lo real movidos por el Amor. Evidentemente la salida de Guardini es eminentemente teológica.

Pero si la experiencia del conocimiento, el amor y la voluntad de servicio fuera exclusiva del hombre de fe, el camino al diálogo con la cultura contemporánea se nos comenzaría a cerrar. La voluntad de servicio sin embargo es para Guardini accesible a todos aquellos que alcanzan cierta profundidad en su relación con los seres. Lo que ocurre es que no tenemos acceso a dicha profundidad desde la óptica del activismo que impone el espíritu de dominio y la mediatización de las coordenadas del sistema, sino

²⁶ *El poder*, p. 37-38.

desde la perspectiva de la humildad de la contemplación que abre el horizonte propicio para que el ser se manifieste.

Es por eso que Guardini reclama como principal elemento de salida a la situación de la vida contemporánea la primacía de la contemplación. El contacto profundo con el ser nos capacita de manera natural para reconocer el sentido y el valor de lo real, aun si no podemos compartir la revelación para experimentarnos responsables por la vida y ponernos a su servicio. La ceguera que genera la omnipresencia de la praxis a la que lleva la razón autónoma es el origen de la pérdida de contacto afectivo con lo real y de la posterior disolución del sujeto.

4. Primacía de la contemplación y recuperación del sujeto

Ser hombre es, precisamente, ser responsable.

Antoine De Saint-Exupéry,

Tierra de hombres

En *Le sens et la connaissance de Dieu*, Guardini presenta la perspectiva que mencionamos. La actitud primordial que allí reclama es la disponibilidad a que cada ser pueda manifestarnos su propio carácter en el que se nos revela naturalmente la riqueza ontológica de lo real²⁷. El racionalismo se equivoca cuando considera que el ámbito de lo sagrado es sólo una cuestión de fe. La experiencia del ser que hunde sus raíces en el misterio, es para Guardini y en esto sigue también a San Pablo y su *Carta a los Romanos*, una experiencia natural, accesible a una percepción bien dispuesta. Una percepción genuina de lo real capta los seres como “verdaderos dones” provenientes de un Poder que nos excede. Experimentamos esta cualidad mediante una comunión profunda con lo concreto²⁸, no como la conclusión de un silogismo teórico sino como un dato recibido por una percepción hospitalaria.

El hombre es capaz de un conocimiento natural que se abre a lo religioso²⁹ y que ha sido embotado por el espíritu de auto-

²⁷ *Le sens et la connaissance de Dieu*, Paris, Du Cerf, 1954, p. 36.

²⁸ *Le sens et la connaissance*, p. 47.

²⁹ *Le sens et la connaissance*, p. 49.

mía y dominio, produciendo una especie de ceguera frente a lo sagrado³⁰.

En *El espíritu de la liturgia*, en el capítulo *El primado del logos sobre el ethos*, Guardini sostiene que la primacía de la praxis promovida por la modernidad “contradice las leyes últimas de la vida y el alma. Es falsa y antinatural en el sentido más profundo de esta palabra. Aquí es en realidad donde hay que buscar la fuente de la terrible angustia de nuestra época. El espíritu del que hablamos más arriba ha trastocado el orden santo de la naturaleza. Goethe tocó verdaderamente el fondo de las cosas cuando su Fausto, lleno de dudas, en lugar de repetir: ‘En el principio era el Verbo’, declara ‘En el principio era la Acción’ (...) Es la posición adoptada por el mundo contemporáneo respecto al problema del Conocimiento y de la Voluntad que da a los hombres de nuestros días la chocante apariencia de un ciego tanteando violentamente en la oscuridad. Porque la fuerza de base de la que ha querido hacer el apoyo de su vida, la voluntad, es ciega. La Voluntad es capaz de *obrar* y de crear; es impotente para *ver*”³¹.

El movimiento natural del yo consiste en la búsqueda de la iluminación de la voluntad a partir del logos. Habría una primacía antropológica del *logos* sobre el *ethos* –como denomina el título del capítulo– o la voluntad. La primacía del *logos* depende a su vez del hecho de que el *logos* es nuestro puente al ser. La primacía última para Guardini en el dinamismo humano es la primacía del ser³². El querer se somete a lo que es, cuando florece a partir de la contemplación del ser. Esto puede ser así, si el primer gesto humano frente al ser, no es un gesto de actividad y transformación, sino de humildad y adoración³³. El verdadero poder es aquel que se lleva adelante a partir del reconocimiento personal de la realidad del ser como don Personal y depende por lo tanto de una actitud de humilde obediencia que se inscribe en el carácter dialogal del ser³⁴. En última instancia el ejercicio le-

³⁰ *Le sens et la connaissance*, p. 53.

³¹ Romano Guardini, *El espíritu de la liturgia*, Santiago de Chile, Difusión Chilena SA, 1943, p. 117-1.

³² *El espíritu de la liturgia*, p. 120.

³³ *El espíritu de la liturgia*, p. 120.

³⁴ *Mundo y persona*, p. 120.

gítimo del poder es una respuesta personal a la solicitud del Tú sagrado. No tratamos sólo con *cosas*. Respondemos frente al Señor de la creación o ante nuestros hermanos de todo lo cual somos responsables.

El problema entonces actualmente arranca de nuestro modo de percepción de lo concreto. La primacía de la acción a la que estamos acostumbrados impide una percepción plena del ser, que sí se hace accesible al silencio de la contemplación, condición de posibilidad del verdadero poder al servicio de la vida. Hay una relación de circularidad entre la captación de la riqueza del mundo y el *a priori* teórico desde el cual nos abrimos al mundo. Rescatar la capacidad de percepción profunda de lo concreto, es rescatar la vida plena del hombre y la seriedad de su responsabilidad sobre el mundo.

5. Un caso especial para seguir pensando: el poder de la “impotencia”

El tema central entonces se focaliza en la recuperación del ser en la experiencia humana. Es interesante traer aquí a colación un comentario que hace Guardini en *Il fenomeno del potere*, sobre el “poder de la no violencia” porque apoya esta última tesis. Dice Guardini: “En tal contexto se sitúa la eficacia tan particular llevada a cabo por la ausencia de violencia en la lucha política. Gandhi desarmó el poder colonial inglés uniendo al reclamo de libertad de su pueblo la perfecta renuncia al ejercicio de la fuerza y resultó así digno de fe por su desinterés personal, por el rechazo a la astucia, por su lealtad y por la fe en la bondad y rectitud de su causa. De ese modo situó a su adversario en un verdadero estado de constricción, obligándolo a elegir entre la brutalidad y la dignidad”³⁵.

La irradiación del valor que protege la no violencia se duplica por la dignidad del que está dispuesto al sacrificio de su vida para

³⁵ Relazione tenuta al XVII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari - Gallarate, 1962. Publicado en *Ansia per l'uomo*, Brescia, Morcelliana, 1969, T. II, pp. 55-72, p. 72.

defenderlo. El contexto de la no violencia facilita el horizonte de posibilidad para la epifanía del ser verdadera fuente del legítimo poder, permite el silencio en el que pueda escucharse en la situación concreta la severa melodía del reclamo de justicia, facilita por la extrañeza que causa en un mundo herido por la violencia, la primacía de la contemplación.

El Dr. Emilio Komar gustaba recordar en sus clases que el poder de Jesús en los Evangelios aparece designado con la palabra *exousía*³⁶. Es el poder que brota (ex) de su misma naturaleza, sustancia (*ousía*), identidad. Jesús tiene el verdadero poder frente al falso poder de los escribas³⁷. El verdadero poder es el que brota de la sustancia del ser e irradia en su entorno provocando fecundidad. Dice Edith Stein que “la vida llena de sentido es una vida desbordante e irradiante”³⁸ y el modo natural de ayudar a la fecundidad de la vida que ya había intuido Aristóteles es la atracción que ejerce esa irradiación³⁹. Este es el espacio casi místico en que la inexorabilidad de la verdad accesible a la contemplación atrae hacia sí el dinamismo la libertad. La vida de lo posible se encuentra como promesa ante nuestros ojos cuando estamos atentos al sentido del ser y nos incita a involucrarnos en su gestación.

Salir de la insensibilidad que provoca en nosotros la primacía de la praxis, volvernos vulnerables a la riqueza dañada de lo real, hacernos receptivos a la atracción del bien para que convoque nuestra responsabilidad, son en definitiva los elementos centrales del nuevo *ethos* del poder que nos propone Guardini.

Gracias a este nuevo *ethos* el hombre “sabe que el mundo está en manos de la libertad. Y por ello siente la responsabilidad por él. Y también amor. Un amor especial, determinado por el hecho de que el mundo se encuentra amenazado y puede ser destruido. Con este sentimiento del poder y de su grandeza, con esta

³⁶ Mc 11,33; Mt 28, 18.

³⁷ Mc 1,22.

³⁸ *Ser finito y ser eterno*, México, FCE, 1996, 394.

³⁹ *Metafísica* 1072-1073.

familiaridad con la técnica y la voluntad de hacer uso de ella y con el atractivo del peligro se une el cariño e incluso la ternura para con la existencia finita, que se encuentra tan amenazada”⁴⁰.

⁴⁰ *El poder*, p. 104.

FRAGMENTACIÓN DE LA VIDA COTIDIANA EN LA ISLA DESIERTA DE ROBERTO ARLT¹



Imagen de Arlt copiada de:
http://es.wikipedia.org/wiki/Roberto_Arlt

*Pero entonces, ¿existía el cielo?
La isla desierta²*

La *Isla desierta* de Roberto Arlt, es una pequeña obra de teatro que consta solamente de una escena. O como nos aclara su autor inmediatamente después del título, es una “burlería en un

¹ Este trabajo fue presentado en las *Cuartas Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología* y el *III Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología “Miradas desde el bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas”*, Facultad de Filosofía y Letras y de Teología de la UCA, Buenos Aires, 12-14 de octubre de 2010. Y fue publicado en el volumen colectivo coordinado por Cecilia Avenatti de Palumbo, que lleva el mismo nombre de las jornadas, Buenos Aires, Educa, 2011.

² Roberto Arlt, *La isla desierta*, Buenos Aires, Colihue, 1993, p. 60.

acto". Se la puede leer sin prisa en veinte minutos. Y es en ese recortadísimo espacio que Roberto Arlt realiza con gracia y maestría una cala en el horizonte de sentido que sirve de telón de fondo de la vida cotidiana de un grupo de hombres que aún hoy más de 70 años después, siguen siendo nuestros contemporáneos³.

1. Esferas vitales. "En el subsuelo las cosas no se sienten" (Manuel)

Dice T. W. Adorno en su *Teoría Estética* que "arte y filosofía son convergentes en el contenido de verdad: la verdad progresivamente desarrollada de la obra de arte no es otra que la del concepto filosófico (...) la genuina experiencia estética tiene que convertirse en filosofía o no es absolutamente nada"⁴.

Siguiendo estas ideas, ¿cuál es el contenido de "verdad" que transmite la genuina experiencia estética en la que nos sumerge *La isla desierta*?

Vayamos por partes. Arlt nos describe en primer lugar el ámbito espacial del drama:

"Oficina rectangular blanquísima, con ventanal a todo lo ancho del salón, enmarcando un cielo infinito caldeado en azul. Frente a las mesas escritorios, dispuestos en hilera como reclutas, trabajan, inclinados sobre las máquinas de escribir, los empleados. En el centro y en el fondo del salón, la mesa del Jefe, emboscado tras unas gafas negras y con el pelo cortado como la pelambre de un cepillo. Son las dos de la tarde, y una extrema luminosidad pesa sobre estos desdichados simultáneamente encorvados y recortados en el espacio por la desolada simetría de este salón en un décimo piso"⁵.

Las hileras simétricas de escritorios, los hombres encorvados sobre sus máquinas de escribir, el jefe con el pelo rapado contro-

³ El drama describe la situación de unos compañeros de oficina que se encuentran perturbados porque los han trasladado del subsuelo del edificio donde ejecutaban eficientemente su trabajo a un piso más alto en el que grandes ventanales los ponen a merced de múltiples distracciones.

⁴ Theodor W. Adorno, *Teoría Estética*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 175.

⁵ *La isla desierta*, p. 53.

lándolo todo desde su “panóptico” central: ambiente oficinesco “cuartelario”; una imagen común de la escenografía del siglo XX (Kafka, *El proceso*; Benedetti, *La tregua*; Terry Gilliam, *Brazil*). Pero lo que aquí llama la atención desde el principio es el contraste entre dos ámbitos que se mantendrá a lo largo de toda la escena. Afuera y adentro. **Afuera**, la inmensidad soleada del cielo, luego sabremos que es un cielo sobre el río y el puerto y que es atravesado por las sirenas de los barcos, yendo y viniendo de la ciudad. Afuera se está en contacto con la naturaleza, se trazan puentes entre distintas geografías. Afuera se accede a experiencias inesperadas, se dilatan las sensaciones y el radio de la libertad. Afuera la vida se expande. **Adentro** el panorama es distinto. Adentro hay turbación. La expansión de la vida ha colado su luz por los ventanales y distrae a los oficinistas impidiéndoles concentrarse en su trabajo mecánico.

“EL JEFE. –Otra equivocación, Manuel.

MANUEL. –¿Señor?

EL JEFE. –Ha vuelto a equivocarse, Manuel.

MANUEL. –Lo siento, señor”⁶.

(...)

MANUEL. (*Poniéndose de pie y gritando*) –¡Cómo no equivocarse! ¿Es posible no equivocarse aquí? Contésteme. ¿Es posible trabajar sin equivocarse aquí?

EL JEFE. –No me falte, Manuel. Su antigüedad en la casa no lo autoriza a tanto. ¿Por qué se arrebató?

MANUEL. –Yo no me arrebató, señor. (*Señalando la ventana.*) Los culpables de que nos equivoquemos son esos malditos buques”⁷.

Las tensiones, el nerviosismo de “adentro”, se entienden cuando los personajes nos cuentan que hubo un “antes” diferente. Antes era fácil concentrarse y ser eficientes como máquinas humanas de calcular al servicio de la contaduría. **Antes** trabajaban en el subsuelo y no tenían ventanas por las que la vida pudiera estampearles en la cara su risa burlona. “Estábamos mejor abajo, como en el fondo de una tumba”⁸. En el subsuelo “la vida no se siente. Uno es como una lombriz solitaria en un intestino de cemento. Pasan

⁶ *La isla desierta*, p. 53.

⁷ *La isla desierta*, p. 54.

⁸ *La isla desierta*, p. 60.

los días y no se sabe cuándo es de día, cuándo es de noche. (...) Pero un día nos traen a este décimo piso. Y el cielo, las nubes, las chimeneas de los transatlánticos se nos entran en los ojos. Pero entonces, ¿existía el cielo? Pero entonces, ¿existían los buques? ¿Y las nubes existían?⁹. Pero entonces ¿era posible soñar un **después**?

Arlt nos presenta diferentes esferas vitales. La esfera del “afuera” que luego irá obteniendo un perfil más definido gracias a la aparición de Cipriano, un ordenanza mulato, simpático mensajero de las islas desiertas gobernadas por **Eros**, donde no hay límites al placer. La esfera del subsuelo en la que “antiguamente” era posible funcionar como máquinas al servicio de la relojería racionalizada del sistema, en la que parecía que uno estaba en una tumba, la de la inflexibilidad de la organización, la esfera de la **Civilización**. (El eco de la preocupación freudiana del *Males-tar de la cultura* no es un eco casual). Y la esfera del conflicto en ese décimo piso donde un descuido ha puesto en contacto el mundo del subsuelo con el cielo. Fue un error de táctica de la empresa dejar a los trabajadores a merced de la luz. Un error que hay que corregir inmediatamente:

“DIRECTOR. –Oh... comprendo... comprendo. (Al Jefe) Despida a todo el personal. Haga poner vidrios opacos en la ventana”¹⁰.

2. El canto de las sirenas. “Y los buques... esos buques malditos...” (Manuel)

*... pasan chimeneas de buques y se oyen las pitadas de un remolcador y el bronco pito de un buque. Automáticamente todos los empleados enderezan las espaldas y se quedan mirando por la ventana. La isla desierta*¹¹

En la *Dialéctica del iluminismo*, Adorno y Horkheimer señalaron más tarde esta táctica descuidada por las autoridades de la oficina de Arlt, como una piedra fundamental para la salud de un

⁹ *La isla desierta*, p. 60.

¹⁰ *La isla desierta*, p. 62.

¹¹ *La isla desierta*, p. 53.

sistema que prioriza las cifras, lo cuantitativo, el dominio del hombre sobre el hombre. Consideran que es un modo de cuidar la eficiencia de los trabajadores, conocido desde hace siglos, desde los orígenes de la civilización occidental. Ese modo de resolver la organización aparece simbolizado para ellos ya en la época homérica en el mito de Ulises y las sirenas. Los remeros-trabajadores-oficinistas, deben tapar sus oídos para que el canto de las sirenas (buques), no los desvíen de la ruta del amo. “Quien quiere perdurar y subsistir no debe prestar oídos al llamado de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no esté en condiciones de escuchar. Esto es lo que la sociedad ha procurado siempre. Frescos y concentrados los trabajadores deben mirar hacia delante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los induciría a desviarse es sublimado –con rabiosa amargura– en el esfuerzo ulterior. Se vuelven prácticos”¹².

Las esferas del placer y del trabajo deben estar perfectamente delimitadas. ¿Cómo? En la obra de teatro esa delimitación es espacial: subsuelo y cielo. Para Adorno esta delimitación la consigue la organización social actual mediante los *Horarios*¹³. Arlt también nos señala que el drama se desarrolla a las dos de la tarde. ¿Cómo puede ser que a las dos de la tarde se cuele el llamado susurrante de *Eros* en medio de la exigencia de disciplina de la *Civilización*? El tiempo del ocio placentero, el tiempo de la “libertad” debe estar circunscripto a horarios delimitados: después de las cinco de la tarde, sábados, domingos, feriados y vacaciones. Hay que mantener a las sirenas lejos de la praxis:

“Los mismos vínculos con los cuales se ha llegado irrevocablemente a la *praxis* mantienen a las sirenas lejos de la *praxis*: su tentación es neutralizada al convertírsela en puro objeto de contemplación en el arte. El encadenado asiste a un concierto, inmóvil como los futuros escuchas, y su grito apasionado, su pedido de liberación, mueren ya en un aplauso”¹⁴.

En este texto aparece un elemento más: el efecto de la delimitación de las esferas es neutralizar la llamada de las sirenas.

¹² *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987 (1ª. 1944), p. 50.

¹³ Título del parágrafo 84 de la obra de Adorno *Minimamo Moralia*.

¹⁴ *Dialéctica del Iluminismo*, p. 54.

Se la ha ubicado en su sitio, en el sitio del “ocio”. La llamada de las sirenas es limitada al paréntesis en la jornada laboral. Aquí aparece el ejemplo del concierto (podría ser la lectura, la televisión, el cine). En ese contexto que tiene su “horario”, su principio y su final se le permite al trabajador, como Ulises encadenado, escuchar el llamado de las sirenas. Lo máximo que podrá hacer es aplaudirlas antes de que se termine su tiempo.

Nótese la diferencia de roles del sujeto en ambas esferas: en la esfera del trabajo es atravesado por la necesidad de eficiencia práctica, es obligado a no equivocarse, a estar fresco y concentrado, su imperativo es el esfuerzo. En la esfera del ocio tal como la describen Arlt, Adorno y Horkheimer (y más tarde Guy Debord¹⁵), prima la sensualidad sin límites (Arlt), la contemplación impotente o dispersión (Adorno, Horkheimer, Benjamin¹⁶), el espectáculo alienado (Debord). Su imperativo es la huida. Huida que también tiene fecha de vencimiento en el amanecer de las obligaciones de la jornada laboral. Las dos esferas tan diferentes entre sí conservan sin embargo un factor común, y ésta es la *estrategia* a que sirve la *táctica* de la separación: en las dos el sujeto es absolutamente pasivo, incapaz de modificar las reglas que controlan su vida cotidiana.

3. “No pensar en horarios” (Manuel)

“*Work while you work, play while you play*– tal es una de las reglas básicas de la autodisciplina represiva”¹⁷ (...) “Ninguna satisfacción puede proporcionar un trabajo que encima pierde su modestia funcional en la totalidad de los fines, y ninguna chispa de la reflexión puede producirse durante el tiempo libre, porque al hacerlo podría saltar en el mundo del trabajo y provocar su incendio. Cuando trabajo y esparcimiento se asemejan cada vez más en su estructura, más estrictamente se los separa median-

¹⁵ Cfr. Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca, 1995.

¹⁶ Cfr. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (en *Discursos interrumpidos I*), Madrid, Taurus, 1989.

¹⁷ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 1987, p.129-130, párrafo *Horarios*.

te invisibles líneas de demarcación. De ambos han sido por igual excluidos el placer y el espíritu. En uno como otro imperan la gravedad animal y la pseudo actividad”¹⁸.

El trabajador vive su trabajo como una maldición porque en él es reducido a ser un instrumento al servicio de fines que no atienden a la expansión de la vida. Y huye de él como de la cárcel. La isla desierta es el lugar de la huida en la fantasía de los protagonistas del drama. Cipriano es su mensajero que los incita a “tomarse el buque”:

“MULATO (*Cipriano*). –Allá no hay jueces, ni cobradores de impuestos, ni divorcios, ni guardianes de plaza. Cada hombre toma la mujer que le gusta y cada mujer al hombre que le agrada. Todos viven desnudos entre las flores, con collares de rosas colgantes del cuello y los tobillos adornados de flores. Y se alimentan de ensaladas de magnolias y sopas de violetas. (...)

TENEDOR DE LIBROS. –¿Hay todavía islas desiertas?

MULATO. –Sí, las hay. Vaya si las hay. Grandes islas. Y con árboles de pan. Y con plátanos. Y con pájaros de colores. Y con sol desde la mañana a la noche.

TODOS. –Eso ... vámonos todos.

MULATO. –Ah ... y qué les diré de las playas de coral.

EMPLEADA 1ª. –Cuenta, Cipriano, cuenta.

MULATO. –Y los arroyuelos cantan entre las breñas. Y también hay negros. Negros que por la noche baten el tambor. Así.

El MULATO toma la tapa de la máquina de escribir y comienza a batir el tam tam ancestral, al mismo tiempo que oscila simiesco sobre sí mismo. Sugestionados por el ritmo, van entrando todos en la danza.

MULATO. (*A tiempo que bate el tambor*) –Y también hay hermosas mujeres desnudas. Desnudas de los pies a la cabeza. Con collares de flores. Que se alimentan de ensaladas de magnolias. Y hermosos hombres desnudos. Que bailan bajo los árboles, como ahora nosotros bailamos aquí ...

La hoja de la bananera

De verde ya se madura

Quien toma prenda de joven

Tiene la vida segura.

(La danza se ha ido generalizando a medida que habla el MULATO, y los viejos, los empleados y las empleadas giran en torno

¹⁸ T. W., Adorno, *Minima Moralia*, p. 130.

de la mesa, donde como un demonio gesticula, toca el tambor y habla el condenado negro.)

Y bailan, bailan bajo los árboles cargados de frutas.

De aromas ...

(Históricamente todos los hombres se van quitando los sacos, los chalecos, las corbatas; las muchachas se recogen las faldas y arrojan los zapatos. El mulato bate frenéticamente la tapa de la máquina de escribir. Y canta un ritmo de rumba)¹⁹.

...

¿A dónde iremos? ¿A la isla desierta? ¿A alejarnos de todo lo que hemos construido? ¿Y quiénes iremos? ¿Y cómo nos organizaremos allí? El sonido de la rumba no nos deja pensar. Ninguna chispa de la reflexión puede aparecer en ese contexto. Avanza la *gravedad animal*. Pareciera que la “reflexión” sólo podría encontrarse en el subsuelo, donde el gozo está ausente. Pero la necesitamos para justamente transformar el subsuelo, o el trabajo en un lugar agradable. Aparece ahora con mayor claridad la afirmación de Adorno acerca de que la separación de las esferas neutraliza el llamado de las sirenas.

4. “¿Quiere una aspirina, Don Manuel?”. “Gracias, señorita. Esto no se arregla con una aspirina”

La misión del arte hoy es introducir el caos dentro del orden.

T. W. Adorno, *Minima Moralia*

Dos dialécticas y en ambas se produce un abandono de la vida personal.

La isla desierta nos transmite el *pathos* de un callejón sin salida de la experiencia humana. La huida no es una salida humana, la permanencia en el subsuelo quizás lo sea menos. El único acto, la única escena, refuerza la sensación de encierro. Al igual que algunas obras de Beckett (*Fin de partida*, *Play*) con su circularidad dramática. La imagen misma de la isla como lugar de huida produce claustrofobia al espectador.

¹⁹ *La isla desierta*, p. 58; 61.

Quizás la salida haya que buscarla en la superación de la fragmentación de la experiencia, del afuera y adentro, del antes y el después. Y esa superación sólo puede residir en un presente que reúna a la totalidad de la experiencia personal. La experiencia estética genuina, ¿no es acaso un *kairós* para esa superación? Luego de asistir a la burlería de *La isla desierta* ¿no se enciende en nuestra morada interior una chispa de reflexión acerca de la posibilidad de plantear un sentido integrador distinto al trabajo y al ocio, para ubicarlos correctamente dentro de la totalidad de los fines de la existencia humana?

Arlt da satisfacción a la exigencia de Adorno acerca de que “la genuina experiencia estética tiene que convertirse en filosofía o no es absolutamente nada”²⁰ y no sólo desde una perspectiva teórica. En este caso particular el arte se ha convertido en un posible *topos* para la reunificación del sujeto.

²⁰ Theodor W. Adorno, *Teoría Estética*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 175.

LOS UNIVERSALES Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO EN *EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL* DE HERBERT MARCUSE¹

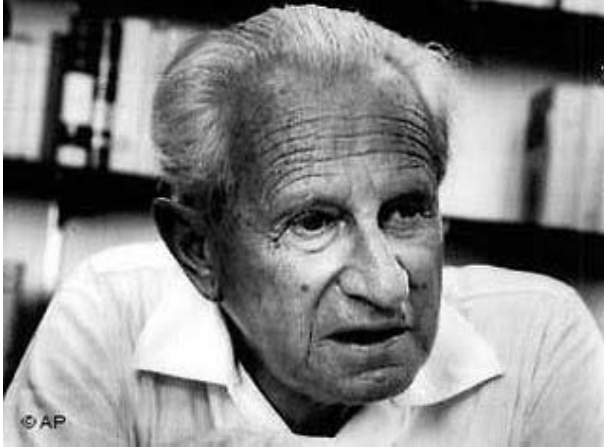


Imagen de Marcuse copiada de: <http://psicoletra.blogspot.com.ar/2012/04/herbert-marcuse-sociedad-cultura-y.html>

Herbert Marcuse² ha sido quizás el miembro más popularmente conocido de la Escuela de Frankfurt. Fue uno de los últimos en incorporarse en 1932 a aquella primera generación de grandes nombres –como los de T. W. Adorno y Max Horkheimer–, inserción que llevó a cabo casi 10 años después de la fundación del *Institut*³. Recibió una formación intelectual algo diferente a la de los demás integrantes, fundamentalmente por su matriz fenomenológica. Nació y estudió en Berlín, luego pasó a Friburgo

¹ Este trabajo fue presentado en las *Terceras Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval*, organizada por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 15-18 de abril de 2008.

² Los datos biográficos de Marcuse han sido extraídos en su mayoría de la obra de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1984.

³ El *Institut für Sozialforschung* fue fundado oficialmente el 3 de febrero de 1923.

donde hizo su doctorado sobre *Künstlerroman*. Allí tuvo como maestros a Husserl y Heidegger. Heidegger fue mentor de su *Habilitationschrift* sobre *La ontología de Hegel y la fundación de una teoría de la historicidad*. Su cada vez más definida inclinación hacia el marxismo hizo que se distanciara de Heidegger y de Friburgo y se vinculara con la Escuela Crítica que lo recibió y asignó a la oficina de Ginebra. La oficina de Ginebra serviría de puente a los miembros del *Institut*, en su mayoría judíos, para su huida de Alemania –hacia Francia, Inglaterra o Estados Unidos– provocada por las persecuciones del nazismo. Además de este destino al exilio, compartía con los demás representantes del *Institut* una visión más dialéctica que mecanicista del marxismo en la que se reconoce una influencia independiente a la superestructura cultural como fuente impulsora de cambios sociales. Es uno de los responsables principales junto con Erich Fromm (ambos herederos de los incipientes planteos utópicos de Wilhelm Reich⁴) de la integración del psicoanálisis para la comprensión de los obstáculos psicológicos que dificultan socialmente los cambios históricos. A diferencia de los demás miembros que son un tanto pesimistas en cuanto al futuro de las organizaciones políticas, Fromm y Marcuse (más allá de las famosas discrepancias intelectuales que los separaban⁵) desarrollan un pensamiento utópico tomando como punto de partida una reformulación del freudismo que sostiene una base antropológica en la que *eros* es la fuerza primordial y *thanatos* una peripecia derivada de la impotencia erótica provocada por una represión patológica que una praxis afín a las necesidades de la naturaleza humana puede ayudar a liberar. Lograban de este modo, cada uno en su estilo, superar el callejón sin salida al que aparentemente había condenado Freud a la historia de la humanidad en el *Malestar de la Cultura* al cerrarse a la posibilidad de una organización social que no ejerciera una represión que llevara necesariamente a desencadenar

⁴ Cfr. Wilhelm Reich, *La revolución sexual*, Buenos Aires, Planeta, 1993.

⁵ Ver por ejemplo las críticas de Marcuse a Fromm en el epílogo de *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968, y las respuestas de Fromm en *La revolución de la esperanza*, México, FCE, 1980. Marcuse plantea salidas más radicales mientras que Fromm promueve reformas en el interior del mismo sistema.

el potencial destructor de *thanatos*. Fromm y Marcuse enfrentaron el desafío –que hoy nos es familiar pero resultaba contradictorio a la intelectualidad de la época– de hacer del freudismo una antropología acorde a las esperanzas revolucionarias del marxismo. Conciliación que en el caso de Marcuse depende de la identificación de dos elementos centrales a esas perspectivas de pensamiento, la identificación de la alienación y la según su expresión, represión patológica o sobrerrepresión.

La utopía social de Marcuse aparece desarrollada en sus grandes lineamientos en 1955 en *Eros y Civilización*⁶. *El hombre unidimensional* que es la obra que hoy nos ocupa principalmente, se publicó por primera vez en Estados Unidos en 1964. Obra afín al espíritu de las rebeliones estudiantiles que se iniciaron ese mismo año en Berkeley –universidad en la que Marcuse trabajaba como profesor invitado– y las del 68 en Francia. En ella profundiza la crítica que ya había formulado al sistema de producción capitalista en *Eros y civilización*.

1. Organización social y pensamiento unidimensional

El hormigón armado educa la indiferencia.
Odeón⁷

Para Marcuse el progreso técnico al servicio del proyecto capitalista que sigue la lógica de la dominación encierra un temerario potencial de destrucción. En esta obra Marcuse tiene en la mira al sistema norteamericano al que acusa de ejercer una violencia *interna* a su país al instrumentalizar⁸ al hombre en beneficio de algunos sectores de la organización de la producción que

⁶ Para conocer la versión de Fromm de la reformulación de Freud, cfr. Erich Fromm, *El corazón del hombre*, México, FCE, 1979.

⁷ Las citas que introducen las distintas partes de este trabajo corresponden a pintadas en las paredes del mayo francés. Han sido tomadas del AA.VV., *La imaginación al poder*, Barcelona, Argonauta, 1978, p. 77 y ss. El hormigón armado es un instrumento de construcción que revolucionó la ingeniería y la arquitectura y aparece aquí como símbolo de las cualidades ambivalentes del progreso técnico.

⁸ *El hombre unidimensional*, Hyspamerica, Buenos Aires, 1984, p. 211.

promueve una sociedad de consumo, despilfarro, obsolescencia planificada y “bienestar”. Sometimiento inconscientemente consentido por sus víctimas que son manipuladas mediante la incorporación de falsas necesidades que terminan siendo el motor mismo del sistema. El falso “principio de realidad” que han incorporado de la lógica de dominación que rige la organización, ejerce una sobrerrepresión⁹ en las energías libidinales que impide el “libre juego de las facultades humanas”¹⁰ y la satisfacción de sus necesidades genuinas. También acusa a Estados Unidos de *exportar* la violencia, frustrando la posibilidad de “pacificación de la existencia”¹¹ no sólo por la guerra, que en ese entonces llevaba a cabo en Vietnam, sino también por la carrera armamentista, la contaminación ambiental, la expansión económica política y cultural en la divulgación del *american way of life*¹². La civilización industrial capitalista aparece bajo la figura de un totalitarismo confortable, que manipula las conciencias humanas seduciéndolas con un elevado nivel de vida. Se respira una falsa sensación de libertad, la libertad de escoger los nuevos amos que rijan la necesidad que regula la vida del sujeto. Su prosperidad cubre dentro y fuera de sus fronteras el infierno de una productividad represiva y destructora, de un trabajo y un ocio embrutecedor.

La sociedad así administrada transmite la ideología de su proyecto a través de mecanismos de control que generan una falsa conciencia de la situación real que neutraliza toda posible oposición y crítica afirmando cada vez más su estructura. “Así surge –dice Marcuse– el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional en la que las ideas, aspiraciones y objetivos que trascienden

⁹ En *Eros y civilización* Marcuse distingue la represión “básica” (al servicio del despliegue de la vida) de la sobrerrepresión o represión “sobrante” (que beneficia a algunos sectores del sistema y mutila la vida del sujeto). El tipo de represión socialmente tolerada es acorde al principio de realidad que ilumina las conductas del sujeto. Cfr. ed. cit., Cap. II, El origen del individuo reprimido.

¹⁰ *El hombre unidimensional*, p. 194.

¹¹ *El hombre unidimensional*, p. 212.

¹² *El hombre unidimensional*, p. 9-10. Es importante destacar que también desarrolla allí una crítica, en cierto sentido paralela, a la burocracia rusa y su complicidad en la guerra fría, p. 66 y ss.

por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de ese universo”¹³.

El objetivo principal de la obra es señalar esos mecanismos, para quebrar la indiferencia programada de sus destinatarios. Poner en evidencia el carácter profundamente irracional que se oculta tras el velo de la coherencia operacional del sistema en las demandas a las que alegremente se someten: “Nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad”¹⁴.

Uno de los elementos culturales que favorecen los mecanismos de opresión es para Marcuse el universo del discurso del positivismo filosófico debido a su identificación de la verdad con los hechos empíricos. Esta identificación limita el discurso a un carácter descriptivo, jamás crítico o utópico.

Comentando la propuesta wittgensteiniana sobre la función del filósofo-terapeuta, demoleedor de mitos metafísicos sostiene: “El filósofo no es un médico; su tarea no es curar individuos, sino comprender el mundo en que viven: entenderlo en términos de lo que le ha hecho al hombre y lo que puede hacerle al hombre. Porque la filosofía es (históricamente, y su historia todavía es válida) lo contrario de aquella en que Wittgenstein intentó convertirla cuando la proclamó la renuncia a toda teoría, como la tarea que “deja todo como es”. Y la filosofía no conoce un “descubrimiento” más inútil que aquel que le “da paz a la filosofía, para que ya no esté atormentada por preguntas que pueden ponerse en duda a sí mismas” (*Philosophical Investigations*, Nueva York, MacMillan, 1960, p. 57). No hay una sentencia más antifilosófica que el pronunciamiento del obispo Butler que adorna los *Principia Ethica* de G. E. Moore: “Todo es lo que es y no otra cosa”¹⁵.

El positivismo lejos de ser neutral como su apariencia parece indicar, es una herramienta más al servicio de la reproducción del sistema, pues para él: “La dimensión metafísica,

¹³ *El hombre unidimensional*, p. 37.

¹⁴ *El hombre unidimensional*, p. 35.

¹⁵ *El hombre unidimensional*, p. 166-167.

anteriormente campo genuino del pensamiento racional, se hace irracional y acientífica. Sobre la base de sus propias realizaciones, la Razón rechaza la trascendencia. (...) la contracción del pensamiento no es menos severa porque es autoimpuesta: es el propio método de la filosofía. El esfuerzo contemporáneo por reducir el alcance y la verdad de la filosofía es tremendo y los mismos filósofos proclaman la modestia y la ineffectividad de la filosofía. Esta deja intacta la realidad establecida; aborrece las transgresiones”¹⁶.

Tal manera de limitar el poder de la filosofía a la descripción de los hechos contribuye a la formación y confirmación de conceptos represivos¹⁷ e impide la toma de conciencia que haría posible el pensamiento crítico¹⁸. Al cortar el positivismo con su moderna navaja de Ockham¹⁹ con esta posibilidad básica, elimina todas las posibilidades no deseadas que harían trastabillar el perfecto orden cerrado del discurso del sistema.

Marcuse hace un replanteo del papel crítico de la filosofía en el mundo contemporáneo. Propone una salida epistemológica distinta que permita presentar de forma racional con pretensiones de veracidad y factibilidad un proyecto alternativo²⁰ que sirva de criterio para distinguir las necesidades falsas que imponen los intereses de determinados sectores y que “perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia” de las verdaderas elementales y básicas de “alimentación, vestido, habitación en un nivel de cultura” y para la implantación de una técnica al servicio del *logos* de la “pacificación de la existencia y del libre desarrollo de las facultades humanas”²¹. Plantea la posibilidad de una organización racional del reino de la necesidad²² desde una epistemología distinta, y es aquí donde juegan un papel decisivo los conceptos universales.

¹⁶ *El hombre unidimensional*, p. 158.

¹⁷ *El hombre unidimensional*, p. 185.

¹⁸ *El hombre unidimensional*, p. 186.

¹⁹ *El hombre unidimensional*, p. 191.

²⁰ *El hombre unidimensional*, p. 194.

²¹ *El hombre unidimensional*, p. 32; 194.

²² *El hombre unidimensional*, p. 205.

2. El pensamiento bidimensional y los universales

La vida está más allá.
Sorbona

La posibilidad de plantear un más allá que trascienda²³ el presente histórico radica para Marcuse en la admisión en general de la existencia de lo posible como rasgo contenido en la definición de lo real. Y el acceso a lo posible es vinculado con la cuestión típicamente antigua y medieval de los universales.

Es allí donde la epistemología se sale de los límites estrechos del pensamiento unidimensional para ser un factor de revolución social: “El compromiso de la filosofía analítica con la realidad mutilada del pensamiento y el habla se muestra claramente en el tratamiento de los *universales*. (...) Lejos de ser un problema abstracto de epistemología o una pregunta pseudoconcreta sobre el lenguaje y su uso, la cuestión del *status* de los universales está en el centro mismo del pensamiento filosófico, porque el tratamiento de los universales revela la posición de una filosofía en una cultura intelectual: su función histórica”²⁴.

Al negar el universal el positivismo es ciego para la dimensión de lo posible y por lo mismo para la crítica de lo actual. La crítica necesita de la capacidad concreta de señalar lo negativo a partir de un referente ideal que el positivismo no puede alcanzar.

Esto es así para Marcuse pues, al definir mediante la reflexión²⁵ lo que algo “es” estamos diciendo a la vez lo que “debe ser”. En este sentido la lógica de los universales plantea una figura bidimensional que permite “quebrar el hormigón armado”²⁶:

²³ Dice Marcuse: “Los términos ‘trascender’ y ‘trascendencia’ son usados a lo largo de este libro en el sentido crítico y empírico: designan tendencias en la teoría y en la práctica que, en una sociedad dada, ‘disparan’ el universo establecido del razonamiento y la acción hacia sus alternativas históricas (posibilidades reales)”. *El hombre unidimensional*, p. 21.

²⁴ *El hombre unidimensional*, p. 181.

²⁵ *El hombre unidimensional*, p. 108.

²⁶ *El hombre unidimensional*, p. 127-128. “El concepto ontológico de verdad está en el centro de una lógica que puede servir como modelo de racionalidad pretecnológica. Es la racionalidad de un universo de discurso bidimensional que

“Hay *más* en el nombre abstracto (belleza, libertad) que en las cualidades (bello, libre) atribuidas a la persona, cosa o condición particulares. El sustantivo universal encierra cualidades que sobrepasan toda experiencia particular, pero persiste en la mente, no como una invención de la imaginación ni como posibilidades lógicas sino como el ‘material’ del que está hecho nuestro mundo. Ninguna nieve es puramente blanca, ni ninguna bestia u hombre cruel es toda la crueldad que el hombre conoce; la que conoce como una fuerza casi inagotable en la historia y la imaginación”.

“Pero hay una clase más amplia de conceptos –nos atreveríamos a decir, los conceptos filosóficos relevantes– en los que la relación cuantitativa entre lo universal y lo particular adquiere un aspecto cualitativo, en los que el universal abstracto parece designar potencialidades en un sentido histórico concreto. Como quiera que “hombre”, “naturaleza”, “justicia”, “belleza” o “libertad”, puedan definirse, sintetizan contenidos experienciales en ideas que trascienden sus realizaciones particulares, que son algo que está para ser superado, que puede ser llevado más allá. (...)

“O para usar otro ejemplo, el concepto filosófico ‘hombre’ aspira a las facultades humanas totalmente desarrolladas que son sus facultades distinguibles y que aparecen como posibilidades en las condiciones en que los hombres viven realmente. El concepto articula las cualidades que son consideradas ‘típicamente hu- en tales definiciones filosóficas; esto es, que las mismas reúnen las cualidades que pertenecen a *todos* los hombres contrastados con otros seres vivientes y, al mismo tiempo, son presentadas como la más alta o la más adecuada realización del hombre”.

Los universales encierran un potencial altamente revolucionario, sigue: “Los universales aparecen así como instrumentos conceptuales para la comprensión de condiciones particulares de cosas a la luz de sus potencialidades. Son históricos y suprahistóricos; conceptualizan el material del que consiste el mundo experimentado, y lo conceptualizan con una imagen de sus posibilidades, a la luz de su limitación actual, su supresión, su negación”²⁷.

contrasta con las formas unidimensionales de pensamiento y conducta que se desarrollan en la ejecución del proyecto tecnológico”. Ibid., p. 125.

²⁷ *El hombre unidimensional*, p. 189-190.

Por el contrario en el contexto del positivismo: “Si lo bueno y lo bello, la paz y la justicia no pueden deducirse de condiciones ontológicas o científico racionales, no pueden pretender lógicamente validez y realización universales. En términos de la razón científica permanecen como asuntos de preferencia y ninguna resurrección de algún tipo de filosofía aristotélica o tomista puede salvar la situación porque es refutada *a priori* por la razón científica. El carácter ‘acientífico’ de estas ideas debilita fatalmente la oposición a la realidad establecida; las ideas se convirtiesen en meros *ideales* y su contenido crítico y concreto se evapora en la atmósfera ética o metafísica”²⁸.

Podríamos encontrar un paralelo entre la consideración de Marcuse sobre los universales y el pensamiento de Santo Tomás para quien que el concepto universal pretende revelar la esencia de las cosas²⁹. Por otro lado en la esencia de un ser está contenido aquello que es y puede llegar a ser, de ahí que la esencia sea considerada también como naturaleza, como principio de las operaciones a que apuntan naturalmente las tendencias³¹. Aquí se describe también entonces, aquella bidimensionalidad que señala Marcuse: el universal presenta el “ser” y el “poder-deber ser” y por lo tanto sostiene el carácter normativo y entonces crítico y proyectivo que pueda albergar un discurso³².

Pero lejos está la epistemología de Marcuse de lo que una lectura superficial pudiera sugerir al emparentarla con la metafísica clásica medieval. La potencia que presenta el universal y busca realizarse históricamente se inscribe para su pensamiento en el universo metafísico hegeliano. Aquí Marcuse es un “hegeliano de izquierda” pues propone superar la negatividad de lo real, sumándose al llamado de hacer racional lo real³³. “Existiendo como la contradicciones vivientes entre esencia y apariencia,

²⁸ *El hombre unidimensional*, p. 139.

²⁹ *Suma Teológica*, I, c. 84, a. 7.

³⁰ *Suma Teológica*, I, c. 85, a. 3, resp. 2da. ob.

³¹ *Suma Teológica*, III, c. 2, a. 1.

³² *Suma Teológica*, I-II, c. 94, a. 2 y Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 189, sobre el carácter normativo del universal.

³³ *El hombre unidimensional*, p. 120.

los objetos de pensamiento tienen esa ‘negatividad interior’ que es la cualidad específica de su concepto. La definición dialéctica define el movimiento de las cosas desde aquello que no son hasta aquello que son. El desarrollo de elementos contradictorios que determina la estructura del objeto, también determina la estructura del pensamiento dialéctico. (...) Cuando el contenido histórico entra en el concepto dialéctico y determina metodológicamente su desarrollo y su función, el pensamiento dialéctico alcanza la concreción que liga la estructura del pensamiento con la de la realidad”³⁴. Lo irracional contenido en la realización histórica del concepto busca ser superado en una identificación mayor de la esencia y la apariencia, de su deber ser y su ser en los términos de la comprensión hegeliana de la, en última instancia –y para hacer honor a la verdad–, *pseudo* bidimensionalidad de la dialéctica histórica. Encontramos ahora una dificultad en la propuesta de Marcuse, pues la falta de estabilidad y consistencia de las esencias de los seres que los conceptos pretenden revelar, y que ha sido denunciada por el mismo Hegel³⁵, haría peligrar una real bidimensionalidad ontológica la que corre el riesgo de disolverse en una dialéctica historicista impidiendo todo discurso normativo con pretensiones de universalidad³⁶.

3. El sujeto histórico del cambio

No puede dormir tranquilo aquél que una vez abrió los ojos.
Nanterre

Esta ausencia de claridad con respecto a lo que permanece consistente en el devenir histórico y busca desarrollar sus determinaciones potenciales, dificulta también en el pensamiento de Marcuse situar al sujeto de los cambios sociales. La trama del

³⁴ *El hombre unidimensional*, pp. 133; 134.

³⁵ *La ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1976, p. 115 y ss.

³⁶ Haciendo honor a la verdad también debemos señalar que Marcuse afirma: “Hay formas de existencia que nunca podrán ser ‘verdaderas’ porque nunca podrán *descansar* en la realización de sus potencialidades, en el *gozo* del ser”. *El hombre unidimensional*, p. 126. Aquí la ecuación, ser, verdad histórica, racionalidad parece disolverse.

devenir moldea la identidad subjetiva, entonces “¿Cómo pueden los individuos administrados, cuya mutilación está inscrita en sus propias libertades (...) liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?”³⁷.

¿Quién será capaz de una mirada teórica pura que lo capacite para orientar la dirección de una praxis transformadora? Tendría que existir un “más allá” en el hombre que le permitiera ubicarse a distancia de la situación de alienación para superarla mediante una iniciativa personal lúcida. Ese más allá no se encuentra para Marcuse en alguna capacidad humana que trascienda el devenir histórico sino en los hombres que aún no han sido contaminados por el sistema. La responsabilidad de los cambios sociales no corre aquí a cuenta del proletariado el que actualmente según el diagnóstico de Fromm³⁸ “tiene mucho más que perder que sus cadenas”, sino de los marginados del sistema, aún no manipulados y adoctrinados. “En otras palabras, la sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un Sujeto histórico esencialmente nuevo”³⁹. Por “los proscritos y los ‘extraños’, los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados. Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y las más real para poner fin a condiciones e instituciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su posición golpea al sistema desde el exterior y por lo tanto no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego y al hacerlo lo revela como una partida trucada. Cuando se reúnen y salen a la calle sin armas, sin protección, para pedir los derechos civiles más primitivos, saben que tienen que enfrentarse a perros, piedras, bombas, la cárcel, los campos de concentración, incluso la muerte. (...) El hecho de que hayan empezado a negarse a jugar el juego puede ser el hecho que señale el principio del fin de un período”⁴⁰.

³⁷ *El hombre unidimensional*, p. 218.

³⁸ Cfr. *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1980.

³⁹ *El hombre unidimensional*, p. 219.

⁴⁰ *El hombre unidimensional*, p. 222.

Podríamos sospechar ahora que este nuevo sujeto podría buscar la luz que oriente su acción política en el aquel proyecto al que se refiriera Marcuse en su intento de resolver racionalmente las necesidades humanas, pero al parecer no es así y el lector no sale de su sorpresa cuando llega a los últimos párrafos que figuran en la conclusión del libro: “La teoría crítica de la sociedad **no posee conceptos** que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo. En los comienzos de la era fascista Walter Benjamin escribió: *Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben. Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza*”⁴¹.

¿Y qué lugar ocupan entonces los conceptos universales si son incapaces de tender aquel puente, de presentar la racionalidad de lo posible y señalar allí el “deber ser”? Marcuse parece no poder descansar en una postura epistemológica determinada, rasgo que por otra parte comparte con otros miembros del *Institut*. Quizás porque sospecha como los ellos⁴² las implicancias metafísicas que esto conlleva y que aún no termina de apreciar con claridad.

5. De nuevo el universal

La novedad es revolucionaria, la verdad también.
Censier

Un tema de debate permanente entre Habermas y Marcuse ha sido justamente ese: ¿dónde fundamentar nuestras proposiciones normativas?⁴³. En una conferencia que diera en un simposio

⁴¹ Ibidem. La negrita es nuestra.

⁴² Cfr. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, cap. 1; T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1986, segunda parte, cap. 3.

⁴³ Cfr. Jürgen Habermas y otros, *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 29 ss.

realizado en homenaje a Marcuse por la UCLA en San Diego en 1980, Habermas relató una anécdota al respecto. En 1967 Marcuse fue invitado a la Free University a disertar sobre el uso de la violencia. Y ante una pregunta que ponía en evidencia el escepticismo de los alumnos sobre dónde situar el fundamento moral de la resistencia a la violencia recuerda Habermas que Marcuse “Dejó de lado sus propias dudas sobre una razón práctica corrompida que había sido absorbida supuestamente por una totalidad de la razón instrumental: (y le respondió) ‘...apelar al derecho a la resistencia es apelar a una ley superior que tiene validez universal, esto es, que trasciende el derecho y el privilegio autodefinidos de un grupo particular. Y existe realmente una estrecha conexión entre el derecho a la resistencia y la ley natural. Ahora usted dirá que tal ley superior sencillamente no existe. Yo sí creo que existe. Hoy día no la denominamos ya Ley Natural... Si apelamos al derecho de la humanidad a la paz, al derecho a abolir la explotación y la opresión, no estamos hablando de los intereses de un grupo en especial, autodefinido, sino más bien y, de hecho, a intereses que pueden demostrarse como derechos universales”⁴⁴.

De nuevo entonces el recurso al universal definido aquí con mayor precisión al radicarlo en una ley del ser que no parece ser dialéctica, aunque es sostenida como un postulado resignado acallando sus propias dudas, con la finalidad de eliminar los huecos de un discurso por los que pudiera colarse la incapacidad de denuncia de lo negativo⁴⁵.

⁴⁴ Cfr. Jürgen Habermas, “La psique ‘al termidor’ y el renacimiento de la subjetividad rebelde”, en AA.VV., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p.126. Evidentemente esta ha sido una de las grandes preocupaciones de Marcuse. Antes de morir y cuando se encontraba internado en terapia intensiva en el hospital de Frankfurt, Habermas fue a visitarlo y allí continuaron su discusión sobre la base normativa de la Teoría Crítica. En esa última ocasión que los reunió, Marcuse le dijo a Habermas: “Sabés, ya sé dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos; en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás”. Retoma aquí la expresión de Benjamín con que finaliza *El hombre unidimensional* y que se para más sobre lo afectivo que sobre lo racional.

⁴⁵ Habermas por el contrario nunca salió del horizonte nominalista que abrazó ya en *La teoría de la acción comunicativa* (Cfr.Madrid, Taurus, 1987, p. 192)

La dificultad que perseguía a Marcuse sigue siendo absolutamente actual en el debate ético contemporáneo: ¿Dónde situar la capacidad del pensamiento crítico y utópico sino en la descripción del ser y poder-deber ser presentes en lo real?

reconociendo la dificultad que eso significa para la formulación de proposiciones normativas. Enrique Dussel señala por este motivo la incapacidad crítica y utópica del pensamiento de Habermas, por faltarle un elemento material, como él lo llama, al contenido de su discurso que es eminentemente formal. (Cfr. *Ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2006, p. 196).

PERCEPCIÓN Y VIOLENCIA¹

El papel de la templanza



T. W. Adorno²

T. W. Adorno señala como una de las razones que hicieron posible las crueldades de los campos de concentración durante la Segunda Guerra, la incapacidad de empatía de sus protagonistas, la insensibilidad derivada de la hipertrofia de la racionalidad técnica que transforma a los hombres en objetos manipulables. El objetivo de este trabajo es repensar a partir de allí el papel que ocupa la virtud de la templanza en la ética de Santo Tomás. La templanza se encamina a la conquista de una disposición afectiva ordenada a partir de la cual nos situamos frente al mundo superando la *insensibilitas*; nos abre a la experiencia del valor en sí de los seres como punto de partida para una toma de postura ética que estime el bien de la vida humana, involucrándose con él.

¹ Este trabajo fue presentado en las *Segundas Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval*, organizadas por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 18 al 20 de abril de 2007, Buenos Aires. Nuestro acercamiento al tema y el marco de interpretación filosófico, se lo debemos al artículo de Emilio Komar, “Juliette o iluminismo y moral”, de *Orden y misterio*, Buenos Aires, EMECE-Fraternitas, 1996.

² Imagen de Adorno copiada de <http://www.babab.com/?p=942>

1. El diagnóstico de Adorno

T. W. Adorno, en una alocución radial en Hesse el 18 de abril de 1966³, afirmaba que la principal tarea que le atañe a la educación después de Auschwitz, consiste justamente en que Auschwitz no vuelva a repetirse. Auschwitz es el nombre de la crueldad en general, la objetivación de la capacidad de destrucción del hombre, de su potencial de violencia. ¿Qué elementos debe tener en cuenta la educación para evitar su repetición? ¿Cuáles fueron las condiciones culturales e históricas que amasaron la subjetividad haciendo posible tal grado de violencia y crueldad?

Una de estas condiciones subjetivas de posibilidad es para Adorno el estado de insensibilidad provocado por el espíritu de la cultura de los últimos siglos en la formación de la afectividad humana⁴. ¿Cómo pudo ocurrir esto? Según Adorno, el adiestramiento excesivamente técnico arrastró desordenes en la afectividad. Los hombres altamente prácticos, cuya mirada se dirige a lo instrumental, afirma, se tornan fríos, incapaces de amar y por lo tanto de identificarse con los demás hombres. Adorno señala aquí, fiel a su estilo, una más de las consecuencias del espíritu de autonomía e instrumentalización de lo real presente en la dialéctica del iluminismo y en los rasgos de la educación dependiente de su órbita de influencia, que afectan la interioridad del sujeto.

“El tipo proclive a la fetichización de la técnica está representado por hombres que, dicho sencillamente, son incapaces de amar. Esta afirmación no tiene un sentido sentimental ni moralizante: se limita a describir la deficiente relación libidinosa con otras personas. Trátase de hombres absolutamente fríos, que niegan en su fuero más íntimo la posibilidad de amar y rechazan desde un principio, aun antes de que se desarrolle, su amor por otros hombres. Y la capacidad de amar que en ellos sobrevive se vuelca invariablemente a los medios”⁵.

³ Publicada en *Zum Bildungsbegriff des Gegenwart*, Francfort, 1967; versión en castellano “La educación después de Auschwitz”, en T. W. Adorno, en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 81-95.

⁴ Cfr. *Consignas*, p. 82.

⁵ *Consignas*, p. 91.

Lo *desesperante*⁶ de esta situación sostiene Adorno, es que esta tendencia, sin la cual Auschwitz no hubiera sido tolerado, coincide con el espíritu de la civilización:

“La sociedad en su actual estructura –y sin duda desde hace muchos milenios– no se funda, como afirmara ideológicamente Aristóteles, en la atracción, sino en la persecución del propio interés en detrimento de los intereses de los demás. Esto ha modelado el carácter de los hombres hasta su entraña más íntima. (...) Los hombres, sin excepción alguna, se sienten hoy demasiado poco amados, porque todos aman demasiado poco. La incapacidad de identificación fue sin duda la condición psicológica más importante para que pudiese suceder algo como Auschwitz. (...) La frialdad de la mónada social, del competidor aislado, en cuanto indiferencia frente al destino de los demás, fue precondition de que sólo unos pocos se movieran. Bien lo saben los torturadores: ¡tantas veces lo comprueban!”⁷.

Esta tesis se encuentra desarrollada mucho antes aunque en otros términos en la *Dialéctica del iluminismo* (1944), en el capítulo *Juliette o iluminismo y moral*. Allí señalaban Adorno y Horkheimer, la división en el interior del hombre entre afectividad y racionalidad, producida por la tendencia a la autonomía y el dominio que impulsa al espíritu del Iluminismo. El papel de la razón en el despliegue de la actividad humana consiste en parte en sojuzgar la dimensión afectiva del sujeto, imponiéndole principios autónomos de conducta. De este modo se neutraliza la afectividad como órgano de reconocimiento axiológico que tenga por fin algo otro, y esponga al sujeto a someterse heterónomamente. En la búsqueda del señorío sobre el acontecer se endurece el corazón humano. *La condena de los sentimientos estaba implícita en la formalización de la razón*⁸.

En ese capítulo los autores trazan líneas de contacto alrededor de este tema, entre la antropología y la relación del hombre con el mundo en el pensamiento de Sade, Kant y Nietzsche, mostrando el aire de familia que une a estos pensadores, aparentemente disímiles:

⁶ *Consignas*, p. 92.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Max Horkheimer - Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 114.

(Sade en su obra *Juliette*, revela que) “Ama el sistema y la coherencia, y adopta con plenitud el órgano del pensamiento racional. En lo que se refiere al dominio de sí, sus prescripciones se relacionan con las de Kant, como la aplicación particular con el axioma. La virtud –dice Kant– por cuanto está fundada en la libertad interior, contiene para los hombres también un precepto afirmativo, que es el de reducir bajo el propio poder (bajo el poder de la razón) todas las facultades e inclinaciones propias, es decir, el precepto del dominio de sí, que se une a la prohibición de dejarse dominar por los propios sentimientos y por las propias inclinaciones (al deber de la apatía); pues si la razón no toma las riendas del gobierno, los sentimientos y las inclinaciones se adueñan del hombre”⁹.

El impulso al dominio que cristaliza en la razón formalizada o, lo que es lo mismo, la razón instrumental, se dirige no sólo sobre el mundo sino también hacia el interior del sujeto subordinando toda instancia a su órbita. De este modo se consigue una neutralización de los sentimientos en la esperanza de ampliar el campo de influencia del sujeto racional, a través de la liberación de trabas afectivas interiores. La anestesia subjetiva no es sino la afectividad que responde como un eco al vacío y cosificado fondo de lo real transformado en instrumento, en objeto de manipulación. Todo límite que el sujeto respete en lo referido al dominio o explotación de la alteridad, revela su desconocimiento de la naturaleza de las cosas, su tontería, su mítica sacralización de lo real.

Clairwil dice a su amiga Juliette: “Mi alma es dura, y estoy bien lejos de anteponer los sentimientos a la feliz apatía de que gozo. Ah, Juliette..., me temo que te hagas ilusiones sobre el peligroso sentimentalismo del que se enorgullecen muchos tontos”¹⁰.

Y más adelante afirman: “Malignamente Nietzsche exalta a los poderosos y su crueldad... Esta ‘audacia’ de las razas nobles, locas, absurdas, repentina en sus manifestaciones, de empresas impredecibles e incluso increíble, ... su indiferencia y su desprecio por la seguridad, el cuerpo, el bienestar, su pavorosa serenidad y

⁹ *Dialéctica del iluminismo*, p. 117-118. Cfr. Kant, *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre in Kant Werke*, Akademie-Ausgabe, VI, p. 408.

¹⁰ Cfr. *Dialéctica del iluminismo*, p. 119. Cfr. Kant, op. cit., p. 408-409; Sade, *Histoire de Juliette*, Hollande, 1797, IV, p. 114.

su profunda voluptuosidad en la destrucción, en todas las delicias de la victoria y la crueldad, esta audacia proclamada a pleno pulmón por Nietzsche, ha provocado también el éxtasis de Juliette. (...) Hay débiles y fuertes; hay clases, razas y naciones dominadoras y hay aquellas inferiores y sojuzgables”¹¹.

Para Adorno y Horkheimer, esta concepción antropológica, que impulsa el dominio interior de lo pasional por la razón calculadora, fue un presupuesto cultural que se encarnó en los hombres, embotando su afectividad y produciendo una serie de desórdenes en la relación con los demás, consigo mismos y con el mundo:

“El orden totalitario ha cumplido todo esto al pie de la letra. Sustraído al control de su propia clase, que imponía al hombre de negocios del siglo XIX el respeto y el amor mutuo kantianos, el fascismo, que ahorra a sus súbditos los sentimientos morales para someterlos en cambio a una disciplina de hierro, no tiene más necesidad de observar ninguna disciplina. En oposición al imperativo categórico, y en acuerdo tanto más profundo con la razón pura, trata a los hombres como cosas, como centros de comportamiento (...) Su canon es su propia y cruenta eficacia. La mano de la filosofía lo había escrito sobre la pared, desde la crítica kantiana hasta la genealogía nietzscheana de la moral: uno sólo lo ha ejecutado hasta el fin y en todos los detalles. La obra del Marqués de Sade muestra al ‘intelecto sin la guía de otro’, es decir, al sujeto burgués liberado de la tutela”¹².

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

“Walter Benjamin me preguntó cierta vez durante la emigración, cuando yo viajaba todavía esporádicamente a Alemania, si aún había allí suficientes esclavos de verdugo que ejecutasen lo que los nazis le ordenaban. Los había. Pero la pregunta tenía una justificación profunda. Benjamin percibía que los hombres que ejecutan, a diferencia de los asesinos de escritorio y de los ideólogos, actúan en contradicción con sus propios intereses inmediatos; son asesinos de sí mismos en el momento mismo que asesinan a los otros. Temo que las medidas que pudiesen adoptarse en la educación, por amplias que fuesen no impedirían que volviesen a surgir

¹¹ *Dialéctica del iluminismo*, p. 123. Cfr. *Juliette*, op. cit., I, p. 313.

¹² *Dialéctica del iluminismo*, p. 108.

los asesinos de escritorio. Pero que haya hombres, que subordinados como esclavos, ejecuten lo que les mandan, con lo que perpetúan su propia esclavitud y pierden su propia dignidad... que haya otros Boger y Kaduk, es cosa que la educación y la ilustración pueden impedir en parte”¹³.

Adorno pide entonces a la educación que ayude a erradicar la insensibilidad que imposibilita la identificación entre los hombres, que quite los escudos y torne al ser humano vulnerable frente a la mirada del otro, hasta hacerlo intolerante o resistente a cumplir las órdenes de los asesinos de escritorio.

Propone que la educación genere un cambio en la percepción pero a la vez, y esto hay que decirlo, afirma la inutilidad de su intento. En primer lugar porque el respeto por el otro no puede ser consecuencia de un silogismo abstracto sino de una experiencia humana que lleve al reconocimiento afectivo del límite que nos impone el rostro personal al empatizar con él. De ahí que Benjamin dijera que son asesinos de sí mismos cuando asesinan a los demás, porque no reconocer el valor de la humanidad en el otro supone no reconocerlo en sí mismo. La violencia sobre los demás implica una violencia previa sobre sí mismo. Experimentar el valor del otro como *alter ego* es resultado de la experiencia de la propia valía. Y Adorno piensa que la experiencia del propio valor procede del amor humano, de la atmósfera de calidez con la que un ser humano ha crecido. En definitiva la educación a la que se ha estado refiriendo todo el tiempo no es sólo la educación formal o institucional sino también lo que podríamos llamar “crianza”. Pero ¿se puede exigir a un padre que se ha visto sometido al sistema de opresión esa espontaneidad del amor? Adorno cree que el amor responde al amor y que el amor no puede ser forzado. El círculo de violencia es difícil de romper pues tocamos aquí sus raíces psicológicas¹⁴.

En segundo lugar la inutilidad de su intento se relaciona con la advertencia de Freud acerca de que:

“... la civilización engendra por sí misma la incivilización y además, la refuerza de modo creciente. Debería prestarse mayor aten-

¹³ *Consignas*, p. 95.

¹⁴ Todas estas ideas Adorno las expresa en *Consignas*, p. 93.

ción a sus obras *El malestar de la cultura* y *Psicología de las masas y análisis del yo*, precisamente en conexión con Auschwitz. Si en el principio mismo de civilización está instalada la barbarie, entonces la lucha contra ésta tiene algo de desesperado... Sin embargo es preciso intentarlo”...¹⁵.

Tocamos aquí el hecho de que la dialéctica de autonomía y dominio exacerbada por el espíritu del iluminismo, no es para Adorno un simple efecto indeseado de la historia de la cultura sino una especie de desbocamiento de la *historia* de la naturaleza humana. La razón instrumental es la naturalización de la razón en la búsqueda de la supervivencia del individuo y la especie. El dominio, el sometimiento de lo otro, de lo extraño, adquiere un cierto matiz darwiniano y se pone al servicio de la conservación de la vida. Esta tesis la encontramos en la obra de Adorno desde sus escritos tempranos hasta los más tardíos¹⁶.

La pregunta acerca de cómo evitar un nuevo Auschwitz es entonces la pregunta consternada acerca de cómo erradicar el mal del drama humano que al parecer se encuentra enraizado en su constitución ontológico-histórica.

2. Templanza y justicia

En el pensamiento de Santo Tomás, la virtud de la templanza es la que regula las fuerzas que pugnan por la supervivencia, *operationes quibus conservatur natura individui, et natura speciei*¹⁷.

El impulso a la supervivencia no es un impulso aislado que actúa de modo paralelo e independiente de otros impulsos. Antes bien, la pluralidad de tendencias que pugnan por su realización en los distintos estratos de la vida humana encuentra una raíz co-

¹⁵ *Consignas*, p. 80-81.

¹⁶ Cfr. “La idea de la historia natural” (1931) en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 103 y ss.; y 135 y ss. La idea se completa con los otros dos ensayos que componen el libro; también en *Dialéctica del iluminismo* (1944), Buenos Aires, Sudamericana, 1987, “Concepto de iluminismo” y *Dialéctica negativa* (1966), Madrid, Taurus, 1986, p. 342 y ss. y 362 y ss.

¹⁷ Cfr. II-II- q. 141, a. 4.

mún, en la denominada voluntad natural, que es voluntad natural de bien, del bien del hombre¹⁸. De ahí que la búsqueda de la supervivencia necesite ser integrada al logro del bien del hombre en general y no se refiera únicamente al aspecto biológico. La templanza sostiene el despliegue ordenado de la vida humana en conjunto, señal de lo cual es que junto a las formas específicas de la templanza, aparezcan formas derivadas de la misma, resonancias de la templanza en el ejercicio de otras facultades como la mansedumbre¹⁹, la humildad²⁰ y la *studiositas*²¹. Por otra parte el objeto de la templanza es el logro del gozo o el placer, la templanza dispone *passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem*, para que alcancen aquello que buscan²². Es por todo esto que la ordenación del instinto de supervivencia por la templanza resulta tan difícil de definir²³.

Un elemento de la doctrina de la templanza que reviste particular interés para nuestro estudio, es el que señala que la manera cómo reaccionamos afectivamente frente a la realidad revela en cierta medida nuestro saber, creer o pensar sobre el mundo, que de algún modo organiza nuestro horizonte de recepción de los seres. Esta idea también está supuesta en el pensamiento de Adorno. Al comienzo de la *Dialéctica del iluminismo*²⁴, afirma junto con Horkheimer que el iluminismo pretende quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos. El miedo es la reacción frente a la hostilidad, frente a lo que amenaza lo que se ama, como lo es por lo pronto la propia vida. Si el mundo es hostil, debo limitar su hostilidad sometiéndolo. El creer, pensar, saber sobre

¹⁸ Cfr. I, q. 82, a.4, co. *Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus...* Cfr. también, IV CG 19; In De Div. Nom., Cap. 4 lec. 9; De Caritate, 1; De Veritat., 22, 5.

¹⁹ II-II, 157; 158.

²⁰ II-II, 161; 162.

²¹ II-II, 166; 167.

²² II-II, 141, 3. Incluso en las formas derivadas la templanza quita los obstáculos para que se pueda alcanzar lo que se desea y gozar de ello. Cfr. *studiositas* II-II, 166, 2

²³ Cfr. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 230.

²⁴ Ed. cit., p.15.

el mundo constituyen un *a priori* de la percepción de lo real que orienta nuestro modo de relacionarnos. Con el término percepción buscamos sintetizar el hecho de una captación personal sensitiva, intelectual y afectiva de lo concreto.

La templanza es para Santo Tomás un cierto orden interior del que fluye la tranquilidad del alma²⁵, y desde el cual nos relacionamos con lo real. Pues los hábitos, género común de las virtudes, son disposiciones desde las cuales nos abrimos a la realidad²⁶ y nos hacemos capaces de recibir las cualidades de los seres con mayor intensidad. Los hábitos significan una *habilitatio ad recipiendum*²⁷. Encontramos aquí también como en Adorno una dimensión histórica que se teje con la naturaleza, la conquista de un orden en la naturaleza que hace que nos relacionemos con la alteridad de un modo especial y podamos gozar de ella. Pues el gozo al que se tiende es fruto del encuentro de un ser con el objeto para el cual se halla dispuesto, con el objeto de su deseo. La templanza disminuye los obstáculos para que ese encuentro pueda producirse.

El orden interior de la templanza dentro de la tradición agustiniana y tomista apunta a reproducir el orden creado entendido como un complejo de seres en relación que intercambian dones e indigencias para poder vivir plenamente según su modo de ser²⁸. La templanza es un orden afectivo logrado entonces, a partir de un saber encarnado acerca de la situación ontológica de la persona humana²⁹, pues la *regula rationis*, que es la forma de la virtud, tiene por modelo el orden mismo de los seres³⁰. En esta

²⁵ Cfr. II-II, 141, 2, ad 3.

²⁶ Virt. Comm., q. 49.

²⁷ C.G. I, 56

²⁸ San Agustín, Civ. Dei, XV, 22; San Agustín, Epístola 167,15; San Agustín, Epíst. 155, 4, 13; Santo Tomás, I, 60, 5; Orden del amor, I-II, q. 62, a.2, ad 3. Comenta Edith Stein a Santo Tomás: "El mundo entero del devenir está totalmente bajo la dependencia del orden que permite a cada creatura orientarse hacia su propia perfección y ayudar a otra creatura a encontrar la vía de su perfección". *Ser finito y ser eterno*, México, FCE, 1996, p. 333.

²⁹ *Bonum hominis, in quantum est homo, est, ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis; nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis*. Santo Tomás, Virt. Comm., 9.

³⁰ Cfr. In Div. Nom., 735.

perspectiva el hombre es parte integrante de un todo al margen del cual no puede hallar su propio bien, y la virtud lo dispone a tratar a los demás respetando su modo de ser, lo cual lo sitúa en el umbral de la justicia y en las antípodas de la violencia³¹. La supervivencia individual no es posible entonces sin la supervivencia de la comunidad. El bien de uno y la otra son dos caras de la misma moneda.

3. Intemperancia e injusticia

Afirma J. Pieper comentando a Santo Tomás que lo destructivo de la intemperancia es “que por ella el hombre se ha hecho parcial, se insensibiliza para percibir la totalidad de lo que realmente es”³². La insensibilidad para Santo Tomás es un vicio³³; sostiene incluso que antes de la Caída la sensibilidad humana habría sido aún más aguda³⁴.

Los desórdenes en la afectividad y sensualidad ponen “anteojeras” a la percepción, la embotan, la vuelven torpe y estrecha. Este embotamiento provocado por la intemperancia se denomina *hebetudo sensus* e involucra también la disminución de la agudeza intelectual provocando la *caecitas mentis*³⁵, que incluso aparece como *hebetudo mentis*³⁶. Dicha ceguera condena al hombre a andar a tientas en su vida y lo pone en peligro de realizar actos imprudentes³⁷ y por lo tanto injustos y hasta hijos de la sevicia³⁸, lo que hoy llamaríamos sadismo.

Se plantea una relación clara entonces entre la intemperancia, la parcialidad de una percepción embotada, la falta de visión intelectual y la torpeza en las opciones vitales o la crueldad en el trato con los seres.

³¹ Cfr. CG, III,6,4 ; C.G., I, 39 ... *quod autem inest alicui contra motum naturalis appetites, est violentum et praeter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam secundum est ei malum.*

³² *Las virtudes fundamentales*, p. 241.

³³ Cfr. II-II, 142, 1.

³⁴ I, 98, 2 ad 3.

³⁵ II-II, 15,3.

³⁶ II-II, 148, 6.

³⁷ Mal, 15, 4.

³⁸ II-II, 159,2.

Por el contrario la templanza agudiza la percepción y esta agudeza redundante en la agudeza de la capacidad de comprensión. Sostiene Santo Tomás que *Temperantia est circa delectationes tactus*³⁹. Y por otro lado que el tacto es *quasi fundamentum aliorum sensuum*⁴⁰.

“Y por consiguiente, el que tiene mejor sentido del tacto tiene también una naturaleza más perfecta en lo sensible y por consiguiente, una inteligencia mayor; pues la facultad del sentido del tacto es el fundamento de la capacidad de entendimiento”⁴¹.

Ahora bien, si no perdemos de vista que la meta de la templanza es el gozo, podremos dar un paso más de la mano de Santo Tomás en la siguiente afirmación según la cual es el gozo mismo el que agudiza la captación de lo real:

“Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem (...) ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur”. (El afecto humano, por decirlo de alguna manera, se dilata con el placer, ofreciéndose de algún modo a contener interiormente el objeto de goce (...) quien goza, abraza la cosa que engendra el goce, adhiriéndose fuertemente a ella; pero dilata el corazón, para gozar de ella perfectamente.)⁴²

En el gozo se cumple al parecer algo de aquel *fieri aliud in quantum aliud* con el que se suele caracterizar al acto de cono-

³⁹ II-II, 141,4 .

⁴⁰ De veritate, 22,5.

⁴¹ De Anima, Libro II, cap, 19, n. 6: *Sed videtur, quod aptitudo mentis magis respondeat bonitati visus, quam bonitati tactus: quia visus est spiritualior sensus, et plures differentias rerum demonstrat. Sed dicendum est, quod duplici ex causa, bonitas mentis respondet bonitati tactus. Prima ratio est, quod tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum: (...). Ex hoc autem, quod aliquis habet meliorem auditum vel meliorem visum, non sequitur quod sit melius sensitivus, vel melioris sensitivae simpliciter, sed solum secundum quid. Continúa entrando en escena la virtud de la templanza: *Alia ratio est, quia bonitas tactus consequitur bonitatem complexionis sive temperantiae. (...). Ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas animae: quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur, quod qui sunt boni tactus, sunt nobilioris animae, et perspicacioris mentis. Ibid., n. 7.**

⁴² I-II, 33,1. En este tema hay grandes puntos de contacto con el conocimiento por connaturalidad, cfr. II-II, q. 45, art. 2; In Div. Nom., cap. II Lec, IV, n.191-192)

cimiento en la escolástica. Un conocer que no es sólo teórico sino que involucra a la vez una experiencia afectiva del mundo. En la recepción gozosa del otro se dilata el corazón en su intento de contenerlo y captarlo adecuadamente, abriéndose a su presencia enriquecedora en la que se sacian y descansan las tendencias vitales. La templanza podría pensarse a partir de aquí entonces como un contrapeso adecuado a la insensibilidad que denuncia Adorno por impedir la capacidad de identificación.

Por otra parte la relación entre fineza de la percepción, agudeza intelectual, y deliberación inteligente, entre la fidelidad en la captación de la alteridad y la orientación adecuada o justa del dinamismo libre, aparece aquí con toda su fuerza. Y esto no puede ser de otra manera si tenemos presente el significado bíblico de ese corazón capaz de dilatarse, como el centro de las decisiones tomadas por un sujeto⁴³

4. Captación de lo real y orientación de la libertad

En esta parte de nuestro estudio ampliaremos la mirada a fin de comprender mejor la relación existente entre el saber, creer, pensar sobre el mundo, el ángulo de apertura de la percepción y los resortes de la motivación para el ejercicio de la libertad. Vayamos por partes.

Para Santo Tomás el dinamismo de los seres se orienta a la consecución de su bien, pues *bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam*⁴⁴. De ahí que la afectividad humana se encienda frente a lo que aparece como bueno, *sub ratione boni*⁴⁵. Pues *actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam*⁴⁶. La voluntad se mueve por

⁴³ Dice el proverbio: *Con todo cuidado vigila tu corazón, pues de él salen las fuentes de la vida* (Prov. 4, 23). El corazón es el lugar donde se elaboran los planes (Prov. 16,9; Sal. 20,5) y se decide la orientación de la conducta (Prov. 6,18).

⁴⁴ Ver. 16, 3 ad 2. “El bien y la inclinación al bien se siguen de la misma naturaleza”.

⁴⁵ I-II, 94,2 “bajo la razón de bien”

⁴⁶ I, 87,4 “el acto de la voluntad no es otra cosa sino una cierta inclinación que sigue a una forma inteligida”.

atracción pues, *voluntas enim nostra non est causa rerum, sed a rebus movetur*⁴⁷. Por lo tanto la percepción de algo como bueno, moviliza al acto voluntario y libre en la vida del sujeto. Todo lo cual hace impostergable la siguiente pregunta: ¿qué es lo que hace que algo sea percibido, captado como bueno?

Seguimos en esto a Edith Stein:

“En toda actuación del hombre se esconde un *lógos* que la dirige. Es muy difícil reproducir en una lengua moderna el significado que encierra el sustantivo *lógos*, como resulta patente en los esfuerzos de Fausto por encontrar una traducción certera de este término. Con *lógos* nos referimos por un lado a un *orden objetivo* de los entes, en el que también está incluida la acción humana. Aludimos también a una *concepción viva* en el hombre de este orden, que le permite conducirse en su praxis con arreglo al mismo (es decir *con sentido*)”⁴⁸.

Dicho *lógos* está ligado, en primer lugar, a las tendencias (a la vida, al crecimiento, la salud, el trabajo, la educación, cultura, religiosidad, etc.), que surgen de las necesidades contenidas en el orden propio del modo de ser humano y a través de las cuales busca realizarse la inclinación al bien. De allí que todo lo que venga a saciar alguna de esas necesidades será apreciado como bueno⁴⁹. En segundo lugar influye también en nuestros diagnósticos acerca de la bondad o maldad de nuestras acciones, el “saber, pensar, creer (*lógos*)” aportado por la familia, la educación y la cultura a la vida del sujeto, una *concepción viva* que le sugiere una determinada vía de realización a esas inclinaciones.

El sujeto *aprehende* en parte lo que es bueno y lo que es malo —no sólo desde un punto de vista intelectual sino también afectivo— de su familia, de la escuela, de la sociedad, de los medios de comunicación, etc.

El hombre se asoma a lo real en cierta medida dentro de la apertura del ángulo abierta por esa *concepción viva* aprehendida en su entorno de crecimiento que se encarna y se deja ver en

⁴⁷ In Div. Nom, 439 “Nuestra voluntad no es causa de las cosas sino que es movida por las cosas”.

⁴⁸ *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC, 1998, p. 3.

⁴⁹ Cfr. I-II, 94,2.

sus disposiciones. Erich Fromm en el ámbito de la psicología social se refiere a los *marcos de orientación y devoción*. El marco de orientación y devoción son los supuestos encarnados en la psiquis de una persona acerca de qué es la realidad y qué valores se deben perseguir, defender, respetar, que ha sido aprendido del entorno y dentro del que florece el perfil del carácter de una persona⁵⁰. Fromm sostiene que los miembros de una comunidad de una época determinada comparten rasgos de carácter afines que se derivan de su adaptación a los usos y estructuras sociales vigentes. El carácter social es “el núcleo esencial de la estructura de carácter de la mayoría de los miembros de un grupo, núcleo que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y los modos de vidas comunes del grupo mismo”⁵¹.

Adorno describe como vimos, un *marco de orientación y devoción* –para usar la expresión de Erich Fromm– o *concepción viva*, si hablamos como Edith Stein que ha moldeado el carácter social de su época:

“La sociedad en su actual estructura –y sin duda desde hace muchos milenios– no se funda, como afirmara ideológicamente Aristóteles, en la atracción, sino en la persecución del propio interés en detrimento de los intereses de los demás. Esto ha modelado el carácter de los hombres hasta su entraña más íntima. (...) La frialdad de la mónada social, del competidor aislado, en cuanto indiferencia frente al destino de los demás, fue precondition de que sólo unos pocos se movieran”⁵².

Presenta una doble lógica (*lógos*) que explica el obrar humano y señala que en los hechos ha triunfado una sobre la otra. La sociedad se organiza de acuerdo a la lógica de la competencia, en la que la ascensión de unos depende de la caída de otros. La cosmovisión de Aristóteles en la cual el movimiento de la conducta es resultado de la atracción que ejerce el bien en sí, no ha dado frutos en la práctica, no se ha transformado en una concepción viva y orientadora. A pesar de eso Adorno piensa que hay que trabajar

⁵⁰ Cfr. *Ética y psicoanálisis*, México, FCE, 1980, p. 61 y ss.

⁵¹ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1980, p. 303-304.

⁵² *Consignas*, p. 92.

en pos de la capacidad de identificación, que nos incline a tratar al otro como un *alter ego*, como alguien que tiene un valor en sí mismo, que por ser “bueno” en sí me impone un límite que detiene la violencia y me invita a relacionarme con él desde la fraternidad.

Dijimos que la templanza ordena afectivamente al sujeto y ese orden es el eco o reflejo del orden del mundo. El orden afectivo interior se halla en consonancia entonces con la mirada sobre mundo que albergue el sujeto, con su saber, pensar, creer sobre el mundo.

La percepción de lo real puede darse desde ese doble *a priori* teórico —en lo que venimos considerando— o desde ese doble marco de orientación y devoción: sometimiento o respeto del otro como condición de la propia supervivencia. El reconocimiento de algo como bueno, y por eso movilizante de un sujeto libre se relaciona con el *a priori* que recorta o agudiza su mirada.

Hay una íntima relación entre el pensar, creer, saber sobre el mundo, el orden afectivo interior, la capacidad de percepción de lo real, el reconocimiento de algo como bueno o atractivo o movilizante y el ejercicio de la libertad, que está presente tanto en Santo Tomás como en Adorno.

5. Templanza y humildad

Ahora bien, una de las formas derivadas de la templanza que nos interesa especialmente es la humildad⁵³. La humildad es la buena disposición por la que reconocemos el lugar propio dentro del orden del ser, desde el cual nos vinculamos con los otros. Por la humildad dirigimos sobre los demás una mirada fraterna y somos capaces de respetar el carácter sagrado del *alter ego*, *id quod est Dei in ipso*⁵⁴. El reconocimiento afectivo del valor en sí de los otros, de su carácter no instrumental, desencadena una actitud humana diametralmente distinta de la denunciada por Adorno y se vincula nuevamente con un saber sobre el mundo que ha sido encarnado.

⁵³ II-II, q. 161 a 4.

⁵⁴ II-II-. Q. 161, a. Lo que hay de Dios en el mismo.

Algo de esto hay en los resortes de la ética propuesta por Emmanuel Levinas, en su llamada al reconocimiento del rostro del otro como aquello que tiene un valor no contextual, frente a cuya vulnerabilidad nos sentimos responsables⁵⁵ y en la tesis de Robert Spaemann⁵⁶ en la que a partir del reconocimiento del otro como fundamento del obrar nos involucramos en su teleología personal. También en el pensamiento de Fedor Dostoievski⁵⁷, el itinerario de la benevolencia y el servicio comienza por el hombre que se inclina frente al carácter sagrado de lo real.

Hay una relación entonces, entre el horizonte de recepción de lo real y el a priori *teórico* encarnado en la afectividad del sujeto que es lo que permitió que Auschwitz, sea tolerado. Es en esa relación donde Adorno se apoya a fin de plantear la posibilidad de un giro en la percepción, a partir del cual Auschwitz no pueda repetirse y que la organización *de la mónada social, del competidor aislado, en cuanto indiferencia frente al destino de los demás*, no pudiera perpetuarse bajo diferentes figuras.

La alternativa propuesta es frialdad y cultura de la competencia –dependiente de una cierta mirada darwiniana sobre la historia del hombre– o sensibilidad y ética de la fraternidad –dependiente de una concepción de lo humano que sostiene que la vida en comunidad y el bien de la comunidad son esenciales para el logro del bien personal.

La inutilidad del intento, radica para Adorno retomemos la idea, en el carácter de “naturalidad” del instinto de dominio, ya descrita por Freud en la oposición del *eros* y la civilización en

⁵⁵ Cfr. *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1999, Tercera Parte: *El rostro y la exterioridad*.

⁵⁶ Cfr. *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991, Segunda parte.

⁵⁷ Nos referimos fundamentalmente a la alternativa ética planteada en *Los hermanos Karamazov* encarnada en los personajes de Aliocha y el gran inquisidor tal como aparece en la leyenda relatada por Ivan. Aliocha parte de la experiencia del carácter sagrado de la vida y la necesidad de servicio, el inquisidor en cambio propone una relación de sometimiento de los hombres a partir de su desconfianza en la naturaleza humana. Este itinerario fue señalado también por Charles Taylor; cfr. *Fuentes de yo*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 472 y ss.

función de la supervivencia. De ser esto cierto la violencia y el mal serían insuperables. Pero la tesis propuesta por Freud supone una noción determinada y cuestionable del *eros* y de la civilización. El *eros* se opone a la civilización porque su anhelo de ausencia de límites, se inclina a un estilo de expansión subjetiva para la satisfacción de los instintos en el que se desdibuja el lugar del “otro” en sí, perfilando sólo “para mí”. La civilización implica al otro, a la autoridad, la ley, el orden, instancias que se adhieren de modo artificial y violento sobre *eros* imponiéndole un modo represivo de satisfacción de los instintos. De esta manera el antagonismo y la violencia engendrada por él en el instinto de muerte, son insuperables.

¿No podrían conciliarse *eros* y civilización? ¿No podría pensarse el orden como algo, si bien misteriosamente difícil de desplegar en libertad, inherente al modo de ser humano, a su vida individual como perteneciente a una comunidad al margen de la cual no alcanza la plenitud de su bien personal? ¿No repite la división entre *eros* y civilización a otra escala el antagonismo entre afectividad y racionalidad presente en la crítica al Iluminismo hecha por Adorno?

La conciliación entre *eros* y civilización supone una mirada abierta a una consideración no represiva sino liberadora del orden que es la podría pensarse, está atrás de la intención de Adorno en su llamado a la educación a involucrarse para la conquista de una mirada fraternal⁵⁸.

A partir de allí puede comprenderse que el desarrollo de la templanza haga posible un orden afectivo interior al hombre (*logos*) que, en un comentario de Pieper a Santo Tomás, se identifica con la ley del amor fecundo:

“Esta ley ha de cumplirse en cualquier clase de amor. Tal sentido de absoluta realización está reservado al amor no egoísta de sí; a aquel que no se ciega en la búsqueda del propio yo, sino que con certera visión comprende y sabe servir a la verdadera realidad, la cual está integrada por Dios, el yo y el mundo”⁵⁹.

⁵⁸ Esta tesis es desarrollada en parte por Herbert Marcuse en *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968.

⁵⁹ *Las virtudes fundamentales*, p. 227.

Esta manera de entender la relación entre el deseo y el orden haría menos *desesperante*, según la expresión de Adorno, el intento de reorientación de la afectividad hacia el desarrollo de una sensibilidad que hiciera posible la identificación y la ética de la fraternidad. Aunque continúe la otra dificultad por él planteada no tan teórica sino más bien práctica y de índole psicológica, en la íntima vinculación existente entre templanza y crianza⁶⁰. *Los hombres, sin excepción alguna, se sienten hoy demasiado poco amados, porque todos aman demasiado poco*. Sólo la experiencia de haber sido amados revela nuestro valor ontológico y nos abre a la posibilidad de identificación fraternal. Y pensamos con Adorno que vale la pena empezar a intentarlo.

⁶⁰ *Las virtudes fundamentales*, p. 222.

LA INSACIABILIDAD DEL DESEO. DE AGUSTÍN A BAUDRILLARD¹

“Un abismo llama a otro abismo”, Sal 41,8

Por alguna extraña razón que desconocemos ocurre que vivimos nuestras vidas en una constante situación de desequilibrio que busca ser superado. “...el alma ansía armonía”, sostiene Andrei Tarkovski, “y la vida está llena de disonancias”. El hambre, la ignorancia, el cansancio, la frustración, el miedo, el sufrimiento, el tedio y otras “disonancias” semejantes, desbaratan el ansia del alma.

Es verdad sin embargo que hay instantes –en el amor, la creación, la contemplación intelectual, estética o religiosa–, en los que esa ansia o ese deseo alcanzan una experiencia de armonía plena y descansa gozoso en el presente que le ha tocado en suerte. Pero en general el hombre experimenta un desequilibrio entre lo que sospecha puedan ser sus posibilidades de altura vital y la realidad en la que habita. Aún en la más afortunada de las vidas, el hombre “sabe” que todavía no ha llegado a lo mejor de lo que puede vivir. ¿No es extraño ese saber? ¿Cómo podemos tener nostalgia de algo que no conocemos? Olivier Clément dice que el hombre experimenta su vida como “el hueco de una plenitud desconocida”². ¿Es que hemos sido privados de algo?

“En esta contradicción”, sigue Tarkovski, “se halla el estímulo para el movimiento, pero también la fuente de nuestro dolor y de nuestra esperanza. Es esa contradicción la confirma-

¹ Este trabajo fue presentado en las Quintas Jornadas de Filosofía Medieval organizadas por la Sección Filosofía Medieval del Centro de Estudios Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 20-23 de abril de 2010.

² Olivier Clément, *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentros, 1984, p. 26.

ción de nuestra profundidad interior, de nuestras posibilidades espirituales”³.

Por su parte Etienne Gilson, en su capítulo “El amor y su objeto” de *El espíritu de la filosofía medieval*, interpreta la sospecha de Tarkovski del siguiente modo:

“Todo ocurre como si cada uno de nosotros no pudiera perseguir otro fin sino su felicidad pero también como si fuese incapaz de alcanzarla, porque todo le gusta pero nada le conforma”. (...) “La impresión que engendra en el hombre esa persecución de una satisfacción que siempre huye, es primero un profundo trastorno; la inquietud silenciosa, pero punzante, de quien busca la felicidad y a quien se le rehúsa hasta la paz”. (...) “La insaciabilidad del deseo humano tiene un sentido positivo: un bien infinito nos atrae. El disgusto del hombre por cada bien particular no es sino el envés de la sed de bien total que lo agita, su cansancio no es más que el presentimiento de la infinita distancia que separa lo que él ama de lo que se siente capaz de amar”⁴.

Esa es, creemos, la experiencia comprendida que San Agustín traduce en alabanza al principio de sus *Confesiones*: “Con todo quiere alabaros el hombre, alguna parte de vuestra creación. Tú le despiertas para que se deleite en alabarte; pues nos hicisteis para Ti, y nuestro corazón anda desasosegado hasta que descanse en Ti”. El desequilibrio ha sido interpretado aquí como algo positivo, ha pasado a ser la fuente de la esperanza del hombre, una especie de “prueba”, o constatación de sus posibilidades espirituales, de que el abismo interior algún *día* podrá descansar gozoso en el Abismo que lo atrae a un presente interminable.

Pero no todos los pensadores han sido ni tan optimistas ni tan pacientes. En este trabajo nos proponemos bosquejar el arco dibujado por otras interpretaciones.

³ Andrei Tarkovski, *Esculpir en el tiempo*, Madrid, Rialp, 1991, p. 218.

⁴ Etienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, 262- 263.

El drama de Tántalo: sólo un abismo

*El que anhela el “todo”, el que piensa en el “todo”,
el que sólo puede descansar en el “todo” es el espíritu.*
P. Ricoeur⁵

¿Acaso la impaciencia no ha llevado a Fausto a hacer un pacto con Mefistófeles para alcanzar esa experiencia de totalidad? “Dos almas residen ¡ay! en mi pecho”⁶, se lamenta Fausto anhelando superar esa división interior mediante el acceso a una vivencia que abrace la plenitud de las posibilidades humanas: “lo que está repartido entre la humanidad entera quiero yo experimentar en lo más íntimo de mi ser; quiero abarcar con mi espíritu lo más alto y lo más bajo, acumular en mi pecho el bien y el mal de ella, extendiendo así mi propio ser al suyo, y como ella misma estrellándome yo también al fin”⁷. Tal es el pacto: si Mefistófeles logra que pueda actuar ese libreto, Fausto le entregará su alma, *estrellándose él también al fin*. “–Fausto: Si jamás me tiendo descansado sobre un lecho ocioso, perezca yo al instante, si jamás con halagos puedes engañarme hasta el punto de estar yo satisfecho de mí mismo; si logras seducirme a fuerza de goces, sea aquel para mí el último día. Te propongo la apuesta. / –Mefistófeles: ¡Aceptada! / –Fausto: ¡Choquen nuestras manos! Si un día le digo al fugaz momento: ‘¡Detente! ¡Eres tan bello!’, puedes entonces cargarme de cadenas, entonces concederé gustoso en morir”⁸. Fausto considera que merece morir cuando su ansia de unidad, de abrazar la totalidad de la experiencia que es el motor de su vida, haya cesado. (Cosa que ocurre aunque no del modo como el lector esperaba).

Esta tensión, origen del dinamismo del ser nos resulta muy familiar a los que pensamos después de Hegel. Georg Lukacs re-

⁵ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982, p. 146.

⁶ Goethe, *Fausto*, traducción de José Roviralta, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, Primera Parte, Aldeanos bajo el Tilo, p. 60.

⁷ Goethe, *Fausto*, Primera Parte, Gabinete de estudio, p. 77.

⁸ Como es sabido, la tensión, positivo-negativo, acción-reposo, plenitud de la vida y movimiento-pobreza de experiencia y quietud, recorren todo el drama.

conoce la comunidad en el espíritu de la época que sopla a través de los dos pensadores: “la ruta por la cual ha encontrado Goethe a su Guillermo Meister o a su Fausto es, en un amplio sentido histórico, el mismo camino que recorre el espíritu en la *Fenomenología* hegeliana”⁹. La superación de la tensión equivale al estallido del ser finito.

De ahí que en esa misma época, Schopenhauer juzgara a aquel anhelo como una estafa al ser finito por parte de una totalidad que no hace más que “aprovecharse” –si así pudiéramos hablar– de su inquietud y confusión. No está dispuesto a dejarse engañar por Mefistófeles que había afirmado claramente: “Soy el espíritu que todo lo niega y con razón, pues todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado, y por lo mismo mejor fuera que nada viniese a la existencia”¹⁰.

Schopenhauer, a quien Max Horkheimer definiera como un “pesimista clarividente”, advirtió que “la violencia genial con que Hegel, el último de los grandes sistemáticos de la filosofía, salva la positividad de lo absoluto, incluyendo en ello la tortura y la muerte, fracasa frente a la circunstancia de que pese a todo la comprensión se ve ligada al sujeto viviente y de que con él se hunde”¹¹.

Schopenhauer quiere despertar al hombre de su ilusión, de la vanidad de su deseo que carece de aquel objeto en el cual pudiera descansar gozoso. La ley del juego de la vida no admite descanso: “Comparando, como antes lo hacíamos, la actividad incesante, seria, penosa del hombre, con lo que merced a ella obtiene o podrá obtener, hallamos por la desproporción que resulta, que el fin perseguido es absolutamente insuficiente como fuerza motriz para explicar todo este movimiento y ese tumulto sin fin. ¿Qué es un breve retraso de la muerte? ¿Qué un débil alivio de la miseria humana, un corto aplacamiento del dolor, o una satisfacción momentánea del deseo, junto al triunfo seguro de la muerte? ¿Tan exiguas ventajas pueden ser las causas reales que ponen en movimiento a toda la raza humana, innumerable porque se

⁹ Georg Lukacs, *El joven Hegel*, México, Grijalbo, 1970, p. 544.

¹⁰ Goethe, *Fausto*, Primera Parte, Gabinete de estudio, p. 66.

¹¹ Max Horkheimer, “Actualidad de Schopenhauer”, en *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur, 1970, p. 103-104.

renueva sin cesar, y a la cual vemos correr, agitarse, empujarse, atormentarse, moverse convulsivamente, representar sin punto de reposo la tragicomedia de la historia del mundo y lo que es peor, soportar la ironía de una existencia que los hombres se esfuerzan en prolongar todo lo posible?”.

“Evidentemente, esto es inexplicable si buscamos las fuerzas motrices fuera de los personajes y pensamos que los hombres corren reflexivamente en pos de bienes cuya posesión no compensan los tormentos y los trabajos que cuestan. Si la razón pudiese oírse en este asunto, hace mucho tiempo que los hombres hubiesen reconocido que el bollo no vale el coscorrón y habrían abandonado la partida. Mas por el contrario, cada uno de nosotros defiende su vida como si fuera un precioso depósito de que tuviera que responder y se consume entre los cuidados y tormentos que cuesta conservarla. Ignora el por qué y el para qué, no conoce la recompensa; admite con los ojos cerrados y bajo palabra que el premio tiene un gran valor, pero ignora en qué consiste. De ahí que yo haya dicho que las marionetas no están movidas por hilos exteriores, sino por un mecanismo interior. Este mecanismo, este rodaje infatigable es la voluntad de vivir, impulso irreflexivo que no tiene razón suficiente en el mundo exterior. Ella es quien impide a los hombres abandonar la escena, el *primum mobile* de sus movimientos. (...) Toda manifestación de una fuerza natural tiene una causa, pero la fuerza misma no la tiene; igualmente todo acto aislado de la voluntad, tiene un motivo, pero la voluntad carece de él; en el fondo ambas cosas son una y la misma. La voluntad es, en las cosas, el límite metafísico más allá del cual no es posible ir. El carácter absoluto y originario de la voluntad explica que el hombre ame sobre todas las cosas una existencia llena de miserias, de tormentos, de dolores, de angustias y por añadidura, de aburrimiento, que si se la considera objetivamente debería ser para él un objeto de horror, siendo así que, por el contrario, nada teme tanto como ver llegar su término, que es lo único de que puede estar seguro”¹².

Como dice Freud, uno de sus más famosos discípulos, “el plan de la ‘Creación’ no incluye el propósito de que el hombre sea ‘feliz’”¹³.

¹² *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Aguilar, p. 905-906.

¹³ *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1998, p. 20.

Por este camino la búsqueda del absoluto, de la experiencia humana de plenitud, aparece como algo engañoso. La realidad entera es presentada en términos de antagonismo. Pues es el hombre quien en primer lugar sufre en su interior el antagonismo y desespera de poder superarlo. Considera una ilusión vana el aferrarse a la posibilidad de una reconciliación. ¿Cuándo? ¿En otra vida? ¿En qué otra vida? Y se aferra a la única certeza que le muestra su vida cotidiana: la permanente certeza del fracaso. “¿De quién soy la voluntad? ¿Quién quiere en mí?”. Se pregunta el schopenhaueriano Emile Cioran, si cada uno de nuestros pensamientos “aniquila el mundo”¹⁴, al vaciarlo de sentido para el ser particular. Allí radica la estafa. Si el hombre pudiera estar a gusto en su condición de división interior no existiría el problema. ¿Cómo saciar el ansia de totalidad si no hemos “sido hechos” para lograrlo? A lo máximo que podemos aspirar es a una pérdida de la conciencia del conflicto, al logro de una *pseudo* plenitud o totalidad negativa, en la disolución del yo o narcotización del yo. Si el “yo” duele, bueno pues hagamos algo: durmámoslo, hagámoslo soñar. Esta salida negativa, la búsqueda del equilibrio en el embotamiento del yo herido, podría ser ilustrada por muchos textos (como todo lo que venimos relatando, ¡es tan difícil omitir testimonios!). Pero nos quedamos con la maravillosa prosa de Baudelaire:

“Es necesario estar siempre ebrio. Todo se resume en esto: es la única cuestión. Para no sentir el horrible peso del Tiempo, que quiebra vuestras espaldas y os inclina hacia la tierra, hace falta embriagarse sin tregua.

¿Pero con qué? Con vino, con poesía o con virtud, a vuestro modo.

Y si alguna vez, en una caminata palaciega, sobre la hierba verde de una tumba, en la triste soledad de vuestro cuarto, os despertáis, la embriaguez ya disminuida o desaparecida, preguntad al viento, a la ola, a la estrella, al pájaro, al reloj y a todo lo que huye, a todo lo que gime, a todo lo que rueda, a todo lo que canta, a todo lo que habla, preguntadle qué hora es; y el viento, la ola, la estrella, el pájaro y el reloj os responderán: ‘¡Es la hora de embriagarse! Para no ser los esclavos martirizados del Tiempo, embriagaos,

¹⁴ *Breviario de podredumbre*, Buenos Aires, Taurus, 1991, p. 83.

embriagaos sin cesar. Con vino, con poesía o virtud, a vuestro modo”¹⁵.

Se propone una cierta “comunidad” con lo real que anularía momentáneamente el profundo desencanto del hombre. Fantasías de reconciliación a las que se aferra para no desesperar: virtud, religión, arte, placeres, sueños del “yo”, que le ayudan a soportar la impotencia de su deseo, son *flores* que ha hecho crecer el abismo solitario de su alma. Las flores del mal.

La transparencia del mal¹⁶

¿Y si el deseo “individual” es un mito, y si el “yo” es un mito? ¿Si la búsqueda del deseo y el “yo” son construcciones culturales?

¹⁵ Charles Baudelaire, “Enivres-vous”, *Pages choisies*, Paris, Larousse, 1934. “Il faut être toujours ivre, tout est là ; c’est l’unique question. Pour ne pas sentir l’horrible fardeau du temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve. /Mais de quoi? De vin, de poésie, ou de vertu à votre guise, mais enivrez-vous! /Et si quelquefois, sur les marches d’un palais, sur l’herbe verte d’un fossé, vous vous réveillez, l’ivresse déjà diminuée ou disparue, demandez au vent, à la vague, à l’étoile, à l’oiseau, à l’horloge; à tout ce qui fuit, à tout ce qui gémit, à tout ce qui roule, à tout ce qui chante, à tout ce qui parle, demandez quelle heure il est. Et le vent, la vague, l’étoile, l’oiseau, l’horloge, vous répondront, il est l’heure de s’enivrer ; pour ne pas être les esclaves martyrisés du temps, enivrez-vous, enivrez-vous sans cesse de vin, de poésie, de vertu, à votre guise”. El mismo Freud sostiene en *El malestar del la cultura*: “Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla, no podemos pasarnos sin lenitivos (“No se puede prescindir de las muletas”, nos ha dicho Theodor Fontane). Los hay quizá de tres especies: distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas que la reducen; narcóticos que nos tornan insensibles a ella. Alguno cualquiera de estos remedios nos es indispensable. Voltaire alude a las distracciones cuando en *Candide* formula a manera de envío el consejo de cultivar nuestro jardín; también la actividad científica es una diversión semejante. Las satisfacciones sustitutivas como nos la ofrece el arte son, frente a la realidad, ilusiones, pero no por ello menos eficaces psíquicamente, gracias al papel que la imaginación mantiene en la vida anímica. En cuanto a los narcóticos, influyen sobre nuestros órganos y modifican su quimismo. No es fácil indicar el lugar que en esta serie corresponde a la religión”, p. 18.

¹⁶ Título de una obra de Jean Baudrillard, Madrid, Anagrama, 1991.

Tal es el modo como presentan la realidad de la vida humana y de cualquier modo de vida Gilles Deleuze y Felix Guattari en el *Antiedipo*. La realidad aparece allí como un flujo *rizomático* de conexiones, como un mecanismo que engarza fragmentos sin identidad de un proceso sin finalidad:

“Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos y sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquella”. (...)

“Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica:yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada”. (...)

“El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo hace fluir, fluye y corta.... Bolsa de aguas y cálculos de riñón; flujo de cabellos, flujo de baba, flujo de esperma, de mierda o de orina producidos por objetos parciales, constantemente cortados por otros objetos parciales, que a su vez producen otros flujos, cortados por otros objetos parciales. Todo objeto supone la continuidad de un flujo, todo flujo la fragmentación del objeto. (...) Realizar el proceso, no detenerlo ni hacerlo girar en el vacío, ni darle una finalidad. Nunca se irá bastante lejos en la desterritorialización, en la decodificación de los flujos”¹⁷.

El miedo, la ansiedad, la angustia, la insatisfacción son el resultado de una cultura que ha hecho creer al hombre que tiene una identidad personal y que persigue una finalidad en la vida. Una cultura que le ha hecho aprender los mapas de los territorios donde habitan el bien y el mal, la verdad y la mentira y los senderos que debe transitar el deseo (en los términos en que fuera, entre los cuales se condena al psicoanálisis como un último intento de codificación de lo real). La angustia del hombre es hija de

¹⁷ Gilles Deleuze-Felix Guattari, *El Antiedipo, Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1954, p. 11 y ss.

esos códigos. Disueltos los códigos el conflicto revelará su falsedad.

Pero quien ha llevado tal “deconstrucción” al extremo ha sido Jean Baudrillard. Baudrillard nos propone pensar al deseo mismo como una construcción cultural. Hasta él, el deseo había sobrevivido: individual, genérico, o mecanizado pero existente, como último bastión histórico de aquel “en sí” que la filosofía ha pretendido desde siempre desentrañar.

Baudrillard modifica la hipótesis de interpretación. En una parte de su obra, *De la seducción*, comentando un pasaje de Baudelaire titulado *Elogio al maquillaje*, sostiene:

“Si hay deseo –es la hipótesis de la modernidad– entonces nada debe romper la armonía natural, y el maquillaje es una hipocresía. Si el deseo es un mito –es la hipótesis de la seducción– entonces nada prohíbe que sea representado por todos los signos sin limitaciones de naturalidad”. (...) “¿Cómo responder a la apariencia pura, sino reconociendo su soberanía? ¿Desmaquillar, arrancar ese velo, conminar a las apariencias a desaparecer? Absurdo: es la utopía de los iconoclastas. No hay Dios tras las imágenes e incluso la nada que encubren debe quedar en secreto. La seducción, la fascinación, el resplandor estético de todos los grandes dispositivos imaginarios reside en eso: en la desaparición de toda instancia, ya sea la de la cara, la desaparición de toda sustancia, ya sea la del deseo – en la perfección del signo artificial”¹⁸.

Aquí el maquillaje aparece como un símbolo del artificio de la cultura humana. Pero Baudrillard no lo interpreta al modo de Baudelaire, como una especie de *ars cooperativa naturae*. Para él no existe ningún “en sí” más allá de su artificial definición cultural, o en sus propios términos, de su simulacro¹⁹. Por lo tanto la oposición artificial/natural desaparece. Si la necesidad de búsqueda es un simulacro y es un simulacro también por lo mismo la posibilidad de existencia de un camino para esa búsqueda que el hombre pudiera transitar hacia cualquier lado, aún hacia su disolución, entonces, cualquier maquillaje es bueno para cubrir su

¹⁸ Jean Baudrillard, *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 90-91.

¹⁹ Cfr. “La precesión de los simulacros” en Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987.

nada. Baudrillard niega a la vez la realidad del deseo y la del rostro personal. Uno y otro van de la mano. Sólo persiste la apariencia que la cultura ha ido construyendo como lucecitas de colores que iluminan su noche, una *noche oscura* que ya no duele.

Quizás el pensamiento de Baudrillard se preste muy bien al espíritu de una época y un lugar (la sociedad de consumo y entretenimiento) cuya vorágine y distracción permanente impide al hombre entrar en contacto con el nombre propio de su abismo interior. ¿O quizás tenga razón?

El largo *Sábado* del hombre

Verdaderamente es difícil ser hombre. Anheló de absoluto jamás saciado dando manotones torpes para abrazar sin conseguir el “todo”, optando a veces por la “nada” y no sabiendo qué hacer luego con ella. Ser hombre: “Ese pozo de inquietud. El solo más inquieto que toda mi creación junta”, como dice el Dios de Peguy²⁰.

Por mi parte y conforme a mi experiencia, prefiero entender la cultura y la historia del hombre como lo hace George Steiner al final de *Presencias reales*:

“Existe un día concreto en la historia occidental del que ni la relación histórica, el mito o las Escrituras dan cuenta. Se trata de un sábado. Y se ha convertido en el día más largo. Sabemos de aquel Viernes Santo, que según la Cristiandad, fue el de la Cruz. Sin embargo, el no cristiano, el ateo, también lo conoce. Esto significa que conoce la injusticia, el sufrimiento interminable, el despilfarro, el brutal enigma del fin que tan ampliamente constituyen no sólo la dimensión histórica de la condición humana, sino la estructura cotidiana de nuestras vidas personales. Sabemos, puesto que no podemos eludirlos, del dolor, del fracaso del amor; de la soledad que son nuestra historia y nuestro destino particular. También sabemos acerca del domingo. Para el cristiano ese día significa una insinuación, asegurada y precaria, evidente y más allá de la comprensión, de la resurrección, de una justicia y un amor que ha conquistado la muerte. Si no somos cristianos o creyentes, sabemos de ese domingo en términos análogos. Lo concebimos como el día de la liberación de la inhumanidad y la servidumbre. Buscamos resoluciones, sean terapéuticas o políticas,

sean sociales o mesiánicas. Las características de ese domingo llevan el nombre de esperanza (no hay palabra menos deconstruible)”.

“De todas maneras, el nuestro es el largo día del sábado. Entre el sufrimiento, la soledad y el despilfarro impronunciado por un lado, y el sueño de liberación de renacimiento por otro. Frente a la tortura de un niño, a la muerte del amor que es el Viernes, incluso el arte y la poesía mayores son casi inútiles. En la Utopía del Domingo, es de presumir, la estética carecerá de toda lógica o necesidad. Las aprehensiones y figuraciones en el juego de la imaginación metafísica, en el poema y en la música, que hablan de dolor y de esperanza, de la carne que se dice que sabe a ceniza y del espíritu del cual se dice que sabe a fuego, son siempre sabáticas. Han surgido de una espera inmensa que es la espera del hombre. Sin ellas, ¿cómo podríamos tener paciencia?”²¹.

Es difícil vivir en el Sábado. Esa zona intermedia, de espera en el desequilibrio permanente. Algunos han preferido instalarse en el Viernes, otros no sueñan sino con el Domingo. Pero creo que el secreto reside de ser posible, en aprender a vivir en el Sábado. A diferencia de Baudrillard, pienso que somos incapaces de deconstruir la esperanza: damos fe de ella en el mismo intento.

“Y si la angustia es la experiencia de la Nada”, dice Bruno el personaje de *Sobre héroes y tumbas*, “algo así como la prueba ontológica de la Nada, ¿no sería la esperanza la prueba de un Sentido Oculto de la Existencia, algo por lo cual vale la pena luchar? Y siendo la esperanza más poderosa que la angustia (ya que siempre triunfa sobre ella, porque si no todos nos suicidaríamos), ¿no sería que ese Sentido Oculto es más verdadero, por decirlo así, que la famosa Nada?”²².

Soy consciente de estar volviendo al inicio, de estar volviendo a Agustín.

²⁰ Charles Peguy, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, Madrid, Encuentros, 1991, p. 154.

²¹ George Steiner, *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991, p. 280-281.

²² Ernesto Sábato, *Sobre héroes y tumbas*, Buenos Aires, Seix Barral, 1991, p. 233.

LA LUZ EN EL CUADRO DE CHARDIN¹

Reflexiones sobre la cultura y lo sagrado

1. Prescendencia de Dios en el horizonte cultural

Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo.

G. Lipovetsky

Dios, el territorio de lo sagrado y sus constelaciones: lo grávido de sentido, la dramaticidad de la libertad, los pensamientos del corazón, la búsqueda de la identidad en la filiación, la fidelidad y el compromiso fraternal del amor servicial, son en general categorías obsoletas del imaginario urbano actual, a menudo rápidamente desechadas con una gran tranquilidad interior, en pos de una supuesta labor cultural a favor de la convivencia pacífica, o el incuestionable derecho a la conquista de una mayor libertad en los movimientos vitales.

Estas jornadas nos proponen reconocer el lenguaje de Dios para el mundo contemporáneo. ¿Dónde reconocerlo? ¿Acaso no se encuentra aparentemente falta de referente la descripción que hiciera Olivier Clément del corazón del hombre como el “hueco de una plenitud desconocida”², en la que alude a la profunda nostalgia de Dios, o a la necesidad visceral de una experiencia plena de comunión con su Origen que brotara de las entrañas del ser humano? ¿Es visible ese deseo de Dios en la cultura actual? ¿El objeto del deseo no se sitúa más que en lo divino, en los valores que difunde nuestro sistema de vida en las leyes del juego del mundo laboral o a través de los medios y de la industria cultural: eficiencia, éxito económico, seguridad, eterna juventud, primacía de

¹ Este texto fue presentado en las Terceras Jornadas de Literatura Estética y Teológica, organizadas por la Facultad de Letras y Teología de la UCA, Buenos Aires, octubre de 2007.

² Olivier Clément, *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentros, 1983, p. 26.

la imagen, diversión? Guy Debord ha llegado a afirmar incluso que la industria cultural o mejor, el “espectáculo” como él la llama, reemplaza a la alienación religiosa en el esquema marxista de interpretación de lo social. *El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa*³, la colonización del tiempo de ocio por el sistema de producción, que de este modo conquista la unidad del sentido de la vida, antaño atribuida a aquella.

También Jean Baudrillard se refiere a menudo a esta ocupación por parte del espectáculo del espacio antropológico que supiera habitar la religión. En varios lugares de su obra considera a la cultura actual en paralelo con la iconoclastía⁴, “somos creadores desenfrenados de imágenes, pero en secreto somos iconoclastas, (vivimos rodeados de) imágenes donde no hay nada que ver. La mayoría de las imágenes contemporáneas, video, pintura, artes plásticas, audiovisual, imágenes de síntesis, son literalmente imágenes en las que no hay nada que ver, imágenes sin huella, sin sombra, sin consecuencias. Lo máximo que se presiente es que detrás de cada una de ellas ha desaparecido algo. Y sólo son eso: la huella de algo que ha desaparecido”⁵.

Baudrillard constata una “ausencia” de gravedad en la profusión de imágenes, una “ausencia” que la misma profusión torna “indolora”⁶. La multiplicación, aceleración y fragmentación del contenido de la imagen, generan una gran indiferencia⁷ en la ya instalada voluntad de dispersión en que la racionalización del trabajo ha situado a los espectadores. En 1936 Walter Benjamin vinculaba la cultura de masas a la pérdida del “aura” de la obra de arte, debida al cambio en la percepción que éstas arrastran en

³ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca, 1995, parágrafo 20.

⁴ Cfr. Jean Baudrillard, *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 90 y ss.; *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987, p. 14 y ss.; *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 23 y ss.

⁵ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, p. 23.

⁶ George Steiner señala esta apatía frente a la “ausencia” como un elemento propio de nuestra cultura que define como cultura del *epí-Logo*. La cultura que se sitúa más allá del *Logos*, es aquella en sus protagonistas son indiferentes a la ausencia o presencia de sentido en la obra humana. Cfr. *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991, p. 277.

⁷ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, p. 21.

su búsqueda de la dispersión y lo lúdico como nuevo imperativo⁸. El *amusement*, en la denominación de Adorno y Horkheimer, es la nueva figura de la catarsis transformada ahora en medio de sumisión al sistema de organización social y económica⁹. El espectáculo “adoctrina a la vez que distrae”, adoctrina en la dispersión la orientación del deseo.

Es difícil reconocer el lenguaje de Dios para el hombre actual en estas coordenadas, porque lo sagrado, pensamos, se manifiesta en el ámbito de la atención y presencia y no en el de la dispersión e indiferencia; en el ámbito de una presencia interpersonal que invita a la escucha y al silencio, a la docilidad en la serenidad. Para que Dios hable, hay que detenerse y hacer silencio. Pero uno hace silencio frente a lo que le importa, frente a aquello de lo que se encuentra necesitado. El exceso, el derroche, la profusión de imágenes y mercancías crean una falsa ilusión necesaria a la salud del sistema, de que lo esencial está allí al alcance de la tarjeta de crédito o del control remoto aun cuando se careciera de ambos.

2. Desierto y epifanía

*...es necesario llevar dentro de sí mismo el caos
para poder engendrar una estrella danzarina.*

F. Nietzsche

Un camino a lo divino es el reconocimiento de la propia indigencia espiritual. En la experiencia de nuestra limitación y pobreza, se inicia la búsqueda. Toda “crisis interior –dice Andrei Tarkovski– es siempre un signo de salud (...) no supone otra cosa que un intento de volver a encontrar el propio yo, de conseguir una nueva fe. Entra en un estado de crisis interior todo aquel que se plantea problemas intelectuales. (...) el alma ansía armonía y la vida está llena de disonancias. En esta contradicción se halla el estímulo para el movimiento, pero también la fuente de nues-

⁸ Cfr. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1989, p. 52 y ss.

⁹ Cfr. *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 159 y ss.

tro dolor y de nuestra esperanza. Es esa contradicción la confirmación de nuestra profundidad interior, de nuestras posibilidades espirituales”¹⁰. El no conformarse con las imágenes proyectadas en el fondo de la “caverna” es un comienzo genuino del viaje de ascenso. Insertar esa sospecha, ese malestar, ese “granito de arena en el engranaje del sistema”¹¹, provocar una crisis interior para que el alma experimente el hueco por el que permitirá colarse una vida cualitativamente más rica, es quizás uno de los máximos desafíos que enfrenta hoy la educación, si como personas que han dedicado su vida a la cultura, aspiramos a ser algo más que funcionarios constructores de herramientas de trabajo. La educación puede despertar al hombre del carácter de necesidad con que habita en su falsa ilusión. “A medida que la necesidad resulta socialmente soñada, el sueño se hace necesario. El espectáculo es la pesadilla de la sociedad moderna encadenada que –en última instancia– no expresa sino su deseo de dormir. El espectáculo es el guardián de ese sueño”¹². La cultura humanista, ahora como lo fue en las pretensiones del libro V y VII de *La República* en el que se halla la alegoría de la caverna¹³, puede llamarnos a la vigilia, surcar las fisuras en los muros para que entre la luz que impida conciliar el sueño. Pues los ojos ya habituados a la luz no gustarán de las sombras.

Desde esas grietas que atraviesan la existencia humana, desde la inestabilidad, el desequilibrio o la sed interior, es posible comprender el párrafo final de *Presencias reales*¹⁴ en el que se recurre a la figura de la Pascua, como esquema de comprensión del estatus ontológico del hombre y del papel que la historia de la cultura ocupa en él. El tiempo humano, dice allí Steiner es “sabático”; el Sábado es el tiempo de la espera del ser en camino. Conocemos el mal, la muerte, el sufrimiento, la ignorancia, la situación de carencia propias del Viernes y esperamos la Fiesta

¹⁰ Andrei Tarkovski, *Esculpir en el tiempo*, Madrid, Rialp, 1991, p. 218.

¹¹ Cfr. Leopoldo Marechal, *El banquete de Severo Arcángelo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, p. 160.

¹² Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, parág. 21.

¹³ En el libro V Platón hace referencia explícita al “estar dormidos” de los amantes del espectáculo, 576b.

¹⁴ George Steiner, *Presencias reales*, p. 281.

de la Abundancia espiritual que simboliza y promete el Domingo de Resurrección. La cultura es alimento de la espera sabática. Por ella los hombres de todos los tiempos entran en comunión con las inextirpables preguntas de la existencia humana, e intentan compartir sus pequeñas o grandes revelaciones plasmadas en sus obras. “Es la poética, en todo su sentido, la que nos informa del visado turístico para un lugar y un tiempo que define nuestra situación como transeúntes en una morada del ser cuyos fundamentos, cuya historia futura y cuya razón –caso de existir– se encuentran por completo fuera de nuestra voluntad y comprensión”¹⁵.

El estado de pasividad narcótica en que sitúa al hombre su sistema de trabajo y el estilo de su ocio es una suerte de “falso domingo” pues produce una pérdida de la conciencia de su situación de indigencia ontológica.

La educación podría impulsar un movimiento que nos ayude a develar el engaño del falso domingo cuyo pobre consuelo se paga con el precio de la disolución y la pobreza de la experiencia, un movimiento que sacuda nuestra indiferencia, nos despierte y ubique de cara a la vida, que abra los poros de nuestra piel para que sea capaz de desear y gozar de la seriedad de la verdad y belleza de lo real, que nos vuelva hambrientos del ser, que haga nuestra vida entusiasmante, en el sentido etimológico del término. Nos hace falta un nuevo éxodo, el paso de la indiferencia y la estrechez de miras, a la docilidad y la actitud de presencia, para escuchar la Palabra que se manifiesta a través de múltiples signos. De la Palabra que nos habla de sí misma también a través de la *poiesis* humana.

3. La luz en el cuadro de Chardin

“Comulgamos con la belleza de un paisaje, de un rostro o de una poesía igual que comulgamos con un amigo y sentimos una extraña consonancia con una realidad que parece ser la patria de nuestra alma perdida y reencontrada. El arte desfenomenaliza la realidad vulgar y el mundo entero se abre al misterio”.

Paul Evdokimov

¹⁵ George Steiner, *Presencias reales*, p. 169.



J. B. S. Chardin, *Chimiste dans son laboratoire*, 1734¹⁶

En el cuadro de J. B. S. Chardin, *Le philosophe lissant* (1734) —al que George Steiner le dedica un ensayo¹⁷— la luz procede de una fuente situada en lo alto, e ilumina el libro en el centro de la imagen, para pasar a reflejarse en el rostro y el cálamo del lector, dando testimonio así del ciclo vital de la *poiesis* humana. El libro encarna una revelación que su autor comparte con el lector que la recibe y es transfigurado por ella; transfiguración que cristalizará en un nuevo acto de donación, simbolizado en su cálamo. La vestimenta elegante que lleva el lector represen-

ta un gesto de cortesía frente al “invitado” que juzga importante, al que hospeda en el acto de lectura. “A *mi entender* —dice George Steiner en otro lugar— *cualquier buena lectura paga una deuda de amor*”¹⁸. Pues la recepción de una obra es en el mejor de los casos, una recepción libre y cortés, de la libre y generosa donación del artista, del escritor, del músico, del poeta, del filósofo o del teólogo con el que entramos en comunión a través de su obra.

La imagen de la luz sugiere, como en la alegoría de la caverna, que en la *poiesis* humana hay algo que viene de fuera, algo que excede al hacedor humano, algo “recibido como don más allá de lo humano”, algo *acheiropoietos*, una “presencia real” con la que somos llamados a dialogar y que atraviesa, alimenta y transforma la vida del hombre. La referencia al *acheiropoietos*, cate-

¹⁶ Imagen copiada de <http://doudou.gheerbrant.com/?cat=6&paged=11>

¹⁷ George Steiner, “Un lector infrecuente”, en *Pasión intacta*, Bogotá, Norma, 1997, pp. 19-48.

¹⁸ George Steiner, *En diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Anaya, Madrid, 1994, p. 89.

goría de la iconografía no es casual, en esta comprensión de la cultura. Lo que hemos hecho –afirma Steiner refiriéndose a su interpretación de la *poiesis*– “es pedir un préstamo de moneda vital, inversiones de fondo y créditos al banco o a la casa del tesoro de la teología. De allí hemos tomadas prestadas nuestras teorías del símbolo, nuestro uso del icono, nuestra jerga del aura y la creación poética”¹⁹. Pues así como en la imagen sagrada hay algo “acheiropoiete”²⁰ (alfa privativa-; *jeir* -mano-; *poietón* -hecho), una presencia no puesta por la mano del hombre, toda gran obra de la *poiesis* humana pensamos, depende también de una cierta revelación no puesta, sino recibida.

Como contrapunto a la situación que venimos describiendo, la imagen en la espiritualidad de la iconografía, tomada ahora como paradigma de la cultura, encarna una presencia sacramental. No llama por lo tanto a la dispersión, no invita a la ausencia sino al recogimiento y la presencia que hacen posible la comunión.

Esta conversión de la dispersión al recogimiento está simbolizada en la iconografía bizantina y rusa a través de la mirada de las imágenes representadas. Jesús o los santos, nos miran de frente e invitan a una relación personal e incluso al abrazo sugerido esto en el hecho de que el punto de fuga se sitúa detrás del espectador.

Leamos como G. Steiner sostiene analógicamente de modo aún más explícito ese carácter “sacramental” del hacer humano: “Cuando leemos de verdad, cuando la experiencia que vivimos resulta ser la del significado, hacemos como si el texto (la pieza

¹⁹ G. Steiner, *Pasión intacta*, p. 74.

²⁰ El término *acheiropoiete* es predicado principalmente de la “Santa Faz” y los iconos inspirados por ella. Relatan las Actas siríacas de Tadeo, del siglo III, la historia de la santa Faz de Edesa. Aparentemente el rey Abgar de Edesa, que estaba enfermo y había oído acerca de los milagros obrados por Jesús, envió a unos embajadores por Él a fin de que lo curara. Como Jesús no podía ir por estar próxima su pasión, uno de los embajadores quiso copiar su rostro para llevárselo a su rey. Al no lograr hacerlo adecuadamente, Jesús habría tomado la tela y dejado su rostro estampado en ella. Esta imagen habría logrado la curación de Abgar, fue venerada en Edesa y es fuente de la iconografía de Jesús. (Cfr. Michel Quenot, *El icono*, Bilbao, DDB, 1990, p. 35-36.) Aquí tomamos la expresión en sentido amplio como sinónimo de algo dado y recibido, no hecho por el hombre.

musical, la obra de arte) ‘encarnara’ (la noción se basa en lo sacramental) la ‘presencia real’ de un ‘ser significativo’. Esta presencia real como en un icono, como en la metáfora representada por el pan y el vino sacramental, es, finalmente, irreductible a cualquier otra articulación formal, a cualquier deconstrucción o paráfrasis analítica. (...) Estas no son nociones oscuras. Pertenecen al enorme ámbito del lugar común. Son perfectamente pragmáticas, empíricas, repetitivas, cada una y toda vez que una melodía viene a habitar en nosotros, a poseernos incluso sin haber sido invitada a hacerlo, cada una y toda vez que un poema o un pasaje en prosa se apodera de nuestro pensamiento y nuestra sensibilidad, se introduce en el nervio de nuestra memoria y en nuestro sentido del futuro, cada una y toda vez que un cuadro transforma los paisajes de nuestra percepción previa (después de Van Gogh los álamos arden, después de Klee los acueductos andan). Ser ‘habitado’ por la música, el arte, la literatura, ser hecho responsable, equivalente a esa ‘habitación’ como un anfitrión a su invitado –quizá desconocido, inesperado– por la noche, es experimentar el misterio común de una presencia real²¹. Pensamos que el haz de luz emanado de esa presencia que nos habita puede señalar como en espejo hacia el Origen de toda significación²².

Andrei Tarkovski va aún más allá en la caracterización del hombre testigo y difusor de esa luz pues en la capacidad de ese gesto se revela algo de su naturaleza: “Estas revelaciones poéticas, de validez eterna, con fundamento en sí mismas, dan testimonio de que el hombre es capaz de conocer y de expresar de quién es imagen”²³.

Crear espacios que favorezcan la contemplación serena y asombrada del misterio que habita en las distintas manifestaciones culturales dando la espalda a las cada vez más exigentes demandas de la racionalización del ocio, es uno de los grandes desafíos de la educación como vía de *anamnesis* y nostalgia de lo divino y por lo mismo de las posibilidades de la existencia humana.

²¹ G. Steiner, *Pasión intacta*, p. 72-73.

²² Cfr. Emerich Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972, p. 236 y ss.

²³ Andrei Tarkovski, *Esculpir en el tiempo*, Madrid, Rialp, 1991, p. 63.

FILEMÓN Y BAUCIS. HOSPITALIDAD Y VIDA¹

1. Filemón y Baucis en Ovidio. La hospitalidad

La hazaña de Filemón y Baucis aparece relatada en *Las metamorfosis* de Ovidio (43 a.C.-17 d.C.). Cuenta allí Ovidio que en una zona de Frigia, existe un sitio donde se encuentra un árbol rodeado de murallas que lo defienden de las aguas que cubren la región. Ese árbol tiene una historia: un día Júpiter y Mercurio bajo apariencia humana pidieron inútilmente hospitalidad a varias casas de la comarca y los únicos que les abrieron las puertas de su humilde choza fueron esta pareja de ancianos. No sólo los recibieron, les lavaron sus pies sino que también compartieron con ellos los pocos alimentos que tenían. Desconcertados Filemón y Baucis comprobaban que el vino de su vasija lejos de disminuir aumentaba cada vez que lo servían a sus huéspedes y cuando estaban por matar el último pato que les quedaba para ofrecer algo más a los hambrientos peregrinos, Júpiter impidiéndoselos, les reveló su identidad. Inmediatamente colmó de dones a sus anfitriones a la vez que sumergió bajo las aguas a sus desdichados vecinos.

Cuenta la leyenda que el dios transformó la choza en un lujoso templo y luego quiso conocer cuál era el deseo más anhelado por la pareja para poder concedérselo; ellos solicitaron la gracia de morir juntos. Y eso fue lo que ocurrió: custodiaron el templo los siguientes años y al morir se transformaron en ese árbol con el que comencé a transmitirles el relato².

Podemos reconocer en la narración de Ovidio elementos que resuenan con fuerza en la morada interior de un lector familia-

¹ Este trabajo fue presentado en las Sextas Jornadas de Ética “No matarás” Una ética *adversus* el pensamiento único, organizadas por la USAL, Buenos Aires, 25-27 de agosto de 2010.

² Cfr. Ovidio, *Las Metamorfosis*, Barcelona, Edicomunicación, 1999, pp. 156-158.

rizado con la literatura judeo-cristiana. La maldición del diluvio, el gesto supremo de servicio en el lavado de los pies, la bendición divina en la multiplicación del vino y enmarcándolo todo, la vigencia del imperativo de hospitalidad. Pues lo primero que salta a la vista delimitando el universo de esos detalles es el ambiente generado por la hospitalidad.

La inmensidad de los bienes que desencadena el respeto al mandato de hospitalidad es una moraleja común a varias culturas; la necesidad de recepción del extraño “en nuestro lugar de ser como algo que afecta a nuestras **obligaciones** y **oportunidades** trascendentes está presente en innumerables culturas y sociedades”³.

Algunos ejemplos dentro de la cultura judeo-cristiana:

“Las anécdotas del Antiguo y del Nuevo Testamento no sólo nos dicen lo grave que es la **obligación** de acoger bien al extraño en la propia casa, sino también que los invitados traen consigo **dones** que están ansiosos de mostrar a quien los acoge. Los tres forasteros recibidos en Mambré por Abrahán, a los que ofreció agua, pan y un ternero gordo, se revelaron como el Señor y le anunciaron que Sara, su mujer, le daría un hijo (Gn 18, 1-5). Cuando la viuda de Sarepta ofreció alimento y refección a Elías, éste se le reveló como hombre de Dios, ofreciéndole en abundancia harina y aceite y le resucitó al hijo (1 R 17, 9-24). Cuando los dos caminantes de Emaús invitaron al extraño que se les había unido por el camino a pasar la noche, éste, partiendo el pan, se hizo reconocer como Señor y Salvador (Lc 24, 13-35)”⁴.

La hospitalidad en estos relatos aparece a la vez como una obligación y una oportunidad. Quizás sea una *obligación* justamente porque es una *oportunidad*. Abrir mis puertas al otro, darle espacio, es el gesto imprescindible para poder recibir del otro lo que necesito para vivir en plenitud y ... viceversa. La vida necesita para su propia salud ser hospitalaria.

³ Cfr. George Steiner, *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991, p. 190. La negrita es nuestra. Por ejemplo entre nosotros es muy significativa la leyenda misionera-guaraní, de la Caá-Yarii, sobre el origen de la yerba mate, un regalo de los dioses como homenaje a la hospitalidad del hombre y a su vez un incentivo a la hospitalidad. <http://www.redargentina.com/Faunayflora/plantas/yerbamate/origen.asp>

⁴ H. Nowen, *Abriéndonos*, Buenos Aires, Guadalupe, 1994, p. 61. La negrita es nuestra.

Pensamos que el imperativo de hospitalidad presente en las distintas culturas se relaciona no sólo con la llamada a la apertura del hombre a lo divino o a lo Trascendente (como aparece en los textos citados) sino también con la necesidad de apertura del sujeto a los demás seres que gozan de una “trascendencia relativa” propia de toda alteridad.

Toda forma de vida necesita abrirse a su medio para recibir de él lo que le hace falta para vivir. La semilla necesita entrar en comunión con el agua, la tierra, el calor, para vivir su propia vida. Los seres se distinguen según el modo de su indigencia y sus necesidades y les hace falta recibir de los demás los dones para superarlas⁵. Mirado de cerca el dinamismo de la vida podría describirse como un intercambio de dones y necesidades. Las funciones vitales son intencionales. Necesitan salir de sí, entrar en comunión con lo otro en tanto que otro, para poder desplegar su naturaleza. La vista necesita de los colores, el oído de los sonidos, la inteligencia del sentido, el niño de la ternura de la madre, el hambre del alimento. Sin hospitalidad, sin capacidad de recepción de lo otro y donación de sí, no hay vida.

Cuando la vida se cierra sobre sí y transgrede el mandato de la hospitalidad, de la capacidad de acogimiento de los otros se debilita y muere. Tal es, creemos, la verdad encerrada en el mito de Narciso.

La vida de los seres se despliega siguiendo el ritmo de un movimiento entre dos polos que se implican mutuamente y que podríamos denominar: “identidad” y “pertenencia”. Un ser puede ser “sí mismo” y vivir lo propio, mediante la pertenencia a una comunidad de seres. Lo que soy se halla íntimamente ligado a todo lo que he recibido y lo que soy alcanza su expansión propia ocupando un lugar en la comunidad a la que pertenezco. Se da un enriquecimiento mutuo en esta ida y vuelta de la vida, realizable desde la hospitalidad.

Los dos polos son importantes, no puede haber identidad sin pertenencia, ni pertenencia sin identidad. Si hago hincapié sólo en la identidad me deslizo hacia el individualismo, si hago hincapié sólo en la pertenencia me disuelvo en la masa “social”.

⁵ Cfr. Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, México, FCE, 1996, p. 333 y ss.

El imperativo de la hospitalidad presente en innumerables culturas responde a las necesidades del desarrollo sano de la vida. Pero, y aquí radica la dificultad, supone algo previo: la capacidad de reconocimiento de la importancia de los otros en la propia vida... y viceversa.

2. Filemón y Baucis en *Fausto*

En la segunda parte de *Fausto* de Goethe, aparece también una historia vinculada a Filemón y Baucis. Fausto lleva adelante un proyecto titánico de ingeniería en el que gana tierras al mar apoyado por el Emperador y su inseparable aliado de aventuras, Mefistófeles. En la zona sobre la que quiere avanzar con su plan se encuentran Filemón y Baucis viviendo en su pequeña choza y hospedando también ahora, a un viajero. Filemón: “Audaces servidores de hábitos maestros abrieron fosos, levantaron diques, redujeron los derechos del mar para ser señores allí donde antes él dominaba”⁶. Fausto no ha podido convencer de buenas maneras a Filemón y Baucis para que le cedan sus tierras. Su ansia de control es perturbada. Oye las campanas del templo que hace sonar en su capilla Filemón para alabar a su Dios, y ese sonido le estremece el alma:

“¡Maldito campaneó! Como tiro disparado por mano alevé, hiéreme de un modo harto ignomioso”. (...) “Los viejos de allí arriba deberían marcharse; yo desearía para mi residencia el paraje donde hay tilos. Aquellos pocos árboles que no son míos me desbaratan la posesión del mundo. Allí, para explayar la vista a lo lejos en todo el contorno, quisiera construir tablados de una rama a otra; quisiera abrir a la mirada un vasto campo para ver todo cuanto hice, y abarcar con una sola ojeada la obra maestra del ingenio humano, que se ha manifestado en la sensata idea de ganar a las aguas una vasta extensión de tierra destinada a la habitación de las gentes. Así es que del modo más cruel nos atormenta sentir en el seno de la opulencia la falta de una cosa. El sonido de la esquila, el perfume de los tilos, me envuelven como en la iglesia y en la tumba. El arbitrio del hombre todopoderoso se estrella aquí contra

⁶ Goethe, *Fausto*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 376.

esa arena. ¿Cómo alejar eso de mi pensamiento? Suena la campanita y entro yo en furor”⁷.

Basta que Mefistófeles le recuerde que “quien tiene la fuerza tiene también el derecho”⁸ y como quien no quiere la cosa mediante órdenes ambiguas Fausto avanza sin piedad sobre la zona. Se produce un incendio en el que mueren Filemón, Baucis y su hospedado.

El mandato de la hospitalidad es arrasado. ¿Por qué respetarlo? *Quien tiene la fuerza tiene también el derecho*. Puede advenirse también otra pulseada entre el hombre y los dioses simbolizada en un frente anterior: ¿quién tiene el dominio sobre el mar?

Fausto es un personaje moderno-iluminista por excelencia. Lo mueve el primado de la acción y el dominio. Busca imponer su sello sobre la historia. Aunque persigue el bien de la “humanidad” descuida los derechos del hombre concreto de carne y hueso. Sacrifica el presente irguiéndose en Moloc del futuro. El soplido de la inquietud lo engeuece –literalmente– antes de morir. Pero a diferencia de otros relatos de *Fausto* en la obra de Goethe el personaje es redimido, simbolizando el espíritu dialéctico de esta tragedia.

En los últimos siglos de la cultura puede reconocerse en las múltiples formas con que ha aparecido el “pensamiento único”, como se lo ha dado en llamar en estas jornadas, el desprecio por la trascendencia relativa que arrasa con la vida individual:

Adorno:

“Cuando en el campo de concentración los sádicos anunciaban a sus víctimas ‘mañana te serpentearás como humo de esa chimenea al cielo’ eran exponentes de la indiferencia por la vida individual a la que tiende la historia. En efecto el individuo era ya en su libertad formal tan disponible y sustituible como lo fue luego bajo las patadas de sus liquidadores”⁹.

⁷ Goethe, *Fausto*, p. 378; 380.

⁸ Goethe, *Fausto*, p. 379.

⁹ T. W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1986, p. 362. “La abstracción, instrumento del iluminismo, se conduce con sus objetos igual que el destino, cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo el dominio nivelador de lo abstracto, que vuelve todo repetible en la naturaleza, y de la industria, para

3. El *a priori* de la ética

En la época histórica en que habitamos cuando llega a nuestros oídos el “No matarás” que precede a estas jornadas sobre ética, recordamos antes que la advertencia del decálogo el imperativo de Levinas. Este imperativo adquiere especial vigencia para nosotros.

Venimos de varios siglos del primado de la abstracción sobre el ser concreto. Levinas nos pone un límite que dentro de su filosofía obedece al reconocimiento del valor en sí del otro que aparece reflejado en su rostro. Imperativo que me hace retroceder frente a él, me pide espacio y luego me pide ayuda. Me incita a tomar su vida bajo mi responsabilidad.

Creemos que la dinámica del “no matarás” supone una disposición previa, la de la hospitalidad.

La hospitalidad, el prestar atención al otro en tanto que otro es condición de posibilidad de la epifanía del valor del rostro.

Pues la atención hospitalaria hace posible lo que Spaemann denomina la experiencia del fundamento:

“Cuando Kant denomina al hombre fin en sí, o cuando en la tradición metafísica se considera a Dios como fin último, el fin no significa algo que haya que realizar, sino aquello que en toda realización se supone de antemano como fundamento suyo. La manifestación del fundamento es lo que aquí denominamos despertar a la realidad, o también ‘proceso por el que lo real deviene real para mí’¹⁰.

El “deber ser” como reverencia del sujeto a lo real es consecuencia de una experiencia previa, la del valor en sí de los otros. Y eso es justamente lo que los otros necesitan y... viceversa.

La hospitalidad es una actitud *a priori* de la percepción de un sujeto que “sabe” que el otro es importante. Y permite una experiencia que es el punto de partida de la ética, la experiencia del valor de la vida en común que es su fundamento.

la cual lo anterior prepara, los liberados mismos terminan por convertirse en esa ‘tropa’ en la cual Hegel señaló los resultados del iluminismo”. *La dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 27.

¹⁰ *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991, p. 148.

ALBERT CAMUS Y FEDOR DOSTOIEVSKI. AFINIDADES EN LA VOCACIÓN POR SER HOMBRES¹



Imágenes copiadas: Dostoevski: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/76/Dostoevskij_1876.jpg?uselang=es

Camus: <http://gatopistola.blogspot.com.ar/2012/03/kirilov-por-albert-camus.html>

1. “Los grandes sentimientos pasean consigo su universo, espléndido o miserable”²

Camus a menudo se reconoce a sí mismo en Dostoevski y es que efectivamente son almas afines o al menos de ese modo han

¹ Este trabajo fue presentado en el Coloquio Camus convocado por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, “Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli” y “Centro de Estudios del Imaginario”, con el auspicio de la Société des Études Camusiennes, con sede en Paris, Francia, 23-25 de agosto de 2010, Alianza Francesa, Buenos Aires.

² Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 23. Dostoevski tiene una expresión similar en *El eterno marido*: “Los grandes pensamientos proceden no tanto de una gran inteligencia cuanto de una gran sensibilidad”. En *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Aguilar, 1991, p. 1222.

hecho eco en mi mundo interior. Quizás la vehemencia febril de la pasión con que se enfrenta a los conflictos vitales sea más intensa en el ruso mientras que en el argelino percibimos cierto aplomo viril y sereno, explicable tal vez por alguna inyección de cartesianismo a la que se haya expuesto su naturaleza africana.

En un primer contacto con sus obras salta a la vista de manera inmediata una urgencia compartida por los problemas morales.

Principalmente “se trata de vivir”³, nos advierte Camus en *El mito de Sísifo*. “Llega siempre un tiempo en que hay que elegir entre la contemplación y la acción. Eso se llama hacerse hombre. Esos desgarramientos son espantosos pero para un hombre orgulloso no puede haber término medio”⁴. Esta misma urgencia reconoce Camus en el temple de Dostoievski. “Lo que distingue a la sensibilidad moderna de la sensibilidad clásica es que ésta se nutre de problemas morales y aquélla de problemas metafísicos. En las novelas de Dostoievski se plantea la cuestión con tal intensidad que no puede traer aparejadas sino soluciones extremas”⁵.

Si escribir a veces significa darle un lenguaje a esos universos que revelan los sentimientos que despierta nuestra experiencia vital, sus obras a menudo nos pasean por paisajes similares.

Y por supuesto el gran dilema moral se plantea para el artista en la deformidad del mal y el sufrimiento. ¿Qué hacer, “si se trata de vivir” en su compañía? La desproporción del sufrimiento. La absurdidad en la que hunde la muerte a la vida. Camus la imaginó. Dostoievski la miró a los ojos temblando, en el patíbulo al que lo llevara su coqueteo con los movimientos revolucionarios de la época. Camus tuvo que tomar postura también frente a la revolución. Ambos denuncian la “salida” fácil e ingenua del asesinato a los *culpables*, o el suicidio frente la enfermedad del mundo y la miseria del hombre. Escenarios comunes. Paradóji-

³ Ibidem, p. 80.

⁴ Ibidem, p. 100.

⁵ Ibidem, p. 118. Para Serge Boulgakov este es el rasgo típico del intelectual ruso en general. Serge Boulgakov, “*Ivan Karamazov, personaje du roman de Dostoievski Les frères Karamazov, comme type philosophique*”, en *La leyende du Grand Inquisiteur*, Lausanne, L’âge d’homme, 2004, p. 318 y ss.

ca y felizmente también poblados por la belleza de la vida, de la naturaleza y de la grandeza del alma humana. “Vivir, vivir, sea como fuere... el caso es vivir”⁶.

2. La compasión y la fiesta de la vida

Dimitri Karamazov - Discurso por el premio Nobel

Dimitri (Mitia) Karamazov ha sabido beberse la vida de un trago, entregarse al amor en cuerpo y alma y sin cálculos fundirse en el gozo de los dones que ofrece el presente. Ahora, en medio de una situación crítica cae rendido y sueña: desde la ventana de su coche en el camino, se conmueve ante el espectáculo de un grupo de personas harapientas, famélicas (madres con los pechos flacos, niños que lloran de hambre y de frío) paradas delante de sus *isbas* ennegrecidas por un incendio. La angustia que despierta el siniestro panorama va abriendo un hueco cada vez más grande en su corazón por el que aparece con toda su natural inevitabilidad paso a paso la pregunta por el mal formulada a los oídos de un cochero que ya comienza a dudar de la salud mental de su pasajero.

“—No, no —no acababa de entender Mitia—; dime: ¿por qué están ahí esas madres siniestradas, por qué hay gente pobre, por qué esta ahí ese niño desnudo, por qué la pelada estepa, por qué no se abrazan y besan, por qué no entonan canciones alegres, por qué los ha tiznado tanto la negra desgracia, por qué no amamantan al niño?”⁷.

La pregunta de Mitia Karamazov es para Camus una pregunta inextirpable del corazón humano⁸. Tan es así que en el contexto de una situación festiva como podría haber sido la recepción del premio Nobel, Camus, confirmando su sentencia sobre lo inextirpable de aquella pregunta, opta por traer a la mesa de ese

⁶ Fedor Dostievski, *Crimen y castigo*, Barcelona, Juventud, 1978, p. 168.

⁷ Fedor Dostoevski, *Los hermanos Karamazov*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, Tomo III, 1991, p. 1260.

⁸ Cfr. *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 280; *El mito de Sísifo*.

banquete el recuerdo de todos los que en ese mismo momento están siendo excluidos y lloran frente a sus *isbas* incendiadas por la violencia social. Son ellos en gran medida los que justifican su trabajo: “Pero el silencio de un prisionero desconocido, abandonado a las humillaciones, en el otro extremo del mundo, basta para sacar al escritor de su soledad, por lo menos, cada vez que logre, entre los privilegios de su libertad, no olvidar ese silencio, y trate de recogerlo y reemplazarlo, para hacerlo valer mediante todos los recursos del arte”⁹.

Camus y Dimitri han sabido entonar también canciones alegres, han sabido abrazar y besar. Pero su gozo no puede ser completo mientras aquel niño no sea amamantado: “¿Qué escritor osaría, en conciencia, proclamarse orgulloso apóstol de virtud? En cuanto a mí, necesito decir una vez más que no soy nada de eso. Jamás he podido renunciar a la luz, a la dicha de ser, a la vida libre en que he crecido. Pero aunque esa nostalgia explique muchos de mis errores y de mis faltas, indudablemente ella me ha ayudado a comprender mejor mi oficio y también a mantenerme, decididamente, al lado de todos esos hombres silenciosos, que no soportan en el mundo la vida que les toca vivir más que por el recuerdo de breves y libres momentos de felicidad, y por la esperanza de volverlos a vivir”¹⁰.

3. La impaciencia.

Pedro Stepánovich. - Chigaliev. Ivan Karamazov. *Los justos*.

La revolución. Extirpar el mal mediante la violencia. Arrasar con los *culpables*. Separar el trigo de la cizaña. Quemar la cizaña. Tentación de la impaciencia. Los movimientos sociales que justificaban el asesinato por un “bienestar” futuro, fueron anticipados por Dostoievski en *Los demonios*. Novela que Camus

⁹ “La misión del escritor”, discurso de aceptación del Premio Nobel, Estocolmo, 10 de diciembre de 1957 <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2010/01/albert-camus-discurso-de-aceptacion-del.html>

¹⁰ La misión del escritor, Discurso de aceptación del Premio Nobel, Estocolmo, 10 de diciembre de 1957 <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2010/01/albert-camus-discurso-de-aceptacion-del.html>

adaptara con maestría en su versión teatral *Los poseídos* y cuyo tema central habría “comentado” años atrás en *Los justos*.

El irresponsable “progresismo” de salón de Stephan Trofímovich, en *Los demonios*, sembró la semilla de la violencia contestataria en la joven generación. No siempre y en todos claramente impulsada por un “amor” de la humanidad futura, sino por el deseo de un poder que los vientos de la historia parecían querer dejar en sus manos. Su hijo Pedro despliega el arte de una manipulación diabólica de las conciencias dando prueba de la veracidad de la sentencia del “teórico” de la cofradía, Chigálev: “Partiendo de la libertad ilimitada, he ido a parar al despotismo ilimitado. Añadiré que fuera de mi resolución de mi fórmula social, no puede haber otra”¹¹. Nada limita la fantasía estratégica de Pedro para lograr sus fines. Las almas de los hombres son plastilina en sus manos. Imprime su sello en su destino con una arbitrariedad que no se detiene ni frente al asesinato, ni frente a la instigación al suicidio. Opone su despotismo al despotismo que combate. Camus: “Así se anuncian las teocracias totalitarias de siglo XX, el terror de Estado. (...) Su reinado es cruel, pero ellos se excusan de su crueldad, como el Satán romántico, alegando que es una carga muy pesada. ‘Nosotros nos reservamos el deseo y el sufrimiento, los esclavos tendrán el chigalevismo’. Nace en este momento una masa de mártires nueva y bastante horrible. Su martirio consiste en que aceptan la tarea de infligir el sufrimiento a los demás. Se esclavizan a su propio dominio”¹². Rehacer la sociedad, reordenarla conforme a las reglas ideadas por la nueva casta. Obligar al hormiguero del mundo a latigazos a bailar la música del Nuevo Régimen.

Nuevos dioses que imponen una Ley y una mística nueva. La desmesura y vanidad de esta empresa es simbolizada por Dostoievski en la diatriba que profiere en el poema de Ivan Karamazov, el inquisidor mayor a un Jesucristo al que juzga *culpable* mientras Éste lo escucha “con una mansa sonrisa de dolor infinito”¹³:

¹¹ Fedor Dostoievski, *Demonios*, Barcelona, Planeta, 1984, p. 343.

¹² Albert Camus, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 164-165.

¹³ Fedor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Buenos Aires, Aguilar, 1991, *Obras Completas*, Tomo III, p. 1068. Esta referencia a la sonrisa de Je-

“Hemos corregido tu obra y la hemos asentado sobre el Milagro, el Misterio y la Autoridad. Y los hombres se han alegrado mucho al verse conducidos de nuevo como un rebaño y al notar que habían levantado de su corazón aquella terrible y pesada piedra de la libertad, que tantos sufrimientos les había ocasionado” (...) “Toda la humanidad será feliz. Ya no se rebelarán los hombres ni intentarán destruirse mutuamente, como hacían durante el reinado de tu famosa libertad” (...) “Comprenderán entonces la enorme ventaja que les supone el hecho de haberse sometido para siempre”¹⁴.

“Fuera de mi fórmula social no puede haber otra” decía Chigalev y repite el gran inquisidor. Los dos quieren mutilar al hombre para que se alinee a su proyecto y ocupe sin patalear su lugar en el tablero de un “reino” nuevo asfixiante en el que contra toda expectativa, tampoco será feliz.

La severidad y finura de la conciencia moral de Kalialyev, en *Los justos*, manifiesta el verdadero precio que deberían pagar los inquisidores de este mundo en su transgresión de los límites. El revolucionario Kalialyev está dispuesto a sufrir la condena que impone la ley al asesinato.

“La impaciencia ante los límites, (...) la desesperación de ser hombres los han lanzado al fin a la desmesura inhumana. (...) En defecto de algo mejor, se han divinizado a sí mismos y su desdicha ha comenzado: esos dioses tienen los ojos reventados. Kaliayev y sus hermanos del mundo entero rechazan por el contrario la divinidad, porque rechazan el poder limitado de dar muerte. Eligen y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original hoy en día: hay que aprender a vivir y a morir y para ser hombre hay que negarse a ser Dios”¹⁵.

4. La pasión por destruir.

Stavroguín. Calígula: “Yo reemplazo a la peste”¹⁶

Nicolás Stavroguín es más inteligente que Pedro. Más sutil, escurridizo y diabólico. Renunció hace tiempo al mesiánico “sueño

sús es anterior en el relato. Dostoievski no dice cómo lo miraba Jesús al Gran Inquisidor cuando expuso su monólogo. Sí afirma que cuando terminó, lo besó.

¹⁴ Fedor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Libro V, cap. V.

¹⁵ Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 282-283.

¹⁶ Albert Camus, *Calígula*, Buenos Aires, Losada, 1997, Acto IV, escena 8.

de la edad de oro' que según confiesa le evocara el cuadro de Lorrain, *Acis y Galatea*¹⁷. Es quien ha comprendido mejor el progresismo escéptico de Stephan Trofímovich en toda su implicancia corrosiva del sentido de la vida y la esperanza humana. Entonces se aburre y para combatir su tedio se entretiene distraídamente siendo la parca que teje los hilos de la destrucción moral y física de sí mismo y de aquellos que lo aman.

El personaje Calígula de la obra de teatro del mismo nombre de Camus representa un espíritu afín. No soporta la situación de vulnerabilidad del ser humano. Ha comprobado que todo su poder no alcanza para erradicar el sufrimiento y conquistar la felicidad. El hombre desea lo que no puede alcanzar, ni siquiera el César.

“HELICÓN. —¿Y qué querías?

CALÍGULA (*siempre con naturalidad*). —La luna. (...)

HELICÓN. —¡Ah! (*Silencio. Helicón se acerca.*) ¿Para qué?

CALÍGULA. —Bueno... Es una de las cosas que no tengo. (...) El mundo, tal como está, no es soportable. Por eso necesito la luna o la dicha, o la inmortalidad, algo descabellado quizá, pero que no sea de este mundo. (...) (*apartado, en tono neutro*). Los hombres mueren y no son felices”.

Se ve tentado a usar su poder para transgredir los intolerables límites del mundo, el límite de lo posible, a ver qué pasa, hasta dónde se puede llegar con el juego de una *hybris* macabra.

“ESCIPIÓN. —Pero ese juego no tiene límites. Es la diversión de un loco.

CALÍGULA. —No, Escipión, es la virtud de un emperador. (*Se echa hacia atrás con un gesto de fatiga.*) ¡Ah, hijos míos! Acabo de comprender por fin la utilidad del poder. Da oportunidades a lo imposible. Hoy, y en los tiempos venideros, mi libertad no tendrá fronteras”.

Calígula cumple los designios de su imaginación sin escrúpulos: asesina a diestra y siniestra, asesina incluso a los hijos de sus colaboradores y toma para sí a sus mujeres. Desparrama sufrimiento y a la vez exige ser adorado como un Dios. Se distrae ju-

¹⁷ Cfr. Fedor Dostoievski, *La confesión de Stavroguín*, en *Obras Completas*, Tomo IV, p. 999.

gando con los hombres como si fueran marionetas movidas por los hilos del miedo.

“CALÍGULA. –Es curioso. Cuando no mato, me siento solo. Los vivos no bastan para poblar el universo y alejar el tedio”. (...)

“CESONIA. –Cada día veo morir un poco más en ti la apariencia humana. (...) (*con espanto*). ¿Acaso es la felicidad esa libertad espantosa? (...)

CALÍGULA. (...) –Eso es ser feliz. Esa es la felicidad: esta insoportable liberación, este universal desprecio, la sangre, el odio a mi alrededor, este aislamiento sin igual del hombre que tiene toda su vida bajo la mirada, la alegría desmedida del asesino impune, esta lógica implacable que tritura vidas humanas (*Ríe*), que te tritura, Cesonia, para lograr por fin la soledad eterna que deseo”¹⁸.

Thanatos despliega su carcajada ante el impotente *Eros*. Si no alcanza el “todo”, prefiere la soledad ante la “nada” a la servidumbre de la condición humana. Pero admite finalmente que su estrategia no lo ha conducido a ningún lugar en donde valga la pena permanecer.

“CALÍGULA. – Nada, en este mundo ni en el otro, que esté a mi altura. Sin embargo sé, y tú también lo sabes (*tiende las manos hacia el espejo llorando*), que bastaría que lo imposible fuera. ¡Lo imposible! Lo busqué en los límites del mundo, en los confines de mí mismo. Tendí mis manos (*gritando*), tiendo mis manos y te encuentro, siempre frente a mí, y por ti estoy lleno de odio. No tomé el camino verdadero, no llego a nada. Mi libertad no es la buena. ¡Nada! Siempre nada. ¡Ah, cómo pesa esta noche! Helicón no ha venido; ¡seremos culpables para siempre! Esta noche pesa como el dolor humano”¹⁹.

La noche en que se revela la impotencia de su soledad, pesa. Afuera esperan sus asesinos. La suerte está echada para Calígula. Lo mismo que lo estuvo para Stavroguin que terminó por hundirse con su suicidio en la misma noche. La “medida” planta de nuevo sus demandas a la *hybris* destructora incluso del sujeto que la detenta. Y estamos dispuestos a escucharla si amamos la vida en toda su finitud y precariedad.

¹⁸ Albert Camus, *Calígula*, Acto IV, esc. 12.

¹⁹ Albert Camus, *Calígula*, Acto IV, esc. 13.

4. La responsabilidad: “agotar el campo de lo posible”²⁰

Dr. Rieux - Príncipe Mischkin

La actitud del hombre en tanto hombre, del hombre que se sumerge en la realidad y enfrenta el mal con las pobres armas que están presentes en su condición humana, aparece encarnada por el personaje del Dr. Rieux, el infatigable médico de *La peste*:

“–Yo no sé lo que me espera –afirma Rieux–, lo que vendrá después de todo esto. Por el momento hay unos enfermos a los que hay que curar. Después, ellos reflexionarán y yo también. Pero lo más urgente es curarlos. Yo los defiendo como puedo. (...)”

–Sí –asintió Tarrou–, puedo comprenderlo. Pero las victorias de usted serán siempre provisionales, eso es todo.

Rieux pareció ponerse sombrío.

–Siempre, ya lo sé. Pero eso no es una razón para dejar de luchar.

–No, no es una razón. Pero me imagino, entonces, lo que debe ser esta peste para usted.

–Sí –dijo Rieux–, una interminable derrota”²¹.

Rieux es movido por la compasión a ocupar su puesto en la batalla contra la “peste”. Es la única preocupación que llena su alma. Se aviene a la cuarentena que le impide acompañar a su mujer en agonía en otra ciudad, no piensa ya en sí mismo. Sólo en aliviar el sufrimiento de la comunidad a la que pertenece. Y sabe que de algún modo es una batalla perdida. ¿No raya la locura ante los ojos del “mundo”? En este sentido nos recuerda al Príncipe Mishkin de *El idiota* de Dostoievski. Mishkin tampoco tiene deseos para sí mismo más allá del deseo de aliviar el sufrimiento de la pequeña comunidad que lo rodea y por eso es considerado como una persona “demasiado” pura, demasiado “buena”. Uno de aquellos “locos por Cristo” tan presentes en la tradición cultural rusa.

²⁰ “Oh, alma mía, no aspire a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible”. Píndaro, III *Pítica*. Cita con que introduce Camus, su obra *El mito de Sísifo*.

²¹ Albert Camus, *La peste*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, p. 103-104.

“Yo siempre tengo miedo a que la palabra *–dice Mishkin–* y mi aspecto ridículo traicionen mi pensamiento y desacrediten *la idea capital*. Mis ademanes no tienen belleza ni mis gestos equilibrio. Cuanto hago mueve a risa, soy inoportuno, ridículo, la gente se burla de mí. Eso hace que esa *idea* quede envilecida, aparezca deformada... (...) Seamos capaces de servir y así nos convertiremos en superiores (...) ¡Qué importan mi aflicción, mi desgracia si me reconozco capaz de ser feliz! Sabed que yo no comprendo el que pueda uno pasar junto a un árbol sin sentir al verlo algo así como una gran felicidad, ni hablar con un hombre sin que la dicha de amarle llene el corazón de gozo... ¡Oh, me faltan palabras para expresarlo! Pero, ¡cuántas cosas bellas vemos a cada paso, tan bellas que hasta el hombre más abyecto ha de admirar su hermosura! ¡Oh escuchad! Ya sé que las palabras no significan nada; más vale poner manos a la obra y predicar con el ejemplo... Por mi parte, ya he empezado y... y... ¿Cómo es posible que haya quien se sienta desgraciado?”²².

6. La culpa.

Aliocha Karamazov. Tarrou

Quizás el personaje de Tarrou en *La peste* haya dado un paso más en la reflexión sobre la cuestión del mal. No se trata sólo de pensar en qué hacemos frente al mal, en qué actitud debemos tomar, si la salida es la violencia o el odio frente al orden del mundo o la compasión por el que sufre y el servicio, sino de reconocer que nosotros también somos sus portadores. Que nadie puede pensarse inocente del mal que aqueja a la historia del hombre.

“Por esto es por lo que no he tenido nada que aprender con esta epidemia *–dice Tarrou–*, si no es que tengo que combatirla al lado de usted. Yo sé a ciencia cierta (sí, Rieux, yo lo sé todo en la vida, ya lo está usted viendo) que cada uno lleva en sí mismo la peste, porque nadie, nadie en el mundo está indemne de ella. Y sé que hay que vigilarse a sí mismo sin cesar para no ser arrastrado en un minuto de distracción a respirar junto a la cara de otro y pegarle la infección. Lo que es natural es el microbio. Lo demás, la salud, la integridad, la pureza, si usted quiere, son un resultado de

²² Fedor Dostoievski, *El idiota*, Barcelona, Juventud, 1977, p. 683-685.

la voluntad, de una voluntad que no debe detenerse nunca. El hombre íntegro, el que no infecta a casi nadie es el que tiene el menor número posible de distracciones. ¡Y hace falta tal voluntad y tal tensión para no distraerse jamás! Si, Rieux, cansa mucho ser un pestífero. Pero cansa más no serlo”²³.

La cizaña convive con el trigo en el corazón del hombre. Todos tenemos nuestra parte en una culpa. No podemos hacernos los escandalizados frente a la propagación de la peste. Una respuesta similar es la que pone Dostoievski en boca de Aliocha Karamazov cuando nos relata la conversión de Markel, el hermano mayor de Zósima. Pero es como si fuera la suya, Aliocha es un discípulo de esa *idea*. Dostoievski se responde a sí mismo, responde de sus propias objeciones hechas al orden del mundo a través de Ivan Karamazov:

“Y además, te digo, mátuschka, que todos nosotros somos recíprocamente culpables y más que nadie yo. (...) has de saber que en verdad, todos, ante todos, somos por todos y de todo culpables. No sé cómo explicártelo, pero siento que es así hasta la tortura. (...) ¿Por qué reñimos, porqué nos pavoneamos los unos ante los otros y nos ofendemos?”²⁴.

“Sí—dijo— la gloria de Dios me rodea; avecillas, arbolillos, pradera, cielos, sólo yo viví con ignominia, sólo yo le deshonré todo, en la belleza y en la gloria no reparaba en absoluto. (...) pero si lloro de gusto, no de pena; porque yo quiero ser ante todos culpable, sólo que no puedo explicarte, porque no sé, cuánto los amo. Sea yo pecador ante todos; pero en cambio, que todos me perdonen. He ahí el paraíso. ¿Es que yo no estoy ahora en el paraíso?”²⁵.

“Amigo, esta es la verdad, porque apenas te haces responsable sinceramente de todos y de todo, en el acto verás que, en el fondo, así es de veras y que en efecto, eres culpable de todos y por todos. Mientras que si echas tu desidia y tu inercia sobre los de-

²³ Albert Camus, *La peste*, p.198.

²⁴ Fedor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, p. 1098.

²⁵ Fedor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, p. 1098. Dice el mismo Dostoievski: “*La felicidad no consiste en la comodidad, la felicidad tiene que ser comprada con el sufrimiento. Tal es la ley de nuestro planeta, pero esta percepción directa sentida en el proceso de la vida misma es una alegría tan grande que uno puede pagarla con años de sufrimiento. El hombre no ha nacido para la felicidad. Conquista la felicidad y siempre a través del sufrimiento*”.

más, concluirás experimentando un orgullo satánico y murmurarás de Dios”²⁶.

7. La pusilanimidad

El hombre del subsuelo. Jean Baptiste Clamence

“¿Qué se hunda el mundo o que yo me quede sin tomar el té? ¡Pues que se hunda el mundo y que el té no me falte!”²⁷. Es la sentencia que nos revela la miseria del alma del anónimo personaje de las *Memorias del subsuelo* de Dostoievski. La misma miseria que reconocemos en Jean Baptiste Clamence, el personaje de *La caída*, de Camus. Novelas cortas, similares aún en su estructura formal. En realidad ambas son como monólogos interiores, autoconfesiones de almas pusilánimes:

“¿Cómo decirlo? Las cosas me resbalaban. Sí, todo resbalaba sobre mí”²⁸.

“Vivía, pues, despreocupado y sin otra continuidad que aquella del ‘yo, yo, yo’. Despreocupado por las mujeres, despreocupado por la virtud o el vicio, despreocupado como los perros; pero yo mismo estaba siempre sólidamente presente en mi puesto. Iba así andando por la superficie de la vida, de alguna manera, en las palabras, pero nunca en la realidad. ¡Cuántos libros apenas leídos, cuántos amigos apenas amados, cuántas ciudades apenas visitadas, cuántas mujeres apenas poseídas!”²⁹.

En el personaje de Camus aparece una tímida chispa de posibilidad de ascenso luego de su caída moral. No puede a pesar de su egoísmo, sacar de su corazón una culpa, la de haber pasado de largo cuando una joven mujer se arrojó al agua desde un puente para suicidarse: “‘Oh, muchacha, vuelve a lanzarte otra vez al agua, para que yo tenga una segunda oportunidad de salvarnos a los dos’. Una segunda vez, ¡ejem... qué imprudencia! Supóngase usted, querido doctor, que se nos tomara la palabra. Habría que

²⁶ Fedor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, p. 1112.

²⁷ Fedor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, en *Obras Completas*, México, Aguilar, 1991, Tomo III, p. 160.

²⁸ Albert Camus, *La caída*, Buenos Aires, Losada, 1985, p. 40.

²⁹ Albert Camus, *La caída*, p. 41.

hacerlo. ¡Brr...! ¡El agua está tan fría! ¡Pero tranquilicémonos! ¡Ahora es ya demasiado tarde, siempre será demasiado tarde! ¡Felizmente!”³⁰. Pero también sabe que si la vida volviera para atrás sería incapaz de rescatarla. Sabe que preferiría correr a tomar su taza de té caliente.

“Por lo demás no podemos afirmar la inocencia de nadie, en tanto que sí podemos afirmar con seguridad la culpabilidad de todos. Cada hombre da testimonio del crimen de todos los otros; esa es mi fe y mi esperanza”³¹.

8. La magnanimidad. La pasión por ser hombres

Camus y Dostoievski

Fedor Dostoievski confesaba en una carta de 1839 a su hermano Mijail: “El hombre, ese es el misterio. Es necesario descifrar ese misterio (...) Trabajo en este misterio, porque quiero ser un hombre”³².

Por su parte, ante la manifestación del deseo de alcanzar la santidad por parte de Tarrou, Rieux le responde: “No tengo afición al heroísmo ni a la santidad. Lo que me interesa es ser hombre”. “–Sí, los dos buscamos lo mismo –*contesta Tarrou*–, pero yo soy menos ambicioso”³³. Poniéndonos Camus frente a la paradoja de que es más difícil ser hombres que ser santos.

Ninguno de los dos autores se engaña con una visión romántica del ser humano, ambos señalan la peste en sí mismos. Todos podemos reconocernos en sus personajes. Pero las dificultades y los fracasos no excusan de la lucha: “En su mayor esfuerzo el hombre no puede sino proponerse la disminución aritmética del dolor del mundo. Pero la injusticia y el sufrimiento subsistirán y por mucho que se los limite, no dejarán de escandalizar. El ‘¿para qué?’ de Dimitri Karamazov seguirá resonando; el arte y la rebelión no morirán sino con el último hombre”³⁴.

³⁰ Albert Camus, *La caída*, p. 115.

³¹ Albert Camus, *La caída*, p. 87.

³² Cfr. Geir Kjetsaa, *Dostoievski*, Buenos Aires, Vergara, 1987, p. 29.

³³ Albert Camus, *La peste*, p. 200.

³⁴ Albert Camus, *El hombre rebelde*, p. 280.

La grandeza de ser hombres consiste en no renunciar a esta tarea: “Hay que imaginarse a Sísifo dichoso”³⁵. “La verdadera generosidad con el porvenir consiste en dar todo al presente”³⁶.

9. La ternura: “Mamá” y Mishkin

¿Cómo llegan Camus y Dostoievski a experimentar el amor por la vida en la difícil tarea de ser hombres?

“Mamá, dice Camus, como un Mishkin ignorante. No conoce la vida de Cristo salvo en la cruz. Sin embargo, ¿quién está más cerca de él?”³⁷. La ternura con que Camus se refiere a su madre analfabeta en varias ocasiones en *El primer hombre*, y que creo yo aparece reflejada también en la ternura de Dr. Rieux por su madre, es quizás una respuesta a la experiencia del amor de esa mujer por su persona. Experiencia fundante que lo habilita a percibir el valor de la vida. Valor de la vida que para Dostoievski halla su fuente última en la filantropía divina. En *El idiota* señala una imagen de ese amor: la mirada maternal de una humilde campesina que se santigua embelesada frente la sonrisa de su niño. “La idea fundamental del cristianismo expresada por una simple campesina”³⁸. La madre le da dos veces la vida al hijo. La vida biológica y la plenamente humana con su mirada de amor y admiración. Al parecer la madre de Camus conoció otra cara del cristianismo además de la de la Cruz o mejor dicho, conoció el secreto de la Cruz.

³⁵ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, p. 138.

³⁶ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, p. 281.

³⁷ Albert Camus, *El primer hombre*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 269.

³⁸ Fedor Dostoievski, *El idiota*, Barcelona, Juventud, 1977, p. 266.

EL BIEN Y LA UNIDAD DE LA VIDA¹



Edith Stein²

Aquel que cuida de todo el mundo ha dispuesto todas las cosas como es necesario para la conservación y la conservación del conjunto, de suerte que cada parte no hace o no sufre más que lo que justamente le corresponde y hasta donde alcanza su potencia. (...) Tú mismo mortal, eres una de tales particillas, la cual por pequeña que sea, trabaja de continuo en pro de las finalidades del todo y en ellas encuentra tu propia finalidad.

Platón, *Leyes*, 759d

1. El *lógos* de la acción humana

Partimos en estas reflexiones de algo que todos podemos experimentar: siempre que el hombre actúa espontánea o delibera-

¹ Este trabajo ha sido corregido y aumentado. Originalmente presentado en la XXXIV Semana Tomista sobre “La belleza y el bien. *Sus desafíos en la cultura contemporánea*”, organizada por la Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, septiembre de 2009.

² Imagen copiada de <http://edithstein.nl/espagnol>

damente, en cada uno de sus comportamientos, aún en gestos aparentemente insignificantes, pone en evidencia un modo de ser interior que guía su conducta. Así por ejemplo, el modo de tratar a sus semejantes revelará su manera de pensar y sentir acerca del hombre; el tiempo de reflexión que dedica a determinados temas, cuál sea el orden de las prioridades que le preocupan; la energía puesta en ciertas tareas, cuáles son los valores que lo movilizan.

Sostiene Edith Stein:

“En toda actuación del hombre se esconde un ‘lógos’ que la dirige. Es muy difícil reproducir en una lengua moderna el significado que encierra el sustantivo ‘lógos’, como resulta patente en los esfuerzos de Fausto por encontrar una traducción certera de este término. Con ‘lógos’ nos referimos por un lado a un ‘orden objetivo’ de los entes, en el que también está incluida la acción humana. Aludimos también a una ‘concepción viva’ en el hombre de este orden, que le permite conducirse en su praxis con arreglo al mismo (es decir ‘con sentido’)”³.

La orientación del obrar humano depende por un lado del modo de ser de la naturaleza de la que procede (“el orden objetivo de los entes”), y por otro del modo de pensarse a sí mismo y a su mundo que ha ido adquiriendo el hombre a lo largo de su vida (“una concepción viva”) y desde el cual se relaciona consigo mismo y con el mundo. Edith Stein además del pensar y el obrar, menciona otras dos instancias antropológicas mediadoras: el sentir (respuesta afectiva no deliberada) y el querer (una toma de postura libre)⁴. Así como el obrar está íntimamente ligado a ese pensamiento encarnado o “concepción viva”, los otros dos movimientos humanos básicos el sentir y el querer, también están conectados entre sí y con los primeros a través de relaciones que conforman una unidad de sentido⁵.

³ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC, 1998, p. 3. En el *Fausto* de Goethe se presenta un falso dilema que se encuentra emparentado con la tendencia a la primacía de la acción presente en el espíritu de la modernidad: la necesidad de opción entre *Lógos* o Acción. Aquí la acción aparece como algo dependiente del *lógos*.

⁴ Para la distinción de estos dos movimientos cfr. Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, México, FCE, 1996, pp. 451-453.

⁵ Cfr. Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, México, 1995, p. 154.

Las tendencias que impulsan naturalmente al hombre entonces, intentan realizarse siguiendo el mapa que les propone la visión del mundo que el sujeto ha adquirido y encarnado a lo largo de su vida. Aprendemos el sentido de la vida y por lo tanto lo que es valioso para la vida, durante el proceso de educación en que somos insertados desde que nacemos. Recibimos miméticamente de nuestra familia y sociedad, deliberada e indeliberadamente, marcos de referencia teórica y de valores alrededor de los cuales gira nuestra vida⁶. Estos marcos son denominados por Erich Fromm “marcos de orientación y devoción”. De orientación teórica y de devoción o valoración práctica. Pensamos, sentimos, amamos y obramos dentro de este contexto⁷.

Es imposible prescindir de la “concepción viva” de la que habla Edith Stein. En donde se juega la salud o el bien de la vida humana es en el hecho de que esa concepción sea además de viva, “verdadera”⁸. Pensamos que el hombre no resulta determinado por su cultura o educación, él puede gracias a su luz intelectual, tener una mirada crítica, discernir lo verdadero de lo falso, aquello a lo que quiere adherir o rechazar, y cómo llevarlo a cabo en cada caso⁹. Incluso a veces se impone un proceso de deseducación si queremos dar con nuestro bien y alcanzar una genuina formación¹⁰. De ahí que Santo Tomás defina al

⁶ Cfr. Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, México, FCE, 1996, p. 441 y ss.

⁷ Cfr. Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, México, FCE, 1980, p. 60 y ss. Observemos la coincidencia de estas ideas en el pensamiento de Charles Taylor más cercano a nosotros: “Yo defiendi la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas” (...) “Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo, a lo que me opongo. En otras palabras es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura”. *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 43.

⁸ Cfr. Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, cap. I; Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, cap. III.

⁹ Cfr. Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, p. 442 y ss. Esta cuestión no es tan sencilla como aparenta nuestro texto. La iniciativa crítica es punto de llegada en parte también de la educación.

¹⁰ Cfr. M. Federico Sciacca, *La libertad y el tiempo*, Barcelona, Miracle, 1967, p. 54 y ss.

bien del hombre de la siguiente manera: “El bien del hombre en cuanto es hombre es que la razón sea perfecta en el conocimiento de la verdad y los apetitos inferiores se regulen según la regla de la razón”¹¹.

Una de las cuestiones centrales para una ética que busca la “vida buena” pasa entonces por la necesidad de un constante discernimiento de la veracidad de esa concepción viva, que da un marco de orientación en el aquí y ahora a nuestro pensar sobre lo particular e informa nuestra afectividad. Es de vital importancia para el orden de la virtud o del bien vivir, el hecho de que esa concepción se encuentre en armonía con la realidad de las cosas y de uno mismo. La tendencia al bien, a la plenitud de la experiencia que impulsa la naturaleza humana en la multiplicidad de sus movimientos, podrá irse realizando (siempre de manera parcial y dinámica) en la medida en que la unidad de sentido que los atraviesa se encuentre en sintonía con el orden general del ser en que habitamos¹².

Somos conscientes de las dificultades que presenta el debate ético contemporáneo en relación a este tema. ¿Cuál es la verdad de las cosas? ¿Cómo podemos alcanzar un punto de referencia seguro para el sentir, querer y obrar? ¿Cuál es el marco de orientación y devoción adecuado para la fecundidad de la libertad?

2. La manifestación del fundamento

Nos reconocemos afines al itinerario de la vida ética que describe Robert Spaemann en su obra *Felicidad y benevolencia*. Comienza allí por presentar una **verdad básica**, fundante de un saber interior capaz de ordenar gran parte de nuestra conducta:

“Cuando Kant denomina al hombre fin en sí, o cuando en la tradición metafísica se considera a Dios como fin último, el fin no significa algo que haya que realizar, sino aquello que en toda rea-

¹¹ Santo Tomás, *De Virt.* 1, 9 *Bonum hominis, in quantum est homo, est, ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis; nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis.*

¹² Cfr. Santo Tomás, *De caritate* 1; *Summ Theol.* I-II, 10,1.

lización se supone de antemano como fundamento suyo. La manifestación del fundamento es lo que aquí denominamos despertar a la realidad, o también ‘proceso por el que lo real deviene real para mí’¹³.

Despertar a la realidad de la vida del hombre como valor en sí mismo¹⁴ es equivalente a estar frente a la evidencia del fundamento, del fundamento que puede ordenar la conducta. La persona es algo sagrado, que vale al margen de un campo de relaciones que la justifique. Una prolongación del razonamiento llevaría naturalmente a la raíz teológica de este hecho. La toma de conciencia de toda esta realidad (de que lo real *devenga real para mí*) impone al sujeto en primer lugar una actitud de respeto. Este primer gesto de respeto lleva a poner distancia, a dar espacio a la vida del otro, a no abalanzarse, impone un límite. No se puede tratar de cualquier modo al ser portador de un valor en sí. El respeto y la distancia en segundo lugar, dan paso a la “atención” y veneración. Sólo en la atención se puede reconocer la voz del llamado de lo real a involucrarnos en su dinamismo. Prestar atención al ser, según Spaemann, es reconocerlo atravesado por una trascendencia volitiva (o en lenguaje de Santo Tomás, atravesado por su tendencia natural al bien). El hombre que se inclina sobre esta tendencia es convocado a hacerse responsable por la vida que tiende a su realización y crecimiento¹⁵. De ahí que se ha llamado a la atención “la figura histórica de la oración” (Adorno-W. Benjamin¹⁶) o “la piedad natural del alma” (Malebranche¹⁷). La atención es un gesto de obediencia frente al carácter sagrado del ser, supone el reconocimiento de la cualidad de donación del ser y

¹³ Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991, p. 148.

¹⁴ Para R. Spaemann el valor del hombre echa sus raíces en su ser “imagen”. Cfr. *Felicidad y benevolencia*, p. 150 y ss. Todas estas ideas aparecen desarrolladas en los capítulos “Benevolencia” y “Ordo amoris” de la segunda parte.

¹⁵ Cfr. Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, p. 152. Encontramos en estas ideas de Spaemann afinidad con las sostenidas por Levinás como fundamento vital de la ética. Cfr. *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la medusa, 2000, cap. 7 y 8.

¹⁶ W. Benjamin - T. W. Adorno, *Correspondencia*, Madrid, Trotta, 1998, p. 77.

¹⁷ Citado por W. Benjamin en “Franz Kafka”, *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Sur, 1967, p. 72.

del orden de la vida del ser. Por la atención al fundamento puedo empezar a conocer los caminos hacia la fecundidad de la libertad.

Nos estamos refiriendo a la toma de conciencia del valor en sí de la persona humana como marco de orientación en torno al cual podemos organizar nuestra jerarquía de prioridades. Esta capacidad de “percepción del fundamento” es el origen del deber ser. Aquí partimos de una actitud de empatía con el bien como fuente del deber ser. A la inversa de las éticas formalistas que parten del intento de fundar racionalmente la ley para luego proyectarla sobre la conducta del hombre¹⁸. Incluso creemos que sin la toma de conciencia de esta realidad no se originarían los distintos discursos presentes en el debate ético contemporáneo. ¿Qué es lo que justifica el debate sino el supuesto de que la organización de la vida humana lo merece? La teoría trata de iluminar esta experiencia.

El *ordo amoris*, fórmula con la que San Agustín definía la virtud, es el orden que se instala en el amor que ha encarnado el orden del ser y orienta desde el interior a las distintas facultades al servicio de la Vida. En último análisis, las virtudes son formas de amor ordenado: “Verdad es que también en esta vida la virtud no es otra cosa que amar aquello que se debe amar. Elegirlo es prudencia; no separarse de ello a pesar de las molestias es fortaleza; a pesar de los incentivos, es templanza; a pesar de la soberbia, es justicia”¹⁹. En el universo de San Agustín el orden del amor incluye la revelación del hombre como imagen y semejanza del Creador fuente de todo bien. La percepción del fundamento se ha hecho radical.

3. La unidad de la vida

Si el hombre mediante el conocimiento despertara a la realidad del fundamento (sabiduría), con su sentir le correspondiera (templanza, fortaleza), y si sus decisiones deliberadamente

¹⁸ Dice Spaeman: “Lo característico de ambas morales, la kantiana y la consecuencialista, consiste en poner al comienzo de la ética imperativos, leyes o normas, es decir, el deber, no la percepción de la realidad”. Op. cit., p. 173.

¹⁹ San Agustín, *Epist.* 155, 4, 13.

lúcidas (prudencia) lo llevarán a un obrar fecundo en el aquí y ahora (justicia), estaremos en el camino del bien en la forma de la unidad de la vida²⁰.

Retomemos la definición de Santo Tomás, comentada ahora por J. Pieper: “El bien propio y esencial del hombre –o, lo que es lo mismo, su verdadero ser, el humano– consiste en que la ‘razón perfeccionada por el conocimiento de la verdad’ informe y plasme internamente el querer y el obrar”²¹.

El ideal a que apunta la norma, la armonía a la que dinámicamente nos orientamos, la plenitud de la vida temporal humana, es que el pensar el sentir, el querer y el obrar estén plasmados por la misma forma y que esta forma se identifique con el orden del ser.

Edith Stein desarrolla el ideal al que tiende el hombre en la búsqueda de la unidad de la vida en un capítulo de *Ser finito y Ser eterno*:

“Nuestro conocimiento constituye el fundamento sobre el que nos apoyamos para llegar hasta el ente y actuar en el mundo. Conocer las cosas forma parte de esto; es decir, captarlas en la significación que ellas poseen para nosotros y en las significaciones que tienen unas para otras. Esta significación se manifiesta en nuestra interioridad cuando captamos de manera viva su valor; éste considerado como una respuesta que viene de la interioridad, exige objetivamente cierta participación del corazón y de la voluntad e incita a emprender y a obrar en forma activa. En nosotros conocer, sentir, querer y obrar no están ciertamente separados por completo ni son independientes los unos de los otros; más bien, están condicionados el uno por el otro, porque dependen los unos de los otros, pero no forman una unidad indisoluble. En cuanto movimientos independientes se dejan separar unos de otros y los nexos objetivos entre ellos no siempre se realizan. (...) Existe una captación *muerta* del valor que da cuenta inteligiblemente de la significación de las cosas en la ausencia de un principio motor interno. En lo que concierne a la percepción viviente del valor, se encuentra también un fracaso con respecto a la voluntad y la acción y se presenta como debilidad, pereza, indecisión o infidelidad. Ese proceso difiere mu-

²⁰ El paralelo con las virtudes puesto entre paréntesis merecería una justificación que excede este trabajo. Tómese esta referencia simplemente en sentido analógico.

²¹ *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, p. 39.

cho en los diferentes hombres y, en el mismo hombre, en diversos momentos. Hay momentos en los que nuestra vida espiritual entera se despierta a la vida plena y esta vida parece ensamblada en una unión perfecta: conocimiento, amor y acción no forman más que una sola y misma cosa indivisible”²².

Tendemos a la armonía y la unidad del mismo modo que tendemos a la verdad y al bien. A menudo experimentamos sin embargo una división interior: nuestro pensamiento nos señala el camino del bien, pero nos sentimos débiles (*infirmitas*), nos dejamos arrastrar por la comodidad (intemperancia) o terminamos obrando en dirección contraria (malicia). A veces optamos por ser fieles a nuestro pensar (acerca de lo que es bueno) y hacemos violencia al sentir para obrar con justicia y evitar así la malicia. Otras, no prestamos atención al orden del ser y la verdad (*amathia*, indocilidad), nos resolvemos acriticamente por determinada dirección y nuestros afectos y obras carecen de orientación. Es la experiencia de la falta de integridad y debilidad de nuestra naturaleza, de las heridas y la imperfección de nuestro mundo interior; lo que Santo Tomás llama la pérdida de la justicia original y la destitución del orden a sus objetos de las distintas facultades²³. Esta experiencia de “tironeo” interior fue simbolizada ya en Platón en el Fedro, en el mito del carro alado cuyo cochero no consigue mantener en armonía la dirección del galope de sus caballos. La experiencia del mal como división interna.

4. Unidad interior y unidad con el cosmos.

Identidad y pertenencia

Habíamos dicho que el camino al bien del hombre pasa por el hecho de que el orden interior al dinamismo del sujeto se en-

²² Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, pp. 409-410. En este apartado el objetivo de Edith Stein es comprender algo de la naturaleza de los ángeles por analogía con la dimensión espiritual de la naturaleza humana. El párrafo concluye: “Y estos grados, los más elevados de la vida espiritual, nos abren de nuevo perspectivas sobre una vida espiritual que, no sufriendo variaciones ya, permanece inmutable en una altura semejante”.

²³ Cfr. S Th. I-II, q. 85 a.3.

cuentre en armonía con el orden del ser. Más allá de la relación de donación y servicio que surge de la atención al fundamento que mencionamos arriba, es evidente un segundo modo de relación en la que el sujeto, lejos de donante aparece como indigente, siendo él necesitado de su entorno para vivir. El ser humano necesita abrirse a la realidad para encontrar allí el alimento para el crecimiento de su vida:

“El hombre no puede vivir sin recibir; él se nutre en efecto de los contenidos que recibe espiritualmente viviéndolos, como el cuerpo de la sustancia nutritiva que transforma; esta imagen muestra mejor que la del espacio que no se trata de llenar un vacío, pues quien recibe es un ente que tiene una esencia propia, recibe según su modo y transforma todo lo que ha hospedado en sí. Es la esencia del hombre con las propiedades y posibilidades que en él radican, quien se abre a la vida y absorbe lo que necesita para llegar a ser lo que debe ser”²⁴.

La necesidad de orientación, de percepción del valor, la necesidad de “salir de sí” para encontrar el alimento que le permita alcanzar su propio bien, son testimonio de que el desarrollo de la vida de la “**identidad**” del ser personal solamente puede lograrse en la “**pertenencia**”, en sus vinculaciones libres y dinámicamente armónicas y nunca realizadas hasta el final, con el orden creado.

La conquista del crecimiento interior se logra en relación al gran orden de lo real.

“El grado existencial supremo accesible a toda realidad creada –sostiene Edith Stein– está determinado, y este grado existencial constituye el bien hacia el que ella debe dirigir sus esfuerzos; cada realidad posee al mismo tiempo, con relación a otra realidad, el significado de una posibilidad de perfección, y por consiguiente constituye un bien para esta realidad”²⁵.

“El mundo entero del devenir está totalmente bajo la dependencia del orden que permite a cada creatura orientarse hacia su propia perfección y ayudar a otra creatura a encontrar la vía de

²⁴ Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, pp. 388-389.

²⁵ Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, p. 334.

su perfección”²⁶. El orden del ser creado aparece como un entramado de dones y necesidades.

El equilibrio de la unidad interior está íntimamente ligado a su vinculación armónica con el orden del todo. El uno no se da sin la otra. El bien de la vida de cada creatura sólo puede lograrse en la unidad con el orden de lo real. Dice Santo Tomás: “Aquello que es máximamente bueno en la realidad creada es el bien del orden universal, que es máximamente perfecto, según dice el Filósofo: con el cual coincide la divina Escritura, cuando dice: ‘Dios vio todas las cosas que había hecho, y eran ‘muy buenas’, mientras de las obras particulares había dicho que ‘son buenas (Gn. 1)’”²⁷.

La naturaleza humana se abre al entramado de dones y necesidades del ser en general en devenir, pero este entramado alcanza su mayor densidad, riqueza, profundidad e inexorabilidad para la expansión de la vida, en las relaciones interpersonales.

“Las almas humanas pueden, en virtud de su espiritualidad libre, abrirse las unas a las otras y en el don del amor una puede acoger a la otra en sí misma: jamás tan completamente como las almas pueden ser recibidas en Dios, pero sí de una manera más o menos profunda. Y este acogimiento no se reduce simplemente a una captación por el conocimiento, que deja el objeto a distancia y que no tiene más que un poco de significación para la realidad del alma: se trata de un acogimiento en la interioridad que nutre al alma y la ayuda en su formación”²⁸.

La comunión interpersonal es el lugar de pertenencia impostergable para el crecimiento sano de la vida humana. “El fruto de tal unión lleva la señal de la comunidad de esencia”²⁹. Una mis-

²⁶ Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, p. 333.

²⁷ Santo Tomás, C.G. 3, 64. Unidad, verdad, bien y belleza se revelan como nombres del ser: “...el ente en cuanto creado según su ‘quid’ es algo claramente determinado y ordenado de determinada manera: primero en su estructura interna, luego en sus relaciones con otro ente. (...) El espíritu creado (y en particular su conocimiento) concuerda con todos los entes no sólo en cuanto ente, sino también porque en el reina el orden del ser; se distingue en cuanto espíritu, porque puede experimentar interiormente este acuerdo: este acordarse es lo que nosotros llamamos “placer” o alegría por la belleza o ‘gozo estético’”. E. Stein, *Ser finito y Ser eterno*, p. 347.

²⁸ *Ser finito y Ser eterno*, p. 529.

²⁹ Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, p. 479.

ma esencia y pluralidad de personas. Esta es quizás la mayor riqueza del contenido insospechado a que nos abre la percepción del fundamento y el itinerario a que ella nos abre: “Se podrá decir que toda comunidad de personas finitas tiene su arquetipo en la Trinidad divina; evidentemente la copia es infinitamente lejana e imperfecta, como toda copia finita de lo eterno”³⁰. La posibilidad de expansión de la vida del “yo” se encuentra en su pertenencia a una comunidad de personas, a los múltiples “tú” con los que se encuentra íntimamente involucrado por su identidad esencial.

5. El mal y la división

Si el bien de la vida consiste en su unidad, entonces el mal moral se ubica del lado de la división, de la separación. Separación de la realidad en un primer lugar. Si miramos de cerca cada una de las heridas de la naturaleza que afectan al ser humano, éstas expresan una subestimación del papel de la alteridad en la propia vida. Debido a ellas el sujeto se resiste a la verdad como norma del obrar (necedad), antepone un capricho arbitrario a lo que es objetivamente debido a los otros (malicia), busca el placer sin respetar el orden del ser (intemperancia), no enfoca sus energías al bien arduo (debilidad)³¹.

En el mal moral el sujeto se aísla del orden del ser y prescindir de él para la organización de su vida. Esta falta de armonía con lo “otro” repercute en el desorden interior de las facultades o a la inversa, la falta de armonía interior se proyecta sobre el exterior. Un ser cuya ley de crecimiento, ha sido pensada en armonía con la vida del todo, no alcanza un nuevo equilibrio al rebelarse al orden, sino una situación de radicalización de su inestabilidad vital.

³⁰ Ibidem.

³¹ S.Th.I-II, q. 85 a.3. “En cuanto que, entonces la razón queda destituida de su orden a lo verdadero, hay herida de ignorancia; en cuanto que, en cambio, la voluntad queda destituida de su orden al bien, hay herida de malicia; en cuanto que, en cambio, lo irascible queda destituido de su orden a lo arduo, hay herida de debilidad; en cuanto que, lo concupiscible queda destituido de su orden a lo deleitable medido por la razón hay herida de concupiscencia”.

Iluminamos esta idea con la siguiente reflexión sobre el mal de S. L. Frank:

“A esto corresponde ‘la inquietud’, ‘la preocupación’, ‘la agitación’, que son las características eternas *interiores* de este tipo de ser. La inquietud, la insatisfacción insaciable, la caza sin fin y esperanza de un fuego fatuo que continuamente se escapa, es el estado propio de ser insubsistente encapsulado, caído. Es también la condición del alma humana, encadenada al mal, como la condición del ser mundano decaído y disolviéndose; el mundo como ‘voluntad ciega de vivir’ de Schopenhauer o como ‘la inquietud en sí’ de Hegel. (...) La ‘inquietud’ que representa el contenido concreto de todo modo de ser ‘mundano’ –la sed inextinguible y el autoatormentarse del mundo– son justamente la expresión de la contradicción viva interior y del contraste en el cual consiste la esencia misma de mal: *el no ser se afirma a sí mismo como ser*, lo que por su contenido ha decaído de la realidad verdadera de la ‘unitotalidad’ quiere ser realidad justamente en esta condición”³².

Si bien es cierto que aún en el mejor de los casos es raro que el hombre alcance una situación de equilibrio porque su deseo siempre lo impulsa a una nueva búsqueda –pues al hombre nada le basta y lo que pudiera bastarle él solo no lo puede alcanzar–, también es cierto que existen marcos de orientación y devoción que lo ponen tan fuera de foco con respecto a sus necesidades que contribuyen a radicalizar su situación de desequilibrio.

6. Marcos de orientación y devoción del carácter mercantil

Para terminar y llevar estas ideas a los “desafíos que presentan para la cultura contemporánea” como reza la consigna de estas jornadas, intentaremos esbozar una descripción muy general de los marcos de orientación y devoción mayormente presentes en nuestra cultura.

Erich Fromm introduce la noción de carácter social en *El miedo a la libertad*. El carácter social es “el núcleo esencial de la

³² Semen Ljudvigovic Frank, *L' Inattingibile*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 341 y ss. La traducción del italiano es mía.

estructura de carácter de la mayoría de los miembros de un grupo, núcleo que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y los modos de vidas comunes del grupo mismo”³³. Denomina carácter mercantil al carácter predominante en las sociedades occidentales: “Llamo orientación mercantil a la orientación del carácter que está arraigada en el experimentarse a uno mismo como una mercancía, y al propio valor como un valor de cambio”³⁴.

Han pasado más de cincuenta años de su diagnóstico pero creo que no sólo sigue siendo vigente sino que se ha recrudecido. Y algo más: creo que siguen siendo efectivos algunos elementos de la interpretación marxista de la cultura que contempla Fromm, si los tomamos en ese sentido, no absoluto, sino como elementos que nos ayudan a comprender la realidad. Marx absolutizaba la dependencia causal de la superestructura cultural con respecto a la infraestructura económica. Según su pensamiento, a determinada organización de la producción sigue determinada superestructura cultural. No creo que exista un determinismo rígido entre estas dos instancias, pero sí que hay algo de cierto en su mirada.

Nuestra organización económica avanza sobre las distintas esferas de la vida del hombre y la comunidad. La educación, la cultura, el ocio, nuestro modo de relacionarnos, se encuentran atravesados por las consignas de la organización económica. De algún modo el sistema económico “produce” el tipo de hombre que necesita para sobrevivir (para sobrevivir el sistema).

¿Qué tipo de hombre produce un sistema económico basado en la producción y el consumo?

Quizás un tipo de hombre que centre su vida en el éxito material; que sea maleable y entonces que se vea inclinado a postergar definiciones vitales y compromisos que lo aten para estar dispuesto a adaptarse a las reglas de juego a las que haga falta para conseguirlo; que busque su identidad en el “tener” y su felicidad en la “epidermis” y que al mismo tiempo –y esto es cen-

³³ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1980, p. 303-304.

³⁴ Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*.

tral para la vida del sistema— nunca lo consiga. Y por sobre todo que no piense en términos del “bien de la comunidad’ sino de seguridad y “competencia individual”.

¿No nos son familiares estos marcos de orientación y devoción? ¿Y no están totalmente fuera de foco con los planteos precedentes? ¿Y no le conviene al sistema que estén totalmente fuera de foco, por aquello de que le es central “que nunca consiga lo que busca”?

Al echar leña en la caldera de la insatisfacción incrementa el combustible que mantiene la rueda en funcionamiento. Y para que no explote la maquinaria tiene su válvula de escape: sólo le hace falta al trabajador apretar el botón del *on* de la pantalla preferida. De modo que no tenga que enfrentarse a la molesta tarea de entrar en contacto con su mundo interior empobrecido que lo espera con las manos entrelazadas y girando los pulgares.

LAS DESMESURAS DEL AMOR: YERMA Y RUT¹



*...llegada la edad desea ya procrear
y engendrar, entonces busca también
él, creo yo, en su entorno la belleza
en la que pueda engendrar.*

Platón, Banquete 209b

1. Yerma

Hace unos años leí *Yerma* de García Lorca y me conmovió profundamente. Y es que, creo yo, hay algo de Yerma en todos los hombres. Como Yerma todos estamos de alguna manera obsesionados por lo que pensamos sea el objeto del deseo que empuja nuestras vidas u obsesionados por identificar cuál sea el objeto que les pudiera dar su sentido. Obsesionados y a la vez impotentes.

“Quiero beber agua y no hay vaso ni agua; quiero subir al monte y no tengo pies; quiero bordar mis enaguas y no encuentro los hilos” (Acto II, cuadro segundo). Tales son las imágenes con las que describe Yerma su situación espiritual a Juan, su ma-

¹ Este trabajo fue escrito a modo de conclusión de un seminario sobre “El objeto del deseo humano” dictado en la Facultad de Filosofía de la UCA en 2011.

Imagen copiada de <http://villa-lobos.blogspot.com.ar/2009/06/yerma-in-brazil.html>

rido, cuando ya han pasado cinco años de un matrimonio muy pobre en su intimidad personal y el hijo no llega. El tiempo pasa, el deseo no se cumple, se angostan las posibilidades y la desesperación se ensancha.

A menudo tengo un sueño en el que experimento en una proporción menor, algo del sentimiento que pretende expresar Yerma. Los contenidos del sueño van variando pero el esquema es siempre el mismo: sueño que debo y quiero hacer algo muy importante y sólo hay tiempo para hacerlo hasta, digamos, las seis de la tarde. Y entonces intento vestirme para salir hacia mi destino y no encuentro los zapatos, luego los encuentro y están rotos, decido ir a comprar unos y entonces no encuentro las llaves de la casa y no puedo salir... y el tiempo pasa... y yo no consigo superar los obstáculos intermedios para llegar a realizar eso "tan importante" que tiene fecha de vencimiento. Luego la angustia se encarga de despertarme.

Aquello tan importante que empuja a Yerma es tener un hijo. Tener un hijo es el sentido de su vida que se le escapa devorado por el paso del tiempo: todas esas dimensiones de la existencia (sentido de la vida, fecundidad, tiempo) sobre las que no puede ejercer ningún control.

Leamos el drama. Yerma está ahora conversando con su amiga, María, quien sí ha dado a luz y le ha permitido cargar un rato a su niño:

“YERMA.: –La mujer del campo que no da hijos es inútil como un manojo de espinos ¡y hasta mala!, a pesar de que yo sea de este desecho dejado de la mano de Dios. (*María hace un gesto como para tomar al niño.*) Tómalo; contigo está más a gusto. Yo no debo tener manos de madre.

MARÍA: –¿Por qué me dices eso?

YERMA: (*Se levanta.*) –Porque estoy harta, porque estoy harta de tenerlas y no poderlas usar en cosa propia. Que estoy ofendida, ofendida y rebajada hasta lo último, viendo que los trigos apuntan, que las fuentes no cesan de dar agua, y que paren las ovejas cientos de corderos, y las perras, y que parece que todo el campo puesto de pie me enseña sus crías tiernas, adormiladas, mientras yo siento dos golpes de martillo aquí, en lugar de la boca de mi niño” (A. II, c. II).

Su deseo natural de fecundidad se ve exacerbado por el mandato de su cultura (*la mujer del campo que no da hijos...*) adquiriendo tal vehemencia que no deja espacio en el alma de Yerma para nada más. Mes tras mes renace y muere la esperanza. Yerma se agita, da vueltas, pide consejo, ayuda, busca un milagro, un pase de magia. Se expone a las habladurías, luego a las sospechas de su marido que intenta someterla a una situación casi carcelaria para que no salga ya a la calle. Pero Yerma no se detiene, su deseo es más importante que cualquier obstáculo, está dispuesta a enfrentar todos los fantasmas para satisfacer el llamado de su naturaleza, la demanda de su tradición, la honra de su familia. Mes a mes renace y muere la esperanza y cada nueva muerte envenena un poco más con odio su corazón. “*Cada mujer tiene sangre para cuatro o cinco hijos, y cuando no los tienen se les vuelve veneno, como me va a pasar a mí*” (A. I, c. 1).

Según pasan los años Yerma y Juan se alejan uno del otro cada vez más. Juan tiene la cabeza y el alma puestas en su trabajo, en el campo, en la hacienda. Yerma en su esterilidad.

Hacia el final de la obra Yerma sigue probando suerte casi como un zombi, esta vez en una romería. Se topa allí con una vieja que le ofrece llevarla con su hijo para intentar un cambio del destino. Pero Yerma rechaza indignada, la propuesta:

“YERMA: –Calla, calla. ¡Si no es eso! Nunca lo haría. Yo no puedo ir a buscar. ¿Te figuras que puedo conocer otro hombre? ¿Dónde pones mi honra? El agua no se puede volver atrás, ni la luna llena sale a mediodía. Vete. Por el camino que voy seguiré. ¿Has pensado en serio que yo me pueda doblar a otro hombre? ¿Que yo vaya a pedirle lo que es mío como una esclava? Conóceme, para que nunca me hables más. Yo no busco.

VIEJA: –Cuando se tiene sed, se agradece el agua.

YERMA: –Yo soy como un campo seco donde caben arando mil pares de bueyes, y lo que tú me das es un pequeño vaso de agua de pozo. Lo mío es dolor que ya no está en las carnes.

VIEJA: (*Fuerte.*) –Pues sigue así. Por tu gusto es. Como los cardos del secano. Pinchosa, marchita.

YERMA: (*Fuerte.*) –Marchita sí, ¡ya lo sé! ¡Marchita! No es preciso que me lo refriegues por la boca. No vengas a solazarte, como los niños pequeños en la agonía de un animalito. Desde que me casé estoy dándole vueltas a esta palabra, pero es la primera vez

que la oigo, la primera vez que me la dicen en la cara. La primera vez que veo que es verdad.

VIEJA.: —No me das ninguna lástima, ninguna. Yo buscaré otra mujer para mi hijo.

(*Se va. Se oye un gran coro lejano cantado por los romeros. Yerma se dirige hacia el carro y aparece por detrás del mismo su marido.*)

YERMA: —¿Estabas ahí?

JUAN: —Estaba.

YERMA: —¿Acechando?

JUAN: —Acechando.

YERMA: —¿Y has oído?

JUAN: —Sí.

YERMA: —¿Y qué? Déjame y vete a los cantos. (*Se sienta en las mantas*)

JUAN: —También es hora de que yo hable.

YERMA: —¡Habla!

JUAN: —Y que me queje.

YERMA: —¿Con qué motivo?

JUAN: —Que tengo el amargor en la garganta.

YERMA: —Y yo en los huesos.

JUAN: —Ha llegado el último minuto de resistir este continuo lamento por cosas oscuras, fuera de la vida, por cosas que están en el aire.

YERMA: (*Con asombro dramático.*) —¿Fuera de la vida dice? ¿En el aire dice?

JUAN: —Por cosas que no han pasado y ni tú ni yo dirigimos.

YERMA: (*Violenta.*) —¡Sigue! ¡Sigue!

JUAN: —Por cosas que a mí no me importan. ¿Lo oyes? Que a mí no me importan. Ya es necesario que te lo diga. A mí me importa lo que tengo entre las manos. Lo que veo por mis ojos.

YERMA: (*Incorporándose de rodillas, desesperada.*) —Así, así. Eso es lo que yo quería oír de tus labios. No se siente la verdad cuando está dentro de una misma, pero ¡qué grande y cómo grita cuando se pone fuera y levanta los brazos! ¡No le importa! ¡Ya lo he oído!

JUAN: (*Acercándose.*) —Piensa que tenía que pasar así. Óyeme. (*La abraza para incorporarla.*) Muchas mujeres serían felices de llevar tu vida. Sin hijos es la vida más dulce. Yo soy feliz no teniéndolos. No tenemos culpa ninguna.

YERMA: —¿Y qué buscabas en mí?

JUAN: —A ti misma.

YERMA: (*Excitada.*) –¡Eso! Buscabas la casa, la tranquilidad y una mujer. Pero nada más. ¿Es verdad lo que digo?

JUAN: –Es verdad. Como todos.

YERMA: –¿Y lo demás? ¿Y tú hijo?

JUAN: (*Fuerte*) –¡No oyes que no me importa! ¡No me preguntes más! ¡Que te lo tengo que gritar al oído para que lo sepas, a ver si de una vez vives ya tranquila!

YERMA: –¿Y nunca has pensado en él cuando me has visto desearlo?

JUAN: –Nunca. (*Están los dos en el suelo*)

YERMA: –¿Y no podré esperarlo?

JUAN: –No.

YERMA: –¿Ni tú?

JUAN: –Ni yo tampoco. ¡Resígnate!

YERMA: –¡Marchita!

JUAN: –Y a vivir en paz. Uno y otro, con suavidad, con agrado. ¡Abrázame! (*La abraza.*)

YERMA: –¿Qué buscas?

JUAN: –A ti te busco. Con la luna estás hermosa

YERMA: –Me buscas como cuando te quieres comer una paloma.

JUAN: –Bésame... así.

YERMA: –Eso nunca. Nunca. (*Yerma da un grito y aprieta la garganta de su esposo. Éste cae hacia atrás. Yerma le aprieta la garganta hasta matarle. Empieza el Coro de la romería.*) Marchita, marchita, pero segura. Ahora sí que lo sé de cierto. Y sola. (*Se levanta. Empieza a llegar gente.*) Voy a descansar sin despertarme sobresaltada, para ver si la sangre me anuncia otra sangre nueva. Con el cuerpo seco para siempre. ¿Qué queréis saber? No os acerquéis, porque he matado a mi hijo. ¡Yo misma he matado a mi hijo!

(*Acude un grupo que queda parado al fondo. Se oye el Coro de la romería.*)” (Último cuadro de la obra).

¡Uf! ¡Así es! Yerma resuelve la tensión ¡Y cómo! Resuelve la tensión acabando con todo. La fuerza centrífuga de su deseo impotente y sin embargo inextinguible termina aniquilándose al matar la única posibilidad de su cumplimiento. (Un gesto de desmesura e irracionalidad; al menos es así como el lector lo percibe.) Si la posibilidad de engendrar un hijo no se halla bajo su control, si esto la sumerge en una espiral de desesperación que se agiganta cada mes, tornándose insoportable, bueno pues, re-

curre a lo que sí se halla bajo su control: acabar con todo. Afirma la potencia de su yo ofendido transformada en eficacia letal. Impotencia para la vida pero siempre capaz de muerte.

...

“El mundo occidental grita: ¡Éste soy yo! ¡Miradme! ¡Escuchad cómo sufro y cómo amo! ¡Qué infeliz y qué feliz puedo ser! ¡Yo! ¡Yo! ¡¡Yo!!!”

(Andrei Tarkovski, *Esculpir en el tiempo*, Madrid, Rialp, 1991, p. 260)

...

Yerma somos todos, obsesionados con lo que creemos ser el objeto de nuestro deseo o por discernir qué sea aquello que dará sentido a la propia vida. “Yo, Yo, Yo”. Obsesionados e impotentes. Aislados, endurecidos, entumecidos. Algunos resignados y arrepentidos (“si yo hubiera...”) o acusadores (“fue por vos que yo dejé de...”). Sacándonos del marco de la foto a los codazos. Solos, mascullando, distraídos del mundo, concentrados en nosotros mismos. Ausentes, ajenos. Mutilando lo posible.

2. Rut²

Luego leí en un curso sobre la Biblia, en la parte correspondiente a los Libros Históricos, el libro de Rut.

También aquí un tema central es la fecundidad de la vida, como tendencia natural y como mandato cultural de la



² Imagen: Noemí, Rut y Orfa pintura de William Blake, 1795. Copiada de <http://www.sindinero.com/rut.htm>

vida campesina. Tomaremos entonces hipotéticamente como símbolo del objeto del deseo humano, la fecundidad de la vida. Tal ha sido la intención por la que hemos puesto como cita introductoria de este escrito, una línea de *El Banquete* de Platón. Es conocido que el tema de este diálogo de Platón, es el amor. El poeta Agatón organizó un banquete en su casa para celebrar la recepción de un premio con el que se lo ha honrado. Luego de la comida propone a sus invitados conversar acerca de qué sea el amor (*Eros*). Uno a uno presentan sus discursos sobre el amor (Fedro, Pausanias, Erxímaco, Aristófanes, Agatón), el último lugar le es reservado a Sócrates. Sócrates relata a los demás comensales lo que ha escuchado sobre el amor de una sacerdotisa llamada Diotima. Es en el contexto de ese discurso donde se lee la cita que transcribimos. *Eros* aparece allí “encarnado” en un *daimon*, en una divinidad menor. El objeto de *Eros* en el relato, es, a grandes rasgos, “engendrar en la belleza”. Hay una afinidad de *Eros* con la belleza y la fecundidad desde el origen: *Eros* mismo fue engendrado el día del nacimiento de Afrodita (diosa de la belleza y la fecundidad). El relato de Platón encierra una especie de sabiduría misteriosa. *Eros* es esencialmente un buscador en tensión permanente. El deseo de fecundidad vital lo moviliza, lo cual alcanzará su plenitud suprema en la contemplación de la belleza en sí, en la comunión con la belleza, en el ámbito de lo divino. ¿Hay desmesura aquí? Creo que la hay, el deseo aparece como una fuerza divina que a su vez impulsa hacia lo divino y encuentra en ello su consumación.

¿Cuál es la historia de Rut? Estarán cansados de tanta introducción.

La historia de Rut figura en el canon griego de la Biblia inmediatamente después del libro de los Jueces³. Allí se narra el devenir de la familia de Elimélec (nombre que significa *mi Dios es rey*). Elimélec dejó Belén (*casa del pan*) en la época de los Jue-

³ Todos los datos que se ofrecerán sobre el libro de Rut han sido tomados de dos fuentes: las clases de esta materia dictada en el 2010 por Gerardo Söding, profesor de Sagradas Escrituras del Seminario Diocesano “San Agustín” de San Isidro y *El libro de Rut. Aproximación narrativa*, André Wénin, Navarra, Verbo Divino (Cuadernos bíblicos n°. 104), 2000. Nada de lo que se dice en torno a este libro, salvo aclaración previa, es ajeno a estas fuentes.

ces, huyendo del hambre y fue a residir a la tierra de Moab con su familia: con su esposa Noemí (*ternura*) y sus dos hijos Majlón (*debilidad*) y Quilión (*enfermedad*). Se fue de Judá a una tierra extranjera –la campiña de Moab– que había sido proscrita por Moisés (Dt 23, 4-6) buscando el pan que no hallaba en Belén. “¿Saldrá algo bueno de esa decisión?”, piensa quien lo lee. Y ocurre entonces que Elimélec muere allí, dejando a Noemí sola con sus hijos. Majlón y Quilión más tarde se casan con dos moabitas⁴: Orfá (*nuca*) y Rut (*abreviar, saciarse –rawah; amigo cercano – rea, en femenino: re’ut*). Permanecen todos allí diez años más. Luego mueren también los hijos de Noemí “sin dejar descendencia”. Quedan pues, solas las tres mujeres: Noemí, Orfá y Rut.

Noemí ha perdido todo: marido e hijos. Esta “vacía” y sin posibilidad de descendencia. Entonces decide volver⁵ a su tierra, ni bien se entera que la hambruna había cesado en Belén. Les aconseja a sus nueras que regresen a sus casas de origen. ¿A fin de qué iban a permanecer a su lado? Noemí ya no tiene hijos para que contrajeran matrimonio con las dos viudas cumpliendo así la costumbre del levirato⁶ y si alguna vez por las vueltas de la vida llegara a tenerlos, el paso del tiempo hasta que pudieran casarse con ellas, también haría imposible que tuvieran descendencia. De modo que Noemí encuentra como lo más sensato que ellas vuelvan a la casa de sus madres. Sus nueras en principio se resisten a abandonarla ellas también:

“Siento gran pena por vosotras, porque la mano de YHWH ha caído sobre mí”. Ellas rompieron a llorar de nuevo; después Orfá besó a su suegra y se volvió a su pueblo, pero Rut se quedó con ella”. (Rt 1, 14)

⁴ La unión con moabitas también había sido proscrita (Dt 7,1-4).

⁵ El verbo volver, *shub*, aparece 12 veces en este capítulo, insistencia aparentemente dirigida a destacar un gesto de conversión por parte de Noemí, o también, dependiendo de cuándo haya sido escrito el libro de Rut, ¿la vuelta al pueblo luego del exilio? De todos modos la vuelta de Noemí es motivada por la posibilidad de que haya nuevamente pan en su tierra y su vacío de madre.

⁶ La costumbre del levirato consistía en que el cuñado (en latín *levir*) debía unirse en matrimonio con la viuda de su hermano si éste no había dejado descendencia. El primer hijo de esa unión era considerado como un hijo del hermano fallecido.

Orfá toma una decisión “razonable” volviendo con los suyos. Para volver con los suyos debe dar la espalda (mostrar su *nuca*) a Noemí y es lo que hace. Pero Rut, no. Rut permanece con su suegra. Esto sólo ya resulta raro. ¡Qué una nuera ame tanto a su suegra para permanecer con ella más allá de la muerte de su marido! ¡Qué una nuera quiera acompañar en la desgracia a su suegra antes que volver con su madre!

“Entonces Noemí dijo: ‘Mira, tu cuñada se ha vuelto a su pueblo y a su dios, vuélvete tú también con ella’. Pero Rut respondió: ‘No insistas en que te abandone y me separe de ti, porque adonde tú vayas, iré yo, donde tú vivas, viviré yo. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras moriré y allí seré enterrada. Que YHWH me dé este mal y añada este otro todavía si no es tan sólo la muerte lo que nos ha de separar’”. (Rt 1, 15-17)

La reacción de Rut es entonces absolutamente inverosímil. ¡Acompañará a su suegra en la desgracia, hasta la muerte! Dejará a su pueblo para ir con ella. ¡Una moabita! ¡Una extranjera en tierra de Judá! ¿Qué puede esperarle a Rut en esa tierra? El horizonte que se abre ante ella no es muy esperanzador. La moviliza más la compasión por Noemí que la preocupación por su propio futuro. Incluso le promete fidelidad a su Dios, al Dios de Noemí. ¿Qué sabe Rut del Dios de Noemí? Que le ha arrebatado marido e hijos...

“Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios”.

Rut le responde a Noemí con una fórmula de la Alianza (Ex. 6,7; Lv 26, 12). A ella la mueve el amor fiel y sin condiciones (*hesed*)⁷ característico de YHWH en la Alianza. El impulso del

⁷ Cfr. Wénin, *El libro de Rut*, p. 41. Refiriéndose a Rut y Booz “No es una casualidad que sean los únicos en el relato que sean asociados a la *hesed* del Señor, el amor fiel y sin condiciones característico de la alianza (cf. 1,8 y 3,8 para Rut; 2,20, para Boaz). Queda, pues, por ver cómo esta virtud toma cuerpo en sus dos personajes y cómo les permite inventar un bien inesperado (...)”. Cfr. también Piero Coda, *El Ágape como gracia y libertad*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996, p. 43: “YHWH es el Dios de la santidad y de los celos (*qadôsh we qanná*, cf. Ex 19, 24.34), **de la misericordia y de la fidelidad (*hesed we’emet*, cf. Ex 34, 6; 2S 2, 6, etc.)**”. La negrita es mía. “Moisés invocó el nombre de YHWH. YHWH pasó por delante de él y exclamó: “YHWH, YHWH, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en fidelidad” (Ex, 34 5b-6).

amor de Rut es centrífugo, hacia fuera. Rut no es para sí misma el centro de su vida sino Noemí, o su deseo de acompañar a Noemí. O más claramente dicho: cuando amamos a alguien el destino de esa persona y el nuestro se entretajan de tal modo que nosotros no podemos estar bien si esa otra persona no lo está. Rut no podía sentirse bien marchándose y dejando a su suegra en esa situación.

¿Y cómo sigue la historia?

De vuelta en su tierra Noemí continúa lamentándose de su suerte:

“Caminaron, pues, las dos juntas hasta Belén. Cuando llegaron a Belén, su presencia provocó una gran excitación en toda la ciudad. Las mujeres exclamaban: ‘Pero, ¿no es esta Noemí?’ Mas ella respondía: ‘¡No me llaméis ya Noemí! Llamadme Mará, porque Saddy me ha llenado de amargura. Colmada partí yo, vacía me devuelve YHWH.

¿Por qué me llamáis aún Noemí, cuando YHWH da testimonio contra mí y Saddy me ha hecho desdichada?’” (Rt 1, 19-21)

¿Por qué me llamáis Noemí (*dulzura*)? Llamadme Mará (*amargura*).

Pero los días de Mará estaban contados, pues el amor más allá de lo razonable, fiel y sin condiciones de Rut se unió con el de otro personaje que aparece allí en Belén, el de Booz (*en él está la fuerza*) provocando contra todo lo que pudiera esperarse un sin fin de bendiciones.

Booz era un pariente de Elimélec. Cuando Noemí y Rut llegaron a la tierra de Noemí, Rut pide permiso para ir a espigar a los campos y conseguir así algo de comida para ambas⁸. Las “vueltas de la vida” quisieron que Rut terminara espigando justamente en los campos de Booz. Quien desde el principio se muestra interesado y conmovido por ella:

“Preguntó Booz al criado que estaba al mando de los segadores: ‘¿De quién es esta muchacha?’ El criado que estaba al mando de los segadores dijo: ‘Es la joven moabita que vino con Noemí de los campos de Moab. Me dijo: ‘Permitidme, por favor, espigar y re-

⁸ “Espigar” era una costumbre del pueblo. Los pobres tenían derecho a recoger las espigas que caían de la cosecha. La palabra espigar al parecer también aparece aquí 12 veces.

coger detrás de los segadores'. Ha venido y ha estado sin parar desde la mañana hasta ahora'.

Booz dijo a Rut: '¿Me oyes, hija mía? No vayas a espigar a otro campo ni te alejes de aquí; quédate junto a mis criadas. Fíjate en la parcela que siegan y vete detrás de ellas. ¿No he mandado a mis criados que no te molesten? Si tienes sed vete a las vasijas y bebe de lo que saquen del pozo los criados'. Cayó ella sobre su rostro, se postró en tierra y le dijo: '¿Cómo he hallado gracia a tus ojos para que te fijes en mí, que no soy más que una extranjera?' Booz le respondió: 'Me han contado al detalle todo lo que hiciste con tu suegra después de la muerte de tu marido, y cómo has dejado a tu padre y a tu madre y la tierra en que naciste, y has venido a un pueblo que hasta entonces no conocías. Que YHWH te recompense por tu obra y que tengas cumplida recompensa de parte de YHWH, Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte'. Ella dijo: 'Halle yo favor a tus ojos, mi señor, pues me has consolado y has hablado al corazón de tu sierva, cuando yo no soy ni siquiera una de tus criadas'.

A la hora de la comida, Booz le dijo: 'Acércate aquí, puedes comer y untar tu pan en el vinagre'. Ella se sentó junto a los segadores, y él le ofreció grano tostado. Comió ella hasta saciarse y aun le sobró. Cuando se levantó ella para seguir espigando, Booz ordenó a sus criados: 'Dejadla espigar también entre las gavillas y no la molestéis. Podéis sacar incluso algunas espigas de las gavillas y las dejáis caer para que ella las recoja, y no la riñáis'. Estuvo espigando en el campo hasta el atardecer y, cuando desgranó lo que había espigado, había como una medida de cebada". (Rt 2, 5-17)

Rut es tratada con delicada consideración y respeto por parte de Booz. Al enterarse de todo esto Noemí empieza a maquinarse cómo obtener ventaja de esta situación, cómo valerse de Booz y de Rut para superar su estado de vacío e indigencia⁹. ¡Booz puede salvarlas! ¡Booz puede ser el Go'el¹⁰ que las rescate!

⁹ De ahí que la cita de Wénin de la nota 5 que dejamos sin terminar del *El libro de Rut*, p. 41, refiriéndose a Rut y Booz, concluya de la siguiente manera: "No es una casualidad que sean los únicos en el relato que sean asociados a la *hesed* del Señor, el amor fiel y sin condiciones característico de la alianza (cf. 1,8 y 3,8 para Rut; 2,20, para Boaz). Queda, pues, por ver cómo esta virtud toma cuerpo en sus dos personajes y cómo les permite inventar un bien inesperado, más allá de las maniobras de que son objeto".

¹⁰ "La institución del *go'el* –participio del verbo *ga'al*, 'reivindicar, rescatar', pero también 'proteger'– es característica de la solidaridad familiar del an-

Planea entonces un ardid turbio para manipularlos y da sus instrucciones a Rut¹¹:

“Noemí, su suegra, le dijo: ‘Hija mía, ¿es que no debo procurarte una posición segura que te convenga? Ahora bien: ¿No es pariente nuestro aquel Booz con cuyas criadas estuviste? Pues mira: Esta noche estará aventando la cebada en la era. Lávate, perfúmate y ponte encima el manto, y baja a la era; que no te reconozca ese hombre antes que acabe de comer y beber. Cuando se acueste, mira el lugar en que se haya acostado, vas, descubres un sitio a sus pies y te acuestas; y él mismo te indicará lo que debes hacer’. Ella le dijo: ‘Haré todo lo que me dices’”. (Rt 3, 1-5)

Noemí quiere forzar a Booz al rescate proponiéndole a Rut que lo seduzca¹². Pero tal modo de proceder no era afín al estilo de Rut ni de Booz

“Bajó a la era e hizo todo lo que su suegra le había mandado. Booz comió y bebió, y sintió el corazón alegre. Entonces fue a acostarse junto al montón de cebada. Vino ella sigilosamente, descubrió un sitio a sus pies y se acostó. A media noche sintió el hombre un escalofrío, se volvió y notó que había una mujer acostada a sus pies. Dijo: ‘¿Quién eres tú?’; ella respondió: ‘Soy Rut, tu sierva. Extiende sobre tu sierva el borde de tu manto, porque tienes derecho de rescate’. Él dijo: ‘Bendita seas de YHWH, hija mía; tu segundo acto de lealtad ha sido mejor que el primero, porque no has preten-

tiguado Israel. Según Lv 25, el término designa al pariente más próximo según un orden de prioridad, el cual en situaciones difíciles, es el protector de los intereses del individuo y la familia. Así cuando las tierras de la familia han tenido que venderse o han sido enajenadas, él debe rescatarlas para garantizar la integridad del patrimonio. Igualmente a él le incumbe el deber de liberar a un pariente que haya sido vendido como esclavo a causa de las deudas. E incluso un *go'el* es el que debe vengar la sangre de un pariente asesinado.(...) (El libro de) Rut parece incluir dentro de las responsabilidades del *go'el* la exigencia de proteger a una viuda en la desgracia”. *El libro de Rut*, p. 58. El libro de Rut enlaza la tradición del *go'el* (pariente cercano) con la del levirato (que sólo involucra a los hermanos).

¹¹ Según Wénin, el personaje de Noemí es el personaje central del libro. Noemí es impulsada por la desesperación por la descendencia. Sería un personaje maquiavélico y manipulador en contraste con Rut y Booz, cfr. para su fundamentación *El libro de Rut*, p. 22-41.

¹² En los orígenes de los moabitas se encuentra una historia de seducción e incesto. Las hijas de Lotz seducen a su padre para tener descendencia (Gn 19,30). Noemí intenta repetir la historia.

dido a ningún joven, pobre o rico. Y ahora, hija mía, no temas; haré por ti cuanto me digas, porque toda la gente de mi pueblo sabe que eres una mujer virtuosa. Ahora bien: es verdad que tengo derecho de rescate, pero hay un pariente más cercano que yo que tiene este derecho. Pasa aquí esta noche, y mañana, si él quiere ejercer su derecho, que lo ejerza; pero, si se niega, te rescataré yo, ¡vive YHWH! Acuéstate hasta el amanecer'. Se acostó ella a sus pies hasta la madrugada; se levantó él a la hora en que todavía un hombre no puede reconocer a otro, pues se decía: 'Que no se sepa que la mujer ha venido a la era'. Él dijo: 'Trae el manto que tienes encima y sujeta bien'. Sujetó ella, y él midió seis medidas de cebada, se las puso a cuestras y luego entró en la ciudad". (Rt 3, 6-15)

Rut no recurre a manejos oscuros y le expresa abiertamente a Booz su voluntad de que la tome por esposa. Booz se alegra, admira la lealtad de la moabita. La invita a seguir disfrutando de la intimidad de ese encuentro. Pasan la noche juntos, sin mentiras, con alegría y respeto mutuo. Le regala luego un exceso de cebada y promete resolver el asunto en justicia. Cosa que hace inmediatamente al día siguiente. El final del cuento es que Rut y Booz se casan, tienen un hijo que pertenecerá a la descendencia de Noemí y por si eso fuera poco, de su linaje procederá nada menos que el rey David. ¡Sí, el rey David! El destinatario de la promesa mesiánica a quien YHWH ofreciera a través del profeta Natán su fidelidad incondicional y también *más allá de lo razonable* (2 Sam 7).

"Entonces dijo Booz a los ancianos y a todo el pueblo: 'Testigos sois vosotros hoy de que adquiero todo lo de Elimélec y todo lo de Quilión y Majlón de manos de Noemí y de que adquiero también a Rut la moabita, la que fue mujer de Quilión, para que sea mi mujer a fin de perpetuar el nombre del difunto en su heredad y que el nombre del difunto no sea borrado entre sus hermanos y en la puerta de su localidad. Vosotros sois hoy testigos'. Toda la gente que estaba en la puerta y los ancianos repondieron: 'Somos testigos. Haga YHWH que la mujer que entra en tu casa sea como Raquel y como Lía, las dos que edificaron la casa de Israel. Hazte poderoso en Efratá y sé famoso en Belén. Sea tu casa como la casa de Peres, el que Tamar dio a Judá, gracias a la descendencia que YHWH te conceda por esta joven'. Booz tomó a Rut, y ella fue su mujer; se unió a ella, y YHWH hizo que concibiera, y dio a luz un

niño. Las mujeres dijeron a Noemí: ‘Bendito sea YHWH que no ha permitido que te falte hoy uno que te rescate para perpetuar su nombre en Israel. Será el consuelo de tu alma y el apoyo de tu ancianidad, porque lo ha dado a luz tu nuera que tanto te quiere y que es para ti mejor que siete hijos’. Tomó Noemí al niño y lo puso en su seno y se encargó de criarlo. Las vecinas le pusieron un nombre diciendo: ‘Le ha nacido un hijo a Noemí’. Y le llamaron Obed. Es el padre de Jesé, padre de David. Estos son los descendientes de Peres. Peres engendró a Jesrón. Jesrón engendró a Ram y Ram engendró a Aminadab. Aminadab engendró a Najsón y Najsón engendró a Salmón. Salmón engendró a Booz y Booz engendró a Obed. Obed engendró a Jesé y Jesé engendró a David”. (Rt 4, 9-22)

De ese modo, gracias a Rut y a Booz, se soluciona el problema de Noemí y no sólo de Noemí, sino a juzgar por la historia de la salvación, del ser humano todo. Rut y Booz abren la puerta a la posibilidad de la fecundidad de la vida del género humano.

3. Las desmesuras del amor

La lectura de estas dos obras despertó en mí algunas reflexiones que quisiera compartir ahora. En las dos obras el tema principal ha sido el imperativo de maternidad que moviliza a ambas mujeres (Yerma y Noemí). El deseo natural por la fecundidad de la vida es experimentado por ellas imperativamente además como un mandato cultural. *Natura* y *cultura* se hacen uno, y se hacen uno en el deseo que atraviesa la subjetividad de ambas. De ese modo adquiere una fuerza avasallante.

Yerma es incapaz de correrse de su obsesión: se siente seca, marchita. Aparecen en ella las actitudes de: aislamiento. Rigidez. Impotencia. Desmesura (“locura”: acción “no razonable”) y muerte. La superación del desequilibrio en la negación de la vida.

Noemí se encuentra en una situación desgraciada similar, “queda vacía” pero a ella “la salva” la desmesura y locura (*hesed*: amor incondicional y fidelidad más allá de lo esperable, de lo “ra-

zonable”) de Rut y Booz. Su capacidad de intimidad personal, en y para la vida.

* * *

Se presentan entonces dos ideas.

Una: la tendencia a la “desmesura” en el deseo humano.

Dos: pero hay una desmesura que destruye (centrífuga) y otra que sana (centrípeta). Una desmesura que parece estar a tono con las necesidades de la vida y otra que trabaja a contramano.

Aparece también en la desmesura de las dos mujeres una negación. En Yerma es una negación destructiva, que acaba con la muerte y lo posible. En Rut la negación dispara a la inversa, una suerte de proceso pascual. Rut en cierta medida se niega a sí misma o “se corre de sí” (hay un *olvido de sí o un no pensar primero en sí*) consecuencia de un gesto de empatía con el otro que “le” importa. “Lo suyo” aparece definido en referencia al otro. Rut percibe la realidad en la que habita, pone la mirada sobre otro, se compadece, se para ahí y da un salto hacia adelante que termina multiplicando la vida.

Hay algo de cerrar los ojos en Rut, de animarse a caminar sobre el vacío que toma la fuerza de su impulso del amor por el otro.

¿Cómo conciliar este movimiento con la búsqueda natural del “propio” bien?

Creo que esta es una figura paradójica de la vida, como es paradójica también el concepto de pascua que contiene.

Josef Pieper sostiene que la templanza (y la templanza es una *virtud*, o sea “algo que nos hace fuertes”, en su caso “para gozar de la vida”) es posible desde una búsqueda “**desprendida**” de la “**auto conservación**”¹³. Se nos pide un gran ascetismo y una gran flexibilidad: un olvido de sí, un dejarse penetrar por lo otro para hallar lo que se busca.

¹³ *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 225-226.

Pero la usina de la energía que hace posible ese movimiento o que hace posible que vivamos ese movimiento sin violencia, y hasta con cierta naturalidad es nuestra capacidad de compasión (de sentir-con). Salir de uno mismo y ser capaz de entrar en relación con el entorno es el “pase mágico” de la vida. De toda forma de vida. Aún de los vegetales. ¿Qué le pasaría a la semilla que se aislara en su obsesión por germinar y no entrara en contacto *íntimo* con el agua, la tierra, el calor del sol? Para los seres vivos, vivir es con-vivir. Nada más sencillo de entender y difícil de realizar.

La capacidad de compasión es el testimonio, en la experiencia, de esa exigencia de “auto conservación desprendida” que propone Josef Pieper como fundamento de la templanza y que es la ley de fecundidad de la vida, de una vida que puede ser plena sólo en la con-vivencia. La capacidad de compasión es el modo que tiene de señalarnos nuestra naturaleza que somos parte de una vida que necesita de nosotros y nos excede a la vez. La desmesura del deseo quizás corresponda a la desmesura de la vida¹⁴.

* * *

Volvamos a Rut:

El libro de Rut narra una historia de gente pobre, sencilla que repercute en la historia más amplia de su pueblo.

Es la historia de Noemí (el vacío de Noemí que es llenado al final del relato, dirige la acción).

Es la historia de Rut y Booz, y su *hesed* que es una fiesta de intimidad y respeto.

Es la historia del origen del rey David y de la *hesed* que animará la promesa mesiánica

¿Contada por los que vienen del exilio? ¿Qué hace falta para reconstruir al pueblo? La *hesed*. Es entonces también la historia de todo hombre, de toda comunidad humana. Es la historia de la salvación a través de mediaciones: Booz y Rut y David.

¹⁴ Estas ideas nos llevan a replantearnos la cuestión de la medida y de lo sin medida que hemos heredado de la filosofía griega. De lo apolíneo y lo dionisiaco. ¿Habría algo de genuino en las dos intuiciones fundamentales de la mitología? ¿De un orden y exceso a la vez en la naturaleza de las cosas?

Y finalmente es la historia de Jesús (en la genealogía de Jesús de Mateo aparece efectivamente Rut), el Go'el del hombre en su Pascua, en la historia Bíblica

* * *

Es la historia de unos pocos que afecta a muchos. Es la historia de unos pocos que no tienen la menor conciencia de las dimensiones que alcanzarán sus pequeños gestos. Esto trae a mi memoria el concepto de *figura* de Cortázar. Cortázar confiesa en un reportaje el intento de su obra de alcanzar la figura de un relato que sea espejo de la figura de la vida. Quizás sea éste un concepto similar al que el autor (o la autora, no lo sabemos) del libro de Rut ha querido transmitir:

“La noción de figura va a servirme instrumentalmente, porque representa un enfoque muy diferente del habitual en cualquier novela o narración donde se tiende a individualizar a los personajes y a darles una psicología y características propias. Quisiera escribir de manera tal que la narración estuviera llena de vida en su sentido más profundo, llena de acción y de sentido, y que al mismo tiempo esa vida, esa acción y ese sentido no se refieran ya a la mera interacción de los individuos, sino a una especie de superación de las figuras formadas por constelaciones de personajes. Ya sé que no es fácil explicar esto, pero a medida que vivo siento más intensamente esa noción de figura. Dicho de otro modo, cada vez me sé más conectado con otros elementos del mundo, cada vez soy menos egoísta y advierto mejor las continuas interacciones de mí hacia otras cosas o seres y de otros hacia mí. Tengo la impresión de que todo eso ocurre en un plano que responde a otras leyes, a otras estructuras que escapan al mundo de lo individual. Quisiera llegar a escribir un relato capaz de mostrar cómo esas figuras constituyen una ruptura y un desmentido de la realidad individual, muchas veces sin que los personajes tengan la menor conciencia de ello. Uno de los tantos problemas, ya sospechado en *Rayuela*, es saber hasta qué punto un personaje puede servir para que algo se cumpla por fuera de él sin que tenga la menor noción de esa actividad, de que es uno de los eslabones de esa especie de superación, de superestructura”¹⁵.

¹⁵ De la entrevista de Luis Harss, “Julio Cortázar o la cachetada metafísica”, reeditada por revista *Ñ* en separata, sábado 12 de marzo de 2011, p. 13.

Desde esta mirada (a la que proponemos depurar de cualquier resonancia inmanentista) el hombre es protagonista activo de su historia personal y a la vez de una historia que lo excede y desconoce. Una historia que lo ha hecho posible a él como protagonista y que de algún modo él mismo conduce sin saberlo pero siempre a favor o en contra de la vida. El concepto de figura excede a la persona pero se vale de su libertad. El orden de la vida pasa a través del individuo y a la vez lo supera. Ese exceso se refleja en la desmesura del deseo. Y si nos abrimos ahora a la Revelación y pensamos desde allí a la Vida Creadora también como Con-Vivencia (tal es el modo como ha querido manifestarse), la desmesura de nuestro impulso erótico se nos aparece entonces dotada de un movimiento centrípeto horizontal y vertical a la vez (si queremos conservar las coordenadas platónicas para describir lo indescriptible). Como un impulso a la vez de abrazo a los hermanos en el Hermano y de búsqueda de alguna intimidad con el Padre por el Hijo. O de pertenecer de algún modo ahora a la familia del Reino.

¿Será así efectivamente? No lo sé. (Si de “saber” se trata.) Habría que animarse a vivir como Rut, a encontrar un “socio” como Booz y el tiempo dirá. De todos modos el orden de la vida escapa a nuestro control y nadie quisiera acabar como Yerma.

Índice

Presentación, por Guadalupe Caldani de Ojea Quintana ..	5
Ayuda al lector	9
Los caballos de Troya de la vida intelectual.....	13
“El tercer infinito”	23
El tema del poder en el pensamiento de Romano Guardini	35
Fragmentación de la vida cotidiana en <i>La isla desierta</i> de Roberto Arlt	49
Los universales y el pensamiento crítico en <i>El hombre unidimensional</i> de Herbert Marcuse	59
Percepción y violencia. El papel de la templanza	73
La insaciabilidad del deseo. De Agustín a Baudrillard	91
La luz en el cuadro de Chardin. Reflexiones sobre la cultura y lo sagrado	103
Filemón y Baucis. Hospitalidad y vida	111
Albert Camus y Fedor Dostoievski. Afinidades en la vocación por ser hombres.....	117
El bien y la unidad de la vida	131
Las desmesuras del amor: Yerma y Rut	145

Impreso en el mes de septiembre de 2012 en *Ronaldo J. Pellegrini Impresiones*,
Bacacay 2664, 6° Piso, Depto. 23, Ciudad de Buenos Aires, República Argentina
correo-e: pellegrinirj@gmail.com