

UniRío
editora



Las prácticas de sí en tensión con lo sagrado

Natalia Lorio y Mauricio Moretti (Comps.)

ISBN 978-987-688-526-3
e-book

Colección **C*Q+C**
Académico-Científica

Prácticas de sí en tensión con lo sagrado / Natalia Lorio ... [et al.] ; compilación de
Natalia Lorio ; Mauricio Moretti. - 1a ed. - Río Cuarto : UniRío Editora, 2023.
Libro digital, PDF - (Académico científica)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-688-526-3

1. Filosofía Contemporánea. I. Lorio, Natalia, comp. II. Moretti, Mauricio, comp.
CDD 199.82

Prácticas de sí en tensión con lo sagrado

Natalia Lorio y Mauricio Moretti (*Compiladores*)

2023 © UniRío editora. Universidad Nacional de Río Cuarto
Ruta Nacional 36 km 601 – (X5804) Río Cuarto – Argentina
Tel.: 54 (358) 467 6309
editorial@rec.unrc.edu.ar
www.unirioeditora.com.ar

Avalan esta publicación ante el consejo editorial de UniRío editora:

Dra. Ariela Battán Horenstein (Conicet-IDH, FFyH-UNC)

Dr. Emmanuel Biset (Conicet-Ciecs, FFyH-UNC)



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 2.5 Argentina.
http://creativecommons.org/licenses/by/2.5/ar/deed.es_AR



Consejo Editorial

Facultad de Agronomía y Veterinaria
Prof. Mercedes Ibañez y Prof. Alicia Carranza

Facultad de Ciencias Humanas
Prof. Graciana Pérez Zavala

Facultad de Ciencias Económicas
Prof. Clara Sorondo

Facultad de Ingeniería
Prof. Marcelo Alcoba

Facultad de Ciencias Exactas, Físico–
Químicas y Naturales
Prof. Sandra Miskoski

Biblioteca Central Juan Filloy
Bibl. Claudia Rodríguez y Bibl. Mónica Torreta

Secretaría Académica
Prof. Sergio González y Prof. José Di Marco

Índice

Presentación 4

Deseo, espíritu y formas de vida filosófica

¿Tensión *hacia* lo sagrado o tensión *desde* lo sagrado? Una pregunta sugerente en el accionar filosófico presocrático y platónico..... 7

José Lissandrello

Deseo esencial y duda escéptica. El caso de Michel de Montaigne..... 16

Mario Osella

Discurso filosófico como ejercicio espiritual: una aproximación desde Simone Weil 34

Verónica Nikelski

De las prácticas en torno a lo divino y lo sagrado

Prácticas piadosas en el mundo sin Dios..... 49

Juan Mauricio Moretti

Lo sagrado. Entre lo intratable y el gesto 59

Natalia Lorio

Arquetipos, mística e imagen

Nietzsche y la escritura de la experiencia arquetípica. La lectura de Jung de *Así habló Zaratustra* 70

Joaquín Vazquez

El goce femenino y la mística en el seminario 20 de Lacan 81

Juan Conforte

Alfabeto, imaginación y cuerpo materno 87

Mariana Robles

Insistencias de la violencia y del espíritu

Mesianismo y administración técnica. Ensayo sobre violencia, política y religión 97

Diego Fonti y Rodrigo Baudagna

Signar. Insistencias e insumisiones en *Espíritu que vuelve* de Aníbal Brizuela 112

Gabriela Milone

Presentación

Este volumen aborda las prácticas de sí que se encuentran determinadas por su tensión con lo sagrado. Una serie de equívocos, intuiciones provocadoras y ambivalencias están entramadas en estas páginas que se desafían en la búsqueda de reconocer zonas de prácticas que involucran la subjetividad allí donde lo sagrado la excede (la subsume, la tergiversa y trastoca). Lo sagrado, lo que excede la horizontalidad del contacto con las cosas y los seres, con los tiempos y las experiencias ordinarias, es, sin embargo, puesto en relación a prácticas, a algo que puede hacerse y buscarse, ejercitarse y repetirse. En ese vaivén de tensiones en torno a las prácticas de sí y lo sagrado, diversos abordajes son puestos en relación, por lo que podrán reconocerse y cruzarse las voces de la filosofía, la literatura, la antropología, el psicoanálisis y las artes.

Si por prácticas de sí entendemos esa dimensión de la vida que hace eje en las técnicas y acciones que recaen sobre el sujeto -sea para la formación, o la transformación de los modos de vida y las experiencias (P. Hadot)-, lo que nos interesa sondear es el vínculo que ese tipo de prácticas mantienen con lo sagrado, ante todo como uno de los polos por los que se ordena la experiencia religiosa. Lo religioso -entendido como un vasto campo en el que se distinguen y cruzan lo Absoluto/contingente, sagrado/profano, espiritualidad/mundaneidad, etc.- no sólo supone la posibilidad de categorías de comprensión de la experiencia, sino también los modos en que se da esa experiencia, esto es, prácticas que propician tales pasajes, tales contactos, tales búsquedas e incipientes cercanías, acaso efímeros encuentros. En este marco, hacer eje en las prácticas de sí como experiencia y transformación en/por lo sagrado, pretende abrir la discusión sobre los vínculos y tensiones de la experiencia interior y los ejercicios espirituales, la comunicabilidad y el silencio, lo divino y lo sobrenatural, los gestos, el espacio y el tiempo, el yo, el deseo y lo negativo, entre otras dimensiones que recogemos en estas páginas.

La disposición a pensar las prácticas de sí en tensión a lo sagrado supone, ante todo, el reconocimiento del lugar central de las problemáticas ética, antropológica y estética en la actualidad. El carácter sistémico del mundo técnico, su crecimiento indetenible, y la diseminación de una disciplina que ha colonizado lo más íntimo de la existencia, nos colocan frente a preguntas que insisten: ¿Cómo vivir?, ¿qué modo de existencia es deseable?, ¿cómo no dejarnos arrobar por la violencia?, ¿qué modos, prácticas y experiencias pueden abrir pasajes hacia una vida otra?

Estas preguntas -cuya modulación silenciosa muchas veces sólo es una queja informable frente a la desidia, la violencia y el dolor-, no sólo sondean un malestar vigente, sino también indican aquí la posibilidad de señalar prácticas que se resisten o se oponen al avance, en apariencia automático y sin freno, de la gestión opaca y oscura de la existencia en medio del mundo técnico. El crecimiento de la violencia y la devastación (material, cultural, espiritual) que rigen el despliegue de la técnica, terminan por colocar al pensamiento siempre frente al mismo interrogante: ¿cómo vivir? Sean cuales sean nuestras preocupaciones iniciales y nuestros derroteros argumentativos, esos acontecimientos nos interpelan en nuestras prácticas, en la textura que cobra nuestro hacer y nuestro pensar, en la trama

de nuestros vínculos con otros (o con Otro). De alguna manera, la misma clausura que el dispositivo (*Gestell*) impone a la existencia, se ha convertido en el principio rector de todo esfuerzo, realmente serio, por pensar la actualidad.

Si los artículos aquí reunidos asumen esta tarea bajo la orientación de los interrogantes que giran en torno a lo sagrado, es porque difícilmente pueda señalarse algo distinto que tenga la posibilidad de ser ajeno al orden técnico. La secularización total de la vida es una de las consecuencias más evidentes de ese orden. Y si bien la clausura que pesa sobre la existencia se presenta como un bloque sin resquicios, quizás no sea inútil indagar sobre aquellas prácticas (religiosas o no) que tienen como objetivo establecer un vínculo con una realidad que el Sistema niega por principio.

Deseo, espíritu y formas de vida filosófica

¿Tensión *hacia* lo sagrado o tensión *desde* lo sagrado? Una pregunta sugerente en el accionar filosófico presocrático y platónico

José Lissandrello

Es gibt wenige absolute Anfänge in dieser Welt. Darum habe ich dieses Kolleg auch nicht Die Vorsokratiker genannt, sondern Anfänge der Philosophie. Denn ich habe die Absicht nicht mit Tales und der Interpretation der Fragmente zu beginnen -das kommt dann auch-, sondern dort, wo das Denkgeschehen sich in jenem Quellgrund vorbereitet. Da treffen wir auf drei grosse Bereiche, in denen sich eine noch vorphilosophische Art der Welterklärung ausspricht: Religion und Mythos, die Sprache (die eigentlich sogar das Früheste ist), und zum dritten, wo es schon konkreter wird, die Dichtung

Hay pocos comienzos absolutos en este mundo. Por eso yo no he llamado a esta colección Los Presocráticos, sino Comienzos de la Filosofía. Pues no tengo la intención de comenzar con Tales y la interpretación de los fragmentos -esto también, por cierto, estará-, sino allí, donde el acto de pensar (Denkgeschehen) se prepara en toda causa originaria. Aquí nos encontramos con tres ámbitos, en los cuales se expresa una manera de explicación del mundo todavía prefilosófica: religión y mito, lengua (la que incluso, en realidad, es lo más temprano), y, en tercer lugar, donde esto (sc. el acto de pensar) se hace presente, la poesía.
Shadewaldt¹

Vayan como primeras palabras de este trabajo algunas reflexiones de Wolfgang Schadewaldt en su libro *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen* (Los comienzos de la filosofía entre los griegos). El filólogo alemán procura ahondar en lo que habría sido el origen de ese *acto de pensar* del pueblo griego que desembocó en tantas y tan profundas expresiones artísticas, culturales, políticas y religiosas. Precisamente en ese origen Schadewaldt ubica a la religión y el mito, a la lengua griega y a la poesía. Tres ámbitos que, en forma conjunta, hicieron posible el surgimiento del espíritu griego. Nosotros adherimos a la propuesta de Schadewaldt y tomamos esos tres ámbitos como verdaderamente fontales no sólo para la

1 La traducción pertenece al autor de este artículo.

búsqueda netamente filosófica sino también para aquellas búsquedas dirigidas más bien al ámbito divino. En realidad, en el mundo griego arcaico hablar de búsqueda filosófica supone también entender una búsqueda religiosa. Este es un fenómeno particularmente interesante: cómo lo filosófico se abre paso sin desprenderse de lo religioso. Esta perspectiva servirá de faro para nuestro trabajo.

Al adentrarnos ya en el tema propuesto, podemos afirmar que el vínculo con lo sagrado se ha dado en el mundo griego arcaico, fundamentalmente, por la relación del hombre con el ámbito divino, entendiendo a éste como las fuerzas divinas operantes en el cosmos y, además, por la interpretación que realizaban los sacerdotes o *mánteis* (adivinos) representantes de Apolo.

En primer lugar, nos resultará de utilidad una breve reflexión sobre la palabra *tensión* presente en el título del presente trabajo: en un estricto sentido etimológico la palabra proviene del verbo latino cuyo paradigma es *tendo-is-ere-tetendi-tensum* y este verbo proviene, a su vez, del verbo griego *teíno*. La idea fundamental que guarda este término es *extender* o *estirar*, buscando otro punto. Es decir, supone la acción de alguien esforzándose, de alguna manera, para llegar a algún lugar o alcanzar un objeto. Nuestra hipótesis pretende llamar la atención sobre la relación del hombre griego arcaico y clásico con el ámbito divino. En tal relación predomina, generalmente, un movimiento del hombre hacia lo divino, un *extenderse* hacia los dioses de parte de los hombres. Sin embargo, sería también posible pensar -aquí estaría el núcleo de nuestra hipótesis-, en un movimiento a la inversa, esto es, que los dioses -al menos desde el sentir del hombre-, realizaran algún movimiento o *tensión* hacia el hombre.

En el presente trabajo, expondremos algunos ejemplos de este último movimiento, esta *otra tensión* que se daría desde lo sagrado hacia el hombre, sin, por cierto, invalidar u obturar el otro movimiento. Tendríamos, entonces, un movimiento dialéctico, un ida y vuelta desde lo divino al hombre y desde el hombre hacia lo divino.

Para poner de manifiesto cómo se ha ido dando esa *tensión* desde el ámbito sagrado o divino hacia el hombre, repararemos en algunos pasajes y autores, delimitando, ciertamente, matices en cada uno de ellos. Ya en Homero podemos apreciar cómo los dioses toman la iniciativa en la acción y son ellos quienes impulsan al héroe a realizar tal o cual acción. De entre los numerosos pasajes que atestiguan este hecho, mencionamos, sólo a modo de ejemplo, la intervención de Atenea en el canto I: allí la diosa debe contener al Périda Aquiles que desenvaina su espada para matar a Agamenón luego de que éste arrebatara a Briseida. Precisamente la diosa, con su intervención, impide, por una parte, la concreción de tal hecho y, por otra, posibilita expresar la promesa de que el Périda obtendrá el triple de recompensa en el caso de que en ese momento ceda a su fuerte deseo de matar a Agamenón². La intervención de la diosa, motivada por su propia iniciativa, resulta fundamental para el curso de la acción. En efecto, permite que Aquiles se refrene y dará paso, ya en el canto IX, a que se cumpla lo prometido por la diosa. Lo que acontece en ese canto es casi un punto de inflexión en la obra ya que genera una de las posibilidades más claras para que el Périda ceda a su cólera. Baste este pasaje -por cierto, hay muchos otros-, para dar cuenta sobre cómo las divinidades toman la iniciativa e inciden en la vida de los hombres.

2 Ilíada, Canto I, vs. 193 y ss.

A partir de la hipótesis planteada, prestaremos atención a tres pasajes que nos parecen de particular interés: uno de *Teogonía* de Hesíodo, otro del poema de Parménides y, por último, un pasaje del *Simposio* de Platón.

En relación con la *Teogonía* de Hesíodo, queremos destacar, en la primera parte, cómo el poeta -luego de una hermosa y delicada descripción del accionar de las Musas en torno al altar de Zeus-, da cuenta de una aparición de las tales divinidades encargándole a él una tarea más que llamativa:

Ellas una vez enseñaron a Hesíodo un hermoso canto vs. 22
mientras apacentaba ovejas al pie del divino Helicón.

En primer lugar, las diosas me dijeron este discurso,
las Musas Olímpicas, hijas de Zeus que lleva la égida: vs. 25
“rústicos pastores, malos oprobios, vientres tan sólo,
sabemos decir muchas falsedades semejantes a verdades
pero sabemos, cuando queremos, proclamar verdades³.

Así hablaron las hijas del gran Zeus de palabras muy precisas;
y me entregaron como cetro una rama de fértil laurel vs.30

tras haberla cortado, admirable; y soplaron sobre mí un canto
divino, para que celebrara lo que habría de venir y lo que había sucedido.

Me ordenaron cantar himnos a la raza de los dioses siempre existentes
y a ellas mismas en primer lugar y también al final siempre cantar.

.....

(tú) comencemos por las Musas, las que cantando himnos
alegran la mente/inteligencia (nous) de Zeus dentro del Olimpo,
Diciendo las cosas que son, las que serán y las que han sido⁴.

Como puede apreciarse, en el comienzo mismo de la obra, el poeta declara que fueron las Musas quienes tomaron contacto con él. Y no sólo se trata de una suerte de recepción de un mensaje; lo que el poeta canta es un contacto concreto a través del acto de *insuflar* o *soplar en*, dado por el verbo griego *en-épneusan*. Por otro lado, refiere la entrega de una rama de olivo, por medio de la cual las divinidades le encargaron una tarea de tipo profético. En

3 Precisamente este verso suele ser ubicado por varios filólogos como el comienzo del pensar filosófico griego. En este particular, Schadewaldt opina que aquí se daría la primera condición del pensamiento filosófico: “nicht den Schein des Wahren zu geben, sondern das Wahre zu entbergen...”. No dar la apariencia de verdad, sino revelar lo verdadero. Esto sería, de acuerdo con sus expresiones, “Der Anspruch der Philosophie”, es decir, la pretensión o reclamo de la filosofía. (Schadewaldt, 1978: 85). En sintonía con estas palabras está la interpretación de Olof Gigon quien plantea que la pretensión de la verdad (además del preguntar por el origen y de la aspiración a la totalidad) constituye uno de los fundamentos por los cuales Hesíodo puede ser considerado como el primer filósofo griego. (Gigon, 1971: 13 y ss).

4 Las traducciones del texto hesiódico pertenecen al autor de este artículo.

esa tarea se encontraba, precisamente, la nueva concepción o cosmovisión del poeta. Desde que Zeus se instaura en el Olimpo habiendo destronado a su padre, comienza otro momento, un momento regido por la justicia, en la que el poeta depositará toda su confianza. Nótese que a partir de ese encuentro en el que las Musas se le aparecen, esto es, en el que lo divino *se extiende* hacia lo humano, el poeta siente que debe cantar una nueva historia: cómo han sido las cosas y cómo serán. Curiosamente es la misma tarea que desarrollan las Musas en torno al altar de Zeus con su canto: alegran el *nous*⁵ (inteligencia) de Zeus cantando lo que era, lo que es y lo que será. Las Musas *extienden* (tensionan, podríamos decir) su canto para que el poeta anuncie entre sus coetáneos lo que ellas cantan en el Olimpo. Desde el sentir del poeta claramente son las divinidades quienes toman la iniciativa.

Pasemos al segundo caso propuesto, el proemio del poema de Parménides. Bien valen aquí las reflexiones de Schadewaldt citadas al comienzo. Puede verse en tal proemio cómo se aúnan mito y religión, la lengua y la poesía. En efecto, la primera parte de ese proemio está fuertemente marcada por una experiencia mítico-religiosa. Algo, ciertamente, similar a la experiencia de Hesíodo. El filósofo narra cómo es llevado por las yeguas tanto cuanto su ánimo es capaz; simultáneamente es escoltado por las Helíades hasta llegar hasta las puertas de Díke. Un dato llamativo respecto de la composición del poema es que se encuentra escrito en hexámetro dactílico, metro preferido por Homero para sus cantos⁶. Toda esa primera parte nos hace pensar en alguien marcado por una impronta religiosa. Recordemos algunos versos de este proemio:

Las yeguas que me llevan, cuanto mi ánimo puede alcanzar 1

me hacían avanzar, después que ellas me condujeron por el famoso camino
de la divinidad, que lleva por todas las ciudades al sabio mortal.

Por allí era llevado.....

Dirigiéndose a ella con blandas palabras las muchachas 15

la persuadieron prudentemente, para que rápidamente les sacara
de las puertas el cerrojo asegurado con clavijas.....

Y la diosa me recibió benévola, tomó con su mano

mi mano derecha, y me dirigió las siguientes palabras:

‘Oh muchacho, compañero de aurigas inmortales,

5 Esta palabra contiene una densidad conceptual que, difícilmente, una sola palabra en español logre transparentar su sentido. La traducción más aproximada sería “inteligencia”. De todos modos, lo que en español se entiende por inteligencia no agota todo lo que está encerrado en aquella palabra griega. En efecto, la misma hace referencia no sólo a cuestiones estrictamente lógico-deductivas, sino que, además, supone una cierta capacidad para integrar totalidades y hasta cierta facultad de previsión. Para más información ver el artículo que K. von Fritz *Die Rolle des Nous. Nous und noein in den homerischen Gedichten* (Gadamer, 1968: 246 y ss).

6 Carlos Disandro en su libro *Tránsito del mythos al logos* al hablar sobre este fenómeno aporta, entre otras, una reflexión por demás interesante: “el hexámetro homérico-hesíodico integra, como hemos dicho, el ámbito de la palabra-*mythos*, es su potencia relevante e incluyente”. (Disandro, 2000: 259).

a ti, que llegas a nuestra morada con las yeguas que te llevan 25
¡salud!, que no es una deidad desfavorable la que te ha hecho
recorrer este camino -pues ciertamente está muy lejos del andar de los hombres-
sino Temis y Díke. Mas es necesario que te informes de todo
tanto del inmovible corazón de la persuasiva Verdad,
cuanto de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera confianza; 30
no obstante, también esto aprenderás, cómo las cosas objeto de opinión
son necesariamente, hallándose todas a través de todo...⁷.

Hay muchas expresiones de este proemio que denotan cómo el filósofo siente que es trasladado por las divinidades hasta las puertas de Díke. Desde su experiencia, la iniciativa, la *tensión* parte desde el plano divino. No obstante, no hay una total pasividad en él. Es llevado cuanto su ánimo puede alcanzar. Claramente hay algo del esfuerzo personal que está en juego. De todos modos, el traslado de las yeguas, la compañía de las Helíades y su presentación ante la diosa, parecen ser casi imprescindibles para el momento de la revelación. Una revelación que es narrada como una experiencia directa con la divinidad: la diosa lo recibió benévola y le dio su mano. Esto nos hace acordar a la experiencia citada al comienzo por Hesíodo; tanto allí como aquí se parte de un contacto directo con lo divino para recibir algo a modo de revelación. El poeta beocio recibía como encargo pronunciar un canto de lo que fue, lo que es y lo que vendría. Parménides, por su parte, siente que todo lo revelado por la diosa es el resultado de un camino en el que el plano divino ha tenido participación y, hasta podríamos decir a partir del texto, ha tomado la iniciativa. Lo particularmente interesante en este espíritu griego, que se abre paso al pensamiento filosófico, es que no se desprende del sentir religioso. Las palabras de la diosa contienen una densidad filosófica que no había sido percibida hasta entonces: el ser es lo que es y el no ser es lo que no es; el ser es lo que puede ser pensado; el no ser no es y no puede ser pensado. Esto que podría resultar para nosotros (luego de toda la historia de la filosofía occidental) una verdad de Perogrullo, representa en aquel entonces lo que podríamos llamar el nacimiento de la metafísica. Ahora bien, la profundidad y abstracción que alcanzan tales afirmaciones no se alejan, no se desprenden de un sentir religioso. Es más, todo comienza con ese sentir y con esa iniciativa impulsada desde el plano divino.

Pasemos ahora a unas breves reflexiones de nuestro planteo desde algunos pasajes del *Simposio* de Platón. Un diálogo más que importante no sólo por las consideraciones que allí presenta el filósofo sobre Éros, sino también por lo magistral que representa su composición: adherimos en este caso a las palabras de Thomas A. Szlezák en su libro *Leer a Platón* (Szlezák, 1997: 15). Allí el filólogo considera a los diálogos como “dramas filosóficos”. En verdad, este diálogo sería una obra que bien podría ser llevada a la escena. Sabemos que el diálogo tiene como tema central los discursos que en casa de Agatón serán desarrollados

7 La traducción ofrecida aquí del poema de Parménides pertenece a la edición de Cornavaca, *Fragmentos II*: 2009, 25 y ss.

como elogios a la mencionada divinidad; sin embargo, hay también una gran variedad de aspectos escénicos no desvinculados del tema central planteado⁸. Para el caso de nuestro trabajo nos remitiremos sólo a algunos pasajes presentes dentro del discurso de Diotima. Sabemos que ella es la que -según Sócrates-, le enseñó todo lo relativo a *ta erotiká* (las cosas referidas al amor). Mientras que el resto de los *épainoi* (elogios) a Éros han sido realizados a modo de monólogos, lo referido por Sócrates tiene que ver con un diálogo que mantuvo con una mujer de Mantinea (Diotima); ambos nombres, ficticios, pero que, curiosamente, hacen referencia al ámbito divino. En efecto, Mantinea hace referencia a *mántis*, palabra vinculada con el ámbito oracular; el nombre Diotima proviene de la fusión de la raíz *deiv* (Robert, y Pastor, 1997: 34), cuya idea central tiene que ver con lo divino y del sustantivo *timé* que hace referencia a la honra. El nombre, entonces, induciría a pensar en una *honra a la divinidad / a lo divino*.

Nos detendremos, brevemente, en un par de fragmentos de ese discurso. Antes del primer pasaje a comentar, vale la pena hacer referencia a una pregunta que le formula Diotima a Sócrates: la misma tiene que ver con cuál es la obra (*érgon*) de Éros. Tal pregunta, que no podrá ser respondida por el filósofo, obtendrá como respuesta de parte de Diotima que la obra de Éros es *parto* o *alumbramiento* (*tókos*) de lo bello, lo cual se da en el ámbito del cuerpo y del alma. En el primer caso, tendríamos, concretamente, el acto de la procreación; en el segundo, tendríamos la *procreación* o *alumbramiento* de la virtud en el alma de otro. Pero esto no termina aquí; no termina en el hecho de volver más virtuosa a otra persona en sí misma. El acto de Éros tiene un punto de llegada que trasciende lo personal en la medida que esa persona, vuelta más virtuosa por obra de Éros, pone a disposición del ordenamiento de la *pólis* dos virtudes particularmente importantes: la justicia y la sensatez (*dikaíosýne kai sophrosýne*).

Luego de esta importante declaración en la que puede verse cómo la obra de éros llega a una *tensión* en orden al bien de la *pólis*, encontramos una afirmación de Diotima donde se aprecia claramente cómo ella es la que guía al filósofo y la que genera *la tensión* hacia Sócrates. En efecto, ella realiza todo el esfuerzo para que Sócrates logre el ascenso. Y tal tarea tiene algo de rito iniciático, algo de divino, motivo por el cual, la mencionada *tensión* desde el ámbito divino resulta particularmente importante (209 e 5 y ss):

Así pues, Sócrates, quizá tú podrías haber sido iniciado en estos asuntos eróticos, pero en lo que concierne a los más completos y profundos (*télea kai eoptiká*), en razón de los cuales existen los ya vistos si se procede bien, no sé a ciencia cierta si serías capaz. De todas maneras, dijo, te los comunicaré. Yo de ningún modo dejaré de esforzarme: tú intenta seguirme en la medida en que te sea posible⁹.

Tenemos aquí uno de los principales pasajes de este diálogo y, muy probablemente, uno de los principales pasajes de toda la obra platónica. En efecto, Platón presenta este ascenso que realizará Sócrates hasta llegar a la contemplación de *lo bueno en sí* como una experiencia de iniciación que tiene su origen en el ámbito divino. Claramente la iniciativa y el esfuerzo parten del ámbito divino: “yo de ningún modo dejaré de esforzarme”. *La tensión* parte del plano divino; sin embargo, de igual modo que en el caso citado del poema de Parménides, debe haber una suerte de correspondencia desde el plano humano. No hay pasividad en el

8 Sobre la importancia de aspectos escénicos en el *Simposio* ver Lissandrello (2014: 23 y ss).

9 Las traducciones aportadas del *Simposio* han sido tomadas de la edición de Victoria Juliá *Banquete* de Editorial Losada.

hombre. Aquí Diotima le expresa a Sócrates que intente seguirla tanto cuanto sea capaz. Lo importante es esa *sinergia* o conjunción de fuerzas que se da en esa búsqueda, en ese ascenso por alcanzar la contemplación del Bien en sí mismo. Semejante experiencia es motivada e impulsada por Éros. Lo divino toma la iniciativa (se tensiona) hacia el interior del hombre en la medida que éste se orienta adecuadamente hacia aquél. De allí lo de *conjunción de fuerzas* o *sinergia*. Siguiendo con la metáfora de la tensión o extensión, podríamos decir que debe producirse cierta *sintonía* entre esas fuerzas. Sintonía proviene, en su etimología, de la misma raíz presentada casi al comienzo de este trabajo: por una parte, la raíz *ten* tiene que ver con *extender*; por otra parte, la primera parte de la palabra *sin/syn* nos aporta la idea de *totalidad* o *conjunto*. A partir de estas dos ideas implícitas en la palabra, la *sintonía* en el contexto que estamos comentando sería lograr una unidad en las tensiones / extensiones tanto del plano divino hacia el humano, cuando del humano hacia el divino. Precisamente ésta es la función de Éros al momento de ubicarlo como un *daímon*, una divinidad intermedia o intermedia-ria entre los hombres y los dioses. Es allí cuando en el diálogo emerge el término *metaxý* para referirse al lugar que ocuparía esta divinidad. Todo lo que se le atribuya a Éros (entre otras cosas la de ser *metaxý* entre los dioses y los hombres) le será atribuido a Sócrates en el discurso de Alcibiades. Sin entrar en detalles en esto último, no podemos pasar por alto el hecho de que el filósofo posee y encarna las mismas cualidades que se le asignan a tal divinidad. Esto será, en verdad, relevante ya que la mencionada *tensión* de lo divino hacia lo humano será encarnada por el filósofo en su tarea cotidiana de engendrar la virtud en el alma de sus discípulos.

No muy lejos del pasaje comentado, encontramos -ya como el segundo fragmento escogido para este trabajo-, estas palabras pronunciadas por la mujer de Mantinea (211 b 7 y ss):

En esto consiste por cierto el encaminarse correctamente hacia los asuntos eróticos o bien ser correctamente conducido por otro: comenzando desde las cosas bellas de aquí, teniendo como fin eso bello en sí, ir ascendiendo sucesivamente, como por escalones, de un cuerpo bello a dos; de dos, a todos los cuerpos bellos; de los cuerpos bellos a las bellas ocupaciones; de las ocupaciones, a los bellos conocimientos; y de los conocimientos, concluir en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa que de lo bello mismo, para llegar a conocer, por fin, lo realmente bello. En ese momento de la vida, querido Sócrates -dijo la extranjera de Mantinea-, más que nunca para un hombre, vale la pena vivir, cuando contempla lo bello en sí.

A partir de ambas citas se aprecia cómo el filósofo parece haber sido *iniciado* en los misterios referidos a Éros y debe proseguir su camino de ascenso tanto como él sea capaz siguiendo la guía de Diotima. Esta mujer de Mantinea no está segura de que Sócrates logre ascender hasta el punto más elevado; no obstante -como afirmábamos más arriba-, ella hará lo posible. Claramente se percibe cómo la tensión parte (así lo siente el filósofo) del ámbito divino. Diotima ha logrado un paso no menor: haber iniciado a Sócrates en los misterios vinculados con las cuestiones eróticas¹⁰. Ahora bien, ese movimiento, de un ascenso provocado por la divinidad en el interior del filósofo hacia la búsqueda del Bien mismo, encuentra otro movimiento desde el interior del filósofo hacia afuera, más concretamente, hacia ámbito social. Y esto vuelve particularmente importante e interesante al

10 Esto se ve reflejado en el participio del verbo griego *myethéias*, cuyo significado tiene una connotación vinculada a las prácticas religiosas.

movimiento provocado por el impulso erótico: por una parte, hacia lo divino en una suerte de movimiento vertical, personal y ascensional; por otra parte, hacia el otro, hacia los otros, en definitiva, un movimiento al que podríamos caracterizar como horizontal y que encuentra su punto culminante en el ámbito de la *pólis*. Este punto de llegada del impulso erótico parece ser desconocido o ignorado por pensadores de no poca importancia al momento de hablar de *Simposio*. Por lo general se pone el foco en otras partes -como el discurso de Alcibiades, por ejemplo-, y se deja de lado una interpretación que tenga en cuenta la totalidad de la obra en su lengua original.

A modo de conclusión

Nuestra intención ha sido sólo llamar la atención sobre un fenómeno que merecería un tratamiento mucho más exhaustivo en los autores mencionados y también la consideración de esta temática en otros autores. Con las citas expuestas hemos querido poner en consideración cómo, en no pocas ocasiones, el hombre griego arcaico y clásico, al momento de pensar ya filosóficamente, ha experimentado una relación con la divinidad en la que las Musas, Las Helíades o Diotima, han tomado, respectivamente, la iniciativa para encarar o guiar al poeta o filósofo hacia un ámbito que los trasciende. Hesíodo expresaba ese sentimiento como un encargo concreto que le realizaban las Musas para cantar un nuevo orden, ese orden que el poeta sabía que comenzaba a regir en el cosmos desde que Zeus se había erigido como el principal referente del Olimpo. Parménides, por su parte, narraba en aquella primera parte del proemio, cómo era llevado por las yeguas y escoltado por las Helíades hasta las puertas de Díke; allí acontecía la revelación que la diosa, luego de recibirlo benévolamente y tomarle la mano, le manifestaba. Una revelación que hasta entonces no tenía casi precedentes. No ha sido objeto de este trabajo detenernos en el resto del poema; sin embargo, sólo una breve mención a un movimiento que alcanza a percibirse a medida que se avanza en su lectura: por momentos uno puede tener la impresión de no saber con precisión quién está hablando, si la diosa o el mismo Parménides. Creemos que esto lejos de ser algo azaroso, es el resultado, más bien, de la intención del filósofo. A medida que va escuchando la revelación se va transformando él mismo en portavoz. Finalmente, Sócrates para hacer su elogio a Éros ponía en común, a manera de diálogo, la experiencia que había tenido con Diotima, quien lo había introducido e iniciado en todos los asuntos eróticos. Tal iniciación implicaba una guía por parte de la mujer de Mantinea que, junto con el esfuerzo del filósofo, permitía el ascenso.

¿Tensión hacia lo sagrado o tensión desde lo sagrado? Quizás no haya una respuesta contundente a esta pregunta. Sin embargo, creemos que en el decurso de la búsqueda filosófica del pensamiento griego ha habido una experiencia religiosa que ha marcado tal búsqueda. En esa experiencia, desde el sentir del poeta o filósofo, ha sido la divinidad quien ha tomado la iniciativa, quien se *ha extendido* hacia el hombre. Ahora bien, esto iba acompañado de un movimiento interior activo, tanto en Hesíodo, Parménides y Sócrates (por extensión en Platón, por cierto), cuya dirección era comunicar lo vivido y sentido.

Los tres casos mencionados representan tres momentos importantes en el decurso del pensamiento filosófico griego. En todos ellos hubo una búsqueda para encontrar otras respuestas más allá de las que se habían dado hasta entonces a las diferentes cuestiones filosóficas. Tal búsqueda si bien se fue consolidando a partir de la razón, no por esto, careció de la

experiencia con el ámbito divino. Esto caracterizó al pensamiento filosófico griego arcaico: un movimiento dialéctico entre razón y experiencia religiosa. “Encuentro de tensiones” o “sintonía de tensiones”.

Bibliografía

- Cornavaca, R. (2011) *Fragmentos II*. Edición bilingüe. Editorial Losada. Buenos Aires.
- Disandro, C.A. (2000) *Tránsito del mythos al logos. Hesíodo – Heráclito – Parménides*. Fundación Decus. La Plata.
- Gadamer, H. G. (1968) *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.
- Gigon, O. (1971) *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Editorial Gredos. Madrid.
- Julia, V. (2004) *Banquete*. Editorial Losada. Buenos Aires.
- Lissandrello, J.M. (2014) *Aspectos formales de los diálogos platónicos como claves hermenéuticas*. Verlag Editorial: Publicia. Saarbrücken.
- Robert, E. y Pastor, B. (1997) *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Alianza Editorial. Madrid.
- Schadewaldt, W. (1978) *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft. Erste Auflage.
- Szlezák, T. (1997) *Leer a Platón*. Alianza Editorial. Madrid.

Deseo esencial y duda escéptica. El caso de Michel de Montaigne

Mario Osella

PRIMERA PARTE

El deseo esencial

I

1. En el libro X de las *Confesiones*, Agustín de Hipona nos habla de la memoria. Y también del olvido. Hay memoria en el olvido, nos dice el autor. Olvidamos algo, y tenemos conciencia de lo que hemos olvidado. Pierde la mujer una moneda, y, cuando la encuentra, sabe que es la suya. ¿Cómo reconocer lo perdido si no hubiera memoria en el olvido? Si el olvido fuera completo, nunca buscaríamos lo perdido. Todos los hombres, dice Agustín, buscan la felicidad (o la bienaventuranza, que es el nombre cristiano de la felicidad). El deseo es universal. Ahora bien, si la buscan, es porque ella, de alguna manera, ya está en la memoria. El deseo de una vida bienaventurada no procede de la experiencia. En cuanto deseo, está en el ser humano, y precede, por decirlo así, a la misma existencia. ¿Dónde se encuentra esa felicidad? ¿En el mundo exterior (en la tierra, en el agua, en el cuerpo)? ¿En nuestro interior? La vida feliz está en Dios. Y cuando se encuentra a Dios, se puede decir que eso era lo que se buscaba cuando se deseaba la felicidad completa. Según Agustín, para amar hay que conocer. Del hecho de que haya un deseo, se pasa a la existencia del objeto del deseo. Algo parecido nos dice Pascal: “Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu m’aurais trouvé”. “Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais. Ne t’inquiète donc pas” (Pascal, 1904: P 553 y P 555).¹ Se desea lo que de alguna manera se conoce. O lo que ya se tiene; o está en nosotros. Descartes, por su parte (y a pesar de las diferencias), utiliza la misma lógica. En las *Meditaciones metafísicas* (tercera meditación) afirma que la idea de lo perfecto es previa a la de lo imperfecto, puesto que lo imperfecto se reconoce como tal sobre el fondo de la perfección. Y es por eso que él tiene conciencia de sus limitaciones: duda, desea, se equivoca... Más todavía: si hay en él una aspiración a lo mejor, a lo más grande, es porque en su alma, y desde siempre, está la idea de lo perfecto. Es decir, de Dios. Y podríamos agregar otros nombres... Pero lo importante es esto: a pesar de las diferencias entre los autores, y de los contextos en que se hacen las afirmaciones, todos entienden que hay en el ser humano un deseo primario, esencial, que tiende hacia alguna forma de absoluto, y que lo que realmente cuenta es la realización de ese deseo.

1 “Consuélate, no me buscarías si no me hubieras encontrado ya”. “No me buscarías si no me poseyeras. No te inquietes entonces”.

2. Escribe Sexto Empírico que el hombre es un animal que ama la verdad (Sexto Empírico, 2012: I, 27). Montaigne, por su parte, considera que no hay deseo más natural que el deseo de conocimiento.² Los escépticos (y Agustín de Hipona, por mencionar uno de los ejemplos que se ponen arriba) no hablan de un impulso cualquiera. No se piensa en uno de esos deseos frívolos que recaen en lo insignificante o en lo accidental. El “amor a la verdad” determina al ser humano en lo más importante. Y un impulso hacia lo absoluto sólo se satisface con lo absoluto. Pero es difícil establecer (a la manera de Agustín o de Pascal) una conexión objetiva entre deseo y realidad. Nos dicen que la cosa, en cuanto realidad extramental, está, desde el comienzo, en el deseo. Uno no duda, por ejemplo, del elemento subjetivo de la experiencia mística. Las dificultades comienzan a la hora de probar que hay algo real (por ejemplo, Dios) fuera del corazón del religioso. Tenemos, en estos casos, uno de esos típicos saltos categoriales que son objeto de crítica por parte de los escépticos. Y no encontramos este problema en el escepticismo. La experiencia escéptica, en sí misma, es enteramente subjetiva. Y la filosofía no es otra cosa que expresión de la subjetividad. La obsesión del escéptico por lo negativo no apunta a la destrucción por la destrucción misma. El escepticismo es la consecuencia de un desengaño, y el desengaño es liberación. La liberación, a su vez, es equivalente al deseo originario que puso al ser humano en el camino de la filosofía. El escepticismo libera de ese deseo fundamental del que hablan las tradiciones esencialistas; deseo que, de un modo u otro, los escépticos reconocen también en sí mismos.

3. El escéptico maduro sabe que es inútil buscar la verdad. Sabe, igualmente, que el deseo de una verdad última es parte de la naturaleza humana. El deseo es insatisfacción: se aplaca con la posesión de lo buscado, o se desvanece con la fatiga y la desilusión. De todos modos, una vez incitado (la filosofía es esa incitación) se debe ir en una u otra dirección. Y el escéptico elige la segunda. Hay, en el escepticismo, un intento de volver a un estadio anterior al deseo o a la expectativa de verdad. Se quiere dar un paso atrás, un paso que ponga a esos hombres fatigados (nuevamente) ‘de este lado’ de la filosofía. El escéptico de Sexto, una vez que admite la inutilidad de la actividad filosófica, se pierde en la masa anónima de una ciudad cualquiera, viviendo al amparo de las creencias, las costumbres y las leyes establecidas. Lo mismo sucede con Montaigne. En sus últimos escritos, reconoce la superioridad de la sabiduría natural de los campesinos y de los pescadores. O sea, de los que todavía no han sido contaminados por la filosofía. En síntesis, el escéptico, al final del camino, quiere ser otra vez un “hombre común”. Pero esto no es posible. Transformado por la filosofía, perdida la ignorancia prefilosófica, no hay vuelta atrás para él. ¿Qué hace en esta situación? Puede hacer muchas cosas, de aquí los distintos escepticismos. En este lugar nos interesa recalcar un punto: el escéptico, al volver atrás, admite implícitamente que el paso a la filosofía, que lo separó cualitativamente de los hombres comunes, fue una equivocación. Ahora bien, lo extraño de todo esto es que su ideal de sí (más todavía, la experiencia escéptica misma) se asienta en este error inicial, ya que la tranquilidad, tomada como liberación (y en cuanto

2 Con esta afirmación comienza el capítulo XIII (*De l'expérience*) del Libro III de los *Essais*. (“Il n'est désir plus naturel que le désir de connaissance”). Nuestra edición de referencia es Montaigne, M. de (1978), *Les essais*, (ed. Pierre Villey et Verdun-Louis Saulnier), Paris, Presses Universitaires de France. Las traducciones de este texto son siempre nuestras.

culminación de un proceso de transformaciones interiores), sólo es posible si se ingresa a la filosofía y se pasa por todas las etapas. “Liberación” es una palabra negativa. Se libera uno de lo nocivo, de lo malo, de lo falso... El deseo originario, que hace a la naturaleza misma del ser humano, lleva (si las exigencias epistemológicas se mantienen hasta el final) a la contradicción, a la confusión, a la inquietud. El escéptico se libera, antes que nada, del deseo y la expectativa de una verdad última. Dicho de otra manera, se desprende de aquello que lo introdujo en la filosofía. Y en ese momento viene la tranquilidad. Pero los “hombres comunes” no tienen deseos de verdades filosóficas, y no experimentan la perturbación, ya que no conocen la filosofía. Por lo tanto, la felicidad que se presenta con esa liberación no está al alcance de ellos. La aporía final, entonces, nos dice que la ‘verdadera’ felicidad es posible gracias a un error. Es decir, gracias a aquello que ha sido rechazado, anulado como poder, y superado: la actividad filosófica como búsqueda de un absoluto; o, si se quiere, de una verdad última, final, completa.

II

4. Hay estudiosos que entienden que las filosofías de la antigüedad (esas filosofías que se perciben como sabiduría), en el fondo, y a pesar de las diferencias entre autores, escuelas, contextos históricos, culturales..., hablan de lo mismo. Autores que, con ello, establecen un principio universal de sabiduría; principio que, obviamente, tiene sus presupuestos antropológicos. Hay un ser (la naturaleza o la esencia del hombre), y hay un deber ser. Y el último, para realizarse, recurre a toda una práctica de sí; práctica que, en la obra de Pierre Hadot (uno de esos estudiosos), queda reunida bajo el nombre genérico de ejercicios espirituales. Y esa transformación espiritual, con propósito general incluido, se describe con muy pocas palabras en el párrafo que sigue:

Todo ejercicio espiritual es pues, fundamentalmente, un regreso a uno mismo, en el que se rescata al yo de la alienación al que lo habían llevado las preocupaciones, las pasiones, los deseos. El yo, así liberado, no es más nuestra individualidad egoísta y pasional; y se ha convertido en un ser moral, abierto a la universalidad y a la objetividad, participando en la naturaleza o en el pensamiento universales. (Hadot, 2002: 63).³

Un poco antes, y en el mismo artículo, nos había dicho que, gracias a los ejercicios espirituales, “el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo” (Hadot, 2002: 24). El filósofo (el aspirante a la sabiduría) quiere saber quién es. Busca, en suma, su esencia. Al tener esta respuesta, sabe también qué hacer. En el dogmatismo, no hay distancia entre ser y deber ser. No la hay, al menos, en el plano ideal. De lo que uno es, se sigue, indefectiblemente, lo que debe ser. En la práctica, ser y deber tienen que coincidir. O tienen que acercarse lo más posible el uno al otro. Esto no es otra cosa que la realización de la propia existencia; o, en palabras de Hadot, el “regreso a sí mismo”. Y para que eso sea posible, se necesitan técnicas elaboradas para esos

3 “Tout exercice spirituel est donc, fondamentalement, un retour à soi-même, qui libère le moi de l’aliénation où l’avaient entraîné les soucis, les passions, les désirs. Le moi ainsi libéré n’est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c’est notre personne morale, ouverte à l’universalité et à l’objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles”.

fin. Así es como se producen las transformaciones morales que posibilitan la experiencia buscada. Y antes de llegar a ser aquel que se desea, hay que quitar o dominar el yo viejo, falso, inauténtico... El aspecto negativo a sujetar, anular, desplazar, etc. varía con las teorías antropológicas, con los ideales de sí, con las etapas en el proceso evolutivo del practicante... Pero siempre hay técnicas negativas, porque, indefectiblemente, hay aspectos de uno mismo que se consideran nocivos, inferiores, inauténticos... Habitualmente, las técnicas negativas están en las primeras etapas del desarrollo espiritual; es decir, en el momento de la limpieza, de la purificación. Y esto, sobre todo, en las posiciones esencialistas. Ejemplos: la vía purgativa en la clásica distinción cristiana en vías purgativa, iluminativa y unitiva; o la refutación, en el método socrático con fondo platónico. Y a diferencia de lo que sucede con las posiciones dogmáticas, no hay en el escepticismo una ontología que, de manera positiva, descansa en una realidad estable, eterna, buena... Realidad que, al mismo tiempo, es finalidad y medida de la existencia. Sin embargo (muchas veces) el escéptico reconoce que hay en sí una tendencia al saber; e incluso, en más de un caso, un deseo o una tendencia hacia algún tipo de absoluto. Así y todo, se mantiene, y con razón, en su escepticismo.

5. Con los distintos esencialismos podemos incluso ir más atrás, porque, en el fondo, el ideal de sí nunca está en acto: hay que realizarlo. Algunas tradiciones entienden que el deseo (el impulso, la aspiración) esencial no actúa fácilmente por sí solo, o por su misma fuerza. No tendemos espontáneamente a ejercitar nuestro ser. Al contrario, las conductas, los hábitos... cotidianos, ocultan, adormecen, anulan ese deseo. En un comienzo, entonces, el objeto de acción de las técnicas de sí es precisamente el deseo esencial, primario. Y es este deseo, activado, el que exige otras prácticas: conocimiento de sí, dominio de pasiones, silencio interior... En este escrito, consideramos que también en las prácticas escépticas sobre sí hay un trabajo sobre un deseo primario, básico, fundamental. Aunque, y a diferencia del dogmatismo, lo que se busca es el control, la anulación, la superación del mismo.

En todo estudio sobre escepticismo hay que pasar por alguna forma de esencialismo. Y esto es así incluso cuando el escepticismo, superadas las posiciones dogmáticas, descansa en sí mismo, y se piensa sin referencia a lo externo. ¿Es esto un esencialismo? Cualquiera sea la respuesta, algunos presupuestos escépticos se parecen a la tesis esencialista con la que Aristóteles comienza su *Metafísica*. Pero hay una diferencia: mientras los dogmáticos buscan el bien en la realización de lo mejor de sí (esencia), los escépticos entienden que en ese deseo está el origen del problema. En la segunda de las citas, arriba, Hadot afirma que la alienación del ser humano es consecuencia del olvido (porque está oculto, sometido) de ese deseo primario. La idea escéptica es la opuesta: la alienación viene precisamente con tal deseo. Y generalmente, la respuesta práctica al problema, en el escepticismo, se denomina *epojé* (término que habitualmente se traduce como suspensión del juicio). Y si ésta tiene un sentido, lo tiene a partir de ese deseo.

6. En el modo clásico, tradicional, de pensar las técnicas de sí, el yo buscado, ideal, está fuera del tiempo; está en el origen. Es la esencia a realizar. Obviamente, y como cualquier escéptico lo sabe, no hay acuerdo con respecto a cuál es esta esencia. Pero ese no es el punto en este momento. Lo que importa es señalar que nuestro ser actual, lo que de hecho somos ahora, no coincide con la esencia. El yo falso (esclavo de las sombras, de las apariencias, de

las pasiones, del pecado...) domina. Así y todo, y si no está completamente opacada por el yo falso, la esencia sigue ahí, haciendo presión (en el mejor de los casos), o adormecida, y esperando a que se la ponga en movimiento. Llamamos a esta presión básica, última, deseo esencial. Deseo que no es otra cosa que la necesidad de la realización del propio bien. Encontramos un deseo de esta naturaleza en las distintas escuelas filosóficas prácticas (por ejemplo, en el helenismo), o en las distintas religiones, especialmente en sus corrientes místicas. Y así como en toda práctica de sí hay una etapa negativa, destructiva, purgativa, donde se busca desactivar el poder que las pasiones, las fantasías... del yo inauténtico tienen sobre nosotros, hay también, y simultáneamente, una acción afirmativa, que no es otra cosa que la aplicación de técnicas que tienen por materia precisamente ese deseo primario o esencial, y por finalidad convertirlo en el deseo dominante en lo que a poder sobre nosotros se refiere. A modo de ejemplo, elegimos un caso extremo, tradicional, conservador, donde una institución (la Iglesia) organiza la formación completa del practicante. Adolphe Tanquerey, en uno de los resúmenes de teología ascética y mística católicas más traducidos y usados en el siglo pasado, llama a la ascética “l’art de la perfection” [el arte de la perfección], y “l’art des arts” [el arte de las artes]...

Como [la ascética] es una ciencia práctica, se la llama también el arte de la perfección, ya que su fin es conducir las almas a la perfección cristiana; y además el arte de las artes, porque no hay arte más excelente que el de perfeccionar el alma en la vida más noble de todas, que es la sobrenatural. (Tanquerey, 1924: Introduction, I, 3, c).⁴

La perfección es la realización del bien, de la esencia. ¿Por qué la teología es la ciencia más alta? Porque su objeto (Dios) es el ser más perfecto. El mismo razonamiento se aplica a la ascética. ¿De dónde le viene a ésta la dignidad? De su objeto, y del valor del mismo. En un universo jerárquico, las diferencias se establecen por las cualidades intrínsecas. Y el alma humana, en el orden teleológico, está en lo más alto. Entre las artes, hay también una jerarquía. La ascética es el arte de las artes, el arte más alto, el más digno; el mejor, cualitativamente hablando. No es la eficiencia la que la pone en el primer lugar, sino la dignidad. Y la ascética es el arte que ayuda al alma a realizar lo mejor de sí. O lo que es igual, la perfección. Pero como el deseo esencial, habitualmente, es débil (no siempre lo mejor, cualitativamente hablando, es lo que tiene más poder), se necesita de técnicas que afirmen las creencias del practicante, y que hagan apetecible el ideal, y esto para que el movimiento se inicie, y el deseo adquiera poder causal. Poder que, obviamente, debe mantenerse en el tiempo. Y es así como aparecen las técnicas que tienen al deseo primario como objeto: la lectura meditada del libro sagrado y de las vidas ejemplares (Jesús, santos), los ejercicios de la presencia de Dios (presencia en todas las cosas, en todos los acontecimientos, en todas las personas, en nuestro interior), la renovación diaria del deseo de perfección (hacer de cuenta, por ejemplo, que cada día es el primero en el camino elegido), las distintas formas de oración... Pero este deseo, que está en la base de lo que se considera bueno y valioso en las posiciones tradicionales o esencialistas, es, de acuerdo con el escepticismo, el origen de los males. Y así como aquéllas buscan afirmar el deseo, en las prácticas escépticas de sí se intenta anularlo, y desactivarlo como poder causal. Porque esas prácticas, en el escepticismo, sólo tienen

4 “Mais, comme elle [la ascética] est une science *pratique*, on l’appelle aussi *l’art de la perfection*, puisque son but est de conduire les âmes à la perfection chrétienne ; ou encore *l’art des arts*, puisqu’il n’est pas d’art plus excellent que celui de perfectionner une âme dans la plus noble des vies, la vie surnaturelle”.

sentido sobre el fondo de esa presión primaria (deseo esencial) que está en el núcleo mismo de lo que el escéptico considera el yo dogmático. Y es contra esa presión, que el escéptico encuentra también en sí mismo, que se elaboran buena parte de las técnicas escépticas de sí.

III

7. La tradición (filosófica, religiosa) es instrumentalista. Y no me refiero al instrumentalismo actual, que tiene en sí mismo su propia finalidad.⁵ Las técnicas antiguas son heterónomas, y dependen de verdades no técnicas. En algunos casos, buscan realizar de manera directa la esencia de la cosa a la cual sirven. Por ejemplo, en el *Gorgias* de Platón, el bien del cuerpo está en la belleza y la salud, y la gimnasia es la técnica que las realiza. En otros casos (en la vida religiosa, por mencionar uno), como el bien no se produce directamente, crean las condiciones para que la experiencia sea posible. Entre esas técnicas, por ejemplo, está la repetición permanente del nombre divino, o de algunos de los atributos de la divinidad. Además de servir como ejercicio de concentración mental, se afirma la presencia de lo eterno en el espíritu, y se tiene permanente conciencia de la finalidad última... También está la toma de distancia con respecto a uno mismo, para examinar desinteresadamente las pasiones, los deseos, las causas de las distracciones, los malos hábitos adquiridos... Con ejercicios de ese tipo, se van produciendo las transformaciones morales que posibilitan la experiencia deseada. Pero con el escepticismo es diferente, ya que aquí no hay una esencia para realizar. Y si se admite que hay algo parecido a una esencia (la aspiración a una verdad absoluta), el escepticismo consiste justamente en la anulación del movimiento que viene con ella. El yo escéptico, al igual que la apariencia, es un yo accidental. Y esto nos lleva a otra oposición. Porque hay otra, menos común, y propia del escepticismo (muy poco estudiada, además), que es la que se da entre la *epojé* y el deseo de una verdad última. Entendiendo que la *epojé* (en Montaigne, sobre todo) nunca se saca de encima al deseo de esa verdad. Más aún: lo necesita para ser lo que es. Y este conflicto, de hecho, es el eje de nuestro escrito.

5 No hay una contradicción en lo que acabo de decir. En la obra de Jacques Ellul, encontramos la versión más desarrollada de esta interpretación de la racionalidad instrumental.

SEGUNDA PARTE

La duda como desactivación del deseo esencial

IV

8. En el caso de Michel de Montaigne, la cuña que el escéptico introduce en sí mismo para separarse del deseo esencial, y para desactivarlo, es la duda, y a la duda se llega a través del juicio. Porque en Montaigne el proceso básico de construcción de sí pasa por la educación del juicio. Y educar es ejercitar. Es la noción de juicio la que nos interesa, porque de una u otra forma, ahí se unen las demás funciones del espíritu. Raymond C. La Charité, que se ha ocupado del concepto de juicio en Montaigne,⁶ escribe:

El juicio es la suma y la sustancia de la experiencia personal; juzgar implica la creación de la identidad por los fenómenos experimentados y por el juicio mismo. (La Charité, 1970: 37).

Citamos a La Charité porque coincidimos que la tesis que se expone en el párrafo, aunque se trate de una afirmación muy general. O quizá sea justamente por eso, ya que a partir de ahí podemos movernos en varias direcciones.

Aun cuando hay en él una parte ligada a la inteligencia, y a la verdad, el juicio no se mueve en el terreno de lo abstracto, de las ideas generales, de la teoría. Su lugar es el mundo práctico: moral, política, técnicas de sí. Dice la cita que es la suma y la sustancia de la experiencia personal. Podríamos modificarla levemente, señalando que es la suma y la sustancia de las distintas funciones del espíritu, desde el momento en que, si se establece algún tipo de jerarquía entre ellas, es la culminación de la misma, y el elemento final de unión. Los conceptos psicológicos son ambivalentes en Montaigne, y el mejor ejemplo lo tenemos con la razón. Ésta es fuertemente cuestionada, y es, en buena medida, el origen de los males. Basta con repasar la “Apologie de Raimond Sebond” (II, xii) para entender el punto.⁷ El juicio, en cambio, suele ser valorado positivamente.⁸ Y eso, quizá, porque es el que más íntimamente ligado está al proceso de autoconstrucción del hombre. En el juicio está el hacer, la producción, el efecto... Y como señala La Charité, la identidad del sujeto. O la creación de la identidad. Y esto porque el juicio, además de [a] un acto, es [b] una habilidad, una capacidad, y también [c] un estado, un nivel de ser, una cualidad: condición moral, práctica intelectual, carácter... El juicio es lo dicho en [a]: un acto. Empieza y termina: es una afirmación o una negación (es aceptación, o rechazo). Aunque el juicio que sigue a la *epojé* ya no recae sobre el ser en sí (no es juicio dogmático): sus objetos (y él mismo) son contingentes, precarios... [b] El juicio es la operación mental que hace posible que suceda [a]. El juicio debe ser ejercitado, reglado, y esto para que tenga profundidad, solidez... Aquí ya no es algo que empieza y termina; hay continuidad. Con la actividad, con el ejercicio, uno detecta mejor el error, aprecia más finamente el carácter detrás del gesto... Por último [c], es un estado interior,

6 Así se llama su trabajo más importante sobre el tema: *The concept of judgment in Montaigne*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968.

7 Una buena síntesis de esta evaluación la tenemos en II, xii, 486.

8 Aunque a veces se lo cuestiona. Al respecto: Holyoake, S. J. (apr. 1968), “The idea of ‘Judgement’ in Montaigne”, en *The modern language review*, vol. 63, n.º 2, pp. 340-351.

un nivel de ser, una cualidad... A la larga, es la capacidad de discernir por uno mismo, de evaluar (en el sentido de sopesar), de llegar a una conclusión, de saber qué hacer... Y esto tanto en lo intelectual como en lo moral, en lo individual como en lo político; y siempre en una realidad (nosotros mismos, una regla de acción, lo otro) contingente, cambiante... Y por eso el juicio, en lo más íntimo, somos nosotros. Aunque, hay que decirlo, el juicio es siempre un movimiento. O un proceso. Y un movimiento que se intenta controlar, producir. Y con esto estamos otra vez (o quizá nunca salimos) donde nos interesa: con la acción, con la práctica, con las técnicas de sí.

9. El juicio no sólo recae sobre lo universal, sino también, y muy especialmente, sobre lo particular. Y lo particular tiene significación propia, contenido, valor intrínseco. Y es cierto que el juicio se pregunta cosas como...

...qué es saber e ignorar, cuál debe ser la finalidad del estudio, qué es la valentía, la temperancia y la justicia; qué diferencia hay entre ambición y avaricia, servidumbre y sujeción, licencia y libertad; por cuáles rasgos se reconoce el verdadero y sólido contentamiento; hasta dónde hay que temer a la muerte, al dolor y a la vergüenza... (I, xxvi, 158).

Pero, y a pesar de la universalidad, y de la intangibilidad de las preguntas tal como están, las respuestas no son teóricas. Y quizá tampoco las preguntas lo son. ¿Qué es lo que tenemos? Un individuo particular, casos particulares a los que el juicio se aplica, y verdades generales que se extraen de esos casos, y que son claramente subjetivas, por cuanto valen en relación con aquel individuo. El juicio, entonces, cuenta como función psicológica, existencial, y no como productor de proposiciones generales. Y el examen se adentra en las situaciones únicas, en vidas concretas, en acciones puntuales.

10. La idea de Montaigne es que uno debe ser más grande que las palabras que usa, y que el contenido de las mismas: “Il faut qu’il y ait plus de vigueur et de pouvoir au porteur qu’en la charge” (II, viii, 931).⁹ El porteador debe ser más fuerte que su carga. Si el conocimiento objetivo (al menos en su pretensión) es independiente del sujeto que conoce, o del proceso de conocimiento, la verdad, en Montaigne, debe ser llamada subjetiva, pues no es independiente del sujeto, ni del proceso que lleva a ella. Expone esta idea, entre otros, el ensayo sobre el arte de discutir:

No siempre hay que ceder [ante una propuesta del otro], cualquiera sea la verdad o la belleza que haya en ella. Es necesario combatirla con inteligencia, o volver atrás, bajo la excusa de no entenderla, para tantear por todos lados cómo se aloja en su autor. (III, viii, 936).

Dicen una cosa buena; indaguemos hasta dónde la conocen, veamos por dónde la agarran. (III, viii, 937).

El sabio tradicional busca coincidir con su ser más profundo, con su esencia, con aquel que es desde siempre. El escéptico no puede hacer eso, porque no tiene un modelo al cual adecuarse. Y cuando deja atrás el ser esencial (en el cual creyó), previo, común a todos, comienza el proceso de

9 “Debe haber más vigor y poder en el porteador que en la carga”.

construcción del escéptico. Y ese proceso, en Montaigne, se da en gran medida como educación del juicio; porque el juicio no se mueve en lo universal, sino en lo particular. Y retomamos aquí la imagen del porteador y la carga, y decimos que, así como el porteador entrena sus músculos para llevar su peso, el filósofo escéptico, para cargar el suyo, entrena el juicio.

El juicio no se mide (no debería medirse, de acuerdo con el ideal educativo) con nada que no salga de sí mismo. No se evalúa por algo exterior, como una verdad eterna, o una costumbre impuesta por los siglos... Y tampoco por algo previo en nosotros, como un rasgo esencial sobre el que nadie se pone de acuerdo. Por otra parte, no tiene tampoco un criterio interno. No hay un criterio del juicio en cuanto tal. Y no lleva en sí una lógica universal, que, por ello, sea (se convierta en) la lógica de la totalidad. Y pasa lo mismo con cualquier posible norma interna. El juicio, por sí mismo, no es criterio universal de nada. Por el contrario, trabaja sus propias verdades, sus propios criterios, sus propios valores... Y para ello necesita de la relación con los otros, de la experiencia del mundo, del conocimiento de la historia, de los libros... “Les livres m’ont servi non tant d’instruction que d’exercitation”. (III, xii, 1039). “Los libros me han servido no tanto de instrucción como de ejercitación”. Es en un contexto moral donde se pone en juego el valor pedagógico de la historia. Acontecimientos políticos, luchas entre estados, nombres de generales... No es esto lo importante. La historia, antes que nada, es un muestrario de actos humanos, y, sobre todo, de vidas ejemplares. Y de ahí se obtiene material para la elaboración de una psicología moral. Ahora bien, porque no hay criterios autónomos, independientes, al juicio sólo le queda ensayarse, ejercitarse... Y lo hace en relación con tal o cual materia. Con una creencia, por ejemplo. Una creencia a la que se considera verdadera es siempre el resultado de una práctica. En este sentido, no hay verdades abstractas, universales. O, lo que es igual, independientes del sujeto. Y, sobre todo, del proceso de asimilación (e incluso de construcción) de la misma. Y es en este contexto donde hay que entender una afirmación habitual sobre Montaigne, que dice que, según su filosofía, toda verdad es siempre singular. Pues una creencia es verdadera no por su adecuación con una realidad exterior, sino por su relación moral con aquel que la sostiene, con el porteador, con el sujeto... Y en esto hay circularidad: sujeto y verdad se refuerzan mutuamente.¹⁰ Pero no es una circularidad abstracta, teórica; sino práctica. Más todavía: técnica. Y entonces hablamos de invención, producción, efectos... Porque no sólo el porteador se hace con la práctica, también se hace la carga.

V

11. A toda tesis dogmática se le opone otra tesis igualmente persuasiva. Así nace la duda, que es la irresolución (en tanto variedad e inestabilidad de opiniones) de la que, al exponer al pirronismo clásico, habla Montaigne en la siguiente cita. Y luego, ese tipo de duda desaparece:

Con esta variedad e inestabilidad de opiniones, nos llevan [los pirrónicos] como de la mano, tácitamente, a esta resolución de su irresolución. (II, xii, 545).

Es con la *epojé* que la duda como irresolución se anula. Pero en otro sentido duda y *epojé* van juntas. “Le doute est pour Montaigne un mol oreiller : pour Descartes, c’est une imper-

10 El escepticismo, antes que nada, es una relación consigo mismo, aunque esté mediada por todo lo que no sea escepticismo.

fection qui, comme telle, est insupportable”, escribe Henri Gouhier.¹¹ (Gouhier, 1999: 36). Coincidimos con la afirmación: para Montaigne la duda es el estado natural del alma, para Descartes es una enfermedad. Dejando de lado a Descartes, decimos que, en Montaigne, y como en cualquier otro autor, hay oposiciones de fondo. Por un lado, está lo que se desea. Por el otro, lo que se puede. Y en el medio, la distancia insalvable. O el salto que no se puede dar. Lo que se desea y lo que se puede tienen distintos nombres. Eso depende del lector. O de la interpretación. O de aquello que se acentúa (más o menos arbitrariamente) y se convierte en la medida de la totalidad. En el caso de Montaigne, a veces la relación es entre la apariencia y el ser. Otras veces, entre lo singular y lo universal. Otras entre la inconstancia y la constancia. O entre la dispersión (del yo) y la unidad. O entre la inmanencia y la trascendencia... En general, cada parte tiene con la otra una relación de oposición. Y la oposición es irreductible. Y ahí es donde entra la duda. O la duda que nos importa. Y aquellas filosofías que tienen en cuenta algunas de estas oposiciones, se asientan, indefectiblemente, en una de las partes. Y desde ahí juzgan a la otra. Pero la otra siempre está presente. No se la puede quitar. Conceptualmente, cada parte tiene sentido por su relación con su opuesta, aun en los casos en los que la realidad de lo opuesto se niega. Y desde todas estas oposiciones, y con buenas razones, se ha estudiado a Montaigne. Porque todas, de un modo u otro, están en los *Essais*. Y de los dos términos que conforman los distintos pares, siempre se ha considerado que su filosofía es una expresión de los primeros. Nosotros elegimos el camino del conflicto entre apariencia y ser, que es tan bueno como cualquier otro. Y de ese conflicto extraemos la noción de duda que aquí cuenta, y que oponemos a la noción de deseo esencial.

En Montaigne, el escepticismo es la filosofía que se adentra en la grieta, en el vacío, en la fisura que hay entre lo que aparece y esa cosa a la que no se puede acceder, pero que, psicológicamente está ahí, detrás de todo: es lo oculto, el ser en sí. Y la apariencia en tanto apariencia (y no la apariencia de esto o de aquello), se piensa, antes que nada, como lo que no es: no es lo definitivo, lo absoluto, la cosa misma. Y por ello es accidental, inesencial. Y ahí no se puede hacer pie, y sólo queda ensayarse. Y lo que vale para la apariencia, vale para el yo. El sabio dogmático, en su camino ideal, quita una apariencia tras otra, para llegar a lo oculto, que es lo que importa. En el mismo sentido, hay un ideal de sí. El sabio dogmático busca reposar en sí mismo, en su naturaleza; quiere coincidir con aquello que lo determina en lo esencial. Es la perfección, la virtud, la ejercitación de lo que es mejor en uno mismo. El escéptico, en cambio, sabe que eso no es posible, porque no hay una esencia con la cual coincidir; y si la hubiera, no podría conocerla. El yo escéptico, al igual que la apariencia, es un yo accidental. Y cualquier decisión que se tome está asentada en la propia singularidad. Y con eso hay que vivir. Pero si lo real no descansa en sí mismo, y no es intrínsecamente valioso, no puede exigirnos el compromiso completo, la entrega definitiva, la identificación con la mejor de sus partes... La sabiduría dogmática tiene algo con lo cual identificarse, o con lo cual coincidir. En relación con sus opiniones, los dogmáticos:

...se encuentran hipotecados, esclavizados, y pegados como a una trampa a la que no pueden desmontar. (II, xii, 504).

11 “La duda es para Montaigne una almohada mullida: para Descartes es una imperfección que, como tal, es insoportable”. El párrafo de los *Essais* al que hace referencia Gouhier es este: “O que c’est un doux et mol chevet, et sain, que l’ignorance et l’incuriosité, à reposer une teste bien faicte”, que está en III, xiii, p. 1073. “Es una dulce y blanda almohada, y sana, la ignorancia y la falta de curiosidad, para que una cabeza bien hecha pueda reposar”.

Esto no sucede con el escepticismo de Montaigne. Ante la fragilidad de una apariencia, el escéptico toma distancia, y, voluntariamente, retiene la completa adhesión a la misma. En otras palabras, desmonta la trampa, y no se hipoteca ante una opinión. Y esa es precisamente la fisura de la que hablamos arriba, y ahí está la duda. Porque el escepticismo no es otra cosa conciencia permanente de esa fisura. Y ahí se mantiene el escéptico, por convicción, por gusto...

Así, detengo en mí la duda y la libertad de elegir, hasta que la ocasión me apura. (II, xvii, 654).

Y no sólo se mantiene en la duda: se adentra en ella. Se busca una transformación de sí; un estado interior que no está predeterminado, en el sentido de que no hay una esencia que marca la dirección. Y salvo el cambio que se produce con la *epojé*, y que puede ser más o menos brusco, la transformación es lenta, se da de a poco... Es el teñido del alma, la impregnación. Es el hábito que se va formando, sedimentando, y dando forma a una nueva identidad. En algunos casos, el hábito superior se convierte en naturaleza: Sócrates, Catón...¹² Son casos excepcionales. En los demás, el conflicto es permanente; el trabajo, constante. Y “trabajo constante” significa tiempo, repetición, atención, técnicas... Pero la acción sobre sí no recae solamente sobre lo que normalmente se consideraría apariencias (y ante las cuales el escéptico toma distancia), sino también sobre lo que está en el otro extremo: el deseo de una verdad última, definitiva. Y esto, que para algunos es lo más íntimo, es la esencia, lo auténtico; para el escéptico es lo que hay que anular, debilitar, resquebrajar, y tomar como algo exterior, accidental... En suma, como una apariencia más. Y como tal hay que tratarla, manteniendo la distancia ante ella, creando un vacío, rechazando la identificación... Aunque en el fondo el escéptico sabe que no es una apariencia cualquiera. Al contrario: es la que hace que toda apariencia sea justamente tal. Y aquí es donde encontramos las técnicas de sí. Y una de esas técnicas es el *tropo* de la diafonía.

VI

12. Las creencias de fondo, aquellas que organizan la existencia, no son citas de libros, sino que se asientan en nosotros, con el tiempo, lentamente, y con la práctica, pues estos “...son aprendizajes que se tienen que hacer de antemano, por una larga y constante formación”. (III, viii. 937). Y es por sedimentación, por impregnación, por teñido, que se van formando las creencias (accidentalidad del yo, inesencialidad de lo real, carácter contingente de cualquier posible criterio...) que ponen en movimiento las prácticas del escepticismo. Y que son reforzadas por esa misma práctica. Pero son creencias particulares. En todo caso, su universalidad es psicológica, y sirve por ello de cohesión del yo del escéptico.

En lo que Montaigne llama la “science de s’opposer” tenemos un buen ejemplo de lo que acabamos de decir. Tomando a Sócrates como modelo, Montaigne escribe:

...Sócrates, preguntando siempre, y promoviendo la discusión, nunca la resuelve, nunca está satisfecho, y dice no tener otra ciencia que la ciencia de oponerse. (II, xii, 509).

12 II, xi, especialmente 425-426.

En Montaigne, la “science de s’opposer” no siempre es una ciencia; a veces ni siquiera es un método. En todo caso (ciencia o no), es una práctica, un hábito, una habilidad, una técnica. De esta manera, y para que haya una duda, no es necesario una contradicción; basta con diferencias irreconciliables ante un mismo objeto. Dado el carácter sistemático de su filosofía, y la aplicación constante del método de oposición, Sexto Empírico tiende a buscar (y a exponer) contradicciones. Montaigne, en cambio, prefiere las diferencias. Y aquí hay más de dos posiciones relativamente equipolentes. Y entonces hay que registrarlas, inventariarlas... Porque no se las saca de la nada. Están en los escritos de los filósofos; en sus enseñanzas. Es cuestión de ponerlas todas juntas. Y eso es el *tropo* de la diafonía. Y además del valor epistemológico de la continua acumulación de diferencias, está el peso psicológico de ese procedimiento. Y el peso moral. Montaigne habla de pisotear el orgullo humano, de aplastarlo, de hacerle doblar la cabeza al hombre, de hacer que muerda el suelo (II, xii, 448), y esto se logra bajando a la razón de su altura, humillándola....

13. Nadie se convierte al escepticismo (y, sobre todo, no se mantiene uno allí) porque ha encontrado un argumento concluyente a favor de esa posición. El proceso es práctico; y el cambio es lento, acumulativo. Podríamos hablar de sedimentación. Hay un medio (aire, agua), y hay partículas en movimiento. Las partículas se agitan, flotan, caen... En algún momento, y porque tienen peso propio, se asientan en el fondo, se aquietan... Pero una nueva fuerza las mueve otra vez. Y eso es el *tropo* de la diafonía. O el uso del *tropo* en los *Essais*.¹³ Deliberadamente, se registran oposiciones. Y se acumulan casi con fruición, con pasión, y con el convencimiento de que mientras más diferencias se busquen, más se van a encontrar:

Y no hubo nunca en el mundo dos opiniones iguales, ni dos cabellos o dos granos. Su característica más universal, es la diversidad. (II, xxxvii, 786).

El escepticismo es siempre el resultado de la sobreabundancia (nunca de la escasez) de posiciones ante un mismo problema. Y son estas posiciones las que Montaigne agita en la “Apologie”. Y así las mantiene, en el aire, oscilando, chocando unas con otras. Y la operación se repite... Un ejemplo: el tema del alma. Ahí tenemos una acumulación desordenada, interminable (por decirlo de algún modo), de oposiciones. La acción técnica recae sobre casos únicos, pero la técnica no se da por una sola vez. Siempre es repetición. Y lo es más todavía en cuanto técnica de sí. Porque uno se hace a sí mismo a partir de repeticiones. Y la continua acumulación de oposiciones, de diferencias, es un modo de la repetición. Y eso es lo que se busca, el resultado de la repetición, y no la conclusión del argumento. Dicho con otras palabras, no es una verdad al final de una secuencia lógica lo que se espera. Lo que cuenta es el proceso, y cuenta como técnica de sí. ¿Y qué es el proceso? Es al menos dos cosas. Por un lado, es limado, erosión, desgaste... del deseo de conocimiento, de la expectativa de verdad, de la presunción, de la confianza en la razón. Por otro lado, es teñido, impregnación... ¿De qué? ¿Y en relación con qué? Del alma. Eso es el hábito.¹⁴ Y lo es sobre todo en relación con la duda, con las contradicciones, con las diferencias... Porque se

13 En la sedimentación hay siempre un suelo; y el suelo es firme, estable. Y esto no cuadra del todo con la obra de Montaigne. Salvo que el suelo sea el hábito convertido (por el trabajo sobre sí) en “naturaleza” (*complexión*), o en la esencia misma del alma (II, x, 425-426). O en algo cercano a eso, si tal grado de transformación no es posible para el hombre común.

14 La idea de hábito como teñido, o como impregnación del alma, está en distintos capítulos de los *Essais*.

puede vivir en medio de ellas sin que el movimiento nos arrastre: “Che non men che saper dubbiar m’agrada” (“No menos que saber, me agrada el dudar”), es la cita del Dante que Montaigne hace propia (I, xxvi, 151), y que vale para la ocasión. Pero uno no nace con el gusto por la duda. En el comienzo, está el deseo de conocer. El gusto por la duda está al final, y exige la habituación, el acostumbamiento... Y a eso lleva la repetición. En la “Apologie” Montaigne nos dice que, si el alma conociera algo, se conocería primero a sí misma. Pero eso nunca va a suceder, si conocerse es conocer una esencia. No hay una esencia en el fondo del alma. Ahí sólo hay diversidad, conflictos... Estar consciente de esto, y moverse entre las oposiciones sin adherirse a alguna de las tesis en pugna, y sin que las distintas posturas nos sacudan o nos anulen (como al Pirrón “stupide et immobile”¹⁵ de algunos autores), es adentrarse entonces en uno mismo. Y en la filosofía. Es decir, en la filosofía en tanto “science de s’opposer”.

VII

14. Con la búsqueda constante de contradicciones, de desemejanzas, de caminos sin salida... el escéptico lleva al dogmático (es lo que pretende) a la duda que paraliza, que angustia. Aunque a él, al mismo tiempo, lo afirma en el escepticismo, y en esa duda que ahora (después de la *epojé*) es su estado habitual, y en la que, como en una almohada mullida, puede descansar. Y hay otras prácticas. También la escritura (al menos, en Montaigne) afirma al escéptico en esa duda. El ensayo es escritura propiamente escéptica. En el plano de la escritura, el ensayo es el mejor ejemplo de discurso suspensivo. El ensayo es a la escritura lo que la apariencia a la ontología, y la *epojé* a la psicología. Es escritura precaria, conjetural. Es el discurso que no hace pie, y que nunca se resuelve, en el sentido de una confianza completa en lo que nos es dado. O en lo que decimos acerca de lo dado. Porque el escéptico no se entrega nunca de lleno a las apariencias, aunque sepa que siempre va a vivir en ellas. Y además de la escritura, está la palabra hablada. El escepticismo se aprovecha de las contradicciones, de la abundancia de posiciones filosóficas ante los mismos problemas. El escepticismo clásico lo hace a partir de un método (oposición). Montaigne tiene en cuenta este método. Pero también, y muy especialmente, propone lo que llama *l’art de conferer*: el arte de la conversación, de la discusión, del conflicto verbal sujeto a reglas. En principio, esta técnica puede parecerse al método de oposición. De hecho, es muy diferente. Montaigne dedica un capítulo de los *Essais* al tema: la *conference* como “exercice de nostre esprit” (“ejercicio de nuestro espíritu”). Más todavía: como el más fructífero y natural de los ejercicios del espíritu¹⁶. Y hace algunas sugerencias para llevarlo adelante. Hay que elegir al interlocutor, buscar “esprits vigoureux et reiglez”; gente que, además de exponer una verdad, lo haga

15 “Ils le peignent stupide et immobile, prenant un train de vie farouche et inassociable, attendant le hurt des charrettes, se presentant aux precipices, refusant de s’accommoder aux loix”, leemos en los *Essais*. II, xii, p. 505. (“Lo describen estúpido e inmóvil, adoptando una forma de vida huraña e insociable, esperando el golpe de los carros, no evitando los precipicios, rehusando acomodarse a las leyes”). Montaigne, una línea antes del párrafo que acabamos de citar, pone como falsa esta versión de la historia de Pirrón, aunque en otro capítulo (II, xxix, pp. 705-706, “De la vertu”), implícitamente, la da como verdadera.

16 La oración completa es esta: “Le plus fructueux et naturel exercice de nostre esprit, c’est à mon gré la conference”. III, viii, p. 928. (“El más fructífero y natural ejercicio de nuestro espíritu, es a mi juicio la discusión”).

con orden, prudencia, habilidad. En lo posible, dice Montaigne, el contrincante, espiritualmente hablando, debe ser más grande que las palabras que usa.¹⁷ Y hay otras exigencias: la de conocer el tema de la discusión, la de acomodar palabra y pensamiento, el estilo... Para presentar algunos de estos puntos, y explicitar las opciones que vienen con el arte de la discusión, nos adentramos en un muy conocido párrafo del capítulo que nos ocupa. Leemos:

Puede hacer el necio tanto el que dice la verdad como el que dice lo falso, pues lo que importa es la manera, y no la materia de lo que se dice. Mi inclinación es atender tanto a la forma como a la sustancia, tanto al abogado como a la causa, de acuerdo con lo que Alcibíades ordenaba hacer. (III, viii. 928).

Tenemos aquí tres pares de palabras: manera y materia, forma y sustancia, abogado y causa. ¿Son los tres pares partes de una única afirmación? ¿O con cada uno se está diciendo algo diferente? Me inclino por lo último. En el primer par, “manera” tiene más peso (valor, fuerza, utilidad) que “materia”. La frase se puede entender de varios modos. En una filosofía como la de Montaigne, queda excluido el sentido realista de “materia”, donde la cosa (el ser) descansa en sí misma, y establece lo que se debe decir. Aquí la materia se impondría a la manera. Es distinto si la materia es lo dado, en el sentido escéptico de “lo que aparece”. La apariencia es frágil, precaria..., y no se asienta en sí misma. Además, y como bien lo sabe el escéptico, entra en conflicto con otras apariencias en relación con lo que fuere. No tiene entonces la misma fuerza que el ser para enfrentarse a la manera. Pero es ésta la que predomina en la primera afirmación. ¿Y qué nos dice? Quizá lo mismo que encontramos en algunas teorías literarias o filosóficas cuando se sostiene que en una obra el contenido es la forma. En este caso, la materia no es independiente de la manera. Tampoco es previa. En realidad, está subordinada a ella. La versión blanda de esta interpretación nos diría que sólo examinando la manera (organización interna, reglas de construcción, procedimientos técnicos) comprendemos lo más importante de la materia. La versión dura, yendo más allá, sostendría que la manera crea, construye, determina la materia. En la filosofía de la técnica (o en la teoría de la comunicación), la conocida frase “el medio es el mensaje”, con toda su ambigüedad, abarcaría las dos versiones. Claro que “maniere”, en vez de una forma de expresión, podría referirse a un modo de afrontar una discusión. De hecho, de eso se ocupa el capítulo. Y sería entonces una actitud, una voluntad, y también un método, una técnica, y ciertas reglas...

Si sopesamos las palabras del segundo par (forma y sustancia), notaríamos que los platos de la balanza se equilibran. El peso de cada una, en su comparación con la otra, es más o menos el mismo. Es como si en el terreno del pensamiento hubiera entre ambas una relación de circularidad. Y como si en los hechos, o en la práctica, se sostuvieran mutuamente. La forma no es previa a la sustancia, ni la sustancia a la forma. Al pensamiento asistemático, fragmentario, accidental... le son inherentes ciertos modos de expresión, como el ensayo, o el aforismo... Y estos encuentran en ese tipo de pensamiento su mejor materia, sacando de sí, al mismo tiempo, sus posibilidades más altas... Pero con Montaigne, las nociones de forma y sustancia, ciertamente, no se reducen a la escritura, al diálogo, al contenido... A modo de ejemplo (podríamos poner otros), suponemos que están atravesados por el cambio, por la inconstancia... Y entonces, necesariamente, tenemos que ir más allá de ellos: “Le monde

17 Recordemos la imagen del porteador y la carga.

n'est qu'une branloire perenne"¹⁸ ("El mundo no es más que un continuo ir y venir"). El movimiento perpetuo, constante, de la cita vale ahí para la realidad exterior. Pero alcanza también a nuestro juicio (II, xii, 601), a la existencia humana en general (o la de Montaigne en particular) (III, ix, 954), al saber... (II, I, 333). Encontramos así, en la segunda afirmación (segundo par de palabras), una especie de semejanza interna entre Montaigne, los otros, la escritura, el diálogo, los contenidos, la realidad....

Están, por último, el abogado y la causa. Y Alcibíades, que en parte nos da la pauta de la interpretación.¹⁹ Aquí se piensa en la condición moral, espiritual del escritor, del filósofo... El abogado debe ser más grande que la causa, del mismo modo que el porteador (según un texto citado más arriba) debe ser más fuerte que el peso que carga... La imagen cuestiona la pedantería.²⁰ El pedante usa las palabras de los otros; palabras que, en su origen, son significativas, pero que a él le quedan grandes. En el fondo, lleva un peso que no puede cargar. Por otro lado, se ataca el saber teórico, abstracto, donde pensamiento y pensador están separados. El pensamiento está en un carácter, no en un papel. Y podemos ir más lejos... ¿Cuál es el alcance, preguntamos, de "cause" (con el abogado), o de "charge" (en la imagen del porteador)? Seguramente, no sólo se refieren al contenido (materia, sustancia), sino también a la manera, a la forma... El escritor, el filósofo, el sabio... deberían, entonces, ser más fuertes, más poderosos, que los medios, o que los instrumentos de los que se valen para llegar a donde están.

Son varios los caminos que se nos abren con los tres pares de palabras seleccionados. Y todos, de un modo u otro, están justificados por los *Essais*. Pero en el fondo, quizá, la idea que atraviesa los tres pares está en la segunda mitad de la cita que sigue:

No he hecho más a mi libro de lo que mi libro me ha hecho a mí... (II, xviii, 665).

Esta es la relación primaria: el arte haciéndonos a nosotros. Y en el arte entran la manera, la forma, la escritura, el diálogo, la materia, la sustancia, la causa, la carga... "L'art de conférer" ha sido examinado desde muchos lugares. En función de nuestros intereses, y a partir de lo dicho más arriba sobre el juicio, lo consideramos, aquí, como un "art de s'opposer".

VIII

15. No podemos pensar a Montaigne en los términos de la *ataraxia* clásica. O de la *ataraxia* como imperturbabilidad. Independientemente de si es deseable o no, la imperturbabilidad, de hecho, no es posible en un pensamiento como el que se expone en los *Essais*. La

18 III, ii, 804. El párrafo completo es este: "Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte; et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant". ("El mundo no es más que un continuo ir y venir. Todo se mueve sin cesar: la tierra, las rocas del Cáucaso, las pirámides de Egipto; y tanto por el movimiento general como por el propio. Y la misma constancia no es otra cosa que un movimiento más lánguido").

19 La referencia es Platón (*Banquete*, 215a ss.).

20 Cf. "Du pedantisme" (I, xxv) y "De l'institution des enfans" (I, xxvi). "Docto", "erudito" son otros términos que Montaigne relaciona con la pedantería.

filosofía de Montaigne se mueve entre las contradicciones. Es filosofía de la desemejanza, de la apariencia... ¿Por qué las oposiciones? ¿O por qué un arte de la oposición? ¿Por qué se las busca (más aún, se las desea)? Respuesta: porque están en el fondo mismo de lo real. Son lo último. O lo último a lo que podemos llegar. Y lo que vale para la realidad exterior vale para uno mismo. Porque las oposiciones (la duda) están en el alma. Y aquí también son lo último. Y es en este contexto donde el saber más alto es el de la ignorancia consciente de sí. Es (en otras palabras) saber que la duda es irremontable; y que no está para ser superada. La duda se sostiene a sí misma. Pero en esta filosofía hay también un deseo de reposo, de quietud... de (en palabras de Montaigne) “un doux et mol chevet” (“...una dulce y blanda almohada”). El problema es cómo reunir las dos partes sin que se anulen, o se destruyan. De hecho, la primera no se puede anular, porque la realidad es así. En cuanto a la segunda, hay que mantenerla, o buscarla, porque en sí misma es deseable. El escepticismo es la aceptación de este estado de cosas; es la aceptación consciente, controlada. Y *l'art de conferer* es el modo ordenado, reglado, de adentrarse en uno mismo teniendo en cuenta esa situación. Y desde el momento en que es un arte, es también un modo de hacerse a sí mismo.

16. El método de oposición es la variante sistemática del *tropo* de la diafonía. Ambos trabajan del mismo modo: ponen en conflicto las distintas posiciones dogmáticas que pretenden dar cuenta de un mismo problema. Y esto es una manera de introducir la duda. El otro modo es el que se da entre dos conceptos (apariencia y ser, por ejemplo) que se excluyen entre sí, pero que, al mismo tiempo, se remiten uno a otro. En relación con este tipo de oposiciones nos hemos movido, sobre todo, en un plano psicológico. Pero si en la primera modalidad de la duda el escéptico se vale (introduciendo un conflicto) de distintas posiciones dogmáticas, la segunda es un asunto del escéptico consigo mismo. Es una oposición que se da en el interior del escepticismo. Podrían no existir dogmáticos, y el problema seguiría en pie. El arte de la discusión es una síntesis de las dos modalidades. Desde el momento en que opone distintas posturas, se vuelve a la primera modalidad. Pero hay una diferencia: el escepticismo ya no está fuera del conflicto de oposiciones, pues es una postura más, y, sin ser dogmatismo, está al mismo nivel que cualquier propuesta dogmática. En todo caso, el proceso de igualación se da llevando todas las posiciones (todos los dogmatismos) al terreno de las apariencias. Y aquí empieza a moverse en la segunda modalidad. De esta manera, una diferencia fundamental entre el método de oposición clásico (incluido el método tal como muchas veces lo usa Montaigne en la “Apologie”) y *l'art de conferer* pasa por la *epojé*. Ésta está en el punto de partida, en la base de la *conference*. Y le es inherente. En cambio, es exterior (lógicamente, cae fuera) al método de oposición. El método de oposición tiene al dogmático en el pensamiento. Quiere provocar la duda (pasional) en él, y trabaja con verdades (las verdades de otros) que tienen la pretensión de ser definitivas. En la *conference*, las contradicciones, la oposición, ya no apuntan a generar la duda en el dogmático; quieren, por el contrario, fortalecer la conversación, el pensamiento..., y el escepticismo, del cual son la mejor expresión. Las verdades últimas, definitivas, no tienen lugar aquí. La *conference*, desde el comienzo hasta el final, se mueve entre apariencias, y en esto (aun cuando Montaigne admite la superioridad del diálogo por sobre la palabra escrita) se parece al ensayo. Ambos, por su naturaleza, no son sino modos de afirmar la duda escéptica. Y lo son porque en ellos ya ha operado la *epojé*. Y sigue operando, todo el tiempo. Y por eso estos discursos (hablado, uno; escrito, el otro) son propiamente escépticos. O, si se quiere, filosóficos. Y no puede ser

de otro modo, si entendemos, con Montaigne, que, porque es justamente la “science [o el arte] de s’opposer”, “philosopher c’est douter”²¹ (II, iii, 350). En relación con esto, los contenidos que se oponen son secundarios. Y adentrándonos en esa práctica, y habituándonos a ella, nos convertimos en porteadores de la duda. Porque el escepticismo como práctica de sí es justamente eso: el entrenamiento de un porteador que sea capaz de cargar el mayor (y, quizá, el mejor, y el más natural, porque es el más adecuado a la precaria condición del ser humano) de los pesos: la duda filosófica.

17. Al sopesar los argumentos, el juicio, deliberadamente, establece los pros y los contras. Este proceder, con un contrincante al frente, es el arte de la discusión, o el conflicto ordenado de posiciones encontradas sostenidas por hombres que están a la altura de la situación. Porque la discusión tiene sus reglas. La elección misma del contrincante es una de ellas. No cualquiera es un oponente en la discusión filosófica. Quedan fuera (deberían quedar) el docto, el pedante, el indisciplinado que no puede seguir un orden en la conversación, el que se molesta con las críticas... Del otro lado tiene que haber un porteador capaz de llevar los mejores fardos. Y el ponerlo todo en cuestión es otra de las reglas. Se lo hace con la posición del otro; y también con la propia opinión. De esta manera, con la crítica, y la auto-crítica, los argumentos adquieren solidez, y el pensamiento se fortalece. Y con la contradicción el juicio avanza de acuerdo con su movimiento natural. Porque el arte de la discusión, según se dijo, no sólo es el más útil (*le plus fructueux*) de los ejercicios de nuestro espíritu, sino también, y sobre todo, el más natural (III, viii, 922). Y lo que el juicio cultivado sabe es que no hay lugar definitivo donde detenerse. La acción, el pensamiento... fluctúan; la creencia siente la tensión con su opuesta. Operativamente, en el interior del juicio está la oposición, y esto no sólo con respecto a la lógica; también lo psicológico y la moral se ponen en juego aquí. Juicio y duda son como anverso y reverso. En palabras de Raymond C. La Charité, el juicio es la suma y la sustancia de la experiencia humana. Y estuvimos de acuerdo con eso. Ahora, y al final de nuestro escrito, delimitamos un poco más la afirmación: el juicio, decimos, es la suma y la sustancia de la experiencia de la duda. Y lo es porque con ésta se cultiva, se ejercita, se construye... Y si en los *Essais* la razón es un instrumento, es porque se pone al servicio de cualquier creencia, de cualquier posición... Pero esa es una objeción al uso incorrecto de la razón, al uso inmoderado, presuntuoso, dogmático... El juicio cultivado, trabajado, no está, estrictamente hablando, a disposición de las creencias (o de lo que fuere), y en ese sentido no es un instrumento; y tampoco (mucho menos esto) algo que se desecha una vez usado. El juicio, a la larga, somos nosotros mismos. Y de nuevo estamos de acuerdo con la afirmación general de La Charité en la cita de arriba: el desarrollo consciente del juicio es la creación consciente de la identidad. Y esto es el resultado de un doble proceso de transformación de sí: la purgación del deseo esencial y la habituación a la duda; procesos que van en direcciones contrarias y que encuentran en la *epojé* su punto de cruce. Y los dos procesos giran sobre el mismo eje: las oposiciones. De aquí sale entonces la creencia final del escéptico de Montaigne: la diferencia, la contradicción, la problematicidad, son lo último. Después no hay nada.²² Y esta es la duda que le da sentido a un escepticismo como práctica de sí, y no como teoría.

21 “...filosofar es dudar...”.

22 O están la desorganización del yo, y la duda como pasión. Pero esto es independiente de la voluntad del escéptico. Y del no escéptico también.

Bibliografía

- Aristóteles (2000), *Partes de los animales*, Gredos, Madrid.
- Gouhier, H. (1999), *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris.
- La Charité, R. C. (jan. 1970), “The relationship of judgment and experience in the ‘Essais’ of Montaigne”, en *Studies in philology*, vol. 67, n.º 1.
- Montaigne, M. de (1978), *Les essais*, (ed. Pierre Villey et Verdun-Louis Saulnier), Presses Universitaires de France, Paris.
- Pascal, B. (1904), *Pensées* (edición de Léon Brunschvicg), Hachette, Paris. Tomo II.
- Sexto Empírico (2012), *Contra los dogmáticos*, Gredos, Madrid.
- Tanqueray, A. (1924)., *Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée, Paris. Hay traducción española: *Compendio de teología ascética y mística*, Tournai, Desclée, 1930.

Discurso filosófico como ejercicio espiritual: una aproximación desde Simone Weil

Verónica Nikelski

Puede decirse que debido a su forma de escribir, los textos de la filósofa francesa Simone Weil (1909 - 1943) se presentan como algo desconcertante a los ojos de un lector moderno, sobre todo por su carácter desordenado y asistemático. Esto ha dado lugar a una serie de discusiones. En este ensayo me propongo hacer algunos aportes a las mismas.

Los escritos de Weil pueden clasificarse a grandes rasgos en dos grupos, los que eran destinados a otros -cartas y artículos- y los que ella registraba en sus *Cuadernos*¹ que tenían un carácter íntimo y personal. Según este criterio la presencia de un posible interlocutor determinaría la forma de escritura de Weil y por lo tanto su lenguaje, reconociéndose una forma pública y otra privada del mismo (Colell Aparicio, 2016). Pero si bien es cierto que en sus diarios es mucho más directa e imperativa, el carácter asertivo de su escritura nunca se pierde. Esto ha sido interpretado por algunos como el resultado de la experiencia mística de la francesa (Blanchot, 2008). Otros acercamientos más referidos a su contenido sugieren que lo único que pueden hacer los escritos de Weil es generar cierta admiración, es decir que sólo conmueven. Se dice en ellos que su propuesta es más bien de orden utópico e imposible de mover a un cambio en la vida práctica porque responden a una exigencia exagerada y para nada pragmática (Sontag, 1996) o porque provienen de una mujer que se apoya solamente en sus sentimientos (Steiner, 2009).

Estas aproximaciones no dejan de tener algo de razón. La escritura de Weil es asertiva e interpelativa de tal manera que es raro que pase desapercibida, aunque sea en sentido negativo. En sus *Cuadernos* nos encontramos ante frases sueltas o párrafos cortos que no parecen guardar una continuidad, mientras que en el caso de los textos para otros parecen ser más bien una respuesta a una pregunta que puede estar explícita o implícita. Algunos temas y argumentos quedan inconclusos. Hay contradicciones que a veces se resuelven y a veces no. Pero, la sensación bien clara que se tiene cuando se lee es que se está acompañando el de-

1 Weil llevaba registro escrito de todo aquello que pensaba en relación con lo que estaba viviendo o leyendo y de los acontecimientos socio-políticos que le interesaban. Muchos quedaron en manos de sus amigos y familiares que decidieron editarlos y publicarlos luego de su muerte bajo distintos títulos como *La gravedad y la gracia* o *El conocimiento sobrenatural*. En otros casos, Weil entregó y sugirió su edición como en *A la espera de dios*. Textos que corresponden a sus reflexiones posteriores a su conversión al cristianismo cuyo primer destinatario fue el padre Perrin, pero reflejan cierta necesidad por parte de nuestra pensadora de que sean compartidos.

venir del pensamiento de su autora. Escribir parece ser para Weil expresar sin filtro aquello que se está pensando en un momento determinado ante un acontecimiento determinado. Esto puede llevar a la conclusión apresurada de estar ante una serie de sentencias que remiten a algún tipo de revelación más que a un trabajo de la razón.

Sin embargo, existen otras lecturas sobre la forma de escribir de nuestra autora que entienden que este carácter asertivo responde a un uso racional, riguroso y responsable del lenguaje cuyo fin sería interpelar al lector con total crudeza con el interés de ponerlo frente a la realidad (Nelson, 2019; Bea, 2015). A esto se suma que los textos de Weil buscan producir algo más que sólo una apreciación estética o una impresión religiosa ya que ella entiende a la lectura como un hecho complejo en dos tiempos donde la sensación abre al misterio de los significados. Teniendo esto en cuenta, el carácter filosófico de los escritos de Weil resalta por sobre los aspectos ligados a su religiosidad. Podemos concluir que su discurso sería el resultado de un ejercicio que combina al lenguaje con el pensamiento sostenido en su concepción de lectura y filosofía en donde la capacidad de *atención* y la relación con los otros y el mundo juegan un rol fundamental.

Para Weil escribir no es transmitir una verdad revelada, sino que es el complemento necesario del pensamiento. Por otro lado, dado que la relación entre seres humanos es a través del lenguaje, aquello que queda en los textos podría compartirse y generar en los otros ese mismo ejercicio de transformación. La filosofía adquiriría así un matiz tanto pedagógico como terapéutico a la manera de los pensadores antiguos. Lo que podría sugerir que el trabajo filosófico que propone Weil rescata esas características. Esto me lleva a decir que hay razones para afirmar que lo que ella realiza al escribir puede interpretarse como una especie de *ascesis*. Es decir, una práctica que tiene que ver con la transformación moral y espiritual que, en este caso, responde a un riguroso trabajo con el lenguaje entendido como expresión del propio discurso. Sería un *ejercicio espiritual* tanto interno como externo en los términos en que Pierre Hadot lo describe.

Con ese propósito, en primer lugar haré algunas consideraciones acerca de lo que Weil piensa del lenguaje como discurso y su relación con la práctica filosófica. Luego, me detendré en la consecuencia de esta actividad desde el punto de vista antropológico/ontológico de nuestra pensadora. En tercer lugar, describiré los conceptos de *filosofía como forma de vida*, *ejercicio espiritual* y *discurso filosófico* en la Antigüedad de Pierre Hadot con el fin de ponerlos en relación con los aspectos antes analizados. Por último, expondré en qué sentido podemos entender a la escritura de Weil como una *ascesis* dentro de esos términos, teniendo en cuenta su rescate de esos matices propios de la filosofía antigua y su impacto en la concepción de la filosofía como actividad.

La escritura y su relación con el trabajo filosófico

En *El conocimiento sobrenatural* (2003), libro en el que se compilan los últimos registros escritos íntimos de Weil (mayo de 1942 a noviembre de 1942), podemos encontrar una pequeña reflexión acerca de la filosofía que dice así: “Filosofía (...) cosa *exclusivamente*² en acto y práctica. Por eso es tan difícil escribir sobre ella. Difícil a la manera de un tratado de tenis o de carreras a pie, pero mucho más” (Weil, 2003: 282).

2 La cursiva le pertenece a Weil.

En el mismo texto, unas líneas más abajo, también reflexiona sobre el lenguaje. A partir de preguntarse porqué un amigo suyo insiste tanto en verla, se contesta:

La causa de este tipo de cosas es que la atención del que habla está en el lugar en que la palabra se emite en vez de ser automáticamente trasladada al lugar donde será recibida.

(...) Aquél en quien el acto de hablar al prójimo no se acompaña de esa transferencia no ha aprendido realmente a hablar, como aquel que lee moviendo los labios no ha aprendido realmente a leer.

La operación de la palabra está constituida esencialmente por esa transferencia de la atención. (Weil, 2003: 282).

Este forzar en otros la *atención* se encuentra fuertemente ligado a la filosofía desde el punto de vista de Weil, ya que es la actitud filosófica por excelencia. Es la que nos pone frente al mundo aquí y ahora y nos predispone a la reflexión. En su máxima expresión se asemeja a la oración cristiana, porque se está a la espera de lo sagrado pero, también, tiene impacto en el desarrollo de la inteligencia permitiendo reconocer la *Verdad* en las cosas del mundo sensible. Weil piensa que la atención se puede aprender y desarrollar ya que es la forma de reconocer el error en lo que se hace y corregirlo. Dicho de otra manera, es la actitud necesaria para el desarrollo intelectual y la ampliación del conocimiento (Weil, 2009: 67-73).

Ahora bien, leer y atender tienen características similares. Leer para Weil se da en dos tiempos. En primer lugar, hay una sensación que nos impacta fuertemente. Lo describe así: “Todos sabemos que la sensación es inmediata, brutal y se apodera de nosotros siempre por sorpresa. Un hombre recibe, sin esperárselo, un puñetazo en el estómago; para él todo ha cambiado antes de que sepa lo que ha ocurrido” (Weil, 2006: 66). Sin embargo, hay algo que dilucidar en eso que nos ha conmovido. Porque

(el) misterio está en que las sensaciones casi indiferentes en sí mismas, nos sobrecogen por su significación. Algunos trazos negros sobre papel blanco son algo muy distinto que un puñetazo en el estómago. Sin embargo, a veces, el efecto es el mismo (Weil, 2006: 66).

En un segundo momento la sensación da paso a una búsqueda. Entonces “los textos, cuyas apariencias son los caracteres, se apoderan de(l) alma, la abandonan, son reemplazados por otros” (Weil, 2006: 69) y mueven a las preguntas: “¿valen más los unos que los otros?, ¿son más verdaderos los unos que los otros? ¿dónde encontrar una norma?” (Weil, 2006: 69). Leer implica de esta manera una transformación, un trabajo sobre sí que repercute en la vida práctica ya que supone revisar lo pensado y aceptado como verdadero. Escribir por lo tanto debería contemplar este salto de la sensación a la reflexión para ir del ámbito de las cosas al ámbito del pensamiento, donde lo entendido y aprendido se pone en tensión desde el significado.

Pero Weil va más allá de esa relación entre discurso y pensamiento: “(el) cielo, el mar, el sol, las estrellas, los seres humanos, todo lo que nos rodea es igualmente algo que leemos” (Weil, 2006: 67). O sea que esa búsqueda de significados tendría que ver con la forma de estar en el mundo. Podemos decir entonces que estar atentos es estar leyendo, haciendo lugar a la pregunta e interpellándonos frente a los otros y los acontecimientos que nos rodean. En este sentido es que atender es una forma de lectura radical y es una actitud esencial para la filosofía que abarca a la escritura pero que también nos compromete a llevar una forma de vida.

Volviendo a la cuestión del lenguaje, en el caso de la palabra hablada atender es imprescindible. Para que un diálogo dé sus frutos, los interlocutores deben estar atentos a lo que se dice y trabajar en ello. Esto se da naturalmente para Weil en la oralidad. El problema parece surgir cuando la palabra es escrita. Ella entiende que la actividad filosófica tiene que ver con la reflexión y la posibilidad de comunicarla. Pero el pensamiento es una actividad, algo que está en movimiento que va cambiando en la medida en que se establece un diálogo, aunque sea interno. Podría pensarse que escribir es algo superfluo o innecesario y que bastaría con hablar con otros. Sin embargo, por más que la francesa encuentra que la transferencia de atención es más débil, parece tener la necesidad de que todo quede registrado. En sus cuadernos es posible encontrar desde sus pensamientos, esbozos de obras y notas de lectura hasta citas y autores que le interesaban. Además, sus artículos reflejan su análisis de los acontecimientos yendo más allá de lo simplemente teórico. Podemos pensar que para Weil la dificultad de escribir filosofía tendría que ver con esa limitación. Es decir que, lo registrado en el papel transmite un mensaje, pero es más difícil que produzca el efecto buscado. Dada su propia naturaleza lo escrito encierra una debilidad que, quien hace filosofía, debe tener en cuenta.

Ahora bien, escribir para Weil se enmarca dentro mismo de lo que ella entiende como trabajo filosófico. Así lo aprendió en sus épocas de estudiante. La influencia de su profesor Émile Chartier, conocido como Alain (1868-1951), es decisiva en este aspecto. Una parte de su propuesta pedagógica era un ejercicio de escritura conocido como *topo*.

textos libres, ensayos cortos, (...) para mejorar el estilo y fomentar la reflexión de sus alumnos. El objetivo (...) consistía en poner orden en las ideas, ser capaz de expresarlas fielmente y de forma rigurosa leyendo y reflexionando con la pluma en la mano. Alain enseña a Simone Weil a pensar a través de la escritura, sin tachaduras, con la concreción y el rigor más estricto (...) [Dado que] pensar bien implica escribir bien (Bea en Weil, 2018: 11-12).

Más allá que con el correr del tiempo el tono de la escritura refleja una intimidad mayor, esta es la forma de discurso escrito que mantendrá Weil. El lenguaje es “rígido, caracterizado por la concisión, la disciplina y el método” (Bea en Weil, 2018: 12). Puede decirse que para ella, fijar en el papel lo que se está pensando es trabajar de forma filosófica, porque a su vez, lo escrito influye y modifica lo pensado. Dicho de otra manera, para nuestra autora la tarea de pensar y de escribir filosofía ocurren casi simultáneamente. Escribe mientras piensa y piensa mientras escribe.

El resultado es una interrelación, que si bien queda materializada en un escrito, se da en dos sentidos. Así, los textos no son meros registros del pensamiento. Son también el fruto de un trabajo racional con el discurso propio. Puede decirse que sostienen materialmente un diálogo interno. Hay un ida y vuelta mediado por la atención. Se lee el mundo, se reflexiona escribiendo, se lee el escrito que mueve al pensar y analizar la forma de vida. El matiz pedagógico de la filosofía y su discurso se hacen evidentes primero sobre el que escribe, dado que quien debe realizar el cambio debe primero transformarse a sí mismo.

Debemos tener en cuenta otro dato biográfico insoslayable. Weil se consideraba sobre todo una catedrática en filosofía y su mayor preocupación siempre tuvo que ver con transmitir lo que sabía y pensaba. Además, abogó por la creación de escuelas para obreros con el fin de que hagan propios los discursos. Es decir que la docencia tenía para ella un papel

capital. Sobre todo porque desarrollaba la capacidad de atención y promovía el pensar por sí mismo que se traducía en la práctica política. Hay una urgencia en Weil por transformar la realidad y exponer los problemas que afectaban directamente a la vida de las personas, generando en ellas la necesidad de atención. Momento inicial para la reflexión propia y la posterior acción (Pétrément, 1997).

Puede afirmarse que hacer filosofía para Weil tiene dos aspectos diferentes. Por un lado, se trata de un trabajo con el pensamiento. Filosofar tiene que ver con la reflexión en soledad. Pero ella considera a la inteligencia como una capacidad natural que está relacionada con el lenguaje (Weil, 2012: 157) porque éste tiene por función “expresar las relaciones entre las cosas” (Weil, 1994: 33). Aunque estas ocurren en primer término en el discurrir del pensar, si no se expresan no se comparten y la filosofía no cumple con la función que se busca. Si bien un aspecto negativo del lenguaje es esa materialización que está sujeta al tiempo, como el fin de la filosofía es despertar la atención necesaria para la reflexión, lo que se piensa se debe comunicar por el único canal posible que es el discurso. Aunque débil, un medio es la escritura.

Pero ser buenos teóricos no alcanza. Weil lo compara con los arquitectos que diseñan sin tener en cuenta las limitaciones de los materiales o los dramaturgos cuyas obras de teatro nunca fueron interpretadas. Nos dice que “pecan por falta de teoría” (Weil, 2012: 62) porque lo que no tienen en cuenta en su reflexión es el material con el que trabajan. Podemos aventurar que la escritura filosófica trabaja con los significados que, como ya dijimos, deben mover a la transformación. Es decir que se puede considerar que la escritura es para la francesa el complemento de eso que se piensa y constituye una parte esencial del trabajo filosófico también porque tiene ese fin: la transformación de las condiciones de vida a través del discurso.

Como ya dijimos siguiendo a Colell Aparicio (2016), Weil escribía pensando en la presencia de un interlocutor o no, pudiendo reconocerse un lenguaje público y un lenguaje privado. Si bien es cierto que esta distinción no es tan tajante, ya que la diferencia responde más a ciertas consideraciones éticas que Weil sostiene con respecto al cuidado y a la responsabilidad que se debe tener en la comunicación con otros³ (Bea, 2015), existe una dimensión que los engloba a los dos que es la de la *Verdad*. Lo que se escribe tiene que ver *necesariamente con la certeza*. Para Weil, estamos siempre *obligados* a hablar desde allí. “La verdad, la belleza, la justicia, la compasión son bienes siempre, en todas partes.” (Weil, 2012: 155). La tríada platónica, está a la base del pensamiento de la francesa. Lo que se busca ante todo es la contemplación de la idea de *Bien*, previo paso por la *Verdad*. No es posible ser justos si no se busca decir lo que *realmente* es. Es más, la ficción sólo parece tener valor para nuestra pensadora cuando puede reflejar ciertos aspectos universales y reales de la condición humana⁴.

Sin embargo, aunque podemos decir que el matiz ético está siempre presente, los textos en lenguaje privado tienen una particularidad. En ellos Weil parece dejar de lado el cuidado de los otros, para dar paso a una concepción más fuerte de la responsabilidad con la verdad. La razón que encuentro es que tendría que ver con que Simone sí tiene un interlocutor, ella

3 Hablar de los textos públicos excede la propuesta de este artículo ya que tiene que ver con un aspecto social y político del lenguaje que exigiría una extensión mayor.

4 Cf. por ejemplo *La Iliada o el poema de la fuerza* o *Antígona* (Weil, 1961).

misma. Dicho de otra manera, es en estos textos donde más se refleja el trabajo riguroso que hace consigo. No hay en la escritura de los propios pensamientos ningún tipo de atenuante ni cuidado. Aquí, no hace falta hacer ninguna transferencia. Trabajar sobre la atención de ella misma aparece como un ejercicio en donde se pone a prueba y se critica todo lo aprendido, poniendo en tensión aquello que parece sólido, llevando al máximo los límites del propio discurso. Parece considerar que antes de transferir la atención es necesario volver coherente el pensamiento con la acción. Si se aspira a transmitir la verdad, se debe escribir la verdad. Es entonces claro que escribir para Weil tiene una potencia filosófica en dos sentidos. Registra el pensamiento en tanto que estimula a la propia transformación pero también vuelve compartible lo pensado. Así, lo que era íntimo se vuelve público y el diálogo interior se enriquece en ese ida y vuelta de la relación con otros.

Hacer filosofía: una tarea necesaria para una condición humana plena y éticamente eficaz

Si bien Weil parece reconocer que la filosofía tiene un fin transformador en uno mismo, hay para ella una actividad que es propia de quienes se dedican a la filosofía que tiene que ver con transmitir a través del discurso específico de esta actividad las reflexiones verdaderas que se han alcanzado. Pero en un segundo momento este trabajo se completa cuando se ha podido despertar la atención y la reflexión en otros. Weil parece proponer que el matiz pedagógico que el discurso filosófico tiene puede influir en todos los seres humanos, decidan o no dedicarse a la filosofía como un trabajo académico. El fin parece ser ofrecer una serie de herramientas que permiten llevar una vida plena y éticamente eficaz.

Desde un punto de vista antropológico, para Weil los seres humanos tenemos *necesidades* tanto físicas como espirituales que deben ser satisfechas por *obligación*, de manera tal que cada uno pueda desarrollar completamente sus capacidades (Weil, 1996). A su vez, existen dos formas posibles de estar en el mundo. Por un lado, una forma autónoma donde el sujeto es libre y pensante. Este obedece a la fuerza de la *gracia* que lo eleva y lo acerca a la sabiduría. Por el otro una forma que ella llama *cosificación*, en donde el sujeto se encuentra sometido a otra *fuerza* de sentido opuesto que se asemeja a la *gravedad* física y que lo arrastra convirtiéndolo en casi un cadáver (Weil, 1961: 13-44). En ese estado, le es imposible el pensar por sí mismo y se encuentra sometido a la *desgracia*. Es decir, a la imposibilidad de llevar esa vida plena y necesaria. En definitiva el ser humano está sujeto a una fisiología en donde dos fuerzas opuestas y complementarias que se ejercen sobre él desde fuera, la gravedad y la gracia, determinan su forma de vida (Weil, 1994).

Otra cuestión a tener en cuenta es que, desde el punto de vista ontológico, Weil considera que no es posible pensar al yo de forma aislada, sino que siempre se está en relación con los otros y con el mundo, y se debe ver a “las relaciones entre las cosas y uno mismo, incluidos los fines que uno abriga, como uno de sus términos” (Weil, 1994: 55). Dicho de otra manera, el ser humano siempre es en el mundo y con el mundo por necesidad.

En cierto sentido, el esclavo es un modelo (el más bajo., el más alto... siempre la misma ley). (...) (debemos trasladar) fuera de uno los móviles de sus propias acciones. Ser empujado. Los motivos completamente puros (o los más viles: siempre la misma ley) aparecen como exteriores (Weil, 1994: 53-54).

El sentido en que Weil habla de ser esclavo está en relación con otro concepto relacionado con su antropología: la *obediencia*. Ésta también responde a dos sentidos:

Se puede obedecer a la gravedad u obedecer a la relación entre las cosas. En el primer caso, uno hace aquello a lo que le empuja la imaginación colmadora de vacíos. Aquí caben, y muchas veces con apariencia de verdad, todas las etiquetas, incluido el bien de Dios. Si se suspende el trabajo de la imaginación colmadora y se pone la atención en la relación entre las cosas, surge una necesidad a la que no se puede dejar de obedecer. Hasta entonces, no se tiene ni la noción de la necesidad ni el sentimiento de la obediencia (Weil, 1994: 55).

Según Weil, es la obediencia la que definirá la forma de ser en el mundo. Como ya dijimos, el ser humano cosificado responde a la fuerza de gravedad. Es en este estado en donde se obedece a la imaginación colmadora de vacíos. Esto quiere decir que la imaginación como capacidad natural humana tiende a crear mundos ficticios y tranquilizadores que destruyen al yo desde el exterior sometiéndolo (Fuster, 2013). Pero

Que hayan perdido su yo no significa que carezcan de egoísmo. Al contrario. Aunque ciertamente así ocurre en algunas ocasiones, cuando se produce una lealtad canina; en otras, en cambio, el ser queda reducido a un egoísmo desnudo, vegetativo. Un egoísmo sin yo (Weil, 1994: 44).

Ese sujeto está cosificado, es esclavo para evitar reconocer el daño que produce la desgracia. El resultado es una forma paradójica de individualismo. El yo se imagina fuerte aunque está destruido. Si bien el paradigma es el trabajador en la fábrica que no puede pensar y cae en la desgracia extrema, hay otras formas de estar sometido a la imaginación colmadora de vacíos que supone un estatus social de privilegio a partir de poseer un discurso aprendido. Ese sujeto

(p)ermanece en la ignorancia de los pensamientos que implican la combinación de un número de relaciones más grande; estos pensamientos están fuera del lenguaje, no son formulables, aunque sean perfectamente rigurosos y claros, y aunque cada una de las relaciones que los componga sea expresable en palabras perfectamente precisas. Así el espíritu se desplaza en un espacio cerrado de verdad parcial, que puede ser además más o menos grande, sin poder nunca echar una mirada sobre lo que está afuera (Weil, 2012: 157).

Es a través del discurso aprendido y aceptado la manera en que la fuerza de la gravedad somete colocando al yo dentro de límites precisos.

La diferencia entre hombres más o menos inteligentes es como la diferencia entre criminales condenados de por vida a prisión celular, en la que las celdas fueran más o menos grandes. Un hombre inteligente y orgulloso de su inteligencia se asemeja a un condenado que estuviera orgulloso de tener una gran celda (...) (Pero) si tiene horror a la mentira⁵ no lo hará. Entonces ha de sufrir mucho. Se golpeará contra el muro hasta el desvanecimiento; despertará, mirará la pared con temor, después un día recomenzará y perderá el sentido de nuevo; y así sucesivamente, sin ninguna esperanza. Un día despertará del otro lado del muro. Puede todavía estar cautivo, en un ambiente sólo más espacioso. ¿Qué importa? Él posee desde ahora

5 Vivir en la mentira es obedecer a la imaginación colmadora de vacíos.

la llave, el secreto que hace caer todos los muros. Está más allá de aquello que los hombres llaman inteligencia, es ahí donde comienza la sabiduría (Weil, 2012: 158).

Entonces

A poco que se haya comenzado el proceso de destrucción del yo, es posible impedir que una desgracia dañe. Porque no se destruye el yo por la presión exterior sin pasar por una rebelión extrema. Si se resiste a una rebelión así por amor a Dios entonces la destrucción del yo no se produce desde fuera, sino desde dentro (Weil, 1994: 44).

Cuando deliberadamente se busca la destrucción del yo con un trabajo interno, sucede lo que Weil llama *decreación*: “hacer que lo creado pase a lo increado” (Weil, 1994: 47). Se trata de dejar de ser criatura para obedecer a otra fuerza, la *gracia* que, aunque es más débil, contrarresta los efectos de la gravedad (Weil, 1994: 32-33), llevando al ser humano del ámbito de lo *personal* al ámbito de lo *impersonal*. Espacio intersubjetivo en donde se está en soledad y en contemplación de la *Verdad* y del *Bien* absoluto que despierta a la pregunta por el daño y al reconocimiento del mal en sentido ontológico. En este proceso estamos frente a otra paradoja. Conocer el bien, ilumina el mal que no reluce.

Aunque no se lo exprese públicamente esa pregunta tiene una articulación lingüística: “¿Por qué se me hace el mal?” (Weil, 2012: 142). Puede pensarse que el lenguaje tiene la potencia de ponernos frente a la realidad. Dicho de otra manera es el poder hacernos la pregunta lo que tiene una gran capacidad transformadora ya que abre el camino a la sabiduría. De ahí que para Weil es necesario que el trabajo con el propio discurso sea constante y muy riguroso desde las ideas propias, incluso con las que estamos más seguros, ya que pueden hacernos mal aunque no lo notemos.

La decreación genera el vacío suficiente para dejar pasar a ese Bien/Dios⁶ que está por fuera dando lugar a la gracia. En eso consiste la destrucción del yo desde el interior. Esta transformación no implica un abandono del mundo. Hay un regreso, pero como se ha estado frente al Bien, se está conectado con un ámbito trascendental y separado, es decir con lo *sagrado*. El ser humano que ha elegido ese camino que significa un cierto sufrimiento en tanto se destruye lo más seguro que tenemos que es el yo, puede entonces ser un intermedio “entre la tierra inculta y el campo labrado, *entre los datos del problema y la solución, entre la página en blanco y el poema*”, entre el desdichado con hambre y el desdichado saciado” (Weil, 1994: 54).

Es cierto que la intermediación que se busca tiene un carácter fuertemente ético, ya que es necesaria para que el Bien/Dios actúe en el mundo. Sin embargo, en unas de sus formas Weil parece sugerir que tiene que ver con la escritura y la superación del error. En este caso, podríamos pensar que comunicar a través del lenguaje es hablar de ese bien que está por fuera del mundo y es otra forma de poner a los otros y a uno mismo frente a la *Verdad*.

Pero no se trata de decirlo de cualquier modo. Hay un esfuerzo, que para Weil tendría que ver con un trabajo con el lenguaje.

6 “Dios es el Bien” (Weil, 1994: 54).

7 La cursiva es mía

Si es perfectamente claro, preciso, riguroso, ordenado; si se dirige a un espíritu capaz, habiendo concebido un pensamiento, de mantenerlo presente mientras concibe otro, de mantener los dos presentes mientras concibe un tercero, y así sucesivamente; en ese caso, el lenguaje puede ser relativamente rico en relaciones (Weil, 2012: 157).

Se ejercería así, la verdadera obediencia. Entonces, esa rigurosidad parece referir, no sólo al trabajo con el pensamiento sino también al enriquecimiento que supone poner en tensión al lenguaje. De esto resulta una *opinión* que es medio para la *Verdad*. Aunque no necesariamente tiene que ser pública (Weil, 2012:157), poder ser libre de tener el discurso propio es una necesidad espiritual⁸. Weil nos dice que se desarrolla en soledad y como toda necesidad de este tipo contribuye a la plenitud del ser humano (Weil, 1996: 38-41).

Si lo relacionamos con la concepción que Weil tiene de la filosofía, el poder tener una opinión tiene que ver con haber estado frente al mundo en la actitud filosófica por excelencia, la *atención*. Es decir que el ejercitar la capacidad de atención también remite al trabajo con el lenguaje y con la forma en que se está frente a los acontecimientos. Entonces, que éste tenga que ser claro, preciso, riguroso y ordenado en la opinión remite a no desprenderse de la problemática real. Paradójicamente cuando más se trabaja sobre el yo en la intimidad, más atento se está y más presente se está en el aquí y ahora, en el mundo real.

Se trata de desarrollar la inteligencia y llevarla al máximo de sus posibilidades para alcanzar la sabiduría. El ser humano, cuando trabaja con el lenguaje y el pensamiento, está frente a lo real, aunque signifique un dolor. Podemos decir que para Weil es la filosofía, como actividad de reflexión que busca la verdad, la que ofrece las herramientas para poder elaborar una opinión propia. El único que puede alcanzar esto es el sujeto pensante que es capaz de obedecer a la relación entre las cosas. Si bien la inteligencia es en términos weilianos una “capacidad natural” (Weil, 2012: 157) que todos los seres humanos poseen, se debe hacer una práctica con el pensamiento que consiste en la posibilidad de ver y entender esas relaciones poniendo en tensión los límites del lenguaje, es decir del propio discurso. En primer lugar, hay un trabajo voluntario que hacer: elegir a qué obedecer. En segundo lugar, el esfuerzo está puesto en generar las condiciones necesarias, es decir hacer un trabajo de orden filosófico, para que se destruya el yo desde el interior de manera de generar un vacío para recibir al Bien.

Aquí se pone en juego otra condición natural del yo. La libertad que en un principio aparece como absoluta pero que al estar en relación con el mundo y con el Bien encuentra sus límites en el carácter necesario de los mismos (Weil, 2018: 240-241). De este modo es que el yo puede obedecer. Aunque también aquí hay dos posibilidades, sólo obedecer al *Bien* garantiza una acción éticamente eficaz. Actuar desde esa circunstancia es obedecer a su impulso. El yo pierde completamente el sentido de individuo y se vuelve al mundo para transmitir aquello que ha conocido de la trascendencia. A ese estado Weil lo llama “un descenso sin gravedad” (Weil, 1994:33). Es decir, se vuelve al mundo pero sin riesgo de ser arrastrado por esa fuerza. Ya no hay riesgo de ser cosa. Podemos decir ahora que desde el punto de vista de nuestra pensadora hacer filosofía no sólo implica una vida plena sino también una

8 Weil entiende que para que un ser humano lleve una vida plena, obligadamente se deben satisfacer dos tipos de necesidades: las físicas y las del alma o espirituales (Weil, 1996). Estas últimas están asociadas con la fuerza de la gracia (Weil, 1994)

vida éticamente eficaz. La transformación está íntimamente relacionada con el propio *logos* pero tiene una consecuencia en la forma de vida.

Los ejercicios espirituales como una forma de hacer y escribir filosofía

Antes de dar las razones por las que considero que la escritura para Weil es una forma de *ascesis* a la manera de los antiguos, considero necesario recuperar algunas características de la filosofía antigua que expone Pierre Hadot en sus conversaciones con Arnold I. Davidson publicadas bajo el título *La filosofía como forma de vida* (2009). Si bien estas conceptualizaciones son interesantes de por sí, sólo me limitaré a definir las con el fin de establecer ciertas relaciones con la forma en que Weil escribe y hace filosofía.

Hadot explica que para los antiguos había una diferencia entre la filosofía y el discurso filosófico. Este era parte del trabajo para buscar la sabiduría pero el fin era una *vida filosófica*. Para ello es que se debían realizar una serie de ejercicios a los que llama *espirituales*. Los define como “una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación en el individuo, una transformación de sí” (Hadot, 2009: 137-138). Si bien uno de los aspectos de estos ejercicios era trabajar sobre el discurso interior, hay también para Hadot “ejercicios espirituales en el discurso exterior, en el discurso de enseñanza (...) lo que (consideramos) como pura teoría, como abstracción, (es) práctica, tanto por su modo de exposición como por su finalidad” (Hadot, 2009: 139). Así el discurso para los antiguos tiene un fin en sí mismo, que puede expresarse de la siguiente manera: lo que se busca es estimular tanto en uno como en quienes lo leen o escuchan la pregunta, que es el inicio del trabajo de transformación.

Además, el discurso filosófico debe cumplir con ciertos requisitos. En primer lugar “los textos de la filosofía antigua siempre se relacionan con la expresión oral, con el estilo oral” (Hadot, 2009:89). El hecho de que se tenga en cuenta esto supone dos cosas. Por un lado que estaban pensados para un público restringido y por otro que la presencia del interlocutor era elemental. La filosofía se trataba de “un juego de preguntas y respuestas” (Hadot, 2009: 90) que se expresaba en forma de diálogo. Enseñar era responder esas preguntas o formularlas de manera de despertar en el interlocutor el pensamiento.

A su vez, el diálogo

podía adoptar formas muy diversas. Podía adoptar las de un ejercicio de argumentación con reglas codificadas. Estaba a la vez destinado a formar el espíritu y a preparar al discípulo (...). También podía presentarse bajo la forma de un libro (...) que, a veces se reducía a una única pregunta de un discípulo (Hadot, 2009: 92).

Se trata de algo más que una forma literaria, era una *ascesis*. Un *ejercicio espiritual* pero que seguía ciertas reglas de carácter filosófico:

(había) que someterse a las leyes de la discusión, es decir, en primer lugar, reconocerle al otro el derecho a expresarse; en segundo lugar, reconocer que, si hay una evidencia, se suscribe esta evidencia, lo que suele ser difícil cuando descubrimos que estamos equivocados; y luego, en tercer lugar, reconocer, por encima de los interlocutores, la norma de lo que los griegos llaman *logos* un discurso objetivo, que busca en todo caso ser objetivo. Ello es cierto para el

discurso socrático, evidentemente, pero también lo es para la exposición pretendidamente teórica, que está destinada sobre todo a enseñar al discípulo a vivir una vida espiritual (Hadot, 2009: 140).

Teniendo en cuenta que vida espiritual y vida filosófica implican el mismo sentido para los antiguos, el discurso filosófico para ellos es claramente una práctica racional donde el interlocutor tiene una importancia capital. Sin él hay algo que queda inconcluso. A su vez, “la exposición teórica no puede ser completa si el auditor no hace al mismo tiempo un esfuerzo interior” (Hadot, 2009: 140). Podemos afirmar entonces que ese diálogo exterior se complementa con un diálogo interior. Lo que está a la base es esa posibilidad de compartir el camino a la sabiduría haciendo pie en la realidad.

La filosofía de Weil versus la filosofía de los antiguos

Hadot describe una forma de hacer filosofía que es propia de los antiguos, cuyos rasgos específicos remiten a una relación fuerte entre práctica de vida y pensamiento. En ella el discurso tiene una importancia fundamental ya que implica una transformación que se traduce en una forma de vida. Si nos atenemos a lo dicho anteriormente acerca de cómo Weil concibe el lenguaje y a la producción del discurso encontraremos que podemos establecer cierto paralelismo. Para los griegos se debe tratar de conservar la forma oral de preguntas y respuestas en la escritura. Para Weil, es esa forma la esencial para la transmisión de la atención y el discurso escrito debe ser capaz de recoger esa singularidad, fijando la característica móvil del pensamiento y del diálogo.

Además el hecho de que nuestra filósofa escriba pensando y piense escribiendo supone un diálogo que aunque interno, conserva esa relación entre pregunta y respuesta. Puede entonces aceptarse que el discurso filosófico tiene también para Weil un fin transformador y por lo tanto es una *ascesis* en los mismos términos en que lo hacían los antiguos según Hadot. Escribir es, entonces, para la francesa un ejercicio espiritual que no tiene que ver con la búsqueda de un ascenso en sentido místico, sino filosófico. Sus escritos tendrían por función transformar más que informar, no desde la revelación sino desde la pregunta que estimula la reflexión.

Por otro lado, Weil no concibe a la filosofía como una actividad teórica separada de la realidad. La transformación que se da en el alma debe expresarse en la práctica de vida. El exteriorizar a través de la escritura es parte de la vida filosófica en tanto que puede mover a la transformación de los otros. El ejercicio espiritual del discurso exterior adquiere en Weil la forma de escritos que contemplan esa faceta, es decir que la presencia del interlocutor está presente en ellos. Puede decirse, entonces, que también parece rescatar de los antiguos esta idea expresada por Hadot de que el conocimiento se comparte. Trabajar sobre sí es necesario, pero hay en su pensamiento una aspiración por que los otros tomen y busquen su propio camino a la sabiduría.

Existen lecturas donde los aspectos filosóficos de transformación a partir del discurso que buscamos destacar acá no son tenidos en cuenta. Por un lado, algunos, como Susan Sontag (1963), han sostenido que no es posible decir que lo que Weil hace es un trabajo filosófico riguroso. Más bien, responde a una forma de vida que tiene que ver con lo exagerado

y el martirio a la que ningún lector busca imitar. Se observa desde lejos “con una mezcla de repulsión, piedad y reverencia” (Sontag, 1963: 85). Sus escritos fascinan por eso, pero no responden a ningún tipo de objetividad. Podemos inferir que Sontag afirmaría que Weil hace literatura con un contenido utópico.

Maurice Blanchot (2008), por su parte, dice que los textos de Weil contienen “una irregularidad que no es fácil de aprehender” (Blanchot, 2008: 137) pero que poseen un

tono propio (...): con una certidumbre tan alejada de ella misma, de toda prueba y de toda garantía, no obstante tan contenida y casi borrada, que sentimos perfectamente que no cabría negarse a escucharla, sin esperar a cambio hacerse nunca escuchar por ella (Blanchot, 2008: 137).

Weil tiene un tono de autoridad que, según Blanchot, parece provenir de su experiencia mística. Entonces, su forma de escribir tendría un aire a sentencia religiosa. Más cercana a una revelación que a una experiencia de razón. Por lo tanto el diálogo no es posible ya que sólo se busca la aceptación.

Tanto Sontag como Blanchot constituyen dos ejemplos, entre varios, que no encuentran en Weil a una filósofa. Quizás, porque se detienen en un solo aspecto biográfico de la francesa que tiene que ver con cierto giro místico que se daría luego de su conversión religiosa o algún tipo de característica psicológica. Sin embargo, Weil parece rescatar de los antiguos ciertas cuestiones que demuestran que lo que Weil hace es un trabajo filosófico. Éste consiste en trabajar sobre sí racionalmente, pero hay en su pensamiento una aspiración de que los otros tomen y busquen su propio camino a la sabiduría tal como dice Hadot que era el interés de los griegos.

Algunas consideraciones finales

Por todo lo dicho hasta acá es que podemos decir que es cierto que los textos de Weil conmueven y estimulan, pero porque buscan interpelar y modificar tanto a quienes lo leen, como a la autora misma. Lo que Weil realiza es un ejercicio espiritual claramente filosófico en términos de Hadot que se traduce en la escritura como forma de comunicar lo que se piensa. Desde esta perspectiva, las contradicciones y asertividades que aparecen en el texto quedan incluidas en él. No se trata de afirmaciones inconexas. Hay un fluir, una continuidad propia del diálogo. Por lo tanto, son parte fundamental de la confrontación de ideas que se dan al pensar y al hacerse preguntas. Los textos de Weil sorprenden al lector moderno que supone que el trabajo filosófico debe ser sistemático y ordenado pero que no reconoce lo vago y a veces errante que es el pensamiento. Ese fluir desconcierta, aunque es claro que responde a la manera en que se da el pensamiento libre. Es decir al discurrir propio del diálogo interno.

Además, como los antiguos, Weil también entiende que la filosofía se comparte. Lo interesante es que al tratarse de otros, la rigurosidad está puesta en el cómo se dice ya que el fin es despertar a la pregunta, no entregar el propio discurso. Hacer el bien es dar la posibilidad de la transformación a los otros. La experiencia propia debe interpelar, no buscar el asentimiento. Así como Weil entiende que al leer no nos debemos quedar con la sensación de

cambio, sino ir hacia los significados, puede aventurarse que para ella vivir filosóficamente debería contemplar esa forma de estar en el mundo donde la interpelación a los otros es constante porque lo que se busca es el bien de la verdad. Dicho de otra manera, estimular en otros el ejercicio espiritual es tan importante como ponerlo en práctica en uno mismo. Es una forma de mediar entre el Bien y el mundo.

Hacer filosofía en estos términos refiere a una forma vital de encarar esta actividad. Al recuperar ciertas características propias del discurso antiguo, Weil parece mostrar que esa forma de escribir conserva el lugar central de la pregunta en la filosofía. Es decir que es ella la que mueve y dispone a la reflexión más allá del tema o las circunstancias vitales. La práctica filosófica entendida en esos términos, tiene un matiz tanto pedagógico como terapéutico ya que busca el análisis del discurso aprendido y fijado en cada uno que, como ya dijimos, es una forma de dejarnos llevar por un mundo creado e imaginario que puede alejarnos de lo real y cuya consecuencia es la cosificación disfrazada de cierto prestigio social que tranquiliza.

Lo que en nuestra filósofa se da es una ética del discurso que, como dice Hadot, es

gracias a la cual renunciaría a tomarse a sí mismo como fin en sí o, peor aún, como medio de hacer mercadería de la elocuencia del filósofo, y se convertiría en un medio de superarse a sí mismo y de acceder al plan de la razón universal y de la apertura a los otros (Hadot, 2009: 100).

Más que recuperar los matices de la filosofía antigua, nuestra pensadora los encarna. Esto supone una *ascesis* que se traduce en sus escritos. Puede decirse que lo que ella hace es una filosofía que responde a una forma de vida que tiene al escribir y a la atención como sus dos principales ejercicios espirituales. Ejercicios que nos conectan con lo sagrado y nos vuelven intermediarios del bien en el mundo a través de la verdad. Escribir filosofía, aunque sea difícil es, en estos términos, una práctica necesaria y compartida. Si no es así no se hace el bien y el trabajo filosófico quedaría trunco ya que no cumpliría con su fin que es promover una condición humana plena y una vida éticamente eficaz.

Obras de Simone Weil:

A) Libros:

Weil, S. (1961) *La Fuente Griega*, Buenos Aires: Sudamericana.

Weil, S. (1994) *La Gravedad y La Gracia*, Madrid: Trotta.

Weil S. (1996) *Echar Raíces*, Madrid: Trotta.

Weil, S. (2009) *A la Espera de Dios*, Madrid: Trotta.

Weil, S. (2018) *Primeros Escritos Filosóficos*, Madrid: Trotta.

Weil, S. (2022) *El poder de las palabras*, Buenos Aires: Godot.

B) Artículos:

Weil, S. (2006) “Ensayo sobre la noción de lectura”, en *Anthropos*, 211, pp. 66-69.

Weil, S. (2012) “La persona y lo sagrado”, en *Nombres*, 16, Córdoba, pp. 141 -165.

Bibliografía crítica:

A) Libros:

- Blanchot, M. (2008) *La conversación infinita*, Madrid: Arena Libros.
- Bea, E. y otros (2010) *Simone Weil. La conciencia del dolor y la belleza*, Madrid: Trotta.
- García, E. A. (2015) *Percepción y lectura en la filosofía de Simone Weil*, Buenos Aires: Teseopress.
- Hadot, P. (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2009) *La filosofía como forma de vida*, Barcelona: Alpha Decay.
- Nelson, D. (2019) *Las implacables*, Buenos Aires: Monte Hermoso Ediciones.
- Pétrément, S. (1997) *Vida de Simone Weil*, Madrid: Trotta.
- Sontag, S. (1966) *Contra la Interpretación y Otros Ensayos*, Ed. digital Titivillus.
- Steiner, G. (2009) En *The New Yorker*, Ed. digital Titivillus.

B) Artículos:

- Bea, E. (2015) “Decir la belleza del mundo. Simone Weil y la responsabilidad de la literatura”, en *Lectora*, 21, pp. 111 -127.
- Collel Aparicio, L. (2016) “Los cuadernos de Simone Weil: escritura en acto”, en *Apeiron. Estudios de Filosofía*, 5, pp. 33-46.
- Collel Aparicio, L. (2019) “Los cuadernos de Simone Weil: lenguaje de la cámara nupcial”, en *Revista Chilena de Literatura*, 99, pp. 101-120.
- Fuster, A. L. (2013) “Demorarse en el mirar. La imaginación en Simone Weil, Iris Murdoch y Hannah Arendt”, en *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 60, 141 -157.
- Galvis-Cristancho, E. (2015) “Trazos de escritura y política en la filosofía de Simone Weil”, en *Pensamiento y Cultura*, vol. 18-1, pp. 132-154.
- Rodríguez Morales, R. (1994) “Una rebelde con causa: Simone Weil critica la fábrica”, en *Revista Colombiana de Psicología*, 3, pp. 49- 58.

De las prácticas en torno a lo divino y lo sagrado

Prácticas piadosas en el mundo sin Dios

Juan Mauricio Moretti

¿Cómo podría llegarse a la perla mirando simplemente el mar?

Rumi

En las religiones que son denominadas “del Libro” (judaísmo, cristianismo e islam), la vida del creyente se ordena a partir de tres prácticas piadosas elementales: oración, limosna y ascetismo. El modo en que estas prácticas deben llevarse a cabo varía según las tradiciones, pero en todas ellas se insiste en el carácter fundamental de esos ejercicios como vías para propiciar una cercanía con lo sagrado o lo divino.

En el Islam, por ejemplo, se cita con frecuencia este *hadit*, poniendo en boca del profeta la razón que moviliza esas prácticas de piedad:

Mu`adh ibn Jabal preguntó al Profeta: “Oh Mensajero de Dios, indícame una obra que me conduzca al Paraíso y me aleje del Infierno”. El Profeta respondió: (...) “¿Quieres que te enseñe las puertas del bien? El ayuno es una protección, la pobreza borra las faltas como el agua apaga el fuego, y [también] la oración del hombre en el seno de la noche” (Al-Nawawi, 2002: 59).

Es al menos llamativo que frente a la multiplicidad de ejercicios (*askesis*) y de vías que los filósofos antiguos ensayaron en su búsqueda del bien (de esa “vida divina” o “paradisíaca”, capaz de conducir la existencia a su realización, a su plenitud [Hadot]), las tradiciones religiosas no hayan dejado de insistir en la efectividad de aquellas tres prácticas milenarias. Pero lo que resulta verdaderamente sorprendente, es que esa insistencia continúe inalterable incluso en la actualidad, en el interior de un mundo cuya vida se encuentra enteramente secularizada.

Si ha orado y ayunado, no hay hombre o mujer en el mundo a quien Dios no se le revele; y reto a cualquiera que realmente lo haya hecho a que diga lo contrario. Dios no se resiste a quien se pone en esta disposición (D’Ors, 2013: 21).

Pablo d’Ors se presenta como cristiano, y además de ser un escritor con cierto reconocimiento (sus libros los publica Anagrama y Pre-textos), es responsable de la fundación de un grupo reunido bajo el nombre “Los amigos del desierto”, cuyo objetivo es justamente el cultivo de la oración. De todos modos, al realizar semejante afirmación, podemos estar

seguros que pretende ser polémico. Sabe que el desafío que propone no puede más que generar una grotesca risotada, o por lo menos un cierto escándalo, producto de lo que suele llamarse “honestidad intelectual”. Por mi parte, tanto su afirmación, como la reacción inmediata que puede provocar, me dan mucho que pensar.

En primer lugar, la reacción que puede preverse ante una afirmación de ese tipo se comprende fácilmente. Nuestro sentido común, historicista, asume como un hecho consumado la muerte de Dios.

Filosóficamente hablando, podría decirse que hemos descubierto que el mundo no posee un fundamento, que es sin origen, sin por qué ni para qué. En este sentido, “metafísico” podríamos decir, seguir hablando de Dios no puede ser más que el fruto de una ignorancia un tanto brutal. Pero como todos saben bien, existe un argumento más sutil, más moderno, y por lo tanto menos “metafísico”, aunque no por ello menos ligado al sentido común y su convicción historicista. Ese argumento podría expresarse de este modo: el orden que impone el mundo técnico, en tanto dispositivo (*Gestell*), en tanto disciplina, nos arroja a una existencia que se caracteriza por poseer un horizonte cerrado a lo divino.

En el interior de nuestro mundo tecnificado, donde impera una racionalidad que sólo aspira al dominio y cuyo instrumento es la violencia (Del Barco), Dios no puede ser más que una representación, un ideal, una mera idea (Kant), y no algo o alguien a quien uno se pueda dirigir. Insistir con esa palabra, volverla objeto de reflexión o incluso de deseo, no puede ser más que el fruto de una ilusión, con su origen en la debilidad propia de ciertas personas incapaces de asumir la existencia a la que han sido arrojadas. En otras palabras, para el horizonte de comprensión que teje la trama de nuestro mundo, Dios *ya no* puede ser una realidad viva, sino sólo una producción (absolutamente innecesaria) del sujeto, una representación más en medio de la infinidad de representaciones que ordenan nuestra vida.

Pablo d’Ors sabe muy bien todo esto, sin embargo dice: “*Dios no se resiste a quien se pone en esta disposición*”. Es muy interesante. Podemos evitar la tarea escabrosa de intentar saber qué quiere decir con la palabra Dios, simplemente identificando ese término con lo sagrado. Si lo hacemos, su afirmación no sólo se vuelve pensable, sino que incluso señala un camino muy interesante para oponer resistencia al discurso hegemónico del historicismo.

Obviamente, lo interesante no es poder desarrollar una polémica con esa matriz teórica que revela el corazón de nuestro sentido común. Mucho menos si quien lo hace soy yo, que no tengo ninguna autoridad, y en este libro que vamos a leer unos pocos. Lo que me resulta sugerente de esa afirmación, enunciada por alguien dedicado a la práctica de la oración, es el señalamiento que puede extraerse de ella para nutrir y orientar la práctica filosófica. Que desde hace tiempo, hay que decirlo, ha encallado en un inútil e inofensivo ejercicio discursivo.

De hecho, frente a los testimonios de la crisis del mundo moderno (Jünger, Eliade, Guénon, Evola, entre otros) que se acumulan desde hace más de un siglo (y justamente bajo el signo de la muerte de Dios), en general la filosofía no ha reaccionado de otro modo más que con descripciones de distintos grados de profundidad, pero negándose a la tarea de pensar seriamente posibilidades de superación. Algo que puede comprenderse si tenemos

en cuenta la perspectiva historicista que domina el campo intelectual, pero que no deja de sorprender cuando vemos a diario la masiva destrucción que se extiende en todos los órdenes de la vida.

Basta mencionar el crecimiento exponencial del uso de psicofármacos en los últimos veinte años, para tener una medida del estado existencial que promueve el orden del mundo técnico. Esta asistencia tecno-psíquica, de la que casi todos dependemos (niños y adultos), es un signo evidente de la enfermedad crónica que vamos madurando en nuestro trato con el dispositivo (*Gestell*). Y ante semejante situación la filosofía ha reaccionado a lo sumo enunciando su asombro, o con proyectos “culturales” ambiguos e impotentes. ¿Existe otra posibilidad para los filósofos?

Si recordamos a Nietzsche, su anhelo de una “gran salud”, podríamos decir que sí. Es más, si tenemos presente que la filosofía nació con el objetivo de posibilitar una realización (o una plenitud) existencial al margen de las tradiciones religiosas (Hadot), no es descabellado decir que la principal tarea del filósofo es buscar justamente una vía que nos conduzca más allá del horizonte existencial que promueve el orden técnico. Esto supone, por supuesto, romper con varios prejuicios que determinan lo que hoy consideramos “trabajo intelectual”.

De todos modos, si nos negamos a esa tarea (que, por lo demás, ha determinado toda la historia del pensamiento, al menos hasta Nietzsche), y precisamente en medio de las urgencias que impone la actualidad, los esfuerzos de la filosofía se vuelven ciertamente ridículos. ¿De qué puede servir el análisis y la determinación conceptual de un pensamiento cuya única autoridad es haber sido creado por una inteligencia prodigiosa? ¿Qué sentido puede tener, por ejemplo, dedicar toda una vida a desentrañar el pensamiento de Kant, cuando después nos enteramos que siendo ya viejo necesitaba una lámpara encendida para poder dormir? Es más ¿para qué esforzarse en análisis altamente sofisticados sobre la actualidad, política y social, si en último término no tienen ninguna injerencia en la existencia concreta de las personas? Siendo el mundo obra del dispositivo técnico (*Gestell*), las fuerzas que lo gobiernan son absolutamente inmunes al ejercicio del pensamiento (analítico, crítico).

En medio del apremio y la devastación (material, cultural, espiritual) del mundo técnico, la única tarea con sentido para la filosofía es orientar todos sus esfuerzos en torno a aquella antigua aspiración de plenitud, de realización (o de salud, como diría Nietzsche). Esto significa que el horizonte de la filosofía no puede ser otro más que el desarrollo de la pregunta *cómo vivir*. Todo esfuerzo de erudición y de análisis de la actualidad debe estar orientado por esta problemática, eminentemente ética más que política.

Es lo que dice Oscar Del Barco, en *El abandono de las palabras*:

Y sin embargo es aquí, en este punto de máxima desdicha, donde el problema de la ética surge como el problema fundamental de nuestro tiempo. Entonces hay que acotar la puntualidad del tiempo para situarse, como diría Heidegger, en un *horizonte* sin proyecciones, vale decir, en una *actualidad* desnuda. Hay que relativizar ciertas afirmaciones: el Sistema es todo, pero no todo es Sistema; puede todo pero no en acto (...) Pero resulta que el problema no es futuro sino actual, y es la actualidad la que reclama el planteo ético; para ser más precisos, digamos que los espacios aún abiertos y libres reclaman el enunciado de un *ethos* no-categorial (Del Barco, 2010: 62-62).

Para mí, si algo resulta evidente, como punto de partida para pensar una ética, es que la única estrategia posible frente al carácter cerrado y sistémico del mundo técnico, de su total dominación, es el distanciamiento. No como huida del mundo (algo que es ciertamente imposible) sino como acción voluntaria de resistencia, como oposición decidida a los principios que rigen el Sistema.¹

La pregunta que surge entonces es si realmente existe una posibilidad, no meramente reflexiva, de generar un retiro frente a la disciplina propia del dispositivo (*Gestell*), que hemos terminado por interiorizar como nuestra propia naturaleza. O en palabras de Del Barco, si es posible (y cómo) situarse en “un horizonte sin proyecciones”, en una “actualidad desnuda” que corte, podríamos decir, de modo vertical la linealidad del tiempo histórico. Ese tiempo que sentencia *a priori* nuestra pertenencia a un destino, y que vuelve irrisoria cualquier tentativa por buscar una orientación para la propia vida.

Y es justamente a la luz de esta pregunta que las palabras de Pablo d’Ors se vuelven muy sugerentes: “*Dios no se resiste a quien se pone en esta disposición*”. Si “el Sistema es todo, pero no todo es Sistema”; si a pesar del carácter total del dispositivo técnico la pregunta (o la demanda por el sentido) persiste; es porque lo Otro sigue dibujando su círculo de sombra en torno a un mundo que no parece tener fisuras. Ahora bien, lo que ante todo caracteriza al Sistema, al mundo técnico concebido como “horizonte”, es su carácter enteramente secularizado. Podríamos decir incluso que es de hecho la negación material, titánica y en acto de lo sagrado como tal. Por esta razón, la única dirección segura que puede seguirse a la búsqueda de un distanciamiento (no meramente reflexivo) del Sistema, es justamente aquella capaz de conducirnos hacia lo sagrado, hacia lo que Pablo d’Ors llama “Dios”.

Y he aquí de nuevo el escándalo o la risotada: “¿Dios? ¿Lo sagrado? Semejantes realidades *ya no* existen para nosotros, *ya no* poseemos vías que nos conduzcan a su reconocimiento, a su experiencia”. Pregunto: ¿de dónde nos viene esa seguridad? Justamente lo interesante de la afirmación escandalosa de Pablo d’Ors es que revela el carácter dogmático de semejante certeza. Y sobre todo que indica para la filosofía, al menos es eso lo que me gustaría mostrar, una tarea posible (una *praxis* podríamos decir) que puede ofrecerle cierta orientación para desarrollar los lineamientos generales de un *ethos*.

Si ahora volvemos sobre aquellas tres prácticas piadosas fundamentales, mencionadas en el *hadit* del Profeta (ayuno, pobreza y oración), podemos preguntarnos si en ellas existe alguna indicación para nosotros, personas al margen de la vida religiosa y en un mundo que se desarrolla de espaldas a lo sagrado. Y lo primero que se descubre al releer ese *hadit* es muy curioso. Mu`adh ibn Jabal pregunta por una acción que conduzca al paraíso, y el Profeta reformula su interrogación. Interpreta la imagen del paraíso como una referencia al bien, y señala las prácticas piadosas como el único modo seguro de que ese bien se vuelva accesible. Lo interesante es que la reflexión sobre el bien dio origen al ejercicio de la filosofía entre

1 Con el término Sistema “no se significa el encasillamiento artificial y externo y la conjunción de lo dado, sino la unidad de ensamble que se desenvuelve del proyecto de la objetividad del ente en lo re-presentado como tal” (Heidegger, 1958: 55).

los griegos (Hadot), y que es justamente esa reflexión el móvil de todo pensamiento que aspire a determinar un *ethos*. Por eso, y al menos como ejercicio reflexivo, podemos indagar, filosóficamente, qué tipo de orientación podemos recibir de esas prácticas piadosas para pensar una resistencia, un verdadero retiro de la disciplina propia del dispositivo. ¿Es posible realmente liberar esas prácticas de su contenido religioso, convirtiéndolas en ejercicios filosóficos de distanciamiento del orden técnico? ¿En qué sentido específico producirían ese distanciamiento, y bajo qué condiciones?

Lo que resulta evidente, ante todo, es que las prácticas piadosas (si fueran posibles para nosotros) son las únicas acciones que se oponen de hecho a la disciplina propia del dispositivo. Aquello que llamamos Sistema es un orden (un “ensamble” diría Heidegger) que gobierna la racionalidad de los sujetos y la materialidad del mundo, sin otro objetivo aparente más que el despliegue de la técnica, de su total dominación. Las únicas transformaciones en el interior del Sistema son metástasis del poder (Del Barco), vehiculizaciones de una violencia multiforme cuyo límite no puede ser más que la aniquilación. La voluntad de dominio rige como principio de toda acción, y configura las aspiraciones de las personas, de las sociedades y los pueblos. En este mundo, la piedad no es más que una de las formas de lo imposible, de lo marginal, de lo radicalmente otro. Y justamente por eso, intentar responder aquellas preguntas, indagar acerca de su posibilidad real, es al menos un camino que puede conducirnos a determinar las acciones que constituirían ese *ethos*, que la filosofía está llamada a pensar en tensión al orden técnico.

Es más, debo confesar, para ser sincero, que me resulta muy difícil saber a qué se refiere Del Barco con la expresión “*ethos* no-categorial”, cuál sería su origen, su dirección, su práctica concreta. Frente a esa ambigüedad, semejante al “sí y no” de Heidegger ante la técnica, los ejercicios piadosos poseen la garantía de haber sido desarrollados y meditados durante siglos (muchísimos siglos), por personas de todos los lugares y todos los tiempos. Esto es verdaderamente asombroso. Y debería ser una prueba suficiente de la potencia que son capaces de activar. La autoridad que les otorga una práctica de milenios, nos permite tener la seguridad de que la determinación de sus rasgos fundamentales, y del sentido específico que poseen como ejercicios (disciplinas, *askesis*) en oposición al orden técnico, puede orientar el pensamiento en su búsqueda de los lineamientos generales de un *ethos*.

Sin embargo, no cabe duda que semejante tarea excede los límites a los que debemos ajustarnos en esta ocasión. Por eso nos conformaremos con mostrar, en sus rasgos generales, el recorrido reflexivo que podría justificar el ejercicio de la piedad como vía de resistencia en el interior del Sistema.

La oposición de las prácticas piadosas respecto de la disciplina propia del Sistema es evidente, más allá de los principios que orientan su ejercicio. No hay que ser muy lúcido para notar la radical contradicción que existe entre el ayuno y la pobreza voluntaria, con los imperativos que rigen el mundo técnico. Ante los impulsos silenciosos de consumir y producir sin fin y sin sentido, ante los estímulos incesantes y la demanda de acumular sin término bienes superfluos, tanto el ayuno como la pobreza oponen una actitud ascética que se resiste a esa solicitud frenética y enloquecedora. Despojadas de sus raíces religiosas, ambas

prácticas, realizadas como estrategias voluntarias de resistencia al mundo técnico, son sin duda elementos fundamentales para que la ética misma sea posible. Ya que sin ese distanciamiento no es pensable ningún tipo de decisión. Podría decirse que el ayuno y la pobreza son las acciones preliminares, absolutamente necesarias, para despejar la posibilidad de una orientación para la existencia.

De todos modos, esas dos prácticas, en su oposición a los imperativos del mundo, son acciones meramente defensivas. Generan un distanciamiento, posibilitan un retiro capaz de dar impulso, pero como distintas formas de una misma actitud ascética agotan su potencia en la activación de una cierta negatividad. Es por eso que pueden convertirse en acciones meramente reactivas, sin horizonte. Cabe preguntarse entonces qué principio podría suplantar, como orientación positiva de estas prácticas, al Dios que determina el itinerario del hombre religioso.

Este problema se vuelve más evidente en el caso de la oración. A diferencia de lo que ocurre con el ayuno y la pobreza, la oración es un ejercicio que materializa una intención bien determinada. Más que una actitud defensiva, su práctica supone una voluntad firme y una decisión precisa de ejercitarse en la piedad. El hombre religioso ora con el propósito de generar las condiciones necesarias para establecer un vínculo con lo divino. Pero si lo divino se encuentra ausente del horizonte que trama nuestro mundo, es difícil pensar qué sentido podría tener semejante práctica para nosotros. Sin embargo, si reparamos en que la verdadera potencia de la oración, como ejercicio espiritual, radica en colocar a la existencia bajo una disposición determinada, podemos preguntarnos si existe alguna razón, al margen de lo divino, que justifique y oriente el cultivo de la piedad en un mundo vacío de Dios.

Hay un misterio en el hecho del origen, de la conservación y del fin de la vida que tiñe todas las acciones en las que esta vida se realiza, sobre todo las más importantes, y a ese lado misterioso que no deja de estar presente en ningún momento de la existencia responde la oración de cada momento (Velasco, 1982: 164).

En todas las formas de oración reconocemos los dos elementos esenciales de la actitud religiosa: el reconocimiento del Misterio y la relación viva con él (Ídem: 184).

Estas breves observaciones fenomenológicas sobre la oración son muy valiosas. Nos permiten poner en relación su ejercicio con algunas evidencias que la religión comparte con la filosofía (con cierta filosofía). Más allá de las determinaciones simbólicas de las distintas tradiciones, entregarse a la práctica de la oración supone ante todo aceptar la existencia del misterio, de una dimensión en la realidad que escapa al poder de nuestra comprensión, y que puede propiciar tanto la pregunta como la veneración. Ese misterio, que las religiones han identificado con Dios, con lo sagrado, con lo divino, puede también ser una zona de oscuridad sin nombre, en la que el pensamiento termina por claudicar junto con todas sus representaciones. El nacimiento y la muerte son un buen ejemplo. Se puede utilizar todo el aparato científico para dar cuenta de las causas responsables del origen de los seres y de su desaparición, pero la ciencia nunca será capaz de explicar por qué algo existe, por qué hay pájaros, árboles e insectos, o por qué sencillamente “hay”. Podría decirse que el misterio ante el cual se arrodilla el hombre religioso, se encuentra estrechamente vinculado con el misterio del ser que la filosofía ha merodeado desde su origen. Y que como zona inaccesible al poder de nuestra comprensión, se mantiene inalterable en su silencio y en su retiro, marcando un límite preciso a la voluntad de dominio propia del dispositivo.

El gesto de la oración le permite al hombre religioso establecer una consonancia entre su ser y ese misterio que asoma en cada porción del tiempo. Pero si puede hacerlo es porque los símbolos de una tradición conjuran ese misterio, le otorgan un rostro asequible y hacen de su oscuridad inviolable un espacio de reposo. Nosotros, en cambio, que como sujetos habitamos un mundo de representaciones, nos enfrentamos al misterio del ser sin símbolos ni vías. Ese misterio es para nosotros, si es que en algún momento aparece en el horizonte de nuestra existencia, la “intemperie sin fin”, como dice el poeta, un bloque compacto de oscuridad y de silencio. Pero sin embargo *es*, a su modo, anunciando su presencia en las grietas que el dolor o el asombro abren en el interior del dispositivo.

Ahora bien, ¿qué sentido podría tener entregarse a la oración ante ese misterio impersonal, y en cierto modo desolador? ¿Cuáles serían las palabras adecuadas, los gestos que deberían realizarse para llevarla a cabo? Y ante todo, ¿por qué sería necesario responder a ese misterio con el acto tradicional de la oración? De lo que se trataría para nosotros, habitantes del mundo técnico, enteramente secularizado y anti-tradicional, es de resignificar esa práctica piadosa en función de la búsqueda de una resistencia a la clausura impuesta por el Sistema. Y podemos estar seguros que así como el hombre religioso tramaba su vínculo con lo divino a partir de ciertos gestos, nosotros no lograremos abrir una brecha en el dispositivo si no es cultivando gestos semejantes. Es cierto que para nosotros no hay garantías. Pero si el misterio es el espacio que se dibuja en los márgenes del Sistema, es hacia esa zona a la que deberemos dirigir todos nuestros esfuerzos. Y sólo las prácticas religiosas pueden orientarnos en esa dirección.

De hecho, existe un cierto tipo de oración, la oración mística o de silencio, que linda con la meditación filosófica.

“La oración no es otra cosa que un ascenso del ánimo a dios”, dice Tauler. Entonces, hablar y oír son cosas secundarias. No se decide nada. Incluso la palabra sale sobrando, mientras que la oración silenciosa es la forma apropiada para “la efectividad de la entrega” (...) Ya no se sigue pidiendo “por algo”, la oración de petición cesa o, cuando menos, se considera como imperfección. La oración se transforma paulatinamente en meditación piadosa, en monólogo. No necesita de interlocutor alguno (Van Der Leeuw, 1964: 413-414).

Esta oración de silencio, que no se dirige a nada ni nadie, es un acto que de ningún modo pertenece sólo a la religión. Como meditación piadosa no supone más que el reconocimiento del misterio, y no deja de ser una forma de realizar lo que la tradición platónica llamaba contemplación. Cultivar un silencio piadoso sería un gesto consecuente con aquello que la radicalidad de la pregunta por el ser termina por hacer evidente: todo el conocimiento de nuestras representaciones flota sobre un fondo de no saber esencial. Frente a la actitud del escéptico, que decide vivir de espaldas al misterio justamente porque no es susceptible de conocimiento, la actitud meditativa sería un modo de buscar una forma de habitar en su cercanía. Como ejercicio, como gesto, ese tipo de meditación supone una dislocación del sujeto de su zona de dominio, y por lo tanto es una forma de suspender la violencia que dirige toda voluntad de conocimiento (Levinas). En definitiva, así como el ayuno y la pobreza pueden ser distintas formas de una misma actitud ascética, cuya finalidad sería oponer resistencia al dispositivo, la oración de silencio, como práctica de piedad, radicalizaría esa actitud, ya que negaría (en acto) al sujeto mismo como centro de referencia de toda valoración. Por eso ella también es una forma de ascetismo, de retiro. A partir de su ejercicio todo

saber, toda creencia, toda representación se interrumpe para dar lugar a aquello que, como exceso, sumerge todas las cosas en el misterio.

El modo concreto en que esta práctica debería llevarse a cabo es algo que podría determinarse apelando a las tradiciones espirituales, y sobre todo al platonismo. Sin embargo, es una tarea a la que no podemos entregarnos en este lugar. Lo mismo ocurre con el ayuno y la pobreza voluntaria. De todos modos, siendo para nosotros ejercicios de distanciamiento del orden técnico, cada una de estas prácticas debería encontrar su medida y su orientación en aquellos principios que el dispositivo impone a la existencia. En este sentido, siendo prácticas de retiro (*askesis* más que reglas morales), la dirección de cada una de ellas puede delimitarse en función de la ascética que promueven. Ascética de los estímulos (ayuno), frente a la demanda enloquecedora de la imagen y la información; de los bienes (pobreza), frente al imperativo de producir y acumular objetos y reconocimiento; y de las representaciones (silencio), frente al requerimiento de afirmar un punto de vista. La dirección es clara, sólo resta saber si hay en la voluntad la firmeza suficiente para entregarse a la aventura.

Antes de terminar quisiera hacer una última observación. Aquella oración de silencio, como forma de meditación piadosa, quizás realiza en clave religiosa lo que Heidegger llamó “pensamiento meditativo”. Ese pensamiento que, en oposición al pensamiento calculador que opera con representaciones, se encuentra orientado por la demanda de un sentido que se oculta.

El pensamiento meditativo requiere de nosotros que nos comprometamos en algo [*einlassen*] que, a primera vista, no parece que de suyo nos afecte (Heidegger, 2002: 28).

Lo que no parece afectarnos, pero que sin embargo se anuncia como sombra (y límite) del carácter total del dispositivo (*Gestell*), es lo sagrado, que Heidegger llama justamente misterio. Es por eso que para él la tarea del pensar se agota en lograr una relación con ese espacio, al margen de las representaciones y los imperativos que promueve el orden técnico. Algo que Heidegger considera posible por el ejercicio de una cierta serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas.

La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza (Ídem: 30)

Heidegger no determina en ningún momento cuáles son las acciones o los gestos concretos que realizarían esa serenidad. Pero sí, como dice Del Barco, su esperanza está puesta en un pensar como “devoción y acción de gracias”, es porque la única vía para el pensamiento en la era técnica es la piedad. Esto no quiere decir que Heidegger declare el fin de la filosofía y el triunfo de la religión. Más bien se trata de reconocer que la única resistencia posible ante la devastación que promueve el orden técnico, es un ejercicio que exceda la reflexión y coloque la existencia en un “horizonte” distinto, en esa “actualidad desnuda” capaz de despejar una nueva trama de sentido.

Creemos que la oración de silencio, meditativa, es un ejercicio afín a la posibilidad de realizar esa “apertura al misterio”, cuya actitud existencial concomitante sería la “serenidad para con las cosas”. De hecho, la intencionalidad de la oración en general está determinada, como vimos, justamente por el reconocimiento del misterio y la voluntad de establecer una “relación viva” con él. Esto quiere decir que los gestos propios de la oración disponen la existencia en el interior de un “horizonte” que excede los límites establecidos por el Sistema. Enfrentarse sin representaciones, “silenciosamente”, ante el hecho de que somos y de que hay, sin por qué, no sólo es suspender el automatismo que rige la comprensión, sino también avanzar hacia una zona ajena al mundo de los hechos previsibles y consumados. Es sobre todo detener la marcha (violenta) hacia las cosas, para dejar que sean ellas mismas quienes nos acerquen un semblante de lo desconocido.

Además, siendo un monólogo, una pura atención sin destinatario ni interlocutor, no supone una fe, como tampoco ningún tipo de religiosidad. Si se asume la oración de silencio como ejercicio (*askesis*) filosófico, en principio lo único que se reconoce es la insuficiencia de cualquier tipo de representación, o la inadecuación de toda forma de conocimiento que pretenda establecer las posibilidades, los límites y los “horizontes” posibles de la existencia. En este sentido, la oración para la filosofía sería, negativamente, una forma de la ascética; pero positivamente daría forma a una disposición capaz de abrir la existencia a lo verdaderamente desconocido, a lo Otro, a lo que en términos tradicionales ha sido llamado lo sagrado. Evidentemente esto supone la sospecha o el reconocimiento de que el misterio es una realidad. Pero lo interesante es que este reconocimiento, inicialmente reflexivo, demanda un ejercicio a partir del cual pueda confirmarse. La filosofía, de este modo, se convierte en una práctica de meditación contemplativa. Abandona ese estéril trabajo de disputar sin término (y sin sentido) para convertirse en un camino real de búsqueda, de conocimiento y de visión.

Sería interesante revisar el texto de Heidegger sobre Duns Scotto (su tesis de habilitación), donde Henry Corbin, primer traductor de *Ser y tiempo* al francés, encuentra las fuentes de su hermenéutica existencial. En esa obra temprana, Heidegger se detiene en la distinción medieval entre *modus essendi* (modo de ser) y *modus intelligendi* (modo de comprender), y muestra cómo para los antiguos ser y comprender se determinan y pertenecen mutuamente. A partir de esta idea, podría muy bien pensarse el modo en que una práctica como la oración haría posible la apertura de un nuevo “horizonte” para la existencia. En el ámbito de las tradiciones espirituales, el sufismo hace resonar la misma idea con la práctica del *tawil*, la hermenéutica espiritual, ya que la comprensión del sentido esotérico del Libro sagrado conduce a la realización existencial de un modo de ser hasta ese momento inaccesible. Ambas ideas dan testimonio de la potencia real de un ejercicio espiritual. Esto quiere decir que no es descabellado pensar que una práctica como la oración (de silencio, contemplativa) sea capaz de ponernos a disposición de algo Otro, ajeno a los límites del orden técnico, y por lo tanto en vínculo con lo único que, por principio, es inviolable.

Cabe reconocer, sin embargo, que la piedad de los “seres de caída” (Del Barco) difícilmente posea una dimensión salvífica (¿cómo saberlo en realidad?). Pero no cabe duda que su ejercicio es la única resistencia posible y concreta frente a un dispositivo que ha ocupado lo más íntimo de nuestra interioridad. Se trata, en definitiva, de cultivar una experiencia de sí que no se deje guiar por ninguna categoría, por ninguna representación, por ningún saber.

Una experiencia que aspire sólo a colocarnos ante el hecho bruto de que somos, o como le gusta decir a Del Barco, de que “hay”. Y cuya única justificación sea la resistencia consciente a la violencia devastadora del mundo técnico.

Bibliografía

- Al-Nawawi (2002), *Dichos del profeta*, J. J. Olañeta, Barcelona.
- Del Barco, O. (2010) “Crisis 1”, en *El abandono de las palabras*, Letra Viva, Bs. As..
- D’Ors, P. (2002), *El olvido de sí*, Pre-textos, Valencia.
- Heidegger, M. (2002), *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Heidegger, M. (1985), *La época de la imagen del mundo*, Editorial de los anales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Van Der Leeuw (1964) *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Velasco, J. M. (1982), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid.

Lo sagrado. Entre lo intratable y el gesto

Natalia Lorio

Hablar de lo sagrado nos sitúa en una suerte de terreno minado. Ahí donde creíamos que hay un suelo firme basta con pasar o pisar apenas para saber que puede activar un despliegue subterráneo, un estallido que no sólo indica que hay algo enterrado ahí, sino que hay muchas capas y que pueden enturbiar el aire y la visión. Sabiendo de este terreno difícil, a sabiendas de el posible estallido de sentidos que pueden hacernos saltar a otra superficie, proponemos avanzar con cautela, en una coreografía peligrosa por los múltiples sentidos del concepto de lo sagrado. Entre las nubes de polvo que se levantan frente a esta noción está, por un lado, el ámbito de lo religioso (a distancia de lo profano), lo divino, el espíritu, el alma... de alguna manera lo que se halla protegido (o debería estarlo). Aquello que precisa de cuidados y que de alguna manera está separado. En esta capa de sentidos, lo sagrado pueden entenderse como aquello que, a resguardo del trato, atravesado por interdicciones, pero también señalado en su potencia y poder, indica un plus, una energía otra, una distinción que es heterogénea respecto de aquello dispuesto al uso o al trato habitual.

Sin embargo, no podríamos quedarnos con esta descripción de lo sagrado sin antes hacer notar que una complejidad se suma a esta heterogeneidad de lo sagrado, por lo que, por otro lado, es preciso dar cuenta que también supone un circuito, un trato (o ciertas formas de trato y relación), y la posibilidad de la transformación, la transmutación y la transfiguración. Siendo así, aquello que parecía estar elevado o signado por lo alto e inaccesible, se muestra ahora atravesado y atravesando aquello que pareciera estar en sus antípodas: la materia, las cosas, los gestos, aquello con lo que tratamos. Este campo minado que es lo sagrado muestra así sus ambivalencias y sus ambigüedades, es lo intratable con lo que tratamos. Para seguir levantando tierra, acaso sin despejar demasiado el área, pareciera que la cuestión de lo negativo siempre se presenta: ambigüedad de lo sagrado dirán algunos, dicotomías de lo sagrado, tensión en lo sagrado decimos aquí¹.

Fue Emile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982) quien, de cara a la secularización y la fragmentación del mundo simbólico, señaló que lo religioso no es una esfera más de la vida social, sino que posibilita o sostiene categorías del entendimiento,

1 Una trama de conceptos ayudan a bordear el recorrido que me interesa, en donde lo religioso aparece bajo los términos de un sistema de clasificación en dos órdenes; de Durkheim a Mary Douglas, pasando por Bataille esos dos órdenes distinguen sagrado/profano, heterogéneo/homogéneo, puro/impuro, higiene/suciedad, claridad/oscuridad, distinción u orden/indistinción o desorden (Cf. Durkheim, 1982; Douglas, 1973 y Bataille,1998).

distingue órdenes o modos de la experiencia, expone o pone al resguardo del contacto (por ello está tan atravesado por prohibiciones, tabúes, y ritos que posibilitan su trato). De ser así entonces nuestro entendimiento está atravesado por esas categorías y modos de la experiencia que se vinculan a lo heterogéneo de lo religioso, a lo sagrado en tanto inconmensurable, aquello signado por la desproporción, por lo que vale por su propia medida.

En lo que sigue abordaremos un recorrido sinuoso entre dos grandes momentos de los desarrollos teóricos sobre el problema de lo sagrado en el pensamiento francés -salvo otras pocas referencias que la exceden-, dos generaciones si se quiere, con modalidades diversas respecto del foco y tratamiento del problema. La primer generación conformada por quienes forman parte del *Année sociologique* (con Durkheim, Mauss, Hertz, entre ellos), donde la investigación del fenómeno religioso tenía una mirada singular sobre lo arcaico y lo que llamaban sin demasiado remilgos ‘sociedades primitivas’ y, por otro lado, la generación posterior, fuertemente influenciada por estos desarrollos previos pero que, en un contexto diferente, piensa el fenómeno religioso bajo otra luz (Bataille, Caillois, Laure). Si la generación de inicios de siglo XX, la generación durkeimiana, reconocía la importancia de lo religioso en el marco del desmigajamiento de la sociedad moderna tradicional, viendo en lo religioso los elementos fundantes de lo social y lo colectivo, la generación de mediados del siglo XX avizora en los fenómenos religiosos un escape (acaso irracionalista) de la crisis de la sociedad contemporánea bajo, por un lado, el signo de la nostalgia de una experiencia vital religiosa y, por otro lado, la voluntad de recrear esa intensidad, esos momentos y lazos² que puedan señalar otra vía posible frente al achatamiento de la experiencia.

Luego de analizar algunos puntos importantes respecto de las tensiones que se dan en lo sagrado, nos centraremos en su vínculo con las prácticas, para problematizar aquel aspecto de lo sagrado en tanto intratable. Así, proponemos volver sobre lo sagrado en tensión con las prácticas de sí para sondear la relevancia del gesto. El gesto, visto desde las prácticas de sí, se muestra como ese umbral en el que “cosa entre las cosas, el cuerpo se convierte en eje del mundo” (de Certeau, 2006: 34), acto en el que se dan conjuntamente deseo y espera, el aferrarse y la búsqueda. Lo gestual reúne la materialidad del cuerpo y lo espiritual, la singularidad actual y la repetición y la memoria de un hacer milenario. Siguiendo las pistas que Michel de Certeau nos brinda en torno a la oración, sondearemos el modo como el gesto se inscribe de este modo como enlace entre las prácticas de sí y lo sagrado en tanto intratable (vinculando aspectos corporales, espaciales y materiales con los aspectos subjetivos, vitales y temporales).

Lo sagrado

La pregnancia de lo sagrado en tanto dispositivo ordenador del mundo, se pliega a la comprensión de *su* economía (en tanto relaciones de intercambio y trato entre los órdenes de lo intocable y lo dispuesto al uso). Partiendo de aquí, es decir, del reconocimiento de su

2 En este marco, Simone Weil representa una rareza, pues, contemporánea Bataille, Caillois y Laure, no toma el mismo carril, sino que más bien problematiza y subvierte la enseñanza antropológico-sociológica durkheimiana para llevar su pensamiento hacia lo impersonal. Michel de Certeau conformaría una tercera generación que se desvía en parte de las dos anteriores, pero por otros motivos y en otras circunstancias que Weil.

valor y sentido, propongo algunas consideraciones acerca de lo sagrado para distinguirlo respecto de otras nociones que están en sus cercanías.

- Lo sagrado es irreductible a lo divino y no se subordina a lo divino. Así, no es Dios a lo que nos referimos con lo sagrado, ni a los dioses (sin contar con que lo sagrado puede señalar hacia allí como hacia lo demoníaco). Un texto temprano de Durkheim (, anterior a las *Formas elementales*, nos ayuda a comprenderlo así. Siguiendo esa vía, según las lecturas de Georges Bataille en *Teoría de la religión* (1998) y Roger Caillois en *El hombre y lo sagrado* (1942) derivadas de la escuela sociológica francesa, lo sagrado remite a la cercanía o inmersión en una experiencia que involucra un tipo de comunicación que no porta un mensaje, que no aporta entendimiento, que no concluye en un agente que recepta. En tanto experiencia, la apertura a lo sagrado es tomado como el acceso a un tipo de comunicación que se abre en una pulsación y que en esa apertura altera el espacio-tiempo en el que se da, en el que acontece. Esa alteración que promueve lo sagrado confabula contra “la condena a contentarse con lo posible” (Negróni, 2015: 115), incluso cuando eso posible sea una imagen-semblante apaciguadora de lo divino o de Dios.
- Lo sagrado es inescindible de un tipo de experiencia heterogénea. Rudolph Otto (2005) al analizar los caracteres de la experiencia religiosa subrayó los aspectos irracionales vinculados al horror, a lo imposible de describir o mencionar. Lo sagrado entendido como lo numinoso es *mysterium tremendum et Fascinans*, despierta un sentimiento sorprendente, súbito, de raptó de lo urgente. Atracción y fascinación que no deja indemne a quien “toca”: expresiones como “experiencia interior” (Bataille, 2016), “experiencia de lo numinoso” (Otto, 2005) posibilitan extender el sentido de este término a todo aquello que, más allá de ser irracional, conmueve, horroriza, a aquello que es imposible de asir completamente por la conciencia clara. Más cerca de una experiencia a arrobo que de la captación de un mensaje, lo sagrado en los términos que lo entendemos aquí se encuentra próximo a la experiencia mística, linda más con el no-saber que con el saber.
- Lo sagrado, sin estar reducido a lo divino y suponiendo una experiencia heterogénea, no se reduce a sus manifestaciones altas. El tipo de experiencia de lo sagrado bien puede llegar a ofrecer la posibilidad de acceso al *fondo de los mundos* como señala Laure (2014), o puede estar signado por esos elementos, sensaciones y órden de la experiencia que Hertz (2020) ubicó en el lado izquierdo, siniestro. Lo sagrado no se subordina a la luminosidad de lo divino (o a la gloria), pues así como el esplendor de la luz puede ser el máximo estallido de lo sagrado alto, la oscuridad profunda y brumosa puede ser signo de lo sagrado bajo. Regado en lo alto y en lo bajo, en lo puro y en lo impuro, lo sagrado no necesariamente está en las antípodas de la materia. La materia baja no está en las antípodas de lo sagrado. Laure (Colette Peignot), da el sentido lúgubre, bajo y monstruoso de lo sagrado, donde lo sagrado no está ligado a la plenitud de la vida, sino al contagio ominoso de lo inanimado.
- Lo sagrado no se subordina a lo antropomórfico ni a las fines morales humanos. Lo sagrado no es sinónimo de salvación, ni de beatitud. Más bien señala hacia aquella distensión entre lo interno y lo externo que se revela como movimiento tenso (que atraviesa la polaridad entre lo común y lo subjetivo, incluso, lo común-no-humano y lo subjetivo). Lo sagrado no aparece más que en la ambivalencia entre la luz y la oscuridad, entre la sospecha de instantes de perdición, borramiento de los límites y de intensa felicidad.

Lo inanimado tiene su protagonismo allí, en tanto señalan a la sensibilidad (ahora sí, humana) aquello sagrado maldito. *Instantes privilegiados* de desasimiento y embriaguez tal como lo llamó Bataille (2003), que aluden a una interrupción del tiempo en su discurrir habitual: su sello está dado por lo insólito, por la carga de peligro y prohibido que porta. Y también por la comunicación, por esos momentos compartidos *con otros* (Laure, 2015).

- Lo sagrado no está en la persona, no es personal. Siguiendo a Simone Weil (2001), lo sagrado es impersonal y anónimo, es ese rasgo o condición que espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal (es claro que esta caracterización en parte contradice la lectura social de lo sagrado de Durkheim y la lectura de lo sagrado impuro vía Mauss, para Weil el “nosotros” es peligroso). Según Weil, el bien es la única fuente de lo sagrado. “No hay nada sagrado que no sea el bien y lo relacionado con el bien”. (Weil, 2001: 142). Lo sagrado es ese límite de las cosas de primer orden, que “son las esencialmente anónimas”: la verdad y la belleza (145). Si hay algo sagrado en la ciencia es la verdad, si hay algo sagrado en el arte, es la belleza. La verdad y la belleza son impersonales. Si bien Simone Weil no habla de comunicación, habla de un *pasaje a lo impersonal* que “ocurre sólo mediante una atención de una rara calidad que sólo es posible en soledad” (146). A diferencia de la comunicación que supone una colectividad y la posibilidad siquiera efímera de comunidad, el pasaje entrevisto por Weil se da más bien sin colectividad, en una soledad moral que la propicia. Hay un pasaje a ese impersonal que, sin embargo es posible, como señala la autora “hay ocasiones en las que una fuerza casi infinitesimal es decisiva” (147). Y allí el pensamiento de Weil aparece para signar una tarea, acaso una práctica, la de permitir y proteger ese pasaje a lo impersonal” (147).
- Por último, tomando varios de estos caracteres juntos, lo sagrado (no necesariamente antropomórfico, ni divino, ni alto o luminoso, ni personal) es una energía (y no una sustancia) que las cosas y seres no poseen por sí mismos (Caillois, 1942), o una fuerza infinitesimal que se manifiesta al abrir al ser a una experiencia de lo heterogéneo y numinoso según algunos, de lo intenso y la comunicación según otros tantos, de la verdad y la belleza según otros. Son estos elementos esotéricos y exotéricos de lo sagrado, propios de una experiencia de apertura a lo otro, impersonal, anónima, los que permiten el deslizamiento de un ámbito (lo intratable) hacia el otro (lo tratable, lo profano). Vale decir que no es un deslizamiento sin más, pulcro o despojado de tensiones. Hemos dicho que se trata de un campo minado.

Un trato con lo intratable

La serie de rasgos que hemos puesto en juego nos permiten circunscribir alguna de las esferas en las que podemos hablar de lo sagrado. Cada una de ellas y en su conjunto- allende las características que le son propias a cada una en su marco- muestran que lo sagrado es un orden otro, heterogéneo, separado, raro en algún punto -si se nos permite esta palabra en su vaguedad-. Y a la vez, y esto quisiéramos acentuar en lo que sigue, se trata de un orden no absolutamente cerrado. Un orden discretamente abierto al trato con lo intratable.

Insistir sobre lo sagrado en tanto *lo intratable* nos remite así a considerar dos sentidos posibles del problema, por un lado, en tanto intratable en un mundo sin dios, allí donde lo

profano (en su más dura y pura acepción o sentido, como lo tratable, mensurable, negociable, intercambiable, homogéneo y dispuesto al uso) invade con sus técnicas, prácticas y discursos la experiencia de lo humano (occidental al menos). Así, lo dispuesto al trato inunda la experiencia del tiempo, la experiencia de la interioridad del sí mismo, los modos de lazo con los otros, la relación con la naturaleza, los usos del cuerpo, la expectativa respecto de los fines de lo humano, etc., en suma, la experiencia vital en su conjunto. Lo sagrado en tanto intratable, tomado de este modo, es aquello que interrumpe, suspende, pone en cuestión ese plano horizontal de la existencia que parece cada vez más estar tendido sobre todas las esferas de la vida.

Por otro lado, lo intratable puede ser considerado en otro sentido: aún en la cercanía de la experiencia religiosa, numinosa, de la fuerza, de la comunicación o de la energía de lo sagrado, es in-tratable en tanto que su trato es raro, a veces difícil, dificultoso, mediado por algún tipo de tratamiento o de práctica previa o simultánea. La escuela sociológica francesa privilegió en ese trato de lo intratable los aspectos sociales del rito (y en segundo lugar el mito), los tabúes y prohibiciones, mientras que Bataille, Caillois, Leiris, Laure, más bien reconocían en el tiempo y la paradoja del instante privilegiado ese paso, tensado entre lo comunitario y una comunicación de una experiencia interior; Weil, por su parte, señala la necesidad de espacio, soledad, y la disposición del tiempo para tal trato, para tal pasaje, incluso una *atención* cada vez más elevada, soledad y silencio (2001: 149).

En este marco, el primer sentido bajo el que tomamos lo intratable es acaso un modo de señalar el contexto que nos es próximo, para comprender los modos de darse lo sagrado en nuestra época, en nuestro tiempo; mientras que el segundo, atraviesa lo contextual y es más bien fundamental para dar cuenta de lo sagrado. De un lado nuestras dificultades, de otro lado los caracteres dobles, de tensión *en lo sagrado*, se quiere al resguardo pero está dispuesto al trato (cierto trato), está separado pero llama a su contacto, es impersonal pero afecta y pide la atención de una persona para darse.

Entre las prohibiciones e interdicciones, los modos de pasaje y las formas de la comunicación, entre las creencias y las instituciones, entre lo social y lo solitario, una lectura nos parece indispensable: la lectura de las prácticas. Esta parece ser otra vía abierta y explorada en diferentes dimensiones por Michel de Certeau, quien se sitúa en una suerte de *entre* para pensar lo religioso y su vínculo con lo sagrado. Esta tercera posición reconoce la centralidad de la creencia y de la práctica respecto de lo sagrado y de la vida religiosa³, sin descontar el aspecto subjetivo vuelve una y otra vez sobre aquello que lo excede, el aspecto comunitario. Lejos de una experiencia solitaria de lo religioso y de lo sagrado, de Certeau evoca la tensión entre lo singular y lo común, entre el gesto y el lugar. Desde el terreno en el que se sitúa este autor -designado “por las mil avenidas orientadas hacia a una antropología” que se pregunta por ¿dónde está el hombre, cuál es su riesgo, cuál es su verdad? y también por sus “desvíos” (de Certeau, 2006: 256) y su experiencia entendida como práctica-, lo sagrado no podría pensarse sino situado en un marco religioso, por una parte, contando con *gestos* y un *lugar*. El gesto es el de partir, buscar, salir, desear. El lugar de partida es la comunidad, “el lugar real de un hacer juntos” (de Certeau, 2006: 28).

3 Según de Certeau la vida religiosa puebla la historia y está definida por el acto de creer, y se ofrece bajo la intriga alimentada por la suposición de un secreto importante (que guarda) y un pasado caduco. Quien cree descubrió algo “que abre en él la imposibilidad de vivir sin eso” (2006: 28)

Así, las prácticas en tensión con lo sagrado, podrían mostrar un modo de propiciar un trato con dicha esfera, indicar un modo para poder situar una tregua para tratar con lo intratable. Y una clave de lectura de esa posibilidad está en atender a los gestos que se nos presentan como “relaciones entre materia, energía, espiritualidad, técnica, instituciones, modos de pensar, relaciones sociales (...) y un largo etcétera” (Bardet, 2019: 91). Volver sobre lo sagrado desde la perspectiva de las prácticas permite no tanto hacer eje en los sujetos (individuos o colectivos), sino prestar atención y ofrecer una gramática de los “modos de operación o esquemas de acción, y no directamente al sujeto que es su autor o su vehículo” (de Certeau, 2000: XLI).

Los gestos son modos de relación, no una mera forma corporal, ni una mera pose. Los gestos permiten también salir de los binarismos (Bardet, 2019 y Haudricourt, 2019), pues allí se articulan planos de lo individual y lo social, de lo material y lo inmaterial, de lo institucional y lo singular, lo histórico y el tiempo presente, lo abstracto y lo concreto. La potencia de lo gestual para este abordaje está en que reúne la materialidad del cuerpo y lo espiritual, la singularidad actual y la repetición y memoria de un hacer milenario. Corominas (1984) indica una serie de sentidos del gesto que lo vinculan con el hacer, con una economía del cuerpo, del latín *gestus* ‘actitud o movimiento del cuerpo’, derivado de *gerere* ‘llevar’, ‘conducir, llevar a cabo (de allí su vínculo con las gestiones)’, pero también ‘mostrar (actitudes)’. Llevar alguna cosa. Desde aquí, nos preguntamos ¿qué es lo llevado, hacia qué, qué hacer se distiende en los gestos en torno a lo sagrado?. Adentrarnos en el gesto como un modo de poner en relación las prácticas de sí con lo sagrado, es una forma de insistencia respecto de esas prácticas que Michel de Certeau ha podido leer en clave de lo cotidiano, pero también en clave antropológica, religiosa, espiritual.

Un texto hermoso de de Certeau titulado “El hombre en oración, “ese árbol de gestos”” nos acerca una serie de indicaciones luminosas y poéticas sobre los gestos en tanto práctica del partir hacia... Al tomar los gestos en la oración, de Certeau afirma que la oración posee lugares propios y actitudes definidas, pero que sin embargo “la oración es paradoja. Pero su acto devela la significación de la paradoja: el gesto es espíritu”. En ese entrecruzamiento entre cuerpo y alma, se sitúa el gesto: “Cosa entre las cosas, el cuerpo se convierte en eje del mundo” (2006: 34).

Cada gesto involucra al cuerpo, materia entre la materia, pero es la materia modulada por el espíritu. Lo hemos dicho, el gesto difiere de la pose, el gesto supone actitud, movimiento, no es “ni decorado del alma”, ni simple comentario fisiológico (de Certeau, 2006: 35). ¿Qué es entonces el gesto? Según de Certeau es “una concentración donde el deseo rodea físicamente a su objeto sin poder alcanzarlo jamás” (2006: 35). Si bien lo dice respecto de la oración, acaso valga para situar esa paradoja que rodea a las prácticas de sí en tensión con lo sagrado. Hay movimiento, hay deseo, hay un objeto y en esa *performance* del hacer material o la práctica está la distancia y su elasticidad, el tendón estirado y tenso de un acercamiento a eso otro.

Gestos

En la lectura desde las prácticas que propone el autor, desde esta antropología desviada hacia una fenomenología de la oración, en el gesto esa concentración de materia y espíritu

en la actitud, se dispone a una presencia que sin embargo nunca puede ser poseída. Supone tanto la interiorización como la exteriorización: hay movimiento, hay exteriorización en tanto implica volver al interior, en el recogimiento. Una concentración afuera-adentro, que supone una “conversión del corazón” y donde “la gruta del cuerpo está hecha para el Dios que nace en el secreto, que apacigua el deseo sin satisfacerlo, que cautiva a todo el hombre sin jamás pertenecerle” (de Certeau, 2006: 35).

De Certeau, allende su pertenencia al credo cristiano, amplía su perspectivas sobre los gestos implicados en la oración y enumera una serie de gestos de diferentes culturas y experiencias religiosas. Encuentra allí una serie de repeticiones o similitudes en los modos como los cuerpos y su expresión se instalan en el espacio para la comunicación, para la oración, para poder tratar con lo intratable diremos aquí. Así, señala que el gesto en tanto concentración de deseo y rodeo del objeto puede tener diversas formas y modos: esa concentración puede ser *de pie* (tendiendo hacia arriba, donde el cuerpo se convierte en la columna viviente tensada hacia allí, en una suerte de eje del mundo), *sentados* (mostrando el recogimiento corporal que se sitúa a la espera, en la distensión del tiempo y de la llegada), la *posternación* (pues Dios, lo sagrado, o lo deseado que es motor del gesto, está encima, en el interior, pero adelante, y el gesto es de inclinación hacia...).

Siguiendo esta senda, es posible reconocer que la particularidad de cada práctica de cada quien en cada espacio y tiempo singular, se tensiona con cierta regularidad de los gestos (materiales y espirituales) que preparan ese contacto con esa otra esfera: en la *meditación* recogida como gesto ante lo sagrado las manos se posan sobre el regazo, una sobre otra, las palmas hacia arriba. La posibilidad de recibir un don, la apertura a lo que puede darse. En la *adoración*, con el gesto de las manos unidas, palma contra palma, apretando o queriendo contener la intención de aquello que no se puede alcanzar ni poseer. Por momentos el trato posible con lo intratable es estático, con leves movimientos, y otras veces es más bien una coreografía, una danza.

Embrollado en un afuera y un adentro, en una interioridad que no es sin la exterioridad que la posibilita, asumido como un adentro volcado hacia afuera y un Afuera que se asoma en el afuera-adentro del cuerpo, el gesto permite dar cuenta del pliegue del fenómeno religioso: asomándose a lo sagrado en su otredad, puede acercarse a tratarlo, puede hacerle espacio en la materialidad y en su intimidad. No alejados del mundo, no fuera del mundo ni del espacio, los gestos en torno a lo sagrado, acaso radicalizan una atención, la disposición de esos grados de atención, de tiempo y espacio que requería Weil: “También las manos dicen la oración. Hechas para el arado, la máquina de escribir o la fresadora, ¿cómo, en la oración, no seguirían ligando al hombre con aquello que lo rodea? ¡Tantas veces la interioridad fue explicada como un poema de las manos!” (de Certeau, 2006: 36). En los gestos, las manos, el cuerpo, la cabeza pueden “decir” algo que el intelecto no puede elucubrar, para lo cual no tiene vocabulario. Las manos “aprietan el vacío: no obstante, lo que designan no es una ausencia, sino una aspiración o una certeza de fe” (de Certeau, 2006: 36).

Ahora bien, recordemos que el gesto está trenzado con una serie de sentido que lo ligan al hacer, a la gestión, a lo que se lleva, a lo que se lleva a cabo... Sin embargo pareciera que el gesto se sitúa a cierta distancia de la realización, más acá de lo que puede realizarse. La pregunta no es qué se realiza en el gesto, sino más bien, qué hacer se dispone en el gesto. Lo que se dispone es la iniciativa de una comunicación, que no está asegurada, pero que, a la

espera y deseosa de darse, se hace en y con esos gestos. Los gestos construyen un discurso, cuyo alfabeto para la comunicación está hecho de carne, que involucra el detenimiento y el movimiento, la expresión y una mediación ante la convalecencia del intelecto y las prohibiciones e interdicciones de contacto: “Pobre de saber, rico de lo que espera, en una vigilancia física donde el alma es el sentido tácito del lenguaje corporal” (de Certeau, 2006: 37).

El gesto, por ejemplo en la oración, es búsqueda y una espera, un discurso otro, ese que es *llevado adelante* por el cuerpo, allí donde: “la humilde ofrenda corporal ya es un don total: “Aquí está mi cuerpo”(37) . Puede que las palabras estén demoradas, o acaso agotadas, pero lo que gesta se gesta no en palabras, sino por obra de otros medios. Los gestos de la oración, de los rituales, de la ligazón con lo sagrado rehacen un ciclo (alternativamente, en esas actitudes, se lanza y se descansa, ese paso, ese movimiento, ese precario instante de “aquí mi cuerpo”, pero lanzado a otro que le da continuidad y sin embargo no es el mismo). En su sucesión, que no es inmovilidad, hay un discurso... pero ¿qué dice? ¿Será acaso que ese discurso puede decir mejor que las palabras ese impersonal que pedía Weil? ¿Qué hace? Pone en acto una búsqueda inscribiéndose en una sucesión, un itinerario, una partida, en pos de la cercanía, pero que sin embargo revela en cada instante la desposesión.

“El gesto [en la oración] no es una localización de lo Absoluto, pero tampoco es el simple momento de una partida. Es ya acogida y respuesta, al mismo tiempo que deseo y espera; desde ahora, aferra lo que todavía debe buscar” (de Certeau, 2006: 39). Enmarcados en la materialidad de una espacialidad en donde sucede, el gesto tiene un entorno, se rodea de cosas, tiene momentos de términos y de reposo. El gesto también debe interrumpirse, reposar, pausarse. En la oración, por caso, ese marco del gesto es clave, en la oración se edifica un microcosmos, o un “espacio organizado por movimientos y por el acuerdo íntimo de las cosas con los gestos”, como dice Mircea Eliade, un antropocosmos del gesto.

Si es presente de un Presente obstinado en captar esos instantes privilegiados, si es postura o movimiento expresivo en pos de cierta comunicación, el gesto acerca por la práctica aquello que no es solo práctica automática, aquello que la excede. En la repetición, en los modos de tomar presencia en pos de su cercanía, el gesto permite engarzar las prácticas de sí en relación a lo sagrado. No cualquier práctica se acerca a lo sagrado, no todos los gestos propician su experiencia. En tanto el gesto es memoria, es decir, un registro de la historia que se recapitula en la postura, en el cuerpo de quien ora, medita, se posterna, se da la instancia en la que la polaridad entre lo social y lo individual se resuelve en una precisa práctica.

Cual metáforas del cuerpo que insinúan una interioridad *por* el cuerpo expresivo, los gestos alumbran una vía para dar cuenta de la prácticas de sí en tensión con lo sagrado. Ese tratamiento del gesto que Michel de Certeau centra en la oración, nos permite así trazar puentes entre las perspectivas tratadas al inicio, pues reconoce gestos que tienen una simbología común en diferentes culturas y credos: “en su soledad le habla a su comunidad, y dice a los hombres lo que su memoria no ha podido retener” (2006: 41). Las manos juntas, la prosternación, las manos alzadas (del sacerdote o de quien ora) de pie, el beso al suelo, tiene homólogos en todas las culturas, sin que este señalamiento borre las diferencias que encontramos de una a otra.

El *hacer* del gesto en la práctica religiosa es entrevisto por de Certeau como un puente (que en su insuficiencia requiere de la repetición, de la espera, de los otros pasos que le

seguirán, umbral de comunicación a partir de la expresión o el movimiento expresivo del cuerpo: “la humilde oración del cuerpo jalona con sus gestos y sus cosas la historia humana.” (2006: 43). Si la experiencia espiritual, según de Certeau, está comprometida en las preguntas y “en los interrogantes planteados al hombre por su historia y por la conciencia que de ellos tiene en forma colectiva” (2006: 57), las prácticas, los gestos, forman parte también a veces a modo de apertura ante el arrobamiento, a veces a modo de menguar la distancia, a veces a modo de un hacer anfibio entre órdenes de distinto tipo.

Conclusiones

Situar la esfera de lo sagrado en relación a las prácticas de sí supone dar cuenta de esta esfera heterogénea en tanto un orden no cerrado, sino *discretamente* abierto al trato. Si de lo sagrado podemos decir que es lo intratable -entendido en relación a su par dicotómico de lo profano que está dispuesto al trato y también en tanto experiencia contemporánea de la interioridad como lo hemos descrito en este texto-, también podemos matizar esa negación de lo *intratable*, señalando modos de darse el trato, situando lo sagrado en una suerte de economía de intercambios y de relaciones. El sondeo sobre lo sagrado que hemos realizado nos han mostrado el porqué de esa *apertura discreta*: atravesado por interdicciones, descrito en su heterogeneidad, situado en el terreno pantanoso del no-saber, allende nuestras expectativas antropomórficas y, a la vez, impersonal lo sagrado está discretamente abierto a un tipo de trato que supone ciertas prácticas, cierta atención. El tratamiento que sobre el gesto ofrece de Certeau nos parece una buena vía para mostrar el umbral en el que lo intratable se vuelve discretamente tratable. Lo gestual reúne la materialidad del cuerpo y lo espiritual, la singularidad actual y la repetición y memoria de un hacer que excede la temporalidad de quien realiza determinada práctica. Remitir a los gestos en las prácticas, supone indicar su centralidad en tanto permite situar las tensiones que se dan en ciertas prácticas de sí, que aquí se pueden pensar como un viaje corporal hacia lo no corporal: los gestos en el trato con lo numinoso, con lo sagrado, están tensados temporalmente en ese Presente (con mayúsculas), y en la circularidad propia de las repeticiones (que, no obstante, no son unas idénticas a las otras, sino un ir hacia y un deambular). Por último, centrar la atención en los gestos supone también reconocer en las prácticas de sí un elemento expresivo que se halla a distancia de formalidad de las prácticas o de la mera gestión, formalidad que el gesto pareciera desarmar, deconsistir. Así, insistir sobre el carácter umbralicio del gesto (entre lo material y lo espiritual, entre lo actual del presente y una memoria de lo milenario, entre lo corporal y lo espiritual, etc.) insinúa una discreta cercanía, pasaje (diría Weil), o forma de trato con lo sagrado.

Bibliografía

- Bardet, M. (2019), “El cultivo de los gestos. Entre plantas, animales y humanos” en Haudricourt, A., *Hacer mundos con gestos*, Cactus, Buenos Aires.
- Bataille, G. (2003), *La conjuración sagrada*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- (2016) *La experiencia interior: suma ateológica I.*, El cuenco de plata, Buenos Aires.
- (1998) *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid.
- Caillois, R. (1942). *El hombre y lo sagrado*, FCE, México.

- Corominas, J. (1984) Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Gredos, Madrid.
- de Certeau, M. (2000), *La Invención de lo Cotidiano- Artes de hacer I*, Universidad Iberoamericana, México.
- (2006), *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires.
- Durkheim, E. (1971) “Sobre la definición del fenómeno religioso” en Matthes, J. *Introducción a la sociología de la religión*, Alianza, Madrid.
- Durkheim, E. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.
- Douglas, M. (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- Hertz, R. (2020), *La preeminencia de la mano derecha y otros ensayos*, Pluriverso, Buenos Aires.
- Laure (2014), *Lo sagrado*, Hekht, Buenos Aires.
- Negrón, M. (2015), *La noche tiene mil ojos*, Caja Negra, Buenos Aires.
- Otto, R. (2005), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Buenos Aires.
- Weil, S. (2001), “La persona y lo sagrado” en *Nombres*, Año XI, n°16, pp. 141-165. Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/4034>

Arquetipos, mística e imagen

Nietzsche y la escritura de la experiencia arquetípica.
La lectura de Jung de *Así habló Zaratustra*

Joaquín Vazquez

1

En este trabajo pretendemos mostrar cómo, según Jung, sin un marco cultural de referencias simbólicas tradicionales, el trato personal con lo numinoso/sagrado puede hacer peligrar la vida psíquica del individuo y conducir ulteriormente a la locura. Intentaremos dar cuenta de eso realizando un comentario al seminario sobre el *Zaratustra* que el psiquiatra suizo dictó entre 1934 y 1939, de reciente publicación en dos volúmenes en lengua española.

En los encuentros del seminario mencionado, Jung realiza una lectura simbólica del libro de Nietzsche en la que pone a funcionar sus propias nociones de complejo, símbolo, arquetipo e inconsciente colectivo. Dicha lectura no excluye la *interpretación*, con los problemas que eso puede suscitar en un enclave analítico, pero sin dudas lo buscado tanto por Jung como por los asistentes a su curso se orienta decididamente a la resolución de una cuestión fundamental: ¿qué trato establecer con los contenidos arquetípicos inconscientes cuando afloran o se manifiestan violentamente y subyugan a la conciencia?

Creemos que la lectura junguiana del *Zaratustra* da pie para formular una pregunta que compete de lleno al campo de estudio de las técnicas de sí en su relación con lo sagrado, y es la siguiente: asumiendo que Jung tiene razón y que es posible leer en el *Zaratustra* el derrotero de la experiencia arquetípica del propio Nietzsche, ¿es plausible establecer un trato con ese tipo de contenidos inconscientes mediante alguna técnica que resguarde a la conciencia de esa marejada, pero que le permita, a su vez, mantenerse abierta a los sentidos que con ello emergen? Es decir, ¿se puede tener una experiencia numinosa por fuera de las tradiciones sagradas y en el contexto secular del nihilismo sin ser arrollado?

Como se verá a lo largo de estas páginas, usaremos el término “numinoso” tal como lo entiende Jung, en un sentido muy parecido al de “sagrado”, y lo vincularemos siempre a un tipo de experiencia que cualitativamente puede considerarse como de grandísimo valor personal y espiritual, de índole transformadora. La experiencia numinosa es tratada por Jung como un *factum*, pero como psiquiatra no le interesa teorizar sobre su etiología ni sobre cuál es su estatuto ontológico. Vale decir que le resulta ocioso determinar si lo numinoso es una realidad objetiva o un producto de la imaginación. A los fines terapéuticos, que son los que el psiquiatra suizo persigue, la numinosidad es un tipo de carga libidinal específica que en términos subjetivos puede vivenciarse como un fenómeno religioso.

La historia de las religiones está plagada de relatos de experiencias numinosas sobre visiones, sueños, profecías y revelaciones, gente que se cae de caballos o ve lenguas de fuego, levita, hace milagros, resucita, etc. Todos esos acontecimientos tienen su propio estatuto de

relación con la verdad, el conocimiento y el sentido dentro de los distintos marcos religiosos; pero Jung, con su formación científica moderna, consideró a este tipo de fenómenos como realidades psíquicas.

La noción de realidad psíquica le permitió a Jung construir, por un lado, un régimen de objetividad para tipificar ciertos tipos de afecciones en el tratamiento de sus pacientes; y por otro, una clave de lectura y comentario que, con el tiempo, aplicaría al estudio de textos sagrados como el *Libro de Job*, obras literarias como *Aurélia* o *Ulises*, como así también a imágenes religiosas de la alquimia renacentista occidental y de los distintos orientalismos.

En este punto resulta necesario aclarar que nos referiremos a la “realidad psíquica” como noción y no como concepto porque no solo que las definiciones que Jung provee al respecto y a lo largo de su obra no son exhaustivas, sino también porque el encuentro de los términos que conforman esta noción se erige sobre un fondo de problemas filosóficos sobre los que Jung toma una posición práctica. El alma o el psiquismo existen, en cierto registro y en el marco de su obra, como hipótesis útiles, es decir, eficaces para el tratamiento de muchas afecciones. Esto no significa que Jung no creyera en la existencia del alma, sino que, simplemente, no le interesa dar esa discusión en términos científicos.

Ahora bien, hay en Jung otro registro de estas mismas cuestiones. Basta leer con un mínimo de atención cualquiera de sus libros para darse cuenta de que el alma es para él, en su vital deriva neoplatónica, mucho más que una mera hipótesis; que los procesos imaginales que estudia responden a una causalidad anterior al forjamiento del yo personal con el que se trata (ya sea en el encuentro analítico o en la lectura de una obra como el *Zaratustra*); y que él mismo recepta abiertamente un repertorio de técnicas y ejercicios espirituales tomados de la historia de las religiones, en las que encuentra una batería de estrategias psicoterapéuticas practicadas durante siglos.

En esta presunta contradicción entre los postulados de pretensión científica y el inoculable interés por pensar a lo humano desde marcos cosmológicos y religiosos de carácter anacrónico se juega la singularidad de la propuesta junguiana. En ella, con la postulación de la realidad psíquica de los procesos imaginales, Jung encontró un asidero para abordar lo que consideró como casos señeros del trato con lo numinoso. Uno de ellos fue exitoso para la integridad psíquica de su autor: el de Goethe con su *Fausto*, que de alguna manera funcionó como un norte para el propio Jung durante el tiempo en el que escribió el *Libro rojo*; el otro, en cambio, funesto: el de Nietzsche con *Así habló Zaratustra*.

En lo que sigue, consideraremos algunas elaboraciones teóricas de Jung que echan luz sobre el problema del trato individual con lo numinoso en el contexto epocal del nihilismo. Para eso describiremos el modo en el que Jung lee y analiza el *Zaratustra* en su seminario, esclareciendo, cuando sea necesario, los conceptos y supuestos teóricos implícitos en su lectura. Luego comentaremos en qué consiste, para él, la experiencia arquetípica que estuvo a la base de la escritura del *Zaratustra* y extraeremos de allí algunas conclusiones.

2

Tal como Jung relata en *Recuerdos, sueños, pensamientos*, una autobiografía transcrita y hecha posible por Aniella Jaffé, y que se publicó póstumamente, la fascinación con la obra niet-

zscheana data de su juventud, cuando leyó las *Consideraciones intempestivas*; pero también, y sobre todo, desde su temprana lectura de *Así habló Zaratustra*, libro al que volvió una y otra vez a lo largo de su vida. En Nietzsche, Jung encontró un predecesor, un modelo —que le reveló un modo muy particular del trato con lo inconsciente— y una influencia directa.

La recepción junguiana de la obra de Nietzsche ha sido muy estudiada y en ella se destaca con frecuencia el modo en el que el psiquiatra suizo tomó algunos planteos nietzscheans para pensar y construir su propia teoría. Un ejemplo de esto es lo que hizo con la noción de superhombre, que está a la base de lo que él llamó *individuación*: el proceso por el cual el sujeto asume, en el análisis, el carácter singular de su identidad, logrando separarse de las determinaciones colectivas inconscientes. Bajo eso laten, como supuestos, las vibrantes admoniciones nietzscheanas contra la moral de rebaño y el sometimiento a los viejos valores.

También se sabe, por lo que el mismo Jung dijo y escribió, que un tiempo después de su ruptura con Freud y antes de la Primera Guerra Mundial empezó a tener visiones y sueños aterradores que le hicieron creer que estaba al borde de una psicosis. Aunque estas experiencias de carga numinosa lo dejaban exhausto, hizo un esfuerzo por mantenerse a flote, amparado en una hipótesis riesgosa: si esa fuerza arrolladora podía ser encauzada, su vida psíquica correría menos riesgo de perecer. La pregunta que entonces le salió al encuentro fue la de cómo encontrar el cauce para la efervescencia, qué hacer para no sucumbir, qué técnica aplicar, si es que había alguna, para hacer consciente el sentido del contenido simbólico de esas visiones y estados anímicos.

Para eso tomó como referencia, por un lado, a Goethe, influenciado quizás por su presunto parentesco¹; y por otro, a Nietzsche. Tanto en el *Fausto* como en el *Zaratustra* encontró Jung dos modelos distintos para encauzar las fuerzas desatadas en su alma, dos modelos con los que eligió compararse. Sin embargo, aquí hay que destacar que Jung prefirió tener una medida de consideración bastante especial para sí mismo, ya que podría haber tomado otros ejemplos de literatura simbólica, como las *Memorias* de Schreber, texto que conoció antes que Freud — a quien le sugirió que lo leyera — y que por esa época debía de tener bastante fresco², ya que lo había citado y comentado en diversos trabajos³.

Por su parte, en el suplemento al ensayo sobre Schreber, titulado *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de demencia paranoide*, escribe Freud: “Este pequeño Suplemento al análisis de un paranoico puede servir para demostrar cuán bien fundada está la afirmación de Jung según la cual las fuerzas mitopoéticas de la humanidad no están agotadas, sino que todavía hoy siguen creando en las neurosis los mismos productos psíquicos de los tiempos más antiguos.”; y continúa un poco más adelante: “Ahora añadiremos: reencontramos también al *salvaje*, al *primitivo*, como se muestra ante nosotros a la luz del estudio de la Antigüedad y de la investigación antropológica.” (Calasso, 2016: 182) En esta apreciación, Freud desliza, bajo la hipótesis junguiana, la idea de la impropiedad de ciertas manifestaciones psíquicas a las que se asiste como testigo pero no como artífice. Dichas manifestaciones, vividas como

1 Sobre esto, dice Jung en una entrevista: “«Datos circunstanciales indican que mi abuelo era uno de los hijos de Goethe», [...] «No obstante, mis nietos no saben nada de ello. No lo he convertido en una tradición familiar.» (Mc Guire y Hull, 2000, 271). Algo similar cuenta Jung en *Recuerdos, sueños, pensamientos*.

2 Un gran ensayo sobre las múltiples lecturas del caso Schreber puede encontrarse en Calasso (2016).

3 A lo largo de su vida Jung dedicó una atención recurrente a la dimensión simbólica de la obra de distintos artistas, entre los que se destacan Goethe, Picasso, Nerval y Joyce.

eso cuando la conciencia todavía puede reconocerse como vigente, darían cuenta de una relación o de un diálogo no patológico con el inconsciente. Sin embargo, como en los casos de Nietzsche, Schreber o el propio Jung, esas floraciones no siempre se dejan apresar en el lenguaje con sentido. Allí es donde aparecería la función simbólica de la psique.

El caso Schreber traza una línea de demarcatoria en las apreciaciones analíticas sobre la literatura escrita por psicóticos y abre problemas como los siguientes: ¿hay algo para leer (o escuchar) allí? Y si es así, ¿qué? ¿Cómo se lo lee? Más aún, ¿qué se escribe ahí? ¿Es posible trazar algún tipo de semejanza entre las *Memorias* de Schreber, el *Zaratustra* de Nietzsche o el *Libro Rojo* de Jung, dejando de lado las afecciones psíquicas y los diagnósticos de sus autores? Es decir, ¿hay alguna cualidad literaria inmanente a este tipo de obras que permita ordenarlas o serializarlas bajo lo que, con cierta vaguedad, llamamos aquí *libros simbólicos*?

Si seguimos la intuición junguiana y ponemos al *Fausto* al comienzo de esa posible serie, saltan a la vista dos cuestiones de importancia. Por un lado, como cuenta Miguel Vedda en su estudio introductorio al *Fausto*, Goethe estuvo escribiendo esta obra durante sesenta años, dato que evidencia no solo el desvelo y la fijación del autor con y por su libro, sino también los problemas y decisiones formales que Goethe tuvo que afrontar para que ese mito popular del alquimista que pacta con el demonio pueda ser lo que fue después: una profunda crítica a la modernidad; una crítica que no se deja explicar ni reducir en términos alegorizantes. Por otro lado, es necesario destacar que el *Fausto* está plagado de referencias a tradiciones religiosas, tales como la alquimia cristiana, el hermetismo, las prácticas de la *goetheia*, en tanto que brujería oscurantista, etc. Dichas referencias se suceden en la obra sin jerarquías, y dan cuenta, al parecer, de un eclecticismo bien calculado por parte del autor. En esta obra magna, la cultura cristiana se mezcla – o mejor dicho se confunde – con la cultura pagana en el sincretismo en el que desaparecen los marcos religiosos en el seno de la modernidad. La aflicción de Fausto es la de quien, poseyendo todos los recursos técnicos se encuentra impedido de actuar porque lo que vivificaba el mundo, lo que lo animaba, ya no está.

Por su parte, en su programática de crítica al cristianismo y en sus incursiones filohelénicas, Nietzsche se encuentra con un escenario muy parecido al de Goethe. Ante la muerte de Dios, la escena que se le *abre* a la psique moderna no es novedosa, es anterior, es más vieja. ¿Qué nos queda una vez desconocida la autoridad divina monoteísta? Lo que fuimos se actualiza o, para decirlo en términos analíticos, *regresa*. Esto no es otra cosa que la vuelta del paganismo y del alma como panteón. Eso es lo que estalla en Nietzsche, la consecuencia de la muerte de Dios, no en su dimensión no objetiva, sino subjetiva: el reconocimiento de la proliferación de identidades, de fuerzas, de pulsiones.

En el seminario sobre el *Zaratustra*, Jung da por sentado que, en términos formales, el *Fausto* es superior al libro de Nietzsche. El principal acierto de Goethe, lo que lo protegió del fulgor numinoso, habría sido el entramado de símbolos tradicionales que este utilizó en el *Fausto*.

Goethe había leído mucho. Pero Nietzsche carece de ese espíritu medieval, al contrario, es en gran medida el hombre del siglo XIX, completamente separado de la tradición medieval, de modo que toma su material directamente de lo inconsciente. A veces trata de formularlo, de darle la forma del siglo XIX y entonces muestra todas las desventajas de la mentalidad

de su tiempo, una mentalidad que ha quedado desarraigada. Si hubiera tenido la continuidad cultural que Goethe tuvo en relación con la filosofía alquímica, seguramente eso le hubiera ayudado mucho a formular sus ideas. Pero a veces es necesario una total destrucción y separación de la continuidad histórica para poder imaginar algo nuevo (Jung, 2021: 136).

Para Jung, Nietzsche encarna, quizás con anticipación a sus contemporáneos – y aquí podríamos preguntarnos qué es ser contemporáneo de Nietzsche – el desvalimiento simbólico del sujeto moderno frente a la potencia del inconsciente colectivo, una vez caído el andamiaje *monótono-teísta* que apuntalaba cierto régimen de comprensión del mundo. Pero a la vez que Nietzsche queda desarraigado, inaugura, pagando el alto costo de la locura, un modo diferente de imaginar lo nuevo. Y así es como Jung propone leer el *Zarathustra*, a veces con un nivel insoportable de detenimiento y minucia. Dice en el tomo 2, haciendo explícita su hipótesis de lectura: “...*Zarathustra* es, en cierto modo, un documento de nuestro tiempo que seguramente está estrechamente relacionado con nuestra condición psicológica.” (Jung, 2021: 137).

En tanto que documento de época, el *Zarathustra* es testimonio de un estado psicológico compartido o, podríamos decir, una prueba viva de la condición del alma moderna. *Así habló Zarathustra* es un libro que condensa imágenes de alta carga simbólica, que no son ni más ni menos que traducciones imaginales de una experiencia arquetípica por la que se cuele un sentido inédito en la historia⁴.

Unos encuentros más adelante, Jung avanza en su elucidación del sentido del *Zarathustra* y propone considerarlo como la creación de algo nuevo en la que, a pesar de su carácter fragmentario, cada capítulo mantiene relación con la historia de fondo, sobre todo a través de las imágenes que Nietzsche construye: “*Así habló Zarathustra* de Nietzsche es en realidad un drama. En ese sentido, *Fausto* es en buena parte lo mismo, además de un proceso inconsciente, un drama que se mueve hacia una meta definida. En conclusión, *Zarathustra* es la creación de algo, o una creación para algo, y cada capítulo está relacionado con el anterior de manera más o menos visible.” (Jung, 2021: 96)

Dicha *relación visible* es el hilo que Jung sigue para analizar el *Zarathustra*: rastrea capítulo a capítulo, con una paciencia increíble, las diversas imágenes que aparecen en el libro, buscando conexiones entre ellas, a veces infructuosamente. Lo que Nietzsche *hace ver* es lo que le permite al psicólogo suizo aplicar, de acuerdo al contexto, su interpretación amplificatoria, con la que, a lo largo del seminario, traza paralelos con mitos y símbolos de diversas tradiciones; o bien, su interpretación reductiva, por la que se llega a ver al individuo-Nietzsche. Ese doble movimiento es el que el Jung aplicará a lo largo de todo el seminario y por el que llegará a formular quizá la hipótesis más relevante –en términos filosóficos– de esos largos cinco años de lectura compartida, a saber: el proceso de escritura del *Zarathustra* no fue otra cosa que un epifenómeno de la experiencia arquetípica de Nietzsche, a la que Jung también considerará como experiencia religiosa o transubjetiva.

4 Para Jung, por mediación imaginal, la psique traduce arquetipos, es decir, preformas inmanentes de la experiencia vital, a imágenes arquetípicas. Vale decir que habría una función propia de la psique, la imaginación, por la cual ésta se representa el tipo de manifestación del inconsciente colectivo que adviene a ella o con la que entra en contacto.

3

La primera referencia de importancia que Jung da sobre la experiencia vital que Nietzsche traduce en términos simbólicos en el *Zaratustra* la encontramos en el tomo 1 del seminario. Allí se dice que “...la experiencia de una realidad transubjetiva nos deja repentinamente la sensación de que no estamos solos en nuestra psicología. Hay algo más que parece venir del exterior y, sin embargo, sabemos que no está en ninguna parte ahí afuera” (Jung, 2019: 314)

En esta sensación paradójica que produce la experiencia transubjetiva no hay ningún tipo de trascendencia. Lo transubjetivo en Jung no es una superación del sujeto. No es tampoco una meta a la cual llegar ni, mucho menos, una iluminación. Lo transubjetivo es un un *a priori*, es decir, es condición anterior y necesaria de la subjetividad individual y diferenciada. El afuera del que parece venir es, en realidad, un afuera constitutivo de lo que para Jung se vivencia como complejo yoico. Para decirlo rápidamente: la experiencia transubjetiva es una experiencia de despersonalización, anterior al yo por indiferenciación. No es un plus, es la base del psiquismo, el background heredado, en el que se intersecan historia, instintos y cultura.

La huella paradójica que deja en la consciencia la experiencia transubjetiva radica en la fuerza arrolladora de *lo anterior*, que hace tambalear al yo cuando éste pierde sus parámetros de referencia y queda incapacitado para volver sobre sí o incorporar los contenidos novedosos que ha sintonizado.

Dice Jung en el tomo II: “...Nietzsche tenía lo que denominaríamos una experiencia religiosa definitiva, pero la llamaba la experiencia de Dioniso. Era la experiencia del espíritu libre, el espíritu que se había opuesto hasta ahora a su actitud mental predominante, un espíritu que cambió su vida, le hizo explotar en su totalidad. Como saben, primero fue profesor de griego y latín en escuelas públicas y después catedrático en la Universidad de Basilea. Solo intentaba ser un ciudadano ordinario, un profesor ordinario, y de pronto *eso* se apoderó de él y lo sacó de su existencia anterior.” (Jung, 2021: 361)

Lo que unos años antes Jung había llamado “experiencia transubjetiva” es considerado ahora, directamente, como una experiencia religiosa que alberga un gran peligro, porque, como consecuencia suya, y bajo el encanto del poder que contagia –vale decir, de su *dýnamis*, en sentido platónico-plotiniano–, el yo se unilateraliza, se identifica con lo inconsciente y no puede diferenciarse ni alcanzar siquiera una singularidad transitoria. Agrega Jung: “Es el peligro cuando la gente tiene una experiencia espiritual así: se vuelven idénticos a ella y piensan que son los elegidos, los únicos, los grandes reformadores del mundo o algo así.” (Jung, 2021: 362)

Esta experiencia religiosa tiene para Nietzsche un matiz particular, una cualidad específica por la que él mismo se va identificar con su personaje, por la que va a quedar tomado. Dice Jung: “Zaratustra es una existencia más o menos autónoma que Nietzsche percibía como un doble, de modo que debemos asumir que Zaratustra tiene en cierto modo su propia psicología y, sin embargo, a causa de la desafortunada identificación de Nietzsche con Zaratustra en todo el libro, hay una continua mezcla de los dos factores.” (Jung, 2021: 438)

Esta identificación del yo con un personaje numinoso, que encarna bastante claramente el mitema –pero también el arquetipo– del viejo sabio, quizá pueda comprenderse mejor si

se la compara con otros tipos de experiencia religiosa como los que la antropóloga argentina Rita Segato comenta en su libro *Santos y daimones*. Allí, la autora utiliza el enfoque arquetipal de la antropología junguiana para tratar de explicar en qué consiste la *bajada del santo* en el *orixá* afrobrasileño. Esta religión politeísta tiene un panteón de santos y daimones, vale decir, de divinidades populares, que encarnan o figuran a, por ejemplo, prostitutas y esclavos. A partir de ciertos ritos por los que el yo cede su espacio protagónico en el escenario psíquico, el santo *baja* o se manifiesta, algunas veces desplazando parcialmente al yo, pero siempre en relación con él. Esto permite que, tras la bajada del santo, el yo se textualice, se narre, y que el *orixá* de alguna manera se apropie del sentido ritual (Segato, 2021).

El *orixá* afrobrasileño, en relación con el caso de Nietzsche, cobra sentido dentro del esquema de la tradición arquetipal cuando se comprende la teoría junguiana de los complejos. Para Jung, los complejos son las porciones más pequeñas en las que puede dividirse la vida psíquica. Están constituidos por elementos ideó-afectivos agrupados en torno a una imagen arquetípica que actúa como centro. Cuando permanecen en lo inconsciente son autónomos y capaces de catalizar una gran potencia libidinal, forzando al sujeto a actuar o comportarse como si fuera otro, como si estuviera enajenado. Cabe aclarar que no hay sujeto sin complejos y que estos no revisten, considerados de manera aislada, cualidades patológicas.

Ahora bien, dentro de los complejos del psiquismo, el yo tiene un lugar preponderante. Es más, puede decirse que es el complejo que, en un psiquismo sano, hegemoniza al resto. Cuando eso ocurre, el yo anexa otros complejos a su dominio como si fuera ganándole terreno al mar de manera progresiva. Eso es posible sobre todo a través del análisis o del diálogo fluido entre la consciencia y el inconsciente, que en las prácticas religiosas también puede alcanzarse por mediación mítica, ritual o simbólica, como sucede en el caso del *orixá*. En efecto, lo que Segato propone en su libro es explicar la experiencia religiosa a partir de la teoría de los complejos. La imagen arquetípica detrás de la bajada de uno u otro santo no es otra cosa que la representación de una divinidad, cuya fuerza numinosa desplaza al yo del oficiante para, desde ese momento, entablar una relación consciente con él.

Para Jung, mucho más que los sueños, la vía regia para acceder al inconsciente son los complejos. De allí que, una vez que el complejo se manifiesta en ciertos comportamientos más o menos tipificados, el analista pueda identificar la imagen arquetípica – el símbolo – que lo rige, y comprender así el universo de contenidos inconscientes al que el sujeto está transitoriamente expuesto.

En el caso de Nietzsche, la experiencia religiosa es perceptible en la manifestación de un complejo que toma por centro la imagen arquetípica del viejo sabio, a la que Nietzsche sucumbió y con la que se identificó al prescindir de todo tipo de marco simbólico tradicional para receptor la potencia de lo inconsciente:

“Él [Nietzsche] eliminó su símbolo cuando declaró que Dios había muerto. Dios es un símbolo, pero Nietzsche había eliminado todos los viejos dogmas. Había destruido todos los viejos valores, de modo que no quedaba nada para defenderlo.

Precisamente trata de algo que la mayoría ignora: que están expuestos, desnudos ante lo inconsciente cuando ya no pueden utilizar las viejas costumbres, en particular porque en la actualidad ni siquiera entienden lo que quieren decir. ¿Quién entiende el significado de la Trinidad o de la inmaculada concepción?” (Jung, 2021: 474)

La destrucción de la historia de la metafísica y la eliminación de los viejos valores no se alcanzan, para Jung, sin pagar, en términos psicológicos, un alto costo. Una vez caída la centralidad de la imagen de Dios, cosa que Jung no está dispuesto a objetar, y tal como Nietzsche lo enuncia con toda su fuerza en *La gaya ciencia* y en *El crepúsculo de los ídolos*, lo que cae es una interpretación rectora de cierto modo de vida: cae un tipo de comprensión cósmica, ordenadora, pero no se elimina el mundo. Es decir, se sigue estando en el mundo pero sin referencias para actuar o vivir. Allí se está a merced no de lo nuevo, sino de lo viejo: fuerzas con las que hay que lidiar, pero con las que en términos vitales Nietzsche no pudo hacer mucho. De allí que Jung apele a las tradiciones religiosas como instrumentos necesarios para encontrar o crear sentidos:

La religión es un instrumento idóneo para expresar lo inconsciente. El principal significado de cualquier religión es que sus formas y sus ritos expresan la vida de lo inconsciente. La relación entre la religión y lo inconsciente se aprecia en todas partes: todas las religiones están llenas de figuras de lo inconsciente. Pero si tenemos un sistema o una forma en la que expresar lo inconsciente, se queda atrapado, expresado y vive con nosotros; pero en el momento en que el sistema se trastorna y perdemos nuestra fe y nuestra relación con sus muros, nuestro inconsciente busca una nueva expresión. Se muestra como una especie de lava caótica en nuestra consciencia, pervirtiendo y trastornando nuestro sistema consciente (Jung, 2021: 570).

Jung parece haberse propuesto, quizá sin formularlo programática o explícitamente, dar un paso adelante en su época, pero caminando hacia atrás, trabajando a favor del sentido de las fuerzas mitopoéticas del alma, siguiendo su curso. En éstas fuerzas estarían larvadas las claves con las que distintas culturas y generaciones habitaron la tierra durante miles de años.

A diferencia de Freud, Jung considera que la dimensión espiritual es una meta libidinal antropológica que constituye una tendencia preestablecida para construir la experiencia del sentido. Por ello, prestar atención al contenido arquetípico de lo que emerge en los diferentes tipos de experiencias religiosas es una condición fundamental para receptar la potencia del arquetipo.

En este sentido, el valor tradicional de los símbolos responde a una temporalidad inactual, que cuando se rehuye o no se acepta dentro de la vida psíquica consciente pone en jaque o amenaza la totalidad de la vida anímica. Por esto mismo, en tanto que instrumento, el símbolo, en su uso artístico/religioso y en concurso con recursos y técnicas de los diferentes oficios, protege y ordena el psiquismo autoral. Lo que Nietzsche no pudo hacer fue, para Jung, comprender el valor instrumental del símbolo: “Su obra huía con él y eso fue su debilidad. Algo así no le habría ocurrido a Goethe, Schiller o Shakespeare. Era su debilidad: era un genio con un gran agujero en sí mismo.” (Jung, 2021: 480). Es decir: el yo de Nietzsche, invadido o tomado por Zarathustra, no se reponía tras la llegada del símbolo, sino que avanzaba con voracidad hacia el siguiente episodio en una verborragia alegorizante. Sobre el final del tomo II del seminario, Jung dice: “Nietzsche está desbordado por todo el material que ya no tiene cabida en la iglesia o en el sistema de símbolos cristiano.” (Jung, 2021: 571).

El desvalimiento psíquico de Nietzsche es propio de alguien que, identificado con el sujeto del inconsciente –y fascinado con él– no logra establecer una diferencia entre su

yo consciente y los productos imaginables de la *phantasia*. La desavenencia que Jung detecta entre el individuo-Nietzsche y sus episodios de identificación con *Zaratustra*, primero, y ulteriormente con la tropa liderada por Dioniso o El anticristo, le da pie para sugerir que la vida del filósofo alemán no convence de su filosofía. La dimensión colectiva de la psique expropió lo que había de particular en el individuo-Nietzsche, haciéndolo vivir en lo impropio del sufrimiento.

Medina Rosas, en uno de los primeros artículos escritos en español sobre el seminario que aquí estamos comentando, dice algo parecido citando a Jung: “la simbología plasmada en *Así habló Zaratustra* no es meramente personal, del individuo Nietzsche, sino que se trata de un simbolismo ubicuo y atemporal producto de la psique colectiva, de lo inconsciente colectivo, del ser humano como especie: «un símbolo no es una invención. Le *sucede* al hombre»” (Medina Rosas, 2021: 231)

Esta aclaración resulta más que pertinente para comprender que el símbolo, como traducción cultural-imaginal del arquetipo, no se inventa ni se crea, le ocurre al sujeto, se le impone por su fuerza numinosa. De allí que ante su inconmensurabilidad, la voluntad consciente individual, desligada de las prácticas que tradicionalmente fueron construidas para receptar la fuerza arquetípica, falle en su intento por contener lo que llega con el símbolo.

4

Hasta aquí intentamos comentar la que consideramos que es una de las hipótesis centrales del seminario que Jung dio sobre el *Zaratustra* de Nietzsche entre 1934 y 1939. La misma puede formularse diciendo que durante la escritura de *Así habló Zaratustra*, y como consecuencia de la pérdida del valor simbólico de la idea de dios, el filósofo alemán tuvo una experiencia arquetípica, transubjetiva o religiosa que no pudo receptar sin salir indemne y que lo condujo ulteriormente a la locura.

Para realizar nuestro comentario seleccionamos algunos pasajes de las más de mil quinientas páginas que suman los dos volúmenes del seminario, cuya lectura nos demandó más de dos años. Sin duda, el valor de los encuentros entre Jung y sus estudiantes excede por mucho lo aquí comentado, ya que se enfocan en una diversidad abismal de cuestiones, temas y problemas asociados a lo que suscitó la lectura de Nietzsche, ninguno de los cuales podemos abordar aquí.

En diferentes momentos de su exposición, Jung traza paralelos entre el *Fausto* y el *Zaratustra*, pero nunca llega a explicitar con claridad cuál fue la superioridad técnica de Goethe en el uso de los símbolos. Insiste en que éste tenía un conocimiento, al parecer palpable, de la filosofía alquímica, pero no da cuenta de los recursos ni las técnicas por las que se impuso a ese material numinoso.

Tenemos la impresión de que, al momento del seminario, entre Goethe y Nietzsche, el tercero en cuestión es el propio Jung; que por detrás de su interés filosófico y psicológico explícito, lo que éste intenta pensar es, también, cuál es la línea demarcatoria entre un libro simbólico escrito bajo el influjo patológico y una obra literaria cuya consumación no se realiza a cuenta de la salud mental de su autor. No parece descabellado suponer que, al abordar

el estudio del *Zaratustra*, Jung haya pensado en el valor del *Libro rojo*, del que por entonces nadie, aparte de él, sabía nada y que fue publicado décadas después de su muerte.

De esto se desprende una pregunta que nos parece importante compartir: si Jung efectivamente pasó por un período de psicosis y a través de la escritura y la ilustración de su proceso psíquico logró, de alguna manera, reponerse, ¿lo hizo tomando, copiando o imitando algo de los modelos que le dieron el *Fausto* o el *Zaratustra*?

En las décadas posteriores al dictado del seminario sobre Nietzsche, la atención de Jung vuelve una y otra vez sobre la creación artística y su relación con lo inconsciente. En sendos ensayos se aboca a la lectura, estudio y comentario del *Ulises* de Joyce, la obra plástica de Picasso y de *Aurélia*, del romántico francés Gérard de Nerval, quien fuera traductor de Goethe. Como un perro de presa, el suizo persiste en la búsqueda para tratar de encontrar la técnica buscada. No deja de preguntarse cómo los artistas que trabajan con material numinoso pueden descender con naturalidad al Averno y volver para realizar sus obras.

En un ensayo titulado *Aurélia y lo oculto*, Bernardo Nante comenta lo siguiente, siguiendo el concepto junguiano de *realidad psíquica*: “...aceptar que una alucinación –como cualquier fenómeno psíquico– tiene ‘realidad’ no significa aceptar que los contenidos de tal alucinación reflejan una realidad exterior, sino que son “reales” porque “operan”, es decir son *eficaces*” (Nante, B., 2022: 225).

En esas palabras quizá se encuentre una clave importante para abordar el modo en el que Jung continuó pensando las cuestiones esbozadas en torno a la experiencia arquetípica en el seminario sobre Nietzsche. Las realidades psíquicas constituyen, en tanto que realidades operativas, un modo de *hacer*, de construir sentidos, algunas veces por fuera de la conciencia y otras en concurso con ella. El factor operativo tiene aquí una clarísima influencia alquímica, tradición simbólica que Jung estudió durante décadas y de la que se cree que extrajo los supuestos fundamentales de lo que luego llamó *imaginación activa*. Ese es el nombre de la técnica propiamente junguiana por la que las imágenes arquetípicas llegan a hacerse conscientes, abriendo tras de sí el espacio para la comprensión del arquetipo oculto tras ellas.

De lo aquí expuesto cabe colegir que la lectura de Jung de *Así habló Zaratustra* durante el período 1934-1939 constituye una instancia fundamental para comprender el curso que su obra tomó durante las dos últimas décadas de su vida. Allí se manifiesta con claridad su interés por el trato con lo numinoso y se ve cómo utiliza las imágenes arquetípicas para remontar el camino a lo anterior, al arquetipo del que éstas son epígonos.

Libros

Calasso, R., “*Sobre los lectores de Schreber*”, en *Los cuarenta y nueve escalones* (2016), traducción de Joaquín Jordá, Anagrama, Madrid.

Goethe, J. W., *Fausto* (2015), traducción y estudio preliminar de Miguel Vedda, Colihue, Bs. As.

Hanna, B., *Encuentros con el alma, Imaginación activa como C.G. Jung la desarrolló* (1981), Trad. Adriana Cerdán V., Fata Morgana, México D.F.

Jacobi, J., *Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C. G. Jung* (2019), Sirena de los vientos, Madrid.

Jung, C., *El Zaratustra de Nietzsche*, volumen I (2019), edición a cargo de James Jarret Editorial Trotta, Madrid.

- *El Zaratustra de Nietzsche*, volumen II (2021), edición a cargo de James Jarret, Editorial Trotta, Madrid.
- *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, México.
- Mc Guire, W. y Hull R.F.C., *Encuentros con Jung*, (2000) Trad. Román Escohotado, Trotta, Madrid.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid.
- Vedda, M., *Leer a Goethe* (2016), Editorial Quadrata. Bs. As.

Artículos

- Álvarez Riosalido, S, “Una imagen surge de lo profundo. Carl Gustav Jung y Aby Warburg, un estudio comparativo” (2017), en *Forma: revista d'estudis comparatius. Art, literatura, pensament*, Núm. 15, p. 9-25.
- Guervós, L., “El Zaratustra de Carl G. Jung” (2020), en *Estudios Nietzsche* 20, Sociedad Española de estudios sobre Friedrich Nietzsche, pp.201-225.
- Medina Rosas, J., “Nietzsche y Jung. El seminario de Jung sobre el Zaratustra de Nietzsche” (2021), en *Estudios Nietzsche* 21, Sociedad Española de estudios sobre Friedrich Nietzsche, pp. 215-239.
- Nante, B, (2022), en *El arte psicológico y visionario, Notas de las conferencias de Jung acerca de Aurélie, de Gérard de Nerval*, Ed. El hilo de Ariadna, Bs. As.
- Tapia Delynt, G. (2022), “La relación entre Nietzsche y Zaratustra: una aproximación desde la psicología profunda de Carl G. Jung”, en *Reflexiones marginales*, N° 70.

El goce femenino y la mística en el seminario 20 de Lacan

Juan Conforte

*Conocí la Deidad de Dios- conocí su ser-: no la idea de Deidad ni
la idea de Ser, sino la Deidad, el ser
Marie de la Trinité*

Sigmund Freud y Romain Rolland

La relación entre mística y psicoanálisis puede remontarse, en principio, al encuentro entre Sigmund Freud y el escritor francés Romain Rolland, y bajo la rúbrica de un malentendido.

Es Michel Hullin, autor del libro *La mística salvaje* (2007), quien se detiene en la correspondencia entre ambas personalidades y desencuentro en torno al llamado “sentimiento oceánico” con el que el escritor responde a un duro texto de Freud sobre las religiones: *El porvenir de una ilusión* (1927). Frente a las contundentes tesis freudianas, Rolland contesta que a pesar de la ilusión que gobierna a las religiones en general, persiste en algunos individuos “un sentimiento religioso espontáneo (...) una sensación religiosa que es completamente diferente de las religiones propiamente dichas” (Hullin, 2007: 24). A ese sentimiento Rolland lo llama, influido por la mística de Ramakrishna, “el sentimiento oceánico”. La respuesta de Freud en su correspondencia es tajante: ese sentimiento es para él algo ajeno, “la mística, dirá, me es tan ajena como la música” (Hullin, 2007: 27). Incluso, retomará el intercambio con Rolland en su ensayo *El malestar en la cultura* (Freud, 1930), donde ese sustrato del “sentimiento oceánico” que pretende el escritor, es reemplazado por el conflicto pulsional entre eros y tánatos.

Mística: intento de una definición

Parte del fallido encuentro entre Freud y Rolland podría situarse en su definición de lo que designan como “mística”. Si bien Romain tenía una formación en la mística hindú (Hullin 2007), Freud no hacía más que responder desde una perspectiva popular y corriente, sin remitirse a una tradición concreta. En todo caso, reducir la mística a una única sensación, tal vez sea un movimiento estanco del que difícil sea librarse y abona el malentendido en el diálogo entre psicoanálisis y religión. En todo caso el campo de la mística incluye una

multiplicidad de experiencias, con una serie de prácticas disímiles y con testimonios muy singulares, que difícilmente podamos agrupar en un universal. Lacan podrá explotar ese malentendido y conducirá ese diálogo hacia sus elucubraciones sobre el goce femenino.

Si comenzamos por tomar la palabra mística desde su etimología, lo primero que encontramos es una relación entre un misterio, una iniciación y una tradición en juego. La palabra misterio- de donde proviene mística (Corominas, 1985)-, del griego *mysterion* derivado de *mystes*, significa iniciado y refiere a una serie de cultos religiosos extendidos en Grecia y Roma que se caracterizaban por darse en comunidades cerradas (en contraposición a otros cultos públicos) y que se llevaban a cabo a partir de una serie de rituales secretos. De las prácticas místicas a las religiones reveladas no son pocas las cosas que cambian históricamente.

De este modo, y aunque parezca una obviedad, tenemos que distinguir entre las tradiciones místicas antiguas, las místicas monoteístas (judía, cristiana, islámica), las místicas hindúes, las místicas seculares, etc. Cada una de ellas, además de estar en relación con una tradición y un momento histórico (ya veremos porqué esto es importante), implica una serie de prácticas que no son intercambiables en sus pasos, y un modo de iniciación que difiere en forma, contenido y finalidad.

También, y siguiendo en esto a Michel de Certeau y a Evelyn Underhill deberíamos indicar que la mística implica una forma de conocimiento: Evelyn Underhill, define “la mística, en su forma pura, [como] la ciencia de las cosas últimas” (2006: 90) y Michel De Certeau dirá que es una ciencia “experimental” (1994) en el sentido en que el campo de su saber es la propia experiencia, o la experiencia de un objeto escurridizo que podríamos llamar Dios, el vacío, Yahvé, Alá, lo innombrable, etc. y ubicar en algún lugar entre el cuerpo, el alma, la comunidad, el texto sagrado, una práctica, etc.

Los ecos de estas definiciones repercutirán en el diálogo que Lacan mantiene con la religión y con la mística en particular. Cada uno de estos términos encontrará a partir del seminario 20 un lugar dentro de su transmisión. Tomemos por ejemplo la cuestión de la iniciación en el seminario 23: “El análisis es, en resumidas cuentas, la reducción de la iniciación a su realidad, es decir, al hecho de que no hay iniciación propiamente dicha. Todo sujeto revela que es siempre, y no es nunca más que, una suposición” (Lacan, 2013: 31). “No hay iniciación”, podría ser el aforismo que resume para Lacan la cuestión del misterio, y la diferencia que marca entre el psicoanálisis y las místicas. Pero esto no le impedirá seguir abonando el tema de la mística, haciendo crecer de ella otros avances para el psicoanálisis.

La mística y la tradición

Gershom Schollem, en un texto que seguiremos, “La autoridad religiosa y la mística”, retoma la cuestión desde el vínculo que la mística establece con la tradición en las religiones reveladas. El místico es aquel, dice Schollem “al que se le ha concedido una expresión inmediata, y sentida como real, de la divinidad (...) esa búsqueda de la divinidad se da casi exclusivamente en el marco de una tradición” (2001: 5). Las religiones reveladas necesitan testimonio de esa revelación, con lo cual la mística aporta el elemento vivo sin el cual dios (en su ausencia o presencia) sería sólo una cuestión de teólogos. Pero al mismo tiempo, la

revelación mística se muestra siempre en una zona limítrofe frente a lo instituido: “(...) precisamente por ser el místico lo que es, por encontrarse en relación fecunda e inmediata con el objeto de su experiencia, transforma y altera el sentido de aquella tradición de la que se nutre” (Schollem, 2001: 9).

Esta alteración, dice Schollem, también se da por el vínculo íntimo que tiene el místico con la letra (recordemos que desde la historia de la religión se ha empleado la denominación de “religiones del libro” para referirse al cristianismo, judaísmo e islam), y con la literalidad con la que este lee el texto sagrado, abriéndolo a sentidos no explorados. Es que el místico no sólo posee una cercanía con la divinidad, sino también con los símbolos con los que ella se expresa y con lo real que en el propio símbolo se vehiculiza.

Entonces, resumiendo, podríamos decir que Schollem sitúa la cuestión de la mística en una zona de paradojas: una paradoja frente a la autoridad garante de la tradición en donde se inscribe, una paradoja de la letra, es decir de la literalidad con la que el místico lee sus textos sagrados, y una paradoja en su vínculo con lo real del símbolo. Paradoja al mismo tiempo de afirmación y de negatividad.

A estas tres paradojas de Schollem, agregaríamos una paradoja más que tiene como terreno de disputa el cuerpo, no solo en su dimensión sensorial, sino en lo que podríamos llamar su erótica; es decir, en el cuerpo en tanto acoge y se dispone a un *partenaire*. Llamemos a esta paradoja junto con Michel De Certeau la paradoja de la “erótica del cuerpo de Dios”: mientras las místicas niegan la carne para afirmar su unión con dios, dios las retorna a la carne a partir de sus *raptus* (Guglielmi, 2008). Ese *raptus* del que tenemos testimonio a partir de la escritura de algunas de estas místicas es lo que Bernini dejará impreso en el mármol con su Santa Teresa: “goza, sin lugar a dudas”, dirá Lacan. Y gozan también en su escritura, y en sus raptos. Pero, como dice Guglielmi, “no se trata de un discurso espiritual que escondería una realidad sexual, sino de un discurso sexual que habla de realidades espirituales” (Guglielmi, 2008: 132).

Marie de la Trinité

Atentos a estas paradojas, podemos entonces abordar ahora las referencias de Lacan a la mística. Como punto de partida vamos a referirnos a un caso clínico tratado por Lacan a fines de los años 40 y comienzos de los 50. En ese tiempo Lacan toma en su consulta a una monja dominicana francesa llamada Marie de la Trinité, atormentada por una serie de revelaciones y tratada por la autoridad religiosa como mentalmente insana. Lacan, atento y formado en la religión católica a través de los maristas, la escucha y la incita a través de una carta a “no a librarse de ese vínculo [místico]- sino, descubriendo qué lo ha hecho (...) manifiestamente patógeno, permitirle que lo satisfaga en adelante con toda libertad” (M. de la Trinité, 2018: 12). Marie de la Trinité asiste a la consulta de Lacan durante tres años y es a partir de su análisis que podrá transitar su camino espiritual dándole especial atención a la cuestión de la escritura. La obra de Marie de la Trinité es extensa y entre sus testimonios se encuentra un pequeño relato titulado *De la angustia a la paz. Relación escrita para Jacques Lacan* donde relata la tortuosa experiencia de uno de los tantos tratamientos psiquiátricos a los que se sometía (y que Lacan le desaconsejaba) que la ponen al borde del colapso mental. La

escritura, su cercanía a la letra, le permiten continuar por su vía mística luego de discontinuado su tratamiento. La intervención de Lacan apunta exactamente hacia ese lugar, a ese litoral, para darle paso a esa “satisfacción” resistida y condenada por la autoridad religiosa.

Las místicas beguinas: la extimidad

En segundo lugar, unos diez años después (1960), en unas lecciones que imparte en Bruselas y a las que se refiere como “mi discurso a los Católicos”, Lacan aborda tangencialmente la cuestión de la mística desde una tradición particular. Allí se refiere al inconsciente como a “ese extremo de lo íntimo que es al mismo tiempo *internidad* excluida” (Lacan, 2005: 29). Y continúa “Está excluida, salvo quizás en esta tierra de Bélgica largo tiempo sacudida por el espíritu de las sectas místicas, incluso de las herejías, donde eso íntimo era objeto de prejuicios, no tanto de elecciones políticas como herejías religiosas, cuyo secreto acarrearba a las vidas los efectos propios de una conversión...” (Ídem).

Lacan parece referirse en ese párrafo muy condensado, de donde podemos extraer cuestiones centrales para el psicoanálisis como la cuestión de la *extimidad* y la herejía, a las místicas beguinas. Las beguinas eran grupos de mujeres que se unían en comunidades en los Países bajos, Francia y Alemania alrededor del siglo XII en adelante. Vivían en los beguinajes que consistían en un grupo de casas apartadas del resto de la comunidad por una muralla y eran aceptadas allí todo tipo de mujeres que no pertenecían, ni seguían ninguna jerarquía eclesiástica. Se habían difundido en estas tierras como consecuencia de las cruzadas.

Podemos suponer que Lacan se refiere, puntualmente, a la persecución y muerte de Margarita Pourette, una mística beguina de la región de Hainaut (Bélgica) que publicó un libro controversial para la época que titulado *El espejo de las almas simples (anonadadas y que solamente moran en querer y deseo de amor)*. El libro fue prohibido, quemado, y Margarita fue finamente llevada a juicio por la Santa Inquisición y a la hoguera en el 1300.

Su doctrina promulgaba el amor por sobre la razón, es decir, más allá de la teología. Dios aparece allí como presencia en el cuerpo, como un afecto de unión con Otro: *un rey de gran poder/ del que Teólogos y clérigos/ no tendréis entendimiento (...)* *Si amor y fe juntos/ no os hacen superar a Razón/ Pues son damas de la casa* (Pourette, 2015: 33).

Pero el acento de Lacan está puesto, además de en la extimidad, en “las herejías religiosas”, y en los “efectos de conversión”. El encuentro con esa interioridad excluida, produce efectos de conversión; es decir implican un cambio subjetivo de los modos de gozar (si es que podemos interpretar una conversión como el cambio un cambio radical, más que de creencia, de un programa de goce).

La mística y el goce femenino

En el seminario 20, y a propósito de la introducción en su enseñanza de lo que llamará el *goce femenino* como suplemento del *goce fálico*, Lacan vuelve a referirse a la mística a partir de la lectura de los poemas de la mística beguina Hadewijch de Amberes. Lo que le llama la atención a Lacan es esa especie de *empalme* entre el amor extático y el amor físico (binarismo

sostenido en la erótica occidental): “Hay, dice, pese a todo, la posibilidad de un empalme cuando se lee a cierta gente seria, que por azar son mujeres” (Lacan, 2012: 92). La posibilidad de una erótica cuya principal invención es la de un Dios que goza, es lo que a Lacan le llama la atención del goce místico, y es lo que pone en el despunte de su presentación del goce femenino.

El goce que identifica Lacan en la mística implica un más allá de todo saber: “está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente decir que lo siente, pero que no saben nada” (Lacan 2012: 92). Este testimonio también es un lugar paradójico ya que se trata al mismo tiempo de un lugar de unión y de pérdida: “Estas jaculaciones místicas no son ni palabrería ni verborrea; son, al fin de cuentas, lo mejor que hay para leer- nota al pie de página: *añadir los Escritos de Jacques Lacan*, porque son del mismo registro” (Ídem).

Así, además de una erótica, para Lacan la mística es, sobre todo, una escritura. No solo una escritura en el sentido tradicional, como el acto de escribir, que muchas veces se convierte en un exceso que no debe interpretarse- dice Lacan- como verborrea, sino en tanto proviene de esa otra escritura que es letra en el cuerpo, marca de goce. En este sentido esta “jaculatoria” implica una escritura anterior que produce esa “vacuola” del goce (Miller, 2010: 94).

La mística da a leer ese otro goce, porque ese otro goce escribe. Sea a través de su propia pluma (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Margarita Poulete, etc.) o sea a partir de otros que toman nota de sus revelaciones (Angela da Foligno), la experiencia mística se trasunta del texto del propio cuerpo al texto como cuerpo.

... de nuevo, el sentimiento oceánico

Encontramos así, en estas afirmaciones lacanianas una vuelta a eso que Romain Rolland llamó “el sentimiento oceánico”. Ya no como un sentimiento universal, sino como un goce singular que pasa por ese litoral entre letra y cuerpo. Podríamos decir que contrariamente a Freud, Lacan da lugar a la mística sin que por ello pueda acusárselo de creyente en un sentido religioso: “creo en el goce femenino”, es su afirmación, es decir en un goce que no está completamente dentro del goce fálico, del goce hetero que se impone al sujeto, por las premisas de la tradición, en el punto que venimos argumentando, sino que la pone en constantemente tensión con una escritura viviente que se sitúa en ese punto de *extimidad* del sujeto.

Este goce, al mismo tiempo, no es sin la letra. En todos los testimonios de las místicas citadas por Lacan, y en muchas otras místicas cristianas de la edad media, encontramos a la escritura como forma, como continente al éxtasis que las deja fuera de sí. No hay regulación del goce a partir de una puesta en circulación de sentidos sino jaculatorias, poesías, testimonios. Es la letra la que hace borde con ese éxtasis y le permite expresión. En este punto tal vez pueda discutirse la idea de la mística como encuentro con el Otro, como sensación de fundición con el Otro. Lo que encontramos en el texto místico, y en las experiencias de las místicas es la reducción de la experiencia al *a*. El encuentro con un resto por momentos insostenible (Marie de la Trinité).

Todo esto lleva al registro simbólico a una dimensión distinta al de la instauración de reglas y leyes que regulan los intercambios; al registro simbólico que Lacan veía regulado por el significante. El registro simbólico, desde este momento, comienza a ser habitado por eso que Lacan llama *lalengua* donde lo que impera no es la vía del sentido, sino aquello que el sentido deja por fuera.

Finalmente, su lectura de la mística nos lleva a otro estatuto del cuerpo: ya no el cuerpo individual, el cuerpo propiedad, sino el cuerpo como lugar de encuentro (siempre de algún modo fallido) con lo real que ex-siste. Así podríamos también interpretar el movimiento irónico con el que Lacan lee la mística, no para avalar o certificar una creencia religiosa, sino para avalar la creencia en su nuevo hallazgo: el goce femenino como aquel goce suplementario al goce fálico.

Bibliografía

- Corominas (1985), *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid
- De Certeau M. (1994), *La fábula mística*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- Guglielmi N. (2008), *Ocho místicas medievales*, Miño y Dávila, Bs. As.
- Hullin M. (2007), *La mística salvaje*, Siruela, Madrid.
- Lacan J., (2012) *El seminario. Libro 20*, Paidós, Bs. As.
- (2013) *El seminario. Libro 23*, Paidós, Bs. As.
- (2006) *El triunfo de la religión*, Paidós, Bs. As.
- Miller J.-A. (2010), *Extimidad*, Paidós, Bs. As.
- Pourette M. (2015) , *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid.
- Schollem G. (2001) , *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, DF.

Alfabeto, imaginación y cuerpo materno

Mariana Robles



El hada madre lee al niño fantasía

*Intrigas, celadas, señuelos yacen en el suelo, sin pétalos.
Mientras la rosa mística planea hermética en el aire,
Incólume Venus parida roja,
Venus roja de Nerval que exorciza calamidad*
Waly Salomão

*Pienso irregularmente
con agujeros con intermitencias*
Averroes

La niña y su misteriosa madre

Algunas veces, especialmente por las siestas, una niña espía a su madre detrás de la puerta del baño, su madre le resulta una intriga fascinante. La madre entra en el habitáculo íntimo y la niña se posa suavemente del otro lado como si pudiera mirar a través de la puerta que las separa. La niña cree que su madre esconde otras formas entre los pliegues de su carne y que la apariencia cotidiana es un disfraz para disimular otro cuerpo mágico y prohibido. La niña lo advierte, descubre el secreto e intuye, aunque más bien es una certeza rotunda, una corazonada infalible que su madre, en realidad, es un hada.

En la casa, paredes, muebles y espejos son cómplices de la transformación, ellos ofrecen al cuerpo materno numerosos reductos donde viven sombras del monstruo y del ángel que la habitan. A su manera, colaboran con el hechizo ofreciendo pasadizos, laberintos y reflejos donde toda mutación tiene lugar. La niña presta atención a todo lo que se extiende a su alrededor, especialmente, a lo inanimado, a la materia aparentemente inerte. Espera sus señales, confía que, en la atención silenciosa, ocurrirá el milagro. Una atención luminosa que logra posarse sobre todo lo que la rodea, un estado de vigilia minucioso y expectante. Así, deambula por el hogar, siempre atenta, buscando señales porque sabe que es en esas pequeñas manifestaciones donde ocurre lo desconocido.

La niña espera, le gustaría sorprender a su madre frente al espejo, al que quizás se enfrenta distraída develando alguna de sus posibles formas. La niña reconoce en ese cuerpo de hondonadas voluptuosas, hermoso y majestuoso, el magma viviente de todas las respuestas. Respuestas a preguntas que no pueden acertarse en un lenguaje común, ni en las sílabas encadenadas de los días cotidianos. Las respuestas que la niña busca y que por momentos encuentra como raíces desprendiéndose de las cosas y los ciclos, son velos y fantasmas que se cuelan; conectan mundos antiguos entre sí y hacen de lo viviente un misterio. Pululan en todos lados, desde atrás de los placares hasta los sueños, entre los tendales de ropa, hasta el verde jardín.

La niña cree que su madre es un hada y que al esconderse protege al ser radiante y extraño, bondadoso y cruel que la atraviesa y habita. Un ser escurridizo como una pequeña flor e inmortal como las diosas.

En su mirada infantil, en esa vigilancia que sorprende al cuerpo materno y que acecha sus pasos para retenerla justo en el instante de la infracción, la niña convoca un nuevo tiempo y espacio que desordena la continuidad y el paisaje de los días. Un tiempo ancestral, anacró-

nico y excepcional que se desparrama sobre toda la experiencia doméstica e histórica. En las geografías de la casa, la madre excede su propio cuerpo para extenderse por regiones fantásticas y, en el acecho de esas regiones, la niña se prolonga a través de la imaginación. Con la imaginación, fluctúa entre esos mundos y es la madre en su existencia misteriosa la que propicia lo fantástico y lo imaginario. Del cuerpo materno crece lo que no puede ser conceptualizado y gracias a esos ojos, esas manos y caderas los capullos frescos del arte y la poesía se abren. En *Filosofía de la Imaginación* Emanuele Coccia escribe:

Es sólo en la experiencia de la imaginación humana que el intelecto único, la razón de la humanidad, logra por fin hacer experiencia del mundo de las cosas, porque sólo en tanto imágenes las formas devienen pensables, es decir, entran en la peculiar esfera de sensibilidad del intelecto. Sólo gracias a la imaginación las formas devienen capaces de dar a la potencia absoluta del intelecto una determinación objetiva (devenir potencia y forma de *algo*). (Coccia, 2011: 310, 311)

Y a continuación, “sin la imaginación, la razón humana sería una potencia inefectuada e incapaz de emplearse.” (Idem.: 312). La pregunta sobre lo que la madre es, es impronunciable y ejerce una fascinación continua y solapada. En su cuerpo, yace lo viviente, en ese núcleo silencioso donde todas las letras del alfabeto se congregan y el pensamiento es posible en la extensión deseosa de la imaginación.

Es necesario combinar con delicadeza el reparto de signos entre la materia, a cada una las une la fragilidad y lo provisorio. En *El Mito de la Diosa* Anne Baring y Jules Cashford escriben que no alcanza para imaginar lo divino “como la inversión de las condiciones que contribuyen a la conceptualización de lo humano” (2019: 624). En el mismo sentido, la continuidad, capas y pliegues que conectan el cuerpo materno con lo misterioso localizan en el entorno una materia de lo sagrado, lo anudan al mundo, fuera del espectro de la lógica, anterior a su configuración.

Por las noches, la madre lee a la niña algunos cuentos, lo que ella pronuncia resuena y la pequeña hija repite, pronuncia, atrapa para condensar en el lenguaje un mensaje de unión entre las palabras y el cuerpo. La madre abre el cuerpo al hablar, no es una pronunciación conceptual, un devenir de ideas que han sido condensadas en la mente. La madre habla y estallan con ella los nombres de las cosas del mundo. Con las historias la madre teje una red para ir acercando la hija al misterio, otra vía, otro conducto a través el cual la vigilancia del lenguaje se pronuncia y agiganta hacia la poesía. Sólo a través de su voz saliendo de su cuerpo podemos volver a entrar a él, espiar, imaginar las palabras que salen y entran como un hilo de continuidad umbilical. León Rozitchner escribe en *Materialismo Ensoñado*:

El mundo debió de ser poético en el matriarcado, si alguna vez hubo algo semejante, porque está en contradicción ese pensar filosófico con la celebración materna. [...] esa celebración está radicalmente convertida en simulacro: a los adultos la filosofía académica les vende ilusiones frente a una verdad originaria que ha naufragado en el acto mismo de querer pensarla (2019: 63).

El lenguaje es otra arista de las posibilidades de la imaginación, el lenguaje pronunciado por la madre, siempre es poético porque nace en lo invisible y se instala en lo visible, no de manera lineal sino zigzagueando sombras, fantasmas y reflejos. El hada sólo habla una

lengua, una lengua poética y oscura que presenta las cosas del mundo con todas sus ambigüedades y pliegues; ella inaugura los nombres con sus límites, mesa, silla, ropa o cama y luego las anima a que deambulen en el mundo y se queden prendidas a esa nominación sagrada. Rozitchner, también escribe:

La conjunción vivida con el cuerpo de la madre del cual cada uno se ha desprendido dejó su estela donde se despliega, en su materialidad etérea, cada cosa que vemos, porque su cuerpo fue la primera materialidad extensiva desde la cual se fue abriendo, en su cuerpo expandido, la materialidad del mundo hasta abarcar todo lo que existe... (2015: 35-36).

Esas configuraciones enunciativas son también pequeñas arquitecturas que recuerdan a la niña que, con los nombres y las cosas visibles se engendra el silencio y lo invisible. La potencia, el aliento y un pensar de intermitencias fluctuantes, apasionadas.

La Virgen Diosa

En el capítulo XIV del *Proto evangelio de San Pablo* en los *Evangelios Apócrifos*, José es reconfortado por un ángel, que le dijo: “no temas por ese niño, pues el fruto que está en María procede del Espíritu Santo, y dará a luz un niño, y llamarás su nombre Jesús, porque salvará al pueblo de sus pecados...” María engendra a un hijo humano y divino en un vínculo alucinado con una entidad no humana y espiritual. María madre que, en la carne de su cuerpo aloja la divinidad, es sorprendida también por las hadas imaginarias. La habitan como a toda madre en esas innumerables capas de materia barroca y expansiva. En la carne de las afueras del mundo, en la geografía de una luz sagrada que se cuela por todas las rendijas o por la cerradura inverosímil de una puerta de un baño que se cerró.

Baring y Cashford, en el libro mencionado *Mito de la Diosa*, tras un arduo estudio que comienza con la Venus “La diosa de Laussel” un bajo relieve en roca del Paleolítico (22.000 o 18.000 años a. C. aproximadamente) entre otras estatuillas de diosas de la misma época, hasta las representaciones renacentistas de la Virgen María, reconocen un mito persistente y escriben en el prólogo:

La diosa madre, dondequiera que se encuentre, es una imagen que inspira una percepción del universo como todo orgánico, sagrado, vivo, de la que ella es el núcleo; es una imagen de la que forman parte, como sus “hijos”, la humanidad, la tierra y toda forma de vida terrestre. (2019:11)

Y más adelante:

María es la diosa madre no reconocida de la tradición cristiana. Exceptuando el primer capítulo de los Evangelio de Lucas, donde es representada como figura central del relato de la anunciación, María raramente aparece en los Evangelios. (2019:620)

No ocurre lo mismo en los “Evangelios Apócrifos” donde la historia de María se desarrolla desde su concepción en el cuerpo de Ana. En el libro, se relata la poco convencional crianza de la pequeña elegida, alimentada en un convento secreto por palomas sagradas y luego, la Anunciación del ángel Gabriel, hasta el nacimiento de Cristo. Los textos no incluidos en la Biblia oficial abarcan desde ese punto cero donde Ana y Joaquín, dos padres

longevos, ruegan a Dios el milagro de una hija hasta el Bautismo de Cristo que determina el fin de su infancia. La estructura se conforma por libros transmitidos de manera oral y que tienen su origen en Egipto o Armenia, entre otros. A diferencia, de la ausencia de María en el canon bíblico, en los textos no oficiales la madre ocupa un lugar central, Cristo deviene en el salvador después de haber atravesado por caprichos, ambigüedades y desvíos propios de quien aún no conoce las reglas establecidas, ni por los hombres ni por Dios. No es un simple niño humano, es un héroe trágico que aún no puede reunir, junto a su expansiva ola de milagros, el sentido de la bondad y la justicia. La madre educa al niño descarrilado que, en muchas ocasiones, muestra su fastuoso poder divino abusando de todos los límites y también, ofreciendo al mundo una fantasía maravillosa sobre el poder de la imaginación. Jóvenes convertidos en mulos, resurrecciones, rayos transformadores, viajes a lugares lejanos y otras escenas delirantes cobran vida en los primeros años de su vida. Pero no sólo atendemos al relato sino también a la eliminación de ese relato del canon, ya que con su instauración de un texto oficial fue necesario eliminar, en la mayor medida posible, la imaginación.

En uno de los pasajes de los “Evangelios Apócrifos” en “Jesús en la escuela de Zaqueo” dice:

Más Jesús, le dijo: *Alaph* está hecha de un modo, y *Beth* de otro, y lo mismo ocurre con *Gamal*, *Dalad*, etcétera, hasta *Thau*. Porque entre letras unas son rectas, otras desviadas, otras redondas, otras marcadas con puntos, otras desprovistas de ellos. Y hay que saber por cierta letra no precede a otras; por qué la primera letra tiene ángulos; por qué sus lados son adherentes, puntiagudos, recogidos, extensos, complicados, sencillos, cuadrados, inclinados, dobles, reunidos en grupo ternario; por qué los vértices quedan desviados u ocultos. En suma: se puso a explicar cosas que el maestro no había jamás oído, ni leído en ningún libro. (2009:100)

Las cosas que el niño sabía no se encuentran entre los saberes enciclopédicos, en el fondo de cada palabra nombrada, la insistencia por la letra advierte un origen del lenguaje, la continuidad se hace trizas, y aparece la arquitectura singular de la letra, con sus bordes y geometrías. El niño, explica los signos, sus formas singulares, las cuales no le permiten unirse tan fácilmente una con otra, ni tampoco establecer una temporalidad lineal. El ejercicio con el lenguaje del pequeño Jesús es en el origen, hacía un punto misterioso. No sé jacta Jesús de saber lo que la razón impone, de verificar verdades en el mundo, por el contrario, su punto de vista nos conduce a las fuentes, a la ruptura del artificio de lo lineal. Emanuele Coccia dice en “Metamorfosis”:

El huevo, como la gestación, también es un jeroglífico, que reescribe la relación entre pasado y futuro. Es, dice Harvey, “a la vez el comienzo y el final”, “como un puente que une los padres con los hijos, a quienes era con quienes serán”. Como perpetuación de la experiencia del huevo, toda metamorfosis corresponde con un movimiento de contracción de los tiempos. La infancia –poco importa que se trate de una infancia, de la de la especie, de la vida o de la Tierra- ya no es un acontecimiento prehistórico, no cesa de volver a tropezarse con el presente, de obligarlo a trazarse nuevamente. (2021:73)

No sólo lo que allí se relata resulta extraño y fabuloso sino también el modo en que es contado. La narración del origen y el vínculo entre la madre y el hijo se configura en los *Evangelios Apócrifos* en cierta imposibilidad narrativa, en el fracaso de la historia. Baring y Cashford mencionan que son los Padres de la Iglesia los que convierten a María en el mero

receptáculo para engendrar un hijo divino y no es considerada ella misma como Diosa. La exclusión del niño y su madre, del canon oficial, esa manera de relegarlos al otro lado de lo visible, al otro lado de una puerta cerrada, es lo que nos sorprende sospechando.

Las imágenes abiertas y cerradas



Pienso en las vírgenes que veía de niña en las capillas de mi pueblo y recuerdo una pesadilla en la que me aparecía una enorme virgen de yeso caminando pesadamente sobre una nube. Ahora, creo que lo pesadillesco residía en el peso exagerado de esas vírgenes cerradas, en esas impenetrables figuras construidas con materiales sólidos que clausuraban todos los orificios para espiar su interior. Al mismo tiempo, pienso en los tres niños de Fátima donde una deslumbrante virgen de luz se cruza en su camino o en las personas que suelen ver vírgenes llorando ¿habrá en esas alucinaciones un deseo de encontrar el exceso y las aberturas de la Diosa madre, la cerradura o hendidura por donde se cuele el haz de luz?

Étant *Donnés* (“la cascada”) fue la última obra de Marcel Duchamp que se conserva inmovible en el Museo de Filadelfia. La obra consiste en una puerta de madera con una fisura a través por la cual el espectador podía asomarse y ver tras la puerta cerrada un jardín abandonado con una mujer abierta de piernas, imperturbable y provocadora. Esa fascinación espiar el cuerpo femenino, o la madre, por las hendiduras de las cosas.



En la Edad Media existió el Hada Melusina, una configuración corporal entre mujer y dragón, entre una joven y un monstruo. Algunos hombres, según Jacques Le Goff, cayeron bajo su influjo, inclusive se casaron y tuvieron hijas e hijos con ese extraño ser. El fin abrupto se desencadenaba cuando el enamorado descubría bajo las vestimentas del hada las formas reptilianas con sus escamas monstruosas. En la escena de la develación, en el descubrimiento del misterio, cuando el hada era espiada, con un quejido furioso se esfumaba por los aires. El hada solo regresaba por las noches, oculta, sin que nadie la viera, a visitar a sus hijos. En esa representación la madre hermosa y monstruosa vuelve a mostrarse ambigua; explayándose en los límites humanos, perdiendo el contorno entre lo real y lo imaginario.

Luego, las preciosas Madonnas renacentistas, vírgenes con niños, bebés amantándose, leyendo o simplemente en el regazo materno mirando por primera vez el mundo alrededor. Ellas irrumpen en la construcción del cuadro renacentista matemático y reticular con los pliegues de su vestido, desnudando la carne de los senos blandos. Ellas transgreden el modelo racional de la visión ocular y de la perspectiva con la leche tibia que gotea de sus cuerpos. La lactancia, los animales, los libros, el paisaje, los vestidos invitan a espiar, superponen a la planicie artificial de la perspectiva pliegues de materia sinuosa, de carnalidad extendiéndose. Como en la *Virgen con niño* de Rafael un bebé desnudo y su madre leen un libro, lo miran.



abcgallery.com - Internet's biggest art collection

Esa existencia posible para toda madre se reúne bajo un principio persistente que nos convoca en la atención del misterio, en una esfera de la creación donde el milagro se renueva y se ofrece. Por otra parte, la capacidad transformadora, modeladora del cuerpo femenino sobre su propia carne excede toda unidad y toda identidad en esos términos. Decir femineidad equivale, de alguna manera, a decir *queer*. Lo femenino en su devenir plástico es una mutabilidad constante e infinita y que, en su último estadio, su condición de hada excede inclusive la muerte, porque la madre se inscribe en el cuerpo del hijo por siempre, y en esa inscripción se desplaza la escritura, letras que se repliegan al pliegue de la carne. Una escritura que se pierde entre la carnalidad y aflora por los orificios convertida, en lágrima, sexo o flor, la razón se aloja en esas tinieblas de lo biológico.

No es función de una diferencia, opuesta a lo humano que lo divino estremece la razón sino esa infinitud que se percibe de trozos, en chispazos, epifanías y que requiere de una atención potente sobre todas las manifestaciones circundantes. Lo que se revela es esa imposibilidad de una respuesta total y de alguna manera una advertencia de que es en la *performance* atencional donde lo sagrado se manifiesta, en el desgarramiento siempre desgarrado de

lo real. La atención epifánica construye un pasadizo desde la infancia a la eternidad, pero especialmente ilumina nuestro presente vital. Colma de sentido las horas del día en la vida, cuando descubrimos la chispa en la hendidura que nos ilumina desde lejos.

Bibliografía

AA. VV. (2006) *Evangelios Apócrifos*, Centro Editor de Cultura, Bs. As.

Baring, A y Cashford. J (2005), *El Mito de la Diosa*, Ediciones Siruela, Madrid.

Coccia, E. (2011), *Filosofía de la imaginación*, Adriana Hidalgo, Bs. As.

Coccia, E. (2021) *Metamorfosis*, Editorial Cactus, Bs. As

Le Goff, J. (2013), *Hombres y Mujeres de la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rozitchner, L. (2011), *Materialismo Ensoñado*, Editorial Tinta Limón, Bs. As.

Insistencias de la violencia y del espíritu

Mesianismo y administración técnica. Ensayo sobre violencia, política y religión

Diego Fonti y Rodrigo Baudagna

1. Introducción: El control de la violencia

La violencia renace continuamente. Impacta sobre nuestra visión del mundo, sobre nuestra subjetividad y nuestra relación con las demás personas. El control de la violencia no solo es un tema de las políticas y las ciencias sociales, sino también una cuestión filosófica. Más allá de sus posibles sentidos, motivaciones y justificaciones, el *control de la violencia* ofrece, con su doble genitivo, una clave de interpretación para este trabajo. El genitivo objetivo postula la pregunta sobre cómo *controlar a* la violencia en sus causas y efectos, pero aparece también el control que la violencia misma ejerce sobre nosotros, el genitivo subjetivo. Las técnicas, instituciones y dispositivos que hemos inventado para sobrellevar los efectos de múltiples violencias posibles revierten sobre quienes las crearon, agregando violencia sobre violencia. No se puede vivir a merced de la violencia; pero parece que tampoco es posible vivir sin ella. Se impone así la pregunta por su estructura, tipos, límites y legitimaciones.

Un segundo aspecto es el vínculo que esa violencia y ese control han tenido con lo religioso. Si nos ubicamos en los momentos iniciales del pensamiento griego, vemos una interacción entre mito, literatura y filosofía, centrada en dilucidar el origen de esa violencia. Los mitos pensaban el estado inicial del cosmos como una indeterminación regida por la necesidad, horrorosa por su falta de límites. Aparece la cuestión de la diferenciación, el límite, la posibilidad de introducir una separación que haga surgir entidades individuales. Sobre la indiferenciación del origen es preciso que acontezca alguna violencia para *de-cidir* (*de-caedere*), o cortar, para que se opere una separación, la individuación (Galimberti, 1999: 63). Así, en muchas tradiciones los mitos fundantes ponen una serie de separaciones al origen del cosmos¹. La intervención divina fuerza una cesura, que origina todo límite posterior. Modela también toda futura acción humana. En términos filosóficos, la razón, la identificación de algo como algo, la objetivación, son todos modos de instaurar una diferencia y así evitar la violencia mayor de la indiferenciación.

Frente a la diferenciación y el problema de la unidad de todo lo que hay, se abrieron dos vías en la historia del pensamiento y en la práctica religiosa, cuyos epígonos podrían fácil-

1 La Hagadá de Sarajevo toma la separación para la expresión estética de la creación http://www.talmud.de/sarajevo/detailansicht_bild.htm

mente identificarse en discusiones éticas y políticas contemporáneas. Por un lado, el impulso de abolir las diferencias y retornar a lo indiferenciado. Por otro, las críticas a la violencia mayor de la indiferenciación, que reaparecen ante los intentos filosóficos y místicos que buscan abrogar la separación fundante. En ambos casos están en cuestión tanto los modos clásicos de comprensión de lo religioso como sus efectos subjetivos. Además, cada una de esas críticas se postula desde una posición insoslayable, separación y unidad, anhelos de singularidad y de reunión. En esta contraposición hay un elemento central para este ensayo. Cuando la filosofía escinde ser y aparecer, cuando el concepto delimita, reúne o excluye, vemos movimientos paralelos al surgimiento de la técnica, con impacto sobre el pensamiento que anacrónicamente denominaríamos “religioso”. Ese movimiento implica establecer una interrupción en el orden de las cosas, delimitar e instaurar algo diverso.

Paradójicamente, junto a esa estructura paralela, aparece una rebelión humana, ya no respecto de lo indiferenciado sino respecto de lo sagrado, que siempre parece amenazar con reabsorberlo todo, como lo veremos en las críticas de Rosenzweig y Levinas a la mística. En este sentido, Nietzsche ve en Prometeo no sólo el origen de la técnica y sus contradicciones, sino algo más radical: “que el hombre disponga libremente del fuego, y no lo reciba tan sólo por un regalo del cielo [...], eso es algo que a aquellos contemplativos hombres primeros les parecía un sacrilegio, un robo hecho a la naturaleza divina” (Nietzsche, 2006: 96). Toda escisión provocada por el ser humano en el continuum de la realidad y todo dominio paralelo de la naturaleza son signos de un sacrilegio y una emancipación. Ni la iluminación ni el fuego han de esperarse del cielo. Son ahora efecto de una actividad humana. Ya no han de ser impetrados por la plegaria, o en todo caso, si se mantiene la plegaria, ésta es vista como algún modo de dominio, contrato o pre-figuración.

En el *Cratilo* se propone esta tensión. Por un lado, el alma del mundo ordena y mantiene cohesionada la naturaleza de todas las cosas (*psycheché*), y se le puede llamar elegantemente *psyché* (*Cratilo*, 400 a-b). No es un alma individual sino el alma del todo. Pero esa fuerza universal y no personal se contrapone a *techné*, el dominio de sí y la posesión de la propia razón (*Cratilo*, 414 b-c). La filosofía sería un modo de la técnica, una actualización antropogénica del inicial acto de separación del origen, la disposición de la propia razón a configurar el mundo, establecer sus partes, instaurar sus objetos. La intuición nietzscheana coincide con la sospecha bíblica: el conocimiento - y su técnica - conlleva la tentación de ser como dioses (Gn 3:5). Al mismo tiempo, no parece casual que ese poderoso avance incluya el presagio del mal y la necesidad de su redención. Zeus nivela la destrucción posibilitada por el conocimiento técnico surgido del fuego y dona una segunda técnica, la técnica política o técnica de gobierno (*Protágoras* 322b; *Político* 297a), que permite convivir y superar el daño generado por la propia intervención tecnocientífica. Así, el vínculo con lo religioso señala un origen del problema. La modernidad entendió que esa configuración mítica podía desprenderse de su base simbólica, desencantar el mundo e imponer su orden administrativo con una teleología inmanente del progreso. Pero la acumulación de ruinas sobre ruinas refuta esa expectativa e impone la pregunta por la praxis debida en este contexto.

Tenemos así planteado el escenario del problema. El conocimiento, la tarea filosófica y el ejercicio técnico permiten un desgarramiento y una intervención para establecer una vida humana. Pero esa posibilidad se vuelve contra esa vida, frente a lo cual se dan diversas respuestas. Una de ellas surge de los contenidos y las experiencias históricas de la tradición judía, que

resignifica y transforma los aportes filosóficos, sin dejarlos de lado. En lo que sigue abordaremos, en primer lugar, el modo en que Benjamin propone un modelo de interpretación, donde la violencia y el rol de lo divino asumen una posibilidad ante los negativos efectos prácticos e históricamente constatables de la técnica y el conocimiento. En segundo lugar, estudiaremos las posibles respuestas a este acicate a partir de la noción extra-histórica del mandamiento y la crítica al misticismo en Rosenzweig, la noción levinasiana de mesianismo, y las posibilidades de la interrupción en la teología política de Metz. Propondremos así una “repetición” de la propuesta benjaminiana, a partir de las posibilidades de lo negativo en la historia desde una crítica antiidolátrica y políticamente activa.

2. Las técnicas de la violencia: Benjamin

En 1930, Benjamin publicó una reseña de un libro editado por Ernst Jünger de ese mismo año titulado *Guerra y guerreros*. El texto de Benjamin (2021), conocido como *Teorías del fascismo alemán*, es nuestro punto de partida para indagar en la relación entre técnica, violencia y religión. Los diversos artículos de *Guerra y guerreros* están atravesados por un espíritu nacionalista, crítico de la democracia liberal, con diversos modos de conservadurismo y con una sensibilidad particular respecto al vínculo de técnica, progreso, economía, guerra y Estado, que evolucionaron posteriormente en diversas relaciones con el nacionalsocialismo. Sobre todo, Benjamin señala que el supuesto orden que la técnica había instituido, con su visión del progreso y el avance científico, con su dominio del mundo y normalización de los comportamientos, es también el orden que conduce a la catástrofe de la guerra. Que la técnica, que permitió dominar el mundo y nos permitió emanciparnos de naturaleza y dioses, era la misma que nos devolvía al abismo de una nueva divinidad que todo lo fagocitaba irremediablemente.

Benjamin encuentra en el planteo belicista de los autores de *Guerra y guerreros* una condensación del núcleo del pensamiento fascista asociado a una mistificación y estetización de la guerra. Esto corresponde a la base filosófica de estos autores, que se encuentran vinculados a la *Lebensphilosophie*, es decir, una concepción filosófica desarrollada hacia fines del siglo XIX a partir de los planteos de autores como Nietzsche y Bachofen. En particular, es la filosofía de Ludwig Klages la que está en la base de esta mistificación de la guerra, en tanto se asocia la violencia y el espíritu guerrero con una exaltación de las fuerzas irracionales de la vida y un deseo de recuperación del mito y los impulsos vitales de las imágenes primigenias (Cf. Lebovic, 2006). Predomina una base vital metafísica, que estos mistificadores de la violencia y la guerra ven manifestada en el campo de batalla como fuerza de la humanidad frente a una naturaleza que se debe dominar (Hillach, Wikoff y Zimmerman, 1979). La conexión entre una cierta concepción mística de la guerra y la *Lebensphilosophie* se fundamenta en un cierto panteísmo de Klages en tanto, para este autor, “hay una vida cósmica general, de la que participa el hombre al comienzo de su desarrollo” (Lukács, 1968: 426). En los autores de *Guerra y guerreros*, en particular en Ernst Jünger, se interpreta el planteo de Klages a través de una identificación de la guerra con la vida, mientras que la paz pasa a ser lo inerte y lo muerto (Lukács, 1968). De ahí que la deriva fascista de la *Lebensphilosophie* termine asociando la mística, en tanto unificación con un todo que es cierta vida cósmica total, con la violencia bélica.

La reseña de Benjamin es ante todo una crítica a la retórica belicista del fascismo, aunque lo más relevante es la conexión que encuentra entre técnica y violencia. En principio, la estetización de la guerra² impide ver que los avances técnicos recrudescen y exacerban la violencia, al tiempo que cambian por completo la forma en que se vive la guerra: no hay experiencia³ posible, por más que los fascistas creen haberla visto en la primera guerra mundial, y en cambio solo es una vuelta de la técnica que dirige sus energías destructivas hacia el hombre. No hay diferencia más que de grado entre la violencia bélica y la técnica entendida como dominación de la naturaleza. Y de hecho, la técnica y la guerra le dieron un rostro de ruina a la naturaleza en forma del paisaje del frente de batalla, al que los misticadores de la guerra conciben como su verdadera patria:

Así, atravesada por su propia abyección, la tecnología dio forma al rostro apocalíptico de la naturaleza, la llevó a enmudecer pese a ser la fuerza que hubiera podido darle voz. En la abstracción metafísica con la que la reivindicaban los nuevos nacionalistas, la guerra no es nada más que el intento de resolver por medio de la tecnología –de modo místico e inmediato– el secreto de una naturaleza entendida de modo idealista, en lugar de aprovechar ese secreto para disponer los asuntos humanos y así esclarecerlo. (Benjamin, 2021: 104)

La concepción de técnica que plantea un autor de la época vinculado a la *Lebensphilosophie* y al fascismo, Oswald Spengler (1931), puede ayudarnos a comprender la conexión entre violencia y técnica. En *El hombre y la técnica*, Spengler entiende a esta última como lucha de la vida contra la naturaleza, en tanto no solo el hombre, sino cualquier animal, se sirve de la técnica para enfrentarse y sobrevivir a su entorno. De la misma forma que Benjamin, Spengler concibe a la guerra como paradigma de la técnica en tanto lucha y violencia creadora. En palabras de Spengler, “[e]l hombre arrebató a la naturaleza el privilegio de la creación. La «voluntad libre» es ya un acto de rebeldía y nada más. El hombre creador se ha desprendido de los vínculos de la naturaleza; y a cada nueva creación se aleja más y es cada vez más hostil a la naturaleza” (35). La técnica incluye como germen dentro de sí toda violencia y es desde su origen una oposición violenta a la naturaleza. Y si bien toda sociedad se sostiene sobre la base de esa fuerza creadora originaria, Spengler vislumbra lo que hoy parece un peligro aún más patente: “[l]a lucha contra la naturaleza es una lucha sin esperanza; y, sin embargo, el hombre la lleva hasta el final” (36). Insistir en esa lucha conlleva, en última instancia, un sometimiento a la técnica y una autodestrucción del ser humano.

Significativamente cercano al planteo de Spengler, y con una estremecedora fuerza profética si consideramos que se adelanta nueve años a la Segunda Guerra Mundial, Benjamin (2021) señala que enfrentarse a esta mistificación de la guerra es “la terrible y última oportunidad de corregir la incapacidad de los pueblos de organizar sus relaciones entre sí con-

2 “Esta nueva teoría de la guerra lleva su origen rabiosamente decadente escrito en el frente: no es sino la transposición desenfundada de *l’art pour l’art* a la guerra” (Benjamin, 2021: 94-95)

3 La contraposición entre los términos “experiencia” [*Erfahrung*] y “vivencia” [*Erlebnis*] es fundamental en Benjamin y se asocia a su crítica de la deriva fascista de la *Lebensphilosophie*. Esto se ve en *Teorías del fascismo alemán*: los autores del libro reseñado no comprenden la forma en que la técnica se introduce y potencia la destructividad de la guerra y esto “se revela en lo poco que su experiencia [*Erfahrung*] ha logrado hacerse con las realidades de esa guerra” (2021: 93). Frente a esto, señala Benjamin, “habrá que dirigir toda la luz que el lenguaje y la razón todavía ofrecen hacia esa «vivencia primordial» [*Urerlebnis*] de cuya sorda oscuridad sale a rastras toda esta mística de la muerte con sus mil repelentes patitas conceptuales” (107).

forme a la relación que establecen con la naturaleza a través de su técnica. Si esa corrección fracasa, millones de cuerpos humanos serán despedazados y devorados por el gas y por el hierro, y lo serán inexorablemente” (107). De nuevo, es la relación entre técnica y naturaleza la que, si se entiende como dominación y destrucción, confluye finalmente en la guerra y la autoaniquilación.

En un texto posterior a *Teorías del fascismo alemán*, su ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, de 1936, Benjamin (2008) retoma el problema de la relación entre guerra y técnica, esta vez en relación a su análisis de la estética del fascismo. Tal como en el texto de 1930 señalaba cierta estetización de la guerra en el fascismo, en el texto del '36 se referirá a una concepción de guerra como obra de arte que lleva a percibir la destrucción del otro, e incluso la autodestrucción, como goce estético, una estetización que entiende a la guerra como medio para exaltar los impulsos vitales en una vivencia total. Y de la misma forma que en *Teorías del fascismo alemán*, Benjamin vuelve a asociar una forma de técnica violenta con la guerra. En efecto,

La guerra imperialista es una rebelión de «nuestra» técnica, que ahora reclama en «material humano» las exigencias a que la sociedad ha sustraído ese que sería su material natural. En lugar de canalizar los ríos, ella desvía la corriente humana para colmar el lecho de sus trincheras; en lugar de esparcir semillas desde la altura de sus aeroplanos, va arrojando sobre las ciudades sus racimos de bombas incendiarias, y en la guerra con gases venenosos tiene un nuevo medio de acabar con el aura” (2008: 85).

Esta rebelión de la técnica está prefigurada, señala Benjamin (2014), en la propia concepción de la técnica como violencia contra la naturaleza. Spengler (1931) indica algo similar en relación a la sublevación de la creación contra el creador, que ve repetida en dos momentos: el hombre contra la naturaleza y la técnica contra el hombre. En concreto, Benjamin señala en *Calle de mano única* (2014) que, debido a la utilización abusiva de la técnica por parte de la clase dominante, “la técnica traicionó a la humanidad y transformó el lecho nupcial en un mar de sangre. El dominio de la naturaleza, así enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica” (123). Frente a esta dimensión violenta de la praxis humana que concibe a la naturaleza como mero objeto a explotar, Benjamin plantea otra forma de entender a la técnica, ya no dominio de la naturaleza, “sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad” (123). Vinculándolo con aquella posibilidad de darle voz a la naturaleza que Benjamin le concede, en *Teorías del fascismo alemán*, a la técnica, aquí se vislumbra una forma de actividad humana que se sostiene sobre la relación comunicativa con lo no humano y que, por tanto, se aleja de esas formas violentas que culminan en la guerra. En lo que resta de este apartado, veremos que para Benjamin esto implica concebir una forma de violencia mesiánica incruenta y no instrumental.

La indagación sobre las nociones de violencia y de técnica en Benjamin nos lleva hasta un texto de juventud, *Hacia la crítica de la violencia* (2007), de 1921, en donde plantea la conexión indisoluble entre derecho y violencia. Dicho texto es relevante para nuestra investigación, además, porque, como señala Honneth (2009), este texto, “igual que muchos escritos anteriores y posteriores, es un tratado de filosofía de la religión” (102). Precisamente, allí Benjamin plantea la figura del mesianismo como forma de interrumpir la relación entre violencia y técnica.

Para Benjamin (2007), un uso instrumental de la violencia concebida como medio para obtener un fin justo está presente en el derecho en la medida en que su instauración o su mantención se dan a través de la violencia. Lo que el autor llama “violencia mítica” remite a la instancia en que toda ley, aunque tenga pretensión de acabar con la resolución violenta de los conflictos, se instala en una sociedad a través de mecanismos violentos y perdura luego manteniendo una situación de desigualdad e injusticia al mismo tiempo en que todo intento de modificar o romper la ley es respondido con la ejecución de un castigo o la represión por parte de las fuerzas del orden. El punto crucial es que la violencia opera en un espiral irresoluble entre mantención e instauración de derecho y, de la misma forma que sucedía con la técnica, es la guerra, en tanto “violencia originaria y prototípica” (Benjamin, 2007: 189) el paradigma de ese mecanismo.

En ese mismo texto, Benjamin se pregunta por formas de salir de ese mecanismo circular de la violencia, y plantea dos posibles soluciones: la técnica como un espacio de resolución no violenta de los conflictos, representada por “la conversación en cuanto técnica para alcanzar civilizadamente acuerdos” (2007: 195) y una forma de interrupción total expresada en las ideas de revolución y de huelga general proletaria. Benjamin desconfía de la primera salida, aunque considerando lo que señala en textos posteriores y que hemos indicado más arriba, está claro que no abandona del todo la posibilidad de una interacción armónica y no violenta con la naturaleza a través de otra forma de técnica que pueda “darle voz” a lo no humano. Pero sí que en este texto insiste ante todo en la dimensión redentora de la segunda salida a través de lo que llama “violencia divina”. Es violencia en la medida en que rompe con el mecanismo circular del derecho y representa la irrupción de un elemento ajeno, divino, en el mundo profano. En palabras de Benjamin:

Al igual que Dios se contrapone en la totalidad de los ámbitos al mito, la violencia divina se contrapone a la violencia mítica. En concreto, sin duda, la violencia divina es lo contrario de la violencia mítica en todos los aspectos. Si la violencia mítica instaura derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquella pone límites, ésta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquella amenaza, ésta golpea; si aquella es letal de manera sangrienta, ésta viene a serlo de forma incruenta (2007: 202).

Benjamin encuentra en el derecho, que también es una forma de la técnica, una vinculación intrínseca con la violencia. Y tal como en los textos señalados anteriormente, en donde propone otra forma de entender la técnica, Benjamin encuentra dentro de la noción de violencia una forma para emanciparnos de ella: la violencia divina. Una forma de violencia no instrumental, es decir, que escapa al esquema de los medios y los fines y que, en su lugar, se presenta como medio puro: sin pretensión de instauración o mantención del derecho.

En esta no instrumentalidad confluyen de manera clara la técnica y la violencia divina. Como señala Sieber (2019), hay una dimensión mesiánica de la técnica en un uso no orientado a ningún fin, y de ahí que Benjamin propone entenderla, frente a la concepción de técnica como dominación y violencia hacia la naturaleza, como “un medio no instrumental en el que la humanidad da forma al mundo de manera práctica y constructiva con el objetivo de la felicidad” (Sieber, 2019: 2). Como sugerimos anteriormente, aquí la técnica es entendida como interacción armónica entre hombre y naturaleza, y esta es expresada, ante todo, en la forma del juego y la conversación. Le da voz y “tiene el potencial de funcionar como

un lenguaje común para la humanidad y la naturaleza” (Sieber, 2019: 6). Y precisamente en tanto no instrumental, para Benjamin una concepción emancipadora de técnica y trabajo es entendida como juego. De ahí que señale, en relación al utopismo de Fourier, que “[e]ste trabajo, inspirado en el juego, no está dirigido a la producción de valor sino a la mejora de la naturaleza” (Benjamin, 1982: 456).

En un extenso análisis sobre la figura de la violencia divina, Martel (2012) destaca su dimensión anti-idolátrica en tanto se orienta a deshacer todos los ídolos que se crean en nombre de lo divino. En cierta forma, hoy en día, el ídolo fundamental de las sociedades occidentales parece ser el imperativo de la productividad a través de la extracción de recursos de la naturaleza. Hace casi un siglo Benjamin indicaba la peligrosidad de la técnica como obra productiva y como dominación de la naturaleza, que llevaba indefectiblemente a la catástrofe ecológica y social. Como figura anti-idolátrica y forma no instrumental de la violencia y la técnica, la violencia divina, que en textos posteriores de Benjamin adquirirá el nombre de mesianismo, aparece como un intento de encontrar formas de salir de la violencia y de la indefectible catástrofe que vislumbra en las futuras guerras y en la explotación de la naturaleza. Como bien indica Löwy (2011), el planteo de Benjamin, que hace confluir revolución y mesianismo, rompe con la falsa creencia de la inevitabilidad del progreso económico y técnico y plantea la posibilidad de una “*interrupción* de una evolución histórica que conduce a la catástrofe” (78).

3. Mesianismo y mandamiento

Benjamin hace una revisión profunda de algunos de los supuestos aparentemente más firmes de la modernidad, ofreciendo, paradójicamente, desde algunas perspectivas de la tradición judía, una alternativa no reaccionaria ni romántica a la visión de la técnica y la violencia. Su crítica es todo menos simple o unilateral. El ambiguo rol de la técnica, la persistencia posible de la violencia divina ante las leyes positivas, la atención ante nuevas expresiones fascistas, y sobre todo la desconfianza ante la creencia naif en un vínculo directamente progresivo de razón, técnica y Estado, son elementos persistentes en sus páginas. Más allá de su tradición filosófica y sus interacciones políticas, pueden verse aquí algunos rasgos de las tradiciones judías que atraviesan su historia - la versión ilustrada, la cabalista y sus diversas expresiones y críticas - que también son rastreables en Rosenzweig y Levinas, así como en la respuesta que podemos elaborar a partir de sus páginas al desafío de Benjamin. En lo que sigue presentaremos dos de ellas y una recapitulación teológico-política a partir de Metz.

3.1. El mandamiento intempestivo: Rosenzweig

La tradición judía ilustrada, la fascinación con Hegel y su visión progresiva de la historia, y la crisis frente a las ruinas del proyecto hegeliano colapsado en la primera guerra mundial, son los hitos con los que debe enmarcarse todo el pensamiento de Rosenzweig. Si el joven estudiante de historia había podido aprobar en 1912 su doctorado con el título “Hegel y el Estado”, el excombatiente que publicaba su tesis en 1920, reconocía el fracaso de ese proyecto. Había pasado de ser un “historiador totalmente habilitable a un filósofo totalmente inhabilitable” (Rosenzweig, 1979b: 689), porque la filosofía que había elaborado

durante esos años, plasmada en *La Estrella de la Redención*, estaba lejos de los parámetros filosóficos del momento. En el plano personal, había reconocido que su decisión de julio de 1913, que le había llevado al borde del bautismo como un modo simbólico de asumir el único camino que conducía al cristianismo protestante y el Estado moderno, era innecesaria e imposible (Rosenzweig, 1979a: 126, 132ss). No por una fidelidad obcecada sino por un elaborado razonamiento, plasmado por escrito durante la primera guerra mundial. Esta guerra profundiza los motivos que le impulsan a reevaluar a Hegel, la formalización kantiana del tiempo y los tres elementos estancos de los griegos (Dios, hombre, mundo). Sólo desde la comprensión del pasado como creación, del presente como revelación y del futuro como redención se pueden entender los elementos en su interacción y evaluar la historia y el tiempo, no como marco vacío sino en tanto “él mismo sucede” (Rosenzweig, 1989: 58). También aparece el requisito de un punto “fijo” desde el cual juzgar las creaciones humanas en la historia y comprender sus reticencias respecto de la “religión” y la “mística”.

Empecemos por las reticencias. Rosenzweig conoce bien la desconfianza del judaísmo ilustrado frente a la mística, como en Cohen: la mística plantea una fusión del individuo con lo divino, con desaparición del individuo, o en una fusión personal en la oración, con desaparición de la comunidad (Cohen, 2004: 240, 300). Ambas conciben como relación teórica lo que es un acontecimiento fáctico, histórico y limitado, pero también en relación con los demás humanos (Casper, 2004: 47). Para Rosenzweig el misticismo acaba en la “nada” del mundo, en la aniquilación del sujeto y en el vacío del lenguaje ante Dios (Rosenzweig, 1997: 63, 65, 80). Sobre todo “disuelve” la persona en la divinidad (Rosenzweig, 1997: 187), algo paralelo a los sistemas políticos que absorben los individuos.⁴ El místico se absorbe con su Dios y se exculpa de toda responsabilidad respecto de otros (Rosenzweig, 1997: 255s).

Esta comprensión no está separada de la reticencia de Rosenzweig respecto de la religión. No ve en el judaísmo y el cristianismo originalmente religiones, sino vías hacia una verdad que el pensamiento hablante y experimentante puede hallar. La tarea de esta experiencia es “hacer el mundo nuevamente irreligioso” (Rosenzweig, 1989: 70), devolver al sujeto a la separación-comunicada del origen, que rompió la continuidad dando lugar al sujeto, a su responsabilidad respecto de otros y a lo trascendente. Esa comunicación originalmente era en el judaísmo y el cristianismo la de una copresencia, no la institucionalización (posterior) a partir de una escritura. En cambio, el islam nace con una escritura y expresamente se autointerpreta como una religión (Rosenzweig, 1997: 212, 216). Ni misticismo ni religión corresponden a la experiencia comunicativa originaria.

En esta experiencia está también la semilla del “desencantamiento”, con sus graves consecuencias ecológicas (White, 1967). Pero este aspecto inquietante de las técnicas mágicas antiguas y seculares modernas sólo aparece cuando sucumbe el mundo que les había dado lugar (Rosenzweig, 1997: 269). Desencantamiento y fijación de la atención en la existencia del mundo permiten notables intervenciones sobre éste, pero no logran “darle un sostén”; así el mundo termina por “dispersarse en mera representación” (Rosenzweig, 1997: 270). La tecnociencia moderna vuelve toda realidad un fenómeno asociado al instante, sin durabilidad. Pero en la realidad encontramos también la criatura individual y separada, no fusionada en el género o en la totalidad, como un “trastorno del orden” uniformante. Y

4 *Volk* y Estado son “cuevas de leones, en las que el individuo ve, sí, huellas que lo llevan adentro, pero ninguna que conduzca afuera” (Rosenzweig, 1997: 95).

el desencantamiento afectó tanto la existencia individual que comenzó a correr riesgo esa individualidad, en la cual la vida, que es ella misma única aunque dispersa, puede encontrar asiento y concretarse (Rosenzweig, 1997: 271).

La experiencia comunicativa constituye el tiempo y permite el reconocimiento de los individuos en su interacción. El tiempo no es algo dentro de lo cual suceden las experiencias, sino que esas experiencias generan el tiempo y así “él mismo sucede” (Rosenzweig, 1989: 58). El problema está en que la comprensión moderna del tiempo con raigambre cristiana, que entendía la secuencia como progreso histórico y expresión divina, culmina en la teodicea hegeliana que sacraliza y absuelve la historia.⁵ Esta aceptación es inadmisibles para Rosenzweig, no sólo por su comprensión filosófica sino, y sobre todo, por sus consecuencias prácticas, la violencia en la historia.

¿Desde dónde juzgar la violencia de la historia? El riesgo hegeliano es justificarla por su lógica interna o por sus resultados.

Por eso nos negamos a ver a «Dios en la historia», porque no queremos ver la historia (en su relación religiosa) como imagen, como ser, sino que negamos a Dios en ella, para restaurarlo en el proceso por el cual ella deviene. Vemos a Dios en cada acontecimiento ético, pero no en el todo realizado, en la historia. Pues para qué necesitaríamos a Dios si la historia fuese divina; si toda acción que fluye en esa cuenca fuera sin más divina, entonces estaría justificada. (Rosenzweig, 1979a: 112)

Por la promesa, el mandamiento y el rito, el judaísmo puede colocarse en otra perspectiva para juzgar la historia. El cristianismo buscó expandir el mensaje en pueblos y naciones, con el resultado contradictorio de encarnar particularidades nacionales, animadas por un universalismo expansivo guerrero. En cambio, el judaísmo se mantuvo ahistórico. No evangeliza ni universaliza, sino que ofrece una perspectiva atemporal desde la cual la historia pueda ser juzgada y revela a Dios en cada acontecimiento ético. El pueblo judío es testimonio de esa perspectiva: “mientras la Redención sigue viniendo, la Creación misma, como un todo, se mantiene en todo tiempo unida con la Redención sólo gracias al Pueblo Eterno, que ha sido colocado fuera de toda la historia del mundo” (Rosenzweig, 1997: 397).

Aquí el eje no es el análisis histórico-crítico o genealógico, sino la pregunta de Rosenzweig: ¿cómo juzgar las violencias de la historia, si vistas desde la historia siempre son explicables y eventualmente justificables?, ¿si “Tout comprendre c’est tout pardonner”? (Rosenzweig, 1979b: 729). La propuesta de Rosenzweig es que sólo se juzga a la historia saliendo de ella, al modo de los mandamientos y la promesa. Agrega un criterio personal: la confirmación de esta verdad está ligada a la experiencia propia, a la “verificación” de la verdad en la propia vida. Esta es su “teoría mesiánica del conocimiento”, que “valora las verdades según el precio de su confirmación y según el vínculo que crean entre los hombres” (Rosenzweig, 1989: 77). En este camino la meta no es entender una escritura sino ir más allá del libro, hasta el final del “empirismo absoluto” que es “expiación” del libro y

5 Aunque va más allá de los fines de este trabajo, cabe al menos mencionar que esta comprensión del cristianismo con una idea progresiva de la historia debería reevaluarse a partir de las muy disímiles nociones de *eschaton* y *katechon* que se pueden rastrear desde las cartas paulinas hasta los movimientos milenaristas, donde la irrupción mesiánica poco tenía que ver con una progresión lógica o una ley temporal, aunque efectivamente sí se le quisiera dar un sentido teológico y teleológico a las crisis del tiempo.

permite “percibir todo el ser en la inmediatez de un instante, de una ojeada [Augen-blick]” (Rosenzweig, 1989: 78s).

Rosenzweig propone una respuesta extra-histórica y un modo de verificación en la propia experiencia. Finalmente fragmenta la unidad de mesías y Reino. El Reino es

la vitalización de la existencia viene desde el principio y está siempre viniendo. Y, así, su crecimiento es necesario. Siempre es futuro; pero es futuro siempre. Siempre existe tanto como es futuro. Aún no existe de una vez por todas. Viene eternamente. La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente. (Rosenzweig, 1997: 273).

El Reino jamás se concreta en una figura sino que permanece futuro siempre. Esa vitalidad puede crecer, pero no hay una progresión definitiva o un acabamiento. Es siempre futuro, pero su ámbito, la eternidad, podría perfectamente suceder ahora, como la irrupción del mesías, porque la historia no es un acumulativo que por su peso causará esa irrupción. Aquí hay dos vínculos posibles: el mesías benjaminiano que puede irrumpir en todo momento, y el mesianismo levinasiano de la pequeña bondad. Rosenzweig propone una respuesta extra-histórica y un modo de verificación en la propia experiencia. Levinas le agregará un segundo criterio intra-histórico.

3.2. La pequeña bondad mesiánica: Levinas

También la filosofía levinasiana está marcada por la violencia, su anticipación y su elaboración después de la Shoá. Pero la experiencia judía no le hace perder de vista la estructura fenomenológica: la violencia se da en todo intento de totalización del otro, de abarcarlo en un sistema o concepto, negando además la propia responsabilidad. Así, es esencial la cuestión señalada al inicio de estas páginas: la separación o exterioridad respecto de otro como condición ineludible de relación, frente a todo intento de totalización y eliminación de esa alteridad. Junto con otras influencias de Rosenzweig, Levinas asume la sospecha respecto de la mística como fusión con un todo superior, el arrobo y pérdida del sujeto. Se trata del riesgo que, según Derrida, Levinas ve tanto en la técnica objetivante de la filosofía como en las derivas místicas de lo religioso: “la complicidad de la objetividad teórica y de la comunión mística. Unidad premetafísica de una sola e idéntica violencia” (Derrida, 1989: 119). La filosofía levinasiana significa una visión alternativa, que encuentra en el judaísmo una garantía de que nunca se dé una apoteosis. Porque en el judaísmo “jamás el místico se dirige en segunda persona como si hubiese penetrado en Dios”, como si fuera una polilla que ingresa al fuego y se consume (Levinas, 2002: 26).

Levinas ha postulado que hay un momento de “ateísmo” en el sujeto ético. Ateísmo significa la posibilidad de recibir lo absoluto sin caer en la violencia de lo sagrado (Levinas, 1995: 100). El yo “ateo y creado - libre, pero capaz de ascender más acá de su condición - ante el Otro que no se abandona a la «tematización» o a la «conceptualización» del Otro”, es capaz de evitar la disolución en el otro (Levinas, 1995: 110). Desea al otro, recibe del otro el mandamiento de no matar, pero rompe la participación que fusiona y subsume. Su racionalidad no es asegurar su poder sino cuestionarlo con la invitación a la justicia. El sujeto consiste en una respuesta-responsable al Otro, que no está predeterminada porque el

sujeto puede negarse. Tiene la estructura del mandamiento de Otro, “no matarás”, pero no fuerza al sujeto. El sujeto deviene sujeto respondiendo. La libertad no es originaria, pero sí imprescindible. La relación responsabilidad-libertad inicia un movimiento de respuesta que nunca cesa porque nunca es suficiente. Instituciones, luchas por el reconocimiento, leyes, son actos segundos, posteriores al momento inicial. Además son institucionalizaciones - en términos levinasianos lo “dicho” - que siempre corren el riesgo de asumirse como definitivas, traicionando el movimiento inicial de respuesta - el “decir”.

Por eso el rol del mesianismo en Levinas coincide con la imposibilidad, según Rosenzweig, de concretar el “Reino” en las configuraciones históricas concretas. Así Levinas afirma como criterio de evaluación la “pequeña bondad”. Porque hay una tensión entre bondad y bien. El bien es lo que está más allá del ser y desfasa toda intencionalidad, pero a pesar de su poder de ruptura y cuestionamiento, implica también la tentación de reunir nuestras representaciones del mismo bajo una determinada configuración e imponerla. Levinas sabe que es imposible fijar esa trascendencia y que tiene un valor insoslayable como inspiración del deseo de respuesta en el sujeto. Pero también sabe que dentro del bien subsiste algo del conato del ser y sus riesgos (Levinas, 1987: 159). Por eso la bondad no se identifica con el bien que busca seguir siendo, ya que siempre es relativa al otro. Sin esa experiencia de una heteronomía irreductible y deseada, pero también situada y singular, no puede haber la experiencia de la bondad (Levinas, 2005:272). La bondad es el ejercicio del bien donde la finalidad apuntada no es la satisfacción. La bondad es la pequeña respuesta al trauma de su proximidad. El *rostro* del otro es al mismo tiempo *interioridad* (juego de palabras hebreas *panim* y *pnim*), por eso puede mostrarse no sólo en la cara sino también en la nuca, como lo muestra el ejemplo de la obra de Grossman donde Levinas descubre la pequeña bondad (Levinas, 1996:165s).

La respuesta a esa interioridad del Otro exige una “pequeña bondad de uno por otro”, “bondad sin controles”, que escapa a toda ideología, sistema y religión instituida (Levinas 1995, 118). El intento de instaurar un bien absoluto, “un régimen sin mal”, puede significar una nueva totalización debido al olvido de que la bondad aparece siempre en actos aislados de encuentro. Por eso, la bondad es una “ética sin sistema ético” (Levinas 1996, 166), un acto de revisión continua del bien. Así como en Grossman, la bondad no es sólo lo que queda luego de toda institución. Es también lo que la funda, le da su sentido y regula sus procedimientos. Es una “pequeña teleología”, pero capaz de paciencia y envejecimiento (Levinas, 1987:112). El sujeto no elige ser expuesto a ella, pero sí puede elegir perseverar en su *attente* – espera atenta. La estructura de la bondad no indica altruismo o espiritualismo, aunque la an-arquía de su origen y el desfase más allá de la muerte de su fin, ponen precisamente en riesgo toda delimitación “razonable”.

Levinas concibe la ética como relación sin violencia con el otro; pero sabe que todo acto involucra algún tipo de violencia (Levinas, 1995: 43, 58); como en la ruptura de lo dado, anónimo y continuo, que los mitos veían necesaria para el surgimiento de los individuos. También hay violencia cuando el otro se manifiesta en su reclamo. En términos levinasianos, el otro ingresa en el sujeto por el desgarramiento de la sensibilidad, y genera en el sujeto la demanda de respuesta. Genera una interrupción en el neutro orden del ser y de nuestro conato que busca seguir siendo.

3.3. La interrupción del otro: Metz

La raíz mítica de la noción de origen implicaba la idea de separación. Esa separación tuvo también un eco en el campo filosófico y a la luz de las posibilidades tecnocientíficas, como independencia de las fuerzas de la necesidad o de la voluntad divina. Pero esas capacidades generaron su propia continuidad en la historia, justificándolo todo, incluido el sufrimiento, a la luz de sus resultados o por la lógica de su inmanencia. Aquí Metz propone otro aspecto de la misma tradición que permitió que aparezca el desencantamiento del mundo y su posible sometimiento a la capacidad y dominio humanos (Gn 1:28). Se repite la separación, pero ya no del sujeto humano como dominante, sino como reacción ante el llamado del otro que interrumpe la lógica progresiva e inmanente del tiempo, de sus realizaciones y artefactos. En términos benjaminianos, resuena la violencia divina que pone en cuestión la violencia de la ley, las instituciones y técnicas producidas por los humanos. Pero además es una operación de interrupción que no se da en abstracto, sino frente a los sufrimientos de las víctimas de ese proceso. Por eso, según Metz “las más importantes teorías actuales de la ciencia y de la acción” parten de una base falsa, o sea el “discurso orientado a la libertad solidaria universal propio de quienes son racionales y tienen igualdad de derechos” y no desde “la perspectiva histórica objetiva del sufrimiento de los hombres” (Metz, 1979: 141). Este criterio fundamental vincula su obra como teólogo con las influencias teóricas que dieron cuenta de la barbarie anterior y posterior a la segunda guerra mundial.

El pensamiento de Benjamin, las reflexiones de Adorno y la barbarie misma del siglo XX, particularmente de los campos de concentración, así como su atención al vínculo inseparable de la teología-política, llevan a Metz a elaborar una teología que sea capaz de dar cuenta de esas circunstancias. La pregunta adorniana sobre la posibilidad de la poesía y la educación después de Auschwitz se replica en Metz en la pregunta por la teología. Y en una respuesta acorde asume su afirmación condicional: siempre y cuando Auschwitz tenga el rol de paradigma (moral, pero también pedagógico y político) de lo que no ha de volver a pasar y desde donde hay que hablar. Por otra parte, el criterio adorniano de “ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención” condice claramente con la perspectiva teológica que, al mismo tiempo, no implica otra teodicea, sino que se muestra como el criterio para juzgar políticas y pedagogías. De otro modo todo “se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica” (Adorno, 1998: 250).

La teología política de Metz implica revisar los supuestos no sólo de la teología misma, sino también del sujeto burgués moderno y su religión, de su comprensión de la historia, y del rol de lo religioso en la sociedad política moderna. La crítica a la privatización de la religión, la atención al “primado del futuro”, la “reserva escatológica” y la memoria del sufrimiento son centrales en su obra (Omar Ruz, 2011). Hay aquí un elemento “pático” de la tradición cristiana: frente a una sociedad técnicamente productiva y científicamente exitosa, el “luto, como categoría de resistencia” (1979: 73) indica el rol de la “*memoria passionis*” (Metz, 2007; 1979: 111). Esta memoria del sufrimiento es lo que debería enfocar los esfuerzos filosóficos, políticos y teológicos. La religión es el “lugar” de resonancia de esas preocupaciones, toma la antigua tradición judía del mandato de recordar la promesa y el sufrimiento en un día “fuera” del orden administrativo, para revisar la historia y la actividad humana en ella.

Metz (1979: 180) afirma: “La más breve definición de religión: interrupción”. Más allá de sus rituales e interpretaciones, la experiencia religiosa es un modo de revelación o apocalipsis, “conciencia del tiempo, pero no una conciencia del momento de la catástrofe, sino de la esencia catastrófica del tiempo mismo, del carácter de discontinuidad, ruptura y finitud del tiempo” (Metz, 1979: 185). Persisten evidentemente algunas nociones centrales de la primera escuela de Frankfurt en esta reinterpretación teológica. La apocalíptica del cristianismo originario, la conciencia de la catástrofe del tiempo y su condición de acabamiento, fue reemplazada por la visión progresiva y evolucionista, claramente paralela a los valores burgueses de la modernidad. Por eso, la teología política recupera la idea de interrupción característica de esa visión final del tiempo, que la hermana con la comprensión benjaminiana de la revolución no como la “locomotora” marxiana de la historia sino como su interrupción (Metz, 1979: 183).

Paradójicamente, las capacidades iniciadas con la ruptura del mundo mítico y las separaciones que posibilitaron las grandes transformaciones - y violencias - humanas en la historia, no condujeron a la expectativa del quiebre en una plenitud, sino más bien establecieron una nueva escatología mítica del *continuum*. “El reino de Dios se convierte en mera utopía que se va realizando a lo largo del «progreso»” (Metz, 1979: 184), domándose así su fuerza disruptora y sometiénolo a la lógica inmanente. Obviamente no se trata de negar que haya condiciones mejores o peores, sino de romper el autoengaño que conduce a una nueva mitificación y retomar la violencia de la irrupción de quienes fueron despedazados por esa historia. Sólo así se podrá hacer lugar al instante, a la puerta por la que el Mesías entre en la historia, y que “haya tiempo para el tiempo” (Metz, 1979: 184).

4. Conclusiones

La irrupción del otro significa un modo de violencia y exige respuesta, rompe un tipo de violencia y amenaza con otra. La técnica y sus vías, desde la administrativa y legal hasta la bélica, fueron modelos de respuesta que duplicaron la amenaza. Por eso la desconfianza en las institucionalizaciones históricas atraviesa a estos autores, porque más allá de su necesidad persiste en ellas tanto una re-sacralización del tiempo como una crueldad siempre latente. La respuesta no es volver a cierta técnica dialógica o creencia en el progreso, aunque tampoco hay en ellos el romanticismo del retorno o la negación del rol de las configuraciones humanas. Sí hay un abordaje en clave mesiánica y una visión diversa del tiempo, acicateada por la objetividad del mal en la historia y quienes los sufrieron. También significa para quienes abordamos el problema una serie de exigencias prácticas.

La pequeña bondad y la teoría mesiánica del conocimiento ofrecen una perspectiva valiosa para comprender las prácticas sobre sí a la luz del tipo de trascendencia o alteridad radical. Admiten la ambigua necesidad de instituciones, pero permiten que perviva el deseo de dar cuenta del otro un tipo de verificación en la propia persona. Es un arma de doble filo, porque toda alteridad segunda (instituciones, racionalidad argumentativa, universalización, etc.) es un reaseguro de que ese deseo no sea finalmente un delirio auto-inducido, aunque puede también reprimir ese deseo. Además, es un reaseguro fundamental la afirmación de que si bien esa irrupción puede darse en todo momento, eso no implica que vaya a concretarse en una u otra figura instituida de modo definitivo, sino que exige continua

revisión. O sea, es preciso analizar si nuestras técnicas de superación de la violencia no están generando una violencia superior. Y en esto, ese punto fuera de la historia, esa violencia divina limitante de las violencias humanas, sirve como postulado de autocrítica continua.

Hay una forma de comprender la historia que es cuestionada por los filósofos que fundamentan este trabajo. La modernidad seculariza importantes núcleos monoteístas de sentido, incluida la filosofía de la historia, atribuyéndole la forma cristiana *in crescendo* (no originaria, ya que es difícil encontrar una lógica incremental en el cristianismo previo a la patristica): “un proceso, que va del menos al más, del desorden al orden, de la oscuridad a la claridad” (Mosés, 1994: 9). Ese proceso de progreso constante llevaría a la humanidad a su plenitud. Pero contra esa confianza, Rosenzweig y Benjamin cuestionan la noción evolutiva. El “ateísmo” levinasiano y la propuesta de Rosenzweig de volver “irreligioso” al mundo son criterios paralelos para desmontar el maridaje de monoteísmo, institucionalización y justificación de la historia. Pervive así la pregunta benjaminiana de cómo actuar a la luz de esa violencia divina, que permite ver en el tiempo como catástrofe la puerta por la que podría entrar el mesías. Y abrirla.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1998), *Minima moralia*, Taurus, Madrid.
- Benjamin, W. (1982), *Gesammelte Schriften. V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Benjamin, W. (2007), “Hacia la crítica de la violencia”, en *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 183-206), Abada, Madrid.
- Benjamin, W. (2008), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Obras. Libro I. Vol 2* (pp. 7-85), Abada, Madrid.
- Benjamin, W. (2014), *Calle de mano única*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires.
- Benjamin, W. (2021), “Teorías del fascismo alemán”, en *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política* (pp. 91-108), Alianza Editorial, Madrid.
- Casper, B. (2002), “Die Herausforderung des christlichen Denkens durch Franz Rosenzweig”, en A. Noor y J. Wohlmuth (ed.), *“Jüdische” und “christliche” Sprachfiguren im 20. Jahrhundert*, Schöningh, Paderborn.
- Casper, B. (2004), *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Schöningh, Paderborn.
- Derrida, J. (1989), *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Galimberti, U. (1999), *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano.
- Hillach, A., Wikoff, J. y Zimmerman, U. (1979), “The Aesthetics of Politics: Walter Benjamin's «Theories of German Fascism»”, en *New German Critique*, vol. 17, pp. 99-119. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/488012>.
- Honneth, A. (2009), “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la «Crítica de la violencia» de Benjamin”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (pp. 101-138), Katz Editores, Buenos Aires.
- Lebovic, N. (2006), “The Beauty and Terror of Lebensphilosophie : Ludwig Klages, Walter Benjamin, and Alfred Baeumler”, en *South Central Review*, vol. 23, n° 1, pp. 23-39. DOI: 10.1353/scr.2006.0009.

- Levinas, E. (1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca.
- Levinas, E. (1995), *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca.
- Levinas, E. (2002), *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid.
- Löwy, M. (2011), *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, El Colectivo / Herramienta, Buenos Aires.
- Lukács, G. (1968), *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona.
- Martel, J. (2012), *Divine Violence. Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*, Routledge, Nueva York.
- Metz, J.B. (1979), *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid.
- Metz, J.B. (2007), *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander
- Mosès, S. (1994), *Der Engel der Geschichte, Franz Rosenzweig, Walter Benjamín, Gerschom Scholem*, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M.
- Nietzsche, F. (2006), *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid.
- Omar Ruz, M. (2009), “Walter Benjamin y el sufrimiento acumulado del pasado Una recepción por parte de la Teología Política de Johann Baptist Metz”, en *II Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Centro Cultural Haroldo Conti*, consultado el 1/10/2022 en http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-44/ruz_mesa_44.pdf
- Rosenzweig, F. (1979a), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften 1/1*, Martinus Nijhoff, Haag.
- Rosenzweig, F. (1979b), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften 1/2*, Martinus Nijhoff, Haag.
- Rosenzweig, F. (1989), *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid.
- Rosenzweig, F. (1997), *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca.
- Sieber, J. (2019), “Walter Benjamin’s Concept of ‘Technique’”, en *Antropology & Materialism*, vol. 4. Recuperado de: <https://doi.org/10.4000/am.944>.
- Spengler, O. (1931), *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, Beck, München.
- White, L. T. (1967), “The Historical Roots of our Ecologic Crisis”, en *Science*, vol. 155, pp. 1203-1207. Doi: <http://dx.doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>.

Signar

Insistencias e insumisiones en *Espíritu que vuelve* de Aníbal Brizuela

Gabriela Milone

Para Hernán Camoletto,
por la protección de los signos.

Vértigo primero: hipótesis o deseo

*El arte nace del material, la espiritualidad
encarnará el lenguaje del material.*
Jean Dubuffet

“Yo sé descifrar las formas pero tienen miedo”, decía Aníbal Brizuela (1935 - 2019). La experiencia de mirar sus dibujos no significa, para nosotras, sino un vértigo sostenido: ¿son signos, *San Signos?*, ¿son formas, son firmas? Entre trazos y textos, entre arcos y cruces, entre armas y siglas, entre el F.B.I y el Sumo Pontífice, los cuatro colores de las biromes con las que Brizuela dibujó encarnan un “espíritu que vuelve”: una espiritualidad extrañísima, entre conspiraciones y aspiraciones, donde los signos se sublevan para armar una sintaxis que es santa por insumisa; vale decir, una sintaxis que se insubordina en sus formas al materializar (tinta sobre cartón) un ensamblaje de discursos institucionales (religiosos, psiquiátricos, gubernamentales, bélicos) con prácticas esotéricas (telepatía, médium, parapsicología), avisos conspirativos y voces de protección.

Quisiéramos pensar cómo el *signar* abre una *materialidad espiritual* o *espiritualidad material* hecha de tinta y papel: qué hay de lo sagrado en las canaletas entintadas de la superficie de una caja dibujada, cómo emerge lo sagrado desde las biromes empuñadas en la escritura de un nombre. Porque también quisiéramos pensar el *signar* en la firma que aparece al pie de muchos dibujos, donde la rúbrica deja en evidencia que el propio nombre emerge como una zona de tensión entre el sí mismo (nombre *propio*) y lo sagrado (el nombre imposible de Dios). La firma es la tensión, o mejor: la alta tensión por donde se electrifican las formas en la apertura a la “inanidad de la dimensión”, como decía Dubuffet (cf. 2020).

Solo porque -por ahora- no sabemos hacerlo de otro modo, intentaremos mirar el *signar* de Brizuela ayudándonos con ideas como la *locuela* y las insistencias de los signos; como la

insumisión material y la *imagen abierta*, hacia lo informe de una iglesia dibujada; como la firma donde la resistencia del nombre muestra las ruinas de la designación.

Sin saber aún si como hipótesis o deseo, diremos que si los signos son santos lo serán por la insistencia en su confusión.

Vértigo segundo: si(g)no

Abogo por la confusión
Jean Dubuffet

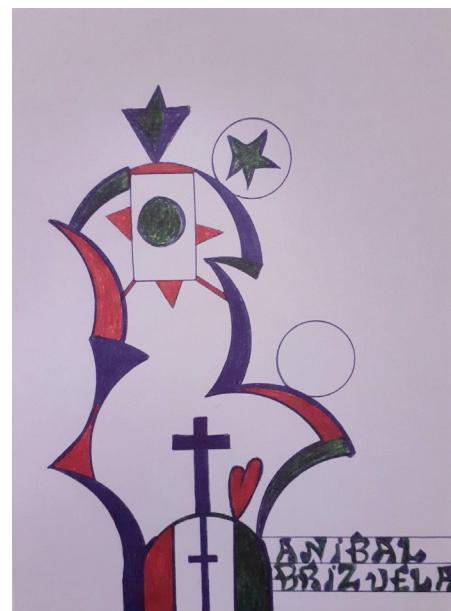
Las formas tienen miedo. Habremos de andar con cautela. Quizá hagamos mínimas ganancias en este recorrido, pero necesitamos extrema delicadeza. Estamos ante un material signífico abigarrado, un enjambre de signos ante el cual podemos caer en el simplismo del rótulo: *arte bruto*, *paranoia*, *catecismo*, *esoterismo*, en suma, *locura*. Aquí con Foucault (cf. 1996) diremos *infamia*; e iniciaremos, sin estruendos, un rodeo por la palabra *signar*. Podemos inmediatamente convocar una verborrea semántica asociativa y decir: a-signar, de-signar, con-signar, per-signar. Pero debemos cuidar la velocidad, recorrer puntualmente las aceleraciones y desaceleraciones de los flujos signícos de este material: un “espíritu que vuelve”, entintado, en-signado.

Seis acepciones tiene la palabra *signar*: uno, hacer o imprimir un signo; dos, poner una firma; tres, comunicar en lengua de señas; cuatro: hacer la señal de la cruz; cinco: hacer la señal de la cruz pero repitiéndola tres veces (frente, boca, pecho) con la punta de los dedos índice y pulgar; seis: señalar, designar. De la planicie de un signo, la funcionalidad de la señalética o la designación déctica, *signar* pasa por la firma y la santiguación. La confusión de los signos va de lo bajo a lo alto, de lo plano a lo profundo, de lo intenso a lo extenso, de lo profano a lo sagrado. Un solo gesto, una empuñadura, una señal: son los signos que hace la mano, que se hacen con la mano, que muestran las manos. Hay una relación (lo documenta Corominas en su diccionario etimológico) entre *signo* y *sino*, relación que se da justamente por los signos que se buscan en las manos, esos que dibujan líneas y dicen algo de los destinos de cada quien. Signo-sino: la mano que dibuja *se dibuja* y abre así el territorio signífico de su misterio. Corominas (cf. 1984) fundamenta que de “signum” entendido como señales en el cielo, se produce la duplicación del término “sino” como constelación o predestinación de la vida humana. Una mano signa su sino, su in-signia.



No quisiéramos interpretar las formas de esos signos, tampoco reducirlos a las palabras que leemos. No obstante, efectivamente, leemos: “Creo Amén”; vemos en la mano (¿palma o dorso?) una cruz aureolada por tres puntos rojos y eso nos bastaría para cerrar el recorrido en una explicación simbólica (en clave cristiana), actualizando la quinta acepción de signar como el acto de santiguarse tres veces en los tres puntos de apertura que necesitan protección (frente, boca, pecho). Podemos también ver esa forma recortada como una ventana, donde se delimita el protagonista: el dedo que por su altura es el que mejor podría indicar el Altísimo (así como en las representaciones de Cristo Pantocrator los dedos de la mano derecha están sign(ific)ando la Trinidad, indicando a su vez lo alto y lo bajo, el Cielo y la Tierra: las naturalezas de Cristo). Podemos leer la forma recortada sobre el dedo mayor como una ventana, decíamos, leyendo desde el símbolo bíblico de la apertura a la fe o desde la metáfora del alma, largamente estudiada por Didi-Huberman (2005: 222) en su reflexión sobre la pintura religiosa como una ventana abierta sobre el mundo de lo visible. Seguiremos más adelante a Didi-Huberman en la reflexión sobre la *imagen abierta*, pero no olvidemos que estamos ante *una mano que dibuja una mano con su propia mano*, con formas y signos que habitan la confusión. O quisiéramos que así lo sigan haciendo para no caer en la tentación simplista de la decodificación. Podemos, sin dudas, seguir la línea plana que dibuja la mano, sin espesura, al ras de la superficie, de cuyo enigma emanan unos signos escritos formando palabras y trazos más gruesos que diseñan, a su vez, una cruz. Ya tendremos ocasión de preguntarnos si la mano que escribe es la misma mano que dibuja. Sólo que ahora, ante la duplicación, derivación o directamente confusión entre *signo* y *sino*, una letra se sustrae para abrir el trazo a un *espíritu que vuelve*.

La mano per-signa y entre lo que se dice y lo que se dibuja emerge toda la tensión del *signar*. Porque no olvidemos la segunda acepción del término: poner la firma.



Vemos aquí que la firma no se encuentra siempre en el mismo lugar. Quizá no se trate de una firma sino sólo de la consigna de un nombre. Pero un nombre puesto en el mismo plano de los signos: ¿no acontece acaso como una firma, es decir, como ese resto siempre

abierto -morada y tumba, dirá Derrida en *Clamor*- de una mano que signa su singularidad en los signos de su nombre? Arriba o abajo, digamos por ahora que la firma es una operación de margen, de precipitación en los ángulos. Nuevamente, podemos dejarnos captar por la interpretación de una cierta simbólica espacial y decir que, *así en el cielo como en la tierra*, el nombre es una zona de trabajo espiritual, de entrega, por medio del cual se busca hacer un camino ascendente de salvación. Stop. Volvamos a la lentitud de las formas confusas. Un nombre en-signado, con-signado, arriba o abajo, en sus márgenes, da cuenta de un resto. En *Clamor*, Derrida (cf. 2015: 10 y 11) hablará de dos casos para la firma: uno, en el interior de un texto, cuadro, discurso, etc.; otro, en el exterior de ese espacio sígnico. En el primer caso, si está adentro, la firma ya no firma y se vuelve un efecto en el interior: la rúbrica se descalabra porque se pierde la relación, la filiación con el nombre. En el segundo caso, si está afuera, se torna prescindible, se emancipa del texto que no la necesita para su funcionamiento, razón por la cual también rompe la filiación y la pertenencia. La firma es una confusión de signos: alta tensión, decíamos; cableado eléctrico por donde circula una energía peligrosa, una fuerza que al atraernos nos expulsa violentamente hacia atrás. El nombre en su firma, en su rúbrica, queda solo, y esa desnudez quizá cifra dos cuestiones en Brizuela: la insistencia en el pedido o búsqueda de protección y el desquicio de la filiación. “Cristo es mamá” (Brizuela, 2017: 13) se alcanza a descifrar entre los signos, esos que en-signan (que enseñan) el alto voltaje de sus insistencias.

Vértigo tercero: leyenda

*Desaparición del “lugar común” entre los signos de la escritura
y las líneas de la imagen.
Michel Foucault*

Del signo a la firma, una zona compleja se abre: la leyenda. Siguiendo a Foucault (específicamente en *Esto no es una pipa* y en *La vida de los hombre infames*), podemos pensar la firma como *leyenda* en dos acepciones: como frase que figura al pie de una imagen; como relato de una existencia determinada. En el primer caso, desde la reflexión que Foucault hace de la célebre obra de Magritte, la leyenda se expone como una inscripción, una figura muda y reconocible que mostrará -en palabras- su pertenencia explicativa al dibujo. Se trata de un enunciado (la famosa frase “esto no es una pipa”, que condensa su crítica a la representación) ubicado en una zona inferior de la imagen, en un espacio delimitado (aunque volante), funcionando como señalamiento o consigna. Pero si vemos la firma “Aníbal Brizuela” como leyenda en ese sentido, podremos observar su pertenencia al plano de los signos en un espacio delimitado (ya sea abajo, ya sea arriba) pero nunca volante: la firma, su alta tensión, debe estar *cableada*, o sea, protegida por las líneas que conducen su voltaje hacia el espíritu que va y vuelve. En la circularidad corriente del nombre se tensa ese espacio marginal que insiste en subrayarse. La firma no explica al modo de la leyenda de la *pipa que no es* sino que rubrica el trazo singular, el hundimiento de la punta que inscribe, la forma de la letra en una caligrafía que lleva una firma. El nombre “Brizuela” en la letra “Brizuela” hacen de esta tensión de los signos una zona de insumisión material.¹ Porque el trazo pareciera sublevarse

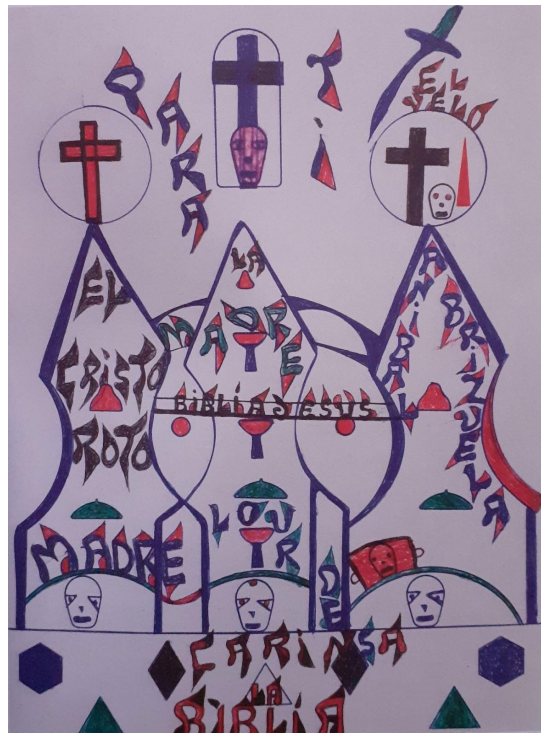
¹ Tomo esta noción de Natalia Lorio, a quien agradezco la excelente postulación, problematización y profundización de la noción (especialmente en Lorio, N. (2021), Rasgos de la apertura en Bataille y Didi-Huberman: una radicalización de la imagen insumisa. *Revista De Filosofía Universidad Iberoamericana*, 53(151), 96-138. <https://doi.org/10.48102/rdf.v53i151.120>).

y ocupar el espacio tanto superior cuanto inferior, haciendo de la empuñadura de la punta de la birome el *punctum* desde donde se distribuye la corriente del espíritu. Si, como dice el primer epígrafe de estas páginas perteneciente a Dubuffet, la espiritualidad encarna el lenguaje del material, aquí veremos entonces incardinarse una espiritualidad de birome, papel, cartón, formas trazadas con latas y CD's, objetos que funcionan de reglas.

Siempre escribo con biromes. Yo sé descifrar las formas pero tienen miedo. Me concentro en alguna forma y me viene a la mente un hermano, una tronera, una placa base, un arca, un cáliz, un ornamento de oro. Al concentrar la mente, al hacer fuerza mental, comienzo a ver y escribo. Cuando escribo, no siento nada. Me concentro. Me quedo pensando en aquel libro. Cuando se me acaban las lapiceras, las tiro en el árbol para que protejan a los animales que comen de ahí (Brizuela, 2017: 26).

Por ahora, reservemos de esta cita la materialidad de las biromes de donde surge la espiritualidad de las formas. Y no olvidemos que Brizuela dice “escribir”, no dibujar; dice “concentrar”, no rezar.

Recordemos que cuando Foucault piensa en la leyenda como pie escrito de una imagen está reflexionando sobre el cuadro de Magritte desde la hipótesis específica de un *caligrama* que fue *deshecho* y que, no obstante su desarticulación, no deja de mostrar la pertenencia de la imagen y el lenguaje a un mismo lugar común. ¿Será que podemos probar la hipótesis de un pasado caligramático en la configuración signica de Brizuela?



¿Será que podemos ver el deshacerse de las formas de una iglesia en la hoja que sostiene la letra?, ¿ver en la superficie corrugada de un papel cualquiera las líneas arquitectónicas que simulan (o simbolizan) la ascendencia de las típicas agujas góticas? ¿Qué hay en esta “escritura” de un caligrama si las palabras ocupan un lugar delimitado pero no por ello las vemos

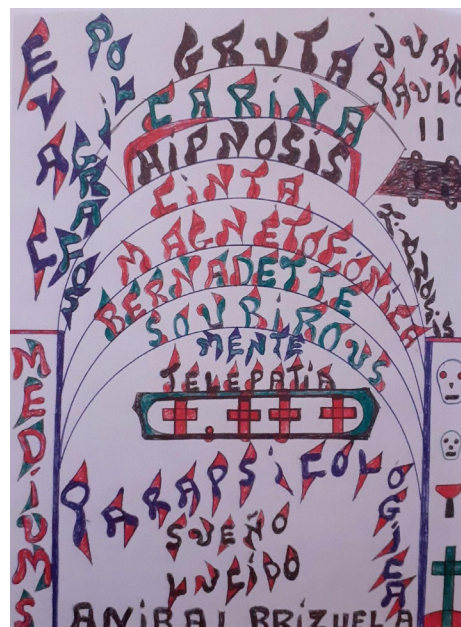
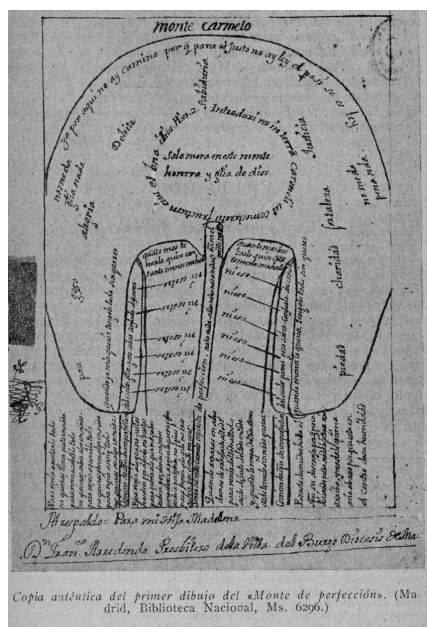
dibujar con letras la *cosa* que las palabras nombrarían? Pareciera que sostener la hipótesis caligramática puede probar algo sobre la ubicación de los signos pero no acierta en el equilibrio de su confusión. Miremos detenidamente las formas, las asociaciones fluyen: puntas con torres, círculos con hostias, zócalos con altares. Pero observemos el lugar insólito -hasta ahora- de la firma: a la derecha, “rellenando” uno de los tres compartimentos (siempre lo trinitario podrá ser una hipótesis sólida), en espejo al “Cristo Roto” de la izquierda. En el centro, “la madre”. Las letras del medio se salen de sus compartimentos (más adelante intentaremos pensar esto con una figura específica: el retablo), pero Cristo y Brizuela ocupan puntualmente sus “torres”. El Cristo Roto puede hacer referencia a una famosa escultura mexicana, a una leyenda, a un lugar, a un cuento, etc.; no obstante, en el plano específico de esta escritura, los signos que trazan al Cristo Roto están en paralelo a la leyenda/firma de Brizuela. Sería fácil entonces ir por la vía interpretativa de la identificación, del lugar del mártir, de la rotura como mostración del sufrimiento de ese cuerpo que siempre habría que presuponerle a la letra. Más bien, buscaremos una vía para restar en la desnudez signica, en el dibujo de la letra que -antes que reposar en el lazo caligramático- se abre a la inquietud de un trazo diagramático. Porque aquí parece ajustarse ahora mejor a la forma del diagrama, entendido como esquema o diseño que sirve para graficar ideas, procesos, mecanismos.



No olvidamos que hemos decidido permanecer en la confusión de los signos con una única premisa: aquella que sostiene -vía Dubuffet- que la espiritualidad encarna el lenguaje del material. Si nos mantenemos en el peligro de la alta tensión, vemos ahora en esta escritura la firma en el zócalo (como leyenda o como base) y el flujo emergente del diagrama que asciende hasta el Papa. O también, si nos atenemos a la “Gruta” de arriba, también podemos ver el movimiento no de ascendencia plana sino de excavación profunda. Con todo, las líneas se ordenan en medios círculos -trazados con objetos como latas o CD’ s- que pueden

verse como capas superpuestas o como ondas concéntricas sucesivas. El diagrama fluye como la corriente que le da inicio en la punta de la birrome.

Ahora bien, podemos arriesgarnos a ver las formas de este diagrama en contrapunto con el primer dibujo del “Monte de Perfección” de San Juan de la Cruz:



¿Supervivencia de las formas? Algo del trazo concéntrico resuena, algo del esquema en pasos se repite, algo de un centro ocupado por el signo de Dios resiste (ya veremos, de todos modos, por qué pensamos a Brizuela más cerca de la locuela ignaciana -vía Bartes- que a la mística apofática de San Juan de la Cruz). Podríamos acaso arriesgarnos a pensar en un trazo rítmico concéntrico y jerarquizado que hace del diagrama un suelo signico confuso y ahí jugar a la resonancia probando una lectura alucinada donde los “ni esotro / ni eso” que repite San Juan de la Cruz es un punto rayado que salta de la “cinta magnetofónica” de Brizuela. También podemos ver, en una suerte de perspectiva de rana, el Monte Carmelo en la misma línea de la Gruta, en un plano donde los signos se burlan de todo volumen. Así como en el Monte Carmelo están ubicados los frutos, virtudes y dones (a la izquierda: paz, gozo, alegría, deleite; en el centro: sabiduría; a la derecha: justicia, fortaleza, caridad y piedad) en la Gruta está a la izquierda: polígrafos, médiums; en el centro: hipnosis; a la derecha: Juan Pablo II, hipnosis. En el círculo central, el Monte Carmelo exhibe una sentencia profética (“solo mora en este monte honra y gloria a dios”); en la gruta, la cinta magnetofónica, Bernardette Soubirous, mente, telepatía. En la base del Monte Carmelo, se escribe el famoso poema místico (“para venir a gustar todo...”); en la Gruta: “sueño lúcido”. ¿Hacia dónde nos lleva este vaivén: hacia un San Juan narcotizado, a un Brizuela santo, a una mística psiquiátrica? Antes que una lectura comparativa de los diagramas, nos interesa subrayar las líneas en una suerte de *ficción caligráfica* donde el trazo parece venir de una “mano desencadenada” (Deleuze, 2021: 91). Fuera de la cadena lógica, la tensión de estos diagramas permiten no sólo ver sus trazos sino también producir una presencia dotada del peso específico de todos los signos que la hacen emerger.

¿Un arte bruto? Digamos que sí, en la medida en que se ajusta a lo que Dubuffet estrictamente pensó como tal: producciones artísticas de personas ajenas a la cultura, extrañas a

medios especializados, más concretamente, pacientes de instituciones psiquiátricas. Brizuela vivió internado en la Colonia psiquiátrica de Oliveros (Santa Fe) casi 50 años, y aquí entra -siempre vía Foucault- la segunda acepción de “leyenda” que decíamos anteriormente. Porque esta podría ser una de las “vidas infames” que interesaron a Foucault (1996: 54), un relato trunco, la propia voz de quien “choca contra el poder”, la singularidad de una vida aplanada por un azar oscuro que deja “extraños poemas”, testimonios de un cuerpo violentado por el poder institucional:

La fuerza mental rechaza el daño.

Escucho: “no te confiés de los enfermeros”.

Experimentan con el cuerpo, con los cuerpos. Las luces son rojas y azules como las luces de los platos ...

Están conectados. Todo está conectado al pulmón electrónico.

Todos respiramos porque ellos quieren. Somos como su sueño.

Cuando no nos quieran más, nos apagan y a otra cosa (Brizuela, 2017: 40).

Podemos fantasear con que este texto forme parte de la reunión de la infamia foucaultiana, fama que no se opone a ninguna gloria sino que diagrama una leyenda negra sobre un cuerpo colisionando contra la desproporción de un poder; poder sin rostro pero con la fuerza de todas las manos accionando jeringas, vaciando blisters en vasitos de plástico, reduciendo con fuerza y a la fuerza el ímpetu de un cuerpo múltiple. “Lo legendario” de estas vidas infames, dice Foucault, responde a la sumatoria de todo lo que se dice o se dijo de ellas; sus vidas sólo existen “al abrigo precario de sus palabras” (1996: 125): las vidas infames son “pura existencia verbal” (1996: 128), cuerpos dichos por el ensordecedor murmullo del poder. Acaso a ese mismo discurso aplastante pertenezca la clasificación de “arte bruto” para estas producciones: encasillamiento, voluntad de poder que busca apaciguar para comprender. Nosotras preferimos -lo decimos una vez más- la confusión: en la pura existencia verbal de una mano que se puso a trazar signos e hizo de la energía de su cuerpo el campo de acción y circulación signica.

Es desproporcionada la tarea de quienes miramos la escritura de Brizuela: no sabemos cómo hacerlo y esa incertidumbre puede conducir al silencio (en el mejor de los casos) o a la explicación (siempre, el peor de los casos). Pareciera, de todos modos, que es inevitable el ejercicio de un determinado poder sobre lo que vemos, ejercicio que se calibra con la insistencia en preferir no el apaciguamiento sino la insumisión de los signos: hay que ser pacientes para mantenerse en la con-fusión. Foucault nos ayuda: entre lo ficticio y lo real de la precariedad de estas vidas, la leyenda es equívoca y escueta. No obstante siempre vemos un cuerpo atravesado por un poder, incardinado por instituciones: en Brizuela específicamente será el cruce o encrucijada entre las instituciones religiosas y psiquiátricas, en el murmullo ininterrumpido que combina lo eclesiástico, lo paranoico, lo hospitalario (más adelante intentaremos pensar ese murmullo como glosolalia en la escena del nombre propio). Vemos un cuerpo en ejercicio de su “fuerza mental” que “rechaza el daño” y asume el trazo punzante de su leyenda: firma y vida, nombre y cuerpo, letras y susurro.

Vértigo cuarto: locuela

La escritura sólo conoce insistencias.
Roland Barthes

Pura existencia verbal:



En el centro, el perdón y la madre. Foucault decía que la confesión cristiana es la coacción para decirlo todo con el fin de borrarlo todo. Podríamos también decir que lo que leemos ahí es el pedido de perdón por la debilidad ante el mal (“por qué dejaste que Satanás se apoderara de tí”), sí, pero también la repetición de una fórmula en el conjuro de la palabra (“Jesús lo derrotará”). No obstante, lo que condensa el entrecruzamiento susurrante de los poderes ataca los signos desde su base: Interpol, F.B.I, el Papa (el trío), escoltados por esa suerte de sagrarios duplicados con la palabra “Dios” dos veces (es extraña esta duplicación de lo Uno divino, desdoblamiento que sólo podemos entender -si fuera necesario- por la hipótesis del diagrama y sus líneas esquemáticas). Y arriba, la cruz está cruzada a su vez por la palabra “bazoka”. La hoja es un campo de batalla: los signos se acomodan en el fuego cruzado de los poderes fácticos, ubican en el espacio las apuestas por la fe y las violencias institucionales: arma-cruz, Cristo-demonios, perdón-madre, Papa-F.B.I. Lo que surge del trazo (y no del discurso) es una cruz con un corazón, los sagrarios (cada uno con su cruz y su cáliz) y un rostro con los ojos muy abiertos (un tipo de rostro que aparece con frecuencia en Brizuela), todo dibujado/escrito con una línea “rellenada” de tinta, típicos colores de las biromes (rojo, negro, verde).

Podríamos entonces observar algunas constantes en/de la confusión: la letra “rellenada” de tinta, las formas repetidas de la cruz, el ordenamiento diagramático de la página (en semicírculos), la importancia del centro (reservado aquí para “perdón”), el entrecruzamiento

de poderes (armas, cruces, demonios, jefes). La página parece ya no un “Monte Carmelo” (donde las indicaciones del despojo y la negatividad de la Nada divina marcan el camino místico de fusión) sino un ejercicio espiritual a lo Ignacio de Loyola (donde las insistencias en la violencia y los peligros circundantes obstaculizan el terreno signico de la con-fusión). Lejos del ejercicio místico del “no decir” (eso que Derrida cifró en la fórmula “cómo (no) hablar” donde el habla entra en el círculo de la negación del habla por medio, justamente, del habla), aquí parece como si estuviéramos en una escena diferente: una ejercitación -el pedido de perdón, pero antes debemos presuponer el ejercicio de conciencia del arrepentimiento- que hace surgir de la página un habla nueva. Un habla, decimos, nueva o novedosa en el sentido de su ordenamiento ya que las insistencias se suceden y evidencian quizá no la invención de una lengua *otra* sino la inventiva de una ensambladura nueva. Los signos habitan la confusión, no nos cansaremos de recordarlo. Pero aquí se ensamblan de un modo singular y las insistencias emergen en su sublevación.

La locuela, decía Barthes sobre Loyola, “designa el flujo de palabras a través de lo cual el sujeto argumenta incansablemente en su cabeza los efectos de una herida o las consecuencias de una conducta” (1982: 128). Locuela y locuacidad muestran su pertenencia. Y Barthes hace uso de un léxico bélico para describir esta experiencia de habla: “un arsenal de potestades latentes” (1971: 64), “un bombardeo de frases” (1978: 130). Si la mística de San Juan de la Cruz niega el nombre de Dios porque es inconmensurable con nuestros nombres -niega el nombre de Dios nombrándolo como Innombrable, en un ejercicio de habla de extrema contorsión- la locuela ignaciana permite “predicar a Dios” por “vocación lingüística” (1971: 71) en un ejercicio de acomodación de las insistencias. La locuela no es la efusión burbujeante de la glosolalia; es, más bien, la articulación insistente de una “rumiadura” (1971: 66). Ni santidad, ni mística, ni locura: lo que buscamos leer es la insistencia de los signos en su insumisión. “Una lengua nueva nace del vacío material”, dice Barthes (1971: 8), pero en el enigma del espacio signico que diagrama Brizuela vemos surgir una “letra nueva” en la espiritualidad que viene del material. En el armado de su escena, la letra inscribe su singularidad; la insistencia en los bordes de las letras (la locura es el borde de la razón, repite Deleuze con Foucault), especie de triángulos (siempre lo trinitario al acecho) que se hacen en los contornos, bordes que a veces parecen picos, otras veces sombras, otras veces lenguas de fuego (siempre la tentación de leer desde el código litúrgico). La composición y la articulación de la letra evidencia sus regularidades y en la fuerza del trazo la rumiadura entintada de los signos adopta otra idea: “ni decorativa ni instrumental” (Barthes, 1971: 46), la inscripción de las formas escritas, las letras y su novedad, enlazan la escena dramática de un fuego cruzado: entre la bazoka de arriba y el F.B.I de abajo, la trinchera del perdón, el pedido de protección (madre), la fe escalonada (Jesús). El “yo” emerge de un pedido imposible, pero sobre todo se diagrama en la trinchera plana de un cuerpo tomado.

Hasta aquí, nos hemos mantenido en la confusión categorial entre lengua, habla, discurso, letra, signo. Para no entrar en un largo rodeo de especificaciones disciplinares, tomaremos un atajo: el concepto de “tópica” que Barthes (1971: 64) desarrolla para el trabajo de la locuela. En esta línea, lo que se denomina “tópica” (retomando la antigua retórica) es una “forma preexistente a toda invención” que equilibra las fuerzas y las formas de los signos. En este sentido, podríamos trazar una tópica común de entrecruzamientos discursivos (religiosos, bélicos, psiquiátricos) enlazados con formas gráficas asociadas (cruces, armas, ojos). No obstante, vemos que lo que queda vibrando -sin topos específico- es la letra, caligrafía

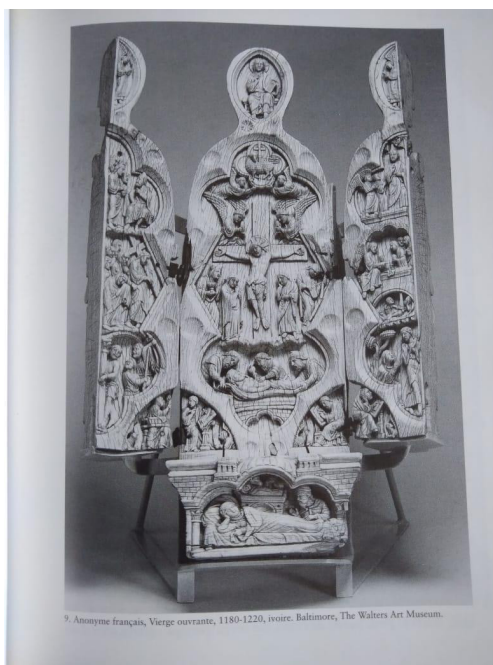
donde la mano evidencia su empuñadura y los signos que traza dan cuenta de su insumisión. Si hay algo así como una voz que se escucha pidiendo “perdón”, no lo hace sino por medio de una mano que se insubordina por la punta eléctrica de una birome sobre el papel.

Recordemos que el caligrama (ni siquiera desecho) no funcionó como hipótesis; pasamos a probar la figura del diagrama que mejor pareció funcionar; pero aún así, la pregunta persiste: ¿qué lugar, qué función, qué forma, qué implicancias tiene la letra o lo que creemos que decimos cuando decimos “letra”? Una idea de Ingold (2015: 176) nos ayudará a seguir habitando la confusión que nos propusimos: “escribir sigue siendo dibujar” porque la mano que aprendió a escribir no ha dejado de dibujar. Si Brizuela decía “escribir” y no “dibujar” acaso sea porque esa mano era consciente de su trazo concomitante: curvar una letra, delinear una cruz, responden a un mismo movimiento y entonces no importa si se expone la letra en un discurso institucional o si se diagrama los pasos de un ejercicio espiritual. Importa que una mano sabe que, en la tensión del *signar*, las categorías se deshacen y dejan ver la insumisión de las líneas.

Vértigo quinto: apertura

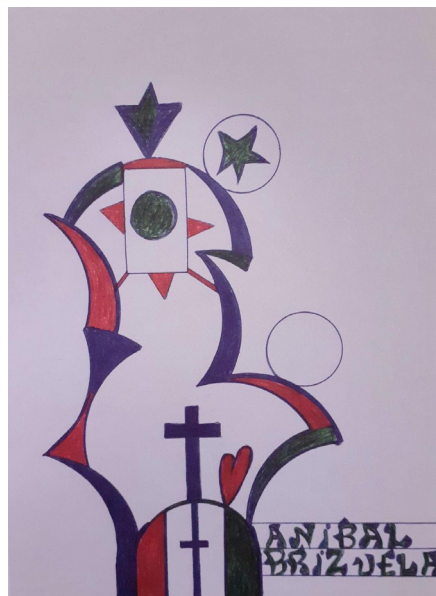
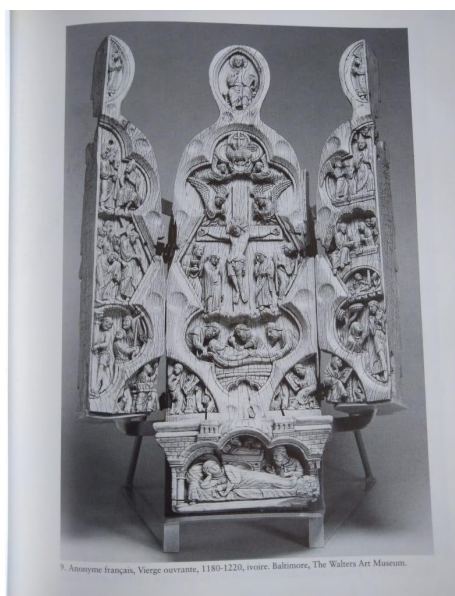
El Yo es una consigna.
Gilles Deleuze y Félix Guattari

Ahora bien, retomemos: una de las funciones de los signos es en-signar, dar consignas, enseñar. Una de las piezas o estructuras arquitectónicas (pictóricas y escultóricas) de la iglesia católica que cumple por antonomasia esa función es el retablo.



Esta imagen figura en el libro *L'image ouverte* de Didi-Huberman. Se trata de una forma tipo retablo (*retro tabularum*: detrás del altar), compleja estructura cuya finalidad es la de enseñar: mostrar, sí, pero sobre todo dar consignas, hacer aprender por medio de signos, señales, imágenes. No obstante, los retablos (en la historia de la liturgia católica) no han

sido sometidos a estricta legislación como los altares. Los retablos en-signan con signos que pueden insubordinarse o al menos podrían tener espacio para hacerlo.



Llama la atención la contorsión de las líneas en la aparente concomitancia de las formas. Como en el caso del diagrama del Monte Carmelo, aquí la tentación de mirar en espejo ambas figuras es fuerte: como si en Brizuela se pudiera ver la imagen del retablo cerrado, como si la línea en vertical que se traza por las dos cruces apiladas marcara la ranura de la pequeña puerta del retablo. Las líneas parecen dialogar en el ritmo de su trazado: curvas, cruces, círculos; en la disposición de sus formas: la base, la cruz en el centro, el extremo puntiagudo hacia lo alto. Aunque el retablo sea una estructura compleja con peso y volumen, lo que quisiéramos retener aquí es su cualidad de *imagen abierta*, o sea, de desmembramiento articulado, de partes que diagraman una desgarradura. Todo en el retablo está dispuesto de una manera especialísima, su función de *enseñar* se realiza en un campo de in-signias que indican la apertura, ese desgarrón que va del Cuerpo de Cristo a la puerta del sagrario, de la cruz erguida (como epítome de lo imposible de un dios que muere) al nombre que firma (con la infamia de su cuerpo dislocado por el poder).

La apertura del retablo no es el altar del sacrificio: en su disposición “detrás”, jugando con la planicie de su volumen, la imagen abierta se ancla en los ojitos siempre exorbitados de las obras de Brizuela. “Cuando cierro la vista, aparece el Santuario”, dice Brizuela (2017: 26) y en ese juego de cerrar-abrir se diagrama toda la imagen.



“Abrir significa forzar un pasaje para acceder al adentro o para quebrar un encierro”, dice Didi-Huberman (2005: 76) y aquí en Brizuela la línea marca ese filo por donde emerge la insumisión signica en su apertura. Las puertitas están cerradas, pero su cerrazón parece marcar la posibilidad de su apertura. Sable, mirada, jeringa, Biblia, arma, Dios, puerta: esa serie de signos nos confunden en su convivencia. Tendemos a agruparlos según su tópica: sable-jeringa-pistola, por un lado; Biblia-mente de Dios, por el otro. Pero si así fuera, nos queda la mirada abierta y la puertita cerrada en una misma línea. ¿Qué hacen estos signos si no presentarnos su insumisión material y así hundirnos en su confusión de tintas y lazos? Esta iglesia de papel muestra su retablo cerrado y de ese modo no sólo insubordina la imagen sino que también mantiene la confusión de sus signos. No enseña (no adoctrina), en-signa (en-tinta los signos).

En la multiplicidad de los signos y sus diversos regímenes (auténtica *glosolalia*, dirán Deleuze y Guattari, 2002: 96), quien dice “yo” asume el trazo escribiente-dibujante de su mano, saca su voz del desmembramiento de las consignas: no abre el retablo, lo cierra; y exorbita la mirada, la saca de órbita para trazar la electricidad de su material espiritual, su espíritu material. Brizuela escribía-dibujaba con el oído pegado a una pequeña radio, sacando su voz (punzando su trazo) del murmullo ensordecedor de los discursos que dicen y nos dicen, esa totalidad del lenguaje que tan precisamente Deleuze y Guattari denominaron “discurso indirecto libre” (2002: 92). Todas las voces están *presentes* en una voz así como todos los cuerpos sufrientes están *presentes* en el cuerpo mártir por antonomasia, Cristo. La voz es una extensión ilimitada, un campo de interrogantes, un desquicio de las pertenencias: “La voz sale de atrás y de arriba. Parece una voz pero no se siente. Aparece en mi cabeza y se queda ahí (...) La voz resuena de atrás hacia adelante”, decía Brizuela (2017: 26). El nombre propio emerge de esas voces que se recortan porque el *yo es una consigna* y decir “yo” responde a una tarea de selección de las voces susurrantes de las que se extrae la firma.

Nosotras decimos: el signo, en la multiplicidad de sus aristas, en la plurivocidad de sus acepciones, diagrama un campo de alta tensión donde el yo dice “yo” en el salto eléctrico de su firma, en el choque de fuerzas de su *signo*, en la desgarradura punzante de su *sino*. Birome, papel, *espíritu que vuelve*.

Bibliografía

- Barthes, R. (1971), *Sade, Fourier, Loyola*, Monte Ávila, Caracas.
(1978), *Roland Barthes por Roland Barthes*, Kairós, Barcelona.
(1982), *Fragmentos de un discurso amoroso*, Siglo XXI, México.
- Brizuela, A. (2017), *Espíritu que vuelve*, Iván Rosado, Rosario.
- Corominas, J. (1984), *Diccionario Crítico Etimológico Castellano*, Gredos: Madrid.
- Deleuze, G. (2021), *Pintura. El concepto de diagrama*, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Derrida, J. (2015), *Clamor*. La Oficina, Madrid.
- Didi-Huberman, G. (2007), *L'image ouverte: Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard Paris.
- Dubuffet, J. (2020), *El imperio de las piedras. Notas sobre arte bruto*, Barba de Abejas, La Plata.
- Foucault, M. (1981), *Esto no es una pipa*, Anagrama, Barcelona.
- (1996), *La vida de los hombres infames*, Altamira, Buenos Aires.
- Ingold, T. (2015), *Líneas. Una breve historia*, Gedisa, Barcelona.
- Fioretti, L. (2014), “Bajo firma: de las resistencias del texto a las interpretaciones del resto” en Milone, G. (Comp.) *Violencia y método. De lecturas y críticas*, Letranómada, Buenos Aires.

Las prácticas de sí en tensión con lo sagrado

Natalia Lorio y Mauricio Moretti (Comps.)

José M. Lissandrello
Verónica Nikelski
Mario Osella
Natalia Lorio
Mauricio Moretti
Joaquín Vazquez
Juan Conforte
Mariana Robles
Diego Fonti
Rodrigo Baudagna

Las prácticas de sí apuntan a una dimensión de la existencia que pone el acento en las técnicas y en las acciones que recaen sobre el sujeto, ya sea para la formación o para la transformación de los modos de vida y de las experiencias. En el caso de la presente publicación, los artículos se detienen, especialmente, en las prácticas de sí y su vínculo con lo sagrado, que, en este contexto, es pensado como uno de los polos por los que se ordena la experiencia religiosa.

En torno a la temática descripta, la presente publicación reúne artículos escritos a partir de temas discutidos en el conversatorio “Prácticas de sí en tensión con lo sagrado”, realizado en octubre de 2022 en la Universidad Nacional de Córdoba. Las perspectivas aquí incluidas responden a una mirada transdisciplinaria sobre el tema y a perspectivas filosóficas variadas. En este marco —y al poner el acento en las prácticas de sí como experiencia y transformación en/por lo sagrado—, se pretende abrir la discusión sobre los vínculos y tensiones que puede haber entre la experiencia interior y los ejercicios espirituales, entre la comunicabilidad y el silencio, entre lo divino y lo sobrenatural, entre el yo y el deseo, entre el deseo y lo negativo, entre otras cuestiones.

Colección
Académico-Científica



UniRío
editora

10
años



Universidad Nacional
de Río Cuarto
Secretaría Académica