

Juan Carlos Scannone
Roberto Walton
Juan Pablo Esperón
(Eds.)

EL
ACONTECIMIENTO
Y LO
SAGRADO

Juan Carlos Scannone • Graciela Ritacco
Ricardo Pobierzym • Zulema Pugliese
María Gabriela Rebok • Roberto Walton
María Martha Fernández • Adriana Gallego
Alicia Bugallo • Daniel López
Juan Pablo Esperón • Martín Grassi
Cristina Greve • Marcos Jasminoy



El acontecimiento y lo sagrado

El acontecimiento y lo sagrado

Juan Carlos Scannone
Roberto Walton
Juan Pablo E. Esperón
(Eds.)



El acontecimiento y lo sagrado / Juan Carlos, S.J. Scannone
... [et. al]; editado por Juan Carlos, S.J. Scannone; Roberto
Walton; Juan Pablo Emanuel Esperón. - 1a ed. - Córdoba :
EDUCC - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba,
2017. Libro digital, PDF Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-626-346-7

1. Filosofía. I. Scannone, Juan Carlos, S.J. II. Scannone,
Juan Carlos, S.J., ed. III. Walton, Roberto, ed. IV. Esperón,
Juan Pablo Emanuel, ed.
CDD 110.

De la presente edición

Copyright © 2017 by EDUCC - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Primera edición: abril de 2017.

I.S.B.N.: 978-987-626-346-7



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE CÓRDOBA

Universidad Jesuita

Universidad Católica de Córdoba

Obispo Trejo 323, X5000IYG Córdoba. República Argentina

Tel./Fax: +54 351 428-6171

www.ucc.educ.ar - educc@ucc.edu.ar

ÍNDICE

Presentación	9
--------------------	---

PRIMERA PARTE

EL ACONTECIMIENTO, LO SAGRADO Y LA HERMENÉUTICA

1. El orar como acontecimiento, <i>por J. C. Scannone, sj</i>	17
2. Instantaneidad, medianía y Alma: Dionisio del Areópago y la Escuela de Atenas, <i>por G. Ritacco</i>	39
3. Pensar al ángel después de Sartre, <i>por R. Pobierzym</i>	59
4. ¿Para qué poetas en tiempos menesterosos?, <i>por Z. Pugliese</i> ...	89
5. Hacia una relación acontecimental con lo sagrado, <i>por G. Rebok</i> ..	109

SEGUNDA PARTE

EL ACONTECIMIENTO, LO SAGRADO Y LA FENOMENOLOGÍA

6. El acontecimiento, la teleología y lo sagrado, <i>por R. Walton</i> ..	139
7. Reflexiones posibles desde el pensamiento blanchotiano sobre el relato de Creación del Antiguo Testamento, <i>por M. Fernández</i>	165
8. El universo como acontecimiento sagrado en Charles S. Peirce, <i>por A. Gallego</i>	189
9. El haber y lo divino en Arne Naess. Experiencias de identificación profunda desde el asombro y la alegría, <i>por A. Bugallo</i> ...	213
10. Discernimiento del evento religioso por la mediación metodológica, crítica y sistemática de la fenomenología, <i>por D. López</i>	225

TERCERA PARTE
EL ACONTECIMIENTO, LO SAGRADO Y EL SENTIDO

11. El acontecimiento y Dionisos en la filosofía de Deleuze, <i>por J. P. Esperón</i>	241
12. Lo sagrado (no) sucede... ¡gracias a Dios!, <i>por M. Grassi</i> ...	253
13. El acontecimiento y la excedencia en Claude Romano, <i>por</i> <i>C. Greve</i>	271
14. “Trascendental es Moisés, no Platón”. El acontecer de la Revelación como instancia última trascendental en “La Estrella de la Redención”, <i>por M. Jasminoy</i>	283

PRESENTACIÓN

La filosofía no ha dejado de plantearse, fundamentalmente desde el siglo XX, el problema de cómo pensar la irrupción de la novedad, la posibilidad de crear o de inventar una nueva forma de pensamiento. Se han hecho grandes esfuerzos para pensar la realidad fuera de los límites de las categorías tradicionales, y la noción de acontecimiento ha sido postulada para abordar de otro modo los problemas ontológicos. Por consiguiente, resulta de suma relevancia para la coyuntura filosófica actual preguntarnos: ¿Sabemos qué nos nombramos con la noción de acontecimiento? ¿Cuál es el alcance de su novedad? ¿Remite el acontecimiento al lado óntico o al lado ontológico de la realidad? ¿Puede ser referido o vinculado con lo sagrado? ¿Es lo sagrado el lugar originario del acontecimiento? Este libro, cuyo hilo conductor girará en torno *Al Acontecimiento y Lo Sagrado*, buscará esclarecer estas preguntas desde múltiples perspectivas a fin de aprehender su significado para la comprensión de un mundo en que la contingencia se presenta y nos afecta.

La **primera parte** del libro se anuda en torno a la vinculación entre el acontecimiento y lo sagrado desde un abordaje y una perspectiva hermenéutica. Esta parte cuenta con cinco artículos. El primer artículo titulado “El orar como acontecimiento” a cargo de **Juan Carlos Scannone** intenta determinar cómo comenzó a abordarse en la filosofía occidental la problemática *del* evento (*das Ereignis*) y de *los* acontecimientos, en Rosenzweig y en Heidegger; luego ubica la problemática enunciada en el título, dentro de la fenomenología posheideggeriana, teniendo especialmente en cuenta la tercera reducción fenomenológica —según Jean-Luc Marion— a la donación y la pura forma del llamado, que se recibe, sea para aceptarlo, sea para rechazarlo; en un tercer paso se sacan las conclusiones de lo dicho, a fin de comprender tanto la religión y su acto por antonomasia, la ora-

ción, como sus distintos tipos (la oración personal y comunitaria como silencio, como palabra y como culto), en cuanto acontecimiento(s).

El segundo artículo a cargo de **Graciela Ritacco** titulado “Instantaneidad, medianía y Alma: Dionisio del Areópago y la Escuela de Atenas” indaga en torno de lo que acarrea la irrupción de lo atemporal en el tiempo, o dicho de otra manera la disponibilidad y el grado de accesibilidad para el encuentro entre trascendencia e inmanencia en el contexto del pensamiento del Areópago. El tercer artículo a cargo de **Ricardo Pobierzym** plantea cómo es posible volver a pensar el estatus del ángel en el contexto de nuestra globalizada época posmetafísica a partir del texto de Jean Paul Sartre en *El existencialismo es un humanismo*.

En el cuarto trabajo, **Zulema Pugliese** se pregunta si podemos hablar de una “filosofía del tango” como un modo de comprender nuestra realidad situada; de esta manera, Pugliese tratará de dilucidar qué tipo de filosofía nos ofrece la poesía de Discépolo haciendo hermenéutica de algunas letras de sus obras a la luz de nociones heideggerianas. Por último, frente a la actualidad de la violencia en nombre de lo sagrado, **María Gabriela Rebok**, se propone repensar la diferencia y la mutua relación entre lo *sagrado* y lo *santo*. Según Rebok, *Carta sobre el humanismo* de Heidegger permite detectar la diferencia entre el furor y el encono (*Grimm*) respecto de lo *sano* y lo *salvo* (*Heil*), ya que lo *sagrado* (*das Heilige*) por sí mismo contiene a ambos. De este modo, Rebok se pregunta ¿Qué puede el pensar *acontecial* aportar a una cuestión tan compleja?

Los resultados expuestos en la primera parte acerca de la vinculación del acontecimiento y lo sagrado desde una perspectiva hermenéutica pueden ligarse con la **segunda**, que articula —en cinco trabajos— algunos caminos abiertos respecto al tema del libro pero desde un enfoque fenomenológico. Así es como, en el primer capítulo de esta segunda parte titulado “El acontecimiento, la teleología y lo sagrado” **Roberto Walton** considera tres enfoques sobre el tema. La fenomenología trascendental de E. Husserl se centra en el análisis de la co-

rrelación entre el mundo y la conciencia del mundo, de su acontecer coherente y teleológico, y de una dimensión metatrascendental y metamundana que explica el carácter racional de la constitución del mundo. Se ajusta al principio de que toda filosofía autónoma conduce a una teleología y teología filosóficas. La fenomenología radical o material de M. Henry se centra en el análisis de la condición de posibilidad de toda correlación intencional, esto es, en la autoafección de la vida, y en la distinción entre autoafección relativa y absoluta. Se ajusta al principio de que, como “un acontecimiento extraordinario, la maravilla de las maravillas”, toda vida subjetiva se funda en la Vida absoluta. Al margen de la fenomenología, pero con un agudo sentido experiencial, la metafísica de A. N. Whitehead se centra en el análisis de un proceso en que lo múltiple se convierte en lo uno en virtud de la creatividad en un evento u ocasión de experiencia. Se ajusta al principio de que la causa final de todo evento o acontecimiento es puesta por Dios. Así, la pregunta “¿Habita Dios entre los hombres?” recibe una triple respuesta con un énfasis divergente en la correlación mundo-subjetividad, en el abismo interior de la subjetividad, y en la naturaleza interna de las cosas. Las tres posiciones convergen en dar una respuesta a esa pregunta y, al hacerlo, satisfacen también a la exigencia de pensar la inmensidad de Dios no de un “modo uniforme, homogéneo y en abstracto” sino “en concreto, de modo plurificado, cualitativo e histórico (un acontecimiento-apropiación plural, singular y gratuito” (J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, 2005, p. 269).

En el segundo capítulo, **María Martha Fernández** reflexiona, desde el pensamiento de Blanchot sobre el relato de Creación del Antiguo Testamento. Luego, **Adriana Gallego** en su trabajo, parte del distanciamiento que Peirce lleva adelante respecto de la posición hegeliana al sostener que el universo se manifiesta como sorpresa, es decir, como un acontecimiento sorpresivo y sorprendente; en consecuencia, para su explicación no basta con el razonamiento deductivo, ni tampoco es suficiente el inductivo, sino que es necesario el razonamiento abductivo, o inferencia hipotética, que es aquél mediante el cual elaboramos una teoría o hipótesis que ordena los hechos de un modo que, de ser verdaderos, lo sorprendente dejaría de ser tal.

En el cuarto trabajo, **Alicia Bugallo** expondrá algunos aspectos de lo que podría ser la experiencia de lo sagrado en Naess, más allá de una religión o de un concepto de Dios restrictivo. Bugallo rastrea el sentido de lo sagrado a través de la experiencia y sentimiento de una realidad más vasta, desde el misterio último o asombro ante la creatividad del universo. Esta perspectiva tomará en cuenta la ontología gestáltica naessiana y el acento puesto en la experiencia espontánea del carácter relacional de la realidad. Por último, **Daniel López** busca explicitar las bases para una fenomenología de la experiencia religiosa en tanto evento. Ella se inspira fundamentalmente en las directrices que Husserl sugiere en, entre otros: su respuesta a W. Dilthey (1911), los párrafos 51 y 58 de *Ideas... I* (1913), y los artículos sobre la renovación ética de la humanidad (1922-37). Orientaciones que se enriquecerán con los aportes de la fenomenología posterior, especialmente los seminarios tempranos de M. Heidegger (1920-27) y los de la fenomenología francesa contemporánea.

La tercera parte del libro complementa las dos anteriores, pues se dedica a la relación entre el acontecimiento, lo sagrado y su vinculación con el sentido. Así es como Gilles Deleuze declara “No habrá que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo” (*Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 25). Pues bien, en el primer artículo de esta tercera parte, **Juan Pablo Esperón** se propone plantear cómo pensar la novedad en cuanto tal, sin que resulte explicada a partir de un fundamento último y aborda esta cuestión a partir de la noción de acontecimiento deleuzeana; para en un segundo momento intentar pensar, si esta noción tiene algún tipo de vinculación con lo sagrado a partir de la recuperación que Deleuze hace de la dimensión nietzscheana de la figura de Dionisos. Luego, **Martín Grassi**, se propone indagar si acaso el acontecimiento es una determinación temporal de lo sagrado, o si lo sagrado es una propiedad esencial del acontecimiento.

En el tercer capítulo que compone esta parte, **Cristina Greve**, aborda en su trabajo “El acontecimiento y la excedencia en Claude Romano” el neologismo *adviniente* acuñado por Claude Romano para referirse al ser humano; pues el nacimiento es considerado el acontecimiento

primero de hecho y por derecho; acontecimiento originario e inaugural a la medida del cual serán determinados a su vez los otros acontecimientos. Por último, **Jasminoy** describe, en primer lugar, la estructura general de este fenómeno; luego evalúa en qué medida se trata de una instancia última de sentido y se puede ser definido como trascendental. Finalmente, da cuenta del modo propio de acceso que exige la fenomenalidad del acontecimiento.

Para concluir, queremos agradecer a los doctores Juan Carlos Scannone, sj y Roberto Walton, directores del grupo de investigación sobre el *Nuevo Pensamiento*, por su excelente predisposición e incansable empuje para llevar adelante esta tarea; pues hoy nos complace ver realizada nuestra labor a través de la publicación del tercer libro sobre esta temática;¹ y también nuestro sincero agradecimiento a la Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, en especial a Alfonso Gómez, sj, rector de la Universidad Católica de Córdoba y a la Esp. Carla Slek por el trabajo de edición y publicación de la presente obra.

Dr. Juan Pablo E. Esperón

Enero de 2017

¹ Los dos libros publicados con anterioridad son *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2010 y *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2015.

PRIMERA PARTE

El acontecimiento, lo sagrado y la hermenéutica

1

EL ORAR COMO ACONTECIMIENTO

Juan Carlos Scannone, sj *

La problemática más general del acontecimiento y lo Sagrado no puede prescindir de la relación del acontecimiento con la oración, si ésta consiste en la relación de lo Sagrado —démosle o no el nombre de Dios— con la persona humana y de ésta con aquél. Pues no sólo en las religiones proféticas —como son las abramíticas: judaísmo, cristianismo e Islam— la *revelación* que las funda es un acontecimiento que parte de Dios y es respondido por el hombre, sino que también la *iluminación* del budismo, aunque éste no reconozca a dioses o a un Dios personal, es al menos un acontecimiento existencial en la vida de quien la recibe. Por ello se plantea la pregunta sobre el orar como acontecimiento y sus características.¹

* Doctor en Filosofía (Universidad de Munich), Licenciado en Teología (Universidad de Innsbruck). Fue Presidente del área y Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Área San Miguel), es allí Profesor emérito y Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Profesor invitado en las Universidades de Frankfurt, Viena, Salzburgo, Pontificia Gregoriana (Roma), Iberoamericana (México), Hochschule für Philosophie (Munich), etc. Autor de 10 libros, editor y coautor de otros 20, y autor de más de 150 artículos científicos.

¹ Sobre nuestro tema, cf. CASPER, Bernhard, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Freiburg, Alber, 1998.

Ahora trataré, en primer lugar, de cómo comenzó a abordarse en la filosofía occidental la problemática *del* evento (*das Ereignis*) y de *los* acontecimientos (1); luego, intentaré ubicar la problemática enunciada en el título de mi exposición, dentro de la fenomenología posheideggeriana, teniendo especialmente en cuenta la tercera reducción fenomenológica —según Jean-Luc Marion— a la donación y la pura forma del llamado que se acepta o se rechaza (2); en un tercer paso, sacaré las conclusiones de lo dicho, a fin de comprender la religión y su acto por antonomasia, la oración, y sus distintos tipos (la oración personal y comunitaria como silencio, como palabra y como culto), en cuanto acontecimiento(s) (3).

1. Nuevo pensamiento y otro comienzo (Franz Rosenzweig, Martin Heidegger)

1.1. Heidegger y el otro comienzo

Según Werner Marx, la tradición filosófica occidental hasta Heidegger pensaba el principio (*arché*) con los rasgos de la *identidad*, *necesidad*, *inteligibilidad* y *eternidad*,² a los que se puede añadir la *universalidad*, correspondiendo a lo que el maestro de Friburgo denomina “el primer comienzo”, acaecido en el pensamiento griego.³ En cambio, él —con su “otro comienzo”— plantea un pensar la *di-*

² Cf. MARX, Werner, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.

³ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, en: id., *Gesamtausgabe*, vol. 65, Frankfurt a.M., Klostermann, 1989.

⁴ Werner Marx pone como tercera característica del principio en el nuevo comienzo, la del “misterio”, como opuesta a la de “inteligibilidad”; la acepto y le agrego también la de “afectabilidad”.

ferencia, la *gratuidad*, la *afectabilidad*⁴ y la *novedad histórica*. No se niegan los caracteres anteriores, pero se los reinterpreta a partir de estos últimos.

Todos ellos se refieren al *Ereignis* (evento) que, según Otto Pöggeler y Karl Lehmann,⁵ Heidegger toma de la experiencia bíblica y religiosa, como lo parecen indicar cursos que dio antes de publicar *Ser y tiempo*, sobre todo sobre “Fenomenología de la religión”,⁶ sin olvidar su continuidad y ruptura con Hegel y el influjo del último Schelling. Pues el evento no sólo implica *novedad* fáctica imprevisible y, por ello, *gratuidad*, sino que, aunque ilumina el pensamiento, *afecta* integralmente al ser-ahí y lo funda desde su irreductible *diferencia* con el mismo evento de donación del ser y con el mismo ser aconteciendo (dándose) como tiempo.

Ya que nos interesa el tema de la oración, añadamos que, con respecto a un dios a quien se le pueda rezar, para Heidegger “el evento-apropiador (*Er-eignis*) transfiere (*übereignet*) el dios al hombre, en cuanto lo apropia (*zueignet*) éste al dios”.⁷

El impacto histórico de ese nuevo comienzo en la filosofía y la cultura occidentales fue provocado por Heidegger mediante la inflexión (*Kehre*) del giro copernicano moderno (*kopernikanische Wende*) de Kant; pero no se trató sólo de una inversión, ni siquiera de una mera superación, sino de una verdadera novedad acontecida. Así es como, a partir del evento como *singulare tantum* se planteó luego pensar también los *acontecimientos* (*événements*, en plural) gracias a autores como Paul Ricoeur, Claude Romano, Jean-Luc Marion, etc., en la

⁵ Cf. PÖGgeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, pp. 36-45; LEHMANN, Karl, “Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger”, en *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 74, 1966, pp. 126-155.

⁶ HEIDEGGER, Martin, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en: id., *Gesamtaufgabe*, vol. 60, op. cit. en la nota 3, pp. 3-156.

⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, N° 7 y 157.

fenomenología y la hermenéutica posheideggerianas, no en último lugar, en la francesa.⁸

1.2. Rosenzweig y el nuevo pensamiento

Con todo, sin ese influjo cultural tan abarcante, ya antes que Heidegger, Franz Rosenzweig, a partir de sus reflexiones sobre el “acaecimiento acaecido” relatado en la Biblia, había introducido el “nuevo pensamiento”, aún más, lo había visto prefigurado en otros autores contemporáneos suyos —entre ellos, el católico Ferdinand Ebner y el, como él mismo, judío Martin Buber— que abrevaban también en la fuente bíblica.⁹

Lo novedoso de ese otro modo de pensar consiste en “necesitar del otro y, por eso, tomar en serio al tiempo” para el diálogo con él; pero no se trata de un tiempo *en* el que las cosas acaecen, sino del tiempo *acaecido* y *acaeciendo*.

Para Rosenzweig, sin el acontecimiento de la creación, la revelación y la redención, Dios, el mundo y el hombre permanecen como tres meras ideas de totalidad (Kant); su realidad aparece sólo en el acaecer de su interrelación fáctica, que se da sin que pierdan su respectiva autonomía, en cuanto son irreductibles entre sí, en una

⁸ Cuando Marion habla del acontecimiento, cita a Paul Ricoeur: cf. MARION, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2005³, 1ª ed.: 1997, p. 319; y también a Claude Romano: cf. MARION, J.-L., *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, p. 50.

⁹ Ver las obras de ROSENZWEIG, Franz, *Der Stern der Erlösung*, en: id., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften zum*, vol. 2, Haag, M. Nijhoff, 1976; y “Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung»”, *ibidem*, vol. 3: *Zweistromland. Kleinere Schriften zum Glauben und Denken*, Dordrecht, M. Nijhoff, 1984.

interacción dialógica de la libertad divina y las libertades humanas en la historia, por eso mismo, abierta e imprevisible, como acontecimiento.

1.3. El evento en ambos pensadores

Rosenzweig y Heidegger convergen en que ambos son deudores de Hegel, en cuanto valoran filosóficamente la historia y los procesos históricos, aunque no la conciben —como éste— según una lógica de la necesidad, y más lo son del último Schelling, en su reacción contra aquél mediante su filosofía positiva, existencial. Por lo mismo, también están entre sí de acuerdo tanto en pensar el evento y el ser como evento, como en la importancia que ambos dan al lenguaje, así como en comprender a Dios como Misterio santo que, con todo, se revela *como* misterio: en palabras del primero: “*Deus absconditus, sed tamen non ignotus*”. Y, aunque Heidegger se refiere a los presocráticos, asimismo aparece en uno y otro la impronta bíblica.¹⁰

Su principal divergencia consiste en que este último se refiere al evento en general, formaliza ontológicamente los textos religiosos y bíblicos, y su “último dios” no es el Dios del Antiguo y Nuevo Testamentos. El pensador judío, en cambio, trata de dichos tres eventos bíblicos —en su interrelación mutua— como acontecimientos, los aborda filosóficamente, pero buscando la inteligencia de la fe, y explícitamente se refiere al Dios de la Biblia. Pero ambos inician un nuevo comienzo, revierten y superan la subjetividad trascendental moderna, y plantean un pensamiento otro que la filosofía occidental desde la Grecia clásica.

¹⁰ Cf. CASPER, Bernhard, *Essere e evento*, Brescia, Morcelliana, 2008; id., “*Ereignis* (acaecimiento) en la concepción de Franz Rosenzweig y en el pensamiento de Martin Heidegger”, en *Escritos de Filosofía*, vol. 29, 1996, pp. 3-20.

2. Hacia la reducción a la donación y la pura forma del llamado

No es mi intención presentar ahora la historia de la fenomenología posheideggeriana, ni, en particular, la de Marion —de la que ya he tratado en otros trabajos—, sino recordar brevemente lo que puede ayudarnos para nuestra temática.

Según ese autor (en lo que coincide también Bernhard Welte), Heidegger procede a una segunda reducción fenomenológica, la existencial-ontológica, después de la trascendental de Husserl.¹¹ Ello le permite plantear una hermenéutica de la facticidad, reconocer la diferencia ontológica como más originaria que la correlación sujeto-objeto/nóesis-nóema, y pensar como ensamblajes del evento tanto la resonancia y el paso al nuevo comienzo como el salto hacia la fundación del ser-ahí, así como también la espera de “los futuros” del pasar del último dios,¹² un dios de quien ya se perciben señas y a quien se le podrá orar y danzar.

Pero, más originariamente que Heidegger, Marion descubre en autores como Michel Henry, Paul Ricoeur y, sobre todo, Emmanuel Lévinas, fenómenos que él llama saturados: el acontecimiento, la obra de arte, la carne, en especial el rostro (ético) del otro y aun el fenómeno doblemente saturado de las teofanías (sobre todo bíblicas) y la revelación. En todos ellos la intuición y, por eso, la donación, sobreabundan no sólo sobre toda intención y concepto, sino también sobre todo horizonte de comprensión y sobre la subjetividad constituyente. Y encuentra en todos ellos la pura forma del llamado. Pero éste —como en la vocación de Mateo pintada por Caravaggio— no se fenomenaliza sino en la respuesta o responsorio con la cual le responde el adonado, en cuanto está siendo en su ser más auténtico.¹³

¹¹ Cf. MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.

¹² Cf. HEIDEGGER, Martin, *Beiträge*, passim.

¹³ Cf. MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation y Étant donné*, passim.

Acentuemos tres datos fenomenológicos fundamentales para nuestra temática del acontecimiento de la oración: 1) la estructura *llamado-respuesta* como más *originaria* —a la que llegamos por la reducción a la donación—, más radical y primera que las reducciones trascendental y existencial-ontológica; 2) la *interpretación religiosa* de la pura forma del llamado —sobre todo en el fenómeno doblemente saturado de las teofanías y la revelación—; 3) el hecho de que el acontecimiento ético del cara-a-cara frente (*coram*) al rostro del otro no solamente implique los otros fenómenos saturados —sobre todo el del acontecimiento—, sino que, según Lévinas, Dios, al pasar, en él dejó su huella.¹⁴

3. La religión como comunicación del Misterio Santo y el acontecer de la oración

3.1. La religión como acontecimiento del llamado y la respuesta

Según la fenomenología descriptiva de la religión y la historia de las religiones, éstas se basan en el acontecimiento de la revelación por la palabra (judaísmo, cristianismo, Islam) o de la iluminación (budismo, religiones orientales), pero en todas ellas hay una prioridad del don de lo alto que le acaece al hombre, sobre la respuesta de éste, siendo ambos acontecimientos.¹⁵ Por eso Ricoeur afirma que, así como la filosofía tiene la estructura pregunta-respuesta, la de la religión es llamado-respuesta,¹⁶ pues de alguna manera la ilumina-

¹⁴ Cf. LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

¹⁵ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1978.

¹⁶ Cf. RICOEUR, Paul, "Expérience et langage dans le discours religieux", en: HENRY, Michel; RICOEUR, Paul; MARION, Jean-Luc y CHRÉTIEN, Jean-

ción es también un llamado, aunque no se use la metáfora auditiva sino la visual.

Así es como Karl Rahner, cuando se mueve en la dimensión de una filosofía de la religión, antes de mostrar la noción de Misterio en la teología católica, va a definir a la razón como la facultad del Misterio ya que conoce lo finito, relativo y contingente, a la luz de su apertura infinita al Misterio infinito, absoluto y trascendente. Pues, según su juicio, aquélla “aprehende (*ergreift*) en tanto anticipa (*vorgreift*), a través y por encima de su objeto singular abarcado (*umgriffenen*), lo absoluto no abarcable (*Unumgreifbare*), ello mismo abarcante (*Umgreifende*)”.¹⁷ Tal concepción se hace más clara si, gracias a la inflexión (*Kehre*) del pensamiento trascendental, caemos en la cuenta que dicha anticipación no es un *a priori* atemporal, sino un acontecimiento y una donación. Y que, como el mismo Rahner lo reconoce en otro contexto, el Hacia-donde el espíritu humano se dirige no es solamente fin, sino también origen o “desde donde” surge el movimiento venido “de arriba”.¹⁸ A ese “hacia y desde donde” se lo experimenta y conoce, pero no en forma objetual y óptica, en conceptos categoriales, sino transobjetual, transóptica y aun transontológicamente, como presencia de una ausencia o comunicación del Misterio Santo *como* misterio y como Santo (*tremens et fascinans*; ante el cual se siente *reverencia amorosa*) aun para la razón en cuanto tal, que así se consume y trasciende como amor. Se da, por tanto, una comunicación del Misterio Santo a los mortales, pero en la modalidad del ocultarse y del silencio.

Louis, *Phénoménologie et Théologie*. Présentation de Jean-François Courtine, Paris, Criterion, 1992, pp. 15-39, en especial p. 17.

¹⁷ Cf. RAHNER, Karl, “Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie”, en: id. *Schriften zur Theologie*, vol. 4, Einsiedeln - Zürich - Köln, 1960, pp. 51-99, en especial, p. 61.

¹⁸ Cf. RAHNER, Karl, “Die Hominisation als theologische Frage”, en: id. OVERHAGE, Paul, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1960, pp. 13-90, en especial, pp. 55-78.

Lévinas diría, con la Biblia, que al pasar Dios, sólo lo he percibido por la espalda y en su huella. Ésta la dejó no sólo en los rostros de los otros, que nos interpelan, sino también en la respuesta responsable a ellos.¹⁹ Pues el Infinito remite a los finitos en cuanto su condición de posibilidad, conocimiento y realidad.

Por ello no sólo la estructura de la religión es descendente, circular y está conformada por el acontecer de la sollicitación amorosa del Misterio Santo y la respuesta humana, sino que un acaecer, forma y ritmo semejantes corresponden a la oración como acto constitutivo de la religión.

3.2. El acontecimiento de la oración y la oración como acontecimiento

3.2.1. Cuestiones de método

Cuando Ricoeur plantea la pregunta por el método de una fenomenología de la religión y de la correspondiente hermenéutica de las religiones, propone partir de la *propia* experiencia y vivencia religiosa, y profundizar en la misma, llegando mediante un “*transfert*” *analogizante* —vivido en imaginación y *simpatía*—, a las de otras religiones²⁰ y aun —agrego yo— a las de la increencia de buena voluntad. En forma independiente y en otro contexto, parecida es la propuesta metodológica de Pedro Trigo;²¹ y, según mi estimación, es lo que de

¹⁹ Sobre la huella de Dios, ver LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu’être*, en especial cap. 5.

²⁰ Ver RICOEUR, Paul, *Phénoménologie et Théologie*, p. 20.

²¹ Cf. TRIGO, Pedro, “Fenomenología de las formas ambientales de religión en América Latina”, en: DURÁN CASAS, Vicente; SCANNONE, Juan Carlos; SILVA, Eduardo (comps.), *Problemas de filosofía de la religión en América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá, Siglo del Hombre-Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2003, pp. 37-121.

hecho hace el hermano David Steindl-Rast cuando comenta el Credo cristiano en diálogo con otras experiencias religiosas, especialmente, con la del budismo zen.²²

3.2.2. *Llamado y responsorio*

En este binomio, que estructura la religión y la oración, la reivindicación primera y descendente es, según Marion, de suyo, *anónima*.²³ Con todo es *razonable* creer que nos llama Alguien no impersonal, sino más personal que toda persona creada, porque no solamente es absoluto e incondicionado —ya que está *en y más allá* de la interpelación ética interpersonal, fundándola—, sino que, por eso mismo, funda la personalidad, dignidad y libertad de las personas, haciéndolas *sí-mismas* al responder responsablemente. De ahí que el llamado fenomenológicamente anónimo, pueda ser considerado hermenéuticamente como divino.²⁴ El giro teológico de la fenomenología —no sólo francesa— es, por consiguiente, conforme a razón, y un signo de los nuevos tiempos.

Pero no se trata de una demostración ni de un mero postulado, sino de *fe libre y razonable* (¡no racionalizable!). Por eso la respuesta no es sino la otra cara del llamado, la cual, si es positiva, acaece como plegaria que *responde* al acontecer de la interpelación “de arriba”. Esa respuesta —Marion la denomina *responsorio*—²⁵ siem-

²² Cf. STEINDL-RAST, David, *Credo. Ein Glaube, der alle verbindet* (con prólogo del Dalai Lama), Freiburg -Basel-Wien, Herder, 2010.

²³ Ver MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, párrafo 29; fenomenológicamente se trata de un llamado anónimo, pero el mismo Marion lo interpreta —hermenéuticamente— “a su cuenta y riesgo”, como llamado religioso.

²⁴ Cf. mi trabajo: “La fenomenología de la religión *como* filosofía primera: su lenguaje”, en: SCANNONE, Juan Carlos; WALTON, Roberto y ESPERÓN, Juan Pablo (comps.), *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 25-42.

²⁵ Ver MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, p. 411; cf. mi artículo: “Fenomenología y hermenéutica en la «fenomenología de la donación» de Jean-Luc Marion”, en *Stromata* vol. 61, 2005, 179-193.

pre implica también un momento ético, porque supone responsabilidad.

De ahí que dos expresiones cristianas nos pueden iluminar el acontecimiento de una vida de oración y/o del acto religioso de orar en toda verdadera religión. La primera la trae el Antiguo Testamento y es central para San Pablo, a saber: “el justo vive *de* fe”, en cuanto en la fe consiste dicha respuesta positiva, acentuándose con la preposición “de” su desde-donde gratuito y descendente. La otra formulación es propia de Santo Tomás de Aquino, es decir: “*credere in Deum*”, como distinta del “*credere Deum*” (enuncia *qué* se cree) e implicando el “*credere Deo*” (a quién se *le* cree).²⁶ Pues la oración como respuesta de *entrega* creyente, confiada y amante a la invitación de arriba, se dirige *hacia* el Origen del llamado: el “*hacia*” está significado en latín por la preposición “*in*” con acusativo.

3.3. Oración del silencio, oración como palabra, oración en la acción

3.3.1. El silencio como acontecimiento de oración

El Misterio Santo, por ser infinito, es incomprensible y, por consiguiente, inefable e inenarrable. Por ello, si se comunica al hombre en el mundo, es en la modalidad del ocultamiento y del silencio, es decir, como Misterio. De ahí que una respuesta adecuada a su comunicación es la por Bernhard Welte denominada *oración del silencio*,²⁷ el cual sobrepasa toda palabra, la genera y la lleva más allá de su cumplimiento, dado que silencio no es mudez —ni del lado del Misterio, ni del lado del hombre—, sino que en éste, se hace adoración.

²⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *SummaTheologica* II-II, q. 2, a. 2.

²⁷ Cf. WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg -Basel-Wien, Herder, 1978, pp. 183-188.

Welte habla, con el Maestro Eckhart, negativamente, de la Nada, no solamente porque Dios es Silencio, sino porque quien ora así lo ha dejado todo, aun a sí mismo, en pura apertura, ob-ediente escucha (*ob-audientia*) y disponibilidad, estando a disposición en todo, no disponiendo ni poseyendo *nada*, ni a sí, y sin dejarse poseer *por nada*, en total despojo de toda y cada cosa, lo que no quiere decir que esté *sin mundo* sino *liberado* del mundo y de sí mismo, en el Silencio que es Dios, sin nombrar ni siquiera el mismo nombre de Dios.

Positivamente, Welte habla de recogimiento, serenidad (*Gelassenheit*) y calma (*Stille*, que es otra palabra para decir silencio), aún más, de total libertad interior y exterior, y usa el vocablo alemán *Andacht*, que suele traducirse por “devoción”, pero que en su raíz etimológica esconde el “pensar-a” (*andenken*), que, como sustantivo (*das Andenken*), significa recuerdo (que en castellano implica “corazón”, *cor*, en latín) y corresponde al “*penser-à-(Dieu)*” de Lévinas.²⁸ En este contexto, se trata del pensar del corazón, sin concebir conceptualmente nada. Hegel trata de lo especulativo de la devoción (*Andacht*), pero, para el nuevo pensamiento y el otro comienzo, ésta no se juega en la especulación dialéctica, sino en la *afección* integralmente humana del *corazón* en desapropiación y silencio.

3.3.2. *El acontecimiento de la oración hecha palabra*

Antes ya que Ludwig Wittgenstein y sus seguidores en la filosofía anglosajona (John Austin, John Searle, etc.), Rosenzweig había concebido al lenguaje y, por consiguiente, también al de la oración, como acontecimiento y acto (*Sprachhandlung*). Se trata entonces de lo que Welte llama “la oración como palabra”,²⁹ que emerge del silencio y vuelve a éste en las pausas (muchas veces llenas de significado) y a su término. Quizás su primera palabra sea la *acción* de gracias expresada en habla, como primera respuesta al don “de arriba” desde el Si-

²⁸ Cf. LÉVINAS, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986².

²⁹ Ver WELTE, *Religionsphilosophie*, pp. 188-207. Ver también: ZUCAL, Silvano, *Pregiera e filosofia dialogica*, Brescia, Morcelliana, 2014.

lencio del Misterio Santo. Pero otras veces el responsorio se expresa como alabanza, queja, pedido de perdón o súplica en diálogo con el Misterio que denominamos y des-nominamos Dios.

La oración del silencio está en el límite de las posibilidades humanas, porque el hombre es *esencialmente* hablante (*dzôón lógon éjon*). Con todo, la palabra hecha oración abre en sí una diferencia (teológica) que media la inmediatez del silencio. No lo rompe o lo suprime a éste, sino que lo *articula* excediéndose desde y hacia el mismo, ya sea en un decir orante —como en Juan de la Cruz santo y místico—, ya sea en expresiones metafóricas —como en dicho santo, en cuanto también es poeta—, ya sea en lenguaje teológico (analógico), como el doctor carmelita es intérprete reflexivo de su propia mística y poesía, a la luz de la Palabra de Dios. Así es que el silencio se hace habla tanto *positivamente* —gracias al testimonio y el símbolo— como *negativamente*, mediante una negación que se trasciende en eminencia. Pues en poesía y en teología, la diferencia teológica se hace lenguaje desde, en, sobre y hacia el silencio.

3.3.3. Oración contemplativa en la acción

No solamente el habla orante es una acción (*speech act*), sino que la acción puede devenir oración, como Jerónimo Nadal lo decía de San Ignacio de Loyola y su carisma: “*simul in actione contemplativus*”.³⁰

Los griegos no sólo oponían la contemplación a la praxis y a la *póiesis*, dando preeminencia a la primera, sino que aun a la contemplación *de* Dios (genitivo objetivo y subjetivo) la comprendían como *teoría*, es decir, *intelectualísticamente*, en cuanto propia del intelecto (*nóús*) como facultad espiritualmente percipiente de lo universal y necesario. De ahí las cuatro características atribuidas por la filosofía clásica al principio originario (*arché*), de las que traté al comienzo de

³⁰ Sobre ese tema, cf. WITWER, Anton, “Contemplativo en la acción”, en: GARCÍA DE CASTRO, José (dir.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A-F)*, Bilbao – Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2007, pp. 457-465.

la primera parte, y, en la modernidad, la comprensión *especulativa* hegeliana de la devoción (*Andacht*).

Aunque los Padres de la Iglesia comprenden la contemplación en relación con la conversión religiosa de vida, y a la acción como abarcando la ascesis, con todo, entre ellos seguirá predominando el influjo platónico, no distinguirán claramente la contemplación filosófica y la religiosa, y, en consecuencia, el valor contemplativo del apostolado no se explicitará suficientemente hasta entrada la Edad Media. Con todo, ya San Gregorio Magno había reflexionado sobre la que llamó vida *mixta* (por ejemplo, la del obispo), en la cual tienden a hacerse *una* contemplación y acción. Pero es Santo Tomás de Aquino, quien —viviendo ya una espiritualidad no de anacoreta o monje, sino de fraile— reflexionará más profundamente la interacción circular del “*contemplata aliis tradere*” de una vida apostólica mixta, como la de los frailes predicadores.

Sin embargo, las órdenes mendicantes conservarán muchos elementos de las monacales, como es el canto del coro, y, en el caso de los dominicos, como Tomás, también la preeminencia del momento intelectual, aunque esencialmente conectado con el amor. Los franciscanos, por su lado, acentuarán explícitamente el papel del amor, la afectividad y, por ello mismo, de la carne (en su sentido fenomenológico) en la vida religiosa, anticipando desarrollos posteriores.

El nuevo paso con respecto al *círculo* (de sucesión) *temporal* contemplación-acción se da con el *simultáneo* ser “contemplativo *en* la acción” ignaciano (según la formulación de Nadal), aunque el mismo Ignacio expresaba su experiencia diciendo “encontrar a Dios en todas las cosas”, personas, acontecimientos. Así es como resume, termina y prolonga sus Ejercicios Espirituales con la “Contemplación *ad amorem*” y sus cuatro puntos, que parecen corresponder a las cuatro semanas de los Ejercicios.³¹ No se trata solamente de la respuesta inte-

³¹ FESSARD, Gaston, *La dialectique des “Exercices Spirituels” de Saint Ignace de Loyola*, Paris, Aubier, 1956.

gral humana agradecida a tanto don divino (primer punto), sino de descubrir en todo la presencia trascendente e inmanente de Dios (segundo punto), que está colaborando y coactuando *ad modum laborantis* con cada acción propia y de otros en la naturaleza y en la historia (tercer punto), del Cual todo lo bueno, verdadero y bello viene “de arriba” (cuarto punto), y a Quien se entrega hasta la misma libertad para “en *todo* amar y servir”. Pues el amor se muestra más en los hechos y las obras que en las solas palabras, de modo que la misma acción se convierte en oración, a saber, en contemplación amorosa para alcanzar amor y vivirlo contemplativamente en la acción de mayor servicio a Dios en los otros. Ignacio no simboliza la unión con Dios con la metáfora nupcial de los místicos carmelitas, sino con la paulina de Cabeza y miembros, y la del que ejecuta una obra y su instrumento; Nadal recurre también a San Pablo y su “vivir *en* Cristo”, desplegándolo en su “ser, vivir y obrar en Cristo”, refiriéndose al ignaciano “obrar en el Señor nuestro”.

En ese tipo de oración aparece bien claro que ésta acontece entre libertades, no sólo porque encuentra a Dios y su Providencia paternal en todo acaecimiento histórico y en los signos de los tiempos. También porque en ellos lo halla a Él mismo *actuando* y *concurriendo* libremente con, en y por la *acción* libre del propio orante y las de otros hombres y mujeres, cooperando con dicha actividad y aun permitiendo el mal moral como *de-fecto*. De esa manera puede consumarse místicamente la unión amorosa de la Libertad divina y la libertad humana creando historia.

Por otro lado, cuando se usa la fórmula “*en* la acción contemplativo”, no se está reemplazando el círculo sucesivo entre una y otra, sino *prolongando* la contemplación en la misma acción. Mas es evidente que, si se está *atendiendo* a otra persona y a sus palabras, o a la comunidad a la que se está predicando la Palabra, o al *objeto* de reflexión o estudio, o de cualquier otra operación, dicha contemplación no puede ser objetual, sino que ha de tratarse de *otro* tipo más originario de conocimiento, como los que la fenomenología plantea por medio de la reducción al ser y a la donación.

Tal apercepción acompaña cualquier acción objetiva (inmanente o transitiva), por analogía a cómo la acompaña el conocimiento propio de la autoconciencia *espontánea* de sí mismo (*in actu exercito*, decían los escolásticos; Karl Rahner habla de una horizonte trascendental *atemático*), que, luego, es posible transformar en temático mediante la reflexión.³² Blondel, fenomenólogo de la acción, llega a decir que el Misterio de Dios es a la autotransparencia de nuestra conciencia lo que es el azogue en el espejo,³³ a saber: lo oscuro que permite el autorreflejarse espontáneo, transparente e inmediato de sí: *interior intimo meo et superior summo meo* (San Agustín). Pero el llamado oscuro, cuya metáfora blondeliana sería el azogue, es anterior y más originario que la misma autoconciencia y que toda respuesta (responso), sentir espiritual y ser-afectado humanos.

Asimismo, encuadrado en ese saber más originario, puede reconocerse también un conocimiento *sapiencial* concreto (según el *sapere* de San Bernardo), conocimiento al cual Tomás de Aquino interpreta como dándose “por connaturalidad” —es decir, por “la connaturalidad *afectiva* que da el *amor*” (Papa Francisco)—,³⁴ y al que Ignacio relaciona con el “sentir y gustar internamente” o con “llamados” según los diversos sentidos espirituales. Son formas de concreción del Llamado (*singulare tantum*) o “*kérygma* existencial”³⁵ que nos constituye como adonados.

³² Se trata de una idea recurrente en numerosos escritos de Karl Rahner.

³³ Cf. BLONDEL, Maurice, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF, 1950.

³⁴ Ver PAPA FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* [EG] n° 125, donde alude a TOMÁS DE AQUINO, *SummaTheologica* II-II, q. 45, a. 2, c.

³⁵ Así interpretaba Jorge Mario Bergoglio, en sus apuntes de doctorado sobre Romano Guardini, la “palabra” o “consigna” (*Passwort*) que, según éste, cada uno de nosotros recibe al nacer; cf. FARES, Diego Javier, “Prefazione. L'arte di guardare il mondo”, en: GUARDINI, Romano, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Roma, La Civiltà Cattolica-Corriere della Sera, 2014, pp. V-XI, en especial, p. IX.

Ignacio habla frecuentemente de la “intención recta”, apuntando a la *intencionalidad* de la acción, tanto en su sentido fenomenológico como moral. Desde allí Léonce de Grandmaison plantea su espiritualidad de *oración virtual*, viviendo, actuando y trabajando en *actitud* de total apertura, docilidad y disponibilidad a Dios y a Él en los otros, de modo que fácilmente la oración virtual e implícita pueda hacerse formal y explícita en mutua circularidad.³⁶ Su signo son la paz profunda del corazón y la armonía interior.

Según mi estimación, el desarrollo histórico posterior de la mística cristiana siguió moviéndose dentro de ese mismo marco; pero se dieron al menos dos pasos importantes en su ampliación y profundización. En primer lugar, el “*simul in actione cotemplativus*” se extendió *explícitamente*, de la acción *apostólica* propia de la vida mixta según Santo Tomás, a *toda* acción humana, inclusive secular, laical y aun política.³⁷ Y, por otro lado, también se explicitó que no sólo se da una mística cuyos sujetos son meros individuos, sino también la de sujetos colectivos —y aun místicas *populares*— esencialmente *comunitarias* (Documento de Aparecida n° 262-263, EG n° 124 y 237).³⁸ Éstas se pueden relacionar con una *cuarta* noche oscura, no sólo personal (como las de los sentidos, la inteligencia y la voluntad, en San Juan de la Cruz), sino *social y cultural* (Chiara Lubich),³⁹ acentuando así que la oración en y de la acción *acontece* —como la acción misma— tanto en las historias personales como en la historia global, pues crea historia(s).

³⁶ GRADMAISON, Léonce de, *Écrits spirituels* (édités par Madeleine Danielou), 3 tomos, Paris, Beuchesne, 1933-34-35.

³⁷ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1972².

³⁸ Cf. SEIBOLD, Jorge, *La mística popular* (Nueva edición corregida y aumentada), Buenos Aires, Agape, 2016; SCANNONE, Juan Carlos, “El sujeto comunitario de la espiritualidad y mística populares”, en: *Stromata* vol. 70, 2014, pp. 183-196.

³⁹ Sobre la mística de Lubich, cf. ZANGHÌ, Giuseppe Maria, *Leggendo un Carisma. Chiara Lubich e la Cultura*, Roma, Città Nuova, 2014².

3.3.4. *El discernimiento orante como acontecimiento*

En el trasfondo del llamado primordial y único que somos y por el cual Dios se hace presente en su ausentarse, acaecen sus llamadas y nuestras respuestas singulares. Cuando éstas están orientadas por la recta intención y la actitud de obediente escucha responsable, son fruto de un discernimiento y una elección orantes más o menos reflexivamente conscientes. Se trata de actos que nacen de dicha actitud de disponibilidad y oración virtual, los cuales surgen libremente de la vivencia del *credere in Deum* y del amor correspondiente. A veces será el acto de discernimiento positivo de la voz de Dios, otras, el rechazo de voces que lo contradicen, porque, como lo repite Rosenzweig, somos tentados, no pocas veces, aun bajo especie de bien.⁴⁰ También la tentación como su crítica por la discreta caridad son acontecimientos existenciales y pueden llegar a ser históricos, de modo que el discernimiento espiritual es verdadera contemplación en la acción.

3.3.5. *La oración comunitaria*

Los dos puntos anteriores confluyeron en la cuestión de la oración comunitaria: uno de ellos, en cuanto acaecimiento existencial e histórico; y el otro, en la cuestión de su sujeto, respectivamente personal y colectivo. Además, he distinguido la oración del silencio, la de la palabra y la de la acción; pues bien, el silencio *puede* y *debe* ser compartido, el lenguaje es *esencialmente* social y público, y la acción tiene siempre también ese carácter y *significado público* y *social*. Aún más, la religión en cuanto tal no es un asunto meramente individual, sino que se *objetiva* socialmente en comunidades religiosas, iglesias e

⁴⁰ Ver ROSENZWEIG, Franz, *Der Stern der Erlösung*. Veo una íntima relación entre la experiencia ignaciana del “*in actione contemplativus*” y la del tiempo como oración en Rosenzweig, cf. GARRIDO-MATURANO, Ángel E., “Tiempo como oración. Estructura de la temporalidad en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig”, en: FORNARI, Aníbal y PERKINS, Patricia (comps.), *Tiempo y acontecimiento*, Buenos Aires, Biblos, 2010, pp. 189-201.

instituciones que no sólo son plurales sino que permanecen en el tiempo, fundando tradición. Pues cada una de aquéllas surge de la respuesta común a una *con-vocación* única desde el Misterio Santo, la cual se socializa y se prolonga.

Por ello, aunque la oración es siempre personal —hacia y desde lo más íntimo del sí-mismo—, con todo, tiende intrínsecamente a hacerse también comunitaria: no se trata nunca de un acontecimiento puramente privado, ni siquiera cuando se reza solo. Pues el hombre y su lenguaje son sociales por naturaleza, Dios es único y universal, su Llamado, aunque es singular para cada uno, se extiende a todos, su primer origen y último fin es el mismo (la salvación, la felicidad, aunque se categoricen y simbolicen diferentemente), y todos nos enfrentamos en principio a la misma exigencia moral. Por ello Rosenzweig, al tratar de la oración, se refiere bíblicamente al “*Reino de Dios*”, ya que éste nos salva aun en nuestras relaciones sociales;⁴¹ así como Kant, secularizando y moralizando la expresión, habla del “*Reino de los fines en sí*”, cuya Cabeza es Dios. De ahí que muchas veces la oración comience con el exhortativo comunitario: ¡oremos!

Pero el acontecimiento de la oración no solamente es fruto de un único Llamado divino en la comunión de las diferencias entre todos, sino que fructifica en comunidad o en más comunidad, tanto porque la hace crecer *en cuanto tal*, cuanto por el *mutuo apoyo e intercesión* de los unos por los otros. Según lo afirma Lévinas, la plegaria (al otro, a Dios) no sólo es la primera forma de discurso humano, sino que forma parte del recíproco “no dejarnos solos en nuestra mortalidad” y fragilidad.⁴² Somos por los otros y con los otros, y oramos con ellos y por ellos, en la unidad de las diferencias.

⁴¹ Sobre todo, ver el tercer tomo de su obra *Der Stern der Erlösung*. Sobre la oración comunitaria y litúrgica, también cf. el libro de WELTE Bernhard, *Religionsphilosophie*, pp. 207-242.

⁴² Cf. LÉVINAS, Emmanuel, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976².

Por consiguiente, en la oración comunitaria no sólo se da una *suma* de oraciones personales, sino que éstas comulgan y se comunican entre sí, de modo que la comunidad ore también *en cuanto tal*, constituyendo *un solo* sujeto colectivo, inspirada por un mismo espíritu, conviviendo la misma fe y movida por el mismo amor *de* Dios (genitivo subjetivo y objetivo). El todo es más que la adición de sus partes, pero se lo ha de pensar no según la figura de la esfera, sino de acuerdo al modelo del poliedro (Papa Francisco, EG 236). Así es como se comprende la expresión: “mística popular”, en cuanto comunitaria.

3.3.6. *El culto como acontecimiento de oración*

Según Welte, así como la oración del silencio es “sobreasumida” (*aufgehoben, sursommée, translated*, a saber, al mismo tiempo suprimida, conservada y superada) en la oración de la palabra, ésta lo es en el culto.⁴³ Claro está que *corruptio optimi, pessima*.

Pues el culto es la realización, encarnación, puesta en práctica y expresión de la comunidad orante en cuanto tal. En el mismo acontece la donación del Misterio santo en la publicidad de la comunidad por Él convocada, y acaece la doble mediación expuesta más arriba, la de Dios en todos y cada uno y la de cada uno con todos en y con Dios. Por ello ninguna persona es sólo función dentro de la comunidad, sino sí misma (*autós, ipse, self*), aunque en la comunidad se diferencien los roles y servicios tanto en el culto como en su prolongación en la vida y convivencia cotidianas.

El culto acontece como acción simbólica eficaz en la cual entra en juego la persona humana en su integralidad: natural y sobrenatural, espíritu y cuerpo, inteligencia y corazón, contemplación y acción, silencio y lenguaje, individuo y sociedad, comunidad e institución, naturaleza y cultura, etc. La institución es interacción reglada, es decir, en nuestro caso: es *interacción* entre Dios y los hombres y de éstos con Dios y entre sí; pero está regulada, al mismo

⁴³ Cf. su obra citada en la penúltima nota, p. 215.

tiempo por una tradición viva, cuya memoria religiosa preserva, y por una creatividad existencial, concertada e históricamente renovable y renovada. Si, como quedó dicho, la corrupción de lo mejor es lo peor, las tentaciones son acá más graves que en los tipos de oración anteriores: no en último lugar las del ritualismo estático y su contrario: la arbitrariedad, el vaciamiento de palabra y silencio auténticos, la fetichización de los símbolos y las mediaciones, el esteticismo.

3.3.7. *El acontecimiento de la fiesta como oración*

El culto culmina en el acontecimiento de la fiesta, en la cual la comunidad orante se congrega para celebrar en un tiempo y espacio comunes.⁴⁴ Es un evento de gratuidad y sobreabundancia en la interrelacionalidad recíproca entre Dios y los mortales y de éstos entre sí y con el mundo circundante, sea que se trate de festejar acontecimientos *naturales* como son el nacimiento, la unión matrimonial y aun la muerte, sea que se conmemoren eventos *históricos* de la comunidad. En ambos casos entran de suyo en juego la memoria celebratoria viva, la copresencia comunitaria gratuita y orante (en ese aquí y ahora se goza gratuitamente de tiempo para Dios y para los otros) y la anticipación simbólica y alegre del fin último, que prepara también el futuro cotidiano inmediato; pues la diferencia escatológica sigue siempre vigente, como lo recuerda Walter Benjamin. Pero no se trata (sólo) de ciclos litúrgicos sino de acontecimientos cada vez singulares, porque la fiesta es siempre nueva y tiene el poder de abrir nuevos comienzos aun en la cotidianidad. Por eso también ella es oración (comunitaria, celebratoria, institucionalizada y pública) como *acontecimiento*.

4. A modo de conclusión

Para Marion, entre las determinaciones de todo fenómeno, en cuanto está siendo dado, se encuentran el arribar, acaecer incidentalmente,

⁴⁴ Cf. CASPER, Bernhard, *Das Ereignis des Betens*, pp. 106-119.

ser fácticamente un hecho consumado y, por tanto, acontecer.⁴⁵ Esta característica sobreabunda en los fenómenos saturados, y llega a su máxima expresión en los doblemente saturados, como son la revelación y sus teofanías.⁴⁶ Pues bien, la oración no es sino un momento *intrínseco* de estos últimos acontecimientos sagrados, en cuanto éstos implican *constitutivamente* una respuesta, en este caso positiva y creyente, al *Llamado más originario*. Por consiguiente, el evento creación-revelación-redención —que Rosenzweig atribuye bíblicamente a la libertad gratuita de Dios, y Lévinas refiere filosóficamente al otro, en quien Dios imprimió su huella— supone como su contracara la oración como respuesta. Así es como son acontecimientos las plegarias del silencio, de las palabras, de la acción y del culto, tanto en su vivencia personal como comunitaria y aun institucional: acontecimientos de oración y oración como acontecimiento.

⁴⁵ Cf. MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, libro III, párrafos 13-18.

⁴⁶ *Ibidem*, párrafo 24; ver también mi trabajo: “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, en *Stromata* vol. 61, 2005, pp. 1-15.

2

**INSTANTANEIDAD, MEDIANÍA Y ALMA
DIONISIO DEL AREÓPAGO Y LA ESCUELA
DE ATENAS**

Graciela L. Ritacco de Gayoso *

Como si se apropiara de un fruto maduro, el final de la Antigüedad recogió las especulaciones sobre lo divino que se fueron dando con inusitado vigor en los comienzos de la época imperial. La aparición del Cristianismo no logró acallar definitivamente otras voces, que amalgamándose entre sí, llegaron a constituir un lenguaje en común para referirse a las profundidades divinas. Desde el comienzo mismo de la predicación cristiana algunos maestros ofrecieron enseñanzas acerca del Abismo y su despliegue. Todo esto ha llevado a Walter Burkert ¹ a sostener acertadamente que la religión griega se mantuvo viva mediante tres vías de conservación: por su presencia en la literatura antigua y sus continuadores; a través de las polémicas instaladas

* Licenciada en Filosofía, UBA. Master of Theology in Philosophy of Religion, King's College, University of London, UK. Investigadora, CONICET. Se ocupa de temas vinculados con la Patrística Griega. Se interesa por la interacción entre el Helenismo de finales de la Antigüedad y el Cristianismo. Ha publicado numerosos artículos en el país y en el extranjero. Ha enseñado en varias universidades argentinas.

¹ BURKERT, Walter *Greek Religion*, Oxford-Malten-Carlton, Blackwell, 1987, p. 1.

por los Padres de la Iglesia y, por último, mediante su asimilación de modo simbólico en el Neoplatonismo. En cierto modo esta exposición alude a dicha apropiación simbólica de lo divino.

La literatura hermética junto con los aportes de los *Oráculos Caldeos* y el creciente Pitagorismo acentuado durante los siglos III y IV son los instrumentos que permitieron configurar, a partir de Aristóteles y sobre todo de Platón, una descripción de los rasgos de los ámbitos divinos accesibles para nuestra indagación. Plotino, Porfirio y Jámblico son los artífices iniciales de un intento de sistematización que logró su ápice con Proclo y Damascio, pero que fue hábilmente recogido en términos cristianos por Dionisio del Areópago.

Indagaré qué trae la irrupción de lo atemporal en el tiempo, o dicho de otra manera, la disponibilidad y el grado de accesibilidad del que goza el Alma para el encuentro entre trascendencia e inmanencia dentro del contexto del acontecer que, aconteciendo, acontece.

La brevísima *Carta III* de Dionisio del Areópago² comienza imprevisiblemente con el adverbio “*exaiφnês*” evocador de lo repentino, lo instantáneo, o bien lo que sirve de mediación entre los contrarios sin que ello implique una distensión temporal. Para comprenderlo habrá que recurrir a los variados matices explicativos proporcionados por los últimos platónicos a cargo de la Academia, que se superponen —más allá de sus variaciones significantes— con los profundos esfuerzos realizados por el Cristianismo de la época para reflexionar en torno del Misterio. Dionisio añade además que esa instantaneidad, o sea el “*exaiφnês*”, “conduce desde lo hasta entonces inmanifiesto hacia lo manifiesto”. Dice textualmente: “es lo

² PSEUDO DIONYSIUS AREOPAGITA, *Epistulae* herausgegeben von Adolf M. Ritter, en *Corpus Dionysiacum* II. Patristische Texte und Studien Bd.36, Berlin-NewYork, De Gruyter, 1991. Será citado *CDII*. En castellano puede verse PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *La Jerarquía Celestial. La Jerarquía Eclesiástica. La Teología Mística. Epístolas*, traducción directa y notas de Pablo Caballero, Buenos Aires, Losada, 2008.

producido o exportado (*exagomenon*) contra o más allá de toda esperanza (*par'elpida*), y [es extraído] desde lo hasta entonces inmanifiesto (*ek tou teôs aphanous*) hacia lo manifiesto (*eis to ekphanês*).”³

La elección por parte del Anónimo del término adverbial “*exai-phnês*”, destacado por su notoria ubicación retórica en el inicio mismo de la *Carta III*, no es simplemente casual porque el vocablo en cuestión conlleva una trayectoria filosófica sutil que puede remontarse hasta la *Carta VII* (341 c sig.) de Platón, donde es usado en conexión con el surgimiento buscado, pero súbito y sorprendente, de la verdad. Por otro parte Platón le otorga al término un carácter especial cuando le adjudica un valor de tecnicismo al desarrollar la tercera hipótesis del diálogo *Parménides* (156 d sig.) referida al Alma, que es mediadora entre lo divisible y lo indivisible, la mismidad y la alteridad y el movimiento y el reposo. Plotino, Proclo, Damascio prolongaron la densidad aludida por el adverbio “*exai-phnês*” con sus comentarios del diálogo platónico *Parménides*, diálogo constitutivo y determinante de la interpretación que dio su forma final a la Escuela de Atenas. Dionisio, quien no en vano se llama del “Areópago”, agrega su propio matiz significativo a través de su peculiar inserción cristiana dentro de la exégesis pagana del diálogo.

Queda abierto como problema a estudiar la mediación misma: ella es ¿Alma? ¿Vida? ¿Pensamiento? ¿Eternidad? ¿Instante? ¿Temporalidad? ¿Acontecimiento? ¿Atemporalidad? ¿Persona? En verdad la mediación que enlaza a todas estas instancias pasa, ante todo, por la relación entre *Nous* y *Psyche* o sea entre la eternidad atemporal de la Inteligencia y la infinitud indeterminada de la fluctuante temporalidad del Alma.

La muy conocida afirmación de Platón en el *Timeo* 37d acerca de que el tiempo es la imagen móvil de la Eternidad, una vez recogida y asimilada por sus seguidores, colocó de manera inalterable a la Eterni-

³ DIONISIO AREOPAGITA, *Epístola III* (CDII p.159; Migne, PG III 1069 b).

dad atemporal⁴ como modelo y clave de comprensión para la temporalidad.⁵

Dionisio define a ‘*exaiφnês*’ (‘repentinamente’, ‘la instantaneidad’) por el hecho de que llega ‘desde lo inmanifiesto’.⁶ Sostiene que la instantaneidad, a la que podríamos fácilmente calificar de ‘acontecimiento’, es ‘lo exportado desde lo inmanifiesto (*ek tou teôs aphanous*) hacia lo manifiesto (*eis to ekphanês*)’. El evento acaecido bajo la modalidad de la inesperada instantaneidad pone ante nuestros ojos de manera súbita lo invisible. Pero no puede dejar de sorprendernos que, con estos términos, Dionisio nos está hablando nada menos que de la Encarnación, puesto que es ella el acontecimiento que escinde la temporalidad, aunque ocurra en el tiempo, dado que se trata precisamente de la presencia de lo Eterno en el tiempo. Dionisio aclara:

[Pues] lo que es más que sustancial (*to hyperousion*), ha avanzado (*proelêlythenai*) a partir de lo oculto (*ek tou kryptiou*)⁷ hacia la ma-

⁴ SORABJI, Richard, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and Early Middle Ages*, London, Duckworth, 1983; SAMBURSKY, Shmuel y PINES, Shlomo, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971; RITACCO GAYOSO, Graciela L. *Some Aspects of the Concept of Eternity in Antiquity in Philo, Plotinus, Boethius*, Dissertation, King’s College - Department of Philosophy and Department of Theology, University of London, 1983; STEEL, Carlos ‘The Neoplatonic Doctrine of Time and Eternity and its Influence on Medieval Philosophy’, en *The Medieval Concept of Time*, Pasquale, P. (ed.), Leiden, Brill, 2001.

⁵ Una perspectiva diferente puede encontrarse en CASTEX, Adelina, *Metafísica del tiempo*, Buenos Aires, Lohlé, 1987; SWINBURNE, Richard *The Coherence of Theism*, Oxford, 1977; Id. *The Existence of God*, Oxford, 1979.

⁶ En conexión con este tema está en prensa para ser publicado próximamente en *Studia Patristica*: RITACCO, Graciela, ‘La perennidad del legado patristico: Tiempo y eternidad’, leído en *Oxford Patristic Conference 2015*.

⁷ RITACCO, Graciela, ‘Hombres de Dios, secretas contemplaciones y alados enigmas (Dionisio del Areópago, *EH IV.2.476 b-c*)’, *Anuario Epimeleia*.

nifestación visible para nosotros (*eis tèn kath'hêmâs emphaneian*), traído a la existencia o substancializado (*ousiothenta*) humanamente (*anthropikôs*). Para decirlo de modo más ajustado a lo divino, permanece más bien oculto (*kryphios*) tanto después de su manifestación (*kai meta tèn ekphansin*) como también incluso en la manifestación (*kai en têt ekphansei*).⁸

Pero más paradójico todavía es que Damascio, quien es tal vez un contemporáneo de Dionisio, se refiera al Alma con palabras casi idénticas a las que usa Dionisio al hablar del Misterio de la Encarnación.

La instantaneidad, según Damascio, es algo inteligible y eterno que, en algunas circunstancias, afecta a lo humano debido a que llega al Alma desde las causas invisibles, separadas y superiores, es decir desde lo inmanifiesto (*ek tòn aphanôn kai exêirêmenôn aitiôn*) (*RII* #408).⁹ Resulta sorprendente la similitud prácticamente textual y conceptual de Dionisio con el Damascio que se expresa acá con vocablos idénticos a los suyos, al comentar el *Parménides* de Platón en lo que concierne a la tercera hipótesis referida al Alma.

El enfoque peculiar acerca de la temporalidad del Alma que elabora Damascio a partir del *Parménides* de Platón podríamos decir que repercute de alguna manera sutil en Dionisio en la exacta medida en que le permite referirse veladamente a la problemática cristológica, pero sin usar el vocabulario específico de las polémicas teológicas acerca de la

Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones, Bs. As., ANCBA, pp. 141-158.

⁸ DIONISIO AREOPAGITA, *Epístola III* (*CD II* p.159; *M PG III* 1069 b).

⁹ *Damascii successoris dūtationes et solutiones de primis principiis*, en RUELLE, Charles (ed.) *Platonis Parmenidem*, Paris, 1889, repr. Bruxelles, 1964 y Amsterdam, 1966, 2 vol. Lo citaré *RII*. Puede verse también Damascius Le Diadoque, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, traduit par Anthelme Edouard Chaignet, Paris, 1898, repr. Bruxelles, 1964, 3 vol.

naturaleza de Cristo. Tampoco puede desconocerse que fue al discutirse la validez de la postura monofisita, a comienzos del siglo VI, cuando se hizo la primera mención pública al *Corpus*. Pero, ¿no será acaso que fue el nudo del misterio cristológico lo que afectó tal vez al pagano Damascio? La amplitud y la hondura de las querellas teológicas cristianas ¿no habrá motivado un más concienzudo y exhaustivo análisis filosófico de la fusión de la temporalidad con la eternidad?

Sabemos que el interés de Damascio, pagano empedernido, prescinde de toda mención al Cristianismo pujante del imperio bizantino. Su preocupación consiste más bien en exponer y clarificar la ambivalente condición de la hipóstasis Alma. Pues, por un lado, el Alma está inmersa en su ámbito propio que es la temporalidad, pero por otro lado, el tránsito temporal mismo no es totalmente ajeno a la participación en la indivisibilidad intemporal de la instantaneidad, que está alejada del trajín y de la sucesión inacabable del tiempo.

Damascio establece una distinción entre la atemporalidad e indivisibilidad que caracteriza a la instantaneidad y la sucesión propia de los momentos correlativos del transcurrir temporal que va pasando de ahora en ahora. Cada instante particular es un ahora (*nûn*) que parcializa al tiempo volviéndolo algo divisible y mensurable. Tal como su nombre lo indica el ‘ahora’ es algo cuya presencia se destaca porque ‘está acá’ (*enestôs*). Como copia de la indivisibilidad de la instantaneidad intemporal, el estar presente del ahora temporal transcurre corpóreamente porque reproduce visiblemente a lo invisible. El fluir del instante, o sea el ahora, es una medida en el interior de lo generado como un simple límite en el tiempo. Por eso puede ser cuantificado y medido (*RII* #408). Por tanto, según Damascio, la temporalidad se desarrolla mediante ‘lapsos’ es decir ‘saltos’ ligados al ‘ahora’ temporal. El tiempo se desenvuelve dentro de una continuidad de momentos sucesivamente presentes pero que admiten, sin embargo, que aparezca incorporada entre ellos la discontinuidad de una instantaneidad intemporal. La instantaneidad intemporal, por su parte, posee las notas de inteligibilidad y eternidad atemporal dado que ha surgido desde lo no manifiesto, de manera que es experimentada por el hombre como un acaecer intemporal que irrumpe en el tiempo, dislocándolo. Damascio

mismo se asombra de los rasgos inusitados que vuelven a la instantaneidad algo que se muestra foráneo, desvinculado de nosotros, impropio, fuera de lugar (*atopon*). No obstante su extrañeza y su lejanía respecto de nuestra naturaleza temporal, la mediación intemporal se instala en medio del fluir de los momentos perecederos, de modo que ella logra reunir los opuestos para aunarlos armónicamente en un fuera del tiempo en el tiempo. Las Almas gozan de una participación de la instantaneidad, pese a que les es ajena, cuando ella se asienta (*enka-thetai*) en el Alma al irrumpir abruptamente. En última instancia, la intemporalidad de la instantaneidad le otorga un fundamento constitutivo firme a la deveniente naturaleza anímica (*RII* #412).

Damascio justifica la disponibilidad para gozar de lo que nos trasciende, en tanto indivisible e intemporal, precisamente por la condición insólita de lo anímico que alterna constantemente entre opuestos. Nos advierte acerca de que la misma condición precaria en que el Alma es generada como tercera hipótesis, tras el Uno y la Inteligencia, resulta favorable para acceder a lo que está más alejado de nosotros. Porque, justamente, ni la quietud ni el movimiento como tales son una propiedad excluyente del Alma sino que más bien ella transita entre ellos sin estabilizarse nunca, por eso mismo puede ser receptiva también de lo que le es ajeno y extemporáneo. La movilidad continua entre contrarios (*enantiôseis*) llevan al Alma a pasar de un instante a otro, de la quietud al cambio. Esta inestabilidad originaria es entonces lo que permite que el Alma sirva de mediadora. Pues lo que acontece en la intemporalidad es la mediación misma (*RII* #397). De manera que, debido a su naturaleza compuesta, el Alma juega un papel intermedio, donde la instantaneidad se manifiesta cuando ocurre el tránsito entre los contrarios a través del pasaje de un lado a otro (*parairainetai*) (*RII* #407).

Viene al caso —piensa Damascio— recordar la estructura del diálogo *Parménides*¹⁰ que engarza el encadenamiento de las tres Hipó-

¹⁰ RITACCO, Graciela 'La interpretación del *Parménides* platónico en la Escuela de Atenas', *Epimeleia*, Bs. As., Univ. Kennedy, XVI, 31/2 (2007), pp. 47-64.

tasis, o sea el Uno, la Inteligencia y el Alma, en función de la predicación expresada mediante afirmaciones y negaciones.¹¹ Gracias a las negaciones, se reconoce la extrema elevación y superioridad del Primer Uno, porque a través de la negación se puede trascender más allá de todo. Las negaciones introducen claramente al mejor Uno, enunciado por la primera hipótesis del *Parménides*. A continuación las afirmaciones evidencian que el Segundo Uno, la Inteligencia, procede hacia todo lo derivado y, por último, el tercer Uno, el Alma, se convierte a su vez hacia lo que lo precede mediante negaciones (*RII* #412). En este caso, sin embargo, la índole de las negaciones es diferente a las negaciones propias de la primera hipótesis porque ahora las negaciones van acompañadas por afirmaciones. La causa de que negaciones y afirmaciones estén equiparadas en el nivel anímico se debe a la incidencia de la temporalidad en el Alma (*RII* #405; cf. #399).

En definitiva la medianía del Alma, como ya dijimos, reclama la presencia de ambos contrarios: lo divisible y lo indivisible, lo temporal y lo intemporal, lo afirmativo y lo negativo.¹² En momentos sucesivos el Alma se muestra sublunar y participante del tiempo, pero, otras veces, luce también como sin tiempo, celeste, hipercósmica e intelectual (*RII* #399).

Dado que el devenir es el rasgo propio del Alma, ella se proyecta hacia la procesión por su propia naturaleza, luego de haberse necesariamente separado de lo sustancial. Lo engendrado, para poder proyectarse y devenir, tiene que separarse de lo que verdaderamente es. Por

¹¹ Cf. COMBÈS, Joseph 'Négativité et procession des principes chez Damascius', *Revue des Études Augustiniennes*, 22 (1976), pp. 114-133.

¹² Del Alma se predicán en la misma medida tanto enunciados afirmativos como negativos debido a la ambivalencia que la mantiene en una situación de mediación, sostiene Damascio. El Alma participa del tiempo por lo hipostático que le llega desde los dioses sublunares. Desde allí, o sea por su permanencia en la temporalidad, el Alma obtiene la posibilidad de sus descensos y de sus ascensos (*R II*#399).

ese motivo, el Uno sometido a la generación, o sea el Alma, padece sin excepciones las consecuencias de su condición generada, es decir la precariedad que le acarrea la división. El Uno 'generado' —que es el Alma— es una unidad plurificada por la multiplicidad. La pluralidad constitutiva acompaña al Uno 'generado' por lo que apenas logra alcanzar tan sólo algún grado limitado de unidad. Por eso, mientras la multiplicidad sustancial propia del nivel intelectual, con su mayor nivel de unificación, conforma un todo que es uno y muchos, lo generado, en cambio, deviene y fluctúa entre muchos y uno. La temporalidad que acompaña al Alma la sumerge en la permanente desigualdad donde transcurre la multiplicidad de las diferencias, las alteraciones y los cambios. Para preservarse y salvar su identidad, el Alma ha de diferenciarse de la pluralidad, cuidarse a sí misma, y lograr la mismidad a costa de diferenciarse de las otras Almas, con las que se iguala ciertamente por el sometimiento a la transitoriedad, pero de las que se diferencia en la medida de su unificación (*RII* # 401).

En síntesis la principal opción para el Alma pasa por decidir entre *ousia* o *genesis*, sustancializarse o devenir. El Alma se topa con la inevitable opción que se abre ante ella: ya sea descender hacia la división o, en cambio, ascender hasta lo indivisible. Las Almas particulares, tematizadas por la tercera hipótesis del *Parménides*, están sujetas a esta constante alternancia. Debido a eso no gozan de la divina eternidad atemporal del tiempo presente todo íntegro a la vez (*tota simul*).¹³ Por el contrario, nuestra particularidad consiste en la fragmentación que acarrea el transitar la inevitable mutabilidad del tiempo fugaz (*RII* # 400).

La opinión de Damascio es que el Alma de cada uno de nosotros desciende toda entera porque ella, íntegramente y en todas sus partes, ha sido engendrada. Si algo hubiera en ella de intemporal y de verdaderamente existente que le perteneciera sólo a ella, también eso habría

¹³ RITACCO, Graciela 'Eternidad divina y libertad humana', *Nao*, Bs.As., Fundación Los Cedros, VI, 37/8 (1985), pp. 7-15.

descendido junto con ella hasta sumergirse en el tiempo que circula incesantemente. Esto quiere decir que incluso lo intemporal y entitativo con lo que los hombres circunstancialmente se conectan queda inmerso, en lo que respecta a la participación humana, en el flujo de la temporalidad a la que interrumpe. A nivel anímico, lo intemporal sólo interviene cuando ocurre a modo de un abrupto asalto, o sea como un acontecimiento, en el transcurrir de la duración temporal propia del Alma. Pero, como dijimos, ella está habilitada para experimentar la instantaneidad, debido al carácter mixto que posee, toda vez que ocurra la mediación entre los opuestos en la intemporalidad. En consecuencia sólo la instantaneidad aportada por la transición entre contrarios le otorga al Alma la única clase de conexión especial que el tiempo anímico tiene con lo intemporal (*RII* #406). Nos parece, a veces, mientras acompañamos la argumentación de Damascio, que estuviera reflexionando sobre la repentina aparición en el tiempo de Quien trasciende a todo tiempo. Pareciera argumentar sobre la naturaleza del Verbo Encarnado, casi sumándose a las disputas cristológicas. Nos preguntamos entonces si Dionisio tomó de Damascio o si la problemática cristiana le sirvió de alerta al platónico para repensar la naturaleza humana. De todas maneras queda claro que Dionisio Areopagita se refiere a la Encarnación aludiéndola como un hecho inédito, extraordinario y repentino. En cambio Damascio encuentra en los rasgos propios de la naturaleza humana una apertura hacia lo ajeno, extraño y divino, constitutivo de nuestra naturaleza en tanto está precisamente ‘entre’, en el juego de los pasajes y las travesías que son movilizadoras pero que son atravesadas por el Alma con el sólo propósito de aquietarse.

Damascio reconoce que el Alma puede optar a lo largo de los procesos de ascenso o descenso por detenerse. Su momento de quietud acontece según un reposo al que denominamos “temporario (*chronikôs*)” porque es un reposo en y con el tiempo. Puesto que movimiento y reposo ocurren dentro del tiempo (*chronikôs*). O sea que es en el interior de la temporalidad misma que se le abre al Alma la posibilidad de trascenderla. Evadirse del tiempo es un ir hacia fuera, “*ex*”, algo que ocurre sólo en la instantaneidad (*exaiphnês*) que está

fuera del tiempo. La instantaneidad enlaza el reposo con el movimiento al modo de una síntesis de opuestos que habilita la aparición de *to exaiphnês*, súbito surgimiento de lo que está más allá de las divisiones. Aunque el tiempo transcurre como una sucesión de instantes, que son los “ahora” (*nûn*) temporales, la instantaneidad en cambio equivale prácticamente al ‘entre’.¹⁴ Lo intemporal (*áchronos*) irrumpe en el Alma de modo tal que, a la vez, trasciende a lo uno y a los muchos, y está en movimiento y en reposo, y ni en movimiento ni en reposo. La nuda presencia de lo *áchronos* (intemporal) evita y supera a todas las oposiciones (*RII* #404).

Podríamos decir, con Husserl,¹⁵ quien habla en cierto modo como Damascio, que el presente primigenio (*urtümliche Gegenwart*), presente viviente y protofenomenico, es el sustrato del Alma. Protopresente, *nunc stans* o “presente estante”, es llamado R. Walton. “La operación de la conciencia constituyente en el presente viviente” le permite a R. Walton¹⁶ referirse a una “fenomenología constructiva” tanto en Husserl como en la fenomenología posterior. Walton encuentra “la primigeneidad como dimensión permanente” en la naturaleza como implicación de lo inmemorial en el presente según Merleau-Ponty, la responsabilidad por el otro hombre desde un pasado inme-

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Traducción Dina V. PICOTTI C., Buenos Aires, Biblos-Almagesto, 2003. Nótese también PLATÓN, *Parménides*, 156 c-e donde se destaca la importancia de la mediación (*metaxu*).

¹⁵ “En el presente proto-original que permanece y fluye está constituido y se constituye de manera fluyente el curso temporalizado de la conciencia en el modo del horizonte” (*Hua* XV, 357; Ms C). “Presente primigenio, proto-presente (*Urgegenwart*) que no es ninguna modalidad temporal” (*Hua* XV 668; Ms C). Tomado de WALTON, Roberto, *Intencionalidad y horizontalidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades-Universidad San Buenaventura Cali, 2015.

¹⁶ Me baso en el artículo: WALTON, Roberto, ‘La primigeneidad temporal y lo inmemorial’, *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, ANCSA, 33/4 (1998), 179-199.

morial según Levinas y la vida inmemorial que nos engendra a cada instante según M. Henry. En los tres casos, lo inmemorial se revela, para utilizar una concisa fórmula de Levinas, como “anterioridad anterior a toda anterioridad representable” (p. 185). [...] El tema del *nunc stans* se prolonga y renueva en las nociones de tiempo vertical, tiempo diacrónico y tiempo inextático, esto es, en el eterno retorno de la naturaleza, la intriga sin principio ni fin de la responsabilidad, y la perpetua oscilación de la interioridad afectiva (p. 195). [...] La fenomenología poshusserliana ha puesto de relieve modos de excedencia. [...] Es la noción de excedencia, inherente a la noción husserliana de horizonticidad, la que permite reunir las consideraciones poshusserlianas relativas a la naturaleza, el otro y la vida interior (p. 197). [...] La horizonticidad revela una excedencia de posibilidades que sustenta toda explicitación del mundo y que no puede ser agotada por ningún desvelamiento. Esta reserva de sentido ha sido tema central de la fenomenología poshusserliana (p. 198).

Para corroborar el paralelismo con las indagaciones contemporáneas recordemos que el ‘*exaiphnês*’ antecede a la protensión y a la retención. Es punto de partida (*ap’autoû*) para el Alma, la congrega y la contiene (*peri autoû*) y es su punto de referencia (*meta auto*). Si el Alma llegara a encontrarse en el último grado del mal y tuviera que remontarse desde allí, aún así —sostiene Damascio— lo eterno estará disponible para ella en la instantaneidad. A través del reposo es como el Alma vislumbra una proyección de lo eterno, porque lo eterno se refleja, como en una imagen, en el reposo de la concentración unificada que lo copia. Pero, mientras la temporalidad es una imagen corpórea y transitoria de lo eterno, lo *áchronos* (intemporal) representa el centro de una circunferencia, sin pertenecer a ella. Podría parecer, por consiguiente, que el Alma estuviera dividida entre el ser y el devenir. No obstante tal división y dualidad de ser y devenir, ambos se aúnan en el Alma cuando acontece la instantaneidad. La instantaneidad es, por tanto, lo eterno en el tiempo (*to aiônion enchronon*) donde lo que es se mezcla con lo que deviene, porque no hallaremos nada en el Alma que sea puro y sin mezcla: lo divisible en ella es indivisible y lo indivisible, divisible. El ser es devenir y el de-

venir, ser. Es inmóvil, en lo que respecta a su principio eterno, y es movida por otro a partir de su principio temporal, en tanto que, por su carácter mixto, se mueve por ella misma. En definitiva, como es mezcla no puede prescindir de ninguno de los componentes de la mezcla (*RII* # 405). Y, gracias a que es una mezcla, puede officiar de mediadora.

No olvidemos que Damascio, en línea con la tradición académica, no hace otra cosa como no sea comentar la constitución del Alma en la *crátera* por obra del Demiurgo según el *Timeo*, cruce de lo divisible con lo indivisible y como combinación del movimiento con el reposo en el *Parménides*.¹⁷

En la instantaneidad se reúnen a la vez lo divisible mutable y lo indivisible inmutable, uno y otro componen una perfecta mezcla. La instantaneidad officia de inicio del movimiento, desde donde la intencionalidad se orienta hacia el punto de llegada de la mutabilidad que es nuevamente la misma instantaneidad. Por eso, tanto el Alma que inicia su salida hacia la generación como la que está retornando, ponen su mira en la atemporalidad que es el trasfondo de todos los procesos. Hacia allí converge y tiende el prolongado esfuerzo de atravesar la transitoriedad de nuestras vidas (cf. *RII* #410). En definitiva la evanescencia del tiempo, según Damascio, nos hace dudar de su misma existencia. Mientras los ahora se siguen los unos a los otros, fluyendo con su devenir, el transcurrir del instante se desvanece durante su mismo aparecer (*RII* #378). Entretanto la transición de la instantaneidad aporta la quietud y la indivisibilidad de lo que no se muta. Lo temporal resulta así un fluir a la vez continuo y discreto. Hemos visto el tratamiento dado por Damascio a la fragilidad del Alma, si bien resguarda la disponibilidad anímica que vuelve al Alma *capax Dei* o sea capacitada para experimentar el acontecimiento en el que la ins-

¹⁷ TROUILLARD, Jean, 'L'âme du *Timée* et l'Un du *Parménide* dans la perspective néoplatonicienne', *R. Intern. de Phil.* 24 (1970), 236-251; *idem*, 'Convergence des définitions de l'âme chez Proclus', *R. des Sc. Phil. Et Théol.* 45 (1961), 3-20; *id.*, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, Paris, 1972.

tantaneidad atemporal adviene y llega hasta ella. De alguna manera está disponible para el Alma la apertura hacia la Eternidad intemporal. Podríamos decir que Damascio hace extensible a cada uno de nosotros el rango sobrehumano, divino y eterno de la Segunda Persona Encarnada. Se trata, en suma, de que Aquél siempre presente está allí, puesto que los ahora temporales sólo son la aspiración del gozo de la Presencia que no transcurre sino que es. Mientras Dionisio del Areópago privilegia el momento único de lo Intemporal en el tiempo, Damascio insiste en la accesibilidad disponible gracias a la mediación que ha facilitado un “entre” hierofánico que regala para todos los hombres la participación en lo divino.

Los admirables paralelismos entre Damascio y Dionisio, el uso del mismo vocabulario dotado de significados fijados escolarmente por la Academia con sus múltiples resonancias semánticas, no puede ser obviado. Pero tampoco se puede prescindir de Proclo, maestro del que seguramente tanto Dionisio como Damascio, han abrevado.

Desde Plotino, *Ennéadas* III. 7 en más, como bien lo demuestra Agustín en *Confesiones* libro 11, la temporalidad caracteriza al Alma, porque es su prerrogativa por contraposición con la eternidad divina (*totum esse praesens* 11.13.15). Proclo insiste también en esto. Pero Proclo destaca que un transcurrir temporal puede darse para el Alma sólo porque el tiempo es un derramamiento o un desborde inacabable a partir de la Fuente inextinguible de la Eternidad.

Proclo señala con precisión que la ilimitación temporal se extiende indefinidamente sólo en pos de reproducir la fijeza, la estabilidad y la totalidad de lo que no se mueve ni se disipa. Se trata del ‘*tota simul*’ con que Boecio¹⁸ supo traducir sus lecturas en griego de Proclo. Proclo¹⁹ (*In Tim.* III.38. 12 sq) recuerda que éstas son las enseñanzas de

¹⁸ BOECIO, *La Consolación de la Filosofía* 5.6.4: “*Aeternitas igitur est interminabilis vita tota simul et perfecta possessio.*”.

¹⁹ PROCLUS, *In Platonis Timaeum Commentarii*, ed. Ernst Diehl, Leipzig, Teubner, 1903-1906, 3 vol.

su maestro Siriano, quien pensaba que el tiempo como un todo es participado por el Alma, si bien cada Alma individual participa del tiempo a su manera apropiándose sucesivamente de diferentes porciones de tiempo.

Tal como Platón enuncia en *La República* X.617 b, los tres momentos desplegados por el tiempo tienen que ver con las *Moiras*, hijas de la Necesidad porque son ellas las que deslindan y reparten el tiempo. Una canta el pasado, otra el presente y otra el futuro. Ahora bien, dado que nadie, o sea Alma alguna, puede abarcar y circunscribir a la totalidad del tiempo, esas tres potencialidades en que se disgrega la temporalidad sirven para proporcionar alguna excelencia particular a la fragilidad y la menesterosa caducidad del Alma. Por consiguiente, la finitud temporal que todo lo corroe está enaltecida, por ser imagen de la Eternidad, con valiosos rasgos muy bien explicados por Proclo. Cada momento temporal posee su propio don. El pasado es *telesiourgôn* (concluyente), el presente es *synektikên* (continuo, contenedor) y el futuro es *ekphantorikên* (demostrativo, revelador). A través de lo ya transcurrido, es decir del pasado, el tiempo tiene la capacidad de otorgar completitud, acabamiento, terminación, perfeccionamiento a todo lo que estaba en tensión, en proceso de darse, de acontecer. El momento presente, por su parte, preserva y consolida lo que está aconteciendo en tanto está transcurriendo y el futuro trae la manifestación o la revelación de lo que unificadamente atesora la Eternidad. Por tanto, la circulación constante de la temporalidad otorga perfección mediante lo que ya ha ocurrido, conecta con lo que es en el presente y vuelve notorio al futuro.

El ordenado funcionamiento cósmico contribuye para que el desarrollo temporal consolide en cada una de las etapas de su desenvolvimiento, pasado-presente-futuro, la función que le compete. Así las medidas que regulan los divinos circuitos otorgan completitud, preservan y guardan la existencia de lo que es en cada momento, mientras despliegan los pasos del futuro (*In Tim.* III.14 ad *Tim.* 37 d)

Lo puramente inteligible que trasciende a lo anímico sólo se vuelve accesible para las Almas gracias a la temporalidad que copia a la

Eternidad. Pero aunque el tiempo se asemeja a la Eternidad, carece sin embargo de la firme cohesión que consolida y otorga solidez a la permanencia eterna. No obstante esta carencia, la temporalidad suple su deficiencia de estabilidad con la sucesión de las tres instancias pasado, presente y futuro que son constitutivas del tiempo.

Lo divino mismo se expande a través de varios niveles noéticos o espirituales, entre los cuales Proclo coloca a la Eternidad y al tiempo, y eso permite que las Almas participen de lo divino. Eternidad y Tiempo son instancias derivadas desde la divina Fuente que, al preceder al Alma, la habilitan para que oficie de mediadora, porque ella al participar del tiempo, por medio del tiempo, participa también de la Eternidad. Es decir el Alma disfruta parcialmente, por etapas, de una manera dinámica y obviamente sesgada, de la perfección de la Eternidad, perfección y plenitud copiada por el fluir inacabable del tiempo. Con su fragmentación y transitoriedad, debido al paso del pasado al presente y al futuro, la movilidad del tiempo habilita al Alma a concretar su recorrido y su realización, facilitándole la travesía. La semejanza del tiempo con la Eternidad se pone de manifiesto en las tres fuerzas o energías desplegadas por la temporalidad: el poder perfectivo de lo pasado, el cohesivo del presente y el poder revelatorio del futuro. Estos poderes dejan traslucir que a través del tiempo se va haciendo paulatinamente accesible lo eterno que precede al tiempo, y además sólo en el tiempo lo anímico va logrando su cumplimiento ya que, unificándose, hasta consigue consolidar progresivamente su identidad. De modo que en el tiempo y por el tiempo las Almas aspiran a suplir sus carencias.

Por tanto, cada Alma particular asume desde sus propias posibilidades estas potencialidades brindadas por el pasaje de lo pasado al presente y al futuro. Estas potencialidades van dotando al Alma de perfección, contención y revelación. Por eso durante este proceso de despliegue temporal se empieza a hacer manifiesta para el Alma una indescriptible unidad en el interior de la multiplicidad, precariedad y movilidad en las que transcurre la vida anímica que busca ansiosamente asemejarse a la estabilidad y quietud de la Eternidad. De modo que lo que es completamente unitario en la Eternidad, es poseído de

una forma unida y a la vez dividida por el tiempo, aunque llega al Alma sólo de manera dividida y parcializada.²⁰

Proclo no deja de insistir en que el Uno-Bien no está en el tiempo ni participa del tiempo, ni posee tampoco una duración infinita. La sempiternidad le corresponde más bien a otras instancias noéticas, pero no al supremo Bien mismo. Dios es totalmente trascendente a las entidades que participan de cualquier clase de temporalidad. El Uno-Bien es incluso anterior a la Eternidad misma. Como el reposo que caracteriza a la Eternidad se contrapone al movimiento, la instancia movimiento-reposo ofrece el hiato que habilita la distinción de Eternidad y Tiempo, en tanto el Uno-Bien no está ni en movimiento ni en reposo porque precede a esa distinción y antecede por eso mismo a la Eternidad.

Como no podía ser de otra manera estas reflexiones resuenan en el capítulo X de *Los Nombres Divinos*²¹ que es una expresión nítida de la superioridad y trascendencia de Dios tanto respecto del tiempo como de la Eternidad. Es claro que Dionisio se ubica en el interior de los esquemas académicos de la Escuela de Atenas y mantiene un diáfano diálogo con Proclo y con Damascio. Por eso nos dice Dionisio, que los *Oráculos*, es decir la Escritura,

llaman ‘tiempo’ a lo que se mantiene en génesis y corrupción y alteración, y unas veces así y otras de otra manera. Por ello la Teolo-

²⁰ Cf. PROCLUS, *In Parm.* 1233-36; COUSIN, Victor *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhanlung, 1961 (Paris, 1864).

²¹ PSEUDO DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus* heraufgegeben von Beate Regina Suchla, en *Corpus Dionysiacum* I. Patristische Texte und Studien Bd.33, Berlin-New York, De Gruyter, 1990. En castellano: DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, traducción directa y notas de Pablo CABALLERO, Revisión y comentarios al texto por Graciela Ritacco, Buenos Aires, Losada, 2007. Cito *DN* con el número de página de la edición de Suchla.

gía también dice que nosotros, estando confinados aquí en el tiempo, participamos de la Eternidad, cuando alcanzamos lo incorruptible y la Eternidad que se mantiene siempre de la misma manera. No sólo la eternidad temporal (*enchronos aiôn*)²² es celebrada a veces por los *Oráculos* sino también el tiempo eterno (*aiônios chronos*)²³, aún si por los mismos *Oráculos* sabemos, más y muy autorizadamente, que con ‘Eternidad’ son designadas y reveladas las cosas que son, y con ‘tiempo’ las cosas en proceso de generación. *DN X.3.216*.

El exaltado lenguaje de Dionisio se torna comprensible por la claridad expositiva de Proclo y la erudición de Damascio, quienes, siguiendo la tradición platónica, reconocen al tiempo como la condición para la existencia de la multiplicidad característica de las Almas.

Una bella expresión de *Daniel 7:9*, retomada por Dionisio, afirma que Dios es “Antiguo en días”: “Dios [dice Dionisio] es alabado con himnos como ‘Antiguo en días’ por el hecho de que Él existe no sólo como Eternidad sino también como tiempo de todas las cosas, y antes de los días y antes de la Eternidad y del tiempo.” *DN X.2, 215*.

Advirtamos que Dionisio explica la fórmula bíblica “Antiguo en días” mediante la segunda hipótesis del *Parménides* (140 sq.) de Platón, cuando sostiene que el Uno no es “ni más viejo ni más joven que él mismo”. En continuidad con Platón, Dionisio afirma:

En las sagradas teofanías de las visiones místicas [Dios] es plasmado como provento y joven, por significar ‘el más anciano’ al arcaico

²² *Ps.* 49 (48):9.

²³ *Ps.* 77 (76):6; *Rm* 16:25; 2 *Tim.*1:9

y al que existe ‘desde el principio’, y ‘el más joven’ al que no envejece, o por enseñar ambos [términos] que Él avanza desde el principio a través de todo hasta el fin, o, como dice nuestro divino iniciador en lo sagrado (*hierotelestês*), que cada uno [de estos dos nombres] revela la divina primigeneidad (*tên archaiotêta tên theian*), por contener el más anciano lo primero en el tiempo; el más joven lo más primario (*archaioteron*) según número, dado que la mónada y lo entorno de la mónada son más originarios (*archegikôtera*) que los números que han avanzado hacia lo múltiple. DN X.2, 215-216

Lo que es más viejo y más joven respecto de sí mismo, está acompañado a la vez por una serie de notas enunciadas por Platón en la segunda hipótesis del *Parménides*. Así lo que es más viejo y más joven participa de la semejanza y de la desemejanza, de la igualdad y de la desigualdad, de la mismidad y de la alteridad, ni está completamente en reposo ni está siempre en movimiento, ni es en sí mismo ni en otro, no se contiene totalmente a sí mismo ni puede ser contenido por otro, ni tiene partes ni es un todo, no es ni uno ni múltiple.

Dionisio ha aclarado previamente además que, “en cuanto es particularidad de la Eternidad lo arcaico e inalterable y el dar mensura al ser en general muchas veces lo más arcaico también se caracteriza con el sobrenombre de ‘Eternidad’ (*aiônos*) y a veces se designa ‘Eternidad’ (*aiôna*) a la entera totalidad de la distensión (*paratastin*) temporal a nuestra medida.” DN X.3. 216

Es necesario, en consecuencia, [nos dice Dionisio] que no creamos simplemente que lo dicho ‘eterno’ sea co-semipiterno (*synaidia*) a Dios, que es anterior a la Eternidad (*pro aiônos*), sino que, siguiendo invariablemente los veneradísimos *Oráculos*, entendamos lo eterno (*aiônia*) y lo temporal (*enchrona*) según modos acordados para los mismos *Oráculos*; y lo que media entre lo que es y lo ge-

nerado como que participa en ciertos puntos de la eternidad y en otros del tiempo.

Es necesario alabar con himnos a Dios no sólo como ‘Eternidad’ sino también como ‘tiempo’, como causante (*aition*) de todo tiempo y eternidad y ‘Antiguo en días’ (*palaion hêmerôn*), como antes del tiempo (*pro chronou*) y sobre el tiempo (*hyper chronon*) y que altera (*alloiounta*) ‘ocasiones (*kairous*) y tiempos’, existente además antes de las Eternidades (*pro aiônos*)... DN X.3, 216-7

Trascendiendo todo tiempo, la Eternidad es llamada por los pitagóricos ‘Ocasión’ (*Kairos*), nos cuenta Proclo (*In Parm.* 1224-5), pues se trata de lo oportuno que le llega a cada uno en la ocasión conveniente para aportarle el beneficio o el socorro apropiado de acuerdo con lo que le corresponde. Olimpiodoro²⁴ (*In Alc.* 39) especifica que la ocasión es un momento del tiempo acompañado no sólo por lo requerido, lo debido a la circunstancia (*to deon*), sino también por lo bueno (*to eu*). Ocasión (*kairos*) que nos aporta la participación en lo eterno.

Alabemos con himnos a Dios —como nos pide Dionisio— en cuanto su “reino (*basileia*) es anterior a la Eternidad (*pro aiônos*) y está sobre la Eternidad (*hyper aiôna*), ‘reino de todas las Eternidades (*basileia pantôn tôn aiônôn*)’”.²⁵ Así sea.

²⁴ OLIMPIODORUS, *On the Alcibiades*, ed. Leendert G. Westerink, Amsterdam, North Holland Publishing Co., 1951.

²⁵ Ps. 145:13; 41:14; 72:19; 89:53; 106:48.

PENSAR AL ÁNGEL DESPUÉS DE SARTRE

*Ricardo Pablo Pobierzym **

1. Introducción

Si un ángel viene a mí, ¿qué me prueba que es un ángel? Y si oigo voces, ¿qué me prueba que vienen del cielo y no del infierno, o del subconsciente, o de un estado patológico? ¿Quién me prueba que se dirigen a mí? ¿Quién me prueba que soy yo el realmente señalado para imponer mi concepción del hombre y mi elección a la humanidad? No encontré jamás ninguna prueba, ningún signo para convencerme de ello. Si una voz se dirige a mí, seré siempre yo quien decida que ésta voz es la voz del ángel; si considero que tal o cual acto es bueno, soy yo el que elegiré decir que este acto es bueno y no malo.”¹

* Doctor en Filosofía en la Universidad del Salvador (Área San Miguel). Investigador del Centro de Estudios Filosóficos “Dr. Eugenio Pucciarelli” de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires desde 1996 hasta 2011. Docente en diversas instituciones terciarias y universitarias entre las que se encuentran la Universidad del Salvador (Área San Miguel), la Universidad de Morón y la Universidad Católica Argentina. Evaluador externo para revistas especializadas. Es autor de los libros *Naturaleza y Ecosofía en Martín Heidegger* y de *Heidegger y la cuestión ecológicas* (junto con Gianni Vattimo y Mónica Giardina). Es autor de numerosos artículos y coautor de publicaciones en colaboración.

¹ Jean Paul SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones del 80, Artes gráficas, Argentina, p. 17.

El existencialismo es un humanismo es indudablemente un texto honesto. Refleja cabalmente el pensamiento de una época signada por el desencanto, la violencia bélica y los litigios ideológicos. Martin Heidegger avisó dicha situación geopolítica cuando en su *Introducción a la metafísica* advirtió que desde una consideración metafísica tanto Rusia como América se hallaban alienadas por “la desolada furia de la desenfundada técnica de la excesiva organización del hombre normal”². En este sentido el proyecto de la modernidad occidental parecía haber arribado a un punto *límite* en el que, de ahora en más, primaban la angustia existencial y el desencanto. “Si el hombre se sentía abrumado por las guerras, a pesar de sus desesperados esfuerzos por evitar tales calamidades, la vida no podía sino verse como precaria, ambigua e insegura, y el hombre tenía que llegar a sufrir una profunda ansiedad y sentirse abandonado en un universo sensible y azaroso”³.

El sentimiento de estar situado en un universo signado por el mero azar y avasallado por el sin-sentido de *lo absurdo* condujo a diversos artistas, poetas y escritores de este tiempo a plasmar dicho estado de desolación en sus propias obras. El propio Sartre lo expuso de una manera punzante y literariamente minuciosa en algunas de las memorables páginas de su conocida novela denominada *La Náusea*.

“La palabra Absurdo nace ahora de mi pluma; hace un rato, en el jardín, no la encontré, pero tampoco la buscaba, no tenía necesidad de ella; pensaba sin palabras, *en* las cosas, *con* las cosas. El absurdo no era en mi cabeza, ni un hálito de voz, sino aquella larga serpiente muerta a mis pies, aquella serpiente de madera. Serpiente o garra o maíz o garfas de buitres, poco importa. Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida. En realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental.”⁴

² Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1997, p. 42.

³ Enoch STUMPF, *De Sócrates a Sartre*, Editorial Ateneo, Buenos Aires, 1979, p. 357.

⁴ Jean Paul SARTRE, *La Náusea*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1947, p. 146.

En un mundo “sin razón de ser”, constituido por “un montón de existencias incómodas”, en el que la única relación que puede establecerse entre las cosas es éstas están “*de más*”, en dónde el “ser en-sí” (pero también el restante “para sí” humano) simplemente *es* o “está *de más*” y lo está “por toda la eternidad”⁵, la única posibilidad de *trascendencia* de la “condición humana” reside en su propia libertad.⁶ En este sentido Sartre adscribe a la corriente humanista atea porque, precisamente, “estamos en un plano donde solamente hay hombres”, vale decir; donde no es posible hallar valores en un “cielo inteligible” y, por ende, “estamos solos, sin excusas”.⁷

No vamos a detenernos a desplegar en este escrito todas las ricas implicancias filosóficas que posee el pensamiento sartreano. Simplemente queremos acentuar que precisamente por adherir al existencialismo humanista ateo al escritor francés *no* le queda otra elección que mantenerse en el “círculo estrecho de la inmanencia” que lo *obliga* en cierto modo a proferir, con respecto al tema del ángel, “que seré yo quien decida que esta voz es la voz del ángel”. En un universo en el que las cosas no son posibles ni imposibles⁸ y en el cual uno ni siquiera puede preguntarse “de dónde salía aquello, todo aquello ni como era qué existía un mundo más bien que nada”,⁹ el sentido de las cosas se redu-

⁵ Jean Paul SARTRE, *El ser y la nada*, Editorial Altaya, Barcelona, 1996, p. 36.

⁶ “No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre — no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento— y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos universo existencialista.”, Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones del 80, Artes gráficas, Argentina, 1987, p. 41.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Jean Paul SARTRE, *El ser y la nada*, p. 36.

⁹ Es decir, todo lo contrario de lo que pregona Heidegger siguiéndolo a Leibniz en su pregunta “Por qué el ser y no más bien la nada” como la interrogación fundamental en la historia de la metafísica.

ce a un cosmos donde “lo esencial es la contingencia” y en el que el desahogo existencial de la “realidad humana” se aminora angustiosamente en el grito: “¡qué porquería!, ¡qué porquería!”.¹⁰

En el mencionado contexto: ¿qué queda pues del ángel sino su reducción a una figura quimérica que aparece caprichosamente (“Si un ángel viene a mí...”) en el proyecto del existir humano que constantemente se rebasa a sí mismo? El pensamiento de Sartre parte del entorno de una época que presupone la “desacralización del mundo” y la consabida “muerte de Dios”. En esa trama histórica acontece su concepción de la filosofía de lo absurdo centrada en un sujeto humano cuyo esfuerzo supremo se obstina “por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente”. Con una inefable coherencia, en un mundo que está “de más”, ese es su *punto de partida*.

“Actualmente, siguiendo a Sartre, miles y miles de personas por todo el mundo, y en todas las lenguas, van repitiendo incansablemente: “El mundo está de más y es absurdo”.¹¹ Posiblemente muchas olviden que también los ángeles tienen *su* historia, su devenir y su propio espacio. Y aunque parecen permanecer inaccesibles a nuestro llamado, todavía hay profetas que los nombran:

“¡Alumbra, alumbra! Haz que miren más
junto a las estrellas: pues me desvanezco.”¹²

¹⁰ Yo gritaba ¡qué porquería!, ¡qué porquería! Y me sacudía para desembarazarme de esa porquería pegajosa, pero ella resistía y había tanto, toneladas y toneladas de existencia, indefinidamente, me ahogaba en el fondo de ese inmenso asco.”, Jean Paul SARTRE, *La Náusea*, p. 153.

¹¹ Claude TRESMONTANT, *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, Ediciones Península, Barcelona, 1969, p. 136.

¹² “*Leuchte, leuchte! Mach mich angeschauter
Bei der Sternen. Denn ich schwinde hin.*”
Rainer María RILKE, citado por Delfor MANDRIONI, *Rilke y la búsqueda de fundamento*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1971, p. 305.

2. Los ángeles en la tradición monoteísta. La concepción filosófica de los mismos en Pseudo-Dionisio y Santo Tomás de Aquino

Fue Pseudo-Dionisio (450-520)¹³ aquel gran pensador y teólogo místico que desarrollo con gran minuciosidad filosófica la concepción de las “jerarquías celestes”. En la obra que lleva dicho nombre, *De coelesti Hierarchia*, Dionisio nos presenta la triple jerarquía angelical, constituida a su vez en triadas, que inauguran de este modo “el texto más importante en la historia de la angelología”.¹⁴ Todo indica que la palabra *jerarquía* fue una creación originaria del propio Dionisio si bien las categorías que dicho autor cita se remontan a San Ambrosio el cual las tomó, a su vez, de antiguas tradiciones cuyos orígenes se nos pierden en remotos orígenes y tiempos.

Para Dionisio, la jerarquía implica un “orden sagrado” y “a su juicio”¹⁵ la misma consiste “en un saber y actuar lo más próximo po-

¹³ “Dionisio Areopagita, o Pseudo-Dionisio, como lo llama en general la crítica al establecerse que no es este el personaje convertido por San Pablo (cf. *Hechos* 17:34) sino un escritor tardío, probablemente del primer cuarto del siglo VI y contemporáneo de Boecio, no es citado inequívocamente sino hasta el 533, en el sínodo Constantinopla, y fue probablemente perteneciente al ambiente sirio, pero de ninguna manera discípulo de los Apóstoles; así lo pretendería al autodenominarse Dionisio de Atenas y al hacer algunas referencias a aquellos como contemporáneos, por ejemplo en *Los nombres divinos* III 2, aunque parece haber sido una práctica habitual entre los monjes el dar a sus compañeros nombres de personajes de los tiempos apostólicos”, *Introducción, 1. Noticias sobre su obra. Cuestión de autoría, Dionisio Aeropagita, Los nombres divinos*, Editorial Losada, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990, p. 7.

¹⁴ Harold BLOOM, *Presagios del milenio*, Editorial Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona, 1997, p. 62.

¹⁵ Dionisio afirma “A mi juicio” y con estas palabras nos advierte que la ordenación celeste de las jerarquías no es una verdad revelada en el sentido estricto de dogma de fe.

sible de la deidad”.¹⁶ La jerarquía es precisamente *sagrada* porque su finalidad radica, en la mayor manera posible, en que las criaturas logren “la semejanza y unión con Dios”. Por ello, la sacralidad de la jerarquía reside en que posee a Dios como maestro “de todo saber y acción”. Las criaturas, en este caso la diversidad de ángeles, “se elevan a imitar a Dios en proporción de las luces que de él reciben”. Dios “dispensa a todos, según el mérito de cada cual, su luz y los perfecciona revistiéndolos misteriosa y establemente de su propia forma”.

Hay que destacar que en Dionisio la *influencia neoplatónica* resulta muy marcada y evidente.¹⁷ Su pensamiento procedente de Plotino, autor que conoce a través de Proclo, intenta entablar una relación con la absoluta, divina y trascendente *Unidad*. Sin embargo, dado que Proclo pertenecía a un movimiento religioso netamente anticristiano,¹⁸ podría objetarse si acaso el pensamiento del Areopagita no está condicionado por elementos *esencialmente* paganos. De todos modos,

¹⁶ “Así es que el nombre de jerarquía designa una disposición sagrada, imagen de la hermosura de Dios, que representa los misterios de la propia iluminación, gracias al orden sagrado de su rango y de sus saberes. Se asemeja a la propia fuente y, en cuanto es posible, se configura con su propio origen. Porque la perfección de cada uno de cuantos están en este sagrado orden consiste principalmente en que, según la propia capacidad, tiende a la imitación de Dios.”, PSEUDO DIONISIO, *op. cit.*, p. 133.

¹⁷ “Esta es una de las grandes ironías de la historia religiosa”, asevera Harold Bloom que considera que hay “muy poco de cristiano en la estructura celestial de Pseudo Dionisio: casi todo es platónico o neoplatónico.”, HAROLD BLOOM, *op. cit.*, p. 61.

¹⁸ Es Proclo el “transmisor de un movimiento religioso anticristiano, procedente del filósofo Marco Aurelio, emperador desde el 161 al 180 y, perseguidor de los cristianos, Preocupados entonces por el ascendente social del pensamiento o “filosofía cristiana”, intentar renovar el fervor religioso pagano del pueblo. Aparecieron en el año 170, los *oráculos caldaicos* y el *Alecéslogos*, este último de Celso, célebre impugnador del cristianismo. Proclo fue también hostil a la Iglesia, en el siglo V favoreció aquella corriente aún viva. En tal sentido escribió *Oráculos e Himnos*.

Dionisio cuestionó de manera vehemente a las corrientes neoplatónicas (Plotino, Proclo) criticando el monismo que subyacía en las mismas y trató de conciliar la unidad de la esencia divina con el dogma trinitario y la encarnación.¹⁹

Hay que señalar que partiendo de la noción de Dios como causa ejemplar, principio y fin de todas las cosas, Dionisio conserva la imagen clásica del universo griego considerado como una serie de *esferas superpuestas* a las cuales corresponden los grados de perfección de los seres que en ellas moran, y completa esta imagen jerárquica con el concepto de un Dios trascendente, que penetra todo el universo con los rayos de su presencia y de su bondad, a manera del sol, cuya luz se difunde por igual en todas direcciones. De este modo, la unidad divina queda separada de todo el universo creado estando este configurado en dos grandes sectores: el celeste, en el que precisamente acontece la *De caelesti hierarchia* y el terrestre en donde moran los mortales. De ello, “resulta, pues, que cada orden de la jerarquía sagrada, según a cada cual corresponde, se eleva hasta la cooperación con Dios”. Precisamente la *cooperación*²⁰ es la razón de ser de las jerarquías y, en este caso, de los ángeles que las configuran.

Los ángeles son los *mensajeros* que reciben la iluminación de Dios²¹ y nos transmiten revelaciones que sobrepasan y exceden nuestra humana inteligencia.

¹⁹ “Dionisio conocía en forma perfectamente ortodoxa la unidad de Dios con el dogma trinitario. En Dios se da un doble orden de procesiones (*próodos*). Unas internas, por las cuales se constituyen las tres divinas personas, cuya multiplicidad no destruye, antes bien corrobora su unidad esencial. Y otras externas, que consisten en una actividad de Dios hacia fuera, de donde resulta la multiplicidad de las criaturas”, Guillermo FRAILE, *op. cit.*, p. 169.

²⁰ “Más admirable aún: llega a ser, como dice la Escritura, “cooperador de Dios” y reflejo de la actividad divina en cuanto es posible.”, PSEUDO DIONISIO, *op. cit.*, p. 133.

²¹ “Estas inteligencias son las que más íntima y ricamente participan de Dios, y a su vez son las primeras y más abundantes en transmitir a los demás los

“En tiempos anteriores y después de la Ley fueron los ángeles los que guiaron hasta Dios a nuestros ilustres antepasados. Lo hacían manifestándoles lo que debían hacer o apartándolos del error y la vida de pecado para traerlos al camino recto de la verdad. También les revelaban las sagradas jerarquías visiones de misterios escondidos a este mundo, o divinas profecías”.²²

Se comprende la importancia de la mediación que ejercen los ángeles entre Dios y los hombres. Toda ordenanza divina nos ha sido otorgada a través de los mismos y por ello *resulta imposible concebir la tarea y la misión de algún profeta sin esta intercesión celestial*.

“¿No afirma la Escritura que Moisés recibió directamente de Dios las sagradas ordenanzas de la Ley? Así podía enseñarnos con verdad que aquella legislación era copia exacta de lo divino y sacrosanto. Pero la teología nos muestra claramente que estas divinas ordenanzas nos fueron dadas por medio de los ángeles a fin de que aprendamos el mismo orden establecido por Dios: que mediante las jerarquías superiores los seres inferiores se elevan a la Deidad”.²³

misterios escondidos de la Deidad, Por lo cual, a ellos les corresponde por excelencia antes que a nadie el título de ángel o mensajero.”, Pseudo Dionisio, *op. cit.*, p. 137.

²² PSEUDO DIONISIO, *Cap. IV, Lo que significa el nombre “ángel”, op. cit.*, p. 136.

²³ PSEUDO DIONISIO, *op. cit.*, pp. 138-39. Como sostiene el comentador de este texto de Dionisio, aquí el Areopagita considera “a Moisés como un ángel por ser supremo jerarca, y así nos ha llegado la Ley por “medios de los ángeles” equivaldría a decir “directamente por Moisés”. A su vez, en Hech, 73853; Gal, 3, 19; Heb, 2, 2 se afirma que “Dionisio insiste aquí deliberadamente en la mediación de los ángeles hasta lograr sustituir la triada de Dios-Moisés-Pueblo escogido por otra: Dios-ángeles-hombres”.

Pseudo Dionisio clasifica a las jerarquías celestes en tres órdenes o coros divididas, a su vez, en tres sectores. También advierte que “si la Escritura emplea el mismo nombre para todos los ángeles es porque los poderes celestes tienen en común una capacidad, inferior o superior, para identificarse con Dios y entrar, más o menos, en comunión con la luz que viene de Él”. En referencia a los triples coros de las tres órdenes angelicales resulta importante destacar las siguientes cuestiones:

1. Dicha *clasificación metafísica* no está extraída de la Biblia.
2. Sin embargo los nombres de los correspondientes ángeles figuran en las Sagradas Escrituras.
3. Si bien Dionisio atribuye esta clasificación jerárquica a San Pablo y a Hieroteo se considera que la misma es tomada de Proclo.²⁴

En los capítulos VII, VIII y XIX de *La jerarquía celeste* el autor pasa a comentar sobre los mencionados coros con sus respectivas triadas. Conforme a este orden “los nombres dados a las inteligencias celestes significan los modos distintos de recibir la impronta de Dios”. De esta manera, la primera jerarquía está constituida por los *serafines*,²⁵

²⁴ “A Hieroteo, personaje ficticio, le atribuye el libro *Elementos de Teología*, que parece ha de atribuirse a Proclo. ¿No está Dionisio desvelando su seudónimo y declarándose discípulo de Proclo, gran maestro de la escuela neoplatónica de Atenas en el siglo V?”, *op. cit.*, p. 143.

²⁵ “El nombre serafín significa incesante movimiento en torno a las realidades divinas, calor permanente, ardor desbordante (...), movimiento continuo, firme y estable, capacidad de grabar la impronta en los subordinados prendiendo y levantando en ellos llama y amor parecidos; poder de purificar por medio de llama y rayo luminoso; aptitud para mantener evidente y sin merma la propia luz y su iluminación, poder de ahuyentar las tinieblas y cualquier sombra oscureciente.”, PSEUDO DIONISIO, *op. cit.*, p. 146.

los *querubines*²⁶ y los *tronos*.²⁷ Estos mismos se dedican esencialmente a la contemplación de Dios. En la segunda jerarquía se encuentran las *dominaciones*,²⁸ las *virtudes*²⁹ y las *potestades*.³⁰ Estas tres órdenes tienen el cuidado del mundo en general. Y, finalmente, en la tercera y última de las jerarquías se hallan los *principados*,³¹ los *ar-*

²⁶ El nombre querubin, poder para conocer y ver a Dios: recibir los mejores dones de su luz; contemplar la divina Hermosura en su puro hontanar; acoger en sí la plenitud de dones portadores de sabiduría y compartirlos generosamente con los inferiores, conforme al plan bienhechor de la sabiduría desbordante”, *ibídem*.

²⁷ “El nombre de los sublimes y más excelsos tronos indica que están muy por encima de toda deficiencia terrena, como se manifiesta por su ascender hasta las cumbres; que están siempre alejados de cualquier bajeza; que han entrado por completo a vivir para siempre en la presencia de aquel que es el Altísimo realmente: que libres de toda pasión y cuidados materiales están siempre listos para recibir la visita de la Deidad; que son portadores de Dios y están prontos como los sirvientes para acogerle a Él y sus dones”, *ibídem*.

²⁸ “El revelador nombre de “dominaciones” significa, yo creo, un elevarse libre y desencadenado de tendencias terrenas, sin inclinarse a ninguna de las tiránicas desemejanzas se esfuerzan constantemente por alcanzar el verdadero dominio y fuente de todo señorío”, *op. cit.*, p. 153.

²⁹ La denominación de “santas virtudes” alude a la fortaleza viril, inquebrantable en todo obrar al modo de Dios. Firmeza que excluye toda pereza y molicie, mientras permanezca bajo la iluminación divina que le es dada y firmemente levantada hacia Dios. Lejos de menospreciar por pereza el impulso divino, mira en derechura hacia la potencia supraesencial, fuente de toda fortaleza.”, *ibídem*.

³⁰ Las santas “potestades”, como su nombre lo indica, tienen el mismo rango que las dominaciones y las virtudes. Están armoniosamente dispuestas, sin confusión, para recibir los dones de Dios. Indican, además, la naturaleza ordenada del poder celestial e intelectual. Lejos de abusar tiránicamente de sus poderes, causando daño hacia las inferiores, se levantan hacia Dios armoniosa e indefectiblemente en su bondad elevan consigo los órdenes inferiores.”, *ibídem*.

³¹ “El término “principados celestes” hace referencia al mando principesco que aquellos ángeles ejercen a imitación de Dios. Referencia al orden sa-

*cángeles*³² y los *ángeles*³³ cuya misión consiste en cuidar a los hombres en particular.

En tanto que los ángeles son reveladores y mensajeros, Dionisio les asigna también la triple escala de purificación, iluminación y perfección y a diferencia de Proclo que menciona dos movimientos: uno *rectilíneo* hacia las criaturas y otro en *espiral* de retorno hacia Dios, el Areopagita cita tres movimientos (aplicables tanto a los ángeles como a las almas): el *circular*, que es propio de los ángeles en torno al Bien o Belleza divina (como fuente que no tiene principio ni fin), el *rectilíneo*, por el que los ángeles descienden a hacer su providencia sobre aquellos que le son inferiores y el *mixto o helicoidal* que los inclina hacia los subordinados manteniéndolos adheridos en su deseo hacia la bondad y belleza.³⁴

grado, más propio para ejercer poderes de príncipes; a la capacidad de orientarse plenamente hacia el Principio que está sobre todo principio Y, como príncipes, guiar a otros hacia Él.”, *op. cit.*, p. 157.

³² “Los “santos arcángeles” tienen el mismo orden que los principados celestes y, como queda dicho, justamente con los ángeles forman una sola jerarquía y orden. No obstante, como en cada jerarquía hay tres poderes: primero, medio y último, el santo orden de los arcángeles tiene algo de los otros dos por hallarse entre los extremos. Se comunica con los santísimos principados y con los santos ángeles; su relación con los primeros se funda en el hecho de que, como los principados, se orienta hacia el Principio supraesencial y, finalmente, en que recibe sobre sí la marca del que es Principio. El orden de los arcángeles comunica la unión a los ángeles gracias a los invisibles poderes de ordenar y disponer lo que ha recibido del Principio mismo. El orden de los arcángeles se relaciona con los ángeles por servir de intermedio para comunicar a éstos las iluminaciones que reciben. Los arcángeles se lo comunican a los ángeles y por medio de éstos a nosotros en cuanto somos capaces de ser santamente iluminados”., *ibídem*.

³³ “(...) los ángeles completan el orden jerárquico de las sagradas inteligencias. Constituyen ellos el grado inferior. Se da el nombre de ángeles a este grupo con preferencia a otros por cuanto su jerarquía es la más próxima a nosotros, la que nos hace manifiesta la revelación y está más cerca del mundo.”, *ibídem*.

³⁴ “La primera jerarquía angélica recibe directamente de Dios el ser, el bien, la belleza, la pureza, la perfección y la luz. A su vez, la comunica a la se-

De lo antedicho podemos comprender que en la cosmología dionisíaca cada una de las órdenes angelicales es portadora de revelaciones e información de las jerarquías que les preceden. Es en este contexto que hay que vislumbrar que “la armonía supraesencial del universo ha mirado providencialmente sobre todos los seres dotados de razón e inteligencia a fin de que sean rectamente dirigidos y santamente elevados”.³⁵ En concordancia a este orden, y en la medida de la propia capacidad que le fue asignada, cada una de las jerarquías participa del Dios creador, de aquella Luz sobreabundante y perfección que excede toda perfección.

“Finalmente me queda por explicar lo que entiende la Escritura por alegría de los órdenes celestes: no es posible a estas jerarquías experimentar estos placeres de las pasiones. Por eso, lo dicho aquí se refiere al gozo divino que experimentan por hallar lo que se había perdido.³⁶ Experimentan dicha serena y verdaderamente divina, alegría pura, sin envidia, por la providencia y salvación de los convertidos a Dios. Felicidad inefable que se observa a veces cuando algunos santos reciben la visita iluminadora de Dios.”³⁷

Sin lugar a dudas en el contexto de la historia de la cristiandad y ya situados en el siglo XIII en pleno *apogeo* de la Escolástica la temática de los ángeles en el pensamiento de **Santo Tomás de Aquino** resulta ser minuciosamente ordenada y racional.³⁸ Si bien es cierto

gunda, y ésta a la tercera, de la cual pasa a las naturalezas inferiores de la jerarquía terrestre. Los seres de cada grado jerárquico tienen una doble misión. Por una parte, la de tender cada uno individualmente hacia el Bien. Y, por otra, la de comunicarlo a sus inferiores, ayudándolos a ascender y elevarse a su propio grado.”, Guillermo FRAILE, *op. cit.*, p. 171.

³⁵ PSEUDO DIONISIO, *Cap. X. Recapitulación y conclusión de la coordinación de los ángeles*, *op. cit.*, pp. 162-163.

³⁶ El autor refiere a las citas en Lc 15, 7 y Jn 16-22-24.

³⁷ PSEUDO DIONISIO, *op. cit.* p. 185.

³⁸ Si bien Harold Bloom advierte que precisamente por su pulida racionalidad la concepción del aquinate es menos imaginativa que las visiones e in-

que Tomás no parece agregar nada novedoso a la cuestión tratada, posee sin embargo el gran mérito intelectual en investigar el fenómeno de los ángeles tanto a partir de las Sagradas Escrituras como en el pensamiento de la tradición teológica-filosófica en la que el propio santo se inscribe.³⁹ Es menester advertir también que la Iglesia Católica no se ha explayado en forma explícita sobre la doctrina de los coros y jerarquías angelicales. En este sentido “ni el número novenario de los coros ni el ternario de las jerarquías son estricto objeto de fe.”⁴⁰,⁴¹

Basándose en la cita de San Pablo que afirma que “todo lo que es de Dios, está en orden”,⁴² Tomás de Aquino retoma la doctrina de Pseudo-Dionisio y, a la luz y exigencia de sus tiempos, la plasma en un pulido y ordenado lenguaje filosófico. La noción de “jerarquía”, para el aquinate, da a entender etimológicamente lo mismo que “gobierno sacro”. En dicho gobierno es indispensable saber distinguir entre *el que gobierna* (Dios) y *la multitud gobernada* (los entes racionales creados). En este sentido tanto la profusión angélica como la humana se encuentran bajo el orden y la potestad de la supremacía divina.

terpretaciones que desarrollaron muchos gnósticos, sufíes y cabalistas., Harold BLOOM, *op. cit.*, p. 58.

³⁹ Al respecto puede consultarse el punto II *Maestro de Occidente* en la *Introducción* realizada por Olegario González de Cardenal a las *Obras completas* que aquí hemos consultado.

⁴⁰ “Únicamente el Concilio V de Letrán, bajo León X, uno de los obispos asistentes, en una alocución a los Padres del Concilio, expuso esta doctrina de una manera solemne y pública, sin que nos conste que ninguno de los asistentes se opusiera a ella; pero sin que la definiese el concilio y sin que los Padres la incluyeran en su profesión de fe.”

⁴¹ Hemos modificado un poco la cita original, *Introducciones a las cuestiones 108 y 109, Las jerarquías y los coros de los ángeles, Resumen y carácter de la doctrina común sobre las jerarquías y coros de los ángeles, Suma Teológica III (2º)*, Ediciones Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959.

⁴² Rom, 13.1.

Según Tomás de Aquino la mayoría de los Santos Padres de la Iglesia y de los teólogos reconocen el número y las órdenes de las mentadas jerarquías divinas.⁴³ En la cuestión 108 de la *Suma Teológica II* asevera que, a diferencia de los hombres, en los ángeles confluyen los dones *naturales* con los dones dados por *gracia* divina precisamente porque “a los ángeles se les dieron los dones gratuitos según la capacidad de sus dones naturales”. En relación a los nombres angelicales que hallamos en los textos bíblicos, Tomás nos dice que “por otra parte, esta autoridad de la Sagrada Escritura, que los nombra así; pues el nombre de “Serafín” consta en Isaías, y el de “Querubín”, en Ezequiel: el de “tronos”, en la Carta de San Pablo a los Colosenses; los de “dominaciones”, “virtudes”, “potestades” y “principados”, en la Carta a los Efesios; el de los “arcángeles”, en la canónica de San Judas, y el nombre de “ángeles”, en muchos lugares de la Escritura”.⁴⁴ Esto último nos da a entender que los “nombres propios” de los ángeles designan precisamente sus respectivas propiedades y que las perfecciones espirituales que son comunes a todos los ángeles se hallan de un modo más soberbio en las órdenes angelicales superiores. En este sentido también Tomás distingue ciertas diferencias en cuanto a las definiciones que se dan entre Pseudo-Dionisio y San Gregorio Magno. Así, mientras el primero “expone los nombres de los órdenes según la conformidad de dichos nombres con sus perfecciones espirituales”, San Gregorio, en cambio, atiende más a “los ministerios exteriores”; pues dice que “se llama ángeles a los que anuncian las cosas menos importantes; arcángeles a los que anuncian las cosas más elevadas; virtudes a los que obran los milagros, potestades a los que reprimen y ahuyentan los poderes adversos, y principados, los que presiden a los mismos espíritus buenos”.⁴⁵ De todos modos

⁴³ “Sólo en la *Suma Teológica* (SANTO TOMÁS) lo menciona quinientas sesenta y dos veces (a Dionisio), de las cuales doscientos cinco tienen lugar al hablar de Dios y de los ángeles, en la primera parte. Desde el principio de su carrera teológica dio muestras de estar familiarizado con las obras del Areopagita.”, *Obras Completas*, p. 25.

⁴⁴ SANTO TOMÁS, *op. cit.*, I. Q- 108 a5, p. 855.

⁴⁵ *Ibidem*.

para Santo Tomás queda claro que Pseudo-Dionisio y San Gregorio Magno son los principales y más lúcidos filósofos que se han expresado sobre la doctrina angélica y en lo único que distan es sobre el orden en que están distribuidas algunas de las mencionadas jerarquías.⁴⁶ De esta manera, en concordancia con la tradición que le precede, para Tomás de Aquino los coros de los ángeles se inscriben en el contexto de un universo ordenado cuya finalidad responde a los libres designios del Dios creador.

3. Auge y ruptura de la figura del ángel en la cosmología cristiana. De la “Divina comedia” a la revolución copernicana.

Si Santo Tomás de Aquino representa en muchos aspectos la cúspide y la síntesis más lograda del pensamiento cristiano medieval, la *Divina Comedia* de Dante Alighieri simboliza la consumación literaria de dicha cosmología. Por otra parte, no creemos exagerar si afirmamos que la difusión y posterior aceptación de la obra de Aristóteles posee un esencial influjo sobre el pensamiento de ambos escritores. En la concepción escolástica que Tomás personifica, la fe cristiana logra en cierto modo una prodigiosa alianza con la ciencia de la antigüedad. En este aspecto también la *cosmología* de Aristóteles tuvo una notoria influencia en la obra de Dante Alighieri.

“La Divina Comedia, a través de la alegoría puso de manifiesto que el universo medieval no podía tener otra estructura que la enunciada por Aristóteles y Ptolomeo. Tal como nos lo plasma el poeta, el uni-

⁴⁶ “En la asignación de los grados de los órdenes angélicos convienen San Gregorio y Dionisio en todos, excepto en los principados y virtudes; pues Dionisio coloca a las virtudes debajo de las dominaciones y sobre las potestades, y a los principados bajo las potestades y sobre los arcángeles, en tanto que San Gregorio coloca a los principados entre las dominaciones y las potestades, y las virtudes entre las potestades y los arcángeles”, SANTO TOMÁS, *Art. 6, Q. 108, op. cit.*, pp. 861-862.

verso de las esferas refleja a un mismo tiempo la esperanza y el destino del hombre”.⁴⁷

En la obra de Dante el ser humano ocupa un lugar intermedio entre el Cielo y el Infierno. Su única y exclusiva libertad paradójicamente lo obliga en forma constante a elegir entre ambos.

“El hombre puede escoger entre ponerse a merced de los impulsos de su naturaleza corporal y terrestre, siguiéndola hasta su lugar natural —el corrompido centro del universo—, o dejarse arrastrar por su alma hasta las alturas a través de esferas cada vez más espirituales hasta alcanzar el trono divino. Tal como ha dicho un crítico de Dante, en la *Divina Comedia* “el más imponente y amplio de sus temas, el del pecado y la salvación humanos, está perfectamente amoldado al plan del universo”.⁴⁸

En el jerarquizado universo de las diez esferas todo posee un orden. Dios, cuya morada se encuentra en el Empíreo ha establecido que los ángeles, considerados como substancias espirituales separadas de la materia, posean un rol preponderante.

“Los ángeles no forman parte inmediata del acaecer de *La Divina Comedia*. Sin embargo, intervienen en él y, en determinados momentos, tienen una acción importante y decisiva. Rodean la suerte de Dante con cuidados que al principio son apenas perceptibles, pero que van haciéndose luego cada vez más claros. Esos cuidados no se refieren a la persona de Dante, al individuo determinado que él es (...). Para los ángeles, Dante representa más bien una parte del gran destino del hombre en general. Su atención y cuidados derivan de la perfección del reino de Dios.”⁴⁹

⁴⁷ Thomas KUHN, *La revolución copernicana, La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, Planeta-Agostini, Obras maestras del pensamiento contemporáneo, Buenos Aires, 1993, p. 159.

⁴⁸ *Ibídem.*

⁴⁹ Romano GUARDINI, *El ángel en la Divina Comedia del Dante*, Emecé Editores, Bs. As, 1961, p. 19.

Lo interesante de destacar, en esta obra de Dante, estriba en que *La Divina Comedia* no solamente nos representa un universo colmado de simbolismos cristianos sino también, y ante todo, cargado con un fuerte matiz de literalidad. La tierra considerada en el centro del universo (*geocentrismo*) y Dios en el Empíreo no implican solamente metáforas literarias sino la concepción del mundo que muchos hombres poseían aquella época.⁵⁰ Por ello cuando en este jerarquizado cosmos la “revolución copernicana” inicie a consumir sus estragos, lentamente las cristalinas esferas comenzarán a estallar en añicos para dar paso a la concepción de la tierra como un planeta errante. No dudamos en considerar que las consecuencias teológicas, filosóficas y políticas de dicha revolución demorarán muchos siglos hasta que pueda darse un proceso de asimilación de las mismas.

En otra obra denominada *Convivio*, Dante afirma que “ante todo, debe saberse que los motores del cielo son sustancias separadas de la materia; es decir, inteligencias, a las que la gente denomina ángeles (...). El número, los órdenes y las jerarquías (de estos seres angélicos) son los que narran los cielos móviles, que son nueve, mientras que el décimo anuncia la unidad y estabilidad de Dios.”⁵¹

Se comprende pues que en la cosmología dantesta los ángeles poseen una esencial función *física*. En este sentido “quienes mantienen en

⁵⁰ “A partir del siglo IV antes de nuestra era, para la mayor parte de los filósofos y astrónomos griegos la tierra era una esfera inmóvil muy pequeña que estaba suspendida en el centro geométrico de una esfera en rotación, mucho mayor, que llevaba consigo a las estrellas. El sol se desplazaba por el vasto espacio comprendido entre la tierra y la esfera de las estrellas. Más allá de la esfera exterior no había nada, ni espacio ni materia. Esta no fue la única teoría sobre el universo mantenida durante la antigüedad clásica, pero sí fue la que contó con mayor número de defensores. El mundo medieval y moderno no hicieron más que heredar de sus predecesores una versión desarrollada de la teoría de las dos esferas.”, Thomas KUHN, *op. cit.*, p. 55.

⁵¹ Citado por Thomas KUHN refiriéndose a la obra *Convivio*, *ibídem*, p. 160.

movimiento los cuerpos celestes son los ángeles. Los serafines rigen la esfera de cristal, el “*primun mobile*”; los querubines la esfera de las estrellas fijas, los coros siguientes, desde los tronos hasta los sencillos ángeles, rigen las siete esferas planetarias. Desde Saturno hasta la Luna. Determinan, pues, el movimiento con lo cual el ser manifiesta de modo directo su carácter sensible. Y el orden de valores que se revela en el dominio celeste, y al que corresponden el *Purgatorio* y el *Infierno* indica en última instancia que el orden de los valores de los ángeles mismos encuentra su expresión en el mundo. En la “jerarquía” se expresa la multiplicidad y la unidad de los modos en que los ángeles, a su vez, participan en la plenitud del valor divino.”⁵²

De lo antedicho, en este universo medieval la competencia de las criaturas angelicales se manifiesta cuando los movimientos de las esferas *determinan* los procesos que verifican en la tierra *las condiciones* para la libertad humana. Es precisamente en este sentido que los ángeles se constituyen en los mediadores del *acontecer* de nuestro mundo.

Ahora bien, si partimos del hecho que en los siglos XIV y XV la teología y la astronomía se hallaban fuertemente entrelazadas y que los ángeles se convirtieron “en la fuerza motriz de los epiciclos y deferentes”, la variedad de criaturas espirituales que pertenecían a las legiones divinas podía aumentar “en función de la complejidad de la teoría astronómica”. Por ello cuando, tras una larga resistencia, se termina imponiendo el modelo copernicano⁵³ y se admite el movimiento planetario de la tierra, el firmamento pasa paulatinamente a ser considerado como un mero y extenso ámbito del mecanismo terrestre. Son los tiempos en que “Dios abandona los cielos”, cuando la bóve-

⁵² Romano GUARDINI, *op. cit.*, p. 89.

⁵³ “Copérnico no fue el primero en sugerir el movimiento de la tierra, ni tampoco pretendió jamás haber redescubierto por sí mismo tal idea. En su prefacio cita la mayor parte de sabios de la antigüedad que habían defendido la idea de una tierra en movimiento. En un manuscrito más antiguo incluso hace referencia a Aristarco de Samos, cuyo universo centrado en el sol guarda una enorme semejanza con el suyo propio.”, Thomas KUHN, *op. cit.*, p. 196.

da celeste deviene en un espacio homogéneo en el que ya inexorablemente se ha desintegrado la jerárquica dicotomía entre la región sub-lunar y supralunar.

“Dentro del universo infinito y poblado por innumerables mundos de los científicos y filósofos del siglo XVII, las ubicaciones del paraíso en el cielo y del infierno bajo la corteza terrestre se convirtieron en simples metáforas, eco moribundo de un simbolismo que había tenido una significación geográfica muy concreta en épocas pretéritas. Paralelamente la concepción de un universo constituido por átomos, cuyo movimiento eterno obedece a unas pocas leyes promulgadas por Dios, había cambiado para muchos hombres la imagen de la propia divinidad [...] A medida que (la ciencia astronómica) progresaba, iba declinando la creencia en los milagros, pues éstos no eran otra cosa que una interrupción de las leyes mecánicas, una intervención directa de Dios y de los ángeles en los asuntos terrestres. Hacia fines del siglo XVIII, eran muchos los hombres, científicos o no, que consideraban innecesario seguir planteando el problema de la existencia de Dios.”⁵⁴

No exageramos en afirmar que bajo el paradigma de un universo desacralizado que sincroniza con sociedades humanas en las que comienza a percibirse y experimentar existencialmente que “Dios ha muerto”, los ángeles *pierden* su razón de ser. Poco a poco se caricaturizan, se edulcoran hasta llegar a reducirse a su mínima expresión...

4. La “muerte de Dios” como la “muerte de la esfera” (Peter Sloterdijk). Extravío y minimización del ángel en la modernidad.

¿En qué sentido puede ser pensada y relacionada la muerte de Dios con la minimización y olvido de los ángeles? ¿Se da algún tipo de vinculación entre la desacralización del mundo, la geométrica *infini-*

⁵⁴ Thomas KUHN, *op. cit.*, pp. 334-335.

tización del universo y la paulatina crisis de la metafísica que entra en su etapa de cabal consumación?

En su obra *Esferas II* el filósofo Peter Sloterdijk vincula el acontecimiento de la denominada “muerte de Dios” con la desintegración del universo católico fundado en el modelo geocéntrico. Las consecuencias de dicho evento resultan claras: desmoronada la concepción aristotélica del mundo que la cristiandad había asumido, la fractura entre las ciencias (física y astronomía) y la religión se vuelven insuperables.

Es precisamente en este sentido que hay que comprender al “loco” de Nietzsche. Este hombre desquiciado que aparece citado en la *Gaya ciencia* es ante todo un hombre que posee un *exceso* de potencia visual ya que avizora la situación en la que él mismo y el hombre europeo se encuentran existencialmente sumidos.

“Ve con ojos demasiado buenos lo peculiar de la nueva situación: cuando los nuevos cosmólogos tras Copérnico y Bruno, derribaron las cubiertas planetarias y el firmamento, hicieron excéntrica la tierra y la abandonaron a una inestabilidad cósmica para la que no estaba preparado ningún habitante en ella.”⁵⁵

Tras el traumático derrumbe del universo de las esferas son los seres más ontológica e intelectualmente sensibles —aquellos que no soportan las risotadas del vulgo en el mercado— quienes se plantean cómo han de asumir los futuros hombres esta novedosa realidad cósmica que repercute solemnemente sobre sus existencias.

“¿Qué hicimos cuando desencadenamos a la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente?”⁵⁶ Así planteaba Nietzsche

⁵⁵ Peter SLOTERDIJK, *Esferas II Globos, Macroesferología*, Biblioteca de Ensayo Siruela, España, 2004, p. 506.

⁵⁶ Federico NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Biblioteca Filosófica Aguilar, Argentina, 1974, pp. 108-109.

por medio de su vocero las agudas preguntas hacia una muchedumbre ingenuamente *incrédula*. Situado ahora en un universo infinito en el que la materia eterna se mueve incesantemente sin ninguna finalidad establecida, el hombre loco sabe que todas las estrategias intelectuales para encontrar ciertos rasgos de la divinidad en el cosmos habían inexorablemente sucumbido.⁵⁷ Encontrándose la humanidad europea en medio del *desamparo existencial* en el que se desmoronan las más excelsas fundamentaciones metafísicas el trastornado protagonista nietzscheano exclama con vehemencia la “muerte de Dios”.

“Dios ha muerto” significa en verdad: la esfera ha muerto, el círculo de amparo ha sido explotado, el encanto inmunológico de la onto-teología clásica se ha vuelto ineficaz, y nuestra creencia en el Dios de lo alto, sin el que hasta ayer no caía si quiera un pelo de la cabeza de un mortal, ha perdido la fuerza, el objeto, la esperanza: pues lo alto está vacío, el margen ya no da consistencia al mundo, la imagen se ha caído del marco divino. Y junto con la imagen, también los seres humanos hubieron de salirse de su armadura de fe, y desde entonces existen sólo como en caída libre.”⁵⁸

De esta manera, la “muerte de Dios” significa para Sloterdijk la puesta en quiebre de la *onto-teología* y, por ende, la *desaparición* de la cubierta suprema del Empíreo. Sobre este alevoso “crimen teológico-inmunológico” siglos después, y ya en plena orfandad cósmica, se quejará el hombre loco que se proclama en un contexto signado por la ausencia divina.

Paralelamente con lo expuesto también la figura del ángel padece el fuerte embate de la desacralización. A diferencia de los decisivos y protagonizados sucesos que figuran tanto en el Antiguo⁵⁹ como en

⁵⁷ Al respecto puede consultarse el excelente libro de Alexandre KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Editorial Siglo XXI, España, 1989.

⁵⁸ Peter SLOTERDIJK, *op. cit.*, p. 508.

⁵⁹ Para dar un solo y esencial ejemplo podemos citar las palabras que el ángel le pronuncia a Abraham para que este no sacrifique a su hijo Isaías,

el Nuevo Testamento ⁶⁰, en los albores de la modernidad las criaturas celestiales inician una lenta pero segura “domesticación”. La “dulcificación de los ángeles” fue un proceso cronológicamente extenso que abarcó varios siglos de supremacía católica. ⁶¹ Ya en el siglo XVI los ángeles eran muchas veces personificados como “niños muy pequeños”. Posteriormente, la imaginación popular europea terminó representándolos de modo caricaturesco en el arte pictórico de la época. A medida que la incipiente burguesía de las primeras ciudades iba creciendo y expandiéndose, a medida que la vida del hombre se hizo más activa tanto en el intercambio económico como con los avances científicos y técnicos las sociedades se tornaron más seculares y las criaturas angelicales pasaron a ser relegadas al plano de la leyenda y del discurso mítico o, en el mejor de los casos, a un tibio y añejado sentimiento religioso. Es el comienzo de la “época de la imagen del mundo”, de la constitución del sujeto y la consiguiente “huida de los dioses”. Es el momento en que los ángeles pasan a ser definitivamente excluidos del pensamiento del establishment intelectual. Sólo unas pocas y contadas personalidades espiritualmente excepcionales contarán aún con el ángel como su ineludible referente existencial. Sobre una de estas personalidades nos detendremos en nuestro último punto.

5. La “terribilidad” y “lejanía” del ángel en las “Elegías de Duino” de Rilke.

Se cuenta que fue a comienzos del año 1912 cuando Rainer María Rilke fue inspirado por una extraña revelación.

Gén. 22. Este acontecimiento marca un hecho prácticamente sin precedentes en la historia sacrificial de las religiones.

⁶⁰ Por ejemplo, cuando el ángel se le presenta a María, *Lc*, 26-38. O cuando el Ángel del Señor hace rodar “la piedra del sepulcro”, *Mt*, 28, 1-7.

⁶¹ Harold BLOOM, *op. cit.*, p. 60.

“Cuando acechaba el mes de enero tuvo lugar el episodio que dio arranque a las Elegías. Rilke había recibido “una molesta carta de negocios” que le exigía una respuesta inmediata, y el poeta, contrariado, salió al exterior del castillo. Soplaban un viento fuerte, irradiaba el sol y, como era mediodía, el mar brillaba con tonos plateados. Empezó a bajar por la senda escarpada que conducía a la playa, tratando de resolver el asunto que la carta le planteaba. Un ruiseñor lanzó unos breves trinos al aire y luego voló entre las rocas. Cuando el poeta estaba a media altura del acantilado, oyó de pronto una voz que con la fuerza del viento que entraba en las hendiduras de las rocas, dijo: rugió:

“¿Quién, si gritara, me oiría desde las jerarquías de los ángeles (*Engel Ordnungen*)?”⁶²

Desconcertado y asombrado, Rilke miró a su alrededor. El majestuoso paisaje del mar con el que contrastaba la antigua y rocosa arquitectura del castillo rodeaba el panorama del solitario poeta en un sublime silencio. Pero la inspiración poética apenas daba sus primeras sugerencias. Por ello Rilke, sin moverse, sacándose su sombrero siguió escribiendo aquello que le seguía siendo revelado:

“¿Quién si yo gritara me oiría desde las jerarquías de los ángeles? Y aún en el caso de que uno me cogiera de repente y me llevara junto a su corazón: yo perecería por su existir más potente. Porque lo bello no es otra cosa que el comienzo de lo terrible, justo todavía lo que podemos soportar y lo admiramos tanto porque él, sereno, desdeña destruirnos. Todo ángel es terrible.”⁶³

⁶² Antonio PAU, *Vida de Rainer María Rilke, La belleza y el espanto*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 237.

⁶³ Rainer María RILKE, *Primera Elegía, Elegías de Dino, Los sonetos a Orfeo y otros poemas*, Edición bilingüe de Eustaquio Barjau y Joan Parra, Círculo de lectores S.A., Barcelona, 2000, p. 101. Agregamos la versión original en el idioma alemán:

*Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel
Ordnungen? Und gestzt selbst, es nähme
einer mich plötzlich ans Herz: ich verging von seinem*

Si bien esa misma noche en la habitación de aquel abandonado castillo, Rilke concluyó la *Primera Elegía*, la completa elaboración de esta obra le demoró diez años (1912-1922) en ser compuesta.⁶⁴ En las *Elegías de Duino* la figura del ángel aparece diez y nueve veces y puede decirse que las mismas son ciertamente “su clave de bóveda”.⁶⁵

Pero, ¿qué significa el ángel para Rilke y cuál es su posible sentido para la existencia humana? Si bien la temática de los ángeles aparece en varias de las Elegías, se constata que la primera de ellas es precisamente la “elegía de los ángeles”.⁶⁶ Como hemos visto, en ella afirma el poeta que “todo ángel es terrible”. Y en la *Segunda Elegía* también se recurre a la misma definición del ángel.

“Todo ángel es terrible. Y, no obstante, ¡ay de mí!,
Yo os canto, pájaros del alma, casi mortíferos,
sabiendo de vosotros.”⁶⁷

Como bien han afirmado algunos comentaristas la noción de “pájaros del alma” no solamente alude a cierta analogía del ángel con la “animalidad”,⁶⁸ sino que expresa ante todo “la ligereza y el vuelo arcano

*stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmächt,
und zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.*

⁶⁴ El día 11 de febrero de 1922 Rilke pone punto final al gran conjunto de poemas que ha estado gestando a lo largo de diez años.

⁶⁵ J. F. ANGELLOZ, *Rilke*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1955, p. 258.

⁶⁶ Los ángeles son los seres que más están presentes en las elegías. Los mismos son nombrados en la primera, la segunda, la quinta, la sexta y en la décima elegía respectivamente.

⁶⁷ Rainer María RILKE, *op. cit.*, p. 109.
*Jeder Engel ist schrecklich. Und dennoch, weh mir,
ansing ich euch, fast tödliche Vögel der Seele,
wissend um euch.*

⁶⁸ Nos referimos a lo escrito de Máximo CACCIARI en su excelente obra *El ángel necesario* principalmente en el capítulo 6 denominado “Pájaros del alma”.

del espíritu”.⁶⁹ En dicha caracterización se señala la diferencia entre el hombre y el ángel en la cual este último se muestra como una *imagen límite* para la existencia humana. Por ello, la figura del ángel expresa la extrema belleza y el ineludible peligro “ya que si bajara dando un paso tan sólo y viniendo de allí (...) nuestro propio corazón nos mataría”.

Ahora bien, si la existencia humana transcurre en este mundo *visible* y finito signado por la fragilidad y el acecho de la muerte, los ángeles rilkeanos nos exceden creaturalmente ya que habitan en el mundo *invisible* que nuestro corazón⁷⁰ aún desconoce (adolesce). Por ello, dado que nosotros todavía dependemos de lo visible, “el hombre no puede acercarse a ellos porque lo destruirían” y “la belleza es lo más cercano al ángel al que el ser humano puede llegar”⁷¹

Y no sólo eso, es precisamente en la *unidad* (de la vida y la muerte, lo visible y lo invisible, el lado iluminado y el lado oscuro) dónde poseen su morada los ángeles que inocentemente “transitan *sin percibir* la distinción entre uno y otro dominio”. Pero dado que nosotros dependemos esencialmente de este mundo visible el ángel se nos manifiesta como *terrible*.

En una carta escrita a su editor Witold von Hulewicz, Rilke afirma que “El ángel de las elegías es aquella criatura en la cual ya se ha cumplido la transformación de lo visible en invisible, que nosotros llevamos a cabo. Para el ángel de las elegías todas las torres y palacios idos son existentes, porque ya hace mucho que son invisibles: y las torres y puentes de nuestra existencia que aún existen son ya invisibles, aunque todavía sean corpóreas (para nosotros). El ángel de las

⁶⁹ Delfor MANDRIONI, *Rilke y la búsqueda de fundamento*, Editorial Guadalupe, Argentina, 1971, p. 187.

⁷⁰ La noción de *Hertzlandschaft* resulta clave en el poetizar pensante de Rilke.

⁷¹ Antonio PAU, *op. cit.*, p. 456.

elegías es esa criatura a la que lo invisible, hay que reconocer una jerarquía superior de la realidad.”⁷²

De lo antedicho por el poeta se comprende que podemos hablar de una concepción *cosmológica* que se encuentra implícita en el conjunto de estos diez poemas. En la misma se intenta precisamente superar la hendidura, el hiato heredado por un anquilosado platonismo cristiano, que dividió la realidad en un “más acá” y un “más allá” abismalmente inseparables. En las *Elegías*, por el contrario, se parte de un “todo”, análogo a “la gran unidad dionisiaca, cuyos elementos son la vida y la muerte”.⁷³ De este modo, mientras nosotros tenemos todavía la *necesidad de la transformación*,⁷⁴ y precisamente por ello somos las “abejas de lo invisible”, en el ángel ya se ha consumado la transfiguración de lo visible en lo invisible *sin* que él mismo perciba dicha diferencia.

“Los ángeles (se dice) a menudo no sabrían si andan entre vivos o entre muertos. La eterna corriente arrastra por los dos reinos todas las edades y se las lleva siempre consigo y suena más fuerte que ellos en ambos.”⁷⁵

Desmemoriados, distantes, esencialmente *otros*,⁷⁶ incomunicables, sin posibilidad de diálogo, los ángeles han transmutado su misión de

⁷² Carta de Rilke a Witold von Hulewicz citada por Romano GUARDINI en *El ángel en la divina comedia de Dante*, p. 44.

⁷³ Romano GUARDINI, *ibídem*.

⁷⁴ La relación entre esta noción de *transformación*, a la que alude Rilke, y la temática de la “esencia de la técnica” en su sentido *unívoco*, como la plantea Heidegger por cuestiones de espacio la posibilidad de desplegarla en este escrito.

⁷⁵ Rainer María RILKE, *Segunda Elegía*, *op. cit.*, p. 105.
*Engel (sagt man) wüssten oft nicht,
Ob sie unter Lebenden gehn oder Toten. Die ewige Strömung
Reisst durch beide Bereiche alle Alter
Immer mit sich und übertönt sie in beiden.*

⁷⁶ Como magníficamente ha señalado Delfor Mandrioni, el ángel “es el otro respecto al hombre” deviniendo en figura límite para este mismo posible-

mensajeros. Su inefable belleza patentiza lo terrible considerado como “lo divino inalcanzable”⁷⁷ que parece revelarse de algún modo al desvalido hombre de nuestros tiempos. Rilke supo evitar el creciente nihilismo en una época dónde se consumía la “muerte de Dios”. Y más allá de su aspecto *estremecedor* el ángel se le muestra como aquella figura “sobrenatural” que, sin pertenecer ya al contexto del “más allá” metafísico, nos convoca para que nuestro grito de angustia⁷⁸ no se ahogue en un mundo signado por el absurdo.

6. Conclusión: El límite humano frente a la inefable otredad del ángel.

“¿Quién sois? (*Wer seid ihr?*)”,⁷⁹ preguntaba Rilke a los ángeles en un mundo signado por la catástrofe de la primera guerra mundial que recientemente había azotado el corazón mismo de Europa. En un Occidente enloquecido y al borde de su autodestrucción, en la que ya casi nadie creía en los ángeles, en pleno apogeo del escepticismo nihilista el poeta escribía:

*Tempranos afortunados, vosotros, los mimados de la creación,
líneas de altura, crestas de todo lo creado,
rojizas al amanecer, polen de la divinidad en flor,
quicios de luz, pasadizos, escalas, tronos,
espacios de esencia, escudos de delicia, tumultos,
de sentimiento en tormentoso arrebatado, y, de repente,
cada uno de vosotros,*

mente pueda ser compararse con la noción de “cosa en sí” kantiana a la cual debemos pre-suponer pero no sabemos qué es.

⁷⁷ Otto DÖRR, *La palabra y la música, Ensayos inspirados en la poesía de Rainer María Rilke*, Ediciones Universidad Diego Portales, Chile, 2007.

⁷⁸ Hacemos mención al conocido “grito de Munch”.

⁷⁹ Rainer María RILKE, *Segunda Elegía*, ibídem.

*espejos: que su propia belleza desbordada
la recogen de nuevo en su propio semblante.*⁸⁰

Sin embargo, no hay que considerar a las elegías rilkeanas como una mera repetición sobre los ángeles que filosóficamente la milenaria tradición cristiana y occidental había desarrollado. Si bien es cierto que el ángel de Rilke se asemeja al ángel bíblico⁸¹ y que también se alimenta de dicha experiencia religiosa, su concepción de dicha criatura es radicalmente diferente.

A Rilke se le revela poéticamente la figura del ángel después del acontecimiento de la “muerte de Dios”. Como hemos visto la mentada defunción divina se corresponde con la “muerte de la Esfera”, es decir; del sistema cósmico jerarquizado de las cubiertas sobre el cual lúcidamente Peter Sloterdijk se ha explayado. En este sentido la ruptura de las *jerarquías metafísicas* parece conllevar inexorablemente hacia el abandono de *todo* orden, *relación* y sentido. No obstante, no es este ciertamente el caso del ángel rilkeano que si bien se asemeja en gran parte a la concepción angelical de Dante⁸² es a su vez completamente diferente del mismo siendo también distinto el paradigma histórico en el cuál el escritor checo está situado. En este sentido, ambos poetas están en concordancia con sus respectivas cosmologías. La de Dante Alighieri responde a un universo en el que los ángeles son seres que están ubicados en una jerarquía cósmica en la cual la

⁸⁰ Rainer María RILKE, *Segunda Elegía, Idem. Frühe Geglückte, ihr Verwöhnten der Schöpfung Höhenzüge, morgenrötliche Grate Aller Erschaffung, - Pollen der Blühenden Gottheit, Gelenke des Lichtes, Gänge, Treppe, Throne, Räume aus Wesen, Schilde aus Wonne, Tumulte, stürmisch entschückten Gefühls und plötzlich, einzeln, Spiegel: die die entströmte eigene Schönheit wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz.*

⁸¹ Romano GUARDINI, citado por Delfor MANDRIONI, op. cit., p. 212.

⁸² Maximo CACCIARI, op. cit., p. 141.

función de estos mismos llega a su más alta expresión metafísica. En Rilke, en cambio, la cosmología a la que pertenecen los ángeles se inscribe en un mundo en el que el antiguo orden ya se ha resquebrajado y el modelo de universo que se avecina parece abrirse hacia novedosos e imprevisibles “órdenes” que desbordan incluso cualquier determinismo mecánico posible.

“Todos los mundos se precipitan hacia lo invisible como a su realidad más profunda: *algunas estrellas se elevan inmediatamente y se desvanecen en la conciencia infinita del ángel: otras están asignadas a seres que las transforman lentamente, penosamente, y en cuyo terror y excitación alcanzan su inmediata realización invisible.*”⁸³

Transformar la visible tierra en invisible. Esa es la misión que nos asigna el poeta. Ese es, ciertamente, también el deseo de la tierra⁸⁴: la transfiguración hacia una invisibilidad que *acontece* en primera instancia interiormente (*innerlich*) dentro de nosotros mismos para luego irradiar en el exterior (*hacia la exterioridad*⁸⁵). Contrariamente a la vertiginosa *unidimensionalidad* técnica que solamente busca su propio rendimiento, la tarea que nos es encomendada se asemeja a la creación de la obra de arte en el sentido más elevadamente espiritual de la palabra. Y acá es dónde reaparece la figura del ángel. En una época en la que se “disipan” los lugares del Templo nosotros invocamos al ángel. Pero dicha invocación implica la lucha *con lo inefable*. Hacia lo inefable que se deriva de su “belleza desbordada” se dirige nuestro riesgo. Y, paradójicamente, solamente a costa de correr dicho riesgo podemos encontrarnos nuevamente con la sencillez de las cosas liberándolas del “mercado de consuelos”. Porque, finalmente, es menester confesarnos y decir que: “la

⁸³ Rainer María RILKE, *ibídem*.

⁸⁴ “Tierra, ¿No es eso lo que tú quieres: resucitar invisible en nosotros? (*Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar ins uns erstehen?*)”.

⁸⁵ Remarcamos este término e intentamos evitar la relación S-O que imperó desde el establecimiento del sujeto cartesiano.

tierra y las cosas se confían a nosotros, los más fugitivos, y no al ángel —pero a nosotros únicamente, en tanto que nos arriesgamos hasta luchar con el ángel”⁸⁶.

⁸⁶ Máximo CACCIARI, *op. cit.*, p. 36.

4

**¿PARA QUÉ POETAS EN TIEMPOS
MENESTEROSOS?
DISCÉPOLO, LA MIRADA DE UN POETA
ARGENTINO EN TIEMPOS DE PENURIA**

*Zulema Pugliese **

Introducción

Uno de los momentos más difíciles que vivimos en Argentina fue en la década del 30 en el que se ubica el quinquenio *misho* (miserable), cuando, acuciados por el problema económico, los argentinos nos replanteamos un nuevo modo de enfrentar la realidad. Las letras de los tangos reflejaron ese sentir con una mezcla de tristeza, comprensión de una sociedad que debía rearmarse y filosofía.

En primer lugar vamos a hablar sobre la importancia de los poemas tangueros en la formación del ser nacional y del sentir porteño, para luego tratar de dilucidar qué tipo de pensamiento encontramos en sus letras.

Para responder a esta cuestión hemos elegido de entre los cientos de autores, al que consideramos el más representativo de la época, a En-

* Doctora en Filosofía (USAL) y miembro del grupo de investigación filosófica “Nuevo Pensamiento”. Profesora de Filosofía y Teodicea. Es autora del libro *Dios en Heidegger* (2016) y coautora de varias publicaciones. Ha escrito numerosos artículos sobre Heidegger, Marión y Rombach.

rique Santos Discépolo, como el poeta que expresó el ser de su pueblo y, además, para ilustrar el trabajo, hemos seleccionado algunos versos de tangos conocidos popularmente.

1. Enrique Santos Discépolo. La filosofía del absurdo.

¿Por qué Discépolo? Porque concibió el arte de escribir poesía como un modo de mostrar el mundo más allá de su forma factual y así focalizar los conflictos existentes en un poema como vehículo del pensamiento. Se alejó de la búsqueda de representación del mundo en sí y de la estética de corte realista, acercándose más a la fenomenología y al pensamiento situado.

Sería imposible encuadrar su trabajo dentro de una línea específica ya que ofreció una perspectiva innovadora a través de la letrística tanguera al sumar a la realidad externa, la expresión libre e inmediata del pensamiento que sufre esa realidad. Algunos de sus poemas también pueden ser interpretados como obras del grotesco o de protesta que actualizan temas trágicos griegos, como por ejemplo, el eterno conflicto entre el individuo frente a una sociedad que frustra o destruye sus valores. El protagonista del poema discepoleano suele encontrar una disparidad tan grande entre el ideal y lo real que se da, que su existencia podría caer en la incoherencia, es decir, en el *Cambalache*.

A Discépolo, según mi parecer, podríamos aproximarnos desde la llamada “filosofía del absurdo” al mostrarnos que no vale la pena esforzarse por encontrar el significado o el sentido de la vida ante la inexistencia de un mundo racional y comprensible.

A partir de 1926, año en el que se popularizan sus primeras letras de tango, las historias que se narran empiezan a dejar atrás el ambiente solipsista de la noche y el cabaret, y se meten de lleno y al mismo tiempo, en los ambientes diurnos y cotidianos, es decir, en la realidad social. De a poco se van relegando las letras con la lección moral de la milonguita hacia una existencia concreta que se va tornando difícil de descifrar.

Pocos años más tarde, se conocerá a Albert Camus y la “filosofía del absurdo”, donde se establece que los esfuerzos realizados por el ser humano para encontrar el significado absoluto y predeterminado del universo finalmente fracasarán.

Si los comparamos, vemos que Camus fue el escritor filósofo que exploró la condición humana de aislamiento dentro de un universo que llega a parecer ajeno y quien nos mostró el extrañamiento del ser humano hacia sí mismo y lo que lo rodea. Exactamente los mismos temas que desarrolló Discépolo en sus tangos mostrando la ausencia de un proceso teleológico inteligible y de un orden moral objetivo. En este contexto, sería imposible buscar una certeza metafísica para ver la vida como parte de un proceso comprensible direccionado a un objetivo ideal, ya que detrás de los valores personales no se encontraba el sustento del universo o de la realidad como totalidad.

Así es como ante un mundo no racional, surge el sentimiento del absurdo.

Sabemos que el mundo no es absurdo por sí mismo: simplemente mundeá. El absurdo surge de la confrontación entre la búsqueda de respuestas por parte del ser humano y el silencio irracional del mundo. Camus lo llama “nostalgia”, como el tango de Discépolo, y este estado nos invade cuando nuestra necesidad de significado se quiebra ante *la indiferencia del mundo, que es sordo y es mudo*.¹

Discépolo trató de interpretar ese “silencio” y darle al hombre las palabras para seguir cuestionando el porqué de su existencia. Parece profundizar en el asombro que le causan las situaciones de todos los días, las deja aparecer y les permite mostrarse hasta convertirse en fenómeno significativo ante su conciencia.

Sabemos que cuando un poeta busca expresarse sobre temas como la libertad humana, la autenticidad o las relaciones interpersonales,

¹ Verso de *Yira, Yira*, tango de Discépolo, 1930.

su tratamiento es generalmente ideal y expresado en términos de conceptos generales o universales. Para Discépolo, sin embargo, la poesía fue una forma de explorar estos problemas en términos de predicamentos ilustrando acciones individuales. De esta manera, distintos temas que hasta el momento habían sido tratados de manera abstracta y general, pudieron desplegarse de forma concreta materializándose como expresión dramática. Esa fue su forma de *desvelar la verdad del ser*. Así es como el poeta descubre la idea que le permite apreciar las cosas en su unidad pero canta a las cosas en su inmediatez y multiplicidad. Las comprende en su devenir y transformación en el tiempo porque su poesía es el vínculo que une lo suelto, y ello permite que asome la pre-comprensión originaria del mundo y de la vida.

Discépolo es también una voz que se rebela contra la indiferenciación producto del absurdo y, por el mismo hecho de su rebeldía, afirma los valores en cuyo nombre se vuelve rebelde. El sentimiento del absurdo, tomado por sí mismo, puede ser usado para justificar cualquier cosa porque si uno no cree en nada, y nada hace sentido, no podremos encontrar ningún valor, es decir, todo estaría permitido y nada sería importante. Si esto ocurre vemos *llorar la Biblia junto al calefón*.² Pero la rebeldía siempre presupone el compromiso hacia ciertos valores que quizás no figuran por escrito o como leyes, pero sí en el imaginario popular. Ante esta realidad, se puede asumir que, a pesar de saber que son una construcción humana, hay valores que se respetan como mandamientos. Acá en Buenos Aires, por ejemplo, existían normas de conducta que no figuraban en la ley, una de ellas era la lealtad y, como es lógico, el desdén ante la traición, que merece la pena de muerte para que el agraviado pueda seguir viviendo con honor, por eso el tango dice:

*Arrésteme, sargento, y póngame cadenas.
Si soy un delincuente, que me perdone Dios.*

² Verso de *Cambalache*, tango de Discépolo, 1934.

*Yo he sido un criollo bueno, me llamo Alberto Arenas
Señor, me traicionaban y los maté a los dos.
Mi china fue malvada, mi amigo era un sotreta
Mientras me fui a otro pago me basureó la infiel.
Las pruebas de la infamia las traigo en la maleta
Las trenzas de mi china y el corazón de él.³*

Esta rebelión es entonces, una de las dimensiones esenciales del hombre. A menos que huyamos de la realidad, estamos obligados a encontrar en ella nuestros valores. Pero, ¿se puede, lejos de lo “sagrado” y de sus valores absolutos, encontrar las reglas de conducta? Tal es la pregunta que plantea el poeta rebelde, porque es el hombre situado antes o después de lo sagrado el dedicado a reivindicar un orden humano en el que todas las respuestas sean humanas, es decir, razonables. Así pues, la rebeldía es opuesta a lo sagrado en el sentido de que éste funciona a través de certeza, pero por el carácter no esencial y humano de los valores, la rebeldía discepoliana se basa en la interrogación y se pregunta:

*¿Qué sapa Señor?⁴
Hoy todo, Dios, se queja y es que el hombre anda sin cueva...
Volió la casa vieja antes de construir la nueva
Creyó que era cuestión de alzarse y nada más...
Romper lo consagrao, matar lo que adoró.
No vio que a su pesar no estaba preparaao:
Y él solo se enredó al saltar...*

Quizás podemos añadir que el hombre de Buenos Aires se debatía en la confusión que le producía una herencia religiosa avasallada por la

³ Verso de *A la luz del candil*, tango de J. Navarrine, 1927.

⁴ *¿Qué sapa Señor?*, tango de Discépolo, 1931.

laicidad, una Europa pobre donde se iba gestando la segunda guerra mundial y un presente de inseguridad y privaciones propio de una sociedad en formación. Su único refugio eran la música y la poesía que le hacían sentir lo “nacional” y encontrarse incluido en algo nuevo.

Ahora que hemos visto a Discépolo desde la filosofía del absurdo y como un poeta que se rebela ante dicho absurdo, intentaremos conocer qué otro tipo de pensamiento late en sus obras, no como una clasificación, sino para explorar sus características o rasgos comunes que nos ayuden a comprender mejor el sentido tan rico y variado de sus letras.

2. ¿Podemos hablar de un pensamiento metafísico en la poesía del tango?

Que el tango es un pensamiento metafísico no podemos negarlo. Sábato, enfrentado a quienes desvalorizan la literatura de acento metafísico por considerarla ajena a nuestra realidad y verla como una característica propia de la decadencia europea, les responde que el mal metafísico no sólo aqueja a un habitante de París o Roma, ya que es consecuencia de la finitud del hombre y la gente no sólo se preocupa y muere en Europa, también lo hace aquí aunque esa preocupación la exprese de modo diferente y con otro lenguaje. Lo hace en forma de poemas cantados en lugar de enormes tomos de enciclopedia incomprensibles para la gran mayoría.⁵

El tango es metafísico y habla de los valores humanos en una civilización por derrumbarse. Podríamos añadir que aquí en Buenos Aires nos sentimos más transitorios y efímeros porque somos ignotos, no nos conocen, no sabemos si seremos recordados y ni siquiera tenemos hitos milenarios que nos ayuden dándonos la ilusión de permanencia.

⁵ Cf. SÁBATO, Ernesto, *El Tango*, prólogo al libro de Horacio SALAS, *La Habana*, Fondo Editorial Casa de las Américas, 1986, p. 15.

El tango encarna entonces esa nostalgia y dramaticidad de quien busca el sentido de su existencia y lleva consigo un sentimiento trágico de la vida y del destino.

El tango es un pensamiento triste que se baila, decía Discépolo, mientras se medita sobre los grandes problemas metafísicos que acechan al hombre: realidad, finalidad y sentido.

a. Realidad. Para Borges: “El tango es un sueño soñado por los hombres.”⁶ Esto es porque el porteño duda de la posibilidad de la razón de captar la realidad y por ello los tangos comúnmente refieren al sueño. El Tango es una reflexión, una meditación que el poeta realiza con el corazón, en la que se prioriza el sentimiento a la razón y en la que suele mezclarse sueño y vigilia porque “La poesía despierta la apariencia de lo irreal y del ensueño, frente a la realidad palpable y ruidosa en la que nos creemos en casa. Y sin embargo es al contrario, pues lo que el poeta dice y toma por ser es la realidad.”⁷

Y en esa realidad transcurre la vida a la que no se le encuentra finalidad.

b. Finalidad. *La vida es tumba de ensueños, con cruces que, abiertas, preguntan: ¡Pa' qué?*”.⁸ Este verso del tango *Desencanto*, nos deja una pregunta sin respuesta: el paso del tiempo que nos lleva a la muerte, la omnipotencia del destino y todo ¿para qué? La vida, entonces, no tiene sentido.

c. Sentido. Por el momento la vida no lo tenía porque no había aún identidad, sólo existía el atisbo de un orden en la historia para ayudar

⁶ BORGES, Jorge Luis, *Obra poética*, poema “El tango”, Buenos Aires, Emecé Ed., 1964, p. 173.

⁷ HEIDEGGER, Martín, *Arte y Poesía*, Hölderlin y la esencia de la poesía, trad. S. RAMOS, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 111.

⁸ Verso de *Desencanto*, de Discépolo-Amadori, 1936.

ante la imprevisibilidad. El porteño había comprendido la precariedad de su situación y sintió inseguridad porque le faltaron jerarquías absolutas:

“*El mundo fue y será una porquería ya lo sé...*”⁹

Por lo tanto, ante la falta de valores éticos, hubo que crear nuevos y aquí aparece el tango como fundador de mitos. La poesía del tango construyó arquetipos que nos muestran la conexión emocional del individuo con el subconsciente colectivo y se estableció una visión del mundo común a un pueblo formando un universo simbólico y un sistema de creencias.¹⁰ Todos sabemos el significado del arrabal, la milonguita, el *cafishio*, el Morocho del Abasto o el bulín y tenemos una idea clara de lo que son aunque jamás los hayamos visto y, del mismo modo en que hace milenios ningún ateniense subía al Olimpo a constatar si en realidad había dioses en su cima, nadie en Buenos Aires va al segundo piso ascensor de Corrientes 348 a ver si al *pisito lo puso Maple*.¹¹ Todos “saben” que es así. Es decir que se creó un pasado mítico que quedó congelado en el tiempo, la voz del poeta lo ha develado y ahí está el Ser.¹²

Como vemos, se originó una forma nueva de representación del mundo, siendo la poesía del tango el nombrar que ha instaurado la esencia de las cosas y la que ayuda en una reflexión sobre los problemas metafísicos de siempre.

⁹ Verso de *Cambalache*, tango de Discépolo, 1934.

¹⁰ Cf. CAMPRA, Rosalba, *Como con bronca y junando. La retórica del tango*, Buenos Aires, Edicial, 1996.

¹¹ Verso de *A media luz*, tango de Carlos Lenzi, 1924.

¹² Cf. VARELA, Gustavo, *Mal de Tango*, Avellaneda, Paidós, 2005.

3. El tango y la fenomenología. Discípulo como uno de los Futuros heideggerianos. Temas existenciales. El destino individual del ser ahí

Si lo pensamos desde la fenomenología heideggeriana, Discípulo es uno de los *Futuros*, ya que le *resonaba* la ausencia del Ser y ha dado el *salto* a la verdad. Su hora fue la del *ocaso* y su palabra la fundación de un *nuevo comienzo*. Por eso decimos que ha fundado mitos y, gracias a la magia del lenguaje poético, ha superado la resistencia del Ser a la fijación en conceptos al basarse en imágenes y figuras que revelan misterios sin explicarlos.¹³

En su poesía, la atención está puesta en las verdades concretas e históricas del ser ahí, en su condición presente y en su destino. Sus letras son un pensamiento descriptivo centrado en el hombre como ser contingente, penetrando en su subjetividad y existencia y viéndolo como ser en el mundo.

Discípulo le dice al porteño que lo que él siente y sufre le pasa a muchos. Por ejemplo, que la angustia ante el crecimiento desordenado y violento de un barrio hasta transformarse en una ciudad distinta habitada por desconocidos es, para él, lógicamente, una pérdida difícil de superar. Pero aunque otros lo llamen *desarraigo* (Heidegger), él lo padece como un alejamiento de lo conocido que le trae inseguridad al quedar perdido entre los entes y vagando a la deriva dejándose llevar.

Todo esto aquí en Buenos Aires se diría con un maravilloso poder de síntesis: “*Borró el asfalto de una manotada, la vieja barriada que me vio nacer... Por qué me lo llevan, mi barrio, mi todo, yo el hijo del lodo lo vengo a llorar.*”¹⁴

¹³ Cf. HEIDEGGER, Martín, *Aportes a la filosofía, acerca del evento*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2006, pp. 317-321.

¹⁴ Verso de *Puente Alsina*, tango de Benjamín T. Lara, 1926.

Muchos tangos plantean preguntas como “dónde estarán” o “qué habrá sido de” para referirse con nostalgia a una pérdida irreparable. “Estas preguntas revisten una forma más coloquial y transmiten la impresión de estar dirigidas a un posible testigo conocedor de lo perdido, pero del que en realidad no se espera respuesta.”¹⁵ Son preguntas retóricas donde el autor dialoga con su propia alma.

Nos recuerda lo escrito por Borges: “Todo nos dijo adiós, todo se aleja, la memoria no acuña su moneda y sin embargo hay algo que se queda, hay algo que se queja.”¹⁶ Esta es una de las contradicciones ante las que se encuentra el habitante de Buenos Aires, que le parecen inexplicables pero son en realidad la búsqueda de una nueva identidad porque la pregunta aquí va más allá del *ubisunt*, es en realidad, quién soy y cómo me muevo en el mundo. Las mismas preguntas que se hacía Heidegger en 1927, en *El Ser y el Tiempo*.

Ahora bien, si consideramos la poesía de Discépolo en conjunto, podemos también destacar en ella temas existenciales: el destino individual del ser ahí, la narración más allá de un mero relato de acontecimientos y el destino colectivo.

En el destino individual sus referentes son el amor y la angustia. El amor: es como un ideal nunca alcanzado, predomina la ausencia del objeto del amor que lo hace sufrir. “¿Por qué me enseñaron a amar si es volcar sin sentido los sueños al mar?”¹⁷ Pero el amor puede ser a un lugar, a una novia de juventud o a una milonguita. Sin embargo, si profundizamos en la cuestión, encontramos que el tango no pregunta por el amor *en sí*, la verdadera pregunta es si ese amor al que se aferra con tanta pasión tiene algún sentido.

¹⁵ MOREAU, Pierina Lidia, *La poesía del tango*, Córdoba, Comunicarte Ed., 2000, p. 34.

¹⁶ BORGES, Jorge Luis: “Los Ríos”, poema incluido en *Los Conjurados*, Bs. As., Emecé Ed., 1996.

¹⁷ Verso de *Canción desesperada*, tango de Discépolo, 1945.

Ahora bien, en caso de estar ese amor presente, es conflictivo. En *Malevaje*,¹⁸ por ejemplo, nos dice: “*Decí por Dios qué me has dao, estoy tan cambiao, no se más quién soy.*” Es el problema de estar abierto a lo nuevo sin comprenderlo, el temor al cambio y el miedo a no ser aceptado ya que no hay parámetros de referencia que orienten en la búsqueda del sí mismo. En todo caso, lo que subyace aquí es la necesidad de “saber quién soy”, es encontrar la propia identidad.

La angustia: a través de los personajes de los poemas, conocemos el temple de una época marcada por el malestar espiritual y el desarraigo que culmina en un estado de apatía llamado tristeza o angustia. Según Heidegger en su análisis del *ser ahí* en *El Ser y el Tiempo*, lo amenazador de la angustia parece estar en ninguna parte, no ser nada, pero se siente cerca. Es que no es nada, “el ante qué de la angustia es el mundo en cuanto tal.”¹⁹

La angustia es por el ser en el mundo mismo, porque el mundo ya no es capaz de ofrecer nada ni tampoco el ser-ahí-con de otros. “La angustia quita así al ser ahí la posibilidad de comprenderse, y lo arroja contra aquello mismo por que se angustia: su poder ser en el mundo propio.”²⁰

Es un temple de ánimo negativo donde todo aparece como indiferente, todo da lo mismo y hasta la muerte es vista como un estado de reposo, por eso: “*cachá el bufoso y chau, vamo´ a dormir*”.²¹

Por lo tanto, vemos que se describe en los versos tangueros lo característico del tedio que provoca un estado melancólico de desamparo, como de una noche de desolación. Desde que se conoció el tango de Contursi “*Mi noche triste*”, y a esa *percanta que lo amuró en lo mejor de la vida*, el tango supo describir en sus letras toda esa penuria

¹⁸ *Malevaje*, tango de Discépolo, 1928.

¹⁹ HEIDEGGER, Martín: *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 207.

²⁰ *Ibid.*, p. 208.

²¹ Verso de *Tres Esperanzas*, tango de Discépolo, 1933.

del alma humana frente a un mundo que le resultaba incomprensible y cruel. Se abre de este modo un vínculo con lo sagrado en busca de los dioses que parecen haber huido. Ese silencio divino provoca el grito apasionado del hombre que lo busca: “*Aullando entre relámpagos, perdido en la tormenta de mi noche interminable, ¡Dios! busco tu nombre...*”.²²

El ser ahí se piensa a sí mismo en el dolor ante la pérdida de lo que le daba seguridad, amor y siente el fracaso. Es la angustia de la soledad, del que está solo frente al mundo, por eso Discépolo nos dice: “*Uno está tan solo en su dolor y tan ciego en su penar.*”²³

Heidegger lo llama *singularización* porque la angustia singulariza al ser-ahí, y ha escrito al respecto:

Sin duda que es inherente a la esencia de todo encontrarse abrir en cada caso el íntegro “ser en el mundo”, en todos sus ingredientes constitutivos (mundo, “ser en”, “sí mismo”). Pero en la angustia hay la posibilidad de un señalado abrir, porque la angustia singulariza. Esta singularización saca al ser ahí de su caída y le hace patentes la propiedad y la impropiidad como posibilidades de su ser.²⁴

La angustia singulariza al igual que la muerte. Discépolo en *Martirio*, su tango de 1940, nos dice:

¡Solo!
¡Pavorosamente solo!..., como están los que se mueren,...

²² Verso de *Tormenta*, tango de Discépolo, 1939.

²³ Verso de *Uno*, tango de Discépolo, 1943.

²⁴ HEIDEGGER, Martín: *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 211.

Vemos entonces que el pensador y el poeta del tango meditan sobre los mismos temas: el paso del tiempo y la soledad ante la angustia y la muerte. Saben que el tiempo, al encadenar los acontecimientos los dota de sentido y va transcurriendo linealmente con la posibilidad de cambio que implicaría un progreso o una decadencia. La línea temporal tiene una dirección marcada, pero en el tango generalmente se añora un pasado duradero donde todo sería inamovible. El pensar en el movimiento y el cambio no se ve como un orden nuevo sino como caos. Por lo general, en las letras del tango no se proyecta hacia el futuro ni el hombre es el sujeto hacedor de la historia sino quien padece ironías del destino.

4. La poesía de las letras tangueras. El uso de metáforas, el mito y el tiempo originario.

Las letras de los tangos son una narración y no sólo el frío relato de acontecimientos. Nos cuentan una historia de modo concreto donde se construye una tensión que dota de sentido a la sucesión de hechos que, enlazados más allá del mero recuento, dan lugar a una historia atemporal.²⁵

El uso de metáforas en los poemas permite que el lenguaje se despoje de su labor de descripción directa para acceder al nivel mítico en el que su función de descubrimiento se libera. Ante la crisis de sentido en una sociedad en formación, los poetas emprenden un regreso al Ser convirtiendo dicha crisis en una experiencia particular del Ser. Lo logran a través de la palabra fundacional ya que en la época de la narración el Ser retrocede en favor del sentido, pero cuando este se retira, se anuncia el Ser.

²⁵ Cf. MINA, Carlos: *Tango, una mezcla milagrosa*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2007, pp. 270-289.

El Ser se resiste a la fijación que supone el lenguaje conceptual y es el mito el que posee la magia para transformarse en puente entre la vida y la palabra para lograr la fundación en el origen. El mito, basado en imágenes y figuras poéticas, intenta un acercamiento a los misterios de la vida y así, al final de los poemas, late un aumento de Ser porque el tiempo es expulsado de su trayectoria lineal y se produce una liberación de la imaginación que se mantiene en suspenso en medio de la oscilación, como un acorde con el silencio primordial. Surge así el tiempo originario brindando un sentido nuevo y pleno.

El que escucha el poema se siente interpelado por un “fenómeno saturado”, como lo llamaría Marión, ya que es una experiencia inabarcable. Es imposible describir la sorpresa y emoción que se apropia del ser ahí ante narraciones en las que se siente el protagonista de algo que fue escrito para él. Se encuentra afectado por un acontecimiento que lo supera, que escapa a su control y lo deja pensando, reflexionando. Ese es el misterio de por qué ciertos tangos perduran en el imaginario popular y sus sentencias son como mandamientos que fundaron el modo correcto de ser argentino, porque “lo que permanece, lo fundan los poetas.”²⁶

5. El destino colectivo (*Mit-sein*). La falta de valores. Ser el “uno” o individuo.

En las letras del tango se establece una visión del mundo común a un pueblo y a un determinado grupo social o cultural. Cada canción es una tragedia contada en tres minutos. Por lo general, las cosas no van bien, pero se atribuye a la suerte o al destino contra el que *nadie la talla*. Pero algunos tangos de Discépolo son indudablemente una denuncia ante la crisis de valores. El desconcierto reinante ante el caos

²⁶ HÖLDERLIN, F., Andenken, en *Gesamtausgabe I*, Band 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1981, “*Was bleibt abetaber, stiften die Dichter*”, p. 81.

que provoca la falta de moral y lógica, es expresado en “¿*Qué sapa Señor*”, “*Yira, Yira*” y especialmente en “*Cambalache*”:

*... Pero que el siglo veinte es un despliegue de maldad insolente
ya no hay quien lo niegue.
Vivimos revolcaos en un merengue y en el mismo lodo, todos manoseaos.
¡Hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor!
¡Ignorante, sabio, chorro, generoso o estafador!
¡Todo es igual! ¡Nada es mejor! Lo mismo un burro que un gran profesor.
No hay aplazaos, ni escalafón, los inmorales nos han igualao.
Si uno vive en la impostura, y otro roba en su ambición,
Da lo mismo que sea cura, colchonero, rey de bastos, caradura o polizón...
¡Qué falta de respeto que atropello a la razón!
¡Cualquiera es un señor! ¡Cualquiera es un ladrón!...
Igual que en la vidriera irrespetuosa de los cambalaches se ha mezclado la vida
Y herida por un sable sin remaches, ves llorar la Biblia junto a un calefón...²⁷*

La carencia de reconocimiento y jerarquías va desde las cosas al comportamiento del ser ahí, desde *un sable sin remache*, es decir, sin diferencia entre empuñadura y hoja, hasta ser derecho o *traidor*.

“Discípulo impuso un rasero en donde rige la absoluta indiferenciación en todos los campos éticos de la conducta humana. Se insiste con la falta de diferenciaciones en el campo laboral, profesional, ético, moral y entre lo sagrado y lo profano.”²⁸

²⁷ Verso de *Cambalache*, tango de Discípulo, 19.

²⁸ MINA, Carlos, *Tango...*, *op. cit.*, p. 147.

Su poesía fue el modo de expresar angustia ante el desconcierto al que se enfrentaba la sociedad del momento. ¿Qué pasó? Pues, la convivencia de los inmigrantes sumidos en la desdicha o vencidos por la ingratitud y la soledad, junto a los migrantes del interior y los oriundos de la capital que veían con extrañeza tantas caras nuevas cambiando su ciudad, sufrieron una crisis de identidad que solucionará el tango aunando nostalgias y ausencias. Así se va formando una imagen fundacional con un lenguaje signado por la historia común en la que prevalece una visión escéptica del mundo, tristeza y desesperanza.

Al ser ahí la sociedad lo va tratando de convertir en el “uno” heideggeriano y él se rebela ante la perspectiva de ser como “se” es y hacer como “se” hace. El habitante de Buenos Aires no quiere ser “uno”, no quiere ser “masa”, es, desde el primer momento, *individuo*.

Pero el tango nos cuenta cómo concibe la vida un grupo social determinado, por lo tanto, se inserta a ese individuo en el mundo circundante para mostrarlo como un ser-con-otros. Lograr la integración completa no es tarea fácil, el ser ahí debe conocer su mundo circundante y saber qué enfrenta en esa sociedad: los valores del idealista que son desoídos, por eso *la indiferencia del mundo que es sordo y es mudo*, la fugacidad de nuestro paso entre los vivos porque el tiempo corre y *las horas que pasan ya no vuelven más*, y la existencia vista como azarosa e impredecible, es decir, *la suerte que es grela, fallando y fallando, te larga parao*.

Ante este panorama poco alentador, el ser ahí escucha a los poetas del tango y medita sobre su existencia.

Si nos remitimos a filósofos europeos, los tangos narrarían la vida tal como la ve Schopenhauer quien creía que somos el resultado y marioneta de una voluntad cósmica actuando ciegamente. Es decir, que la vida está regida por el destino, por lo exterior al hombre y muchas veces contrasta con sus deseos y pensamientos, como en un viaje in-

justo y sin retorno.²⁹ Las chances de elegir el propio camino son casi inexistentes porque sólo somos un *arlequín*.

En algunos tangos también encontramos el pensamiento propio de Baudelaire: ante un mundo cargado de crueldad e irracional, lo único posible para sobrevivir es desarrollar la capacidad humana de crear islas de pureza artificial en medio del caos. Por ejemplo: el alcohol para olvidar sería una solución, y así “*esta noche me emborracho bien, pa no pensar*”³⁰. O, ante el presente amargo, recordar tiempos mejores e idealizar el ayer, por eso Borges nos dice: “El tango crea un turbio pasado irreal que de algún modo es cierto.”³¹

Los poemas tangueros cargan con recuerdos, dolor, desencuentros y hasta con el sentimiento de haber desperdiciado la vida. Eso nos permite al escucharlos, recorrer con la imaginación situaciones pasadas, mantener la noción de identidad y corporizar las ausencias de un modo misterioso e inexplicable convirtiendo la experiencia en algo atemporal. Las imágenes se integran a una visión de lo inestable, de lo posible y lo secreto, sobre lo que, quien escucha, medita sin certezas: es la nostalgia por el paraíso perdido. Y de ese paraíso se rescatan cosas, los objetos que se nombran: el farol, las madre selvas, y los lugares: la casita de mis viejos, el barrio, todos están cargados de lo que el sujeto *ve* en ellos. Pero el viaje por la geografía arrabalera no pretende encontrar algo, sino todo lo contrario: no encontrarlo. ¿Para qué verlo? Es mejor guardar el recuerdo de cuando se miraba el mundo con ojos jóvenes llenos de ilusión.³²

²⁹ Cf. GARCÍA OLIVARES, A. ¿Qué nos dicen los tangos sobre el vivir? Acciones e Investigaciones Sociales, Norteamérica, 0, mar. 2011. Disponible en: <<https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/ais/article/view/279>>. Fecha de acceso: 10-oct-2016.

³⁰ Verso de *Esta noche me emborracho*, tango de Discépolo, 1928.

³¹ BORGES, Jorge Luis, *Obra Poética*, poema “El Tango”, Buenos Aires, Emecé Ed., 1964, p. 173.

³² Cf. PELLETIERI, Osvaldo, *Tango II*, Buenos Aires, Todo es Historia, 1976.

¿Está aún el conventillo?, nos preguntamos. Y mejor no ir porque no advertiríamos hoy el parentesco entre esos laberintos con personas apiladas viviendo precariamente y el sentido recuerdo que vive en el corazón.

A modo de conclusión

Quizás los habitantes de Buenos Aires de principios del siglo XX tenían demasiadas esperanzas románticas y confiaban en el progreso. Discépolo lo describió maravillosamente bien al decir que *uno busca lleno de esperanzas el camino que los sueños prometieron a sus ansias* y a pesar que *sabe que la lucha es cruel y es mucha*, algunos conservaron la fe y otros la perdieron. No existen principios teleológicos que ayuden a la concepción simple del sujeto inmerso en su soledad existencial.

El tango fue una expresión del dolor humano concreto y, sin ser teóricos, los poetas ahondaron la temática filosófica en sus poemas: hablaron de subjetividad, finitud, contingencia, ser para la muerte, angustia y la nada. Enfocaron estos temas con una mirada metafísica, desde el absurdo o el grotesco, desde la fenomenología, el existencialismo y el pensamiento situado. En sí, crearon un “modo” de pensar su cotidianeidad desde su propia interpretación.

En este contexto, podemos decir sobre el ser ahí de Buenos Aires que, como hemos visto, su existencia precedió a su esencia y él lo sabía. Existió antes de ser definido por un concepto, se encontró, surgió al mundo y luego se definió su esencia: se lo llamó porteño.

En este proceso de búsqueda de identidad, el tango ha representado el soporte para que a través de su canto, el pueblo exprese y analice sus más profundos cuestionamientos existenciales.

¿Para qué poetas en tiempos menesterosos? Para unir lo disperso. Para ser la voz de cada uno y evitar que caigan en “el uno”.

Discípulo, como uno de los Futuros, ha cumplido la misión del poeta esencial, ha instaurado el Ser anticipando un tiempo histórico. Y aunque parezca una rara mezcla milagrosa, desde que los porteños somos una conversación, el tango dice nuestro ser.

5 HACIA UNA RELACIÓN ACONTECIAL CON LO SAGRADO

*María Gabriela Rebok **

Frente a la actualidad de la violencia en nombre de lo sagrado, se impone repensar la diferencia y la mutua relación entre lo *sagrado* y lo *santo*. *Carta sobre el humanismo* de Heidegger permite detectar la diferencia entre el furor y el encono (*Grimm*) respecto de lo *sano* y lo *salvo* (*Heil*), ya que lo *sagrado* (*das Heilige*) por sí mismo contiene a ambos. ¿Qué puede aportar el pensar *acontecial* a una cuestión tan compleja? Heidegger interpreta la obra de arte como “acontecimiento de verdad”, en el que la *poesía* es *institución* (*Stiftung*) en el triple sentido de donación, fundación y comienzo. Cabe, entonces, esperar una renovación poética en relación con lo sagrado.

Conmemorando los 90 años de la muerte de Rilke, ensayo un contrapunto con el escrito-homenaje de Heidegger en 1946, *Wozu Dichter?* Se ponen de relieve las palabras fundamentales en la poesía madura de Rilke: el *riesgo*, lo *abierto*, la *relación pura* (*reine Bezug*), la *des-*

* Doctora en Filosofía. Investigadora del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires e Investigadora Invitada del Hegel-Archiv (Ruhr-Universität-Bochum, Alemania). Profesora Titular del Doctorado de la Universidad Nacional de San Martín, Profesora Invitada de la Universidad Católica Argentina. Cuenta con 110 artículos en revistas especializadas y libros. Es autora del libro *La actualidad de la experiencia de lo trágico y el paradigma de Antígona* (2012).

pedida, la *naturaleza*, el *ángel*. En la noche cósmica de la “huida de los dioses”, Rilke apuesta a la figura mediadora del ángel. A partir de 1945, el paradigma heideggeriano respecto del arte ha cambiado. Gira en torno a la tensión entre *arte* y *técnica*. Le toca ahora al arte la “salvación de la tierra” y proponer una relación alternativa con el mundo, que culminará en el “habitar poético”. Estimo que el encuentro de Heidegger con Rilke —a pesar de las diferencias que Heidegger se empeña en mostrar— ha sido decisivo en esta nueva etapa.

Se intenta pensar lo sagrado a partir del camino abierto por Martin Heidegger en el punto de giro (*Kehre*) hacia el *acontecimiento-propiación* (*Ereignis*) y su *inicialidad* (*Anfängnis*). El escrito sobre Rilke (de 1946) puede ser una conexión entre el “acontecimiento de verdad” en la obra poética (en *El origen de la obra de arte*, 1935) y la constelación misteriosa que conforma el máximo peligro con el incipiente crecimiento de la salvación, en *La pregunta por la técnica* (1953). Rememorando la raíz común del arte y de la técnica entre los griegos, Heidegger la reformula en este “otro comienzo” como procedencia del mismo “centelleo del *Ereignis*”. Heidegger también parece acercarse más desprejuiciadamente a Rilke cuando ve en “lo abierto”, como plena naturaleza, el todo salvífico (*das heile Ganze*) que habilita una superación de lo técnico a partir de una señal surgida de la misma esencia de la técnica.¹

¹ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Wozu Dichter?*, en *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, ²1952, p. 268 [*¿Para qué ser poeta?*, en *Sendas perdidas*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada 1960, p. 242]. Lo que nosotros traducimos como “el todo salvífico” (*das heile Ganze*) termina siendo irreconocible en la traducción de Rovira Armengol “venturosa totalidad”, que elimina esa —para nosotros esencial— referencia a lo *salvo*. Cf. también *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, ³1967, T. I, p. 33 [*La pregunta por la técnica*, en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio BARJAU, Barcelona: Ediciones del Serbal 1994, p. 35]. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, p. 53 [*¿Para qué ser poeta?*, en *Sendas perdidas*, p. 53]. [De aquí en más se citará el número de página primero del original alemán y luego la traducción española] En el epílogo, Heidegger se refiere al aparecer y mostrarse de la verdad como *be-*

En una primera parte, intentaré una aproximación etimológica y hermenéutico-fenomenológica a lo sagrado. Me centraré en la etapa heideggeriana del escrito sobre Rilke *Wozu Dichter?* y *Carta sobre el humanismo*. Trataré de prolongar fructíferamente el pensar heideggeriano a partir de mediados de los '30 sobre el *Ereignis* y su posible aporte a la cuestión de lo sagrado.

La segunda parte estará dedicada a exponer la interpretación heideggeriana de Rilke, siguiendo la vertebración en base a las palabras fundamentales (*Grundwörter*).

Por último, haré un balance crítico de la lectura heideggeriana de Rilke.

1. En torno a la diferencia y relación entre lo sagrado y lo santo.

Lo *sagrado* como centro de irradiación de lo *divino*, suele considerarse como lo inviolable, intocable, indemne. Deriva del verbo “*sancire*” que equivale a “hacer inviolable”, “sancionar”. Su núcleo es *inefable* (*árreton*) y suele ser resguardado por el sigilo y el secreto (*apórreton*). Así lo entendieron las religiones místicas y propusieron sus ritos de iniciación como posibles acercamientos experienciales. Lo *sagrado* se postula como separado de lo *profano*. A ello responde también la idea del templo —del griego *temnô*: dividir, separar— como espacio sagrado diferente del profano. Los idiomas semíticos (el hebreo, el fenicio, el árabe) tienen escrituras consonánticas, en las que el cambio de vocales no altera la conexión. Así *sacratum* y *secretum* se corresponden.

En suma, lo *sagrado* es un *misterio*, pero no por carencia o una suerte de refugio de nuestra ignorancia, sino por *sobreabundancia*. Los

lleza, caracterizando a esta última como “el acontecerse de la verdad” (*Sichereignen der Wahrheit*). Este alumbramiento acontecual pone de relieve el esplendor relampagueante de la donación propia del *Ereignis* (pp. 67; 66).

griegos lo experimentaron como *deinón*. Cabe traducirlo como *lo pasmoso*, tan *terrible* como *fascinante*. Recuérdese la caracterización por parte de Rudolf Otto de lo *numinoso* como *misterio terrible* y, a la vez, *misterio fascinante*:

Pero el misterio religioso, el auténtico *mirum* es —para decirlo acaso de la manera más justa— lo *heterogéneo en absoluto*, lo *thate-ron*, *anyad*, *alienum*, lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro.²

Semejante heterogeneidad la expresaron los místicos cristianos como más allá del ser, como *nada*, y los budistas como *vacío* (*sunyata*). En consecuencia, “trastorna, deslumbra, angustia” y hace oscilar a la razón con su reconciliación de lo diferente, con la *coincidentia oppositorum*.³

Mientras el alemán “*heilig*” y el eslavo “*svetu*” reúnen en una sola palabra la tensión de tal misterio, otras lenguas operan ya con la distinción entre “*saint*” y “*sacré*” en francés, lo “*santo*” y lo “*sagrado*” en español y en griego “*hagios*” y “*hierós*”. A su vez “*sacer*” en latín significa tanto lo consagrado a los dioses, lo sublime y lo digno de veneración como lo manchado, impuro, maldito y abominable. Por añadidura, “*sacrificare*” (hacer *sacer* una cosa) significa matar. Henri Hubert y Marcel Mauss,⁴ en *De la naturaleza y de la función del sa-*

² OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. Fernando Vega, Madrid, Revista de Occidente, ²1965, p. 42.

³ Cf. *ibídem*, pp. 46 y 48.

⁴ Separata del *Année Sociologique*, 2 (1899). El impacto social del sacrificio queda bien expuesto en las siguientes palabras de M. Mauss: “Estas expia-

crificio describen cómo la víctima se separa ritualmente del mundo de los vivos, “Se convierte así en un resto, [...] desecho de este mundo que tiene que pasar el umbral que separa los dos mundos (el de los mortales y el de los dioses).” La idea de reintegración se abre paso a partir del gótico “*weihs*”, que devendrá “*hailag*” y luego “*heilig*”. Emparentado con “*Heil*” pasa a significar lo saludable, sano, intacto, íntegro (en inglés “*holy*” y “*whole*”).

Pero veamos cómo se refiere el mismo Heidegger a lo *sagrado* (*das Heilige*) en la inflexión de 1945 y que aparece en 1946 en *¿Para qué poetas?* como también en 1947 en *Carta sobre el humanismo*. Ahora la relación entre el *pensar* y el *poetizar* se tensa con el imperio de la *técnica*, planteando la necesidad de atender a las señas que desde la *esencia de la técnica* preludian el *Ereignis*.

El escrito sobre Rilke lleva ya por título un fragmento de la elegía de Hölderlin “Pan y vino”. Hölderlin sigue siendo el poeta insigne del “otro comienzo” y un paradigma con el cual es medido el mismo Rilke. *¿Para qué poetas?* es, según Heidegger, una pregunta cuyo alcance en buena parte hoy se nos escapa. Por eso requiere un adecuado diagnóstico de nuestro tiempo. En una implícita referencia a “El Único” (“*Der Einzige*”) de Hölderlin, confirma Heidegger que con la encarnación y la muerte sacrificial de Cristo comienza el “fin del día de los dioses”. “Desde que los ‘tres unidos’, Heracles, Dionisos y Cristo, abandonaron el mundo, se inclina el atardecer del tiempo cósmico (Weltzeit) hacia su noche.”⁵ Se expande la oscuri-

ciones y purificaciones generales, esas comuniones, esas sacralizaciones de grupos, esas creaciones de genios de las ciudades dan o renuevan periódicamente en la colectividad, representada por sus dioses, el carácter bueno, fuerte, terrible, grave, que constituye unos de los rasgos esenciales de cualquier personalidad social.” MAUSS, Marcel, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Juan A. Matesans, Barcelona, Barral, 1970, p. 247 s.

⁵ “Seitdem die ‘einigen drei’, Herakles, Dionysos und Christus, die Welt verlassen haben, neigt sich der Abend der Weltzeit ihrer Nacht zu.” HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 248.

dad determinada por la ausencia y la “falta de Dios” (“*Fehl Gottes*”), se ha apagado hasta el esplendor de la *Divinidad* (*Gottheit*). Lo grave de la indigencia de nuestro tiempo es que no logra advertir la falta de Dios como falta. Ya en los *Beiträge*, el ensamble de la *resonancia* (*Anklang*) denuncia el contexto nihilista de la indigencia, que obliga no sólo el asumir el olvido del ser, propio de la metafísica, sino también el abrirse a la experiencia rememorante del “abandono del ser” (*Seinsverlassenheit*) para el posible *traspaso* que incentiva lo venidero como el esencializarse del ser (*Wesung des Seyns*).⁶

Volviendo al texto de *¿Para qué poetas?* y al motivo hölderliniano de la “falta de Dios”, ella supone la retirada del fundamento fundante y así la confrontación con el a-bismo (*Ab-Grund*). Todo posible viraje ha de acontecer desde el abismo. Para ello hacen falta quienes accedan al abismo, y sean capaces de preparar la estancia (*Aufenthalt*) para hospedar a los dioses. Y, sobre todo, se requiere el tiempo oportuno, posibilitante del giro, en el que vuelva a brillar la Divinidad.

Heidegger evoca el poema de Hölderlin cuyo título definitivo reza “*Mnemosyne*”:

“Un signo somos, sin interpretación
sin dolor estamos nosotros y casi
hemos perdido la lenguaje en el extranjero «*in der Fremde*».
(...) Porque los Celestes «*die Himmlischen*» no lo pueden todo.
Los mortales ciertamente alcanzan antes el abismo. Así vira
Con ellos. Largo es
El tiempo, pero acontece lo verdadero.”⁷

⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [BPh] GA 65, Frankfurt a. Main, Klostermann, ³2003, § 50 y 52, pp. 107, 112.

⁷ [Traducción de la autora] “Ein Zeichen sind wir, deutungslos/ Schmerzlos sind wir und haben fast/ Die Sprache in der Fremde verloren. (...) Denn nicht

El despojo que afecta a nuestra esencia de doloridos y hablantes, es el hueco destinado a hospedar lo sagrado que ama las profundidades.

En *¿Para qué poetas?* de Holzwege, lo sagrado se caracteriza como la “huella de los dioses huidos”. Troquelados por la técnica, nos vemos sumergidos en la noche cósmica (*Weltnacht*) y en un invierno sin fin. La oscuridad envuelve a lo intacto e indemne, a tal punto que amenaza con borrar toda huella de la huella.

Lo salvo [*das Heile*] se sustrae. El mundo deviene sin salvación. Por ello no sólo permanece oculto lo sagrado [*das Heilige*] como la huella hacia la divinidad [*Gottheit*], sino hasta la huella hacia lo sagrado, lo salvo, parece estar borrada. A no ser que algunos de los mortales sean capaces de ver la carencia de salvación como tal carencia. Ellos tendrían que avizorar qué peligro acecha al hombre. El peligro consiste en la amenaza que atañe la esencia del hombre en su relación con el ser mismo, pero no en peligros casuales. Este peligro es *el* peligro. Se oculta en el abismo respecto de todo ente. Para ver y mostrar el peligro, han de ser aquellos mortales que alcanzan antes el abismo.⁸

vermögen / Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen die Sterblichen eh' an den Abgrund. Also wendet es sich / Mit diesen. Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre.” HÖLDERLIN, Friedrich, “Mnemosyne”, en: *Sämtliche Werke und Briefe I: Gedichte*, edición de Jochem Schmidt, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker, 1992, p. 1033.

⁸ “Das Heile entzieht sich. Die Welt wird heil-los. Dadurch bleibt nicht nur das Heilige als die Spur zur Gottheit verborgen, sondern sogar die Spur zum Heiligen, das Heile, scheint ausgelöscht zu sein. Es sei denn, dass noch einige Sterbliche vermögen, das Heillose als Heillose drohen zu sehen. Sie müssten ersehen, welche Gefahr den Menschen anfällt. Die Gefahr besteht in der Bedrohung, die das Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zum Sein selbst angeht, nicht aber in zufälligen Fährnissen. Diese Gefahr ist *die*

Seríamos insalvables si estos destacados mortales que son los poetas no fueran capaces de reconocer la indigencia de la supuesta carencia de indigencia que el aseguramiento, el control y la disponibilidad de lo técnico propagan. Lo acontecimental de lo sagrado sólo podrá abrirse paso rescatando la resonancia (*Anklang*) del ser desde el abismo como centro de viraje del *Ereignis*. Los hombres de suyo ya son más arriesgados que los demás vivientes, porque van “con el riesgo” de la vida. Sin embargo, los más arriesgados de los arriesgados son los poetas que se adelantan al abismo, para fundar creadoramente desde esta fuente desfondada e inagotable.

Esto permite inaugurar el rito celebratorio que offician los poetas. Toca a ellos, como enseña Holderlin, seguir cantando al dios del vino (Dionisos, nacido de un rayo de Zeus) y abrir los caminos para el viraje de los mortales implicados. Nuevamente es necesario desplegar aquí una “fenomenología de lo inaparente” (*Phanomenologie des Unscheinbaren*), porque los poetas vuelven a hollar la huella hacia la huella, que es lo sagrado, y que en su calidad de *huella* no es sino la presencia de una ausencia, toda ella remite a lo que se sustrae y se manifiesta como tal sustracción.

Los poetas son los mortales que, cantando con seriedad al dios del vino, rastrean (*spuren*) la huella (*Spur*) de los dioses huidos, permanecen en su huella y así van hollando (*spuren*) el camino hacia el viraje (*Wende*) a los mortales emparentados. Pero el éter, en el cual los dioses son únicamente los dioses, es su divinidad. El elemento de ese éter, aquel en el que aún esencializa (*west*) la divinidad misma, es lo sagrado. El elemento del éter para el advenimiento de los dioses huidos, lo sagrado, es la huella de los dioses huidos. Pero, ¿quién puede

Gefahr. Sie verbirgt sich im Abgrund zu allem Seienden. Um die Gefahr zu sehen und zu zeigen, müssen solche Sterbliche sein, die eher in den Abgrund reichen.” HEIDEGGER, Martin, *Wozu Dichter?*, en *Holzwege*, p. 272 s. [Traducción M. G. REBOK].

rastrear semejante huella? Las huellas son a menudo inaparentes y siempre el legado (*Hinterlassenschaft*) de una indicación (*Weisung*) apenas presentida (*geahnt*). Ser poeta en tiempo indigente (*in dürftiger Zeit*) significa: atender cantando a la huella de los dioses huidos. Por eso dice el poeta lo sagrado en el tiempo de la noche cósmica (*Weltnacht*). Por ello es la noche cósmica —en el lenguaje de Hölderlin— la noche sagrada (*heilige Nacht*).⁹

Ese camino lo reclama nuestro tiempo de penuria. Y ese es tal por la “muerte de Dios“, la incomprensión de los mortales respecto de un triple misterio: el misterio del *sufrimiento*, del *amor* y de la *muerte*. Rilke lo cantó así en los *Sonetos a Orfeo*, I, XIX:

[...]
No se han reconocido los sufrimientos (*Leiden*),
no se ha aprendido el amor,
y lo que en la muerte nos aleja,

no ha sido develado.

⁹ “Dichter sind die Sterblichen, die mit Ernst den Weingott singend, die Spur der entflohenen Götter spuren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spuren zur Wende. Der Äther jedoch, worin die Götter allein Götter sind, ist ihre Gottheit. Das Element dieses Äthers, das, worin selbst Gottheit noch west, ist das Heilige. Das Element dieses Äthers für die Ankunft der entflohenen Götter, das Heilige, ist die Spur der entflohenen Götter. Doch wer vermag es, solche Spur zu spuren? Spuren sind oft unscheinbar und immer die Hinterlassenheit einer kaum geahnten Weisung. Dichter sein in dürftiger Zeit heisst: singend auf die Spur der entflohenen Götter achten. Darum sagt der Dichter zur Zeit der Weltnacht das Heilige. Deshalb ist die Weltnacht in der Sprache Hölderlins die heilige Nacht.” HEIDEGGER, M., *Wozu Dichter?*, en *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, ⁴1963, pp. 250 s. [la traducción es nuestra].

Sólo el canto sobre la tierra
santifica y festeja (*heiligt und feiert*).¹⁰

Felizmente, concluye Heidegger, “La palabra del cantor retiene aún la huella de lo sagrado—. En el verso anterior a los citados, Rilke celebra el canto anticipatorio (*Vor-Gesang*) de Orfeo, “dios de la lira”, quien instituyó la poesía. Podríamos decir que *lo sagrado* sobreviene como *donación de lo sano-salvo* (*des Heilen*)¹¹ en las *tormentas de Dios*, quien se anuncia con señas iluminadas por el relampagueo del *Ereignis*.

El *Ereignis* es un origen instaurador de relaciones. Se perfila como un advenir y sobrevenir donante y relacionante. Acontece de modo inicial en medio de la extrañeza, gracias a una honda *libertad* (preontológica, no moral) que abre juego sobre el abismo. Se trata de un “entre” (*Zwischen*) y un “entretanto” (*Inzwischen*) como espacio-tiempo abierto, hendido y abisal, desde donde acontece la diferenciación y referencialidad, la transpropiación entre el hombre devenido *Da-sein* y Dios.¹² Es el espacio-tiempo de la decisión más elevada. Sostiene la pregunta fundamental por la verdad del ser (*Seyn*) y es origen de la historia en su *otro comienzo* y el resguardo del último Dios.

Lo acontecencial emerge en el traspaso de la pregunta conductora (*Leitfrage*) por el sentido del ser del ente a la pregunta fundamental (*Grundfrage*) por la “verdad del ser”, planteada desde el viraje propio a la “historia del ser”. Supone la experiencia de la indigencia (*Not*)

¹⁰ “Nicht sind die Leiden erkannt, / nicht ist die Liebe gelernt, / und was im Tod uns entfernt, // ist nicht entschleiert. / Einzig das Lied uberm Land / heiligt und feiert.” Rainer Maria RILKE, *Die Sonette an Orpheus*, en *Samtliche Werke*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1955, I, p. 743 [Soneto XIX].

¹¹ Cf. *HB*, pp. 181 s.

¹² Cf. *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis), p. 28 s.

del abandono del ser para el giro hacia la necesidad (*Notwendigkeit*) del crear (*Schaffen*) y traer nuevamente el ser al ente, por ejemplo, en la obra de arte. Ésta es considerada como “acontecimiento-propiación de verdad”. Lo acontecual de la obra consiste en un empujón (*Stoss*) que destaca su *ser* frente al no-ser y así expande sentido anticipándolo.¹³ Sobreviene también con la *palabra* surgida del *silencio primordial* y que se abisma en el silencio que moldea la pasibilidad del oído y su posible escucha. Lo acontecual irrumpe con su inicialidad, se anuncia por medio de una seña y provoca el viraje de una transformación profunda. El comienzo de *Los sonetos a Orfeo* atestiguan un “templo en el oído”, allí donde se anuncia un acontecimiento de lo sagrado:

“Ahí emerge un árbol. ¡Oh puro exceso (*Übersteigung*)!
¡Oh Orfeo canta! ¡Oh árbol elevado en el oído!
Y todo callaba. Pero hasta en el silenciar (*Verschweigung*)
Se adelanta un nuevo comienzo, una seña (*Wink*) y transformación
(*Wandlung*).”¹⁴

En Rilke es la *Queja* la que recoge el sufrimiento y eleva de repente una constelación de nuestra voz al cielo, que su soplo no perturba.¹⁵ Se trata de la constelación de la lira, lugar de Orfeo en el cielo. La *palabra poética* supone la experiencia trágica del sufrimiento y de la muerte y se convierte en celebratoria por el amor.

Gracias al dios-poeta Orfeo, la palabra —concentración de la esencia misma del hombre— ya no es sólo “la casa del ser”, sino ahora oficia

¹³ Cf. Martin HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, ²1952, p. 53.

¹⁴ Rainer Maria RILKE, *Die Sonette an Orpheus*, en *Sämtliche Werke*, Rilke-Archiv (Hg.), Frankfurt am Main, Insel, 1955, T. I, p. 731.

¹⁵ *Ibidem*, Soneto VIII, T. I, pp.735 s.

también como “templo” del ser a fin de hospedar lo sagrado acontecual.¹⁶ Tocado por el “rayo del Padre”, Hölderlin exclama: “que lo sagrado sea mi palabra”.¹⁷

2. Las palabras fundamentales de Rilke como hitos de lo salvo

Sigo aquí el criterio hermenéutico de Heidegger en la selección de las palabras fundamentales. Sin embargo, no coincido en interpretarlas de antemano como “metafísicas” en el sentido heideggeriano restringido. Según Heidegger, en ellas “lo dicho piensa la totalidad del ente desde el ser”.¹⁸ En otras palabras, elide la pregunta por el sentido o la verdad del ser. En la selección heideggeriana aparecen como claves: “la relación” (“*der Bezug*”), “lo abierto” (“*das Offene*”), “la despedida” (“*Abschied*”), el espacio cordial interior llamado también “espacio cósmico interior” (“*Weltinnenraum*”) y el “ángel”. Procedo a analizar brevemente a cada una de ellas:

2.1. La relación y el riesgo

Rilke adjetiva la *relación* alternativamente como “pura”, “toda”, “real-efectiva” (“*wirkliche*”), “la más clara”, “otra”. Los entes son en

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Wozu Dichter?*, en *Holzwege*, p. 286. El ser se esencializa y circunscribe en la palabra (*Wort*). “El lenguaje es la circunscripción [*Bezirk*] (templum), es decir, la casa del ser.” [“Die Sprache ist der Bezirk (templum), d. h. das Haus des Seins.”] El verbo griego *témnein* circunscribe tanto el tiempo (*tempus*) como el espacio (*templum*) sagrados.

¹⁷ “[...] das Heilige sei mein Wort.” HÖLDERLIN, Friedrich, “Wie wenn am Feiertage...”, en *Poesía completa*, ed. bilingüe, trad. Federico GORBEA, Barcelona, Ediciones 29, 1977, T. II, p. 74 [hemos corregido la traducción].

¹⁸ HEIDEGGER, M., *Wozu Dichter?*, en *Holzwege*, p. 288.

relación con su fundamento que es la “naturaleza plena”. Y por ella —en cuanto riesgo— son arriesgados y puestos en juego. Heidegger denuncia aquí una forma de metafísica que es “voluntad para la voluntad” (*Wille zum Willen*). Esta voluntad de riesgo sería paralela a la voluntad de poder nietzscheana.¹⁹

Es de destacar el sentido de fuerza de tracción y atracción que la palabra “*Beziehung*” posee en alemán. Allí donde los hombres distinguimos tajantemente, levantamos muros y fronteras, hay en verdad conexiones que se interpenetran, potencian y amplían. Coincido con Heidegger que no se trata de una “mera relación” o de una relación cualquiera, sino que: “La gravedad de las fuerzas puras, el medio (*Mitte*) inaudito, la relación pura, la relación total, la naturaleza plena, la vida, el riesgo (*Wagnis*) son lo mismo (*das Selbe*).”²⁰

Heidegger insiste en que Rilke piensa, como lo hace la *metafísica*, al ser del ente en su totalidad y a su fundamento. Y con ello se cierra a la novedad rilkeana, que —advertidamente o no— opera en su propio pensamiento.

2.2. *Lo abierto (das Offene)*

Para Rilke es *lo abierto* un espacio libre, superador de todo lo limitado, cerrado, configurado como lo puede ser el mundo del hombre troquelado por la técnica. *Lo abierto*, interpreta Heidegger: “Permite que los entes arriesgados en la relación [*Bezug*] pura entren como atraídos, de suerte que sigan atrayéndose múltiplemente entre sí sin tropezar con trabas. Atrayéndose de esta manera van hacia lo ilimitado, lo infinito. No se disuelven en la nada anuladora (*das nichtige Nichts*),

¹⁹ Cf. *ibídem*, p. 258.

²⁰ *Ibídem*, p. 261. “Die Schwerkraft der reinen Kräfte, die unerhörte Mitte, der reine Bezug, der ganze Bezug, die volle Natur, das Leben, das Wagnis sind das Selbe.” [Trad. cast. M. G. REBOK].

sino que se rescatan en el todo de lo abierto.”²¹ No se trata de una dimensión vacía, sino de un entramado de relaciones puras.

A nuestro juicio, esta partitura de oscilación posibilita liberarnos de la trampa de la autorreferencialidad de un yo fijo que no está, como el animal, *en* lo abierto, sino lo pone delante de sí (*vor-stellt*), es decir lo objetiva. Si bien todos somos arriesgados por el riesgo de lo abierto como entramado de relaciones puras, nosotros, los hombres, somos los, por un soplo, más arriesgados. Estamos siempre a punto de perder nuestra “patria primera” en la feria del mundo y sus quehaceres distanciantes.

Por cierto, algunas experiencias infantiles como el perdersnos y entregarnos en el juego o el pleno perderse de los amantes uno en el otro nos sugieren todavía esta condición, pero no la alcanzamos plenamente antes de transponer el umbral de la muerte. Ya podemos advertir el asomarse de lo abierto en la mirada exorbitada del moribundo. Mientras tanto vivimos por la mitad una vida que se horroriza ante la sola mención de la muerte y una muerte que no logra restituir su relación con la vida, que permanece ajena e impropia.

2.3. *La despedida*

“ ‘La muerte es el *lado* escondido, por nosotros no iluminado *de la vida*’. (Cartas de Muzot, p. 332). La muerte y el reino de los muertos pertenecen como el otro lado al todo del ente. [...] es ‘la otra relación’, es decir, el otro lado de la totalidad de relación de lo abierto.”²²

²¹ *Ibidem*, p. 262. “Es lässt die in den reinen Bezug gewagten Wesen als die Gezogenen ziehen, so dass sie vielfältig zu einander, ohne auf Schranken zu stossen, weiterziehen. Dergestalt gezogen ziehend, gehen sie im Schrankenlosen, im Unendlichen auf. Sie lösen sich nicht in das Nichtige Nichts auf, aber sie lösen sich in das Ganze des Offenen ein.”. [Trad. cast. M. G. REBOK].

²² M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?*, p. 279. “ ‘Der Tod ist die uns abgekehrte, von uns unbeschiedene *Seite des Lebens* (Briefe aus Muzot. S. 332). Der

Al final de la 8. *Elegía de Duino*, Rilke se pregunta quién nos ha dado vuelta de tal manera que tenemos la actitud de quien se aleja. Y así como —alcanzada la cumbre— se nos muestra, al girar, el valle que hemos abandonado, “así vivimos nosotros y nos despedimos siempre.”²³

Oigamos el *Soneto a Orfeo*, II, 13:

Adelántate a toda despedida, como si la hubieras dejado
atrás, como el invierno que se está marchando.
Pues bajo los inviernos hay uno tan invierno
que, si lo pasas, tu corazón resistirá.

Sé siempre muerto en Eurídice, cantando sube,
ensalzando regresa a la pura relación.
Aquí, entre los que se desvanecen, en el reino de lo que declina,
sé una copa sonora que con sólo sonar se rompió.

Sé, y sabe al mismo tiempo la condición del no-ser,
el infinito fondo de tu íntima vibración
para que la lleves al cabo del todo, esta única vez.

A las reservas de la Naturaleza en plenitud, a las usadas
como a las sordas y mudas, a las indecibles sumas,
añádate jubiloso y aniquila el número.

Tod und das Reich des Toten gehören als die andere Seite zum Ganzen des Seienden. Dieser Bereich ist ‘der andere Bezug’, d. h. die andere Seite des ganzen Bezuges des Offenen.”

²³ R. M. RILKE, *Duisiner Elegien*, en *op. cit.*, p. 716. “Wer hat uns also umgedreht, dass wir, / was wir auch tun, in jener Haltung sind / von einem, welcher fortgeht? Wie er auf / dem letzten Hügel, der ihm ganz sein Tal / noch einmal zeigt, sich wendet, anhält, weilt-, / so leben wir und nehmen immer Abschied.”

Siendo la despedida esa distanciaci3n y separaci3n de lo abierto, resulta necesario un giro que nos permita enrostrar lo salvo del v3nculo con el todo. Podemos interpretar esta extraña invitaci3n a la memoria del futuro y el viaje de Orfeo como una posibilidad de reconciliaci3n con el todo y, al mismo tiempo, al modo acontecual, alcanzar lo *propio* —nuestra “3ntima vibraci3n”— por medio de lo *otro*. As3 H. D. Mandrioni, comentando la 10. *Eleg3a de Duino*, dice: “Al final, la vida y la muerte, el j3bilo y el dolor, el pasado y el presente buscan armonizarse en la disoluci3n de sus disonancias. Es el intento de reintroducir al hombre en el Todo viviente, al que tambi3n se reincorpora, por extraña paradoja, el reino de la muerte.”²⁴ Y as3 no seremos ya los “derrochadores del dolor”, m3s bien habremos aprendido de 3l.

2.4. *El espacio interior c3smico (Weltinnenraum)*

El camino que conduce a lo esencial y al fundamento, es de recogimiento hacia lo interior e invisible. Resuenan aqu3 las palabras de Novalis:

S3oamos con viajes a trav3s del universo; pero ¿acaso no est3 en nosotros el universo? Las profundidades de nuestro esp3ritu nos son desconocidas. El camino misterioso va hacia el interior.²⁵

La v3a de acceso es el sentimiento l3cido del coraz3n, que as3 logra contactar su verdadera patria. Para Mandrioni, se trata de un v3nculo

²⁴ MANDRIONI, H3ctor Delfor, *Rilke y la b3squeda del fundamento*, Buenos Aires: Guadalupe 1971, p. 82.

²⁵ NOVALIS, *Kleine Schriften, Bl3utenstaub*, p. 342. “Wir tr3umen von Reisen durch das Weltall: ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht. Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg.”

con el fundamento, entendido éste como “principio ‘originante’, fuerza ‘polarizante’ y supremo ‘presentificante’ de todas las cosas.”²⁶

En definitiva, quizás todo el arte no sea sino el empeño en mostrar en lo *visible* su profunda raíz *invisible*.

Ahora bien, toda conciencia es interior e invisible. Sin embargo, no se trata aquí de la conciencia de una subjetividad, cuyo afán de dominio es objetivante de todo ente. Con ello volvería a poner límites e incomunicación, en lugar de las relaciones puras, a las que ha vuelto la espalda.

Una interioridad mucho más profunda —descubierta ya por los románticos— perfora lo endurecido por el conocimiento objetivante y la tecnociencia derivada de él. Hace posible el giro hacia el centro cordial recuperador de las relaciones vivas y acontecuals.

En Rilke es la respiración —con sus ritmos de inspirar y expirar— la metáfora privilegiada que nos habla de esa posible conversión de lo exterior en interior y de éste con el espacio cósmico, esencial e interior. Eso explica también la amistad con los pájaros que con su vuelo dominan el espacio más elevado, y son así símbolos de la libertad.²⁷

Pero, en definitiva, cabe recalcar con Heidegger:

En lo más íntimo e invisible del corazón está el hombre ante todo inclinado hacia lo que ha de ser amado: los antepasados, los muertos, la infancia, los venideros. Esto pertenece al circuito más amplio, que se evidencia ahora como la esfera de la presencia de toda la relación salvífica.²⁸

²⁶ MANDRIONI, H. D., *op. cit.*, p. 338.

²⁷ Cf. DÖRR ZEGERS, Otto, comentario a la Primera Elegía de Duino, en RILKE, Rainer Maria, *Las elegías de Duino*, trad., notas y comentarios de Otto Dörr Zegers, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.

²⁸ M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?*, p. 282. “Im unsichtbaren Innersten des Herzens ist der Mensch erst dem zugeneigt, was das zu Liebende ist: die

Se nos abre aquí una dimensión del exceso y de la sobreabundancia, una existencia cósmica de lo abierto como tal, denominado “espacio interior cósmico” (*Weltinnenraum*). Exige una inversión y conversión (*Umkehrung*) de la despedida para la re-cordación interiorizante [*Erinnerung*] ligada al corazón. Las cosas vuelven a germinar ahora en lo *invisible*, dimensión en la que se interpenetran. La tarea, sufrida y apasionada, es para el hombre ayudar a esta tierra provisional y caduca a su resurrección en lo invisible. En tal respectividad interior somos libres y seguros (*sine cura*) fuera de la protección organizada de la técnica.

El exceso también se hace notar en el plus de riesgo respecto de toda vida, en esa peculiar relación del hombre con el ser. Lo excesivo del riesgo no puede sino provenir del ser mismo en su verdad. “El ser mide como él mismo su propia circunscripción, que se circunscribe (*τέμνειν*, tempus) porque esencializa [*west*] en la palabra. El lenguaje [*Sprache*] es la circunscripción (*Bezirk*, templum), es decir, la casa del ser.”²⁹ Sólo desde y por el lenguaje es posible acceso al ente, y éste recupera así su significación.

2.5. El ángel “terrible”: símbolo de la transformación consumada de lo visible en invisible

Queda caracterizado ya en la primera *Elegía de Duino*:

“¿Quién, si yo gritase, me oiría desde los coros
De los ángeles? Y aun suponiendo que alguno de ellos

Ahnen, die Toten, die Kindheit, die Kommenden. Dies gehört in den weitesten Umkreis, der sich jetzt als die Sphäre der Präsenz des ganzen heilen Bezuges erweist.” [Traducción al español de M. G. REBOK].

²⁹ *Ibíd.*, p. 286. “Das Sein durchmisst als es selbst seinen Bezirk, der dadurch bezirkelt wird (*τέμνειν*, tempus), dass es im Wort west. Die Sprache ist der Bezirk (templum), d. h. das Haus des Seins.”

Me acogiera de pronto en su corazón, yo desaparecería
Ante su existencia más poderosa. Porque lo bello no es sino
El comienzo de lo terrible, que todavía soportamos
Y admiramos tanto, porque sereno desdeña
Destrozarnos. Todo ángel es terrible.”

No menos contundente suena el comienzo de la segunda: “Todo ángel es terrible”. Aquí los ángeles son llamados también “pájaros casi mortíferos del alma”.³⁰ Al modo de la ambigüedad de lo sagrado, los ángeles son, por un lado, pura y esencial condensación de la *belleza* y, por el otro, irradian al mismo tiempo un poder que —si se nos acercara demasiado— podría aniquilarnos. Son igualmente fascinantes, porque ¿quién fuera capaz de resistir a su esplendor tal como lo irradia la segunda estrofa de esta misma elegía?

Bienaventurados tempranos, vosotros los mimados de la creación,
Cumbres, riscos aurorales
De todo lo creado, polen de la divinidad floreciente,
Articulaciones de la luz, pasadizos, escaleras, tronos,
Espacios de esencia, escudos de júbilo, tumultos
Del sentimiento tormentoso y embelesado y de repente, singulares,
Espejos: que la propia belleza derramada
Vuelven a recoger en su propio semblante.³¹

³⁰ R. M. RILKE, *Duiniser Elegien*, en *op. cit.*, T. I, pp. 685, 689. “Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel / Ordnungen? Und gesetzt selbst, es nähme / einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem / stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts/ als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen, /und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh, / uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.”

“Jeder Engel ist schrecklich. [...] fast tödliche Vögel der Seele.”

³¹ *Ibidem*, T. I, p. 689 (2ª Elegía).

Ese referente tan distante, casi inalcanzable hasta con el grito sufriente de la primera *Elegía* o el de júbilo de la décima, marca la diferencia del hombre con el ámbito de la Divinidad terrible-fascinante. Ya Agustín de Hipona se refería a ella con la advocación de “hermosura” (“Tarde te hallé, hermosura mía”). El poder del ángel bello de Rilke, si se acercara demasiado, podría aniquilarnos. Simboliza la transformación de lo visible en invisible ya consumada. La belleza esparcida en el mundo visible, es recogida y resguardada por el ángel en la invisibilidad del espacio interior cósmico-cordial. Los ángeles son *espejos* o la belleza duplicada en el reflejo inacabable. Sin embargo, nos parece mucho más acertada la otra metáfora: “polen de la Divinidad floreciente”, porque la belleza de la Divinidad se abre como flor, fecunda y proclama el fruto por venir. En cambio, nosotros, los humanos, escalamos todavía la “montaña del dolor” y no experimentamos aún el amor, intransitivo, sin límites.

Encontramos la autointerpretación rilkeana del *ángel* en la famosa carta a Witold von Hulewicz:

El ángel de las elegías es aquella criatura en la que ya aparece cumplida la transformación de lo visible en invisible, que nosotros efectuamos. [...] es ese ser que sirve para reconocer en lo invisible un grado superior de realidad. Por eso es ‘terrible’ para nosotros, porque nosotros, sus amadores y transformadores, dependemos aún de lo visible. Todos los mundos del universo se precipitan hacia lo invisible como a su realidad más cercana y más honda; algunas estrellas se alzan inmediatamente y se desvanecen en la conciencia infinita del ángel: otras están encomendadas a seres que las transforman despacio y con mucha pena, y en cuyo espanto y encanto (*Schrecken und Entzücken*) alcanzan su más próxima realización invisible.³²

³² RILKE, R. M., *Briefe aus Muzot*, p. 376. “Der Engel der Elegien ist dasjenige Geschöpf, in dem die Verwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, die wir leisten, schon vollzogen erscheint. [...] ist dasjenige Wesen, das

Las estrellas, luminarias del universo, más cercanas a los ángeles, pueden ser fugaces porque las urge la transformación. Lo más profundo del ser se nuclea en torno a lo invisible. Nosotros, los humanos —más reacios y lentos en este proceso— accedemos a lo invisible a precio de terror y fascinación. El ángel es un polo de perfección que imanta los grandes acontecimientos transmutantes.

También el poeta es una figura de mediación que encauza la salvación no sólo de los hombres, sino de todas las cosas de la tierra. Facilita el ascenso hacia la plenitud angélica.

En *El libro de las horas* (1899-1903) los ángeles son los enviados de Dios en los tiempos de cosecha; recogen a los muertos, estén verdes o maduros.³³ La figura de Dios se perfila como superior a los ángeles. Tanto en esa época temprana como en la tardía de *Los sonetos a Orfeo* (1922), Dios es invocado como el “Señor”. Si atendemos a la sexta de las *Cartas a un joven poeta*, Dios se va gestando en el espacio interior cósmico (*Weltinnenraum*) en un proceso evolutivo del cual participamos. La diferencia no la piensa Rilke apelando a lo trascendente, la radica más bien en el misterio del dolor y de la muerte que afecta a los humanos, hasta que se cumpla la reconciliación en el misterio sublime del amor.

dafür einsteht, im Unsichtbaren einen höheren Rang der Realität zu erkennen.- Daher ‘schrecklich’ für uns, weil wir, seine Liebenden und Verwandter, doch noch am Sichtbaren hängen. Alle Welten des Universums stürzen sich ins Unsichtbare, als in ihre nächst-tiefere Wirklichkeit; einige Sterne steigern sich unmittelbar und vergehen im unendlichen Bewusstsein der Engel—, andere sind auf langsam und mühsam sie verwandelnde Wesen angewiesen, in deren Schrecken und Entzücken sie ihre nächste unsichtbare Verwirklichung erreichen.” Cit. por MANDRIONI, H. D., *op. cit.*, p. 213.

³³ RILKE, R. M., *Das Stunden-Buch III. Von der Armut und vom Tode* [*Libro de las horas III, De la pobreza y de la muerte*], *Erste Gedichte*, en *Sämtliche Werke*, Rilke-Archiv (Hg.), Frankfurt am Main: Insel 1955, I, 347 s.

En la mencionada carta sexta al joven poeta Kappus, escribe Rilke contra una supuesta pérdida de Dios —alguna vez presente en la infancia—, porque es presuntuoso que creamos poder “perderlo como una piedrecilla”, “quien lo tuviera podría ser perdido sólo por Él”. Rilke no nos habla de un Dios pretérito, sino del *Dios Venidero*, en consonancia con la “nueva mitología” de los románticos.³⁴

¿Por qué no piensa que Él es el Venidero, el que desde la eternidad está por llegar; que es lo futuro, el fruto último de un árbol cuyas hojas somos? ¿Qué le impide proyectar Su nacimiento a los tiempos que serán y vivir su vida propia como un día doloroso y hermoso en la historia de una sublime preñez? ¿Usted no ve, pues, como todo lo que sucede [*ereignet*: acontece] es siempre un comienzo; y no podría ser ello Su comienzo, ya que comenzar, en sí, es siempre tan hermoso? Si Él es el más perfecto, ¿no debe *preexistir* algo inferior para que Él pueda escogerse entre la plenitud y la profusión? ¿No debe ser el Último, para abarcarlo todo en sí; y qué sentido tendríamos nosotros si Aquel a quien anhelamos ya hubiese existido?³⁵

En consecuencia, abandona Rilke la idea de Dios como Padre y se concentra en la del *Hijo*, y por eso también *heredero*. Rilke nos alienta a sostener “la esperanza de ser así algún día en Él —el más lejano, el Supremo”.³⁶ Además es de índole *acontecial*, por su carácter de comienzo y su historia de profundas transformaciones. En la carta octava hemos encontrado elementos para pensar la tempora-

³⁴ Cf. para el tema de la “nueva mitología” a FRANK, Manfred, *El Dios venidero*, trad. Helena CORTÉS y Arturo LEYTE, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

³⁵ RILKE, R. M., *Cartas a un joven poeta*, trad. Luis DI IORIO y Guillermo THIELE, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1975, p. 79 s.

³⁶ Esta concepción de Dios como Hijo y heredero data de 1898, cuando Rilke ya nos considera como los “ancestros” del Dios futuro. Cf. *ibidem*, p. 81.

lidad acontecual. Algo nuevo ha entrado como un huésped en nuestra intimidad cordial y comienza a acontecer la transformación. El futuro está allí, antes de cualquier suceso, en la disposición anímica de la tristeza en el “instante aparentemente en blanco, inmóvil” y labra nuestro *destino*, ahora ya no impuesto desde afuera, desde una instancia extraña, sino emergiendo desde lo más profundo de nuestra intimidad cordial. Es como soltar amarras respecto de nuestras convenciones superficiales y exponerse al vértigo ante lo indecible y anonadante. Irrumpen cambios a partir de los cuales “nacen entonces configuraciones extraordinarias y sentimientos extraños que parecen desarrollarse hasta superar todo lo soportable”. Entonces también la existencia adquiere la amplitud de sus posibilidades extremas. Así se rompe el dique de las represiones respecto de muerte, lo sagrado y Dios.³⁷

Rilke indica un camino hacia el rejuvenecimiento primaveral del mundo, concebido todo él como preparación del Dios vivo y venidero. Comienzo, nacimiento y Navidad apuntan a ese sentido:

Festeje Navidad, querido señor Kappus, en el piadoso sentimiento de que quizá Él necesite de usted esta angustia ante la vida, para comenzar. Estos días de transición acaso sean precisamente el tiempo en que todo, en usted, trabaja en Él, como ya ha trabajado en Él, jadeante, en la infancia. Sea usted paciente y ecuánime, y piense que lo menos que podemos es no hacerle su advenimiento más difícil de lo que la tierra se lo hace a la primavera, cuando ésta quiere venir.³⁸

Una de las transformaciones más importantes vendrá por parte de la mujer madura, más cercana a la vida, al diálogo y al amor.³⁹

³⁷ Cf. *Ibíd.*, pp. 100-105.

³⁸ *Ibíd.*, p. 82.

³⁹ Cf. *ibíd.*, pp. 94-96.

Así podemos ver en Olga Orozco menos insistencia en la soledad que en la solidaridad. Su concepción de Dios también lo profetiza como venidero, pero re-“uniendo en nosotros sus pedazos.”

Desde adentro de todos no hay más que una morada bajo un friso de
[máscaras;
desde adentro de todos hay una sola efigie que fue inscripta en el
[revés del alma;
desde adentro de todos cada historia sucede en todas partes:
no hay muerte que no mate,
no hay nacimiento ajeno ni amor deshabitado.
(¿No éramos el rehén de una caída,
Una lluvia de piedras desprendida del cielo,
Un reguero de insectos tratando de cruzar la hoguera del castigo?)
Cualquier hombre es la versión en sombras de un Gran Rey herido
[en su costado.

Despierto en cada sueño con el sueño con que Alguien sueña el
[mundo.
Es víspera de Dios.
Está uniendo en nosotros sus pedazos.⁴⁰

En un diálogo con la amiga poeta, Olga me aclaró que los paréntesis que aparecen en el poema indican sus antiguas creencias, ahora ya superadas.

Volviendo a Rilke el encuentro con Dios, experimentado ahora como “ausencia ardiente” sólo es posible en el éxtasis de la felicidad. Hay un parentesco de raíz entre lo femenino y la felicidad. El poeta escribe la siguiente dedicatoria a Madame la Baronne Renée de Brimont:

⁴⁰ OROZCO, Olga, “Desdoblamiento en máscara de todos”, en *Obra poética*, Buenos Aires, Corregidor, 1979, p. 124 s.

Es necesario ser feliz para encontrar a Dios
porque los que lo inventan debido al infortunio
van demasiado rápido y buscan demasiado poco
la intimidad de su ardiente ausencia.⁴¹

3. Consideraciones críticas finales

No encontramos en Rilke la palabra “*Ereignis*” con el peso que tiene para Heidegger; sí, en cambio, anuncios de lo *sagrado* que sobrevienen de manera repentina, cavan abismos y operan transformaciones muy profundas por medio de lo bello, cuyo portador es el ángel y, entre los hombres, el poeta. Orfeo, figura de la poesía y del canto, fascina con la belleza que restituye lo invisible en lo visible, para transformarnos a nosotros y a todo lo viviente. Cantando celebra el poeta lo *salvo-santo*.

Ahora bien, es indudable que hay profundidad, riqueza y novedad en las interpretaciones heideggerianas de Rilke, sin embargo, es inaceptable esa constante torsión para forzar al poeta y aherrojarlo en el ámbito de la metafísica de la subjetividad, en un juego de espejos con Nietzsche. Así, Rilke resulta ser un paladín de la “voluntad de la voluntad” y la figura del “ángel” es “*metafísicamente lo mismo*” que el Zarathustra de Nietzsche.

En la 8. *Elegía de Duino*, Rilke se refiere a lo *abierto* con la metáfora del seno materno [*Schooss*] y, de este modo —considera Heidegger— lo *abierto* termina siendo lo cerrado. A lo cual respondo que es

⁴¹ “Pour trouver Dieu il faut être heureux / car ceux qui par détresse l’inventent / vont trop vite et cherchent trop peu / l’intimité de son absence ardente.” RILKE, R. M., *Poème et dédicaces*, en *Sämtliche Werke*, T. II, p. 670. Esta dedicatoria fue precedida por otras dos redacciones de 1924. Allí afirma Rilke la necesidad de alcanzar la ligereza del ser feliz sin Dios, para reencontrarlo. En la segunda redacción habla de que, a partir de ese ser feliz, renacerán los dioses nuevos y potentes. Idem, T. II, p. 801.

propio del seno materno tener una salida: nada menos que el canal del *nacimiento*. Ello viene garantizado por los ángeles, primicias aurorales de la creación, quienes imantan los comienzos y nacimientos de la evolución sublimatoria.

Al final de la conferencia, Heidegger parece acordarse de que se trata de un homenaje a Rilke. Distingue, entonces, entre la voluntad de dominación de la técnica y la voluntad poética que responde a la voluntad arriesgada del ser en cada uno de los entes, pero —por un soplo— es más arriesgada en la palabra inicial del hombre poeta.

La posible distorsión de la voluntad no debe llevarnos a la tentación de eliminarla totalmente. La misma decisión (*Entscheidung*) interpelada por el *Ereignis* es impensable al margen de la voluntad, pero es una voluntad ya no provocadora como la de la técnica, sino respondiente. Es lo *salvo* que se abre paso en el canto del poeta. Este canto nos conduce hacia las huellas de lo *sagrado*, pero no sin haber experimentado previamente la indigencia y des-gracia de nuestro tiempo. Puede considerarse este dar vueltas en la necesidad como una rasgadura que posibilita la traza del rasgo o *palabra* que asume los vestigios de las señas del *Ereignis*. Y con el *Ereignis* llama lo *salvo* de lo *sagrado*, que vincula a lo divino (*Göttliche*). Lo divino se esparce por medio de la belleza de los ángeles y, a su vez, acerca al Dios (Gott).⁴² Hemos destacado la atmósfera acontecimental en la concepción rilkeana de lo *sagrado* y del Dios venidero. Podemos suponer que Heidegger siguió a su manera estas valiosas anticipaciones del poeta. Así, por ejemplo, el *Ereignis* hace esencialmente referencia al “último Dios”. “El *Ereignis* es el entre con referencia al paso del Dios y la historia del hombre.”⁴³

⁴² Cf. HEIDEGGER, M., *Wozu Dichter*, p. 294.

⁴³ “Das Ereignis ist das Zwischen bezüglich des Vorbeiganges des Gottes und der Geschichte des Menschen.” HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, § 7, p. 27.

Con su canto arriesgado y celebratorio contribuyen los poetas a la transformación de la “noche cósmica” en “noche sagrada” y conducen a los mortales hacia la huella de los “dioses huidos”, pre anunciando al venidero.

SEGUNDA PARTE

El acontecimiento, lo sagrado y la fenomenología

6

EL ACONTECIMIENTO, LA TELEOLOGÍA Y LO SAGRADO

*Roberto J. Walton **

Examino tres enfoques sobre la relación entre lo sagrado y el acontecimiento considerado como momento de una teleología. La fenomenología trascendental de E. Husserl se centra en el análisis de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, su acontecer coherente y teleológico, y una dimensión metatrascendental y metamundana que explica el carácter racional de la constitución del mundo. Se ajusta al principio de que toda filosofía autónoma conduce a una teleología y teología filosóficas. Al margen de la fenomenología, pero con un agudo sentido experiencial, la metafísica de A. N. Whitehead se centra en el análisis especulativo de un proceso en que, en virtud de la creatividad, lo múltiple se convierte en

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Profesor emérito en la Universidad de Buenos Aires. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en colaboración con Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013) e *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, 2015). Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Codirector de la revista *Escritos de Filosofía*, y miembro de los consejos asesores de *Orbis Phaenomenologicus*, *Husserl Studies*, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, *Investigaciones fenomenológicas*, *Stromata* y *Studia Heideggeriana*. Ha colaborado en *Encyclopedia of Phenomenology*, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* y *The Routledge Companion to Phenomenology*.

lo uno para dar lugar a un evento u ocasión de experiencia. Se ajusta al principio de que la causa final de todo evento o acontecimiento es puesta por Dios. Por último, la fenomenología radical o material de M. Henry se centra en el análisis de la condición de posibilidad de toda correlación intencional, esto es, en la autoafección de la vida, y en la distinción entre autoafección relativa y absoluta. Se ajusta al principio de que toda vida subjetiva se funda en la Vida absoluta. En relación con cada una de las tres perspectivas me refiero sucintamente a tres cuestiones: 1) la condición del mundo; 2) la naturaleza de Dios; y 3) la relación Dios-hombre.

1. El acontecer de la correlación conciencia-mundo

1.1. La condición del mundo

Husserl se ocupa del análisis de la correlación intencional de la conciencia con el mundo. Su tema central es dar cuenta de un mundo que no es un contenido inmanente sino un contenido intencional que trasciende la conciencia y cuya trascendencia no se puede establecer en ninguna otra instancia que no sea la conciencia, esto es, como trascendencia intencionada en ella. Puesto que las trascendencias se manifiestan en ella, y solo se revelan en ella, la conciencia es una conciencia trascendental, esto es, en tanto es el lugar de origen de las trascendencias, es decir, la instancia última en que todos los objetos trascendentes se muestran y legitiman como tales.

Husserl observa que “la facticidad en el orden dado del curso de la conciencia en sus singularizaciones en individuos, y la teleología que les es inmanente, dan fundada ocasión para preguntar por la razón de ser justamente de este orden, [...]”.¹ Este orden se manifiesta en “el

¹ HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine*

acontecer trascendental constituyente”² porque la percepción no es un caos absurdo, existen ciencias descriptivas que se refieren a un mundo ordenado morfológicamente, el nivel inferior material del mundo se deja determinar por leyes en la ciencias exactas, la vida orgánica se desarrolla hasta el hombre, y la vida histórica implica un progreso de la cultura mediante el acrecentamiento del valor. Se debe preguntar, pues, en el marco de la epojé, por el fundamento del orden fáctico que se manifiesta en la conciencia constituyente como un orden dotado de teleología y racionalidad. Este fundamento es Dios: “Ningún destino ciego —un Dios ‘rige’ el mundo. El mundo ‘aspira’ a metas, valores, absolutos, prepara para ellos el camino en los corazones de los hombres, los hombres podrían efectivizar un mundo divino en su libertad— por cierto ellos mismos por gracia divina (*durch göttliche Gnade*), por la que ellos deben ser motivados, y dispuestos a aspirar a tal cosa con la más elevada conciencia y fuerza de voluntad”.³ Husserl dice también: “[...] el mundo en tanto creado por Dios es un mundo totalmente pleno de valor, ordenado plenamente conforme a fines en todo ser y acaecer bajo la donación de metas absolutas. Todo lo que es, todo y cada cosa que acaece, es como es porque está exigido por fines plenos de valor”.⁴

Phänomenologie, ed. Karl Schuhmann, *Husserliana* III/1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 109. Refundición integral de la traducción de J. GAOS por A. ZIRIÓN QUIJANO: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 193.

² HUSSERL, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, *Husserliana* XLII, Dordrecht, Springer, 2013, p. 115.

³ HUSSERL, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VIII, Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 258.

⁴ HUSSERL, Edmund, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, *Husserliana-Materialien* IX, ed. Hanne Jacobs, Dordrecht, Springer, 2012, p. 105.

1. 2. *La naturaleza de Dios*

La naturaleza de Dios es expuesta en forma concisa por Husserl en su referencia a “la absoluta idea-polo ideal (*ideale Polidee*), la de un Absoluto en un sentido nuevo, supramundano, suprahumano, supra-trascendental-subjetivo: es el *Logos absoluto*, [...]”.⁵ Aquí merecen atención dos aspectos. Uno concierne a la Idea de perfección. La búsqueda de la verdad o la realización del valor presuponen un concepto-límite o Idea de un conocimiento absoluto o de un valor absoluto. La tarea infinita de acrecentamiento del conocimiento y de la acción en la que se embarca la subjetividad trascendental fundamenta una Idea-meta, esto es, la idea de la perfección de esa tarea. El yo aprehende a Dios en su tarea infinita de perfeccionamiento y totalización como “la verdad absoluta en el sentido pleno e integral, como el *unum verum bonum*, hacia la cual está dirigido todo lo que es de modo finito [...]”.⁶

El segundo aspecto de la naturaleza de Dios se refiere a su carácter metamundano y metatracendental. Esta condición ya es afirmada por Husserl en la nota al § 51 de *Ideas I*. Por un lado, la trascendencia de Dios debe ser distinta de la trascendencia del mundo. Si da cuenta de la teleología en el mundo constituido, la trascendencia de Dios no puede ser la trascendencia del mundo. Se caería en un círculo vicioso si se buscara el principio del orden teleológico constituido del mundo en el mundo mismo. Por otro lado, el carácter absoluto de Dios debe ser distinto del carácter absoluto de la subjetividad trascendental. Se caería también en un círculo vicioso si se buscara el principio del orden teleológico constituyente de la conciencia en la conciencia misma.⁷

⁵ *Ibidem*, p. 250.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cf. HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, p. 109 s. (tr. p. 193 s.).

Husserl no se apoya en ningún saber ya dado sino que funda en la reducción trascendental la posibilidad de una experiencia de Dios. Pero es constituido como una Idea-meta, esto es, como el ideal de perfección que toda conciencia humana descubre en sí al tomar conciencia de sí misma. La subjetividad se encuentra ante la Idea de Dios motivada por el horizonte de creciente conocimiento y realización axiológica y el consiguiente polo infinito de una plenificación total. Emmanuel Housset subraya que, puesto que se da como una Idea motivada por la experiencia, la Idea de Dios tiene una base intuitiva y su trascendencia no puede ser separada de la vida intencional en la que se anuncia. La Idea de Dios escapa a la arbitrariedad de una subjetividad porque se da en una intuición de la que es capaz toda subjetividad. Por otro lado, permanece irreductible a la objetivación porque esta no puede agotar su contenido y ningún conocimiento alcanzable en el mundo puede reflejar su máximo gnoseológico y axiológico.⁸

⁸ Utilizando una expresión de Emmanuel Levinas, Housset sostiene que Dios viene a la Idea: “Se trata, pues, [...] de acceder a la evidencia del sentido Dios como evidencia de la Idea. Dios no es perdido con la reducción sino llevado a su aparecer propio. [...] Dios es una experiencia originaria y no una construcción del espíritu” (HOUSSET, Emmanuel, *L’idée de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 2010, pp. 84, 123). Puesto que la trascendencia de Dios no se separa de la vida intencional en la que se anuncia, “la cuestión de la fenomenalidad de Dios puede verdaderamente comenzar a plantearse” (p. 128). Husserl afirma que “la intelección de que esta infinitud no puede por principio ser dada no excluye sino que más bien exige la dación intelectual de la idea de esta infinitud” (HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, p. 331 (tr. p. 433)). Esa dación intelectual se realiza mediante el progresivo acrecentamiento del conocimiento y del valor. Por eso Housset se refiere a la doble fenomenalidad de Dios. Por un lado, se da como lo que la subjetividad trascendental debe querer absolutamente en la evidencia apodíctica de una exigencia absoluta. Por el otro, se manifiesta como un enigma porque no puede tener el sentido de un fin práctico alcanzable en el mundo y solo se desvela en forma proporcional a la constitución del mundo. Aunque el contenido de Dios no sea plenamente intuible, la Idea de Dios lo es y orienta la vida cognoscitiva y ética. De ese modo surge la posibilidad de una experiencia de Dios para toda la humanidad.

1.3. La relación hombre-Dios

Se accede a Dios en virtud de la fuerza de una fe racional que permite vivir en plenitud: “El contenido de la fe nunca es fundamentable por medio del conocimiento ‘teórico’, pero la fe es fundamentable a partir del motivo de una posible vida práctica de la razón”.⁹ La visión teleológica del mundo es una “anticipación del ánimo” (*Gemütsantizipation*) que emerge cuando se abarca en su universalidad la vida de la humanidad. Proporciona “un significado de eternidad en el sentido de la efectivización de eternos valores, una teleología [...]”.¹⁰ Si la constitución del mundo fuera solo un hecho casual y precedero que puede terminar en un caos, la vida humana estaría afectada por una carencia de sentido. Por eso se debe postular un ser trascendente que garantice el sentido de la vida: “Para poder creer en mí y mi verdadero yo y en un desarrollo en esa dirección, debo creer en Dios, y en la medida en que lo hago, veo la conducción divina, el consejo de Dios, la admonición de Dios en mi vida”.¹¹ Se trata de la creencia en una providencia que se sobrepone a toda desdicha o irracionalidad, y que opera como una contrapartida para que “no deba situarse sobre toda vida humana el insoportable lema: en última instancia todo es en vano”.¹²

El camino a Dios es un camino a través del prójimo. En relación con la intersubjetividad aparece el tema de la voz divina que habla en nosotros, de modo que, el camino en que marchó entrelazado con el prójimo en el amor testimonia mi acercamiento a Dios como polo: “Todos los caminos correctos conducen en mí, pero en mí a través de mis co-yoes, con los cuales soy de modo inseparable yo,

⁹ HUSSERL, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 238.

¹⁰ *Ibidem*, p. 242.

¹¹ *Ibidem*, p. 255.

¹² *Ibidem*, p. 254. Cf. HUSSERL, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana VIII*, Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 355.

este yo, a Dios, [...] el camino del prójimo en la medida en que es el camino correcto, pertenece en cierto modo también a mi camino de un modo totalmente esencial; [...]”.¹³ El camino que transito me testimonia esa voluntad universal, es decir, yo que lo recorro la atestiguo en tanto soy para el otro en la comunidad del amor. Husserl escribe: “La ‘teleología’ tiene lugar, Dios habla en nosotros, habla en la evidencia de las decisiones que, a través de toda la humanidad finita, remiten a lo infinito”.¹⁴ La vida humana debe ser una vida libre y responsable de modo que la acción humana sea responsable de todo. No obstante, el mundo es un mundo guiado por Dios que impera o gobierna en todo lo que es. Dios ha creado al hombre con su libertad ética de tal modo que el obrar según la razón ética es obrar bajo la guía divina. Aparece una convergencia de autonomía y heteronomía en la que lo bueno efectuado con libertad por el hombre es a la vez un cumplimiento de la voluntad de Dios. De esta manera, iniciado con la exigencia de hacer lo mejor posible, y luego de haberse extendido su horizonte a la totalidad de la vida individual y a toda la comunidad de mónadas, el imperativo categórico alcanza su más elevada posibilidad de realización: “El yo y el todo-de-yoes (sistema monádico) ya no aspira entonces ciegamente, sino en el imperativo categórico universal, en el querer absoluto último y más elevado, [...]”.¹⁵ En relación con el contacto del hombre con Dios, afirma: “Este contacto y unidad tiene niveles. El más elevado es la pura fe en la que el yo individual se ha abandonado totalmente a sí mismo y no quiere otra cosa que complacer a Dios, esto es, satisfacer puramente el llamado de Dios (*den Gottesruf erfüllen*)”.¹⁶

¹³ HUSSERL, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, *Husserliana XXVII*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 234.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ HUSSERL, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 177. Cf. p. 168.

¹⁶ *Ibidem*, p. 177.

2. Evento y principio de concreción

2.1. La condición del mundo

Según Whitehead, mi unidad que es el “yo soy” es el proceso de configurar en el presente inmediato el material múltiple y disperso de los datos que provienen del pasado mediante una creación que se orienta de acuerdo con una meta. La relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto no es más que la expresión derivada de una relación de preocupación en virtud de la cual el objeto se convierte en un componente de la experiencia del sujeto. El conocimiento como acto de aprehensión por el cual un sujeto cognoscente capta un objeto conocido es un caso particular de una actividad que está presente en todo lo real y que Whitehead llama prehensión para conectarla y a la vez diferenciarla de la aprehensión. Esta relación se convierte en la clave para la comprensión del universo concebido como una acumulación de ocasiones de experiencia. Whitehead defiende el principio subjetivista al que define como el descubrimiento cartesiano de que la experiencia subjetiva es la situación metafísica primaria que se presenta para el análisis. Pero entiende que se debe adoptar una versión reformada y compensarlo con un principio objetivista referido a la pluralidad de los datos de experiencia, que, en tanto objetos que lo trascienden o influyen causalmente en él, se incluyen en la unitaria experiencia de un sujeto.

Así como Leibniz considera que sabemos a partir de nosotros mismos lo que es una mónada y descubrimos como sus determinaciones la percepción y la apetición, Whitehead descubre en el análisis de la propia experiencia las características fundamentales de las entidades actuales como los elementos reales últimos de los que se compone el universo. Estas entidades son centros o gotas de experiencia que se caracterizan por el modo en que sienten o prehenden las entidades precedentes. Se trata de instancias en un devenir que carece de continuidad y se resuelve en una serie sucesiva de unidades definidas de actualidad que se originan y perecen. Toda entidad actual es un cre-

cimiento conjunto o concrescencia de estos modos de sentir la pluralidad infinita de entidades actuales que la han precedido. Cada uno de estos eventos prehende un mundo de actualidades antecedentes, es decir, es un sujeto cuyo objeto es un universo de sujetos antecedentes. Es una concrescencia de prehensiones por las que otras entidades actuales u ocasiones de experiencia son objetivadas como datos e incorporadas a su constitución. Así se suma a la creciente totalidad de lo real a la vez que se convierte en un objeto para sujetos ulteriores. Y en este proceso, que es una síntesis creadora, implica una perspectiva irrepetible sobre el universo al que prehende desde su punto de vista del mismo modo que la mónada de Leibniz expresa todas las demás. Mientras que la apetición leibniziana se convierte en la meta subjetiva que coordina la multiplicidad de prehensiones en una unidad, la percepción se transforma en la prehensión que convierte esta unidad en un espejo del universo.

Las entidades macroscópicas —es decir, las cosas que observamos y manipulamos y las personas— son sociedades de entidades actuales que comparten ciertas formas de comportamiento de modo que exhiben un orden. Esta característica dominante en todas las entidades se propaga genéticamente porque las entidades antecedentes lo imponen a las subsiguientes que las prehenden. Una sociedad personal consiste en una continua sucesión de entidades actuales que se suceden unas tras otras de tal modo que la característica común está presente porque una entidad actual precedente es objetivada en la entidad actual inmediatamente sucesiva. Y una sociedad corpuscular es analizable en diversas series o hileras de entidades que se suceden. Un objeto físico se compone de una multiplicidad de moléculas, estas se componen de una multiplicidad de átomos, y estos de electrones, protones, etc. Los componentes últimos son las entidades actuales.

En el período de su dedicación a la filosofía de la naturaleza, Whitehead había distinguido entre eventos o acontecimientos (*events*) y objetos. Objeto es lo que puede reiterarse, y, por tanto, equivale a la posibilidad. Evento es lo que no puede reiterarse, y, por tanto, se asocia con la actualidad o realidad efectiva. Los eventos son lo que, en el posterior período metafísico, se llaman entidades u ocasiones ac-

tuales, y los objetos son lo que entonces se llaman objetos eternos en tanto potenciales puros para la determinación específica de los hechos. Son posibilidades o caracteres reiterables para las entidades actuales como la redondez o la cuadratura, la rojez o el verdor, la cobardía o la valentía. La elección de algunos objetos y el rechazo de otros en la prehensión explica el carácter definido que adquiere cada ocasión actual en su proceso de devenir. El objeto eterno, como versión de la forma platónica, tiene un doble carácter. Por un lado es un “determinante realizado” y es inmanente a las entidades actuales en las que ha ingresado, y, por el otro, es “una capacidad para la determinación”¹⁷ y es trascendente a las entidades actuales. Whitehead caracteriza de esta manera al objeto eterno: “Es un puro potencial. El término ‘ingreso’ se refiere al particular modo en que la potencialidad del objeto eterno es realizada en una entidad actual particular, contribuyendo al carácter definido de esta entidad actual”.¹⁸ Y aclara: “Si el término ‘objetos eternos’ no gusta, el término ‘potenciales’ sería adecuado. Los objetos eternos son los puros potenciales del universo; y las entidades actuales difieren unas de otras en la realización de los potenciales”.¹⁹

2.2. La naturaleza de Dios

En su explicación del proceso, Whitehead advierte que ninguna entidad actual puede proporcionarse su propia meta subjetiva porque no existe con anterioridad a esta. Y la causa final tampoco puede proceder de las entidades antecedentes porque ellas constituyen un conjunto de posibles datos y es necesario un criterio en términos del cual puede efectuarse una decisión en medio de la potencialidad. Puesto que la entidad actual emergente y las entidades actuales del universo

¹⁷ WHITEHEAD, Alfred North, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1978, p. 239.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 149.

pasado no pueden ofrecer una meta subjetiva, se debe admitir una entidad actual intemporal como fuente de ella. El principio de la meta subjetiva es establecido por Dios a fin de iniciar el proceso desde una situación ambigua hacia una entidad plenamente determinada: “En este sentido, Dios es el principio de concreción; o sea, él es la entidad actual de la que cada concrecencia temporal recibe esa meta inicial a partir de la cual se inicia su autocausación”.²⁰ Esto significa que es “el ‘objeto del deseo’ inicial que establece la fase inicial de cada meta subjetiva”.²¹ Whitehead evoca el pasaje del libro XII de la *Metafísica* en que Aristóteles afirma que “hay algo que mueve sin ser movido, algo eterno que es a la vez *ousía* y acto. El objeto del deseo y el objeto del pensamiento [...] mueven sin ser movidos”.²²

Dios tiene una naturaleza primordial. Consiste en la prehensión del conjunto de los objetos eternos, y en la organización y evaluación de esta totalidad según grados de importancia para cada entidad actual. Así, las formas puedan componer en cada caso la meta inicial porque constituyen el reino de la potencialidad general del universo que implica un sistema de determinaciones realizables en el mundo efectivo a través de las metas subjetivas de las entidades actuales que lo componen. El despliegue de las entidades finitas está orientado por las metas así originadas.

2.3. La relación hombre-Dios

Además de su naturaleza primordial, Dios tiene una naturaleza consecuente que incorpora, a través de las prehensiones que le corresponden como entidad actual, los resultados de la exteriorización de su naturaleza primordial en cada una de las ocasiones finitas de experiencia. Así como la naturaleza primordial se asemeja a la Idea en

²⁰ Ibídem, p. 244.

²¹ Ibídem, p. 344.

²² *Metafísica* XII, vii, 1072 a 23-32.

sí hegeliana en cuanto sistema de determinaciones del que depende el mundo creado, la naturaleza consecuente —o más bien Dios concebido concretamente con ella— es el paralelo de la Idea en y para sí porque recoge todo el despliegue de la naturaleza y el espíritu que resulta de la exteriorización de la naturaleza primordial de Dios a través de la especificación de metas para las entidades actuales. Whitehead escribe: “Todo evento en su lado más sublime introduce a Dios en el mundo. Por medio del evento, la visión inicial de Dios recibe una base en el hecho efectivo al cual Él le proporciona el consecuente ideal como un factor que salva al mundo de la autodestrucción del mal”.²³

Se han de distinguir en el proceso creador el origen de las posibilidades en la naturaleza primordial de Dios, el origen de las entidades, la consumación de las entidades con el enriquecimiento de la naturaleza consecuente de Dios, y —como cuarta y última fase— el retorno de este enriquecimiento de posibilidades al mundo temporal. Whitehead explica la última fase en estos términos: “Pues el reino de los cielos está hoy con nosotros. La acción de la cuarta fase es el amor de Dios por el mundo. Es la providencia particular para las ocasiones particulares. Lo que se hace en el mundo se transforma en una realidad en el cielo, y la realidad en el cielo pasa de vuelta al mundo. En razón de esta relación recíproca, el amor en el mundo pasa al amor en el cielo, y refluye de nuevo en el mundo. En este sentido, Dios es el gran compañero —el compañero sufriente que comprende”.²⁴

Whitehead asigna a la metafísica el despliegue de una verdad inherente a la intuición religiosa. En bello párrafo final de la tercera sección de *Religion in the Making*, Whitehead describe el acontecer cósmico: “La intuición religiosa es la captación de esta verdad: el orden del mundo, la profundidad de la realidad del mundo, el valor del mundo en su todo y en sus partes, la belleza del mundo, el deleite por

²³ *Ibíd.*, p. 140.

²⁴ WHITEHEAD, A. N. , *Process and Reality*, p. 351.

la vida, la paz de la vida, y el dominio sobre el mal, están todos enlazados no accidentalmente sino en razón de esta verdad: que el universo exhibe una creatividad con libertad infinita, y un reino de formas con infinitas posibilidades, pero que esta creatividad y estas formas son en conjunto impotentes para realizar la actualidad aparte de la armonía ideal acabada que es Dios”.²⁵ La realización de la actualidad es el evento o acontecimiento.

Con esta perspectiva sobre la relación religión-metafísica, Whitehead trata, en *Proceso y realidad*, un orden divino que, como condición de la excelencia, es coextensivo con el cambio y no asfixia la frescura de la vida. El orden se mantiene en medio del cambio de modo que entra en la novedad y refleja la novedad.²⁶ En esta concepción se refleja la intuición religiosa inherente a la referencia de Jesús a las aves del cielo y los lirios del campo (Mt 6 25-34, Lc 12 22-31). Las aves del cielo no siembran ni cosechan porque Dios las alimenta, y los lirios del campo no hilan ni se fatigan porque Dios los viste. Frente a este orden divino, el cambio y la novedad están representados por la siembra y la cosecha y el hilar y tejer. Además, para ilustrar el desasosiego que impera en la ausencia de un orden que atempere el terror a la pérdida, Whitehead remite a otro pasaje: “[...] el primer cielo y la primer tierra desaparecieron, y el mar no existe ya” (Ap 21 1). El nacer de una ocasión de experiencia, con toda la herencia de todas las ocasiones pasadas en ella bajo el hilo conductor de una meta o forma subjetiva puesta por Dios, se ilustra con una referencia al pasaje: “[...] el espíritu entró en ellos: revivieron y se incorporaron sobre sus pies: era un enorme, inmenso ejército” (Ez 37 10). Y el perecer de esa entidad actual con la cita: “[...] cuando Él colma de sueño a su amado” (Sal 127 2).²⁷

²⁵ Ibídem, p. 115.

²⁶ Cf. WHITEHEAD, A. N. , *Process and Reality*, p. 338 s.

²⁷ Cf. ibídem, pp. 85, 339-341. Cf. CROWNFELD, Frederic, “Whitehead’s References to the Bible”, *Process Studies*, Vol. 6, Nº 4, 1976, pp. 270-278.

3. Un acontecimiento extraordinario como don de Dios

3.1. *La condición del mundo*

Henry afirma que la manifestación intencional del mundo solo es posible en virtud de una automanifestación de la vida. Por eso la última cuestión de la filosofía no es la donación del mundo en la intencionalidad sino la donación de la donación, es decir, la donación de la intencionalidad como autodonación. Se debe, pues, admitir un dualismo del aparecer en tanto aparecer en el mundo externo o aparecer en la interioridad afectiva de la vida. “El objeto de la fenomenología no es finalmente la manera en que se dan a nosotros las cosas, sino la manera en que se da la donación misma, [...]”.²⁸ Según Henry, la “condición metafísica”²⁹ de la vida está caracterizada por tres notas fundamentales: converge con una subjetividad que se experimenta a sí misma; es una fuerza productiva susceptible de crear algo que no existiría sin ella; y se actualiza solamente en un individuo viviente irreductible a otro sí mismo.

No hay creación humana sino como “autorrealización de la subjetividad en la efectuación de su autoafección”.³⁰ Todos los fenómenos que transcurren en la exterioridad del mundo, y que englobamos bajo la denominación de “historia”, encuentran su realidad en el despliegue de los poderes del “yo puedo” en tanto la vida subjetiva, activa e individual se encuentra provista de la capacidad de crear lo que aún no es. Esas actividades no son en sí mismas algo histórico sino modos del obrar del “yo puedo”. La historia surge de la manifestación de las potencialidades subjetivas que componen la vida. Es la historia de

²⁸ HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 96.

²⁹ HENRY, Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 34.

³⁰ HENRY, Michel, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 175.

la vida en el doble sentido de que la vida constituye a la vez el sujeto y el objeto en tanto ella es lo que transforma y lo que es transformado. Así, la historia “designa la autotransformación de la vida, el movimiento por el cual ella no cesa de modificarse a sí misma a fin de llegar a formas de realización y de efectuación más altas, a fin de acrecentarse”.³¹ Henry se refiere a “la teleología inmanente de la vida”,³² y señala que las formas superiores de la cultura son todos modos cuya efectuación es procurada por la vida en tanto crecimiento o acrecentamiento de sí: “Arte, ética, religión arraigan en la esencia de la vida, la razón de su surgimiento se hace inteligible a quien sabe leer en esta esencia”.³³

3.2. La naturaleza de Dios

El cristianismo llama Padre a la Vida Absoluta en tanto proceso de autogeneración, y llama Hijo único primogénito al Primer Viviente engendrado en este proceso. El Padre se experimenta y se revela en el Sí-mismo del Hijo como la Ipseidad fenomenológica singular en que ese proceso se realiza. Solo en la generación de Cristo, la Vida Absoluta se experimenta a sí misma en la Ipseidad del experienciarse a sí misma. A su vez, el Hijo se experimenta y se revela en el Padre como la manera en que el Padre se experimenta y se revela a sí mismo. Puesto que cada uno es la subjetividad en que el otro se experimenta y se revela, Padre e Hijo son interiores uno al otro en una interioridad fenomenológica recíproca: “Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14 11). La Vida Absoluta se experimenta a sí misma y goza de sí en la generación por ella del primer Sí-mismo (*Soi*). En este Sí-mismo, por tanto, la Vida Absoluta se ama a sí mis-

³¹ HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 19 s.

³² HENRY, M., *La Barbarie*, p. 169.

³³ *Ibidem*, p. 39.

ma. A su vez, el Sí-mismo se experiencia a sí mismo, goza de sí y se ama a sí mismo en la Vida Absoluta que se ama en él. Resulta que “*cada uno se ama en un ‘otro’ que (estando fuera de juego aquí toda exterioridad) no le es jamás exterior sino por el contrario interno y consustancial*. Así se realiza la relación inaudita de la que hablamos: ‘Me has amado antes de la creación del mundo’ (Jn 17 24)”.³⁴ En virtud de esta interioridad recíproca, la identidad no es una unidad abstracta sino la unidad de un amor originario en el que cada uno encuentra en el otro su realidad y su dicha en ausencia de toda exterioridad. Este amor define la relación originaria de la Vida con el Primer Viviente.

3.3. *La relación hombre-Dios*

Henry señala que el contenido esencial del pensamiento de Eckhart es la identidad ontológica del alma y de Dios: “El ser de Dios es mi vida. Si así mi vida es el ser de Dios, entonces debe el ser de Dios ser mío, y la esencialidad de Dios mi esencialidad, nada menos y nada más”.³⁵ Henry toma como hilo conductor la afirmación de Eckhart de que “[...] Él me engendra como él mismo y se engendra como mí mismo, me engendra en tanto su propia esencia, en tanto su propia naturaleza (*er gebiert mich als sich und sich als mich als sein Sein und als seine Natur*)”.³⁶ Según Henry, el movimiento por el cual somos

³⁴ HENRY, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 351. Trad. de Javier TEIRA, Gorka FERNÁNDEZ y Roberto RANZ, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 318.

³⁵ M. ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, p. 184; *Traité et sermons*, p. 148.

³⁶ M. ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, p. 185; *Traité et sermons*, p. 149. Cf. HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 397. Cf. HENRY, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 132 s. Trad.

generados o advenimos a nosotros mismos no es disociable del proceso eterno en que lo Absoluto adviene a sí mismo. Por eso Eckhart ha dicho que Dios se engendra como mí mismo. Somos arrojados en la vida por el eterno venir de la Vida en sí en cada sí-mismo particular. Henry subraya que la Vida eterna se sumerge en la operación de cada vida individual. Solo me autoafecto en la medida en que la Vida absoluta se autoafecta en mí. La identidad de lo afectante y lo afectado no es puesta por el sí-mismo: su ipseidad resulta de la autoafección eterna de la vida. Por eso Eckhart ha dicho que Dios me engendra como él mismo. Sobre esta base, Henry se refiere a la comunidad de una esencia fenomenológica entre el hombre y Dios: “[...] en tu luz vemos la luz” (Sal 36 10).³⁷

Según Eckhart, en el despojamiento (*Abgeschiedenheit*) de todas las cosas, subsiste en el hombre un lugar en que Dios puede operar. El despojamiento radical del hombre como pobreza y humildad —como exclusión de la exterioridad, en términos de Henry— es la condición de la presencia de Dios en él. La humildad y la pobreza hacen posible la unión del hombre con Dios porque liberan la esencia de lo Absoluto. No son simples modificaciones de la existencia humana en tanto determinaciones existenciales sino que ponen al descubierto en ella su Ser, es decir, lo Absoluto: “Aquí, en esta pobreza, el hombre reencuentra el ser eterno que ha sido, que es actualmente, y que seguirá siendo eternamente”.³⁸ Así, subraya Henry, Eckhart precisa la estructura interna de lo Absoluto a partir de la exclusión de la alteridad. Es necesario apartarse de todo lo que es exterior mediante la exclusión del mundo y lo que se manifiesta en él: “[...] pues el hombre debe salir de todas las imágenes y de sí mismo, y llegar a ser absolu-

de Javier TEIRA LAFUENTE: *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 122 s.

³⁷ Cf. M. ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, p. 158; *Traité et sermons*, p. 121.

³⁸ M. ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, p. 307; *Traité et sermons*, p. 258.

tamente extraño y desemejante a todo ello, si por otro lado quiere y debe efectivamente asumir la filiación y llegar a ser Hijo en el seno y el corazón del Padre. Toda mediación es extraña a Dios”.³⁹

La relación del hombre con Dios es una relación mediada por la relación del hombre con Cristo. A la tesis de que el hombre es Hijo de Dios se añade la tesis de que el Hijo de Dios es Hijo en el Archi-Hijo, Hijo en el Hijo. En relación con la generación de cada sí-mismo individual en el proceso de autogeneración inmanente de la Vida absoluta por mediación del Archi-Hijo, Henry se refiere a “un acontecimiento extraordinario, la maravilla de las maravillas (*un événement extraordinaire, la merveille des merveilles*)”.⁴⁰ Por tanto, respecto del sí-mismo individual, se debe examinar “su arraigo trascendental en el Acontecimiento (*Événement*) por el cual el Ser adviene y adviene como idéntico finalmente a su Advenimiento (*Avénement*). Este Acontecimiento es, pues, la autoexperiencia del Ser en tanto que la Vida, su autoafección”.⁴¹

Al experienciarse a sí mismo en la Ipseidad de la Vida, el yo (*moi*) entra en posesión de sí mismo y de cada uno de los poderes, y, al entrar en posesión de ellos, está en condiciones de ejercerlos. Sin embargo, a cada uno de estos poderes se opone un no-poder. A la ya mencionada impotencia de no poder deshacerse de la vida, se añade la impotencia de no haber originado los poderes que nos han sido dados: “*Todo poder tropieza en sí mismo con aquello sobre y contra lo cual no puede nada, con un no-poder absoluto*. Todo poder lleva el estigma de una impotencia radical”.⁴² No obstante, se produce una “inversión singular” o “relación paradójica”⁴³ por la cual la impoten-

³⁹ M. ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, p. 145; *Traité et sermons*, p. 108.

⁴⁰ HENRY, M., *C'est moi la vérité*, p. 163 (tr. p. 151).

⁴¹ HENRY, M., *Phénoménologie de la vie IV*, p. 91.

⁴² HENRY, M., *Incarnation*, p. 248 (tr. p. 227).

⁴³ *Ibidem*, p. 252 s. (tr. p. 231).

cia se convierte en la ocasión para la irrupción de la potencia. Hay una ambivalencia del “yo puedo”. Por un lado, depende de la Vida Absoluta de modo que los poderes en que se manifiesta carecen de realidad porque son solo la manifestación de una realidad distinta de ellos y sin la cual se desvanecen en la nada. Por otro lado, el “yo puedo” se pone en marcha, habita cada uno de los poderes, y lo convierte en un poder libre y real capaz de ser ejercido cuando se quiere. Por eso el “yo puedo” llega a olvidar el “don gratuito”, “el don más original de la vida”,⁴⁴ es decir, oculta el no poder de todo poder con respecto a sí mismo bajo la prueba constante de su libre ejercicio.

Así, el yo (*moi*) dado a sí mismo en la Ipseidad de la vida se convierte en el centro de una multiplicidad de poderes. De pasivo se convierte en activo. Entonces hablamos de ego en lugar de *moi*, de yo en nominativo en lugar de yo en acusativo. Mientras que la condición de *moi* trascendental depende de la Vida Absoluta, ahora todo depende del yo en la medida en que, en tanto ego, es libre de poder desplegar en todo momento el haz de poderes que constituyen su ser propio. El ego es el yo que se ha convertido en el centro de una multitud de poderes que ejerce libremente: “El ego que es libre de ejercer cada uno de sus poderes cuando quiere se experiencia como tal. Experiencia su libertad, más exactamente este poder que es el suyo de ejercer cada uno de los poderes que le son dados. [...] Al experimentar cada uno de los poderes mientras los ejerce, y principalmente el poder que tiene de ejercerlos, el ego se toma desde ese momento por su fuente, por su origen”.⁴⁵ Al considerarse como el origen de sus poderes, el ego se considera como la fuente de su propio ser. Se imagina que posee esos poderes como si los hubiera producido. Es el olvido de la condición de Hijo de Dios que se une a la falsificación de hacer de la donación de sí la obra del ego mismo convirtiendo el poder de la Vida Absoluta en poder propio. Este giro contra sí mismo de la vida marca el comienzo del mal como huida de sí, autodestrucción y nihilismo. La ilu-

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 253, 264 (tr. p. 231, 241).

⁴⁵ HENRY, M., *C'est moi la vérité*, p. 176 (tr. p. 163).

sión trascendental de ser la fuente de los poderes es denunciada en la Parábola del buen Pastor cuando se habla de “ladrones y salteadores” (Jn 10 8). Es el robo de ejercer un poder sin tener en cuenta que la Vida Absoluta lo ha dado.

4. Caminos hacia lo sagrado

4.1. La fenomenología como instrumento

Husserl afirma en una carta a Dieter Mahnke (5.IX.1917): “[...] me li-mito durante decenios a la fenomenología pura y a la formación de su método, a la solución de sus auténticos problemas fundamentales, en lugar de volverme predominantemente a los problemas filosófico-re-ligiosos y a otros problemas de la trascendencia que están tanto más próximos a mi corazón. [...] tengo una gran inclinación hacia la mística alemana, cuya religiosidad interior me atrae mucho”.⁴⁶ Diversos temas sugieren una complementariedad de la teología filosófica como camino no-confesional con la experiencia religiosa vivida: la fe prác-tica asociada con el amor al prójimo, el carácter metatranscendental de lo Absoluto y la conducción divina. Como hemos visto, Husserl se refiere a la conducción (*Führung*), el consejo (*Rat*) y la admonición (*Mahnung*) de Dios. Estos temas se extienden a las palabras de Cris-to: “Ellas pueden amonestarme, hacerme sentir mi indignidad, pero esta admonición, como la de un amigo o maestro reverenciado, es una admonición del amor que me habla en ‘lo más interior del alma’ y como acto de amor despierta en mí el amor, o que, desde un comien-zo, mueve el yo en el medio de mi amor y del amor recíproco”.⁴⁷

⁴⁶ HUSSERL, Edmund, *Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuh-mann, *Husserliana-Dokumente* III, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1994, vol. 3, p. 418 s.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 345 s.

Husserl se refiere no solo a una teología filosófica en el sentido de la filosofía autónoma sino también a una teología que se apoya sobre el “suelo de la confesión” y que tiene como instrumento la filosofía autónoma. Así, la teología filosófica se convierte en órgano de la originaria y prefilosófica teoría de Dios para configurarla en una doctrina teológica. Puede legitimar las pretensiones de verdad de una fe que está condicionada por una situación histórica: “En lo infinito coinciden filosofía (la que siempre llega a ser más concreta) y teología, la que siempre llega a ser más filosófica”.⁴⁸

Henry Duméry considera que la fenomenología trascendental es un instrumento “precioso” e incluso “irreemplazable” porque cumple un “cuádruple servicio” a través de sus componentes fundamentales: la epojé sustrae la cuestión del valor de la religión a cualquier presupuesto interpretativo; la intencionalidad respeta lo sagrado lanzándonos fuera de la propia subjetividad; la intuición de esencias posibilita una manifestación de las significaciones del fenómeno religioso; y el análisis constitutivo permite desvelar estratos de sentido.⁴⁹ Además, Duméry se refiere a las consideraciones de Husserl sobre la trascendencia y la absolutez de Dios: “[...] la prudencia de Husserl nos proporciona una indicación preciosa. [...] Por eso hemos introducido [...] el epíteto de *transordinal*, que suprime todo equívoco y subraya la unidad pura de Dios frente a la unidad múltiple de los ‘órdenes’ de la conciencia”.⁵⁰ Duméry pone de manifiesto el carácter transordinal y transcategorial de Dios en tanto la unidad y la espontaneidad por la cual toda multiplicidad es concebible. Para ello propone, más allá de la reducción trascendental, una reducción henológica como reducción

⁴⁸ HUSSERL, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 260.

⁴⁹ Cf. DUMÉRY, Henry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1957, p. 221.

⁵⁰ DUMÉRY, Henry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, p. 87.

suprema que descubre, en un desasimiento de todo y de sí mismo, que lo múltiple es dependiente y que lo Uno está presente. Más allá de la ontología, Duméry se refiere a una hyperontología o henología que se ocupa de Dios no como Ser sino como Supra-Ser y que se asocia con la “metafísica de lo Uno” de Plotino.⁵¹

4.2. *La teología del proceso*

Whitehead ha influido en la teología. Jürgen Moltmann, en su obra *Trinidad y Reino de Dios*, menciona a Whitehead al tratar críticamente la idea del gran monarca omnipotente o patriarca divino del universo porque la filosofía del organismo ha insistido en que el poder divino no es mero poder o causalidad unidireccional sino a la vez receptividad.⁵² En la teología protestante hay que mencionar también a Charles Hartshorne, quien fue asistente de Whitehead en sus años de Harvard. Este pensador recuerda que el teísmo tradicional concede la primacía al primer miembro de los pares de contrarios ser-devenir, absoluto-relativo y necesario-contingente, con lo cual el mundo se convierte en efecto o resultado totalmente exterior a su fuente independiente, y, por consiguiente, se llega a formular el así llamado axioma de la impasibilidad. Dios es entonces independiente, pero no omniincluyente. Por otro lado, el panteísmo otorga el privilegio al segundo miembro del par de contrarios con lo cual se disuelve la realidad divina en el mundo de modo que no hay una instancia distinta o independiente de la totalidad cósmica. Dios es entonces omniincluyente, pero no independiente. Frente a este contraste, el teísmo bipolar de la llamada *Process Theology* defiende el principio de polaridad e insiste en que Dios se distingue de todo y a la vez incluye todo, y este todo que está en Dios y no es todo Dios es la totalidad de la existencia contingente. Lo cual significa que Dios comprende los dos lados de todos los contrarios abstractos: “El es finito e

⁵¹ Cf. ibídem, pp. 96-108.

⁵² MOLTSMANN, Jürgen, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 214.

infinito, eterno y temporal, necesario y contingente, cada uno en respetos adecuados y únicos”.⁵³ La generación del Hijo y el Espíritu Santo implica una admisión de relatividad y devenir en la vida divina, y que esto tiene que ser completado mediante la admisión de una receptividad por la cual el devenir de todas las criaturas puede contribuir con contenido al devenir divino.⁵⁴ Recuerda la afirmación de Berdyaev según la cual una trinidad a la vez descubre su contenido y revela su distinción permaneciendo en la unidad mientras que la unidad implica una condición de indiferencia y no-revelación, y la dualidad un irremediable desgarramiento y división”.⁵⁵

Del lado católico, James W. Felt S. J. procura armonizar las concepciones de Tomás de Aquino y Whitehead mediante la elaboración de un tomismo enriquecido por la filosofía del proceso. Intenta reemplazar la noción de creatividad por la noción tomista de participación y reelaborar la noción whiteheadiana de entidad actual de modo que se acerque a la noción aristotélica de sustancia y a la vez preserve su apertura al avance evolutivo a través del tiempo.⁵⁶ Joseph A. Bracken, S. J., presenta un análisis de la Trinidad en relación con cada una de las cuatro fases del proceso del mundo distinguidas por Whitehead. Solo podemos consignar aquí que asocia el Padre de manera especial con la primera y la cuarta fase, al Hijo con la segunda y tercera, y al Espíritu Santo con las cuatro fases impulsando el movimiento de una a otra.⁵⁷

⁵³ HARTSHORNE, Charles, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, Illinois, Open Court, 1967, p. 128.

⁵⁴ HARTSHORNE, Charles, *Whitehead's Philosophy. Selected Essays, 1935-1970*, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1972, pp. 187, 193.

⁵⁵ Cf. LOWRIE, Donald, *Christian Existentialism. A Berdyaev Anthology*, London, George Allen & Unwin, 1965, p. 53.

⁵⁶ Cf. FELT, James W., *Coming to be. Toward a Thomistic-Whiteheadian Metaphysics of Becoming*, Albany, State University of New York Press, 2001.

⁵⁷ BRACKEN, Joseph A., S. J., “Process Philosophy and Trinitarian Theology”, *Process Studies*, Vol. 8, N° 4, 1978, pp. 217-230, Vol. 11, N° 2, 1981, pp. 83-96.

4.3. *Las relaciones trascendentales*

Por su parte, Henry ha enlazado su fenomenología de la vida con el cristianismo. La relectura del Nuevo Testamento lo conduce a la comprensión de que, sin querer reducirlo a una filosofía, el cristianismo contiene tesis filosóficas y presupuestos filosóficos que son los de una fenomenología de la vida. En el cristianismo, y de manera explícita en los primeros versículos del Evangelio de San Juan, se dice que Dios es Vida. Según Henry, filosofía y teología se presentan como dos disciplinas que no son competidoras sino diferentes. La diferencia reside en que la teología toma como punto de partida y como objeto de referencia a las Escrituras. Se trata de una Palabra de Verdad, y la ventaja decisiva de la teología reside en basarse en esta Verdad que se da como absoluta. De modo que la filosofía, o la fenomenología, se presenta como singularmente desprovista o indigente. Se encuentra en una condición errante sin saber qué es la Verdad ni como llegar a ella. No está en posesión de un comienzo asegurado por sí mismo, y por eso debe ir en búsqueda de un punto de partida. La fenomenología de Henry encuentra este comienzo en la autorrevelación de la vida. Antes del pensamiento fenomenológico y antes de la teología se encuentra una revelación que no les debe nada y que el pensamiento, ya sea filosófico ya sea teológico, presuponen por igual.⁵⁸

El cristianismo se centra en la relación de la Vida con el viviente tanto en Dios como en el hombre. Según el cristianismo, no hay más que una sola Vida, la única esencia de todo lo que vive. Es una esencia actuante que se despliega con una fuerza invencible en tanto potencia de generación inmanente a todo lo que vive. Se engendra continuamente a sí misma en una autogeneración que no tiene fin. El contenido del cristianismo está dado por el discurso que Cristo mantiene sobre sí mismo, y consiste en una red de relaciones trascendentales: “Ajeno a la historia, y de modo más general, a la ver-

⁵⁸ HENRY, M., *Incarnation*, pp. 361-374.

dad del mundo, el ‘contenido’ del cristianismo consiste en una red de relaciones trascendentales, por tanto, acósmicas e invisibles, [...]”⁵⁹. Estas relaciones son la relación de la Vida absoluta con el Primer Viviente, esto es, de Dios con Cristo, la relación de la Vida absoluta con todos los vivientes, esto es, de Dios con los hombres, la relación del Archi-Hijo con los hijos, esto es, de Cristo con los todos los vivientes. No es una relación reversible, y la relación de los hijos, de los vivientes, entre ellos.

Al examinar el “proceso de la Vida Absoluta que viene en sí en su Verbo, experienciándose en él, que se experiencia en ella, en la interioridad fenomenológica recíproca que es su Espíritu común”, Henry añade que “el Dios trinitario del cristianismo es el Dios real que vive en cada Sí-mismo viviente, sin el cual ningún viviente viviría, y que cada viviente testimonia en su condición misma de viviente”.⁶⁰

4.4. La motivación divina y la respuesta humana

Las tres visiones dan una respuesta a la pregunta: “¿Habita Dios entre los hombres?”. A pesar de la diferente orientación hacia la donación del mundo, hacia el mundo mismo y hacia la donación de la donación del mundo, los tres enfoques convergen en dar una visión de un acontecer orientado por la intervención divina. Husserl pone el acento en el acontecer coherente y teleológico de nuestro acceso a y de nuestra acción en el mundo, es decir, en la correlación entre el mundo del que tenemos conciencia y la conciencia que tenemos del mundo. Ahondando el lado objetivo de la correlación, Whitehead trata la intervención divina en los componentes últimos del universo. Y, ahondando el lado subjetivo, Henry se ocupa de esa intervención a través del don de la Vida que opera en todos los vivientes.

⁵⁹ HENRY, M., *C'est moi la vérité*, p. 80.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 245.

El tema husserliano de la motivación divina del acontecer teleológico tiene su eco, respecto de la motivación, en términos de la persuasión en Whitehead y la disposición interior en Henry, y, respecto del acontecer teleológico orientado a un acrecentamiento del conocimiento y el valor, en términos de la creatividad en Whitehead y de la intensificación afectiva en Henry. Otra coincidencia tiene que ver con la posibilidad de sucesos alejados o divergentes del acontecer sagrado, esto es, con la presencia del mal. El mal es la respuesta negativa a la motivación. Husserl analiza el mal como la contingencia que se aparta de la orientación teleológica-racional, Whitehead detecta el mal en los procesos que se apartan de la causa final puesta por Dios en el origen de cada entidad actual, y Henry ve el mal en el olvido de la vida como un don. Todos compartirían el juicio de Henry: “El interés de una teodicea hoy es reconducirnos a esta fuente siempre presente y siempre obrante de todo lo que es, y de invitarnos al esfuerzo recomendado de comprender a partir de ella nuestro propio destino”.⁶¹ Y también la afirmación final del *C'est moi la vérité* de Henry: “No es un Dios cualquiera el que puede salvarnos hoy en día —cuando por doquier crece y se extiende sobre el mundo la sombra de la muerte— sino Aquel que es Viviente”.⁶²

Al dar una respuesta a la pregunta “¿Habita Dios entre los hombres?”, las tres posiciones convergen en satisfacer la exigencia de pensar la inmensidad de Dios, como dice el padre Scannone, no de un “modo uniforme, homogéneo y en abstracto” sino “en concreto, de modo plurificado, cualitativo e histórico (por un acontecimiento-apropiación plural, singular y gratuito)”.⁶³

⁶¹ HENRY, M., *Phénoménologie de la vie IV*, p. 94.

⁶² HENRY, M., *C'est moi la vérité*, p. 345; tr. cast., p. 315.

⁶³ SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 269.

**REFLEXIONES POSIBLES DESDE EL
PENSAMIENTO BLANCHOTIANO SOBRE
EL RELATO DE LA CREACIÓN DEL
ANTIGUO TESTAMENTO**

*María Martha Fernández **

El posible abordaje de los textos bíblicos desde la apertura que otorga la exégesis bíblica propia de la Qabalah —visión mística judía—, surge de una matriz arquetípica que deja vislumbrar la experiencia existencial del hombre. Estas lecturas hacen disponibles a la búsqueda de otros sentidos desde la observación filosófica contemporánea de Maurice Blanchot. En esa intersección: entre la exégesis bíblica y la interpretación hermenéutica filosófica ubicamos este trabajo.

Blanchot desarrolla conceptos que se entranan fuertemente en su escritura fragmentaria habilitando múltiples significados que colaboran con la exégesis del Génesis en el Antiguo Testamento, más precisamente en el relato de la expulsión del Jardín del Edén. El concepto de *afuera* y *desastre* entre otros, se entrelazan otorgando nuevas significaciones a este pasaje. Para ello se ha realizado un rastreo en la tradición judía del texto bíblico del Génesis con sus inflexiones filoló-

* Master en Ciencias de la Religión Univ. Pontificia de Comillas, Madrid. Licenciada y Profesora en Periodismo, Técnica en Comunicación Social. Doctoranda en Filosofía (USAL- San Miguel). Actualmente se desenvuelve como docente de grado, postgrado y como investigadora. Desde 2013, miembro del Instituto de Investigación de la Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador, área San Miguel y Academia de las Ciencias, Filosofía. Miembro activo de Mediarte Estudios.

gicas, potenciada con la lectura cabalística y el gran aporte de la filosofía contemporánea blanchotiana.

La exposición seguramente no agota lecturas y los encuentros alcanzados insinúan cruces prolíficos otorgando, señales fecundas de ambas tradiciones.

Introducción

El Génesis,¹ el primer libro que compone la Torah² (para la tradición judía) o Antiguo Testamento (para la tradición bíblica cristiana), pone en palabra un movimiento de expulsión. El movimiento que se describe, trata de una puja permanente, como si fuera un parto, de nacimiento que obliga a sus protagonistas, con carga antropológica y metonímica latente, a salir, a parirse y nacer incesantemente a un afuera.

En la confluencia entre la exégesis bíblica que nos proporciona como lectura posible el misticismo judío de la Qabaláh y la filosofía guiada por el pensamiento de Maurice Blanchot se despliegan sentidos y nuevas, nuevas significaciones para profundizar reflexiones sobre la existencia y el porvenir humano.

Adam³ es expulsado del Edén y esa acción podría ser pensada como una fuerza, una contracción que devendrá en la errancia, un camino

¹ בְּרֵאשִׁית

² תּוֹרָה

³ Adàn indica según Weinreb al hombre edénico, tal y como aparece referenciado en el Gén. 2:7, en donde se indica que el hombre fue creado a partir de la tierra, explicaría por qué se utiliza la “m” final y no la “n” que aparecerá después. “En hebreo, hombre es AdaM, que expresado en forma numérica es 1-4-40” (WEINREB, 1991, 59). A lo que agrega la explicación de la aparición del decimal como la demostración de un nivel superior: aparece el 4 primero, y luego el 40. El vapor es su esencia —la palabra vapor ED (alef y dalet) en cifras 1-4. Con el mismo principio tierra es ADaMa (1-4-

que será compartido por sus sucesores en el relato bíblico: a lo largo de toda la saga de sus profetas como Noah, Abraham y Moshé cuyos descendientes vivirán en tránsito permanente, en diáspora.

El destino está señalado: salir del Edén será el primer alejamiento y salida de un espacio de oferta y demanda en equilibrio (donde está todo dado), el primer llamado a partir, como resultado, adviene la soledad que expone al solitario en un afuera múltiple, como propone, como define Blanchot, advirtiendo que se trata de una expulsión sin exclusión, ya que la expulsión no es un castigo.⁴ Al excluido para Blanchot, no se le permitirá entrar a ninguna parte. Por su parte, en el trajinar de los personajes bíblicos, haciendo un paralelo con el destino del hombre, el aprendizaje está constituido por arribos y salidas permanentes que sucesivamente se complejizan, pero no cesan de sucederse.

En el afuera blanchotiano, nada ha cambiado pero irrumpe un trastocamiento que penetra al espacio donde se da la seguridad de una transparencia protegida reemplazando el orden común cósmico por lo

40-5). “Las decenas y centenas —en la simbología que expresan las cifras— sólo indican cantidades sutiles, que se pueden imaginar con el mismo elemento en distintos niveles” (WEINREB, 1991, 60) Esto demuestra la complejización de esencias que revelan la identidad de los componentes hasta la conformación del hombre. Por esta fundamentación en este escrito se tomará el nombre Adam en vez de Adán”

⁴ “La expulsión del Edén no es un castigo aunque es el resultado de una cadena de eventos. El hombre tenía que comer del árbol entonces la realidad podía seguir diversificándose. Por eso el árbol del conocimiento, que como su nombre es bueno y malo. Es malo porque comer de él genera una ruptura de la realidad, y es bueno porque esta maldad hace posible que el mundo se desarrolle y diversifique. Esto en cambio es bueno porque permite al mundo y al hombre volver de la más extrema posición. Tal retorno trae consigo el regocijo de la reunión después de la separación”. KOREN, Israel. “Friedrich Weinreb’s Commentary on the Two Tales of Creation in Genesis.” *Jewish Studies Quarterly* 6, n° 1 (1999): 71-112. <http://www.jstor.org/stable/40753231>.

que adviene la ruptura, la interrupción: “el vértigo sabio del afuera desierto, tal como negro y vacío, que responden a lo repentino de la abertura y se dan absolutos, anunciando su revelación mediante la ausencia, la pérdida y el más allá disipado”.⁵

Será el primer alejamiento del orden cósmico genésico al ser la salida inaugural de Adam que lo expondrá a partir de un “cambio radical”, provocando un “no presente”, por tanto, no podrá “fiarse” del porvenir. Qué hay anterior a la experiencia del primer hombre, qué vendrá después de la salida del Edén conocido, qué tiempo transcurre en ese huerto primordial mientras que el equilibrio no ha sido dislocado y todo está dado, en su punto justo: en equilibrio.

La palabra bíblica como puente: fundamentación metodológica

“*Sólo un libro es explosión*” Mallarmé⁶

Para el qabalista Friedrich Weinreb, las palabras reproducen la esencia de las cosas expresadas en símbolos, y esto es lo que se ocurre en la reproducción de la palabra bíblica. La importancia de este escrito sagrado, reside en que para este autor es la matriz del universo. En el prólogo de su libro “La biblia: divino proyecto del mundo”, sienta como precedente que el saber que se desarrollará en el libro que per-

⁵ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 101.

⁶ “Un libro: un libro entre tantos o un libro remitiendo al *Liber* único, último y esencial o, más exactamente el Libro mayúsculo que siempre es cualquier libro, ya sin importancia o más allá de lo importante...”. “Oigan, presten el oído: aún muy apartados, unos libros amados, libros esenciales, empezaron a gruñir” (René Char)”. BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 122.

tenece a la tradición judía. Esta aproximación permite una mirada a lo esencial que acerca al hombre con su sí mismo, apropiándose del sentido de la existencia que permite la comprensión de la vida. El método exegético utilizado se complementa con la guematría, en que cada letra tiene un valor numérico. La numerología que se despliega es tomada como una medida que habilita un sistema que va del uno al diez y luego se amplifica en decenas hasta la centena las decenas que van hasta la centena y así sucesivamente del cuatrocientos, multiplicando, de esta manera, los significados en la labor interpretativa de los relatos bíblicos.

Blanchot, recurriendo al trabajo de Friedrich Nietzsche, coincide con el filósofo alemán, en la importancia que contiene el Antiguo Testamento por su estilo tan elevado, esto es, a diferencia de la literatura griega e hindú que no ofrecen nada comparable, pero critica el “barroquismo” del Nuevo Testamento indicando que “El Antiguo Testamento es algo muy distinto: ¡hay que quitarse el sombrero ante él! Aquí, me topo con hombres insignes, con un paisaje heroico y con algo que escasea mucho en el mundo, la ingenuidad incomparable del corazón robusto; más aún, me topo con un pueblo”.⁷ Esta consideración deja traslucir otros aspectos culturales que sin duda han sido influyentes en la mirada de este filósofo francés reconocido por Lévinas, Foucault, Derridá, entre tantos otros. En cuanto a la relación con el judaísmo mencionar la influencia y cercanía debido a la estrecha relación con Emmanuel Lévinas y posteriormente Jacques Derridá.⁸

⁷ Ibid., p. 121.

⁸ En cuanto a su relación con el judaísmo, la principal razón de su mirada, sin duda, fue el hecho histórico de haber asistido como espectador a la reacción antisemita de la extrema derecha europea lo que llevó a la conclusión de que la humanidad murió totalmente en Auschwitz y que todo lo que vendría después sería supervivencia que debería ser documentada. Esto lo llevó a un compromiso más profundo que embargó sus días en un plazo de cuarenta años, llamando “compañero invisible” a la presencia-ausente de su opinión, gracias a su participación activa en los medios en reacción con el antisemi-

Por su parte, Paul Ricoeur aporta para la lectura que la “riqueza semántica, en un excedente de significado, que abre camino a nuevas interpretaciones”⁹ enfatizando la abundancia y relevancia de las manifestaciones simbólicas de estos escritos que emergen desde “el fondo inexpresado —y no expresable en lenguaje directo y claro— de la experiencia humana”.¹⁰ Para este autor la fuerza simbólica surge de la condensación o cristalización del arquetipo por la propiedad etiológica del mito.

Este trabajo se compone de dos modalidades de interpretación, que siguiendo a Ricoeur la definiremos como la hermenéutica filosófica y la exégesis bíblica, que trazarán en lo sucesivo una trayectoria que va del “polo filosófico al polo bíblico”, como lo menciona Ricoeur en “Del texto a la acción”. Desde la filosofía, se eligió la obra de Maurice Blanchot en dos de sus textos “La escritura del desastre” y “El paso (no) más allá”. El filósofo francés se ubica próximo al pensamiento de su contemporáneo Lévinas gracias a su relación de *amistad* como se había señalado anteriormente, al igual que se pueden hallar reverberaciones con el pensamiento de Heidegger, al que le dedica ciertos contrapuntos como sucede también con Nietzsche.

Sobre la escritura fragmentaria

Los textos seleccionados fueron escritos fragmentarios que se asemejan por su contracción nuclear de sentido y posterior dispersión, a la dinámica que estimula la salida al afuera como una analogía de la Torah. La pertinencia de pensar la escritura fragmentaria blan-

tismo y antisionismo, concibiendo al judío en un peregrinaje o una cultura del rechazo, como una “diferencia”.

⁹ RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 258.

¹⁰ *Ibid.*, p. 258.

chotiana por su estilo con algunos puntos de similitud con la modalidad del pulso del relato bíblico, se fundamenta por la naturaleza misma del lenguaje fragmentario que es “el del estallido, el de la dispersión infinita, puede señalarse el tiempo sin que esta señal lo haga presente”.¹¹

Al igual que la escritura bíblica, este estilo de escritura tiene como distinción la coherencia entre lo que expresa el texto y su diseño. Blanchot describiendo el estilo fragmentario precisa: “escribir procede de lo fragmentario cuando todo ha sido dicho. Sería preciso el agotamiento del habla y por el habla, el fin de todo (de la presencia como todo) como logos, para que se pudiese remarcar la escritura fragmentaria (...) no podemos liberarnos de una lógica de la totalidad considerándola como idealmente cumplida, a fin de mantener como “puro resto” una posibilidad de escritura, fuera de todo, sin empleo o sin término, cuyo estudio una lógica totalmente distinta, que aún resulta difícil de exponer (la de la repetición, de los límites y del retorno), pretendería garantizar”.¹² La escritura fragmentaria nunca se halla completa —invitación a la posibilidad de la plenitud, pero desmontándola— en cada fracción late en potencia la totalidad, pero esta es esquivada. Cada fragmento es condensación y a la vez dispersión, adquiriendo un ritmo, entre sus emisiones y silencios, lo que recuerda a la musicalidad propia del texto bíblico fruto de la oralidad y de siglos de una rigurosa custodia que no admite cambios. Para considerar en profundidad este tipo de escritura cabe preguntar: ¿Ese el fragmento el final de la obra? ¿En la concatenación de conceptos que profundizan en el fragmento? ¿En el entramado de fragmentos que permiten la fracción primera? Blanchot magistralmente juega con esos comienzos posibles finales de primeras partes o inicio de desenlaces.

¹¹ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 24.

¹² BLANCHOT, Maurice. *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 73.

Hill en su libro *Maurice Blanchot and fragmentar y writing a change of epoch*,¹³ define al texto como fragmento y al fragmento como texto, tomando una cita de Adorno de la “Teoría Estética” en la que explica aún más el carácter de resistencia del fragmento a convertirse en totalidad: “La categoría de lo fragmentario, que tiene aquí su lugar, no es la de la individualidad contingente: el fragmento es la parte de la totalidad de la obra que se opone a ella”,¹⁴ sería una operación que facilita un “desmontaje de la pretensión” de lo que no se puede ser y de lo que quiere ser dibujando en el horizonte un escenario probable.

A partir de lo mencionado en cuanto a la esencia del fragmento, se puede especular que cuando Blanchot define “estallido” se comprenda una explosión en un esquema similar a la duplicación que se opone a la unidad, a la multiplicación por dos (de las dos tablas de la ley, por ejemplo), despliegue de la cristalización. En la Qabalah se supone el mismo diseño en la evolución entre Dios y el hombre, como también en el alef א y la beta ב del hebreo. El movimiento describe a una estructura que se expande, lo que se augura tempranamente en las primeras palabras del Génesis “en el comienzo”, profecía de lo que está por venir, presentación de lo múltiple (del uno al dos, de lo más simple a lo más complejo). Esta modalidad de acción ruidosa aunque silenciosa a la vez, se enuncia a través de la palabra creadora que hace surgir cielo y tierra porque lo que sale al afuera es la representación de aquello que estaba presente en Dios mismo.

Blanchot brinda otros elementos de cómo se desencadena este acontecimiento: “él mismo al ser estallado, violentamente desbordado, puesto fuera de ser, se indica como su propia violencia de ex-

¹³ HILL, Leslie, *Maurice Blanchot and fragmentary writing a change of epoch*, New York, Continuum, 2012, en <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=967742> (Accedido: 31 julio 2016).

¹⁴ ADORNO, Teodor Y OTROS, *Teoría estética*, Tres Cantos, Madrid, Akal Ediciones, 2004, p. 89.

clusión, el rechazo fulgurante de lo plausible: el fuera en su devenir de estallido”.¹⁵

Desde el texto bíblico

Analizando la narración del Génesis, nos encontramos con que los días de la creación son una explicación clara de este proceso de complejización: luz y oscuridad del primer día, para formar una masa acuosa que se escindirá en aguas de arriba y aguas de abajo en la jornada posterior. En el Tercer día se brindará la creación de la multiplicidad del reino vegetal para que en el cuarto día se vislumbren los astros que indican las jornadas, la división entre la luz y la sombra. En el primer día, la luz y la oscuridad cobran forma con el sol y sus complementarios la escisión entre el día y la noche, lo mismo que la relación entre la luna y las estrellas, ocurre espejándose. La vida animal, culmen de la diversificación, se manifieste en el quinto y sexto día. La escena se completa con la concreción de la vida humana, que contiene todo lo que lo precede, es por eso que el hombre desciende, proviene “tiene bajo de sí”, en hebreo *redú*.¹⁶ Blanchot, enriqueciendo esta mirada, dota la expansión de la cualidad de dispersión o separación, para contener la insoportabilidad de la presencia, que incluye la pérdida de la permanencia.

Las escrituras se encuentran separadas en versículos con relatos, en dos niveles que conforman un código que interrelaciona palabras y los valores de sus letras en una diversidad que para el judaísmo excede la autoría humana resultando una analogía entre revelación y la creación según Scholem, “la concepción de que creación y revelación

¹⁵ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 107.

¹⁶ Redú; Verbo que se presta a una variedad de interpretaciones puesto que su raíz es origen de palabras como regir, dominar, bajar, etc.

son ante todo y esencialmente autorepresentaciones de Dios, en las cuales, por tanto, como corresponde a la naturaleza infinita de la divinidad, están inscritos momentos de lo divino, que en lo finito y determinado de toda criatura sólo se pueden comunicar en símbolos. De ello depende inmediatamente el concepto siguiente, que el lenguaje es la esencia del mundo”.¹⁷

Según las palabras de uno de los maestros más importantes de la Misnáh, rabí Meir cuando estudiaba con Rabí Aquiba¹⁸ recordaba las palabras de su maestro que le advirtió: “Hijo mío, ten cuidado con tu trabajo, porque es un trabajo divino; si omites una sola letra o si escribes una demás, destruyes el mundo entero”.¹⁹

La mirada qabalística y su perspectiva no se definen como un dogma, sino como un movimiento religioso que comienza con Rabí Aquiba y se enriquece como tradición gracias a una impresionante biblioteca de más de tres mil ejemplares y un número aún mayor de escritos inéditos.

En cuanto a la selección de la obra de Weinreb, Gershom Scholem y su seguidor Moshé Idel, parte de la confianza en que facilitará el acceso a la comprensión de la tradición mística judía. En el caso de Weinreb por su visión más mística, su exégesis se realiza teniendo en cuenta que “la letra tiene otro fundamento además de formar palabras”.²⁰ El profesor y especialista de judaísmo, Scholem, explica que el valor de cada letra de acuerdo con la gematría se adquiere cuando entra en diálogo de un proceso de creación que se despliega dispersado comenzando por el alefà (raíz de todas las letras) y de revelación

¹⁷ SCHOLEM, Gershom. *Lenguajes y cábala*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006, p. 16.

¹⁸ Aquiba ben Iosef

¹⁹ SCHOLEM, Gershom y PARDO, José, *La cábala y su simbolismo*, México; Madrid, Siglo Veintiuno, 1979, p. 42.

²⁰ WEINREB, Friedrich, *Kabbala: la biblia/ : divino proyecto del mundo*, Buenos Aires, Editorial Sigal, 1991, p. 34.

que se concentra en las sefiroth,²¹ esferas que condensan las emanaciones divinas. La lengua hebrea²² deriva del canaanita y es considerada en la etapa rabínica como lengua sagrada, “cuya revelación es un suceso acústico, no visual, o al menos acontece en una esfera que metafísicamente está relacionada con lo acústico, lo sensorial”.²³ El carácter de lengua “primaeva”, cosmológica y creativa, se fundamenta en el pasaje bíblico: “Toda la tierra tenía la misma lengua y vocablos unificados”.²⁴

Para Weinreb pensador y místico, la Biblia no es presentada como un relato histórico, ni un documento moral, sino en un sistema que corresponde al universo y sus dinámicas. La esencia de los escritos no han sido alterados y por lo tanto el secreto que rodea este saber tiene que ser buscado en su experiencia “porque al encontrarlo se instala la unión de ciencia y manifestación, unión de los opuestos”.

Scholem enunciando tres principios de las concepciones qabalísticas sobre la naturaleza de la Torah, menciona uno en especial que sirve para comprender que es un organismo constituido por una matriz de nombres sagrados que conforman metafóricamente un tejido viviente.

La lectura de Weinreb, con sus aportes, descubre significaciones y brinda los recursos para palabras claves en símbolos de conocimientos de la dimensión inmanente de la Torah y textos místicos y que, como todo simbolismo qabalístico, está comunicando lo incommunicable. Y aunque inexpresable el sentido reside latente en ella como expresión simbólica Scholem explica, por otra que “La idea de organismo es identificada de este modo con la imagen de una jerarquía

²¹ ספירת

²² Para profundizar en la revelación de las sefiroth, Hebreo, lengua milenaria, de FERNÁNDEZ, María Martha <http://www.transoxiana.org/Jornadas/JEO2005/Fernandez-hebreo.pdf>

²³ SCHOLEM, Gershom, *Lenguajes y cábala*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006, p. 11.

²⁴ Gén. 11:1.

viviente de significaciones y planos de sentido”.²⁵ Este organismo vivo integra, conforma y compone el Nombre de Dios, por ser la suprema concentración de la potencia divina —según la Qabalah—. ²⁶ “El nombre, que forma la raíz del todo, no sólo es un absoluto, sino que en el proceso en que se manifiesta en la Torá se va desglosando en los diferentes planos de un ser orgánico”.²⁷ Un todo dinámico,

²⁵ SCHOLEM, Gershom y PARDO, José, *La cábala y su simbolismo*, México; Madrid, Siglo Veintiuno, 1979, p. 55.

²⁶ *Qabalah*, hebreo de *Qibel* קַבָּלָה = “recepción”, significa “lo recibido”. La Qabalah es un conjunto de tradiciones esotéricas, donde se expresa el misticismo en el judaísmo cuya experiencia suprema es la unidad con Dios, la comprensión de los misterios de la creación, a través de diferentes líneas de estudio como la Merkabah, línea de estudio meditativo que se prolonga desde el siglo I A.C. hasta el siglo X —el trono—, los Sefiroth —esferas del árbol del conocimiento—, la Guematría como en escuela de Abulafia —transliteración de las letras de nombre de Dios—, llamado “el sendero de los nombres”. Ver en ROPERO BERZOSA, A. (Ed.) *Gran Diccionario Enciclopédico Bíblico para Teólogos*. Ed. Clie, Barcelona, España. Entrada a cargo de la autora. Agregar que las influencias de la Qabalah pueden ser identificadas desde el Gnosticismo y el neoplatonismo de Plotino con su intento por salvar el abismo entre el Uno y un universo dividido, introduciendo la “emanación”, considerando tan grande la plenitud del uno que desbordado aunque sin ninguna disminución de su potencia, bajó al reino de la inteligencia (formas ideales), a la región del alma y cada una de nuestras almas y descendiendo finalmente al nivel del cuerpo y la naturaleza donde puede encontrarse el mal pero por estar distante del bien. En el caso del Gnosticismo, aunque surgiera en el mundo judeocristiano, era antijudío. La Qabalah propiamente dicha comienza en el siglo II en Provenza, pero Scholem ha investigado otras raíces que tienen que ver más con un nivel esotérico en el que aparecen elementos místicos en los escritos apocalípticos, encabezado por el libro de Enoch, a la vez que se concentraban en dos modos de reflexión que surgía de Ma’aseh Merkabah (relatos del Carro) y Ma’aseh Bereshit (La obra de la creación). Ocho siglos después aparecerán el Libro de la Creación o Sefer Yetzirah, el Sefer ha-Bahir el libro del Brillo o del Resplandor y la obra cúlmine de la Qabalah, el Sefer ha-Zohar, el Libro del Esplendor, escrito entre 1280 y 1286, por Moshe de León.

²⁷ G. G. SCHOLEM y J. A. PARDO, *La cábala y su simbolismo*, 49.

una textura de textos, que se integra con la complementación de la tradición escrita y su vertiente, oral.²⁸

El afuera adámico

El libro Bereshit (el Génesis de la Torá) se traduce “en el comienzo” y en sí mismo contiene el vocablo barah,²⁹ crear. Este relato está llamado a la expansión y está colmado de múltiples imágenes que se suceden como en una cascada, en dispersión. Como otras salidas del texto bíblico, hacia el afuera, en un viaje existencial que marca la condición humana y la condición de hebreos, como lo indica la traducción de *Ibrim*:³⁰ “*los que vienen del otro lado*”. Es condición del ser hebreo la itinerancia, el transcurrir en viaje permanente. El paso³¹ en el tiempo por eso hay un transcurso que no cesa.

²⁸ Sobre este punto y la convivencia de lo oral y escrito, recordar el comentario del exégeta Najmánides, sobre el texto del Exodo 10:30, en el que aclara la importancia de la versión oral: “{La Torah} fue dada por Moisés en siete voces (es decir las siete Sefirot), las cuales él escuchó y comprendió. Pero en el caso de Israel, ellos la escucharon en una sola voz (es decir, Shekinah) como dice, “una voz fuerte y nada más” Dt 5:19. Y dice “Ustedes oyeron el sonido de las palabras pero no percibieron ninguna forma, nada sino una (única) voz”. SCHOLEM, Gershom. *Cábala y deconstrucción*, Barcelona, Azul, 1999, p. 87.

²⁹ בָּרָא

³⁰ עִבְרִים

³¹ “Tiempo, tiempo: el paso (no) más allá que no se cumple en el tiempo conduciría fuera del tiempo sin que dicho afuera fuese intemporal, sino allí donde el tiempo caería, frágil caída, según aquel “fuera de tiempo en el tiempo” hacia el cual escribir nos atraería, si nos estuviese permitido, tras desaparecer de nosotros mismos, escribir bajo el secreto del antiguo miedo. BLANCHOT, Maurice. *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 21. En la cita de traducción se explica que las etimologías posibles de *pasno* sólo como paso, sino andar, etapa.

Según Weinreb, la trayectoria de la creación se resumiría en que Dios es el punto de partida y el punto final es el hombre. Desde lo numérico se expresaría en el impulso que se desplaza del uno al dos, o lo que es lo mismo: de lo múltiple en división creciente a la unidad que incluye siempre un retorno. ¿En qué tiempo sucede ese retorno? Quizás en el no tiempo de la eternidad o en el tiempo del infinito Blanchot aclara: “El pensamiento del todo retorna piensa el tiempo destruyéndolo; ahora bien, gracias a dicha destrucción que parece reducirlo a dos instancias temporales, lo piensa como infinito, infinitud de ruptura o interrupción que sustituye la eternidad presente por una ausencia infinita”. Retorno, Shab ³² en hebreo (300-2), está contenido en la palabra Shabat ³³ (300-2-400), el séptimo día que completa la semana, el día de descanso y que se regresa a la unidad de la dualidad. Esta palabra está integrada por lo masculino (300) y femenino (400).

Para que este regreso pueda darse, debe ocurrir la expulsión, ya que es parte del aprendizaje: la decisión de un camino por emprender, la experiencia que arroja el camino y como siempre una partida implica la promesa de una llegada. La visión del hombre ha transformado para siempre: de la visión total y unificada, pasará a percibir lo múltiple, siendo esto limitado por el espacio y el tiempo. Este cambio de perspectiva se compondrá en un momento determinado en un alcance visual preciso del instante, con la agonía de saberlo como una limitación, porque ahora de un todo se sabe que se puede observar lo posible como humanidad, aprendizaje de límite y finitud.

Anteriormente en el Jardín del Edén “el hombre, antes de comer del árbol del conocimiento, podía ver de una sola mirada de un extremo del mundo al otro. Estos ojos se cerraron”, ³⁴ según lo que

³² שֵׁב Siendo la Gematría, la Shim ש con valor de 300 y la Beth כ con dos.

³³ שַׁבָּת

³⁴ WEINREB, Friederich. *Kabbala: la biblia/ : divino proyecto del mundo*, Buenos Aires, Editorial Sigal, 1991, p. 172.

consta en las escrituras talmúdicas recogidas por Weinreb. En esta partida, salir de la unidad, despertar con nuevos ojos más elementales, rudimentarios, dicho de otra manera más categórica: “el hombre fue sepultado bajo la multiplicidad de los detalles”, describe el autor antes mencionado. Ante tanta demasía, cegado, Adam reconoce su límite.

La desnudez que describe el texto bíblico del Génesis,³⁵ es una metáfora de este hallazgo inaugural. El mundo conocido deja de tener el encanto propio —sorpresa de la inocencia— originada por la cercanía de la esencia.³⁶ La vergüenza ante la alteridad, “macho y hembra” habla de un reconocimiento de apariencias y de lo perecedero, la incapacidad propia de lo finito de la esencia, eclipsada por la apariencia. Los opuestos: el alter, esencia-apariencia, tiempo-espacio, se despliegan en un mundo de complejidades, variedades, multiplicidades, complejidades, especularidades.

En el Jardín del Edén se albergaba, latente, la promesa de este cambio. Gan,³⁷ vocablo que en hebreo expresará aquello que se manifiesta en lo doble, lo que se presenta en multiplicidad tomando como simbolismo la naturaleza de una semilla que augura la futura planta. El jardín, y toda su potencia, debía ser custodiado por el hombre. Edén, proviene de Ed³⁸ testigo, el que brindará testimonio guardando la posibilidad de un espectador que observa los sucesos y adquiere conocimiento que es lo que sucede en el séptimo día donde se lo invita a la contemplación de lo creado.

³⁵ Gén. 3:7: “y sabían que estaban desnudos”.

³⁶ En general la proximidad al Tzimtzum, el punto de partida del origen creador imprime la característica genuina que se va a perdiendo a medida que la evolución de los hechos va desarrollándose. El distanciamiento se produce porque la mirada del creador se comienza a alejar a medida que se va internando en el devenir humano.

³⁷ גַּן cuya acepción puede ser jardín o huerto.

³⁸ עֵד, raíz de עֵדוּת

El relato del Génesis deja traslucir que el hombre fue llamado a ser espectador de lo múltiple, el mundo venidero que se abrirá brindándose con los frutos que empiezan a surgir de este vergel. Advenimiento de un mundo de la multiplicidad en la unidad, en donde el trabajo de la tierra y su contacto en convivencia, serán el camino que permitirá componer un tránsito permanente de la dualidad a la unidad. La preservación de ese camino era la misión de Adam, que será el protagonista de los siguientes días y hombre primero convocado, llamado a lo porvenir. El sino de lo humano, será comprender la complejidad de la multiplicidad, camino a la unidad y la unidad misma. El conflicto encarnado por Adam y su compañera, será que quedarán fuera de este entendimiento. “La unidad” como reflexionará Blanchot, se ha venido abajo.

El pensador francés contribuye enriqueciendo esta paradoja a partir de su reflexión sobre el retorno, el tiempo y el ritmo, la dinámica que emprende y la simultaneidad:

“Por un lado, «todo retorna» no permite ya esa escansión rítmica que aligera la relación con el tiempo que es el tiempo mismo en su temporalidad: el tiempo es cada vez «todo» el tiempo, al «mismo» tiempo, sin que «todo» y «mismo» puedan mantener aquí su poder rector; pasado, presente, porvenir, serían «todo uno», si no fuera porque, precisamente, la unidad, al venirse abajo, ha modificado también las distinciones entregándolas a la más escueta diferencia. Esto, en primer lugar. Pero, por otro lado, «todo retorna» no se controla con el despliegue en todos los sentidos que un eterno presente convertido en el lugar común del espacio podría hacer concebir. Al significar «todo retornará, todo ya y por siempre (ha) retornado, con la condición de que no sea, no haya sido jamás presente», todo retorna excluye «todo retorna», incluso bajo la forma de un «nada retornaría»”³⁹

³⁹ BLANCHOT, Maurice. *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 45-46.

Para la Qabalah, esa relación unidad-multiplicidad, pervive en la tensión vincular entre el Alef que está representado por el número uno y la Beth letra siguiente, cuyo valor numérico es dos, ambas letras del alefato hebreo simbolizan la unidad y lo dual respectivamente, o en equivalencia: de la divinidad al hombre. El uno como origen de los otros números, lo mismo sucede con el Alef que es la letra que da origen *beli-mah*⁴⁰ (la nada, el absoluto, lo abstracto, lo inefable o su traducción directa *beli* “sin”, *mah* “que” o “nada”), considerada *madre* al igual que la letra *shim* y la *mem*, como explica el *Sefer Yetzirah*,⁴¹ o libro de la creación, donde se encuentra la explicación de que estas letras y las diez sefirot son las bases de todo lo creado.

Blanchot, reflexiona sobre la noción de la “nada” y sus confines —en la posibilidad de una nada contenida o que se extendiese en un *logos* no descripto—: “Pero «el más allá», detenido por la decisión de esa palabra ahuecada «nada» que de por sí no es nada, al contrario se ve llamado a la escena, en cuanto intervienen el movimiento de abertura, la revelación, así como la tensión de la nada, del ser y del “hay”, provocando la conmoción interminable”.⁴² Conmoción generadora de toda la creación que se funda según consta en esta obra fundamental, el *Sefer Yetzirah*, que señala la Qabalah en las veintidós letras y en las diez esferas. Según un principio qabalístico del *Yetzirah*: “Diez Sefiroth de la nada, diez y no nueve, diez y no once, entendimiento con sabiduría, ser sabio con entendimiento”.⁴³

⁴⁰ בְּלִימָה

⁴¹ סֵפֶר יִצְרָח Textos de pensamiento especulativo plagado de cosmogonías.

⁴² BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 100.

⁴³ Traducción de la autora: “Ten Sefiroth of Nothingness, ten and not nine, ten and not eleven, Understand with Wisdom” (KAPLAN, 1997, 38) KAPLAN, Aryeh, ed. 1997. *Sefer Yetzirah: The Book of Creation*. Rev. ed. York Beach, Me: S. Weiser.

La idea del “más allá”,⁴⁴ está comprendida en el sistema de la Qabalah bajo el nombre Einsof,⁴⁵ sof de la raíz Safah⁴⁶ que significa final o donde cesa todo lo que existe. De esa manera también se nombra a la divinidad ya que más allá de él, no hay existencia posible. “EinSof”, como metáfora de la “tensión” reseñada por Blanchot entre la nada, el ser y el hay: de potencia en acto, inclusión de lo opuesto, lo que no quiere significar dos polaridades pero que incluirían la presencia en ausencia o lo limitado en contracción infinita y permanente. Se puede pensar como el *ser* y el *hay* infinito generador, raíz de todo lo que se conformó en pasado, de lo que existe ahora y de lo vendrá.

El infinito plagado de sentidos para el pensamiento blanchotiano:

“Desde que el silencio inminente del desastre inmemorial lo hiciera perderse, anónimo y sin yo, en la otra noche donde precisamente lo separaba la noche oprimente, vacía, para siempre dispersa, dividida, ajena, y lo separaba para que lo asediara la ausencia, el infinito lejano de la relación con lo otro, era menester de la pasión de la paciencia, la pasividad de un tiempo, sin presente —ausente, la ausencia del tiempo— fuese su única identidad, restringida a una singularidad temporal”⁴⁷

El anterior aporte, nos devuelve al relato bíblico. Adam junto con Eva, padecerán paso de lo enteramente pasivo, como describe Blanchot al

⁴⁴ En cuanto al “más allá” considerado con Blanchot, destacar que como posnietzscheano, no aparece la noción de divinidad en sus consideraciones, no obstante, sus reflexiones están plagadas de sugerencias a la hora de repensarlo como un (no) lugar existencial.

⁴⁵ עיר סוף

⁴⁶ ספּה

⁴⁷ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 20.

padecimiento, la noche libre de estrellas, la noche de tinieblas, Blanchot agrega “gravado por la ausencia del mundo”. Esa vergüenza que antes se mencionaba es producida por la falta de toda intimidad, lo que los lleva incluso a estar expuestos y en esa exposición, prescindir de sí mismos pero arrojados a la existencia.

El argumento bíblico relata la tragedia que se desencadena cuando Adam e Ishah ⁴⁸ comieron el fruto del árbol que se encontraba en el medio del jardín, el árbol del conocimiento del bien y del mal. La mujer cede a la propuesta de “la serpiente”, el más astuto de todos los animales, tentada a la posibilidad de ser como los dioses, conocedores del bien y del mal.

Ishah cae en la tentación e induce a Adam. Luego de comer ambos se miran y se dan cuenta de que están desnudos. Ante el cuestionamiento divino los dos empiezan a deslindar responsabilidades inculcando a la serpiente. Sobre ambos caen sus destinos. A la mujer se le sentencia: “Incrementaré habré de incrementar tu tensión en tu gravidez, con tensión parirás hijos, a tu marido desearás. Más él te dominará”. ⁴⁹ Por su parte a Adam se le anticipa: “Puesto que has atendido la voz de tu mujer, comiendo del árbol que te ordené diciendo: ¡No comerás de él! Maldecida será la tierra por tu causa, con esfuerzo comerás de ella todos los días de tu vida”. ⁵⁰

Al conocer el bien y el mal, Dios previene diciendo: “no sea que el hombre se siente similar a uno de nosotros para conocer el bien y el mal y ahora, no sea que tienda su mano y tome también el árbol de la vida y coma y viva para siempre”. ⁵¹ Para que no vuelva a ocurrir se sella el Jardín para que vivan su naturaleza humana. “Le expulsó Adonai Elohim del huerto del Heden, para trabajar la tierra, desde

⁴⁸ Ishah, que devendrá en la conocida Eva. Ishah אִשָּׁה varona, mujer.

⁴⁹ Gén. 3:16.

⁵⁰ Gén. 3:17.

⁵¹ Gén. 3:22

donde había sido tomado. Cuando expulsó al hombre colocó al Este del huerto de Heden los querubines y al fulgor de la espada que rotaba, para custodiar el camino hacia el árbol de la vida”.⁵² Una vez expulsados Ishah (otra acepción sería varona), pasa a llamarse Havah (madre de todos los vivientes) se anticipa el nacimiento de su primogénito, Caín.

La expulsión demuestra que ya ni Adam ni sus descendientes volverán al Heden, este vocablo cuya raíz hebrea es shalet.⁵³ Sirviéndonos de la polisemia de la lengua hebrea se traduce como: arrojar, lanzar, dispersar, extender. Según Patai y Graves, son expulsados el primer viernes posterior a su creación, por lo que una semana necesitó la creación para conformar al hombre. El mismo tiempo le llevó partir a su destino. Sírvase esta fuente bibliográfica para comprender el alcance arquetípico de este momento al que le conceden como fuente el mismo poema de Gilgamesh —Enuma Elish—, similar es el relato de Akenatón o del mito persa de Meshia y Meshiana. Todos los hechos que relatan la salida para siempre de la pareja originaria, dejando atrás un momento de equilibrio donde todo es concedido, demanda y oferta se encuentran en una relación dialéctica y justa. Este momento será añorado y el hombre vivirá en agonía deseando siempre este retorno a la tierra de la “leche y miel”.

Weinreb analiza el sentido atrás de este hecho bíblico. “El camino de la serpiente lleva a la catástrofe. El hombre ve derrumbarse todo lo que ha construido, su vida y su mundo. Al mismo tiempo se da cuenta como por milagro que se encuentra nuevamente en casa, en el origen, a través de los criterios rechazados, en los que no había confiado”.⁵⁴ Se desentraña entonces, el hecho que no hay una autoría directa en lo que ha pasado, la salvación está dada y este episodio predice lo que vendrá en el hito del éxodo, cuando el pueblo hebreo

⁵² Gén. 3:23-24

⁵³ שְׁלֵת

⁵⁴ WEINREB, Friederich. *Kabbala: la biblia/ : divino proyecto del mundo*, Buenos Aires, Editorial Sigal, 1991, p. 101.

deja Egipto.⁵⁵ Según el método exegético de Weinreb perdido, “ABeD”,⁵⁶ (1-2-4) que explica el desarrollo de la unidad al cuatro, observar las cifras. El cuatro está más allá de la multiplicidad expresada por el dos y lo supera, por eso la esclavitud duró 400 años (se reduce al cuatro) como refiere el pasaje del éxodo, en el segundo libro del Pentateuco.

Ese momento de catástrofe, la ruptura los *ex*-pone al afuera, idea que se colma de aristas si se entra en diálogo con el concepto del *desastre* blanchotiano. El *desastre* “arruina todo”, el yo se expulsa en un alguien que se vuelve pasivamente otro, una alteridad amenazante. Ese alguien, deja de ser un yo para transformarse en el “yo expulsado”, en un tiempo que no tiene que ver con el porvenir sino que tiene que ver siempre con el pasado, por eso el yo deslizándose, en transferencia se vuelve pasivamente otro. El refugio se desmantela no hay protección, Weinreb describe la expulsión como el instante donde se “derrumba todo lo que ha construido”, y sin abrigo, se expone al pensamiento de la muerte, desinteresado ya, de todo querer.

La única posibilidad de creación será por retraimiento y no por desarrollo como explica Blanchot inspirado en el cabalista Isaac Luria: creación por exclusión. ¿Podría escribirse la saga humana sin la retracción de lo sagrado, sin su retiro, sin el permiso de su ausencia, sin su vaciamiento? ¿Podría expresarse la voz del mortal sin su silencio? Por ello concluye el filósofo francés que el desastre se pedirá “a gritos”, para que la redención o la salvación no se afirme.⁵⁷

⁵⁵ FERNÁNDEZ, María Martha. *Como pensar el éxodo o el (no) más allá del desierto*, VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión. Buenos Aires. ISBN: 978-987-45880-0-5 1ª edición: DeCyR, Buenos Aires, junio 2015.

⁵⁶ אָבֶד: cuyos valores serán א valdrá 1, ב equivale a dos y ד a cuatro.

⁵⁷ En cuanto al pensamiento blanchotiano, queda expreso en esta intervención, la diferencia de la religiosidad judía en cuanto a la falta de escatología, ni sostén. Blanchot, cultiva el pensamiento de lo neutro, donde ni la redención, ni la salvación se afirmará.

El *desastre* es un movimiento que saca de ahí es liminal a pesar de que ha roto todos los límites, se “está al borde del desastre”, en un no equilibrio vital. Irrumpe por su discontinuidad con la voluptuosidad del borde desbordado o la existencia bajo la amenaza que detiene toda venida. Es en ese afuera bíblico, a puro riesgo en donde transcurrirá la historia de expulsión de veintiséis generaciones que descendieron de Adam. Sobre este linaje, operará el olvido recordado de lo que fue, salvífico quizás: “el afuera de nuevo”, lo que concede dejar de sufrir por el conocimiento.

Este *olvido* tiene como característica que no es un rehúso, está vinculado con lo más ancestral: desde el fondo de los tiempos “sin haber sido jamás”, lo inmemorial se obliga a abrirse o dejarse al arribo de la profecía, que en el relato de la expulsión se refiere al retorno a la perfección primitiva. En ese momento, Adam era puramente espiritual, pura esencia y la *caída* es un descenso fuera de sí, producido por el padecimiento de la pasión como lo piensa Blanchot. Adam muere a una naturaleza espiritual para nacer a la mortalidad, experiencia de la finitud, en un arrancamiento de sí en donde se adentra en el presente de la presencia, la cicatriz primera que genera un dolor permanente: “ya es no experiencia (sin que la negación la prive del peligro de lo que pasa, siempre sobrepasado)”⁵⁸ Adam por fin nace, se vuelve un ser *crónico*, temporal en donde el retorno será añorado todo el tiempo, salvo en el presente.

¿Dónde se encuentra? ¿Cuándo se despliega? El *desastre* es pretérito y se ancla en el pasado, “destituye la experiencia, le quita autoridad”. Según Blanchot, lo describiría como *noche blanca*, donde no hay oscuridad pero a la vez, tampoco orientación. Noche de des concierto nómada, por lo que analizando el destino de Adam y su descendencia, ya sin coordenadas fuera del Jardín está eyectado a lo abierto en errancia. Este es un destino de decepción, porque surge lo que siempre es insuficiente por descubrir. ¿Qué se aguarda?

⁵⁸ BLANCHOT, Maurice, *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 54.

Lo que no ocurre, lo que deshace como la *soledad* que desaloja al *afuera* múltiple en extensión permanente sin siquiera soportar el apremio de la destrucción. La multiplicidad en lo abierto, es ambigua, disociada, diferente, discontinua: “reflejos de la presencia mayúscula que, aun sin llevar nombre, se consagra en la altura soberana”.⁵⁹

A la expulsión le sigue la zozobra —nada de lo sujeto, sostiene— y adviene a la caída, todo vuelve al desorden, incluso en escala mayor que el caos original. Scholem describe ese momento como una repetición antropológica de una ruptura de orden teosófica. La promesa de una gran estructura cósmica de ese primer hombre y de la primera pareja se reduce, o estalla, a las dimensiones actuales en un exilio del alma.

¿Cuál será el temple de este errante? ¿Cómo se dispondrá en la novedad? Anteriormente se mencionaba “la pasión de la paciencia”, que es como Blanchot define la *pasividad*, retomando la cita anterior: en un tiempo sin presente, ausencia del tiempo. “La pasividad es aquella parte “inhumana” del hombre que, destituido de poder, apartado de la unidad, no puede dar pie a nada que aparezca o se muestre”.⁶⁰ Pasividad, como pasión, pasado, paso, otra posibilidad de ella misma que no tiene que ver con la quietud, sino con la huella o movimiento del andar.

¿Cuándo se presenta la pasividad? Blanchot señala: “la desdicha, el aplastamiento final del estado concentracionario, la servidumbre del esclavo sin amo, caído por debajo de la necesidad”.⁶¹ Los rasgos comunes inciden en la pérdida de sí y de cualquier soberanía o subordinación, lo que provocaría estar expulsado a la propia suerte, generando astros propios, coordenadas que signaran su suerte, pero le-

⁵⁹ Ibid., p. 111.

⁶⁰ Ibid., p. 21.

⁶¹ Ibid., p. 21.

jos de una bóveda inteligible de astros-señales que otorgan la certidumbre desde la cuidada mirada del Omnipresente. Ante esta *desatención* —ya nada tensa, ni sostiene— se da la pérdida de permanencia y el error sin lugar: la dispersión consecuencia de una traslocación vertiginosa.

Ese acontecimiento podría ser descrito en palabras de Blanchot de la siguiente manera: “No obstante, el mismo cielo... —Precisamente, tiene que ser el mismo. —Nada ha cambiado. —Salvo el trastocamiento de nada —Que rompe, por la abertura de un cristal (detrás del cual se da la seguridad de una transparencia protegida), el espacio finito-infinito del cosmos —el orden común— para reemplazarlo por el vértigo sabio del afuera desierto, tal como negro y vacío, que responden a lo repentino de la abertura y se dan absolutos, anunciando su revelación mediante la ausencia, la pérdida y el más allá disipado”.⁶²

⁶² Ibid., p. 100.

8

EL UNIVERSO COMO ACONTECIMIENTO SAGRADO EN CHARLES S. PEIRCE

Adriana Gallego *

“Es verdad que el universo entero en todos sus aspectos debe ser considerado como racional, esto es, como causado por la lógica de los eventos. Pero no se sigue que esté forzado a ser como es por la lógica de los eventos; pues no es necesario suponer que la lógica de la evolución y de la vida sea de esa clase inflexible que obliga absolutamente a una conclusión dada. La lógica puede ser la de la inferencia hipotética o inductiva.”¹

En el párrafo del epígrafe subyacen la cosmología metafísica de Peirce y su teoría del razonamiento, o lógica de la investigación, y

* Profesora de Filosofía (UCA), Profesional Principal (CPA-Conicet, Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, ACBA), y miembro del Grupo de Investigación de la Facultad de Filosofía y Teología (USAL, Sección San Miguel).

¹ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. I-VI ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935, Vols. VII-VIII ed. Arthur W. Burks, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958, CP 6.218, 1898: “(...) *It is true that the whole universe and every feature of it must be regarded as rational, that is as brought about by the logic of events. But it does not follow that it is constrained to be as it is by the logic of events; for the logic of evolution and of life need not be supposed to be of that wooden kind that absolutely constrains a given conclusion. The logic may be that of the inductive or hypothetic inference.*”

está tomado de “La lógica de los eventos”, del año 1898, que es la última de una serie de conferencias que Peirce había preparado en esa época. En ella Peirce reflexiona sobre la condición retrasada en la que se encontraba la metafísica en aquellos días, lo cual lo lleva a distinguir el genuino espíritu científico del que no lo es, y a proponer cuál debe ser la tarea de la metafísica, aprovechando, de paso, para diferenciar su concepción de la de Hegel. En el presente trabajo, el término “acontecimiento” está tomado en el sentido de “lo que ocurre espontáneamente”, “azarosamente”, “gratuitamente”; acepción que, en términos peirceanos, puede considerarse como equivalente de “sorpresa”, “sorpresivo”, “sorprendente”, es decir, como aquello que de modo inesperado rompe una regularidad o estado dados. De acuerdo con Peirce, lo sorpresivo, o lo sorprendente, exige de nosotros un tipo de razonamiento que es diferente tanto del razonamiento deductivo como del razonamiento inductivo. Se trata de un razonamiento abductivo, o inferencia hipotética, mediante el cual elaboramos una hipótesis a partir del hecho sorprendente en sí mismo con el fin de explicarlo acertadamente, en cuyo caso, el hecho pierde su condición de sorpresa. Precisamente, en la cosmología metafísica peirceana, la aparición del universo se produce sorpresivamente como un acontecimiento que rompe con un estado inicial de pura posibilidad. Dado el fuerte espíritu religioso que impregna la cosmología metafísica peirceana, puede decirse que en ella el universo no sólo constituye un acontecimiento espontáneo, gratuito, sorpresivo, sino también relativo a Dios, es decir, “sagrado”. Parafraseando a Juan —“el evangelista ontológico”, como lo llama Peirce, y en quien también se inspira para formular su teoría del agapismo o amor evolutivo y creativo—, y en consonancia con la cosmología metafísica peirceana, podría decirse que, “*En el principio era la sorpresa, y la sorpresa estaba en Dios y Dios era la sorpresa*”.

Voy a detenerme en tres de los temas que están implícitos en el párrafo citado en el epígrafe, para concluir con ese mismo párrafo, pero completándolo con la crítica de Peirce a la posición de Hegel. Para ello, he organizado mi trabajo en tres secciones: en la primera

(1) desarrollo brevemente los conceptos de “sorpresa” como dato cosmológico revelador de la estructura metafísica del universo, y de “inferencia hipotética”, o “abducción”, como el procedimiento lógico explicativo correspondiente; en la segunda sección (2) comento sumariamente las teorías evolutivas a las que Peirce complementa con su propia teoría del agapismo o amor evolutivo; y en la tercera sección (3) expongo sucintamente la crítica de Peirce a la posición de Hegel relativa a la lógica que ha de emplearse para explicar el universo. Finalmente, en la conclusión, resumo el argumento según el cual, y de acuerdo con lo expuesto a la luz de la cosmología peirceana, es posible concebir el universo como un acontecimiento sagrado, es decir, como la sorpresa que desde el principio estaba en Dios, resultando Dios, en todo caso, la sorpresa inesperada.

Desarrollo estos tres temas en torno a tres ejes fundamentales que articulan el sistema filosófico de Peirce. El primero de ellos es la lógica, que constituye la piedra fundamental de su sistema filosófico y su principio generador y organizador. La lógica es la clave de la filosofía peirceana no solo por su valor como teoría del razonamiento o como crítica de los métodos de conocimiento, sino principalmente porque mediante ella Peirce puede establecer la correspondencia entre la inteligibilidad o la razonabilidad de los procesos de la naturaleza estudiados por la filosofía y nuestros propios procesos cognitivos. Además, al ocuparse del estudio de los símbolos en general, cuyo fin consiste en representar algo para alguien, la lógica es también coextensiva con la semiótica, la cual constituye el corazón mismo de la filosofía de Peirce.²

El principio lógico que rige todo el pensamiento peirceano es la máxima del pragmatismo que establece que el conocimiento completo de un objeto se obtiene cuando llegamos a concebir la totalidad de sus efectos que pueden tener repercusiones prácticas, de modo

² Cf.: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vols. I-II, ed. N. Houser, Bloomington, Indiana University Press, 1992-1998, vol. 1, p. xxx.

tal, que el conocimiento integrado de tales efectos constituye el conocimiento total del objeto que alcanzará la comunidad de investigadores en un futuro indefinido. Con este criterio Peirce establece que todo concepto empleado en filosofía, religión o cualquier otra disciplina, no puede significar sino la totalidad de las consecuencias prácticas que suponemos que de tal objeto se derivan. Es importante destacar que esta máxima pragmática es tan sólo un criterio de significación y no un criterio de verdad, lo cual significa que el pragmatismo es un método lógico y no un principio metafísico. El fundamento de la máxima pragmática radica en un fideísmo metafísico combinado con un falibilismo epistemológico, los cuales, a su vez, se fundamentan sobre la teoría cosmológico-metafísica de la continuidad del universo, o *sinejismo*, teoría esta que, a su vez, es expresión del idealismo objetivo profesado por Peirce en virtud del cual sostiene que entre la materia y la mente se da una continuidad real. Todas estas teorías subyacen en el concepto de “inferencia hipotética” o “abducción” desarrollado en la primera sección de este trabajo.

El segundo eje es el sistema triádico de categorías (lógico-matemático-semiótico-cosmológico-fenomenológico-metafísico), que Peirce desarrolló y aplicó a lo largo de todo su sistema filosófico, desde 1857 hasta prácticamente antes de morir en 1914. Este sistema de categorías está en la base del concepto de “sorpresa”, expuesto también en la primera sección de este trabajo.

Finalmente, el tercer eje es el idealismo objetivo evolutivo en el que Peirce fundamenta su epistemología y su cosmología-metafísica integrada por tres teorías: el *tijismo* o teoría del azar, el *sinejismo* o teoría de la continuidad, y el *agapismo* o teoría del amor evolutivo. Estas tres teorías dan cuenta, respectivamente, de los tres principios activos en el universo: el azar, la ley y la tendencia a adquirir hábitos. Esta metafísica-cosmológica evolutiva está en la base de la crítica de Peirce a las teorías evolutivas de su época y a la lógica no-relativa de Hegel, objeto de las secciones segunda y tercera del presente trabajo.

1. Conceptos de “sorpresa” y de “inferencia hipotética” o “abducción”

El concepto de “sorpresa”, en el sentido de acontecimiento inesperado, se enmarca dentro del sistema triádico de categorías peirceano cuyo esquema básico puede expresarse de la siguiente manera: dado que cualquier cosa que pueda ser pensada se la piensa como “algo”, este “algo” constituye la categoría de “lo primero” o “Primeridad”, entendida como aquello que es completamente independiente de toda referencia a cualquier otra cosa; pero como ese “algo” que se piensa es captado al mismo tiempo como distinto de su negación, esta distinción constituye la categoría de “lo segundo” o “Segundidad”, u “otro”, cuya realidad consiste en ser lo contrapuesto exclusivamente de aquello respecto de lo cual es segundo; finalmente, la relación en sí misma que se da entre lo primero y lo segundo es la que constituye la categoría de “lo tercero” o “Terceridad”, entendida como nexo mediador entre la Primeridad y la Segundidad. Este esquema triádico básico, fundado en un desarrollo de ideas autónomo e irrestricto, constituye la estructura misma del pensamiento y de la realidad en todas sus variantes y expresiones; y, en todos los casos, cada una de las categorías mantiene su propia identidad y función. Así, la categoría de Primeridad siempre corresponde a las puras posibilidades; la categoría de Segundidad corresponde a los hechos concretos; mientras que la categoría de Terceridad corresponde a toda mediación entre las posibilidades y los hechos concretos.

En el plano material, por ejemplo, la categoría de Segundidad, a la que pertenece nuestro universo, comprende todo estímulo externo o acción inmediata que ejerce una cosa sobre otra de manera sorpresiva, discontinua, ajena y como simple fuerza bruta. Peirce la describe como “un shock de sorpresa y de sentido de exterioridad” que recibimos ante cualquier experiencia inesperada, como puede ser, por ejemplo, un cambio repentino de percepción que rompe un estado de inercia de la mente.³ Lo característico de este shock de sorpresa es que

³ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 1.334, c. 1905.

en el instante en que se produce, provoca una conciencia doble, esto es, la conciencia del estado previo a la sorpresa, o Primeridad, y, simultáneamente, la conciencia del nuevo estado, o Segundidad, unidas ambas en la continuidad de la conciencia simultánea que media entre los dos estados y que corresponde a la Terceridad. En todo fenómeno físico o contenido mental se dan simultáneamente las tres categorías relacionadas jerárquicamente y recíprocamente implicadas. No obstante, en la vida diaria, la Segundidad aparece como la categoría más prominente de las tres, precisamente, porque no es un mero concepto ni tampoco es una cualidad peculiar, sino que es una experiencia concreta y simultánea de fuerza-resistencia, de yo-no-yo, que se manifiesta como un shock o sorpresa, o, en todo caso, como la alteración de un estado dado; yes, a través de ella, como podemos inferir la Primeridad y la Terceridad.⁴

Por consiguiente, si se concibe el universo como un todo de Segundidades, de dualidad, de acciones imprevistas y súbitas, caracterizado por un estado de equilibrio inestable entre acciones y reacciones, es posible inferir a partir de tal estado de cosas, que ha de haber un estado de Primeridad al que el universo, en tanto Segundidad, se contrapone por medio de un estado de Terceridad. En este sentido, el universo como Segundidad, es decir, “como shock de sorpresa y de sentido de exterioridad”, se constituye en el dato cosmológico capaz de revelar tanto su propia estructura metafísica triádica como su origen sorpresivo y contrapuesto a un estado de Primeridad con el que guarda una inescindible relación. En otras palabras, a partir de la experiencia del universo como Segundidad, parecen revelarse dos clases de estructuras triádicas: una, que podría denominarse *ad-intra* del universo en tanto constituido por objetos que existen en un estado triádico de continuas acciones-reacciones súbitas y recíprocas; y otra, que podría denominarse *ad-extra* del universo, pero en la que el universo en sí mismo constituiría una Segundidad relacionada con una Primeridad a través de una Terceridad. Por consiguiente, de lo que se trata es de formular una inferencia hipotética adecuada que sugiera el

⁴ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8.266, 1897-1909.

modo de concebir los dos extremos absolutos de esa tríada *ad-extra* entre los que se halla el universo como Segundidad, es decir, el estado de Primeridad anterior al universo y el estado de Terceridad que media entre ambos estados.

Peirce describe el acto de inferencia en general como la suposición de que la conclusión inferida es verdadera en virtud de que en cualquier caso análogo una conclusión análoga sería verdadera,⁵ y retoma las tres clases de inferencias ya expuestas por Aristóteles en los *Primeros Analíticos* II, 25, a saber, deducción, inducción y abducción. De acuerdo con esta clasificación, la inferencia deductiva se caracteriza por ser el razonamiento propio de las matemáticas y de la lógica formal y, en cuanto tal, es necesario y diagramático. En tal razonamiento, primeramente, se construye un ícono del estado hipotético de cosas y se procede a observarlo. Esta observación lleva a suponer que algo es verdadero, independientemente de que sea o no posible formularlo con precisión. La única condición exigida para la validez de la inferencia deductiva es que exista efectivamente una relación consistente entre el estado de cosas supuesto en las premisas y el estado de cosas afirmado en la conclusión, independientemente de cómo sean las cosas en la realidad concreta. La certeza de este tipo de razonamiento se funda en el hecho de que se refiere a objetos que son creaciones propias de la mente de acuerdo con leyes que ella misma establece.⁶

La inferencia inductiva, en cambio, es la prueba experimental de la inferencia deductiva, que se realiza con el fin de corregir sus errores o de reforzar sus aciertos. La investigación experimental que se lleva a cabo consiste en formular preguntas a la naturaleza a partir de lo establecido mediante la inferencia deductiva. Si esa suposición es correcta, puede esperarse cierto resultado razonable bajo ciertas circunstancias que pueden crearse o encontrarse. Cuando la respuesta de la naturaleza es negativa, el investigador ha obtenido una pieza im-

⁵ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 2.461, 1867.

⁶ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5.161-162, 1903.

portante de conocimiento; en cambio, cuando la respuesta es afirmativa, las ideas del investigador permanecen tal y como eran, pero arraigadas un poco más profundamente.⁷ Ni la inducción ni la deducción introducen ideas nuevas.

Finalmente, la inferencia abductiva,⁸ no parte de teorías, sino de los hechos tal como se presentan, y a partir de ellos elabora una teoría para explicarlos, es decir, forma una hipótesis explicativa. Es la única operación lógica que introduce alguna idea nueva; no obstante, si bien no es reducible a la deducción, como tampoco lo es la inducción, su explicación tiene que ser deductiva. En síntesis, la deducción meramente desarrolla las consecuencias de una hipótesis pura y demuestra que algo “debe ser”; la inducción, por su parte, no hace más que determinar un valor y mostrar que algo “es” realmente operativo; en tanto que la abducción solamente sugiere que algo “puede ser”, pero, a partir de su sugerencia, la deducción puede hacer una predicción comprobable mediante la inducción.⁹

Dado que todos y cada uno de los puntos de toda teoría científica se deben a la abducción, Peirce se pregunta cómo ha de explicarse el hecho de que un físico, por ejemplo, cuando se encuentra con algún fenómeno nuevo en su laboratorio, acierte con la hipótesis correcta de entre los trillones y trillones de hipótesis que podrían hacerse, de las cuales sólo una es verdadera. Ciertamente, esta facultad de adivinación (*faculty of divining*) no es el resultado de un procedimiento lógico auto controlado y crítico, ya que ningún investigador puede proporcionar ninguna razón exacta que explique sus mejores conjeturas; pero tampoco se debe al azar. Movido por su fideísmo metafísico, Peirce más bien considera que la respuesta habría que hallarla en cierta penetración intelectual, o clarividencia (*insight*), propia de la

⁷ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5.168, 1903.

⁸ Del griego ἀπαγωγή-ῆς: acción de llevarse, raptó, arresto, tal como aparece en Aristóteles en *Primeros Analíticos*, Libro II, cap. 25.

⁹ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5.171, 1903.

misma naturaleza humana, mediante la cual es posible encontrar súbitamente la solución a un problema. Peirce la concibe como una facultad de naturaleza instintiva incluida en la misma clase general de operaciones a la que pertenecen los juicios perceptivos.¹⁰ “La sugerencia abductiva —dice Peirce— viene a nosotros como un destello (*flash*). Es un acto de clarividencia, aunque extremadamente falible. Es cierto que los diferentes elementos de la hipótesis estaban en nuestra mente con anterioridad, pero lo que la nueva sugerencia hace brillar ante nuestra contemplación es la idea de conectar lo que antes jamás habíamos soñado conectar.”¹¹

Si bien la abducción afirma su conclusión sólo de manera conjetural, no obstante, tiene una forma lógica perfectamente definida que puede expresarse de la siguiente manera:

“Se observa el hecho sorprendente *C*;
Pero si *A* fuera verdadero, *C* no sería algo excepcional.
Por lo tanto, hay razón para sospechar (*suspect*) que *A* es verdadero.”¹²

Dado su carácter hipotético, toda abducción debe ser verificable inductivamente, esto es, primeramente, se deben comparar las predicciones perceptivas deducidas de una teoría con los hechos percibidos, y luego, se debe tomar la concordancia observada como la medida provisional y aproximada de la correspondencia general de la teoría con los hechos.

¹⁰ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5.172-173, 1903.

¹¹ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5.181, 1903: “*The abductive suggestion comes to us like a flash. It is an act of insight, although of extremely fallible insight. It is true that the different elements of the hypothesis were in our minds before; but it is the idea of putting together what we had never before dreamed of putting together which flashes the new suggestion before our contemplation.*”

¹² Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5.189, 1903.

Como puede advertirse, el hecho de que la inferencia abductiva pertenezca a la misma clase de operaciones a la que pertenecen los juicios perceptivos sobre los cuales se fundamenta todo nuestro conocimiento, pone de manifiesto la índole hipotética, o abductiva, de nuestras percepciones y conceptos, esto es, de todos nuestros conocimientos y verdades actuales, y, con ello, plantea el problema acerca de la verdad de nuestros conocimientos y del modo de probar tal verdad. Efectivamente, todas nuestras impresiones son conocidas bajo la forma de sensaciones y conceptos, los cuales, dice Peirce, “no son nada más que predicados que la mente aplica en virtud de una inferencia hipotética con el fin de comprender los datos presentes en ella”, como acontece, por ejemplo, con la sensación de “belleza” o con el concepto de “número”, que no son captados en sí mismos por ninguno de nuestros sentidos.¹³

Sin embargo, de acuerdo con Parker, la solución a este problema podría encontrarse en el *sinejismo*, o principio de continuidad entre la materia y la mente, lo cual le permite a Peirce confiar en nuestra capacidad intelectual para conocer la realidad tal como se nos presenta, pues si bien es cierto que en el flujo del conocimiento no es posible identificar un punto de comienzo definido, es indudable que hay algún comienzo aun cuando no sea consciente, tal como acontece en cualquier clase de cambio, en el que es imposible identificar un instante definido que marque su inicio. En el caso del conocimiento, su punto de inicio originario es la primera impresión inconsciente que da origen a una serie de representaciones cada vez más distintas hasta que surge la primera impresión consciente.¹⁴ En este sentido, la primera impresión inconsciente constituiría el interlímite entre la materia y la mente, es decir, correspondería al punto de fusión entre ambas dimensiones. En un trabajo denominado “Po-

¹³ Cf.: *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols. I-VI, Bloomington, Indiana University Press, 1992-2000, W1: 471-472, 1866.

¹⁴ Cf.: PARKER, Kelly A., *The Continuity of Peirce's Thought*, Nashville-London, Vanderbilt University Press, 1998, p. 21.

tentia ex Impotentia”, del año 1868, Peirce explica que la primera impresión “es tanto externa como interna a la mente”, y que nuestra experiencia de cualquier objeto se desarrolla desde su inicio a través de un proceso de conocimiento en continuo cambio y de incremento en la vivacidad de la conciencia. “En el comienzo mismo de este proceso —dice Peirce—, no hay conciencia, sino sólo el comienzo de llegar a ser conscientes. Tampoco es un estado real de la mente, ya que llega a su fin instantáneamente. Hay aquí una paradoja —reconoce Peirce—, pero también la hay con respecto a cualquier comienzo u otro límite de algo continuo”¹⁵. Por consiguiente, si bien Peirce concibe el conocimiento como un proceso continuo infinitamente divisible entre extremos igualmente divisibles y en sí mismos inconscientes, y en virtud de su falibilismo epistemológico admite el carácter hipotético de nuestros conocimientos actuales, no obstante, en virtud de su fideísmo metafísico y de su teoría de la continuidad, o *sinejismo*, confía en el conocimiento cierto, si bien es actualmente provisorio, que la comunidad de investigadores logrará en plenitud a largo plazo en un futuro indefinido.

¹⁵ Cf.: *Writings of Charles S. Peirce*, W2: 191, 1868: “*It follows that the first impression of sense is not cognition but only the limit of cognition. It may therefore be said to be so far out of the mind, that is as much external as internal. Our experience of any object is developed by a process continuous from the very first, of change of the cognition and increase in the liveliness of consciousness. At the very first instant of this process, there is no consciousness but only the beginning of becoming conscious. It is also not a real state of mind because it instantaneously passes away. There is a paradox here. But so there is in respect to any beginning or other limit of anything continuous. Does the line of separation between contiguous black and white surfaces lie within the black or the white? Since the surfaces are contiguous, points on this line within one or the other, for the black covers by definition all points with a certain space not covered by the white and no others. But these points are no more in one surface than in the other. Whatever may be the solution of this antinomy, it is plain that the apparent contradiction respecting our beginning of consciousness is of the same nature.*”

Al principio de este trabajo habíamos dicho que el detonante de la abducción es la sorpresa, pero a la luz de lo explicado hasta aquí, se ve que su detonante primero es la realidad en sí misma, en tanto Segundidad, con la que nos relacionamos y a la que hipotéticamente aplicamos nombres, y sobre la que formamos nuestros primeros conceptos, mediante los cuales elaboramos las proposiciones a partir de las cuales extraemos conclusiones y avanzamos en nuestros conocimientos, siempre hipotéticos, falibles y provisorios, en un despliegue evolutivo hacia el conocimiento pleno de la verdad en un futuro indefinido.

2. Teorías evolutivas y Amor evolutivo

En “El amor evolutivo”, del año 1893, Peirce desarrolla su teoría del agapismo distinguiéndola tanto de las teorías evolutivas que se basan sobre la variación fortuita como de aquellas que se basan sobre la necesidad mecánica, pero señala, al mismo tiempo, las afinidades lógicas que se dan entre ellas y su propia teoría del amor evolutivo. Por ejemplo, en el caso de la teoría evolutiva basada en la selección natural concebida por Darwin, el único agente positivo de cambio es la variación fortuita a través de la cual se impide la propagación de las variedades más débiles y se estimula la de otras más fuertes.¹⁶ La idea que subyace en esta teoría es la de que el azar engendra orden, es decir, la idea de que los eventos fortuitos pueden convertirse en leyes, y, precisamente, esta idea coincide con una de las tres teorías cosmológico-metafísicas de Peirce, que él llama *tijismo*, y que es la que da cuenta del azar como principio operativo en la constitución y desarrollo del universo, y que corresponde a la categoría de Primeridad.

En el extremo opuesto a la teoría de la evolución por azar, Peirce ubica las teorías que atribuyen todo progreso a un principio interno ne-

¹⁶ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.296, 1893.

cesario, o a alguna otra forma de necesidad, en las que nada es debido al azar, sino que todas las formas son simples resultantes mecánicas de sus antecedentes. A este grupo pertenecen, por ejemplo, las teorías del botánico suizo Karl Wilhelm von Nägeli (1817-1891), descubridor de los cromosomas, y también las teorías del biólogo alemán August Weismann (1834-1914), relativas a la herencia basada en la inmortalidad del plasma germinal, lo cual da lugar a una continuidad fundamental e ininterrumpida a través de las generaciones.¹⁷ Estas teorías coinciden, precisamente, con otra de las teorías cosmológico-metafísicas de Peirce, la llamada *sinejismo*, o teoría de la continuidad, que explica el principio de legalidad constitutivo y operativo del universo, y que corresponde a la categoría de Segundidad.

En una posición intermedia entre las dos teorías anteriores, Peirce menciona la teoría del naturalista francés Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), que establece que todo lo que distingue a las formas orgánicas más altas de las más rudimentarias es consecuencia de pequeñas hipertrofias o atrofas que han afectado a los individuos tempranamente en sus vidas y que han sido transmitidas a su descendencia. Lo característico de esta transmisión de caracteres adquiridos es que se da a través de la adquisición de hábitos, lo cual, de acuerdo con el idealismo objetivo de Peirce, constituye una derivación de la ley de la mente dentro del ámbito fisiológico; de manera tal, que tanto a nivel mental como a nivel físico, explica Peirce, “el hábito juega un doble papel; sirve para establecer las nuevas características, y también para ponerlas en armonía con la morfología general y la función de los animales y plantas a los que pertenecen.”¹⁸ Esta explicación de la evolución lamarckiana coincide con la tercera de las teorías cosmoló-

¹⁷ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.298, 1893.

¹⁸ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.300, 1893: “Thus, habit plays a double part; it serves to establish the new features, and also to bring them into harmony with the general morphology and function of the animals and plants to which they belong. [...] this account of Lamarckian evolution coincides with the general description of the action of love, to which, I suppose, he yielded his assent.”

gico-metafísicas de Peirce, esto es, el *agapismo* o amor evolutivo, la cual da cuenta del tercer principio constitutivo y operativo del universo, a saber, la tendencia general a adquirir hábitos, y corresponde a la categoría de Terceridad.

Peirce encuentra en el pensamiento griego antiguo y en los textos de San Juan, “el evangelista ontológico”, las raíces de su teoría del agapismo, tal como lo manifiesta en “El amor evolutivo” cuando dice: “La filosofía, justo al escapar de su dorada crisálida, la mitología, proclamó que el gran agente evolutivo del universo era el Amor [...], Eros, el amor-exuberancia.” Y añade: “[...] el evangelista ontológico [...] hizo que el Único Ser Supremo, por el que todas las cosas habían sido hechas de la nada, fuese el amor que abraza con ternura.”¹⁹ Y concluye: “[...] Todo el mundo puede ver que la afirmación de San Juan es la fórmula de una filosofía evolutiva, que enseña que el crecimiento viene sólo del amor.”²⁰

De acuerdo con el *agapismo*, el amor es el que media y guía la evolución del universo desde el puro azar de la libre espontaneidad inmaterial en un pasado remoto, hacia la pura ley y fijeza material en un futuro indefinido. “El movimiento del amor es circular —dice Peirce— proyectando creaciones hacia la independencia y trayéndolas en uno y el mismo impulso a la armonía.”²¹ “[...] Y en cuanto al

¹⁹ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.287: “*Philosophy, when just escaping from its golden pupa-skin, mythology, proclaimed the great evolutionary agency of the universe to be Love. [...] Eros, the exuberance-love. [...] Nevertheless, the ontological gospeller, [...] made the One Supreme Being, by whom all things have been made out of nothing, to be cherishing-love.*”

²⁰ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.289: “*Everybody can see that the statement of St. John is the formula of an evolutionary philosophy, which teaches that growth comes only from love.*”

²¹ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.288: “*The movement of love is circular, at one and the same impulse projecting creations into independency and drawing them into harmony.*”

cosmos, sólo en tanto que es todavía mente, y por lo tanto tiene vida, es capaz de una evolución posterior.”²² En virtud de su idealismo objetivo, Peirce concibe a la materia como una mente agotada en su espontaneidad a causa de los hábitos que ha adquirido en la naturaleza gobernada por las leyes físicas y que Peirce las entiende como leyes especiales y derivadas de las leyes psíquicas, que son las primordiales. En consecuencia, la naturaleza adquiere leyes tal como un ser humano adquiere hábitos, pero estas leyes no son primarias ni absolutas o invariables debido a que el universo es una mente en desarrollo.

Como señala Apel,²³ ya en 1868 Peirce había interpretado toda clase de asociación de ideas como Terceridad, en el sentido de mediación racional a través de inferencias abductivas, incluida la inferencia inductiva entendida como tendencia a adquirir hábitos. Luego, en 1891, partiendo de su concepción de la continuidad de la mente, Peirce hizo una lectura cosmológica de su interpretación de la asociación de ideas con el fin de hacer comprensible el surgimiento gradual del universo a partir del caos, y, al mismo tiempo, interpretó el concepto aristotélico de “materia” en términos de Primeridad dándole un alcance cosmogónico. De esta manera, la “materia prima” que Aristóteles concebía como “pura posibilidad”, se convertía en el elemento de Primeridad, en sí mismo inexplicable en tanto presupuesto de toda explicación; es decir, correspondía a la nada absoluta de la que partió la creación según la cosmogonía peirceana, y de paso, con ello se recuperaba la posibilidad de establecer un nexo con la explicación religiosa del origen del universo.

²² Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.289: “*The philosophy we draw from John’s gospel is that this is the way mind develops; and as for the cosmos, only so far as it yet is mind, and so has life, is it capable of further evolution.*”

²³ Cf.: APEL, Karl Otto, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, trad. Ignacio OLMOS y Gonzalo DEL PUERTO Y GIL, Madrid, Visor, 1997, pp. 216 y 217.

En síntesis, Peirce asume los principios explicativos de estas tres teorías evolutivas, es decir, el azar, la necesidad y el hábito, y los armoniza con sus tres categorías de Primeridad, Segundidad y Terceridad, y con su idealismo objetivo de carácter evolutivo integrado por sus tres teorías cosmológico-metafísicas, esto es, el *tijismo*, que da cuenta de la permanencia del azar y de la espontaneidad activos en el universo; el *sinejismo*, que explica la continuidad que se da entre la mente y la materia, y, por lo tanto, entre todos los seres del universo, y el *agapismo*, o amor evolutivo, que da cuenta de la evolución del universo no como un desarrollo ciego ni rígido, sino como un desarrollo guiado por la ley de asociación o recíproca atracción, equivalente a la ley de asociación de ideas que guía el desarrollo del pensamiento. Todo ello en continuidad con el pensamiento griego presocrático y aristotélico, y con el pensamiento religioso.

3. Crítica de Peirce a Hegel

En “Una conjetura acerca del enigma”, Peirce advierte que es tan erróneo pensar que todo acontecimiento en el universo está causalmente determinado de forma precisa de acuerdo con una ley inviolable, como también lo es pensar que los axiomas científicos y metafísicos tienen una exactitud absoluta, por cuanto que la experiencia muestra que esto se cumple tan sólo con cierto grado de aproximación²⁴. Por otra parte, la ley en general no puede explicarse por ninguna ley en particular, por consiguiente, su explicación tiene que consistir en mostrar cómo la ley se desarrolla a partir del puro azar, de la irregularidad y de la indeterminación.²⁵ A partir del estado actual del universo, estado de secuencias y Segundidades, en el que prevalece la ley, Peirce supone como hipótesis provisional una condición inicial

²⁴ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 1.402, 1886.

²⁵ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 1.407, 1886.

—anterior, incluso, al estado de puro azar o Primeridad—, en la que el universo fuera inexistente, es decir, un estado de nada absoluta que no ha de entenderse como la nada de la vaciedad, o la de la negación, sino como la nada del puro cero y presente absoluto anterior a todo primero. No se trata de la nada de la muerte, sino de la nada de no haber nacido; es la nada germinal en la que el universo completo está implicado, o presagiado, y como tal, es pura posibilidad absolutamente indefinida e ilimitada, sin compulsión, ni ley, ni tiempo.²⁶

Por consiguiente, se trata de explicar cómo pudo haber surgido el universo de Segundidades concretas y determinadas a partir de tal estado de nada absolutamente indefinida y carente de toda actualidad; y es en este punto, precisamente, donde radica la crítica de Peirce a Hegel:

Ahora bien, surge la pregunta —explica Peirce— sobre qué resultó necesariamente a partir de ese estado de cosas. Pero la única respuesta sensata es que donde la libertad era ilimitada no resultó ne-

²⁶ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.215-217, 1898: “*The initial condition, before the universe existed, was not a state of pure abstract being. On the contrary it was a state of just nothing at all, not even a state of emptiness, for even emptiness is something. If we are to proceed in a logical and scientific manner, we must, in order to account for the whole universe, suppose an initial condition in which the whole universe was non-existent, and therefore a state of absolute nothing. [...] We start, then, with nothing, pure zero. But this is not the nothing of negation. For not means otherthan, and other is merely a synonym of the ordinal numeral second. As such it implies a first; while the present pure zero is prior to every first. The nothing of negation is the nothing of death, which comes second to, or after, everything. But this pure zero is the nothing of not having been born. There is no individual thing, no compulsion, outward nor inward, no law. It is the germinal nothing, in which the whole universe is involved or foreshadowed. As such, it is absolutely undefined and unlimited possibility — boundless possibility. There is no compulsion and no law. It is boundless freedom. So of potential being there was in that initial state no lack.*”

cesariamente nada en particular. En esta proposición reside la diferencia principal entre mi lógica objetiva y la de Hegel. Él dice que si la filosofía tiene en absoluto algún sentido, el universo entero y cada característica suya, por diminuta que sea, es racional y fue forzado a ser como es por la lógica de los eventos, de manera que no hay ningún principio de acción en el universo más que la razón. Pero yo respondo que, si bien esta línea de pensamiento comienza correctamente no es exacta. Se comete un desliz lógico, y la conclusión alcanzada está manifiestamente en desacuerdo con la observación. Es verdad que el universo entero y cada característica suya deben concebirse como racionales, es decir, como producidos por la lógica de los eventos, pero no se sigue que estén obligados a ser como son por la lógica de los eventos, pues no es necesario suponer que la lógica de la evolución y de la vida sea de esa clase inflexible que obliga absolutamente a una conclusión dada. La lógica puede ser la de la inferencia hipotética o inductiva.²⁷

Es decir, lo que Peirce le critica a Hegel es haber extrapolado ilegítimamente el uso del razonamiento deductivo propio de las matemáti-

²⁷ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.218, 1898: “Now the question arises, what necessarily resulted from that state of things? But the only sane answer is that where freedom was boundless nothing in particular necessarily resulted. In this proposition lies the prime difference between my objective logic and that of Hegel. †1 He says, if there is any sense in philosophy at all, the whole universe and every feature of it, however minute, is rational, and was constrained to be as it is by the logic of events, so that there is no principle of action in the universe but reason. But I reply, this line of thought, though it begins rightly, is not exact. A logical slip is committed; and the conclusion reached is manifestly at variance with observation. It is true that the whole universe and every feature of it must be regarded as rational, that is as brought about by the logic of events. But it does not follow that it is constrained to be as it is by the logic of events; for the logic of evolution and of life need not be supposed to be of that wooden kind that absolutely constrains a given conclusion. The logic may be that of the inductive or hypothetic inference.”

cas y de la lógica, en las que rige la necesidad de la ley impuesta por la mente, y haberlo aplicado al ámbito de la vida caracterizado por la imprecisión, la espontaneidad y la novedad. El ámbito de la vida exige ser explicado por otro tipo de razonamiento que no se funde en certezas, sino en hipótesis a partir de las cuales se infiera abductivamente una conclusión meramente conjetural y abierta a futuras revisiones. El “desliz lógico” que Peirce encuentra en el razonamiento de Hegel consiste en conferirle al surgimiento del mundo concreto de la vida una necesidad incompatible con el estado de pura posibilidad ilimitada de la cual surgió.

Yo digo que nada resultó *necesariamente* de la Nada de libertad ilimitada —explica Peirce—; esto es, nada según la lógica deductiva. Pero esa no es la lógica de la libertad o de la posibilidad. La lógica de la libertad, o potencialidad, es que se anulará a sí misma. Pues si no se anula a sí misma permanece como una potencialidad para nada y completamente inútil, y una potencialidad completamente inútil se anula por su completa inutilidad.”²⁸

Es decir, si bien los conceptos mismos de libertad o potencialidad exigen por definición y por su propia naturaleza concretarse, esto es, necesitan pasar del estado potencial al estado actual para manifestarse en sí mismos como tales, no obstante, no están exigidos a manifestarse de un modo específico. Son libertad o potencialidad necesariamente de algo, pero no de algo determinado en concreto. En este

²⁸ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.219, 1898: “I say that nothing necessarily resulted from the Nothing of boundless freedom. That is, nothing according to deductive logic. But such is not the logic of freedom or possibility. The logic of freedom, or potentiality, is that it shall annul itself. For if it does not annul itself, it remains a completely idle and do-nothing potentiality; and a completely idle potentiality is annulled by its complete idleness.”

sentido, nuestro universo actual en cuanto tal, no es una consecuencia necesaria surgido de la posibilidad ilimitada original, como si se tratase de la conclusión que necesariamente se obtiene mediante un razonamiento deductivo, sino que es más bien un acontecimiento sorprendente.

Por otra parte, Peirce sugiere que el paso de la “pura posibilidad de universo” al universo actual, además de no haber sido necesario, puede que tampoco haya sido inmediato, sino progresivo:

No quiero decir que la potencialidad resulte inmediatamente en actualidad. Quizá lo haga mediatamente. Pero lo que resultó inmediatamente fue que la potencialidad ilimitada llegó a ser potencialidad de esta o aquella clase, esto es, de alguna *cualidad*. De esta manera, el cero de la posibilidad pura, por lógica evolutiva, saltó a la *unidad* de alguna cualidad. Esto fue una inferencia hipotética.²⁹

En otras palabras, el “salto” de la pura posibilidad de ilimitados modos de ser, o cualidades, es en sí mismo necesario e inmediato, pero el salto a un modo de ser concreto, o cualidad concreta, no es necesario ni inmediato, sino espontáneo y progresivo, y en este sentido es análogo al salto que realiza la mente cuando formula una inferencia abductiva. El universo “saltó” del estado de nada original de pura posibilidad al estado de cualidad como determinación primera de esa pura posibilidad, de un modo análogo a como “salta” abductivamente en la mente la solución de un problema. Es clara la analogía que se

²⁹ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.220, 1898: “*I do not mean that potentiality immediately results in actuality. Mediatelypershaps it does; but what immediately resulted was that unbounded potentiality became potentiality of this or that sort — that is, of some quality. Thus, the zero of bare possibility, by evolutionary logic, leapt into the unit of some quality. This was hypothetical inference.*”

da entre el estado de nada primordial y caos a partir del cual surge sorprendentemente el universo, y el estado de la mente antes de encontrar abductivamente la solución súbita a un problema.

Es notable, también, la semejanza que se da entre la explicación peirceana del paso de la pura posibilidad a la actualidad y la explicación aristotélica del cambio substancial, es decir, del cambio que consiste en la transformación de una substancia en otra específicamente diferente, el cual es progresivamente preparado por cambios accidentales (cualitativos) previos, hasta que se produce instantáneamente el “salto” de especie sin solución de continuidad entre la substancia de partida y la substancia de llegada. No obstante, la diferencia que se observa entre ambos casos es que, para Peirce, la pura posibilidad, o pura Primeridad, no se transforma en actualidad, o pura Segundidad, debido a que ninguna Segundidad puede contener ni agotar la pura Primeridad o posibilidad ilimitada; mientras que, para Aristóteles, el paso de un estado substancial a otro estado substancial específicamente distinto es una verdadera transformación de una substancia en otra específicamente diferente, porque en este caso se trata de sustancias concretas, o, como diría Peirce, de puras Segundidades. No obstante, los conceptos de “salto” y de “inmediatez” o “instantaneidad” aplicados al paso de la potencia al acto son semánticamente los mismos.

Finalmente, mediante otro “salto”, pero, en este caso, semejante al efectuado por Tomás de Aquino en sus vías para argumentar en favor de la existencia de Dios, Peirce pone nombre a la nada ilimitada del puro cero y presente absoluto anterior a todo primero, y declara: “El punto de partida del universo, Dios el Creador, es lo Primero Absoluto; el *terminus* del universo, Dios completamente revelado, es lo Segundo Absoluto; todo estado del universo en un punto medible es lo tercero”.³⁰

³⁰ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, I.362, 1890: “*God the Creator, is the Absolute First; the terminus of the universe, God completely revealed, is the Absolute Second; every state of the universe at a measurable point of time is the third.*”

En síntesis, Peirce desaprueba la pretensión de Hegel de hacer de la lógica no solamente una guía subjetiva del pensamiento, sino el origen mismo del pensamiento, tanto del pensamiento individual como de la historia de su desarrollo, y del desarrollo de toda la historia y de todo desarrollo, porque con ello se ve obligado a suponer que, a partir de premisas dadas, solo puede obtenerse una conclusión de forma lógica, con lo que desaparece toda posibilidad de libre elección. Peirce considera que el error de esta concepción se debe a que Hegel aplica una lógica no-relativa, pues en la lógica de relaciones, muy posterior a la lógica de Hegel y que es la que emplea Peirce, tal pretensión no puede sostenerse.³⁸⁹ Por esta razón, Peirce denomina a la filosofía hegeliana “anancasticismo”, pues en ella el elemento de libertad viva, o pura espontaneidad, es prácticamente olvidado. Lo característico del anancasticismo es, precisamente, su carencia de propósito, a diferencia del agapismo que es esencialmente teleológico.³¹

Conclusión

La cosmología evolutiva de Peirce es en sí misma una inferencia abductiva que describe los pasos que el universo actual ha seguido en su evolución a partir de un estado de “nada primordial”, que Peirce concibe como ausencia de toda determinación y cuyas características principales son la *libertad*, el *azar*, y la *espontaneidad*. En este primer estado, y de una manera completamente azarosa o espontánea semejante a un *flash* o *shock* de sorpresa, se produce un cambio que da origen al universo de las puras Primeridades, o puras cualidades, entendidas como posibilidades eternas, y este nuevo estado es el estado de *caos*, que contiene en sí una potencia de autoactualización, es decir, la capacidad de cambiar de estado por sí mismo, dejando el estado de posibilidad o *Primeridad*, y adquiriendo el estado de actualidad o *Segundidad*. En estos dos primeros estados —“nada primordial” y

³¹ Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.313, 1891.

“caos”—, solamente hay *Primeridad*, esto es, posibilidad real, pero no actualidad, ya que aún no hay *Segundidad*. El mundo de las Segundidades, que es el mundo de los eventos y de los hechos y cuyo modo de ser consiste en la mutua interacción de las cualidades actualizadas, surge en virtud de la posibilidad o potencialidad de autoactualización que tiene el *caos*, y corresponde a nuestro universo en su primer momento. En esta fase de la evolución aún no hay leyes, pero sí existe la tendencia a adquirir hábitos, y esta tendencia es la que da origen al tercer estado o mundo de las Terceridades, en el que el azar, la espontaneidad y la libertad han dejado lugar a la racionalidad de lo concreto, aunque no totalmente, pues Peirce aparentemente se inclinaría a pensar que la tendencia general de la evolución parece orientarse hacia un estado de equilibrio entre el azar y la ley, que es el que corresponde a nuestro universo en su estado actual. Por consiguiente, los tres elementos activos en el universo son el *azar* (Primeridad), la *tendencia a la formación de hábitos* (Terceridad) y la *ley* (Segundidad).

La nada primordial, lo Primero Absoluto, es Dios, que en virtud de su dinamismo agapástico intrínseco, “saltó” sorpresivamente generando un estado especular, es decir, un reflejo de sí mismo en su condición de pura posibilidad indeterminada, esto es, de Primeridad—aunque en este caso, de Primeridad relativa—, con el mismo dinamismo agapástico intrínseco capaz de generar un nuevo salto hacia un estado de menor espontaneidad y de mayor determinación, que es el estado de Segundidad correspondiente a nuestro universo actual, y que continúa el impulso evolutivo original como un reflejo degradado del impulso de la nada primordial o Primero Absoluto, Dios. En todos los casos el núcleo del dinamismo intrínseco es el amor que impulsa y reúne generando tendencias y hábitos asociativos que dan lugar a nuevos saltos hacia nuevos estados, cada vez más legales y con menor espontaneidad y sorpresa, hasta alcanzar el pleno despliegue y desvelamiento, o manifestación, de la realidad. Dando un paso más allá del pensamiento de Peirce, podría pensarse

³² Cf.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6.305, 1891.

que en este estado final ya no habrá sorpresa ni novedad, sino plenitud de evidencia en la que el universo se revelará simultáneamente como lo que es y lo que deja de ser, esto es, como esencialmente efímero entre dos nada en un continuo aparecer desapareciendo: la nada original de pura posibilidad esencialmente inagotable y la nada de posibilidad concreta final, o plenitud de actualidad. Tal estado final será el que ofrezca la verificación empírica de la hipótesis abductiva inicial mediante la cual, en un pasado remoto, se conjeturaba que: “En el principio era la sorpresa, y la sorpresa estaba en Dios, y Dios era la sorpresa absoluta, o el Absoluto... de sorpresa.” O, dicho en otras palabras, la aparición del universo podría concebirse como un acontecimiento sagrado por el hecho de haber surgido sorpresivamente del amor libre de Dios, y conducido en su evolución hacia su plenitud final por el mismo amor divino que le dio origen.

**EL HABER Y LO DIVINO EN ARNE NAESS.
EXPERIENCIAS DE IDENTIFICACIÓN
PROFUNDA DESDE EL ASOMBRO Y LA ALEGRÍA.**

Alicia Irene Bugallo Finnemann *

1. Introducción

El sentido de lo sagrado es experimentado por la humanidad en sus distintas etapas y bajo las formas más diversas. Consideramos que el sentido de lo sagrado no se agota en una confesión institucionalizada determinada. Así, se exponen algunos aspectos de lo que podría ser la experiencia de lo sagrado en Arne Naess, más allá de una religión o de un concepto de Dios restrictivo.

En el caso de este filósofo noruego, se tratará de vivencias del sentido de lo sagrado a través de experiencias y sentimientos de una realidad más vasta, desde el misterio último o el asombro ante la creatividad del universo. La perspectiva implica tomar en cuenta una

* Doctora en Filosofía. Especialista en Gestión Medio Ambiental. Titular del Seminario de Filosofía Práctica II: 'Ética ambiental', Licenciatura en Filosofía, UCES. Autora de los libros *De dioses, pensadores y ecologistas*, *La filosofía ambiental en Arne Naess; influencias de Spinoza y James* y *Filosofía ambiental y Ecosofías*, como también de diversos trabajos sobre filosofía ambiental y educación ambiental. Integrante de la Red Iberoamericana de Eco-bioética, Cátedra de Bioética UNESCO.

ontología gestáltica, acentuando la experiencia espontánea del carácter relacional de la realidad.

Para Naess, Dios significa el punto de referencia de nuestra pertenencia a un orden superior, a una realidad relacional a la que en última instancia pertenecemos y que por lo tanto nos pertenece íntimamente. El pensador no es proclive a explayarse sobre Dios como realidad ligada a una religión personal particular:

La palabra *Dios* está tan cargada de ideas preconcebidas que no encuentro utilidad en utilizarla yo mismo; pero si tuviera que hacerlo, elegiría una terminología como la adoptada por Spinoza. Para él, Dios, *Deus*, es 'inmanente' —no algo externo a nuestro mundo—. Dios está constantemente creando el mundo *siendo* la fuerza creativa en la Naturaleza. Las criaturas vivientes están implicadas en la creación. Yo soy favorable a aceptar tal concepto de Dios como fuerza creativa singular.¹

Esta caracterización está presente en Naess a lo largo de toda su vida (sin implicar un enfrentamiento entre sagrado-profano, ni tampoco una opción por el panteísmo; la evolución de su pensamiento así como las interpretaciones contemporáneas de los estudiosos de Spinoza son compatibles con el panenteísmo).

Cabe reconocer, así, distintas dimensiones de la experiencia-identificación con lo humano y lo-otro-que-humano (identificación como similaridad, como continuidad, como comunalidad, como pertenencia).

Fue la crisis ambiental global que enfrentamos el móvil que llevó a Naess a repensar la adhesión a un pensar alternativo, un estilo de estar *en* el mundo, *con* el mundo, en apertura a lo asombroso y la mara-

¹ NAESS, Arne y HAUKELAND, Per Ingvar, *Life's philosophy. Reason and feeling in a deeper World*, Georgia Univ. Press, 2002, pp. 8-9.

villa de la creación. En efecto, la Tierra es nuestra morada porque es el lugar de la existencia humana. La relación con ella se ha vuelto más consciente y requiere de nosotros el ejercicio de una ética ambiental fundada en nuestra responsabilidad y en la aceptación de la creación como donación.²

Esta postura ecosófica incorpora las implicancias transformativas existenciales del experimentar gestáltico para el camino de autorrealización del sí mismo, más allá del estrecho ego o *self* del vivir más habitual, construyendo un camino *experiencial* y *filosófico-religioso* hacia lo divino (más que hacia Dios).³

2. De la indiferencia a las experiencias de identificación

Según Naess, para enfrentar la responsabilidad por el ambiente actual y por el que legaremos a las generaciones futuras, para ser responsables por el cuidado del ambiente y la conservación biocultural, deberíamos ser *responsivos*. Responsabilidad, compromiso, implica ser responsivos, antifonales, responder positivamente con un Sí profundo al sentido del misterio de la naturaleza que se nos manifiesta y del cual formamos parte como criaturas conjuntamente con otros seres no humanos.⁴

² BAUTISTA, Gabriel F., 'Tierra-mundo e intimidad' *Revista Criterio* N° 2359, Mayo 2010.

http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2010/05/11/tierra-mundo-e-intimidad/

³ BUGALLO, A. I., "Ontología gestáltica y experiencia de lo divino en Arne Naess; esbozos de una fenomenología profunda" en SCANNONE, C.; WALTON, R. y ESPERÓN, J. P., editores (2014), *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, Biblos, Buenos Aires, pp. 321-336.

⁴ GRIFFITHS, Joanna, 'The Varieties of Nature Experience', 2002
<http://booksandjournals.brillonline.com/search?value2=Joanna+Griffiths&value1=&option1=all&option2=author&facetOptions=3&facet>

Vivimos en una *biotecnosfera* —el ámbito antropizado dentro de la biósfera— y en un contexto habitual de vida urbana que facilita que nos mantengamos indiferentes hacia la biósfera y el resto de la naturaleza. Distintos filósofos ambientales entre los que se encuentra Naess, resaltan el valor de experiencias que facilitan un acceso experiencial, más directo y no tan conceptual o indirecto a la riqueza y valor del ser creativo —en el mundo de la vida, por ejemplo—.

En este caso se mencionan distintas dimensiones de experiencias de identificación con lo humano y lo-otro-que-humano: Identificación por o como pertenencia e identificación por similaridad. Si bien su uso es frecuente en filosofía ambiental, no son categorías precisas y se pueden dar conjuntas o superpuestas.⁵

2.1. Identificación por o como pertenencia

Implica un sentimiento particular de pertenencia a una red o trama de vida, o de comunidad con el mundo viviente no humano; en general están asociadas a la compasión y a la empatía, o ligadas al sufrimiento del otro. Acentúa la percepción de los sentires e intereses de los demás seres vivos, en tanto nosotros reconocemos algo nuestro en los demás seres, o algo de los demás seres en nosotros.

Pero también surge de situaciones en que no esté en juego el padecer, como por ejemplo al reconocer funciones comunes, hábitos comunes: respirar, crecer, reproducirse, alimentarse, el poseer dispositivos técnicos endosomáticos y extrasomáticos comunes, etc., acentuando la vivencia de que somos cohabitantes, todos tenemos hábitos y hábitos y convivimos ensayando cada uno su propia senda evolutiva.

Names=contentType_facet&operator3=AND&option3=contentType_facet&value3=Article Volume 6, Issue 3, pages: 253 –275

⁵ BELL, Nathan M. “The green horizon; an (environmental) hermeneutics of Identification with Nature through literature”. <https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc30435/m1/1/>

Uno de los principios de la primera versión del *movimiento ecología profunda* propuesto por Naess, sostiene la idea de un ‘*igualitarismo biosférico —en principio*’, en consonancia con el valor que le diera el pensador noruego a las identificaciones con lo otro-que-humano.

Esta idea fue popularizada por la prensa ambientalista como *biocentrismo*. El postulado incorpora ‘en principio’ como reconocimiento de que toda práctica real implica algún grado de matanza, explotación y supresión.⁶ Si el postulado dijera sólo ‘igualitarismo biosférico’ sin la salvedad ‘en principio’ podría ser considerado fundamentalismo misantrópico. Y de hecho así fue considerado, porque el postulado se difundió de modo disociado y no integralmente. Considerar un igualitarismo biosférico sin más, sostiene Naess, puede llevar a consecuencias absurdas, como el dejar a todas las especies multiplicarse independientemente de las consecuencias que ello pueda acarrear a la especie humana; o prohibir todo tipo de manejo de fauna silvestre, por ejemplo. Nuestro autor recuerda la vieja regla de juzgar y decidir según las diferentes prioridades.

Sólo un fanático adorador de la naturaleza puede sostener ese principio en sentido absolutizado. Todo principio general, tomado estrictamente y fuera de contexto, puede conducir al fanatismo. La misma buena norma de ‘no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti’ tomada y aplicada en abstracto, puede resultar un absurdo. Por tal motivo, la misma debe ser contextualizada en un marco social determinado, tomando en cuenta ciertas diferencias en las prioridades. A diferencia del *movimiento de liberación animal* aplicado a todos los animales sensibles y que busca, según el utilitarismo, la mayor felicidad para el mayor número, Naess ha preferido adoptar la máxima más realista de el menor sufrimiento para el menor número.⁷

⁶ NAESS, Arne, 1073, ‘The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary’, *Inquiry* 16, pp. 95-100.

⁷ NAESS, Arne; DOLCI, Danilo, (1981) *Holism and ecology*, Japan, The United Nations University, pp. 1-10.

2.2. *Identificación por similitud*

Esta idea aporta otros matices; se trata de una similitud, en un sentido más básico, ontológico, cosmológico o teocosmológico. No se trata sólo de empatía sino de una aceptación del asombro, desde el misterio, lo cual nos abre a un orden que nos excede, que nos precede, que es potencia y posibilismo absoluto.

La identificación por similitud remite a reconocer que participamos por igual —en sentido ontológico más básico— en la creatividad y potencialidad del ser de Dios. En última instancia implica comprender que hay en ellos esa parte de Dios que vive en todos los vivientes, humanos y no humanos.⁸

3. **Ontología relacional y experiencias de lo sagrado**

Esta experiencia de ‘pertenecer’ es síntoma, también, de la doble matriz de la filosofía ambiental: la dimensión filosófica y la dimensión religiosa, que se solapan en esas experiencias de pertenecer. Es una base común a la ecofilosofía y a la ecoteología, ya que son formas de experimentar la revelación. En términos de David Steindl-Rast (monje benedictino austríaco):

‘La revelación no es simplemente una información objetiva que se nos da por ahí. Es un descubrimiento personal de que estamos relacionados, de que pertenecemos íntimamente, esencialmente, al origen de todo’⁹

⁸ NAESS, Haukeland, 2002, *op. cit.*, p 114.

⁹ CAPRA, Fritjof y STEINDL-RAST, David, 1991, *Pertenecer al Universo. La nueva ciencia al encuentro de la sabiduría*, Planeta, Buenos Aires, p. 55.

Dijimos que estas consideraciones son válidas para los desafíos de la problemática ambiental global, porque más allá de que me encuentre cómodo en mi biotecnosfera, debo recordar que no soy aún autónomo, y todavía dependo del sistema biosférico que sostiene la vida, y del que somos en general demasiado indiferentes en nuestra situación urbana.

Como sugiere Steindl-Rast (pág. 40 del texto citado), surgen *debes* y *no debes* del sentido de pertenencia. Si realmente uno tiene esta fuerte experiencia interior de pertenencia, entonces implícitamente sabe que requiere una cierta manera de vivir. Naess por su parte expresaba que:

“(...) en los países industrializados hay un movimiento poco profundo a favor de la protección del ambiente, o mejor, de los ecosistemas. Pero hay también un movimiento internacional más profundo que trata de modificar las actitudes hacia la naturaleza y la concepción global de las relaciones de las culturas hacia la naturaleza. Tiene implicancias social y políticamente profundas. Rachel Carson, quien inició este movimiento (...) encontró la arrogancia humana o la indiferencia hacia la naturaleza éticamente inaceptable. La fuerza orientadora del movimiento era y sigue siendo filosófica y religiosa.”¹⁰

Una y otra vez resuena el tema de la indiferencia desde la vida urbana; y frente a esto, se nos indica responder, contestar con aceptación de mi situación de criatura en el contexto de la creación.

3.1. Acciones bellas e integración profunda

Diversos filósofos ambientales, Naess entre ellos, sostienen que si la realidad es experimentada en su esencia relacional por nuestro *self*

¹⁰ NAESS, A. (1978). Spinoza and ecology. *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, RoutledgeKegan Paul, p. 45.

ecológico, si cada ser se vivencia como un nodo en la trama del Ser, entonces nuestras conductas resultarán *natural* y *bellamente* acordes a una ética que favorezca el cuidado, el respeto, la responsabilidad, la solidaridad en el sentido más amplio.¹¹

En sentido análogo, destaca el Papa Francisco —desde su ecoteología— : si nos acercamos a la naturaleza y al ambiente sin esta apertura al estupor y a la maravilla, si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de recursos, incapaz de poner un límite a sus intereses inmediatos. Por otro lado, si en cambio nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo (*Laudato Sí*, 11).

La consecuencia práctica deseable y esperable es que muevan al hombre a considerar la conservación de la naturaleza como un interés propio, en tanto vislumbre tal identificación como un camino para su propia autorrealización. Este acento en las experiencias directas, de identificación o pertenencia, puede ser sostenido desde una ontología relacional, o no.

3.2. *Interrelacionalidad y ciencias*

A partir del desarrollo de la segunda revolución científica moderna y tecnológica, el hombre, por un lado, se viene apartando de la naturaleza, aunque por otro se ha sumergido más profundamente en ella. Esto se aplica desde el nivel microscópico de la física hasta el de la astrofísica pasando por la escala geográfica de la Tierra como morada del hombre donde convive con las montañas y llanuras, mares y lagos, plantas y animales.¹²

¹¹ NAESS, Arne, 1993, 'Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis', *Environmental Values*, England, The White Horse Press, Spring 1993, pp. 67-71.

¹² BAUTISTA, Gabriel F 'Tierra-mundo e intimidad' *Revista Criterio* N° 2359, Mayo 2010.

La idea de interconexión es de hecho destacada una y otra vez por la ciencia contemporánea. El contexto científico contemporáneo en el cual Naess se encuentra cómodo es la cosmología de Einstein, la física cuántica y las ciencias biológicas.

Sobre la visión contemporánea desde las ciencias nos dice Pietro Prini:

“En la movilidad indisociable del espacio-tiempo el universo es una red dinámica de eventos interconexos. (...) Todas las propiedades de la materia-energía derivan las unas de las otras y la reciprocidad de sus conexiones constituye la coherencia estructural de la red entera”¹³

Naess está pensando desde la mecánica cuántica y desde la teoría de la relatividad, que se despliegan en ontologías relacionales, distintas al paradigma galileano de la primera revolución científica moderna.

4. Experiencia relacional y autorrealización

Está claro que para nuestro autor las referencias a lo sagrado no tienen sólo un sentido pragmático en el contexto del ambientalismo, sino un profundo llamado existencial, más allá de esta coyuntura epocal digamos. Cabe resaltar las implicancias transformativas existenciales del

http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2010/05/11/tierra-mundo-e-intimidad/

¹³ PRINI, Pietro, 1984, “Extra-territorialidad o interacción entre el Hombre y la Naturaleza”, p. 23. *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, N° 13-14, pp. 21-26.

experienciar relacional gestáltico para el camino de autorrealización del sí mismo más allá del estrecho ego del vivir más habitual.

Apunta a superar el individualismo y superar la limitación del *self* con minúscula y tender a su expansión o enriquecimiento hacia un *Self* con mayúscula. Es decir que por un lado contribuyen a superar el excesivo individualismo predominante en la cultura occidental, y al mismo tiempo alentar un ambientalismo más activo y profundo, de Autorrealización, de Felicidad, alegría, de gozo existencial.

Para Naess el hombre puede descubrir cómo su potencia particular es tan sólo una expresión singularizada de la potencia infinita de Dios. Esto no surge de un mero meditar, sino que, como recuerda Papa Francisco, el mundo no es sólo un problema a resolver; es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alianza. (*Laudato Sí*, 12)

Jubilosa alianza no es mera constatación teórica, sin resultado de una corrección —una *emendatio*— de esa tendencia distorsiva predominante en occidente por la cual creemos que la humanidad es algo ubicado *en* el ambiente en lugar de percibirse *con* el ambiente. Implica a su vez ratificar que el mundo-otro-que-humano está conformado por fuerzas activas, entidades diversas y expresivas —desde su propio incesante proceso natural— que ejercen un tipo de influencia básica, elemental, en su entorno, imponiéndose en el paisaje y proponiendo ciertas demandas a aquellos que estén en su presencia.

Lo que le pasa a los otros no es idéntico a lo que nos pasa, pero podemos no ser indiferentes a ellos (otra vez el tema de la indiferencia); los intereses de uno y otro no son indistintos, pero pueden experimentarse aspectos como similares. No se trata de una proyección del sí mismo sobre lo otro, sino que ‘lo otro’ contribuye a su vez a una producción o revelación de aspectos del sí mismo.

Se destaca la disposición hermenéutica, dialogante; el *Self ecológico* es el sí mismo que está en diálogo constituyente con esas diferencias:

“(...) el self no es monológico y talla su nombre en las cosas, sino que es tallado él mismo por ellas, las «contiene». Es el self que ha «internalizado» sus relaciones con el mundo a tal punto que sólo puede ser descrito como un ser cuya forma cabal es un *ser-ahí-juntos*.”¹⁴

¹⁴ Diálogo DIEHM-NAESS en DIEHM, Ch. (2003) The Self of Stars and Stone: Ecofeminism, Deep Ecology and the Ecological Self. *The Trumpeter* 19, 3, 2003, pp. 31-45. ‘The Self of Stars...’, p. 40.

10

**DISCERNIMIENTO DEL EVENTO RELIGIOSO
POR LA MEDIACIÓN METODOLÓGICA,
CRÍTICA Y SISTEMÁTICA DE
LA FENOMENOLOGÍA**

*José Daniel López, sj**

En este texto abordaré el tema de la vivencia religiosa desde la fenomenología, tomando a esta como mediación metodológica y sistemática. Comenzaré distinguiendo entre: el Dios de la razón fenomenológica en tanto su ideal y como tema de una *teología fenomenológica*; del contenido de la religión. Luego, me concentraré en la descripción del método que tenga por objeto dicho contenido: la *fenomenología de la religión*.

Culminaré relacionando ambas, por el *discernimiento* de las figuras de la religión en relación a las ideas normativas o principios inherentes al *principio teológico*. Propondré como normas de discernimiento, evocando trabajos anteriores: la *fe*, y aquí más extensamente: el *amor*.

* Doctor en Filosofía (*Université de Namur/ Centre Sèvres. Facultés jésuites de Paris*). Licenciado en Teología (*Universidad del Salvador, Área San Miguel*). Profesor de “Teología filosófica” y “Metafísica” en las *Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Universidad del Salvador- Área San Miguel, Buenos Aires)*. Entre sus publicaciones se destaca: *Teología y Fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, Córdoba, EDUCC, 2008.

1. El Dios de la razón fenomenológica

En la nota al párrafo 51 de *Ideas...*¹ Husserl nos confronta, podríamos decir, lógicamente o sistemáticamente, a la pregunta por un “principio teológico”, para lo que se invocan una serie de argumentos que conducen legítimamente a ello. Se llega así a la idea de Dios en tanto *principio* (cf. Hua² III, p. 109), o dicho en términos más explícitos, al Dios de la razón fenomenológica en tanto principio de la ontología formal. Siguiendo la distinción establecida en la introducción de *Ideas...* (Hua III, p. 8), se trata estrictamente de una “idea” que no se cumple en ninguna intuición sensible y a la que las “esencias morfológicas” “se acercan más o menos en cada caso sin nunca alcanzarla” (Hua III, p. 155).

Recordemos que Husserl distingue las ontologías según que expliciten “las leyes de esencia y las teorías que conciernen la esencia del ser, sea en el sentido más universal o en sentido de regiones cardinales del ser” (Hua XXVIII, p. 174). Ahora, la *idea* de Dios, distinta de otros principios de la ontología formal, sería más específicamente, un “concepto límite” de la razón teórica, axiológica y práctica, que en tanto *principio*, juega para esos ámbitos un rol normativo y de unificación: el “ideal más alto y perfecto” (Hua XLII, p. 165) que orienta la teleología inherente a cada ámbito de la realidad y de los valores. Así es que a “ideales teleológicos unificantes”, Husserl los llama “teológicos” (Hua XXVIII, p. 180).³

¹ HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro I: *Introducción general a la fenomenología pura (Ideas...)*, México, FCE, 2013.

² HUSSERL, Edmund, *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke* (Hua), The Hague-Dordrecht-New York: Martinus Nijhoff-Kluwer Academic Publishers-Springer, 1973-2014.

³ Numerosos fragmentos podría ilustrar este rol, entre ellos, en uno de los más explícitos Husserl afirma: “Él es vida infinita, amor infinito, voluntad

2. Una fenomenología del Dios de la religión

Estas motivaciones lógicas son dejadas de lado en la investigación de *Ideas...* I, afirma el autor, por cuestiones metodológicas (cf. Hua III, pp. 109-110). Pero, además de esos motivos mencionados, en el párrafo 58, Husserl señala también los motivos dados por “la conciencia religiosa” y “que pueden conducir al mismo principio como un motivo que pueda fundar racionalmente” (Hua III, p. 125). Se trataría entonces aquí de *Dios*, en tanto contenido de las vivencias de la conciencia religiosa. En consecuencia, este debe ser tratado como una idea morfológica, es decir como tema de una ontología regional o material y entonces sumida a la regla metodológica fundamental: la *reducción*.

En efecto, el Dios de la religión en general o mejor dicho de las religiones, es la idea inherente a las vivencias del hombre creyente. Se refiere entonces a un ámbito determinado de experiencia: la experiencia religiosa, que debe ser fundada teórica y esencialmente. Esta es la tarea de la fenomenología de la religión o de la conciencia religiosa.

En varias ocasiones Husserl se refirió a la fenomenología de estas experiencias. Sin querer ser exhaustivos, evocaré aquí cuatro documentos importantes: la carta a Wilhelm Dilthey de 1911 (Hua Dok.⁴

infinita, su vida infinita es una actividad unificada, esto es una plenitud infinita, la felicidad infinita. (...) Dios está en todo, la vida de Dios vive en toda vida. Toda belleza y todo bien, toda voluntad finita orientada hacia el bien es un haz de la voluntad divina. (...) El sentido último del ser es el bien, y esto es una actividad divina hacia la cual se orienta la acción divina. Pero la actividad divina es el querer realizarse de Dios. [Entonces,] Dios, como voluntad hacia el bien es la última realidad, obtiene la última realización cuando el bien existe, y así la realización del bien es la plenitud de la voluntad divina, la plenitud de la realización divina. (...) Dios como entelequia, Dios como *energeia*.”: Hua XLII, p. 168.

⁴ HUSSERL, Edmund, *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente* (Hua Dok.) III/1-10. *Briefwechsel*, (Schuhmann, Karl, ed.) The Hague, Kluwer Academic Publishers, 1994.

III/6, pp. 47-50); la carta en 1919 a Rudolf Otto a propósito de su libro *Lo Santo* (Hua Dok. III/7, pp. 205-208); el borrador para la recensión al libro de Gerda Walther sobre la *Fenomenología de la mística* en 1920 (Hua Dok. III/2, pp. 260-265); y la carta al jesuita y teólogo Erich Przywara en 1932 (Hua Dok. III/7, pp. 237-238).

En la carta a E. Przywara, Husserl admite explícitamente, en analogía con la intuición originaria de la que trata en el párrafo 24 de *Ideas...* (cf. Hua III, p. 51) la validez de la evidencia de la intuición propia a la fe religiosa como fuente de derecho fenomenológico (cf. Hua Dok. III/7, p. 237). Ahora, tanto en la carta a Rudolf Otto comentando sus descripciones de las teofanías, como a Gerda Walther sobre los fenómenos de la experiencia mística, Husserl explicita algunas orientaciones en el tratamiento de estos fenómenos. Habría que avanzar, dice Husserl, luego de la descripción de los fenómenos en su facticidad, hacia una “tipología esencial sistemática de los niveles de las donaciones religiosas” (Hua Dok. III/2, p. 207) que alcancen la génesis trascendental de las síntesis que se ofrecen en estas vivencias que se describen como “puntos fuentes” que constituyen la subjetividad de quien las vive (cf. Hua Dok. III/2, p. 260).

3. Fenomenología de la religión

La carta a W. Dilthey, ofrece quizás —aunque en esbozos— la descripción más explícita de la religión en función de delimitar la tarea de la fenomenología de la religión (cf. Hua Dok. III/6, pp. 48-49).

El espíritu religioso está ligado a la vez a la naturaleza y a la historia. Más precisamente a una idea de humanidad determinada específicamente por ciertos caracteres de un tipo u otro de naturaleza o de una u otra motivación individual o social. Estas determinaciones son configuraciones de un cierto momento, por lo cual, de hecho, las formas religiosas están condicionadas por relaciones relativas a las fac-

tidades históricas. De manera que la verdad de una forma religiosa dependerá de la manera en que el espíritu religioso capte el contenido ideal de sus presupuestos.

Toda validez objetiva *a posteriori* tiene sus principios en lo *a priori*. Análogicamente, una religión podría ser una “religión verdadera” y su verdad una “verdad simplemente relativa”, es decir por una relación a una “[idea de] humanidad” que vive en relación a una “[idea de] naturaleza” que se encuentra en una determinada fase de su desarrollo. (Hua Dok. III/6, p. 48)

En tanto referido a lo *a priori*, lo verdadero de la religión, como toda validez objetiva no se limitaría entonces a las facticidades antropológicas e históricas. Su esencia pertenece al dominio de la ontología material lo cual debe ser explicitado por la fenomenología de la religión. Dicho brevemente, la fenomenología de la religión estudia la “conciencia constituyente de la religión” según sus configuraciones y correlaciones para elucidar sus principios *a priori*. Los momentos de esta elucidación serían:

a) Retorno al origen. El espíritu religioso tiene la vivencia de ciertas motivaciones que él comprende según un sentido unificado; esta conciencia es la conciencia concreta e intuitiva que crea la religión en tanto unidad ideal. Por ello, el fenomenólogo debe volverse hacia la vida interna del espíritu religioso para ver en él las motivaciones de las vivencias sucesivas que se configuraron en formas de vida.

b) Luego entonces se podrá discernir la validez de dichas formas en función de los fundamentos ideales que justifican sus actitudes y juicios (cf. Hua Dok. III/6, p. 49).

c) Finalmente, se confrontan los elementos eidéticos de las religiones históricas con las categorías puramente ideales.⁵

⁵ Una pregunta que Husserl formula en las lecciones de ética de 1911, puede sintetizar muy bien este momento: “¿se tratan de supersticiones religiosas, o nos acercan a cuestiones que no se pueden evitar?”: Hua XXVIII, p. 181.

d) En este momento, la *fenomenología de la religión* avanza hacia la constatación de ideas en tanto *principios*, es decir que cumplan el rol de principio racionalmente fundante o lógico. De esta manera, se cumpliría una de las máximas metodológicas de la fenomenología: dirigirse desde lo originario, como de abajo hacia arriba,⁶ hacia las regiones más altas y vastas de la verdad (cf. Hua XVIII, p. 31) a las cuales pertenecen las significaciones propias a la cultura, la religión, la ciencia, el arte, etc. (cf. Hua XIX, p. 69). Así afirma Husserl en una carta a Paul Feldkeller, que la fenomenología de Ideas I abren el camino del “retorno hacia el fundamento primero y absoluto”, camino que permitirá luego “alcanzar las preguntas y los temas más altos y últimos... incluida la pregunta por el sentido del mundo” (Hua Dok III/6, p. 98-99), o como dirá a Dorion Cairns, la ética, la religión y la metafísica (Dok. III/4, p. 25).

4. Religión

El manuscrito “Idea de naturaleza - Idea de cultura” (Ms B I 4 1908-1909), señala tres ámbitos fundamentales de sentido en los que el *principio teológico* aparece: la naturaleza, la conciencia y la cultura. A este último pertenece la religión.

Las formas culturales son para Husserl un tipo de unidad social configuradas por el espíritu, poseen “una estructura interna, una tipología y una extraordinaria riqueza de formas exteriores e interiores que se desarrollan y transforman en el flujo mismo de la vida del espíritu ... haciendo surgir nuevas formas diferenciadas en su estructura y tipo” (Hua XXV, p. 41).

La evolución de las formas culturales puede compararse a la de las especies orgánicas, aunque las primeras se desarrollan por motivaciones del espíritu que buscan conferir un sentido (Hua XXV, p. 42). De

⁶ En una letra a Natorp de 1909, Husserl afirma que los fenomenólogos de Göttingen trabajan “partiendo desde abajo”, y en cambio los neokantianos de Marburg parten de los principios trascendentales y más elevados: cf. Hua Dok. III/5, p. 110-111.

esta manera, este desarrollo implica a la vez una evolución y una integración de los valores que “cada generación... aporta” al “tesoro de los valores de toda la humanidad futura y determina el ideal de la cultura” (cf. Hua XXV, 52). Ahora bien, observa Husserl, el desarrollo cultural de la humanidad hacia su ideal que podría definirse como un acrecentamiento de racionalidad y de amor no es necesario.

No se sigue “necesariamente” que de las leyes normativas ideales se establezca un orden de conciencia unificada y racional, que una naturaleza y que una cultura puedan ser dadas, como tampoco que sea posible un desarrollo de la naturaleza y de la cultura, un desarrollo de la cultura ideal. ¿Habría para ello fuentes particulares de necesidad? (Ms B I 4, 2-3).

Por lo cual, entre las tareas de la fenomenología de la cultura —y entonces también de la religión— se encuentra la del *discernimiento* de las motivaciones y significaciones comprendidas en las formas culturales en función del ideal de la humanidad.

5. Discernimiento

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta aquí, luego de la descripción de la subjetividad religiosa concreta en sus aspectos fácticos e históricos —es decir *a posteriori*—; deberíamos explicitar los principios *a priori* de validez que servirían como principios de discernimiento de las configuraciones religiosas.

Inspirados en las orientaciones husserlianas, la fenomenología, al describir las realizaciones históricas de las formas espirituales debe indagar en el origen de las representaciones y los conceptos que a lo largo de la historia han sedimentado en esas formas culturales. Notemos que los textos de Husserl dedicados a la crisis de la ciencia y de la humanidad europea en general nos recuerdan que el ideal de la humanidad

se fenomenaliza en la historia como un *telos*.⁷ Y la vocación del hombre es en definitiva un llamado a discernir la manifestación de ese *telos* que se abre paso en la historia, discernimiento que se concreta en el paso o *conversión* de una actitud de “dejadez de vida ingenua y sin reflexión”, actitud que coincide con la actitud natural previa a la reducción, a una vida auténtica por medio de, en analogía con la *reducción* trascendental, una continua “toma de posición interior y libre” frente a la tradición recibida, de manera que por esta forma de reducción “la fe como auténtica conversión o como una auténtica continuación originaria es un acto libre” (cf. Hua XXVII, pp. 44, 103). En efecto, Husserl piensa que las tradiciones espirituales pueden y deben renovarse en base a la exigencia y el llamado a una vida ética, individual y social, auténticamente humanas (cf. Hua XXVII, pp. 3-124).

En trabajos anteriores me he dedicado a explicitar la necesidad de referir dichas formas de la vida religiosa a la norma que rige la conciencia creyente: la *fe*, llegando a postular una *reducción teológica*. Al respecto, brevemente señalo que la subjetividad creyente interpreta sus vivencias *como* religiosas, *en* la fe. Es decir, interpreta lo que se da como fenomenalización o mostración de la *auto-donación de Dios*. Para ello se necesita, usando la expresión de Pierre Rousselot, “los ojos de la fe” que ven en los fenómenos el don de Dios que se revela en ellos y que los explica desde una *síntesis* que los recibe como teniendo su origen de Dios.⁸ A la reducción que opera la fenomenalización de la Revelación, la denomino *reducción teológica*.

Quiero ahora retomar otro principio de discernimiento de la vivencia religiosa: la relación interpersonal y su figura más radical: el amor.

⁷ Así define Husserl la teleología en un manuscrito de 1908: “La teleología es un *Faktum*. Es sin embargo un valor ideal que se realiza. «Esta» no subsiste en el ser de una finalidad absolutamente realizada, sino en la realidad «dispuesta hacia una» evolución en el sentido de una Idea, de un ideal el más alto y perfecto”: Hua XLII, p. 165.

⁸ Cf. VON BALTHASAR, Hans-Urs, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en FEINER, Johannes y LÖHRER, Magnus (eds), *Mysterium Salutis* (MS) II, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, p. 45.

Este principio se manifiesta, si no exclusivamente, claramente en el análisis descriptivo de las esencias morfológicas de la revelación judeo-cristiana.⁹ Para ello, me inspiro fundamentalmente en E. Husserl, y en el teólogo Hans-Urs von Balthasar.

6. Husserl. La figura de Cristo en relación al *telos* de la humanidad

Husserl mismo pone en práctica sus esbozos para una fenomenología de la religión en sus análisis sobre la *figura (Gestalt)* de Cristo transmitida por los Evangelios como modelo del amor y don de sí sin límites a la humanidad:

... al leer los Evangelios (...) la figura de Cristo (...) tal como se manifiesta en sus orientaciones éticas fundamentales a través de sus di-

⁹ Entre otros autores de la tradición fenomenológica que se han ocupado de este tema, cf. LACOCQUE, André y RICOEUR, Paul, *Penser la Bible*, Paris, Éditions du Seuil, 1998; Landgrebe, Ludwing, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 115-171; LEVINAS, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992, pp. 94-157; *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, pp. 64-71; MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982; *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.

Al respecto, entre otros estudios y comentarios en fenomenología, cf. BERNET, Rudolf, "Christianity and philosophy", en *Continental Philosophy Review* 32 (1999) pp. 325-342; ENGLISH, Jacques, "Le Christ, figure de l'amour ou figure de la vie? Husserl et Michel Henry", en LAVIGNE, Jean-François (ed.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Beauchesne, Paris, 2006, pp. 211-219; WALTON, Roberto, "La figura de Jesucristo en la fenomenología", en FERNÁNDEZ, Víctor; GALLI, Carlos y ORTEGA, Fernando (eds), *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, UCA, 2003, pp. 248-270.

ferentes expresiones y parábolas, despierta en mí [la idea de] un reino de bondad perfecta. (...) Cristo se presenta ante mí como [el] perfectamente bueno que intuye la pura bondad, vuelto hacia todos los hombres en el amor puro, viendo en ellos el lugar donde sembrar un bien puro posible, [se presenta ante mí] como quien todo lo comprende, todo lo perdona, sólo puedo representármelo como la encarnación de la pura bondad del hombre: como el hombre ideal. (Hua XXVII, 100-101)

Para Husserl, inspirado fuertemente en Thomas Masaryk,¹⁰ que se refiere a la “vida y la doctrina de Jesús”¹¹ más que a las formas históricas de las confesiones cristianas, dos elementos le son esenciales: la norma ética del amor y el llamado a la conversión. Estas aparecen por una intuición axiológica de belleza y bondad novedosa en relación al mundo moral antiguo y a los reduccionismos modernos posteriores. Por ello, la figura de Cristo y su mensaje, es visto como la aparición en la historia, como la encarnación, de aquello que define a Dios: la bondad y el amor. Su mensaje despierta la intuición moral que “un tal amor, un tal don de sí a la humanidad, es lo más grande y bello” (Hua XXVII, pp. 100-101, 388).

Esto es la irrupción de algo auténticamente nuevo con respecto al mundo antiguo (“Cristo contra todo el mundo antiguo”: Hua XXVIII, p. 389) que significó “un progreso moral, un paso en la evolución de la humanidad hacia una forma completamente nueva de heroísmo, hubo una genialidad ética que abrió de un golpe una nueva esfera de intuición ética” (Hua XXVIII, p. 389).

Luego, esta intuición ética se actualiza históricamente en una experiencia de *empatía sui generis* que se da entre el creyente y Cristo.

¹⁰ Cf. MASARYK, Thomas, *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1881.

¹¹ Cf. MASARYK, Thomas, *Der Selbstmord...*, p. 234: “...die Lehre Christi...”, p. 155: “...sein Leben und seine Lehre...”.

Responder al llamado de conversión dirigido por Cristo significa asumir libremente “la experiencia originaria del fundador [de su religión, Cristo]”, es decir experimentar sus vivencias al modo de una “re-comprensión (...) en la re-experimentación de las intuiciones [de Cristo], (...) una re-afectación comprensiva”, no inmediata con Dios sino “en la ‘posesión de’ la intuición religiosa originaria, en una relación personal con Cristo, y por Cristo en relación a Dios (...) seguir la norma que ve con evidencia” (Hua XXVII, p. 66). Mediante este sentir en y por Cristo, el creyente accede al mundo de Dios y es convocado a realizarlo históricamente (cf. Hua XXVII, p. 66).

Ahora bien, siendo esta figura particular, porque las formas tomadas de la experiencia, incluso las de la vivencia religiosa, están siempre alejadas de las ideas normativas; sin embargo, la figura de Cristo, aun siendo un *Faktum* histórico, no es una consecuencia de las formas precedentes, ni reductible a los eventos posteriores, y al manifestarse abre una nueva esfera de valores a partir de la cual las otras figuras morales (del pasado y contemporáneas) son juzgadas. Es decir, que en la figura de Cristo se revela un principio axiológico y práctico: el amor.

7. Von Balthasar. Sólo el amor es digno de fe

Hans-Urs von Balthasar, en perspectiva teológica, busca exponer los aspectos que eluciden “la vía de acceso a la realidad de Dios que se le abre al hombre creyente desde su originaria experiencia existencial” (MS II, p. 29). Para ello recurre, en primer lugar a una fenomenología de la relación interpersonal en la que se encuentra algo originario no solo en cuanto constituyente de la misma subjetividad sino también en cuanto que ámbito donde la transcendencia de Dios se anuncia en ella sin reducirse a ella ni al mundo, según la expresión de la nota del párrafo 51 de *Ideas...* de Husserl.

En el encuentro interpersonal que, inspirado en la *Metafísica de la infancia* de Gustav Siewerth,¹² Balthasar describe en la figura de la re-

lación entre el niño y la madre, el niño despierta a sí mismo como admitido y solicitado a una respuesta. El despertar abre el espacio y el tiempo del mundo, y el *yo* se descubre a sí mismo ante la mirada y la sonrisa que lo precede, y que siempre lo precederá como el origen. La respuesta del niño, anterior a toda reflexión, corresponde a la entrega de la madre como un movimiento existencial de entregarse y abandonarse en y a ella. Entrega y respuesta mutua entre la madre y el niño, “entrega del uno al otro, fundada en la común referencia al misterio del amor absoluto” (MS, 30).

Balthasar introduce en el cruce afectivo de ambos una referencia común a otro que ellos, “una común referencia” hacia lo que entre ambos hace posible la relación.

Explicitando esto, podría decir por mi parte que eso otro, tercero entre ambos, es la distancia que se abre en la relación de afectación mutua, o mejor dicho la distancia abre el espacio para que ambos surjan como afectados y afectantes a la vez, donde sus afecciones se cruzan. Esa distancia se transita, al menos es posible transitarla, por la exposición, la ofrenda, la entrega y el recibimiento mutuo que acontece en la relación interpersonal, especialmente la relación de amor. El *tránsito de la distancia, llamado y éxodo* desde el otro, hacia el otro, ante el otro, fenomenaliza al *yo* y al *otro* por la nominación mutua, hermenéutica infinita, como es propia al evento —según las descripciones de Jean-Luc Marion.¹³

El evento del amor en efecto, su hermenéutica infinita lo pone de manifiesto, permanece en su cumplimiento como una *promesa*, que la facticidad de los afectados no podría asegurar. Al respecto se pregunta von Balthasar: “En el origen de la vida humana existía una prome-

¹² SIEWERTH, Gustav, *Metaphysik der Kindheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1957.

¹³ Cf. MARION, Jean-Luc, *Etant Donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1998, pp. 318-319; *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris, 2001, pp. 152-153; *Le phénomène érotique*, pp. 224-234.

sa de amor que parecía absoluta. ¿Se mantiene en pie hasta su cumplimiento?” (MS II, p. 33). Esta promesa sería “el misterio del amor absoluto” al que se refiere como su origen y cumplimiento el cruce de afectaciones de los que se aman.

La conciencia religiosa, en tanto constituye el sentido de las figuras de la religión, según la expresión de Husserl, crea una forma que exprese o fenomenalise la relación. Para von Balthasar, esta es la función del mito. El mito, afirma el teólogo suizo, “podría describirse como el derivado religioso de la experiencia primaria del amor entre los hombres” (MS II, p. 33). En efecto, el mito surge e interpreta lo incomprendible en cualquiera de sus aspectos en especial los que tocan los orígenes: el nacimiento, la vida, la muerte. Lo que aparece en ellos es un “para mí” o “para nosotros” (la tribu, el pueblo... la humanidad) es decir una relación de la que se puede esperar “favor, protección, ayuda”. Relación que por esa nota conlleva una personalización: *alguien* a quien nos dirigimos, del que se narran sus acciones, etc., *alguien* que se inclina hacia mí o hacia nosotros, ante quien estamos y me/nos precede (cf. MS II, p. 34).

La revelación judeo-cristiana toma esta forma. Yahvé no es una idea, sino el Dios del pueblo y para el pueblo, como Israel es elegido por y para Él. La progresiva concepción del Dios único dado en un extenso proceso histórico, no niega la elección del pueblo de Dios entre los pueblos de la tierra, ni la rivalidad entre Dios y los otros dioses o los ídolos, porque los mitos de los orígenes se mantienen y finalmente se interpretan una dimensión universal (MS II, p. 35).

Estas figuras míticas, al fenomenalizar la relación y sobre todo la del amor, me permito agregar, contienen las normas para su discernimiento que podrían ser explicitadas en una fenomenología de la religión y luego en una teología filosófica/fenomenológica. La primera accediendo desde lo fáctico a los contenidos esenciales que en ellos se muestran. La segunda confrontando o discerniendo esas esencias en referencia a los principios. De esos principios he evocado dos: la *fe* y el *amor* —quizás el “más importante sea el amor” (1 Cor 13, 13).

TERCERA PARTE

El acontecimiento, lo sagrado y el sentido.

11

EL ACONTECIMIENTO Y DIONISOS EN LA FILOSOFÍA DE DELEUZE

Juan Pablo E. Esperón *

Introducción

En este artículo nos proponemos plantear cómo pensar la novedad en cuanto tal, sin que resulte explicada a partir de un fundamento absoluto al modo onto-teo-lógico pues, en este caso, la novedad resulta clausurada y cerrada. Abordaremos esta cuestión a partir de la noción

* Juan Pablo E. Esperón es Profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Ejerce la docencia en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en la Universidad del Salvador (USAL). Es Director de la Revista Académica de Filosofía “*Nuevo Pensamiento*” dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado recientemente la obra *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, BIBLOS, 2015; junto a los Doctores Juan Carlos SCANNONE y Roberto WALTON; y *Nietzsche, ¿Filósofo Metafísico? Diálogo entre Nietzsche y Heidegger en torno a pensar lo dionisiaco y el Ereignis como Zwischen: movimiento, apertura y diferencia. Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar*, Editorial UNLaM-Prometeo, 2015; además de numerosos artículos en libros y revistas científicas nacionales e internacionales respecto de las filosofías de Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

de acontecimiento deleuzeano que nos permitirá comprender la novedad a partir de la riqueza polisémica que lo nuevo, en cuanto tal, conlleva. Luego, intentaremos pensar, si esta noción tiene algún tipo de vinculación con lo sagrado a partir de la recuperación que Deleuze hace de la dimensión nietzscheana de la figura de Dionisos.

1. El acontecimiento en la filosofía de Gilles Deleuze

Con la noción de acontecimiento estamos, por un lado, adentrándonos en el plano ontológico de análisis y reflexión filosófica; y por otro lado, describiendo el *status* que conlleva el emerger de la novedad, lo originario o, si se quiere, la irrupción de lo nuevo cuyo carácter primario es la contingencia. Por ello resulta de suma relevancia presentar la problemática que designa la voz “acontecimiento”.

El acontecimiento nombra, ontológicamente, la escisión, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser que adviene al ente, lo configura y lo determina. El acontecimiento nombra este *entre* como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad, es decir, el instante milagroso y misterioso en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia; pues tanta es la potencia con la que el ser adviene y se alza sobre la nada que produce la diferencia y el aparecer de lo ente. De ello resulta que el acontecimiento no puede ser clasificado ni se deja conceptualizar de acuerdo a los parámetros aristotélicos de género, especie y diferencia específica, o a los parámetros tradicionales historiográficos que suponen que todo hecho es causado por algo y produce efectos; pues el acontecimiento nombra algo previo, no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico que escapa a las estructuras de clasificaciones racionales.

El acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la novedad, cuyo estatus esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente, el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas

hacia el futuro; por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un tiempo nuevo, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser-humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la novedad; en este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. A partir de ello, Žižek define al acontecimiento como: “*algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido*”.¹

El acontecimiento emerge como estallido diferencial de fuerzas, manifestándose en un estado de cosas.² Es una singularidad, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir a partir de ella tanto el *status quo* actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican desde la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzeanos, un acontecimiento es un movimiento no-histórico, una línea de fuga que desterritorializa para reterritorializar nuevamente.³

Ahora bien, Deleuze aclara que no “debemos confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas”.⁴

¹ ŽIŽEK, Slavoj, *Acontecimiento*, Ed. Sexto Piso, Madrid, 2014, p. 16.

² “Un acontecimiento no es algo que ocurre en el mundo, sino un *cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*” (ŽIŽEK, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, pp. 23-24. Énfasis en el original).

³ “Una de las objeciones que Hobbes le hace a Descartes (3° objeciones): que de “yo paseo”, se podría concluir que “luego, yo soy un paseo”. ¡Por supuesto!, hubiera contestado Deleuze. Incluso hay que ir más lejos: no soy Yo quien soy, sino que ante todo hay el acontecimiento, el paseo” (SCHÉRER, R., *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p. 38).

⁴ DELEUZE, Gilles, *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 34.

Cuando un acontecimiento se efectúa en un determinado estado de cosas se lo percibe como una sucesión espacio-temporal donde el lenguaje penetra y recoge el momento de la inflexión diferencial de su aparición, *i. e.*, el puro instante de su efectuación; y esa síntesis diferencial es la que produce el sentido; por ello Deleuze puede sostener que el acontecimiento es el sentido, es el dador de sentido, o mejor aún, es el acontecimiento mismo el que se dona como sentido. Pero debemos aclarar que no debe pensarse que el acontecimiento tenga una naturaleza lingüística por el hecho de su relación con el sentido; pues estamos aquí en presencia del *status* paradójico del acontecimiento, porque éste se presenta tanto del lado óptico de la realidad (del estado de cosas) y de la lengua, pero a la vez resulta inidentificable con ellos, pues en el acontecimiento hay algo que se sustrae a estos elementos como lo radicalmente diferente en cuanto que excede lo efectuado (lado ontológico).⁵ En suma, el acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se diferencia de él; pero también el acontecimiento aparece del lado del lenguaje, del que también se sustrae, pues es diferente a éste. Más aún, el acontecimiento habita *en el medio* de esta doble diferenciación como aquello que es, a la vez, mundo y sentido, pero no identificándose con ellos, es decir, el acontecimiento se presenta como la doble afirmación del mundo y del sentido y es, a su vez, su radical diferenciación. Sin embargo, siempre queda algo del acontecimiento considerado en el plano óptico que se sustrae y que resulta inaprensible por el lenguaje, pues siempre hay un resto inefectuable en toda efectuación porque el acontecimiento la excede.⁶ Así, todo acontecimiento es inherente al sentido que se actualiza y adquiere forma en el

⁵ “Un acontecimiento es por consiguiente *el efecto que parece exceder sus causas* —y el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas—. [...] [Un acontecimiento es] un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (ŽIŽEK, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17).

⁶ Es “...aquello que escapa a esta estructura, es decir, es el punto de inscripción de la contingencia histórica en una estructura formal. [...] El principio

lenguaje conformando al mundo y al movimiento espacio-temporal; pues es aquello que se materializa en el mundo y se deja envolver por el lenguaje.

El acontecimiento mienta también un cambio radical en el *status quo* del sentido, como afirmamos arriba, dado que el acontecimiento es efectuado y se inscribe en el tiempo, pero él mismo no ocurre en el tiempo. Entonces, es propio del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, dado que pasado, presente y futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Ahora bien, *el acontecimiento instauro una nueva temporalidad* pero no es el tiempo mismo. El acontecimiento marca un corte, suspende el flujo de tiempo; el tiempo se interrumpe. Podemos hablar de un entre-tiempo a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y es redefinido de otro modo.⁷ Resulta claro, entonces, que la noción de acontecimiento muestra un vínculo esencial entre el sentido y el tiempo también; es decir, que todo relato temporal (histórico) solo es pensable en función de un horizonte de sentido. Pues, lo que los vincula es el entre-tiempo; o dicho de otro modo, el instante: punto de escisión e inflexión entre un

en sí mismo, en su pureza, ya está coloreado por la singularidad (...); es decir, la particularidad sostiene la pureza misma del principio. El elemento excesivo es por tanto un suplemento al Dos, a la pareja armoniosa, *yin* y *yang*, las dos clases [sociales], etc.; por ejemplo, el capitalista, el trabajador y *el judío*; o, quizá, la clase alta, la clase baja, *más la plebe*. [...] Y es fácil ver en qué sentido esta Caída es acontecimental: en ella, la estructura eterna del lenguaje divino se integra en el flujo acontecimental de la historia humana” (ŽIŽEK, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, pp. 42-45).

⁷ “Entonces, la cuestión de la ruptura en el tiempo es la cuestión de la nueva vida, así como en política es la cuestión de la revolución. Ahora bien, el cine nos dice que hay nuevas síntesis temporales. Eso significa que no hay una oposición completa, quizá, entre el tiempo construido y la duración pura. O, también, que no hay oposición completa entre la continuidad y la discontinuidad, o que se puede pensar la discontinuidad en la continuidad. O que se puede pensar el acontecimiento de manera inmanente. El acontecimiento no es forzosamente algo trascendente” (BADIOU, A., *El cine como experimentación filosófica*, Buenos Aires, Manantial, 2004, p. 49).

antes y un después que remite a la constitución del tiempo del acontecimiento como eterno retorno. Este es el tiempo infinito e indefinido de todo acontecimiento.

En suma: por un lado, el acontecimiento está en el tiempo dado que remite a una efectuación espacio-temporal; pero, por otro lado, el acontecimiento no se reduce a ello solamente, es un corte en el tiempo que produce la diferencia, dado que el acontecimiento supone una lógica de series conjuntivas: ...y ...y ...y ...y..., inscribiéndose siempre *entre* las series, en cualquier lugar de ellas, dado que las series están comenzando o recomenzando siempre por la *mitad* o por el *medio*.

2. La lectura deleuzeana del Dionisos de Nietzsche

Deleuze comienza la obra sobre Nietzsche⁸ con el tema de la tragedia. Esto parecería indicar un abordaje cronológico del pensamiento de Nietzsche, sin embargo, Deleuze no intenta hacer tal cosa: quiere explicitar de entrada que Nietzsche piensa de otra manera, de otro modo respecto al de la metafísica tradicional. Lo trágico no debe ser entendido aquí como un género literario o una forma expresiva, ni siquiera debe confundirse con el pensamiento de los poetas trágicos griegos. Lo “trágico” debe comprenderse como un modo de pensar radicalmente antiplatónico, que niega toda referencia a los “trasmundos”, a lo trascendente, al *topos uranós*, a lo ideal suprasensible, al cielo cristiano. En suma, como dirá Deleuze, lo trágico nombra la constitución eminentemente contingente e inmanente de la realidad.

En primer lugar, entonces, lo trágico implica comprender al ser ya no como sustancia, idea o sujeto, sino como devenir; pues lo fenoménico, expresión de lo apolíneo como principio de individuación surge desde las profundidades del caos, el movimiento y la desmesura dio-

⁸ Vid. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.

nisíaca. En términos deleuzianos, tanta es la potencia que irradia el desenfreno dionisiaco que produce una especie de estallido dando lugar a lo fenoménico. Este instante decisivo es lo que denominamos acontecimiento.

Ahora bien, lo trágico no apunta a la sustitución de un ente fundamental y supremo por otro (al modo onto-teo-lógico de la metafísica tradicional), sino que lo que aquí está en juego es la afirmación de la potencia del devenir como condición de posibilidad para el estallido del acontecimiento. En la filosofía del joven Nietzsche hay que comprender al devenir como el triunfo de lo dionisiaco por sobre lo apolíneo; por donde el acontecimiento se abre paso posibilitando la aparición de la novedad y afectando las condiciones espacio-temporales. Lo trágico refiere, pues, a la comprensión de la totalidad de lo real como puro devenir y no como suele creerse, una síntesis equilibrada entre lo apolíneo y lo dionisiaco.⁹ Pues, como es sabido, en *El nacimiento de la tragedia* se privilegia el elemento dionisiaco por sobre el elemento apolíneo, ello constituye el triunfo del espíritu de Dionisos¹⁰ como constitución trágica de la realidad. En este sentido, lo

⁹ Esto lo atestigua no sólo la función capital que Dionisos termina teniendo en la tragedia griega sino que en la filosofía posterior de Nietzsche Dionisos continúa teniendo una gran relevancia por sobre lo apolíneo que tiende a desaparecer.

¹⁰ Recordemos que originariamente, en la Grecia antigua, la tragedia era un gran canto del coro. La preponderancia del coro correspondía al primado de la dramatización por sobre la acción. En el drama lo importante es el *pathos*, lo que se sufre más que la concatenación lógica y causal de las acciones. El drama sucede solo en la medida en que se llega a la aficción. Así, el verdadero protagonista del drama es Dionisos, el sufrimiento representado en el drama es el de Dionisos, el sufrimiento de la individuación. De este modo, todos los horrores trágicos son máscaras del dios. Prometeo es Dionisos, Edipo es Dionisos. Todos ellos despliegan el *pathos* del sufrimiento de Dionisos en la individuación, pero individuación a la que Dionisos siempre se sustrae. Así, parafraseando a Nietzsche, Dionisos se sustrae al lenguaje de Apolo aunque él, precisamente lo hable. Ahora bien, no estamos diciendo que Dionisos sea considerado como fundamento de Apolo

dionisiaco no puede realizarse como reconciliación con la naturaleza y con la cultura (al modo dialéctico), sino que este elemento se presenta como ruptura violenta de todos los principios estables y de todas las pretensiones de fundamentaciones absolutas. Nietzsche considera a Dionisos como elemento afirmativo y diferencial, también como una potencia plástica formadora de constelaciones, de mundos y sentidos siempre nuevos. Dionisos es flujo que devora continuamente las formas pero también es flujo continuo que posibilita la aparición de nuevas constelaciones en el curso del tiempo que se repite como siendo diferente o, dicho de otro modo, se repite afirmando plenamente la diferencia en cuanto tal.

Ahora bien, hagamos una aclaración, comprender lo apolíneo sólo como esfuerzo y defensa sobre el devenir dionisiaco implicaría reducir este último elemento a principio o fundamento de lo ente, esto es, al instinto de autoconservación con los caracteres onto-teo-lógicos de la ciencia metafísica. Pero lo que Deleuze persigue a través de la filosofía de Nietzsche es abrir un camino posible cuya noción del ser supere las estructuras de fundamentación tradicionales de la metafísica occidental. Ello también lleva a la necesidad de redefinir en términos no metafísicos la relación ser-ente, donde el problema por pensar sea la tensión de fuerzas que aparecen *entre* aquellos polos, es decir, la inflexión o estallido que se produce cuando la incommensurable fuerza del ser adviene produciendo la determinación de lo ente, y no la decisión por uno de ellos como fundamento absoluto del otro. Desde la perspectiva del Nietzsche deleuziano el problema podría enunciarse así: lo que en un primer momento parece que Nietzsche insinúa cómo liberarse de lo dionisiaco es, en realidad, en vías de superación

sino que el sustraerse mismo es el *pathos*, es la supresión de la individuación, ello es, la supresión de la identidad. Ser siempre otro y estar siempre en otro lugar. Esto significa, por un lado, que Dionisos es sin rostro porque tiene el rostro de todos sus héroes, porque es la inaparente posibilidad de todas las apariencias, de las realizadas y las no realizadas todavía; pero por otro lado, Dionisos es aquello que amenaza toda figura, es la posibilidad del aparecer de las formas y del desaparecer que las destruye.

del dualismo metafísico (ser vs. devenir, unidad vs. multiplicidad, realidad vs. apariencia, etc.), liberar lo dionisiaco. Si se parte de la tesis general de la obra, donde lo apolíneo y lo dionisiaco son fuerzas complementarias de la génesis de lo real, pareciera que en su transcurso Nietzsche va inclinando la balanza y en última instancia reduce lo apolíneo a lo dionisiaco. Pues leído desde la tradición metafísica pareciera haber aquí una fundamentación que concuerda con la lógica metafísica, donde lo dionisiaco se presenta como supuesto onto-teo-lógico. Pero liberar lo dionisiaco significa en el contexto nietzscheano la imposibilidad de una totalización última en la comprensión de lo real, a la vez que implica el estallido del acontecimiento, *i. e.*, la posibilidad del emerger de la novedad que nunca puede ser justificada ni explicada totalmente, por lo cual resulta imposible de fundamentar (onto-teo-lógicamente).

Dionisos es comprendido por Nietzsche, pues, como posibilidad-posibilitante, como diferencia-diferenciante, vida que afirma la vida para dar nueva vida.¹¹ De este modo puede decir Deleuze que “Dionisos afirma todo lo que aparece, incluso el más áspero sufrimiento, y aparece en todo lo que afirma ya que la afirmación múltiple o pluralista es la esencia de lo trágico”.¹² En este sentido lo trágico es afirmar al acontecimiento como fiesta en la que lo nuevo emerge. “Trágico designa la forma estética de la alegría”.¹³ Es por ello que Nietzsche rei-

¹¹ Lo trágico es afirmación de la vida, pero esto no hace referencia a la vida humana como fundamento de toda realidad o medida de todas las cosas; sino que refiere a una vitalidad originaria, impersonal que emerge más allá de toda conciencia. En este sentido, lo trágico mienta una posición anti-dialéctica en cuanto que esta supone la negación de la negación, aquella es simplemente afirmación del devenir que no necesita ser negado para desarrollar su movimiento. Ello se desprende a partir de que, para Nietzsche, lo trágico no resulta de una síntesis equilibrada o de una reconciliación entre Apolo y Dionisos sino que Dionisos es el ser como donación del devenir de la vida plenamente afirmada. Ello es la inmanencia de la vida.

¹² DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 28.

¹³ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 29.

vindica contra el *pathos* de la pesadumbre y el dramatismo de la comprensión de la tragedia clásica al Dionisos heroico, afirmador, que juega, baila y canta; y su música es el azar y la contingencia. Según Nietzsche —afirma Deleuze— “lo trágico nunca ha sido comprendido: trágico = alegre (...) No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica”.¹⁴

Desde esta perspectiva, siguiendo el análisis nietzscheano de la tragedia, Deleuze sostiene que “Dionysos es presentado con insistencia como el dios afirmativo y afirmador”¹⁵. Dionisos es el dios que afirma la vida, a través de quién la vida resulta afirmada y no justificada o fundamentada en una instancia o nivel superior al modo dialéctico. Dado que del sufrimiento y del desgarrar dionisiaco no hay posibilidad de sustracción, ello convierte al sufrimiento en plena afirmación festiva del devenir y de la vida.

Conclusiones: Dionisos: la sacralidad trágica del acontecimiento.

Llegados a este punto, entonces, es pertinente plantearnos si podríamos tomar la figura de Dionisos para abordar y explicar la ontogénesis del acontecimiento.

A partir de los argumentos expuestos, podemos comprender la figura de Dionisos como el nombre para el acontecimiento que por su fuerza desborda, produce un estallido, un exceso de realidad y de sentido; y al mundo como obra de arte en el que se manifiesta el sentido, porque es en el arte donde se borran todos los límites, tanto de lo real

¹⁴ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 55.

¹⁵ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 23.

como de lo aparente, pero también allí aparece una violación y transgresión de la identidad personal. Este exceso Dionisiaco que el arte presenta nos empuja al abismo (*Ab-grund*) a la desfundamentación, dado que acontece, sin más, no hay necesidades trascendentes ni trascendentales; hay un exceso dionisiaco que rompe y desestabiliza toda estructura.

En suma, Dionisos como divinidad mienta, por un lado, el carácter sagrado y trágico que se dona en los entes pero sustrayéndose él mismo; y, por otro lado, es el acontecimiento que implica siempre la posibilidad del aparecer de lo novedoso que irrumpe como afirmación y festejo de la vida. Pues, en ello, hay un resto, una huella sagrada, que excede los límites discursivos. Podemos sostener, entonces, que Dionisos es la santidad como donación del ser y el tiempo que siempre se repite como siendo diferente. En este sentido, resulta sumamente relevante comprender al acontecimiento desde la figura de Dionisos, pues en él está presente el carácter sacro y contingente que constituye nuestra realidad, y en esta se cruzan lo sagrado con lo mundano, el tiempo con la eternidad, el ser y el abismo. Esto es lo que nombra Dionisos como la sacralidad trágica del acontecimiento.

Por otro lado, considerar lo dionisiaco como afirmación trágica del acontecimiento implica socavar los fundamentos de la metafísica y la cultura occidental. Así, lo trágico se presenta como una instancia crítica de la cultura en general, ello es una crítica al ser como estabilidad suprema, al fundamento, a la libertad, al sujeto y a la verdad. En el acontecimiento no hay necesidad de un fundamento último y absoluto, ni necesidad de un fundamento trascendente, ni trascendental. El exceso ontológico que el acontecimiento presenta rompe y perfora por el *medio* toda estructura sistemática, sea esta social, religiosa, política o científica.

Dionisos considerado como posibilidad y apertura de la novedad, es a la vez el “entre” de la diferencia ser-ente, que se manifiesta como estallido del acontecimiento. El “medio” o “entre” es apertura sagrada y originaria a la vez. Dionisos se presenta, entonces, como la santidad y la donación del ser y el tiempo que irrumpe como aconteci-

miento, como novedad, cuyo carácter esencial es la radicalidad de su contingencia.

Con asiento en estas conclusiones, podríamos acercarnos a la construcción de un nuevo vínculo entre el hombre y lo divino que consista, por un lado, en que este se comprenda como siendo parte del movimiento trágico que presenta Dionisos y, por otro lado, en que esté pueda experimentar de un nuevo modo el carácter sagrado y la excedencia de sentido que aparece en todo acontecimiento. De este modo, la relación entre lo divino y el hombre ya no se define, como afirma Massuh, en términos de obediencia o temor ante el estado de *creatura*, sino que ella se experimenta como cierta elevación mística del hombre hacia su comunión con la divinidad en la embriaguez, afirmación y festejo de la vida.¹⁶

¹⁶ MASSUH, Víctor, *Nietzsche y el fin de la religión*, Sudamericana, 1969, p. 196.

12
LO SAGRADO (NO) SUCEDE...
¡GRACIAS A DIOS!¹

Martín Grassi *

Cuando hablamos de lo *sagrado* nos referimos a un plano extraordinario de la existencia, a un plano en el cual la vida corriente —con su rutina y su intrascendencia— queda suspendida y como sujeta a esta otra dimensión de la vida a la que apenas podemos nombrar. Esta especie de fascinación tremenda de lo sagrado nos sorprende, nos toma por arriba y nos arranca de la habitualidad de lo diario. No es azaroso, pues, que una meditación en torno a lo sagrado se encuentre acompañada la mayor parte de las veces por una meditación en torno al *acontecimiento*. El nexo entre ambas categorías —la de lo sagrado y la del acontecimiento— parece tan evidente que apenas nos detenemos a examinar las implicancias de esta conexión. Aún más, pareciera que, en esta evidencia, la primera pregunta que debiéramos hacer es si acaso el acontecimiento es una determinación temporal de lo sagrado, o si acaso lo sagrado es una propiedad esencial del acontecimiento; en otras palabras, habría que preguntarse si estas dos categorías simplemente se yuxtaponen una con otra, mante-

¹ Agradezco al Prof. Mateo Belgrano la lectura, la crítica y los aportes con que ha enriquecido este pequeño ensayo.

* Profesor y Licenciado en Filosofía (Universidad Católica Argentina). Doctor en Filosofía (UBA). Profesor Asistente de “Filosofía de la Religión” (Universidad Católica Argentina). Autor de los libros: *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Buenos Aires: IAA, 2012) y de *(Im)posibilidad y (sin)razón. La filosofía, o habitar la paradoja* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014).

niendo su relativa independencia semántica, o si, por el contrario, ambas categorías se corresponden una a la otra esencialmente, siendo imposible pensar un acontecimiento que no sea sagrado, ni una experiencia religiosa que no refiera ella misma al acontecimiento. (Primera imprudencia controlada: lo sagrado se nombra, a la vez, como experiencia y como religiosa).

En esta conexión evidente entre el acontecimiento y lo sagrado, la primera dificultad que nos encontramos es con la de la plurivocidad de la palabra “acontecimiento”. ¿Qué significa que *algo acontezca*? (Segunda imprudencia controlada: el sustantivo acontecimiento se declina como verbo, y precisa de un sujeto). Lo que determina que un suceso temporal sea considerado un acontecimiento parece ser su carácter de novedad y de diferencia, es decir, su carácter extraordinario —ese carácter que lo enlaza “naturalmente” a lo sagrado. Sin embargo, esta caracterización es casi imposible de mantener, en tanto que el tiempo como tal es ya un diferir, una producción de la diferencia, en tanto que ningún momento es idéntico al otro —ni al anterior, ni al posterior; de este modo, todo presente sería un acontecimiento. De ser así, la categoría pierde su sentido. Podríamos responder que la novedad que se encuentra en el acontecimiento es de una radicalidad tal que lo convierte en absolutamente heterogéneo al *resto* del tiempo (Tercera imprudencia controlada: la novedad se dice *heterogeneidad*, nacimiento de lo otro) (Cuarta imprudencia controlada: aquí el tiempo verdadero es del orden del acontecimiento, y la sucesión temporal es tan solo el *resto* que permanece a la sustracción operada por él). Estamos, pues, en el centro del meollo del significado del tiempo, o mejor, de la temporalidad. Avancemos despacio, *con tiempo*... ¿Qué posibilita esta ambivalencia del acontecimiento, que se desplaza desde el orden de la *consecución* al orden de la *irrupción*? En efecto, en el primer caso, el acontecimiento es simplemente aquello que se encuentra en una secuencia, junto con los demás momentos pasados y futuros; en el segundo caso, el acontecimiento solo puede comprenderse como aquello que no puede derivarse, ni seguirse, de lo que ha sucedido, ni de lo que sucederá. Lo que se encuentra en cuestión no es más que la *homogenei-*

dad o *heterogeneidad* de lo temporal.² (Quinta imprudencia controlada: lo temporal *nace* él mismo de algo, de “lo mismo” o de “lo otro”, pero a ¿qué registro pertenecen esta identidad o esta diferencia?: ¿se trata de un origen subjetivo u objetivo, del orden de la *experiencia* o del orden del *Ser*?).

Imposible zanjar estas cuestiones sin trazar/decidir el horizonte desde el cual estas mismas preguntas adquieren sentido. Nuestra decisión es la de comprender el tiempo como *experiencia*, es decir, como vivencia de una subjetividad que comprende lo que se manifiesta dentro de una *trama*, en tanto que narra lo vivido de forma significativa y significativa (No podemos contar esta afirmación como imprudente, porque no se trata de una decisión, o, mejor dicho, es absolutamente decisoria, y no podemos pensar sino desde esta decisión... ¡que hubiera podido ser otra, claro está! Es decir, ya nos hemos situado dentro de una perspectiva determinada, a partir de la cual todo lo que vendrá responde ya a sus necesidades lógicas... en rigor, esta *creencia* ya ha estado al principio de las *ideas* de este ensayo, y lo ha motivado, *sin lugar a dudas*).³ Ahora bien, no cometeremos la imprudencia de identificar a esta subjetividad con la primera persona del singular,

² Podemos rastrear esta polémica ya al principio del siglo XX, entre las posiciones de Henri Bergson (donde la duración como definición del tiempo garantiza una unidad de la sucesión) y la de Gaston Bachelard (en la que lo discreto del acontecimiento rompe con una concepción unitaria del tiempo). Quizá, hoy en día, dentro de la tradición fenomenológica y hermenéutica en la que nos encontramos como autores en el presente libro, podríamos contraponer una aproximación fenomenológica en la que el acontecimiento es un “fenómeno saturado” o una “novedad” que es extraña a toda inclusión, o una aproximación hermenéutica, en la que nada de lo que sucede puede comprenderse fuera de los horizontes mismos de significación que determinan la experiencia como tal. Sería interesante tomar el caso paradigmático de Martin Heidegger, quien en *Ser y Tiempo* pareciera adoptar una posición más cercana a la hermenéutica, mientras que en *Aportes a la Filosofía* pareciera privilegiar el Evento (*Ereignis*) como irrupción del Ser.

³ Tomo esta distinción entre *ideas* y *creencias* de José Ortega y Gasset.

con un *ego* (cualquiera sea su determinación metafísica o trascendental), sino que me arriesgaré (¡y no puedo dejar de ser imprudente!) a declinar esta subjetividad a la primera persona del plural, a un *nosotros*. La temporalidad es la dimensión de una comunidad a la que pertenecemos necesariamente, y que determina lo que sucede a partir de sus propias maneras de caracterizar y discriminar lo que es importante o significativo, de lo que no lo es. Un fenómeno no se constituye desde una subjetividad trascendental singular, que en sí misma no tiene tiempo; un fenómeno aparece solo como temporal en tanto que es *histórico*, es decir, en tanto que se encuentra *inscripto* en una trama narrada por una comunidad determinada. Los fenómenos son históricos, pues, en tanto que son constituidos como tales por un nosotros, así como el nosotros se constituye como tal en tanto que un fenómeno *congrega* en su sentido a una pluralidad de perspectivas singulares (la *intencionalidad* opera aquí la interdependencia de ambos polos de toda constitución, sin poder, por ello mismo, acceder a una primacía de uno sobre el otro). La experiencia, entonces, es la trama comunitaria en la que mis vivencias “personales” o “privadas” son significadas a partir de su pertenencia a una vivencia “comunitaria” o “política”.

¿Qué significa, entonces, que *algo acontezca*? Significa, primeramente, que un fenómeno es determinado en su aparecer (determinado como *algo*), y que su aparecer es en sí mismo una cierta novedad, un cierto diferir, en una sucesión de otros fenómenos pasados y futuros. Y lo que lo determina en su novedad no es su aparecer mismo, puesto que su aparecer es la novedad misma, sino las significaciones que tenemos “a la mano”, que lo discriminan en su trascendencia o importancia. Estas significaciones se cristalizan primeramente en la narración de conjunto de una comunidad política, en la que los sucesos de nuestras vidas se encuentran ya tipicados y definidos a partir de un cierto “calendario vital” (Sexta imprudencia controlada: la comunidad se dice *política*, con toda la indeterminación semántica que este sustantivo conlleva). Así, el acontecimiento del nacimiento de “mi hija” solo adquieren su carácter diferencial en el marco de mi pertenencia a la comunidad política europeo-americana occidental moder-

na. Para el macho de una amazona, el nacimiento de “su hija” no adquiere ningún tipo de relevancia vital... de hecho, propiamente no sería ni “suya” ni “hija”. Claro que podríamos preguntarnos si hay acaso acontecimientos “universales” —y aquí universal solo significa que es compartido por “todos los hombres”— y esta pregunta pone en cuestión (con la fuerza de la intencionalidad) la posibilidad de una “comunidad humana”, y ya no solo de una comunidad política. Que algo acontezca significa, entonces, que se *inscribe* dentro de una historia, que deja de ser personal desde el momento en que es histórica, o mejor, que es personal solo a condición de ser histórica. Que algo acontezca significa, por ello, que se escribe con los caracteres compartidos de una comunidad, y que dichos *caracteres caracterizan* primeramente en el orden de lo temporal, definiendo el antes y el después de lo que acontece, estableciendo el pasado desde el que surge y el futuro al que se dirige. En este sentido, todo acontecimiento implica una rememoración y una expectación.⁴

Aún más, un suceso *se determina como* acontecimiento *en* su inscripción en la trama. No me hubiera imaginado en su momento que conocer a mi esposa en los pasillos de la universidad fuera un acontecimiento; solo adquirió dicho carácter una vez que mi propia historia la incluyó de manera tan definitiva. Y *en* esa escritura, dicho momento aunó mi pasado y mi futuro... pero solo en *dicha* escritura (en esa escritura que ya está dicha, que ya está establecida). Y no olvidemos, dicha escritura no *me* pertenece, sino que *yo* pertenezco a ella en tanto que pertenezco a una comunidad que ya la ha escrito. De manera paradójica, la *novedad* del acontecimiento es algo que ya *ha sucedido*, es decir, la novedad del acontecimiento se dice en pasado; los futuros que la novedad del acontecimiento abre se declinan también en pasado, en tanto posibilidades que *se han abierto* a partir de él.

⁴ Para un desarrollo de esta idea, puede consultarse nuestro ensayo: “Ser llamado a ser: Ensayo filosófico sobre la vocación del hombre”, en: *Ignorare Aude! La existencia ensayada*. Buenos Aires: IAA, 2012.

Pero subrayemos también otra paradoja: un suceso es considerado acontecimiento cuando trasforma de alguna manera el horizonte de sentido en el cual primeramente apareció, lo cual supone que el horizonte desde donde comprendemos dicho acontecimiento no es el de la precomprensión, sino el de la *pos*-comprensión, en tanto que la inscripción del acontecimiento en la trama se da siempre *a posteriori*, una vez que ha sucedido. En otras palabras, para que un fenómeno *aparezca*, precisa de un horizonte de sentido previo; sin embargo, lo que aparece transforma dicho horizonte en su irrupción, *solo en tanto que* dicho horizonte se mantenga como tal, en tanto *ya* escrito. Suponer una transformación radical del horizonte de sentido, implica, sencillamente, quebrar con el carácter histórico de la experiencia: un horizonte se transforma solo en tanto que se mantiene en su mismidad, como si el acontecimiento fuera un nuevo paso que la experiencia toma y que, por ello, cambia nuestra perspectiva —y, por tanto, su horizonte. Claro que uno puede cuestionarse si acaso un acontecimiento no supone una diferencia respecto a los otros sucesos, y preguntar si acaso puede haber un discernimiento del *valor eventual* de un determinado momento histórico. La pregunta es válida, y su significancia radica en la posibilidad de discernir un momento de otro en cuanto a su trascendencia: de no haber una “graduación de significaciones”, todo momento sería igual al otro. Sin embargo, lejos de contar con una regla objetiva o *a priori* a partir de la cual se determinan y cualifican los sucesos (una especie de axiología del tiempo, o *crono-axiología*), la significancia de un momento, su paso del carácter cronológico al kairológico es su inscripción político-personal en la trama de nuestra historia, una operación que siempre sucede *a priori* y *a posteriori* (una especie de *síntesis a priori*), en tanto que las valoraciones políticas del tiempo están dialécticamente entrelazadas con las valoraciones personales. En esta dialéctica es preciso que las variaciones en la significación de un suceso respondan a una actividad comunitaria, en tanto que una comunidad reconoce una determinada experiencia personal como relevante, y en esta *politización de lo singular* vuelve a constituirse ese estrato *a priori* de toda valoración, recomenzando siempre la misma dialéctica. Esta evaluación del tiempo supone, entonces, la permanencia de los horizontes de sentido a par-

tir de los cuales la experiencia encuentra su carácter de tal. Al no haber una medida *a priori* de la significancia del tiempo, no hay posibilidad de una estrategia analógica a partir de la cual se defina un acontecimiento *paradigmático* (por ejemplo, el sagrado, o el ético, o el político, etc.) con relación al cual todo otro momento se *caracterice* o no como “evento”. Todo suceso es considerado o no como un acontecimiento gracias al entramado mismo del texto histórico. Pero, entonces, propiamente hablando, si queremos reservar a la palabra “acontecimiento” un significado propio, sin diluirlo *en cualquier momento*, debemos afirmar que un suceso es acontecimiento en cuanto que deja de suceder, es decir, en tanto que no se deriva ni sucede a ningún otro momento, en cuanto que rompe radicalmente con la homogeneidad de una trama, y revoluciona el horizonte de sentido hasta el punto de una pura *descontextualización*, es decir, de una suspensión de todo lo que rodea y da sentido al texto de la historia. *Justamente*, haciendo justicia a su propiedad, el acontecimiento es, por (in)definición, incapaz de graduación, imposible de medir, *desmesurado* (por amor a la paradoja, la oración termina en el opuesto de su comienzo, y solo por ello es significativa).

¿Qué nos dice esta meditación en torno al acontecimiento respecto a lo sagrado? (Sexta imprudencia controlada: hemos comenzado por determinar el acontecimiento para luego determinar lo sagrado, lo cual implica hacer de lo sagrado una dimensión fenoménica más de nuestra experiencia... quizá hacia el final logremos hacer la operación inversa). Lo sagrado, como experiencia, puede decirse o bien experiencia de lo sagrado o experiencia religiosa. En una se sustantiva, en otra se adjetiva la experiencia. En el primer caso, estamos en el lado *noemático*, en tanto que el fenómeno de nuestra experiencia es “lo sagrado”, mientras que, en el segundo caso, nos encontramos del lado *noético*, en tanto que la experiencia constituye a su objeto de una determinada manera, “religiosamente”. (Dejo al lector examinar si se trata de una imprudencia utilizar estos términos que evocan una tradición ciertamente “idealista”). Nuevamente, debemos arriesgarnos a postular que el sujeto de esta experiencia es un nosotros, una comunidad. No hay experiencia religiosa privada, ya que las disposiciones

subjetivas a partir de las cuales constituimos lo sagrado ya se encuentran determinadas por la comunidad, así como “lo sagrado” es ya una configuración política. (El fantasma de la Teología Política no dejará de perseguirnos). En otras palabras, no existe manera de referirnos a un “Dios personal” o “subjetivo”, a una experiencia no *institucionalizada* de lo sagrado.⁵ No hay religión ni religiosidad ni espiritualidad sin una cierta institución de un sentido que inaugura, al mismo tiempo, el acontecimiento de lo sagrado y la comunidad que lo reconoce. No hay religiosidad posible sino en la inscripción de nuestra experiencia en la trama histórico-religiosa (nuevamente, la sexta imprudencia: lo religioso es una adjetivación que sucede a la política). La religión es, pues, también una cierta trama, una cierta historia; y es una historia de comunidad y una comunidad de historia. (Séptima imprudencia controlada: en adelante, lo sagrado es histórico, y la reflexión en torno a lo sagrado responde a una pertenencia a la religión judeo-cristiana —que alcanza al Islam, por mor de filiación—, dejando a un lado la significación del “acontecimiento” en las religiones llamadas “cosmológicas”).⁶

⁵ Esta cuestión ha sido desarrollada en las Jornadas anteriores del presente proyecto: cf.: “Acontecimiento e institución en la experiencia religiosa: la paradoja de lo absoluto y sus mediaciones”, en: SCANNONE, J. C.; WALTON, R.; ESPERÓN, J. P. (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*. Buenos Aires: Biblos, 2014.

⁶ La distinción entre “religiones cosmológicas” y “religiones históricas”, cuya tematización rigurosa podemos encontrar en la obra de Mircea Eliade, debe ser revisada nuevamente. Una esquematización de esta índole sirve para rescatar la originalidad e irreductibilidad de ciertas experiencias religiosas, pero corre el riesgo de perder la estructura compleja de toda experiencia religiosa, en tanto que la “proclamación” de Dios en la historia no se desentiende de un andamiaje simbólico que la retrotrae a la cosmología, al tiempo que los elementos sagrado-cósmicos adquieren sentido en el marco de una historia comunitaria, es decir, de un pueblo referido a lo divino y en cuya misma narración irrumpe lo divino de algún modo. Una esquematización rígida de lo religioso puede llevarnos a una especie de movimiento teleológico, en el que las religiones del Libro son “superaciones” de las religiones “arcaicas”. Un cierto “retorno” de la espiritualidad occidental a expresiones

Sin embargo, lo sagrado se inscribe en una historia de un modo peculiar y único. Lo sagrado se inscribe en la historia como borradura cabal de sus márgenes, es decir de su comienzo y de su final. Se inscribe como lo que quiebra la escritura de la trama; se inscribe como una trama que, como tal, no puede escribirse. En efecto, la estructura temporal de lo sagrado está signada por la remisión de todo acontecer a un pasado inmemorial y por la significación del presente en la espera de un cumplimiento siempre demorado en un futuro inesperado. Lo sagrado pone en suspenso la validez misma de toda trama, al enviarla al abismo profundo de sus dos *enigmas*, el del comienzo y el del cumplimiento o final. Al no encontrar manera alguna de decir el origen ni el final, las coordenadas de significación de la historia religiosa se quiebran sin posibilidad alguna de reconstituirse. Sin embargo, la historia religiosa se constituye como tal *gracias* a esta condición enigmática, en tanto que la presencia de lo numinoso y de lo divino en la historia humana *debe* narrarse *de al-*

cósmicas (un movimiento que recibe el inadecuado nombre “New Age”) muestran la insuficiencia de esta “progresión”. En este sentido, se corre el riesgo de subrayar demasiado la “filosofía de *la religión*” como “filosofía primera” en el sentido de una “fenomenología de lo *inaparente* o de lo *originario*”, que termina por afirmarse a pesar de una “fenomenología de *las religiones*”. La pertenencia a la tradición judeo-cristiana del llamado “giro teológico de la fenomenología” dificulta esta necesaria articulación, y las *medidas de precaución* para no suspender lo sagrado-cósmico en las reflexiones *teológicas* no pueden ser nunca desestimadas. Por ello, creemos que un abordaje *hermenéutico* de esta cuestión es más apto que un abordaje *fenomenológico* (en el sentido que ya hemos especificado al principio del ensayo) para explicitar la estructura compleja de *las experiencias religiosas*. De algún modo, una pura fenomenología de lo originario puede llevarnos —por su pertenencia a la experiencia judeo-cristiana— a contraponer la Irrupción de Dios en la Historia como una experiencia que no puede llamarse religiosa, en tanto que la religión hace mayor hincapié en las formas culturales-históricas y políticas de las comunidades humanas en su referencia a lo divino, dejando en un segundo lugar la originalidad de la Revelación de Dios. A este respecto, habría que volver sobre la profunda impronta que ha dejado la Teología de Karl Barth en el desarrollo de la “fenomenología de *la religión*” del siglo XX.

gún modo en presente. Así, los acontecimientos de la historia religiosa solo son tales dentro de su inscripción en la trama, y dichos acontecimientos “presentes” o acontecidos efectivamente en la historia adquieren su sentido por su remisión al pasado inmemorial y al futuro inesperado. Y dicha inscripción es operada por la comunidad misma de creyentes, por el Pueblo de Dios, que decide sobre lo que es santo y lo que no lo es, lo que da testimonio de lo divino y lo que debe ser descartado como idolátrico. ¿Cómo se opera esta inscripción? Imposible de determinarlo, porque la comunidad misma se constituye en el constituirse de su historia, y preguntar por el modo en que una trama religiosa se constituye es tan inconducente como preguntar por el modo en que una comunidad ha llegado a ser tal. Pero lo importante aquí es subrayar que un acontecimiento como el del Nacimiento de Jesús solo tiene sentido dentro de una historia ya escrita, así como el significado trascendente de la Pasión de *Cristo* solo es posible gracias a la narración de su Resurrección (de lo contrario, solo se trataría de la pasión de Jesús, no del *ungido*). Nada de lo que pueda suceder en la historia amerita su reconocimiento como sagrado, *salvo* que así sea inscrita en la trama religiosa de la historia de la Comunidad de creyentes.

El acontecimiento histórico nunca es suficiente en su factualidad para ser significativo, ya sea en el orden de la experiencia mundana, ya sea en el orden de lo sagrado. Dios no puede aparecer sino textualmente, como elemento de una trama. Aún la Encarnación de Dios, para el Cristianismo, tiene un sentido *Literal*, como la Palabra que se hace Carne, como el suceso que es el centro de un Texto, de una Historia. Ningún misticismo puede anular esta escritura propia de todo acontecimiento religioso. Las metáforas y desplazamientos semánticos propios de la Teología cristiana entre Cuerpo de Cristo, Cuerpo de las Escrituras, Cuerpo de la Iglesia, son asaz ilustrativas a este respecto. Si acontece es porque ha sido inscripto. Cristo ha resucitado: el acontecimiento de la Revelación siempre sucede en el pasado, siempre *sucede pasado*. Claro que, como en toda trama, lo que ha sucedido adquiere sentido por lo que sucederá, al menos como expectativa. La Resurrección de Cristo tiene sentido solo en tanto que pro-

mete una Segunda Venida, y un Juicio Final, un nuevo comienzo en los que la Tierra y el Cielo serán renovados. Lo que ha sucedido, entonces, solo es prenda de lo que acontecerá realmente. Lo que sucede, está *aún* porvenir, *ya* por venir. Pero estas coordenadas de significación son solo producto de una comunidad: Jesús es Cristo solo desde el momento en que hay una comunidad que así lo reconoce, y que, para reconocerlo como tal, lo inscriben dentro de una trama que significa la historia misma de dicha comunidad.

Sin embargo, el acontecimiento sagrado inscripto en la historia se suspende como acontecimiento, en tanto que es remitido a su pasado mítico o a su futuro escatológico. Propiamente hablando, lo sagrado rompe con el acontecimiento como lo que se inscribe en una historia, pero solo a condición de que el auténtico acontecimiento —el que ha sucedido “*in illo tempore*” y el que está siempre por-venir— no suceda ni haya sucedido jamás. Lo sagrado opera la transfiguración del acontecimiento como lo que no puede suceder, suspende cualquier intento de identificación de un suceso con un acontecimiento, y viceversa. En este sentido, solo lo sagrado alcanza la propiedad del acontecimiento, el acontecimiento en su verdad. En efecto, la trama sagrada, la historia religiosa, solo se escribe en el vacío de estos dos acontecimientos, inaugural y terminal, que no solo produce su límite, sino que le otorga su sentido. Mientras que todo acontecimiento histórico (es decir, todo *suceso*) se halla situado, significado dentro de una perspectiva, lo inmemorial y lo inesperado son ellos mismos sin perspectiva, sin situación alguna: ellos son la perspectiva misma, lo que sitúa la historia *como tal* (¿no es suficientemente elocuente que toda narración histórica de un pueblo o comunidad remita a un origen y a un destino que le son *proprios* con un lenguaje cercano al religioso, con sus *padres* fundadores, sus héroes, sus épicas, sus símbolos, etc., dejando inaccesible esas márgenes desde las cuales se escribe su identidad?). Lo sagrado lleva adelante la mayor de las revoluciones respecto a nuestros horizontes de sentido, opera la radical inversión de la fenomenalidad, en tanto que la “centralidad” (geográfica, situacional) del “punto de vista” es substituido por la descentración del “punto de fuga”: lo que significará todo fenómeno se encuentra siem-

pre en huida, en fuga, siempre por-venir, y constituye el sentido “en vacío”.

Lo sagrado, en tanto que remite *a la vez* a un pasado inmemorial y a un futuro inesperado, *cierra* el acontecimiento a lo diferido, a la diferencia absoluta. La historia sagrada es la clausura de todo acontecimiento, pero es también lo que posibilita un suceso cualquiera (tal como configura el “punto de fuga”, desde ningún lado). En efecto, todo lo que sucede se encuentra ya en una trama por siempre comenzada, inalcanzable en su origen, como en una trama que se sabe que continuará y cuyo término final es tan impensable como su origen. Esto es propio de toda trama, en tanto que narrar implica necesariamente decidir un comienzo y un final, a sabiendas de la arbitrariedad y artificialidad de dicha decisión. Sin embargo, lo religioso lo afirma en su absoluta verdad: nada acontece sino habiendo acontecido *ya*, ni acontece no habiendo acontecido *aún*. El carácter mítico de “en aquel tiempo” se contrapone con el carácter mesiánico del “ya, pero aún no”, definiéndose mutuamente en su contraposición. Paradojalmente, solo se espera lo que ya ha sucedido; o mejor, solo es inesperado aquello que es inmemorial (no es de extrañar que, por ejemplo, Gabriel Marcel haya caracterizado a la esperanza como “memoria del futuro”). En esta dialéctica (a)temporal, lo que denominamos “acontecimiento”, como irrupción de la novedad, se relega para siempre, o mejor, es diferido —ya al pasado originario, ya al futuro escatológico. La historia humana está signada por el acontecimiento primero, y el acontecimiento último, el *archi-evento* y el *evento por-venir* (¡que es también ciertamente *arché!*): el primero estructura un mundo, un orden, el segundo lo cumplimenta. De algún modo, se trata de una dinámica circular, en la que el nuevo mundo y la nueva tierra por venir representarán un retorno a los orígenes, y donde el *archi-evento* (con la fuerza del *arché*) es un principio en vacío que solo se significa en el *eschaton*. Lo que se encuentra temporalmente en el medio —la historia humana— no *acontece*, sino que “sucede”, *sucede en el devenir futuro del origen y en el devenir origen del futuro*. A la historia “humana” solo le es dado experimentar el acontecimiento diferido al modo textual de la

profecía, es decir, del cumplimiento en el futuro de una promesa originaria. (A esta altura, las imprudencias ya han perdido cualquier tipo de control, si es que en algún momento fueron realmente controladas... El ímpetu de lo sagrado arrastra mi espíritu apolíneo, y Dionisio baila al ritmo de una escritura desenfadada, ensayística).

Locamente, hemos comenzado afirmando que el acontecimiento es aquello que precisa inscribirse para ser tal, para afirmar que el acontecimiento no se escribe jamás. De la homogeneidad de una historia comunitaria, el acontecimiento se ha desplazado a la heterogeneidad de una *llamada* divina que se revela históricamente en el texto constituido comunitariamente, sin por ello poder ser escrita *como tal*. La *llama(ra)da* divina, ese Espíritu que inspira y da vida a las Escrituras, convierte en cenizas el texto de los orígenes y de los últimos días, los escribe a fuego, devora el soporte mismo en el que se inscribe. Y es que Dios no sabe escribir, es analfabeto; y los hombres solo conocen los caracteres finitos de su escritura. Dios es el *alpha* y el *omega* en tanto que se encuentra *antes* de la Primera Letra y *después* de la Última (con todo el sentido de inadecuación de este *antes* y de este *después*). Pero toda escritura supone estas márgenes sin alfabeto, esta situación radicalmente analfabeta, ignorante de lo que ha acontecido y de lo que acontecerá. Lo sagrado, entonces, lejos de ser parte de nuestra experiencia, es lo que acontece fuera de toda experiencia, possibilitando, por ello, la experiencia misma. Si toda trama es escrita por una comunidad, y está por siempre comenzada e inacabada, lo sagrado integra definitivamente estos tres elementos en su verdad: solo lo sagrado da cuenta del origen y del destino de toda comunidad, porque solo ella constituye el único modo de callar el acontecimiento, la única manera de *inactualizar* el acontecimiento, de hacerlo *ineficaz*, de arrancarlo de cualquier apropiación utilitaria y justificatoria en una historia humana. El acontecimiento es sagrado, en tanto que lo sagrado no acontece jamás ni ha acontecido nunca (en su doble dimensión mítico-mesiánica). *La condición del acontecimiento es su imposibilidad de acontecer; pero es esta misma imposibilidad la que posibilita una trama cualquiera, un suceso histórico determinado*. Lo sagrado deja que la historia suceda en tanto que des-historiza

el acontecimiento; solo lo sagrado logra operar la distinción entre suceso y acontecimiento, al precio del abandono de toda continuidad entre uno y el otro.

Lo sagrado es acontecimiento en tanto que el acontecimiento es la única palabra para referirnos a una heterogeneidad de nuestra experiencia, en la que el sujeto de la vivencia no es ya la comunidad política, sino un Dios que irrumpe e inaugura una comunidad. Paradojalmente, el acontecimiento es aquello que *debe* ser inscripto en la historia de nuestra experiencia comunitaria, remitiendo en su inscripción a aquello que ninguna escritura puede *re-presentar*. Quizá la única forma de hablar con claridad de lo que es el acontecimiento y de lo que es lo sagrado, sea renunciando a cualquier claridad, manteniendo su tensión semántica, su plurivocidad, que va desde su carácter sucesorio hasta su carácter disruptivo, desde su pertenencia a la experiencia hasta su esencial carácter foráneo. Tantas imprudencias controladas solo se explican por lo incontrolable de la semántica de lo sagrado y del acontecimiento, por su última *indecidibilidad*; y todo control sobre sus desplazamientos es tan solo una ilusión metódica, una herramienta de escritura. El acontecimiento y lo sagrado se dicen en la imprudencia del que nada sabe ni puede saber, en el entusiasmo de un pensamiento errante y delirante, pero no por ello irracional.

Sin embargo, no podemos escapar aún de nuestra propia toma de posición hermenéutica: ¿cómo puede el hombre relacionarse con lo sagrado si el acontecimiento irrumpe como absoluta novedad, y quiebra los horizontes mismos de sentido desde los cuales nos acercamos a lo divino? En rigor, debemos decir que no hay “ventanas a lo divino” (y utilizo aquí una expresión de Mateo Belgrano) desde el momento en que abandonamos el “punto de vista” como lugar del aparecer, para dejar al “punto de fuga” configurar el sentido en el vacío. Aquí es preciso subrayar que lo sagrado es, en sí mismo, el modo en que una comunidad política escribe el texto religioso, mientras que lo divino sería aquello que opera desde el vacío esta misma escritura. La huella de lo divino en lo sagrado no se encuentra en la trama religiosa como tal, sino —como decíamos— en la suspensión de la trama, en

la borradora de los márgenes que le dan sentido. Dialécticamente, el “punto de vista” configura un “punto de fuga”, y viceversa. Lo sagrado/religioso es el modo de callar lo divino mientras que lo narramos: porque para decir lo divino, hay que callar lo humano, y solo se calla lo humano, diciendo lo divino. Si consideráramos lo sagrado solo en su aspecto de escritura e inscripción, entonces lo divino se pierde, y con él el acontecimiento; si consideráramos a lo divino solo en su aspecto de borradura, se perdería lo sagrado como la relación que el hombre entabla con lo divino, no habiendo texto que borrar ni acontecimiento que deshistorizar. La experiencia religiosa se juega en esta dialéctica entre lo sagrado y lo divino. Claro que hay ventanas a lo divino, pero una ventana solo es ventana si mira a un “afuera”, si se dirige a una exterioridad: y una ventana de lo humano, solo puede ser ventana si mira por fuera de lo humano, si se abre a la exterioridad de lo humano, a lo que no puede ser incluido en la economía del hombre... lo divino es *an-económico*, porque se revela en el *exterior* de la casa, porque se rebela a toda *domesticación*.

La dialéctica sagrado-divino debe mantenerse para garantizar la dialéctica suceso-acontecimiento. En lo sagrado se da, a la vez, la escritura de los sucesos históricos de la comunidad político-religiosa gracias a la borradura de sus márgenes, gracias a su remisión al enigma. Esta dialéctica es, a la vez, la que posibilita la estructura violenta de la religión y su potencia pacificadora. Retomemos: si la experiencia religiosa se declina siempre en la tercera persona del plural, como experiencia comunitaria, y en última instancia (¿por qué no decir “en primera instancia”?) política, entonces lo divino, el acontecimiento de lo Otro que rompe la historia en cuanto que le da sentido (o, mejor, que rompe todo sentido histórico en tanto que lo significa como totalidad atemporal, en su doble pertenencia mítico-mesiánica) solo es posible en tanto que es instituido. No hay religión sin institución. En un sentido, pues, es cierto decir que la institución religiosa “cierra” lo divino en su trama sagrada, en su definición dogmática y canónica; en otro sentido, solo la institución religiosa “abre” lo divino en su trama sagrada, en la inscripción de la historia humana en los márgenes enigmáticos de lo inmemorial y de lo inesperado. En la institu-

ción de lo sagrado se opera una “platonización” del acontecimiento, una especie de congelamiento o cristalización del sentido del acontecimiento, el cual pasa a ser parte de un credo, de una dogmática, y se representa en el culto. En esta cristalización, se pierde el carácter enigmático del acontecimiento sagrado en pos de brindar a la comunidad una identidad concreta -pues no hay reconocimiento en el enigma. En este sentido, la institución religiosa tiene un carácter eminentemente político, y marca el *territorio* mismo en el que una comunidad puede reconocerse, puede constituirse como tal, y puede trazar la frontera entre lo propio y lo extraño.

La religión adquiere, así, una dimensión histórica y política que la ubica en el plano de la “cultura” (en sentido amplio): lo sagrado se declina en plural, en las diferencias de cada comunidad histórica. Sin embargo, en dicha inclusión de lo sagrado en el mundo cultural, la religión se resiste a una mera historización, y se presenta como atemporal o supra-temporal, como universal en su particularidad, es decir, que alcanza a todos los hombres y a la historia en su conjunto en el modo peculiar en el que presenta (humanamente) a lo divino. Esta resistencia a la historia está motivada por el alcance mítico y mesiánico de lo sagrado, y en este sentido no podría sino resistirse: una mera identificación entre la religión y cualquier otra expresión cultural sería, pura y llanamente, no comprender lo religioso. Lo sagrado irrumpe para romper la historia y reconstruirla “desde arriba” —Dios no es democrático y no se somete a la decisión histórica de los hombres. Aquí es donde reside el núcleo violento de lo sagrado, que pretende incluir toda diferencia (de culto, de cultura, de historia) en la única trama de la historia de (su) Dios. La religión, como única portadora de la verdad salvífica, universaliza y absolutiza su concepción de Dios, del hombre y del mundo. La violencia de lo sagrado estriba en la *soteriologización* de su carácter político: solo en la comunidad de creyentes puede buscarse la salvación del hombre.

Sin embargo, aquello que sostiene el corazón violento de lo sagrado es también aquello que lo redime de su violencia. La remisión del acontecimiento sagrado a lo originario y a lo escatológico es una invitación única a vivir el enigma mismo de lo sagrado, en su absoluta

inaccesibilidad, en la absoluta imposibilidad de otorgarle un sentido (es decir, en la absoluta imposibilidad de definirlo histórico-políticamente). Esta enigmatización de la historia no es más que la impugnación de todo intento por culturalizar lo sagrado, por historizar el mensaje soteriológico de la religión; es la impugnación de la soteriologización de la política. Ningún mesianismo ni misticismo de lo político, sino, por el contrario, una radical *profanación* de todo lo mundano. Lo sagrado es inaccesible en su significación y, por tanto, carece de motivación y de definición para llevar a cabo la anulación de las diferencias en el mundo humano. No se puede proclamar la unidad de la historia, porque dicha unidad se sostiene solo en el enigma; no se puede presentar ningún *arquetipo* de lo humano, porque el tipo (el sello, la definición) es completamente extraño al *arché* (como enigma). Lo sagrado detiene este impulso demasiado humano de darle un contenido semántico al *arché*, a lo arcaico, a lo originario, a lo principal, a lo inaugural, a lo primordial... (y la metafísica es solo la expresión conceptual de este impulso). Empero, este movimiento no supone una deshistorización total de lo sagrado, sino que, por el contrario, llama a la comunión universal de los hombres con Dios en el “vacío cultural” de su revelación enigmática, y solo en ese sentido motiva acciones y revoluciones políticas en pos de la paz y la reconciliación universal (claro que el peligro de convertir este movimiento en su contrario es inminente, y toda acción “humanitaria” deberá enfrentar esta radical ambivalencia de su “misión”).

Mientras que, en el primer caso, podemos encontrar una *territorialización* de lo sagrado en el que la religión se define sobre el fondo de las diferencias (y “contra” ellas, al modo de su integración-anulación a su Verdad), en el segundo caso habría una potencia *des-territorializante* que arranca lo sagrado de cualquier significación histórico-política, y la lanza al infinito de su origen y de su cumplimiento. El carácter delicado de lo sagrado estriba en que ninguno de los dos momentos puede aislarse ni neutralizarse, puesto que la religión es, precisamente, este juego tenso entre ambos movimientos. Una pura territorialización de lo sagrado termina por perder lo divino (aquello que los profetas siempre han debido denunciar), así como una pura

desterritorialización implicaría la disolución de la identidad de la comunidad religiosa. *El arché debe decirse para mantenerse como enigma; lo sagrado debe politizarse para revelar su universalidad.* De allí que la violencia o la potencia pacificadora no sean propiedades “accidentales” de la religión, extrañas a su “auténtica definición”. Tampoco puede zanjarse la tensión arguyendo simplemente que puede hacerse “un mal o un buen uso” de la religión, como si se tratara de una especie de herramienta que responde a una intención humana. El doble carácter humano-divino de lo religioso, arranca a lo sagrado de cualquier manipulación: la radicalidad de su enigma lo tiñe por siempre con esta ambivalencia y ambigüedad *insalvable...* la religión puede mostrar el camino de salvación a los hombres, pero es incapaz de salvarse a sí misma.

El acontecimiento de lo sagrado es lo sagrado del acontecimiento: los genitivos no pueden hacer justicia a esta esencial coimplicancia de ambos términos. Tampoco esta reciprocidad encuentra expresión en la conjunción “y” —como cuando escribimos “el acontecimiento y lo sagrado”. Solo lo sagrado acontece, solo el acontecimiento sacraliza. La gramática del sustantivo y del verbo tampoco son concluyentes. Lo que acontece y lo que sacraliza se identifican en su ineficacia, en que no suceden, en que permanecen por siempre diferidos, por siempre remitidos al enigma: ni son los sujetos de un acto, ni tampoco la acción misma. El lenguaje y, aún más, la filosofía, se enfrentan al umbral más allá del cual lo *Otro* interpela y repele (*mysterium tremens et fascinans*). Frente a la originalidad de lo sagrado y del acontecimiento solo nos queda el murmullo, la sucesión descontrolada e imprudente de reflexiones y conceptos que refieren a su misterio en la medida en que permanecen ellos mismos indefinidos en su paradoja.

13
EL ACONTECIMIENTO Y LA EXCEDENCIA
EN CLAUDE ROMANO

María Cristina Greve *

Introducción

Claude Romano utiliza el neologismo *adviniente* para referirse al ser humano, considerándolo más un proceso en instancia que una realidad constituida, “menos un sujeto en sentido clásico que los modos diversificados de subjetivación a través de los cuales el “yo” puede advenir a sí y responder de lo que le sucede a partir de esos núcleos de sentido que son para él los acontecimientos”.¹

Diferencia entre el hecho intramundano que se muestra siempre dentro de un contexto a partir del cual se explica y el acontecimiento en sentido propio, al que denomina *acontecial*. Lo que hace a la *acontecialidad* de un acontecimiento es la carga de posibilidades que lleva consigo, ya que no realiza un posible previo sino que posibilita lo posible y conmociona su propio contexto por su surgimiento anárquico. De este modo introduce en la aventura humana un sentido irreductible a cualquier etiología.

* Licenciada en Psicología, Universidad Católica Argentina, 1974. Licenciada en Filosofía, Universidad del Salvador, Sede San Miguel, 2010. Doctoranda en Filosofía en dicha universidad.

¹ ROMANO, Claude, *L'événement et le monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^a Édition, 1999, p. 2.

La sobrevenida de un hecho es un cambio de nada a algo donde la novedad de lo que arriba es total aunque fuese previsible y esperada. Es la novedad del fenómeno con la riqueza y plenitud de sus determinaciones concretas, y su previsibilidad la de un objeto de pensamiento. Fenomenológicamente determinable según la intratemporalidad, por ser previsible a partir del contexto mundano y realizado por completo en el presente de su efectuación, su experiencia no hace entrar en crisis la cohesión de sentido global de la experiencia. En cambio, la sobrevenida de un acontecimiento no puede ser descripta de esta manera.

Algunos hechos pueden exceptuarse del régimen normal de los hechos por los posibles excesivos que tienen en reserva y acceden al rango de acontecimiento suscitando una desarticulación de la cronología factual.

El nacimiento es considerado el acontecimiento primero de hecho y por derecho de toda la hermenéutica acontecimental. Acontecimiento originario e inaugural, a partir del cual y a la medida del cual será determinado a su vez todo acontecimiento.

“Nacer es ser librado al no-fondo de un impoder radical frente a este *acontecimiento* primero, como tal inasumible, que atraviesa la aventura en proyecto y, transitándola de parte a parte, la abre a más de lo que puede, a lo imposible, también: al acontecimiento en general”.² Sobreviene según la heteronomía de un don, el don del mundo, que me domina y precede radicalmente y al que no puedo anticipar ni preparar la acogida, porque excede todo poder de apropiación.

El propósito de este escrito es analizar el pensamiento de Romano sobre el acontecimiento y la excedencia de sentido que introduce al surgir dirigiéndose al adviniente y sobrepasando sus esperas y previsiones. Profundizaremos el fenómeno del nacimiento, que es el origen del adviniente, del mundo y de todo acontecimiento en general así

² ROMANO, Claude, *L'événement et le monde*, p. 101.

como su paradigma, la pasibilidad y la relación entre el acontecimiento y lo posible.

El sentido acontecimental del nacimiento

El nacimiento abre por primera vez el mundo del adviniente y da futuro a todos los otros acontecimientos para que puedan a su vez reconfigurarlo. No es solamente el acontecimiento originario sino que introduce un hiatus en el origen que no será jamás colmado: porque el hecho de que la aventura sea algo cuya posibilidad reposa últimamente en el acontecimiento del nacimiento significa para el adviniente que él no es el origen de su aventura y de los posibles que articula. Anterior a él está el acontecimiento impersonal de nacer por el cual le es entregada la posibilidad de advenir a sí mismo como adviniente. Antes de cualquier proyecto y comprensión este acontecimiento posibilita todos sus posibles y el mundo.

Esta originaria no originalidad del origen es lo que se abre para el adviniente como el abismo de su propio nacimiento y abre la aventura misma al acontecimiento según una exposición radical y sin medida previa.

Comprender el nacimiento es acceder al mundo en su origen, entendiendo a éste como la totalidad de posibilidades articuladas entre ellas a partir de las cuales el adviniente está en condiciones de comprenderse a sí mismo y de advenir como sí mismo.

La apertura del mundo no es del orden de una posibilidad que el adviniente posibilitaría por medio de un proyecto. Es *pasibilidad*, es decir, exposición sin medida al acontecimiento que no puede decirse en términos de pasividad, porque precede a la distinción entre activo y pasivo.

No es una estructura previa en un sujeto la que prepararía la acogida del acontecimiento, ya que el acontecimiento se sustrae constitutiva-

mente a cualquier estructura de acogida, de tal modo que es el concepto mismo de sujeto el que se muestra insuficiente.

La *pasibilidad* es un carácter del acontecimiento mismo en tanto que es por su sola iniciativa que él alcanza al adviniente, abriendo el área de juego donde puede sobrevenir, y en tanto que éste no puede advenirse en su ipseidad más que desde su surgimiento. El adviniente no puede por lo tanto ni constituir ni posibilitar esta apertura que le es abierta.

La apertura del mundo es irreductible a toda facticidad, porque la facticidad es lo que debe poder ser asumido y retomado en un proyecto, mientras que el nacimiento es lo inasumible, si asumir significa tomar a cargo, no olvidar, lo que supondría que fuera “yo” quien nazco.

Del nacimiento solo puedo afirmar algo: “he nacido”, en pasado y pasivo, o más bien “hubo nacimiento”. Es ese acontecimiento que me toca o que me cae en suerte impersonalmente antes que pueda hacerme cargo y apropiármelo en primera persona, antes de toda ipseidad y de toda propiedad de mí mismo. Me es asignado, me es destinado como a un ego de hecho, soy ahí “sujeto” de asignación, soy sujeto en el sentido de una verdadera sujeción a lo que me sobreviene fuera de toda medida, en cambio no soy ahí “sujeto” en el sentido de que sería capaz de relacionarme en primera persona. Así, en la pasibilidad a este acontecimiento originario yo soy aludido, sin tener la posibilidad de hacer frente a lo que de entrada me sobrepasa.

La ipseidad

La ipseidad como capacidad del adviniente de mantenerse abierto a lo que le arriba y de ser libre para lo que le arriba, adviniéndose libremente a sí mismo, no está implicada originalmente en el nacimiento, que sobreviene como un acontecimiento neutro, impersonal, prece-

diendo toda propiedad de sí. Hay que distinguir entre la “egoidad” del adviniente, su posición de “sujeto” inseparable del carácter de dirigido del acontecimiento y la “ipseidad” que implica la posibilidad de relacionarse personalmente y en primera persona con ese acontecimiento, que falta manifiestamente en el nacimiento. Es a “mí” que me sucede, pero yo no puedo reconocerme como tal, como yo mismo, ni comprenderme en mi ipseidad a partir de la totalidad de posibles que configura. Es en este sentido que es inasumible para el que sufre la prueba, como don del mundo excede todo poder de apropiación.

Por lo tanto, ante la prueba original de su origen, ante el acontecimiento de nacer, el adviniente no es él-mismo. Esta originaria no originalidad de la ipseidad está inscrita en el tenor acontecimental del nacimiento. Si la ipseidad es originaria, la originariedad se revela solamente en el movimiento diferido de su temporalización, es decir, necesariamente fuera de tiempo, de tal modo que ese “retraso” pertenece al origen en su sentido acontecimental. La ipseidad adviene después, a partir de esa neutralidad primera y originaria, indisociable de un desfase y retraso originario con el origen que está inscrito en el sentido mismo del origen, que hace que ésta, no coincidiendo jamás consigo, no sea accesible más que después, según una necesaria retrospectiva. Es una respuesta diferida al acontecimiento, respuesta en la que yo respondo de lo que me sucede sin ser jamás el origen, sino donde es el acontecimiento como origen quien me da el responder de él, por un traspaso posibilitante de posibles que hace surgir, respuesta constituida por ese desfase entre la posibilidad como apertura primera y fundamental al acontecimiento y el acontecimiento.

Por ello, la ipseidad, condición para que algo me suceda personalmente es más originariamente una incondición, ya que se enraíza en la posibilidad más originaria de mi aventura que tiene al acontecimiento del nacimiento como origen y a partir del cual ella se declina como posibilidad de respuesta, responsabilidad, según un retraso originario. Solamente puede entenderse desde este acontecimiento impersonal al que ella no abre y que la precede originariamente y originariamente la excede.

Porque no es contemporáneo de su venida al mundo, porque no puede acoger ni apropiarse de este acontecimiento, su apropiación de lo propio, la singularización es para el adviniente una tarea a cumplir.

La temporalidad

Como no puedo experimentar yo mismo mi nacimiento su sentido difiere del de los otros acontecimientos. Se sustrae a toda experiencia, como experiencia propia y de lo propio, indisociable de una cierta apropiación por parte del adviniente del sentido de lo que le arriba y también se sustrae, en consecuencia, a toda memoria en tanto ésta significa aconteciblemente la prueba del pasado como cumplido en sí mismo.

El nacimiento es rigurosamente inmemorial en un sentido positivo, no designa una falta de memoria sino un modo de donación, es radicalmente inefectivo, no se produjo jamás como hecho, no hay experiencia de esa “primera vez” que se declina solamente en la “segunda vez” de una comprensión esencialmente retrospectiva, que como el adviniente no es contemporáneo de su venida al mundo aparece abierta a un sentido inagotable.

El carácter retrospectivo y retrasado de toda comprensión acontecible se enraíza en la constitución intrínseca de la aventura en tanto que ella se muestra abierta al no-fondo del nacimiento.

Configurando por primera vez mis posibles y el mundo abre mi presente a un pasado más antiguo que todo pasado asumible, a un más que pasado que nunca fue presente; me abre también posibilidades que yo no proyecto y de las que no puedo responder pero que me son destinadas y dirigidas por este acontecimiento. Estos posibles se enraízan en una historia prepersonal que es también la prehistoria del adviniente, historia de otros que me es dispensada, posibles de mis padres y de los otros en general. El otro me engendra, me pone en el

mundo fácticamente, habiendo recibido el mundo en herencia él me lo transmite, pero no me abre el mundo como tal, solo el acontecimiento del nacimiento es capaz de tal maravilla.

Nacer es tener una historia antes de tener mi historia, historia prepersonal literalmente inasumible que introduce en la aventura un sentido excedente, inconmensurable a mis proyectos y por ende inagotable. La incompreensión aparece primera y fundamental en virtud de la precedencia del posible acontecimental sobre cualquier proyecto comprensivo. A partir de ese sentido que transita mi aventura y del que no soy el origen se despliega para mí un destino, destino que significa fundamentalmente ese retraso sobre todo posible y todo sentido.

Porque si ese pasado inasumible, prepersonal, anterior a toda memoria que precede al acontecimiento del nacimiento pero al cual, inversamente, él abre, es un más que pasado ante el cual yo me retraso siempre; él es también lo que hace que lo posible esté siempre por delante de mí y que surja así del porvenir. “El no-fondo del nacimiento, abriendo “por debajo” o “por atrás” de toda aventura posibles que la preceden y de los que ella no es la medida, abre también un porvenir “por delante” de todo proyecto, a partir del cual se destina a mí toda *eventualidad*”: posibilidad de la que no soy la medida,...”.³

La eventualidad de ese posible no puede venir a mí desde un porvenir absoluto, sin relación con mi presente, más que porque está “ya comprendido” en ese pasado también absoluto, más antiguo que todo pasado asumible, experimentable, memorable, que es el de mi nacimiento.

Si el nacimiento determina el sentido de todos los otros acontecimientos y de aquél que asume la acogida, todo acontecimiento ulterior es la posibilidad dada al adviniente de renacer, sometiéndose a una transformación y apropiándose de los posibles que le tocan. ¿Pero qué es renacer? Es la capacidad de soportar la prueba del acon-

³ ROMANO, Claude, *L'événement et le monde*, p. 107.

tecimiento con el riesgo de una transformación radical de mis posibles y de mí mismo adviniendo a mí como otro, que es el fenómeno originario de la ipseidad.

La temporalidad se temporaliza originariamente en un pasado y un porvenir radicalmente heterogéneos, no sincronizables; puesto que el nacimiento no advino jamás como hecho experimentable y por eso mismo está todavía por venir, no termino nunca de nacer, es decir, de advenir a mí mismo en tanto que algo me arriba. Lo posible es entonces lo que viene a mí en el acontecimiento y me intima a que renazca, a que sea de otro modo.

En los acontecimientos decisivos hay una sorpresa que no se alcanza cuando el hecho sobreviene, una sorpresa retrospectiva. El acontecimiento no se vuelve el acontecimiento que era más que una vez que insiló en la aventura de aquél a quien arribó el germen de una transformación en virtud de la cual la aventura no será más la misma. No contradice una espera determinada, pone en crisis el horizonte general y habitual de nuestras esperas, el que hace a nuestro mundo habitual y habitable, hace vacilar nuestros cimientos en el mundo cotidiano alcanzando a lo posible en su raíz. Incluso los acontecimientos más sobrecogedores no adquieren su carácter de acontecimientos más que retrospectivamente. “Un acontecimiento no es, *habrá sido* un acontecimiento. Su tiempo es el futuro anterior. Es después que el acontecimiento deviene el acontecimiento que era, este después, este “a posteriori” pertenece “a priori” al tenor de sentido de su aprioridad”.⁴

Introduciendo en la aventura del adviniente una realidad extraordinaria, refractaria a sus expectativas, no se declara como tal más que cuando ya pasó, a la luz de su propio futuro, a la luz de los posibles que aporta consigo y que posibilita sobreviniendo. Instauro en la cohesión de sentido de su experiencia una ruptura que impide la comprensión integral. Del acontecimiento no somos enteramente contem-

⁴ ROMANO, Claude, *L'aventure temporelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1^a édition, 2010, p. 79.

poráneos, se nos presenta la primera vez en el después de una retrospectión, de modo que el cambio por él operado no puede ser pensado a la luz del fenómeno de la intratemporalidad. “A diferencia del hecho, primero futuro y después pasado, quiebra toda cronología factual al mismo tiempo que toda coincidencia consigo mismo del presente y toda presencia del adviniente en lo que le arriba, *él es presente como pasado a la luz del futuro que abre.*”⁵

Ante ese desgarró en la cohesión de los posibles el adviniente intenta introducir una cohesión apropiándose de esa novedad, transformando sus proyectos más propios, aquellos a partir de los cuales se comprende a sí mismo. Apropiarse de un acontecimiento es intentar reanudar el hilo de una experiencia, intentar “articular” el tiempo sin lograrlo jamás completamente.

Entonces es posible afirmar que la sobrevenida de un acontecimiento no es (intra)temporal sino temporalizante, no significa esto que el acontecimiento engendra o produzca el tiempo, sino que su propia dramática sirve de hilo conductor para el esclarecimiento de la temporalidad de la experiencia humana, en la medida en que ella depende originariamente de acontecimientos.

La memoria no es más la conservación del pasado, hay retención del hecho pero no del acontecimiento en su acontecialidad, perteneciendo la memoria a la fenomenalización del acontecimiento. No somos nosotros los que retenemos el pasado, es el pasado el que nos llama bajo la figura del acontecimiento según una memoria que pertenece al modo mismo de su declaración silenciosa o llamativa y se confunde con ella. La memoria viva del acontecimiento en incesante transformación no es el recuerdo perenne de lo que yo puedo o no evocar. Lo que me llama es lo que me llama a mí mismo y guarda para mí un futuro, es decir un posible. La memoria es deportada en dirección al futuro, a un futuro mío desconocido que ella contribuye a hacer advenir, es el suelo que soporta nuestros pasos y nos permite avanzar.

⁵ ROMANO, Claude, *L'aventure, temporelle*, p. 80.

Relación con lo sagrado

Claude Romano no se refiere en sus análisis a la experiencia religiosa sino a la vida humana vista desde el fenómeno del acontecimiento. Sin embargo, ello no nos impide observar en sus ideas la posibilidad de emplearlas para lograr un acercamiento a la comprensión de dicha experiencia. Hay muchas palabras que utiliza como exceso, renacimiento, don, novedad, impotencia que lo permiten.

El acontecimiento del nacimiento, originario del adviniente y del mundo es considerado por el autor como lo que abre a un no-fondo absoluto, semejante a un abismo, de donde todos los posibles surgen y adonde anida una historia prepersonal, anónima, algo así como una memoria universal que se muestra a partir del primer acontecimiento en cada acontecimiento posterior. Es el pasado en la memoria viva del acontecimiento en incesante transformación que me llama a mí mismo y guarda para mí un futuro.

El exceso o sobreabundancia rodea al adviniente y surge en cada acontecimiento que escandea su aventura. Ese exceso se mide en relación a la posibilidad de dominar su vida mediante proyectos, irrumpe e introduce la novedad, lo imposible, lo no-posible.

A primera vista, no parecería que es en el origen de esta excedencia, en el no-fondo al que abre el nacimiento en tanto historia prepersonal y anónima, adonde encontraríamos una vinculación con lo sagrado en tanto tal. Aunque sí es verdad que lo sagrado significa el exceso en su máxima potencia y que el término no-fondo abre posibilidades de pensamiento interesantes, ya que todo hombre nace y por lo tanto está abierto a ese no fondo, inasumible y de algún modo misterioso e incomprensible, es decir, que el acontecimiento del nacimiento, lo más propiamente humano, podría ser considerado un acceso a lo sagrado.

Rudolf Otto nos habla del *mysterium tremendum et fascinans*. En toda conmoción religiosa hay algo que puede agitar o amedrentar el

ánimo, es lo tremendo de lo numinoso que provoca un pavor peculiarísimo. Pero así como se revela como algo que espanta, lo numinoso también tiene un aspecto de atracción y fascinación. Se percibe el misterio en su aspecto positivo como algo que proporciona beatitud, que no se puede explicar sino experimentar y que se relaciona con lo sobreabundante o excesivo. Otra cualidad, La Majestas tremenda, el poder y omnipotencia divinas se reflejan en el sentimiento de impotencia y anonadamiento. Todo lo dicho se refiere al contenido cualitativo del misterio, que en su acepción general es lo extraño, lo que no se comprende ni explica, pero que considerado como misterio religioso es lo heterogéneo en absoluto que saliendo de lo familiar y oponiéndose a ello provoca asombro intenso, pasmo, estupor.

En el acontecimiento, lo que viene de fuera y nos toca, lo otro que yo mismo, se da siempre la sobreabundancia y el sentimiento de impotencia, junto con la incompreensión inicial y la necesidad de comprender y apropiarse de lo que sucede. Pienso que habría una graduación en el nivel de sobreabundancia que marcarían la diferencia entre un acontecimiento de la vida humana, por más determinante que sea, y un acontecimiento religioso; en el cual, siguiendo a Jean-Luc Marion, se daría una saturación de la saturación del noema sobre la noesis, de la intuición sobre la intención.

Ahora bien, lo que resulta innegable es que toda experiencia religiosa profunda es un acontecimiento adonde lo misterioso, lo sagrado irrumpe inesperadamente, llamándonos a responder, y por lo tanto a modificar nuestra vida reconfigurando nuestra comprensión de ella y de nosotros mismos a la luz del nuevo sentido que introduce al manifestarse.

Quizás lo novedoso que aporta Romano sea la idea del retraso temporal, el a posteriori necesario para la comprensión y transformación de sí que son propios de todo verdadero acontecimiento, dado la excedencia de sentido que se origina según él en el nacimiento.

**“TRASCENDENTAL ES MOISÉS, NO PLATÓN”.
EL ACONTECER DE LA REVELACIÓN COMO
INSTANCIA ÚLTIMA TRASCENDENTAL EN
*LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN***

*Marcos Jasminoy **

Subyace a la arquitectónica de *La Estrella de la Redención* el pensamiento novedoso de una serie originaria de acontecimientos, que sirve de estructura común y hace posible la temporalización de la realidad efectiva como tal. Me refiero a la serie Creación-Revelación (en sentido estricto)-Redención. Esta serie triádica es comprendida por Rosenzweig como el despliegue temporal de un acontecimiento único que el filósofo denomina Revelación (en sentido amplio). A ella pertenecen las distintas instancias de la serie como momentos suyos. Aquí me propongo, en primer lugar, describir, de modo propedéutico, el lugar de la Revelación en la estructura sistemática de *La Estrella de la Redención*. A continuación evaluaré en qué medida la Revelación puede ser comprendida como un acontecimiento; y en qué sentido este acontecimiento resulta *trascendental* para la constitución de la realidad efectiva y su proceso de temporalización. Lo que está en

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA) y doctorando de la Universidad de Buenos Aires (UBA); cuenta con beca doctoral del CONICET para el proyecto “Figuras del exceso. Elementos para una fenomenología trascendental-hermenéutica de la correlación entre exceso y excedencia”. De 2009 a 2014 dirigió la revista “Tábano” (ISSN 1852-7221). Es profesor de la materia “El actuar humano” en la Universidad de San Isidro (USI) y de “Lectura e interpretación de textos IV” en la UCA.

juego aquí es la posibilidad de pensar un acontecimiento trascendental que, sin remitir a una instancia anterior, tampoco funja como *fundamento* conceptual de carácter deductivo-explicativo. Precisamente esta comprensión del acontecimiento me llevará, en tercer lugar, a poner en diálogo la filosofía de Rosenzweig con el idealismo alemán, particularmente con Kant y Schelling, para determinar con precisión en qué sentido su filosofía de la Revelación como acontecimiento es una filosofía trascendental y no una metafísica especulativa. Finalmente, intentaré mostrar cómo el acontecimiento de la Revelación y su más propio sentido religioso se vuelven efectivamente accesibles por vía testimonial. Esta vía se expresa en la vida cotidiana y en su peculiar sacralidad, respecto de la cual la fundamentación trascendental de la revelación como acontecimiento constituye sólo una prope-
dética.

1. El sistema de *La Estrella de la Redención*

Comenzaré con una breve referencia introductoria a la arquitectónica del sistema de *La Estrella de la Redención*. El libro consta de tres tomos, cada uno dividido, a su vez, en tres libros. En cada tomo se dan diferentes juegos del lenguaje que expresan “el singular modo de proceder del nuevo pensamiento en cada uno de los tres ámbitos: en el del antemundo del concepto, en el del mundo de la realidad efectiva y en el del supramundo de la verdad”.¹

Estrella I —o sea, el primer tomo— está dedicado a *Los elementos o el perpetuo antemundo*, también llamados *protofenómenos* o *facticidades*. Responde “a la vieja pregunta de la filosofía: ¿qué es?”.² Los protofenómenos, que marcan el límite del pensamiento conceptual *a priori*, son tres: Dios, hombre y mundo. Ellos no pueden ser

¹ ROSENZWEIG, FRANZ, *El Nuevo Pensamiento*, trad. Ángel GARRIDO-MATURANO, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 50.

² *Ibid.*, p. 27.

deducidos lógicamente, sino que se *dan* al pensamiento de manera paradójica.

A lo largo de toda la historia de la filosofía, según la ve Rosenzweig, se ha postulado a uno de estos “todos parciales” como principio y a él se han reducido —erróneamente, puesto que son irreductibles— los otros dos. Sucede que son ineludibles para el pensamiento y conforman parte de su propio dinamismo. Aunque el pensamiento no puede demostrarlos, como aclara Garrido-Maturano, “en cuanto piensa, no puede evitar pensar [en ellos], aunque quiera hacerlo”.³ Se trata de estos tres y no más, porque todo fenómeno puede comprenderse en alguno de ellos y no hacen falta más.

Rosenzweig sigue en esto, como es evidente, la doctrina de las *ideas trascendentales* de Kant. Para Kant, todas las ideas trascendentales son reducibles a tres clases, “de la cuales la *primera* contiene la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *absoluta unidad de la condición de todos los objetos del pensar en general*”.⁴ Como se sabe, el conjunto de todos los fenómenos remite al *mundo* y “la cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que puede ser pensado, (el ser de todos los seres)”,⁵ es *Dios*.

Rosenzweig, no obstante, no parte del “sujeto cognoscente” como Kant, sino de la protoexperiencia de la angustia frente a la muerte,

³ GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza. Una introducción fenomenológica a La estrella de la Redención de Franz Rosenzweig*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000, p. 11.

⁴ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario CAIMI, Buenos Aires, Colihue, 2007, A 334, B 391. Se cita siguiendo la clásica notación de la Academia de Ciencias de Berlín, según las ediciones A y B: KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (Ed. Acad. III y IV), Berlin, Walter de Gruyter, 1968.

⁵ *Ibid.*

que lo deja frente al hecho de su mortalidad: de su finitud y de su particularidad. Y esta experiencia la hace el hombre, según Garrido-Maturano, “con anterioridad a todo ejercicio de su espontaneidad trascendental, a toda construcción apriorística, a toda fundamentación y deducción”.⁶ Es esta una verdadera experiencia del *sí mismo*.

Y así como parte de otro lado (de la finitud mortal del sí mismo y no del sujeto cognoscente), llega a lugares distintos. Por un lado, a la experiencia de lo diferente del *sí mismo* por oposición: lo infinito y universal, o sea, *Dios* (que ya no puede ser “la cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo”). Y, por otro lado, a la experiencia de lo que está separado de él y lo convierte en un sí mismo aislado: el *mundo* (que ya no puede ser solamente el “conjunto de todos los fenómenos”).

En definitiva, para Rosenzweig, los protofenómenos no pueden deducirse lógicamente y no es posible demostrar su realidad desde el pensamiento. Pero hay, en cambio, una experiencia de ese exceso y sobre esa experiencia es posible erigir una conceptualización racional. En tanto se dan *al* pensamiento, hay en ellos una parte *racional* y pueden ser constituidos conceptualmente.

El ámbito al que hace referencia *Estrella I* puede llamarse “trascendental”, como hace Bernhard Casper, invocando a la fenomenología husserliana. Casper incluso habla de una reducción trascendental y de una reducción eidética.⁷ Aquí, es preciso aclararlo, el término reviste un matiz “subjetivo” o, si se prefiere, es comprendido todavía en el marco de los límites de la conciencia.

⁶ GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza...*, p. 12.

⁷ CASPER, Bernhard, “Fenomenalidad trascendental y acaecimiento acaecido. El salto hacia un pensamiento hermenéutico en la vida y obra de Franz Rosenzweig”, trad. Ángel GARRIDO-MATURANO, en: GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La Estrella de La Esperanza...*, pp. 114-115.

En este sentido, puede interpretarse la expresión “prepetuo antemundo” que subtitula a *Estrella I* y la determina como una relectura del *a priori* kantiano. Para Kant el término “trascendental” se refiere, como es sabido, no a un conocimiento de los objetos, sino de “nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*”.⁸ Es decir, lo trascendental es un “conocimiento del conocimiento”.

Estrella II, La ruta o el mundo siempre renovado, está dedicado a una *secuencia*: Creación-Revelación-Redención. En esta secuencia se declina temporalmente la realidad efectiva. Rosenzweig, como mencioné en la introducción, diferencia dos sentidos de la Revelación: el sentido estricto y el lato. El *sentido estricto*, la “Revelación de la Revelación”, es tratado en el segundo libro de *Estrella II* y da cuenta de la experiencia o vivencia presente de Dios por parte del alma humana individual, cuyas claves de interpretación son el diálogo y el amor. El *sentido amplio* o *lato*, por su parte, corresponde a todo *Estrella II* (es decir, a sus tres libros, correspondientes a la Creación, la Revelación en sentido estricto y la Redención) y coincide con la experiencia de la realidad efectiva. Esto significa que, si la Revelación se identifica con el acontecimiento, entonces toda la realidad debe ser comprendida como un acontecimiento en su absoluta novedad. Es lo que indica el título de este tomo: “el mundo siempre renovado”.

Con esto resulta claro que la instancia última que mienta el acontecimiento no puede pensarse como un modelo *explicativo*: la explicación clausura y delimita previamente, coartando de esta manera la posibilidad de una auténtica novedad. Lo que busca Rosenzweig es más bien una *descripción* del acontecimiento que *deja ser* a la realidad misma y hace posible su temporalización.

Rosenzweig quiere apartarse del idealismo, en el que ve el intento de comprender el orden de la realidad *desde* el orden de los pensamientos puros y las formas lógicas universales y necesarias. En el panora-

⁸ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 11-12, B 25.

ma idealista todo está previsto *a priori*, ya sea en el pensamiento de Dios, en la estructura formal del despliegue del mundo o en las leyes de la conciencia cognoscente.⁹

Gracias a este presupuesto fundamental, como ha notado Reiner Wiehl, se hace imposible para el idealismo pensar “la infinita diversidad y abundancia de lo nuevo, de los nacimientos y renacimientos, la originalidad de la experiencia concreta en cada caso y la irrepetibilidad y particularidad del particular”.¹⁰ Y es esto justamente lo que quiere pensar Rosenzweig. ¿Pero cómo abrir el espacio en el pensamiento para lo nuevo e irrepetible?

Ahora bien, la realidad no se experimenta como mundo, hombre o Dios. Si bien estos profenómenos marcan los límites *a priori* de nuestra experiencia —conformando así el ámbito de lo que Rosenzweig denomina también “los orígenes”—,¹¹ ellos apenas pueden ser pensados o concebidos. No se puede extraer de ellos el verdadero comienzo —esto es, su efectivo darse en la realidad—; no obstante, ellos *dan lugar* a la experiencia de la *realidad efectiva*, que es siempre experiencia de relaciones. El comienzo no está, entonces, en los orígenes: la realidad efectiva a la que nos abre la experiencia no puede encontrarse en el nivel apriorístico.

La prueba de que ello es así radica en que los *conceptos* de Dios, mundo y hombre se dan como tres totalidades irrelativas: puedo forjar cada concepto sin los otros dos, mientras que la realidad es una.

⁹ Para Rosenzweig, toda la filosofía es idealista desde sus comienzos en la Antigua Grecia, al menos en sus manifestaciones hegemónicas, hasta el quiebre que marca Sören Kierkegaard.

¹⁰ WIEHL, Reiner, “La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, trad. Isidoro REGUERA, en: ROSENZWEIG, Franz, *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989, p. 106.

¹¹ Cfr. ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de La Redención*, trad. Miguel GARCÍA-BARÓ, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 64 y 67, por ejemplo. En adelante para citar este texto utilizaré solamente la sigla “ER”.

Por tanto, si se dieran en la realidad, deberían darse en sus relaciones mutuas, a saber, deberíamos tener experiencia no de Dios, de mundo o de hombre, sino ya siempre de una *relación*: de la Creación (de Dios al mundo), de la Revelación (de Dios al hombre), de la Redención (del hombre al mundo). Es en estas relaciones donde se juega la realidad efectiva. Y cada una de ella posibilita una temporalidad diferente del acontecimiento: pasado, presente y futuro.

¿Pero realmente vivenciamos la Creación, la Revelación y la Redención en la vida cotidiana? ¿Realmente tenemos acceso así a Dios, hombre y mundo? El efectivo acontecer de las relaciones entre los elementos no es demostrable desde el pensamiento y, como intentaré mostrar más adelante, solo puede ser concebido como un *milagro*.

Finalmente, la tesis que pareciera sostener Rosenzweig en *Estrella III —La figura o el supramundo eterno—* es que nuestras experiencias, para ser realmente tales, necesitan ser *verificadas*, necesitan ser *hechas verdad*. Este *hacer verdad* ocurre cuando el hombre se *apropia* (*zueignet*) de la verdad que le es dada. Sin embargo, el hombre no puede apropiarse de toda la verdad, sino de lo que le ha correspondido en su *aquí* y su *ahora*. Es su “parte”, su “porción”. Así, al apropiarse solamente de una parte recibida, *verifica* el carácter de totalidad y —en términos de Rosenzweig— eternidad de la verdad. En otras palabras, el conjunto de todo puede verse solamente donde se ha convertido en parte.

La verdad es, para Rosenzweig, mesiánica y, dado que el futuro mesiánico de la verdad coincide con la Redención, ha de estudiarse aquello que sirve de vehículo a la misma: la esfera de lo social. La *apropiación* sucede, entonces, no solo a nivel personal: hay verdades que requieren del compromiso vital de las comunidades a lo largo de la historia.

Pero a Rosenzweig no le interesa tanto una teoría de lo social que describa las prácticas sociales históricas y sus instituciones, como conceptualizar las prácticas sociales por las que se *realiza* el esfuerzo

humano de acercar la Redención.¹² Por eso, Rosenzweig se detiene, en particular, en el *judaísmo* y el *cristianismo*, que conforman dos aspiraciones a la verdad eterna. No obstante, no dejan de ser tentativas humanas, es decir, fenómenos históricos. Como tales, y a pesar del esfuerzo de sus liturgias, permanecen en el tiempo sin eliminarlo; tan sólo crean un tiempo sacro paralelo al tiempo profano. Encarnan, para Mosès, “no la eternidad misma, sino el *deseo de eternidad*”.¹³

2. Revelación y acontecimiento

2.1. La realidad efectiva como acontecimiento

Me centraré ahora en *Estrella II*. Las tres correlaciones que constituyen la realidad efectiva (Creación, Revelación, Redención) tienen ya un carácter acontecimental. Hay un pasaje muy explícito al respecto:

Como la Creación, en tanto que contenido de la Revelación, se nos ha convertido, de mundo, en acontecimiento [*Geschehen*] —en algo ya acontecido [*Schon-geschehen-sein*]—, así también la Redención, de sobre-mundo, se nos ha convertido acontecimiento: en algo que aún acontecerá [*Noch-geschehen-werden*]. La Revelación, pues, lo reúne y concentra todo en su actualidad [*Gegenwärtigkeit*].¹⁴

¹² Cfr. GIBBS, Robert, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1992, p. 106.

¹³ MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*, París, Seuil, 1982, p. 276. La eternidad es un atributo reservado a la Verdad, que trasciende los caminos judío y cristiano (y cualquier otro camino humano posible).

¹⁴ *ER*, p. 301.

Rosenzweig busca, como han notado ejemplarmente Emmanuel Levinas¹⁵ y Paul Ricoeur¹⁶, *desformalizar* el concepto de tiempo. El pasado, el presente y el futuro han de comprenderse desde el carácter acontecimental de la secuencia Creación-Revelación-Redención. Toda la secuencia es *acontecer*, el *acontecer mismo del tiempo* o la *temporalización misma del ser*, declinada según un triple carácter: acontecido, aconteciente y por acontecer (adviniente).¹⁷

Estos tres acontecimientos no son *meras* categorías teológicas, sino que encuentran su reverso en niveles de experiencia (e incluso en ciertas experiencias fundamentales) del hombre.¹⁸ De esta manera, puede comprenderse la temporalidad de la experiencia humana según un triple eje, en el que el sí mismo humano se experimenta, siempre

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel, *Fuera del sujeto*, trad. Roberto RANZ TORREJÓN y Cristina JARILLOT RODAL, Madrid, Caparrós Editores, 2002, pp. 69-73; y LEVINAS, Emmanuel, “Préface”, en: MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation...*, p. 9.

¹⁶ RICOEUR, Paul, “The ‘Figure’ in Rosenzweig’s *The Star of Redemption*”, en: RICOEUR, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trad. David Pellauer, Minneapolis, Fortress Press, 1995, pp. 102-104.

¹⁷ Para una detallada descripción de la temporalidad implicada en cada una de las tres correlaciones, véase: GARRIDO-MATURANO, Ángel, “‘El tiempo que acontece por sí mismo’: la estructura de la temporalidad en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig”, *Themata: Revista de Filosofía*, vol. 32, 2004.

¹⁸ He trabajado sobre el concepto de “experiencia” como reverso del carácter acontecimental de la realidad en un artículo que será publicado en la revista *Nuevo Pensamiento*: “Experiencia y temporalidad. ‘Lo enseñable y transmitible’ del nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”. El lector interesado también podrá encontrar una aproximación al tema, enfocado en las *experiencias fundamentales* de un personaje de Dostoyevski, en: JASMINOY, Marcos, “Finitud, despertar erótico y utopía o cómo el plácido Alíocha Karamásov se volvió, por amor, un revolucionario”, en: BERTOLINI, Alejandro; FOX, Cynthia; JASMINOY, Marcos; MOSTO, Marisa y SUSNIK, Martín, *Manantial en el desierto. Ensayos multidisciplinares sobre empatía y compasión*, Buenos Aires, Marisa Mosto Editora, 2016.

en el presente. Garrido-Maturano lo sintetiza de esta manera, uniendo presente, pasado y futuro: “el acaecimiento (el renovado estar haciéndose) acaecido (sobre la base de un estar ya ahí del mundo) de la anticipación (del hacer posible hoy el advenimiento) del Reino (la consumación de la Vida)”.¹⁹

A las tres correlaciones, sin embargo, subyace una estructura común que las hace posibles (o, más bien, las *hace reales*, las *realiza*). Es el acaecer de la Revelación.²⁰ No se trata simplemente de la Revelación en sentido lato ni estricto, sino del *paso* por el que una se concretiza en la otra. Este *paso* es un “acontecimiento” que se juega en una mutua copertenencia o, para decirlo en términos de Heidegger, en el “entre” que se da entre una dación y una apropiación.

Entre las características básicas del acontecimiento se encuentra el que no pueda ser explicado por las condiciones que lo preceden. No hay causas que puedan dar cuenta de su aparición y, de esta manera, el acontecimiento es lo más *singular*. En la famosa carta conocida como la “célula originaria” de la *Estrella*, Rosenzweig, hablando del amor, menciona que, frente al *orden* que surge de la esencia o de lo universal, hay otro orden, instaurado por el amor, “que se alza desde el acontecimiento [*Ereignis*], es decir, desde lo más singular que existe”.²¹ Y agrega:

Eso singular marcha paso a paso de un singular al próximo, de un prójimo al próximo prójimo, y abjura del amor a lo lejano antes de

¹⁹ GARRIDO-MATURANO, Ángel, “‘El tiempo que acontece...’”, p. 115.

²⁰ CASPER, Bernhard, “Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis” [en línea], *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, vol. 5, 2003. <<http://mondodomani.org/dialegesthai/bc01.htm>>. [Consulta: junio 2015].

²¹ ROSENZWEIG, Franz, “‘Célula originaria’ de *La estrella de la redención*”, trad. Marcelo Burello, en: ROSENZWEIG, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2007, p. 66. He puesto “acontecimiento” donde Burello traduce por “suceso”.

que pueda ser amor al prójimo. Es así que el concepto ordenador de este mundo no es lo universal, ni el *arjé* ni el *télos*, ni la unidad natural ni la unidad histórica, sino lo particular, el acontecimiento [*Ereignis*], *no comienzo o fin, centro [Mitte]* del mundo.²²

¿Pero de qué se trata este acontecimiento singularísimo, que aquí es interpretado como *amor*? ¿En qué consiste este *medio* del mundo? En un trabajo anterior²³ he determinado un sentido preciso de los términos *Ereignis* y *Geschehen* en *La Estrella de la Redención*. El uso que hace Rosenzweig de este concepto en el sentido que me interesa ahora es, sin embargo, restringido y apenas permite formarse de él un vago *preconcepto*.²⁴ Se hace evidente que en el fenómeno mismo hay algo que lo oculta: una dificultad no sólo teórica (porque los conceptos de la “vieja” filosofía resultan insuficientes) sino también inherente al modo de manifestación del fenómeno. No obstante, es posi-

²² Ibid.

²³ “Muerte, milagro, oración: figuras del acontecimiento en Franz Rosenzweig”, ponencia pronunciada en el XXV *Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, organizado por la *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 5 de septiembre de 2014. Una versión más acabada de esta investigación será publicada a la brevedad.

²⁴ “En la comprensión fenomenológica hay que poner un punto inicial (preconcepto). Este punto inicial no es posible para todo espectador y para todo fenómeno, tiene que verse respaldado por una familiaridad con el fenómeno. Metodológicamente se procede más seguro cuando se pone *formalmente* la nota fundamental; se permite adrede una cierta labilidad a los objetos para asegurar su definición en el curso de la consideración fenomenológica misma”. HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge USCATECU BARRÓN, Madrid, Siruela, 2005, p. 111. Para el original en alemán ver “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, incluido en: HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe, Band 60), ed. Claudius STRUBE, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1995, p. 82.

ble buscar otros fenómenos más explicitados, cuya descripción guarde alguna semejanza con este preconcepto del acontecimiento.

2.2. *El sentido trascendental de la revelación como acontecimiento*

Si se presta atención a los lugares donde Rosenzweig usa el término “acontecimiento” y, particularmente, los verbos emparentados (*sich ereignen* y *geschehen*), pueden identificarse ciertas “figuras del acontecimiento”, que, de modo analógico (icónico, metafórico), logran transmitir algo de esta instancia trascendental, última, en el proceso de su temporalización.

Al analizar estas figuras, se hace manifiesta una estructura común que sirve para determinar con mayor precisión el fenómeno. Entre las figuras de *La Estrella* destacan la *muerte*, el *milagro* y la *oración*, que son tratadas, respectivamente, en la introducción a *Estrella I*, en la introducción a *Estrella II* y en la introducción a *Estrella III*. No las analizaré aquí, pero mencionaré los rasgos que, a partir de ellas, pueden ser asignados al acontecimiento que describen.²⁵

²⁵ Además de la estructura que comparten, cada figura aporta caracterizaciones nuevas, que no se oponen, sino que son complementarias y permiten definir diferentes perspectivas de comprensión para el acontecimiento. Muy brevemente enumeraré algunas de estas características. La figura de la muerte nos enseña de la Revelación como *Ereignis* su carácter de permanente seguir ahí, su salirle al paso, su imprevisibilidad, su imposibilidad de comprensión en un sistema de pensamiento, su ultimidad, su necesidad de responder apropiando y no dejarse meramente apropiar. La figura del milagro nos muestra: que los dos componentes (promesa y cumplimiento, o donación y apropiación) sólo tienen sentido si se dan de manera conjunta; que el *Ereignis* tiene un carácter eminentemente histórico y un valor testimonial; su función de *signo*; su preeminencia frente a cualquier otra estructura similar; y finalmente la pertinencia del término Revelación a la hora de describir este fenómeno. La figura de la oración, por último, esclarece la estructura de la mutua co-pertenencia, en la que una interpelación

En primer lugar, la estructura común a las tres revela un carácter *correlativo*: el acontecimiento siempre se da *entre*. Es ese *entre* mismo. El acontecimiento se da entre dos polos que se donan-y-apropian corresponsivamente. Pero hay también un tercer polo: un polo *ideal* que advendría a partir de la copertenencia de los otros dos. En tanto ideal, permanece inalcanzable y funge más bien como una brecha, una apertura en la correlación misma que señala hacia el exceso. Para poner tan solo un ejemplo, considérese la *figura de la oración*. En la oración, no basta con que Dios tiene al hombre desde su ausencia, apropiándose así de él, y que el hombre tiene a su vez a Dios, sino que esta estructura adquiere sentido en tanto anticipa el *Reino*, que funciona aquí como polo ideal.

El acontecimiento es, también, un fenómeno que se *despliega temporalmente*. Y se despliega precisamente en las tres correlaciones: como perpetua permanencia en la Creación; como presente siempre renovado en la Revelación; y como anticipación de lo siempre por venir en la Redención.

El acontecimiento, en tercer lugar, escapa a la posibilidad de ser comprendido en un sistema de pensamiento; y, más bien, interpela desde su ausencia. Por eso puede describirse como un “paso” entre la Revelación en sentido amplio y la Revelación en sentido estricto: porque ellas dos pueden aún ser sistematizadas. Lo que quiere transmitir Rosenzweig, en el fondo, no puede ser dicho por su sistema. Es un acontecer trans-sistemático. De hecho, antecede al sistema, pero al construir el sistema se fenomenaliza al atravesarlo. Su exceso de fenomenalidad, sin embargo, es lo que empuja a distinguir dos momentos diferentes (el sentido amplio y el sentido estricto). Es como un rayo de luz blanca, invisible a los ojos, que, al traspasar un prisma (el *sistema*), se descompone en varios colores. Por eso, si puede ser denominado como “instancia última”, lo es solamente en un sentido *no explicativo*, sino excesivo o abismal, que escapa a definiciones

necesita ser respondida para acaecer, muestra que su forma de interpelar es desde la ausencia y que la respuesta anticipa la meta última.

conceptuales. El acontecimiento no es, en ningún sentido, un “ente supremo”, ni una totalidad englobante de la realidad.

Para poder acercarnos a su comprensión, se hace necesario pensar, en cuarto lugar, la diferencia. Esto es lo que hace Rosenzweig en el nivel conceptual de *Estrella I*, donde plantea la radical diferencia e irreductibilidad entre los elementos. Pero esta diferencia tiene un reverso, que se evidencia en el nivel de la experiencia de *Estrella II*.

Paolo Ciglia recurre al modelo del *milagro*, como he anticipado, para describirlo. Lo característico del milagro, tal como Rosenzweig lo plantea en la introducción a *Estrella II*, no es escapar a las leyes de la naturaleza, sino ser *signo*.⁴⁷⁶ El milagro consiste “en que un hombre pueda levantar el velo que cubre, por lo general, el futuro, y no en que suprima su previo estar determinado”.²⁷ El milagro, en tanto signo, tiene entonces dos momentos. Uno constitutivo, que puede identificarse con la profecía, la promesa o la predicción; y otro, realizativo, que es su cumplimiento. Ciglia sostiene que en el Antemundo (el plano del concepto) se acentúa la *diferencia* abismal entre los elementos (su irreductibilidad), mientras que “el universo de la revelación [el plano de la experiencia], al contrario, parece asumir una fisonomía fuertemente *relacional*”.²⁸ De esta manera, al describir el nexo entre ambos planteos según el modelo del milagro, Rosenzweig estaría insinuando

la idea de que sólo una radical salvaguardia de la *diferencia abismal* puede entreabrir *proféticamente* la perspectiva de una *relación* au-

²⁶ Las leyes naturales son sólo el fondo sobre el que se destaca: “su cualidad de insólito no es su núcleo, sino sólo su «puesta en escena»” (*ER*, p. 134).

²⁷ *ER*, p. 137.

²⁸ CIGLIA, Paolo, “El milagro de la Revelación”, trad. Federico Ignacio VIOLA, en: ROSENZWEIG, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 201, nota al pie 25.

téntica entre los *diferentes*, mientras, por otra parte, sólo la perspectiva de una *relación* auténtica entre los *diferentes* puede proveer a la *diferencia* que separa recíprocamente a los diferentes del *cumplimiento* adecuado o *milagroso*, o también, en definitiva, del *significado último* de la diferencia misma que los constituye.²⁹

Sucede que, donde la racionalidad clásica y moderna tiende a *unificar*, el pensamiento de la Revelación admite el encuentro entre alteridades, es decir, una reunión que preserve la separación o, en una palabra: la *conjunción*.³⁰ De esta manera, el acontecimiento sería *el despliegue temporal relacional e incausado de la escisión ideal originaria*. Dicho en otros términos: su *realización*. La Revelación así entendida es el *Ereignis*: el Acontecimiento último, la matriz *trascendental* de toda correlación. Es la estructura común a las tres correlaciones de la Secuencia (*Creación-Revelación-Redención*); y es también lo que las hace posibles (o, más bien, *reales*). Las tres correlaciones despliegan temporalmente este *único* acontecimiento, completamente *singular*; en este despliegue los elementos *fácticos* del Todo (Dios, Mundo, Hombre) salen fuera de sí, se copertencen e inciden los unos en otros.³¹ En otras palabras: el acontecimiento es el “y” trascendental último que vincula a los elementos a la vez que sostiene la tensión de la *diferencia*.

2.3. Acontecimiento y temporalización

La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) no ha de pensarse como un conjunto de cosas ni como el espacio en el que existen las cosas, sino

²⁹ Ibid., pp. 201-202, nota al pie 25.

³⁰ Cfr. COHEN, Richard A., *Elevations: the height of the good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 101.

³¹ Cfr. *ER*, p. 158.

como *tiempo consistente en la relación entre acontecimientos*. Por eso, tiempo y ser se copertenecen en la donación-apropiación en la que acontecen. Por eso también Rosenzweig ha podido decir del tiempo “que por sí mismo acontece”.³² El tiempo que acontece por sí mismo es el transcurrir mismo de la realidad. No puede ser explicado, a lo sumo puede ser descrito como un milagro. El milagro de que, correlacionándose, acontezcan los elementos. Es que la temporalización es siempre *cotemporalización correlativa*: un elemento no puede temporalizarse solo, porque siempre acontece *en relación* a los otros.

La palabra “acontecimiento” o “acaecimiento” se refiere entonces, como bien dice Garrido-Maturano, a la “*concomitancia e interdependencia de las temporalizaciones. Con acaecimiento se mienta el encuentro en la realidad efectiva de la co-temporalización de los tres elementos*”.³³ Pero hay algo más: si el acontecimiento inaugura la temporalización de los elementos, si inaugura el tiempo, ¿no es acaso menester pensarlo también *más allá* del horizonte del tiempo? Esto pareciera ser lo que hace Rosenzweig al pensar la eternidad. Puede ser enunciado así: el acontecimiento-correlación es la eternidad *entrando* a la temporalidad. O, mejor: es la eternización del tiempo y, recíprocamente, la temporalización de la eternidad.³⁴

³² ROSENZWEIG, FRANZ, *El Nuevo Pensamiento*, p. 29.

³³ GARRIDO-MATURANO, Ángel, “El tiempo que acontece...”, p. 116. *Cursivas en el original.*

³⁴ Rosenzweig pareciera tomar su inspiración para los conceptos de *eternidad e instante* en el pensamiento de Kierkegaard, a quien menciona en la introducción a *Estrella I (ER)*, p. 47) como un antecedente del *nuevo pensamiento*. Considérese, por ejemplo, el siguiente fragmento del danés: “El instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad —con lo que queda puesto el concepto de *temporalidad*—, y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. (...) En seguida nos damos cuenta con esta división de que el futuro significa en cierto modo mucho más que el presente y que el pasado, puesto que el futuro es en cierto sentido la totali-

¿Pero qué es la eternidad? Consiste en “que todo esté en cada punto y en cada momento”.³⁵ Lo uno acontece siempre como lo mismo, se repite y posibilita así el tiempo. La eternidad es, en cierto sentido, comienzo del tiempo, pero sin estar en el tiempo; es el espacio de juego que se abre para que el tiempo acontezca por sí mismo.

Si bien “Dios” no actúa como principio explicativo de su sistema,³⁶ para Rosenzweig la realidad temporal —*el decurso del acontecimiento o el acontecimiento como decurso*— no es tanto el *Día del Hombre* ni el *Día del Mundo*, como el *Día de Dios*. Es el origen y la culminación en que acaba el paso de este Día —el acaecer—, pero como el Día está siempre pasando, el origen y la culminación *aún* no existe. La donación es donación *pura*, justamente, porque no tiene donador. El donador se va constituyendo y, propiamente, se consumará en un futuro inesperado, pues “la eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría también perfectamente ser hoy”.³⁷ Este punto, origen último y consumación plena, el Supramundo pos-Redención, es, visto desde el sistema, *Dios* redimido, en cuya consuma-

dad de la que el pasado no es más que una parte; y además, el futuro puede significar, también en cierto sentido, la misma totalidad. Esto se debe a que lo eterno significa primariamente lo futuro; o, dicho con otras palabras, a que lo futuro es el incógnito en que lo eterno, inconmensurable con lo temporal, quiere mantener a pesar de ello sus relaciones con el tiempo”. KIERKEGAARD, Sören, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio GUTIÉRREZ GUERRERO, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 163-164.

³⁵ ER, p. 404.

³⁶ Dios es así “para la ciencia por cierto trascendente, pero también trascendental: ella no lo tiene, pero no sería sin Él; Él no está en ella, sino que ella está bajo Él”. ROSENZWEIG, Franz, “Die Einheit der Bibel”, en: ROSENZWEIG, Franz, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III*, ed. Reinhold MAYER y Annemarie MAYER, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984, p. 835. El original en alemán dice: “Er ist also (...) der Wissenschaft zwar transzendent, aber auch transzendental: sie hat ihn nicht, aber sie wäre nicht ohne ihn; er ist nicht in ihr, aber sie ist unter ihm”.

³⁷ ER, p. 273.

ción se encuentran también el *mundo* consumado (la vida *vivificada*) y el *hombre* consumado (la vida *vivificante*); es, en otras palabras, la *eternidad*.

Para nosotros, mortales, la eternidad como tal no existe, sino que “es precisamente lo que convierte al instante³⁸ en algo perpetuo. La eternidad es la eternización”.³⁹ Y si es *eternización*, es el paso del acaecer, apuntando a su meta última. La eternización se identifica con la ya mencionada verificación. El hacer-verdadero es el hacer-eterno.

Precisamente en este sentido nos dice Rosenzweig en otro texto suyo lo siguiente de la verificación:

Creativa no es la prueba, sino solamente la verificación. La verificación trae, a pesar de que ella “solamente” es verificación, *algo* al que verifica, a saber, justo a sí misma, la *verificación*. Ella no puede excluir *en ningún lugar* el acontecer [*das Sich-ereignen*], el dejar-suceder y el hacer-suceder [*das Geschehenlassen und Geschehenmach*], el sufrir y el hacer, *tampoco con Dios*. (La prueba significa poder en el instante; significa no necesitar el tiempo).⁴⁰

³⁸ En el instante (*Augenblick*) es donde, para Rosenzweig tanto como para Heidegger —como ha notado Paul Ricoeur—, se entrecruzan la *interpelación* y la *respuesta* en correspondencia. Este instante, en Rosenzweig, se da en la oración, en la que convergen el amor de Dios como una interpelación y el amor del hombre como respuesta. RICOEUR, Paul (1995). “The ‘Figure’ in Rosenzweig’s *The Star of Redemption*”, en RICOEUR, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trad. David Pellauer, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 104.

³⁹ *ER*, p. 312.

⁴⁰ ROSENZWEIG, Franz, “Die Wissenschaft von Gott”, en: ROSENZWEIG, Franz, *Zweistromland...*, p. 633. El original en alemán dice: “Schöpferisch ist nicht der Beweis, sondern nur die Bewährung. Die Bewährung bringt, obwohl sie “nur” Bewahrung ist, etwas zu dem zu Bewährenden hinzu, nämlich eben sich selbst, die Bewährung. Sie können das Sich-ereignen, das Ges-

3. ¿Tan solo una metafísica dogmática?

Tal como ha sido presentada, la doctrina de Rosenzweig sobre el acontecer, descrito en su estructura relacional triádica y en su contenido temporal, pareciera ser una doctrina *metafísica dogmática y pre-crítica*. Sin embargo, Rosenzweig se toma muy en serio el giro copernicano de Kant, del cual incluso declara que “es el único entre todos los pensadores del pasado que ha iniciado el camino que vamos a recorrer”.⁴¹ De esta manera, si la propuesta de Rosenzweig ha de ser llamada “metafísica”, lo es tan solo en el sentido del proyecto inacabado que propuso el mismo Kant, para el que la crítica de la razón pura no es más que una actividad preparatoria necesaria. Por eso, en la *Crítica de la razón pura* Kant define al dogmatismo como “el proceder dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de la facultad propia de ella*” y aclara que “la crítica es un acto provisorio necesario para la promoción de una metafísica rigurosa como ciencia”.⁴² El pensamiento de Rosenzweig, como dice Richard Cohen, *comienza* precisamente donde el pensamiento de Kant *termina*.⁴³ El mismo Cohen, sin embargo, considera que el sistema filosófico de Rosenzweig es dogmático, e, incluso, tan solo uno de una multiplicidad de posibles sistemas especulativos y dogmáticos, y que, por lo tanto, no puede legitimarse a sí mismo más que por una preferencia subjetiva o social.⁴⁴ El problema estaría, según este autor, en la falta de un método riguroso en Rosenzweig, como podría ser, por ejemplo, el *fenomenológico*.

chehenlassen und Geschehenmachen, das Leiden und das Tun *nirgends* ausschließen, *auch bei Gott* nicht. (Der Beweis meint, das im Augenblick zu können; er meint, die Zeit nicht zu brauchen.)”.

⁴¹ ER, p. 61.

⁴² KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B XXXV-XXXVI.

⁴³ Cfr. COHEN, Richard A., “Rosenzweig’s *Star of Redemption* and Kant”, *Philosophical Forum* 41 (1/2), 2010, p. 79.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p. 89.

Si bien hasta un cierto punto es razonable la postura de Cohen, sería injusto ver aquí una falencia de Rosenzweig. El mismo Kant ha reconocido que, después de la crítica de la razón, puede desarrollarse una metafísica.⁴⁵ Esta metafísica tiene un sentido especial, que el filósofo de Königsberg denomina *práctico-dogmático*.⁴⁶ En efecto, quizá el *nuevo pensamiento* de Rosenzweig venga a realizar el proyecto metafísico de Kant, el cual alcanza su máxima expresión en *Los progresos de la metafísica*⁴⁷, a partir de elementos de sus obras anteriores, especialmente las tres críticas. Aquí, Kant no retrocede a una posición precrítica, sino que abre la posibilidad desde el seno mismo de su sistema crítico para tratar de una ciencia a la que le quepa este nombre.⁴⁸ Se trata de la metafísica no ya como fundamento de los conceptos puros, ni de la experiencia o de las ideas

⁴⁵ Cfr. KANT, Immanuel, “*Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf’s Zeiten in Deutschland gemacht hat?*”, en: KANT, Immanuel, *Immanuel Kant: Gesammelte Schriften*, tomo XX, editada por la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, pp. 272-273. En adelante se citará como “Ed. Acad. XX”.

⁴⁶ Aquí “dogmático” no tiene un sentido peyorativo.

⁴⁷ En 1788, bajo el reinado de Federico Guillermo II, la Real Academia Prusiana de Ciencias, de Berlín, organiza un concurso cuyo tema es: *Quels sont les progres réels dela Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibnitz et de Wolff?* Al mismo responde la obra de Kant, que finalmente no fue presentada. Véase: CAIMI, Mario, *La metafísica de Kant*, Buenos Aires, Eudeba, 1989, pp. 11-13. No tengo noticia de que Rosenzweig haya leído este texto, aunque es posible. Sin embargo, esto no invalida la tesis que propongo, pues el espíritu que mueve a este opúsculo se halla presente en toda la obra de Kant, aunque no sea más que de manera latente.

⁴⁸ Recordemos que para Baumgarten, epítome de la filosofía pre-crítica, la metafísica estaba constituida por una ontología o metafísica general, y por tres metafísicas especiales: la teología, la cosmología y la psicología racionales. Esta división, que mantiene Kant, la hereda a su modo Rosenzweig, como ya mostré al comienzo de este trabajo al respecto de las ideas trascendentales.

regulativas de la Razón, sino como disciplina que estudia la zona fronteriza con lo que ya no puede ser estudiado: con lo inteligible. Kant la define como “la ciencia de progresar mediante la razón, del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible”.⁴⁹ Por ello es que la filosofía trascendental de la *Crítica*, como ya mencioné, resulta ser sólo una propedéutica.

Kant entiende que hay una suerte de vocación hacia lo suprasensible en nosotros que no es posible acallar y que ha de considerarse asumiendo las limitaciones del conocimiento humano. Su intento se canalizará en una ciencia *práctico-dogmática* que no estudia lo inteligible mismo —pues esto le está vedado al conocimiento—, sino las relaciones que establece lo inteligible con lo sensible; es decir, no lo suprasensible sino el *tránsito* a lo suprasensible.⁵⁰ Luego de preguntar por la posibilidad de formular juicios sintéticos *a priori* (a la que responde con la deducción metafísica) y la posibilidad de su validez objetiva (a la que responde con la deducción trascendental), Kant intenta una deducción de los conceptos de la razón, es decir, de las ideas. La *Crítica de la razón pura* toca el tema en el *Apéndice a la dialéctica trascendental*. Lo que es claro es que las antinomias constituyen un obstáculo insalvable para la razón: no hay continuidad entre los conceptos (aplicables *a priori* a la experiencia) y las ideas (que sólo podrían aplicarse a lo suprasensible). La tentativa de la lógica formal de un Leibniz o un Wolff resulta incompleta, e incurre en el error de toda metafísica anterior: no se hace cargo de los límites del intelecto humano. Por eso, Kant esboza su propia tentativa, la de la lógica trascendental.

Para lograr la validez objetiva de las ideas de la razón, es decir, alcanzar conocimiento, hace falta un procedimiento especial: la *simbolización*. Se trata de un procedimiento indirecto, por el cual, para un concepto sin intuición, se establece la relación con un objeto sí intuitido y conceptualizado. El conocimiento así alcanzado es un conoci-

⁴⁹ *Ed. Acad. XX*, p. 260 y 316. Sigo por lo general las traducciones de Caimi en su obra ya citada.

⁵⁰ Cfr. CAIMI, Mario, *La metafísica de Kant*, p. 24.

miento por analogía, que no se trata de una semejanza entre objetos, sino entre relaciones.⁵¹

Kant hace una división histórico-ideal de los diferentes *estadios de la metafísica*: el primer estadio es el llamado *dogmático*; el segundo, llamado *escéptico*, se enfoca en la antinomia de la razón pura; el tercero, llamado *crítico* o *práctico-dogmático*, esboza el programa kantiano de una ciencia del tránsito a lo inteligible, considerando especialmente los conceptos de *fin final* y de *fe*, y luego marcando los límites de esta metafísica.

Kant sostiene que, tras el desafío de la antinomia, toda tentativa exclusivamente teórica es inútil. Por eso se vuelve hacia la razón práctica, buscando en ella el lugar de tránsito hacia lo suprasensible.⁵² La clave está en la facultad de actuar conforme a fines, es decir, en la *voluntad*. La estrategia de Kant consiste en replicar el mecanismo que funciona para la voluntad en la así llamada ciencia del tránsito a lo suprasensible. Este mecanismo no es otro que la conformidad a fines —o finalidad—. En el caso de la voluntad resultan ser fines de la libertad, pero en este caso deberá aplicarse a fines de la naturaleza. Estos fines de la naturaleza deben subordinarse al mandato de la ley moral, “que suministra aquel carácter de incondicionado que, por definición, se requiere para el fin final”.⁵³

Este concepto de conformidad a fines tiene como objeto llevar a la consideración de un *fin final*, es decir, aquel fin que ya no remite a otro fin y que no es otro que el sumo bien posible en el mundo. Esto, a su vez, en vistas a lograr una teología que pueda “determinar el

⁵¹ Cfr. *Ed. Acad. XX*, p. 280.

⁵² Hay que hacer dos salvedades. Primero, que no se trata de una metafísica de las costumbres, porque no tiene que ver con lo que *debe ser* sino con lo que *es*. Segundo, que si bien se trata de un tránsito *práctico*, la ciencia que se edificará sobre este suelo ganado será *teórica*. Cfr. *Ed. Acad. XX*, p. 293.

⁵³ CAIMI, Mario, *La metafísica de Kant*, p. 119.

concepto de la causa inteligente del mundo, con los predicados que corresponden al concepto de Dios”.⁵⁴ No corresponde a este trabajo seguir el razonamiento de Kant por esta vía; me limitaré a decir que llegará a la enunciación de los conceptos facticios o ideas trascendentales de lo suprasensible: Dios, la inmortalidad del alma y la libertad con su teleología moral del mundo.

Sí me interesa delimitar qué tipo de validez tienen estas ideas. Para empezar, hay que decir que no se trata de un conocimiento teórico, sino que la teoría obedece a la imposibilidad de explicar de otro modo el fin final. No se trata de una teoría de lo que conocemos del objeto (porque de hecho no conocemos nada de Dios, etc.) sino de lo que *ponemos* en ese objeto. Es decir, se trata de *suposiciones*. Y la validez de suposiciones como estas se hallará en el mandato de la razón práctica, es decir, para realizar la parte que nos corresponde, como deber, en la consecución del fin final.⁵⁵

Kant se detiene en el aspecto subjetivo de este tipo de conocimiento, como acto del entendimiento: el asentimiento del juicio. El asentimiento puede basarse en un juicio teórico, y entonces será *opinión* (si su fundamento subjetivo, y no sólo el objetivo, es insuficiente) o *saber* (si hay certeza). Pero si se basa en un mandato práctico, como aquel que se esfuerza por el cumplimiento del fin final, entonces estamos hablando de *fe*. Lo que se asiente, o sea, lo que se considera verdadero, es una proposición teórica (por ejemplo, “el alma es inmortal”) pero su fundamentación es práctica.⁵⁶ Esto no implica que no tengan realidad objetiva. Al contrario: al ejercer influencia sobre nosotros al igual que si tuviera existencia efectiva, resultan tener realidad objetiva-práctica.⁵⁷

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Cfr. *Ed. Acad. XX*, pp. 294-297.

⁵⁶ Cfr. *Ed. Acad. XX*, p. 297.

⁵⁷ Kant lo ilustra (cfr. *Ed. Acad. XX*, pp. 297-298) con el ejemplo del comerciante de granos que basa sus acciones en la suposición de que ese año habrá una mala cosecha.

Esta estrategia de Kant, que preanuncia de algún modo la *filosofía de la revelación* de Schelling, es similar, como se verá a continuación, también al proceder de Rosenzweig.

4. La filosofía rosenzweiguiana de la revelación como filosofía práctico-trascendental

Así las cosas, ¿en qué medida es coherente la propuesta de Rosenzweig con la filosofía crítica? Y más aún, ¿es lícito seguir llamando “trascendental” a la instancia última de sentido que pareciera proponer? En primer lugar, es preciso comprender el proyecto filosófico de Rosenzweig como un *nuevo pensamiento* que busca superar el carácter *idealista* que, a su juicio, está presente en la filosofía desde sus comienzos en Grecia. Esto implicará dar un nuevo giro sobre el *giro trascendental* de Kant: el giro hacia el *lenguaje*, el *otro* y el *tiempo*.⁵⁸ Con este giro Rosenzweig busca un *descentramiento* del sujeto moderno que no pierda de vista la racionalidad crítica. Dicho en otros términos: lo que persigue es una *des-subjetivización* y una *des-formalización* de lo *trascendental*.

Siguiendo la estrategia de Karin Nisembaum (aunque en vistas a otra problemática), propondré que la doctrina del acontecimiento rosenzweiguiana es consistente con la crítica kantiana porque está justificada por un *argumento trascendental*, que revela las condiciones de

⁵⁸ Dice Rosenzweig, precisamente: “el nuevo pensamiento, el pensamiento hablante, es también un pensar, del mismo modo que el pensamiento antiguo, el pensar pensante, no podría haberse dado sin un hablar interior; la diferencia entre el antiguo y el nuevo pensamiento, entre el pensamiento lógico y el pensamiento gramático, no reside en el hecho de que el uno es silencioso y el otro habla en voz alta, sino en la necesidad del otro o, lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo”. ROSENZWEIG, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, p. 34.

posibilidad para comprender la existencia humana como praxis responsable *éticamente* y orientada *religiosamente*.

Un argumento trascendental “busca concluir condiciones trascendentales, es decir, condiciones *a priori* de la posibilidad de un cierto tipo de experiencia, de conocimiento o de lenguaje”.⁵⁹ La primera premisa afirma que lo condicionado es verdad. La segunda premisa afirma que lo condicionado sería imposible si no fuera por una cierta condición. La idea es demostrar la necesidad de tal condición. En general, la fuerza del argumento estriba en que lo *condicionado* tiene un estatus epistémico superior (ya sea porque no puede oponérsele duda alguna, o bien porque ya nos hallamos comprometidos con ello), y lo que hace el argumento es buscar asignarle el mismo estatus a la condición, que de otra manera estaría sujeta a la duda escéptica.⁶⁰

¿Pero qué tipo de necesidad es la de la condición expresada en la conclusión del argumento trascendental? Siguiendo a Isabel Cabrera, podríamos decir que “la conclusión expresa requisitos necesarios para *entender* algo, o bien expresa requisitos indispensables para que algo *exista*”.⁶¹ En otras palabras, los argumentos trascendentales pueden buscar establecer *condiciones de inteligibilidad* o *condiciones ontológicas*. Muchos de los argumentos de Kant son ambiguos. El puente entre ambos tipos de condiciones estaría solucionado por el *idealismo trascendental*.⁶²

⁵⁹ CABRERA, Isabel, “Argumentos trascendentales. O cómo no perderse en el laberinto de las modalidades”, en: CABRERA, Isabel (comp.), *Argumentos trascendentales*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007, p. 7.

⁶⁰ NISEMBAUM, Karin, “Transcendental Arguments for the Actualization of God in Schelling and Rosenzweig”, *Proceedings of the Internationale Rosenzweig Gesellschaft*, vol. 1, 2007, p. 97.

⁶¹ CABRERA, Isabel, “Argumentos trascendentales...”, p. 27.

⁶² Fernández de Maliandi sostiene que hay usos lícitos e ilícitos de los argumentos trascendentales. El uso lícito tendría dos características básicas: la estrategia de “regresión a las condiciones de posibilidad” y desarrollo in-

En Rosenzweig, sin embargo, no se da tal idealismo. Hay un salto entre el *concepto* y la *realidad efectiva*. Lo que el ámbito del concepto nos ofrece son *esencialidades*, y pasar de ellas a la afirmación de su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es algo que excede a su método propio: “si los elementos eran más que meras *hipótesis*, es algo que sólo lo puede confirmar su capacidad para construir la ruta visible”,⁶³ es decir, para pensar sus uniones como “símbolos de un acontecer real” (*Symbole eines wirklichen Geschehens*).⁶⁴

Para ello usa el modelo del milagro o profecía, al que ya me he referido: el pensamiento conceptual preanuncia el cumplimiento de la realidad efectiva, pero ella implica una novedad que no puede ser explicada desde el concepto. Esto puede pensarse como la diferencia entre la filosofía negativa y la filosofía positiva de Schelling: *Estrella I* (la *filosofía negativa*) es el intento del pensamiento conceptual filosófico de erigirse como lo “originario”, pero que irremediablemente resulta limitado; *Estrella II* (la *filosofía positiva*) es el “comienzo” verdaderamente nuevo, el que parte de la *experiencia*. En este marco, las *condiciones de inteligibilidad* estarían dadas en el pla-

manente de prueba. Así, el ámbito de aplicación de los argumentos trascendentales abarcaría temas como: la validez objetiva de los conceptos, la afirmación de que hay solo una experiencia o una sola “naturaleza”, la afirmación de la unidad sintética de la apercepción, etc. Cfr. FERNÁNDEZ DE MALIANDI, Graciela, “Uso y abuso de la ‘argumentación trascendental’” [en línea], *Revista de Filosofía y Teoría Política (Actas del V Congreso Nacional de Filosofía)*, vol. 26-27, 1986, pp. 248-250. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1305/pr.1305.pdf>. [Consulta: julio 2016]. Conuerdo en lo básico con el análisis propuesto por la autora e, incluso, noto que el argumento que aquí iré a proponer excede los límites del así llamado uso “lícito”. No obstante, creo que esta transgresión del marco trascendental en sentido estrictamente kantiano se halla justamente en el núcleo de la propuesta de Rosenzweig, como intentaré mostrar a continuación.

⁶³ *ER*, p. 125.

⁶⁴ *ER*, p. 309.

no de la filosofía negativa y las *condiciones ontológicas* en el ámbito de la filosofía positiva, que, recordemos, es, tanto en Schelling como en Rosenzweig, una filosofía de la *Revelación*.

Vayamos, ahora, al argumento trascendental que estaría en juego en *Estrella II*. Puede ser formulado con el siguiente juicio hipotético: *Si nuestra existencia práctica está éticamente comprometida y religiosamente orientada, entonces debemos sostener un marco de referencia metafísico que emplee las categorías teológicas de Creación, Revelación y Redención.*⁶⁵

Así como Kant había sostenido que las categorías eran condiciones de posibilidad necesarias de la experiencia, Rosenzweig estaría sosteniendo que las *categorías teológicas* (Creación-Revelación-Redención) son condiciones de posibilidad necesarias de una existencia humana ética y religiosa.⁶⁶ ¿Pero por qué está en cuestión que seamos seres responsables y religiosos?

⁶⁵ Parafraseo aquí al juicio que propone Nisembaum, pero modificándolo para servir a los objetivos de este trabajo. Cfr. NISEMBAUM, Karin, “Transcendental Arguments...”, p. 97.

⁶⁶ Rosenzweig habla de categorías (*Kategorien*) y las distingue de los conceptos (*Begriffe*): “Cuando ciertos conceptos muestran que son impotentes ante ciertos otros, es que pierden en estos últimos su carácter de categorías. Para un concepto, efectivamente, tener carácter de categoría sólo significa que, como tal concepto, se halla inmediatamente referido a la existencia [*Dasein*], y no indirectamente y gracias a la mediación de cualesquiera circunstancias concomitantes, como, por ejemplo, la experiencia [*Erfahrung*]. Categoría es acusación: afirma algo que ya existe, que ya está ahí, y no algo que tiene que entrar para estar ahí y existir” (*ER*, p. 235). Para Rosenzweig, sólo el tríptico Creación-Revelación-Redención alcanza el estatus de categoría. Pero reconoce que esto es ya hablar el lenguaje del idealismo. En el fondo, la secuencia Creación-Revelación-Redención es ella misma una *realidad* y los tres momentos son “estaciones de la realidad” (*ER*, p. 236). La secuencia es —realmente— inescindible y hablar en términos categoriales no permite pensar adecuadamente la temporalidad.

Nisembaum hace el siguiente recorrido histórico. A partir de la controversia sobre el panteísmo, iniciada por Jacobi en 1785, el idealismo alemán abandona el modelo leibniziano-kantiano para fundamentar la experiencia y se acerca a Spinoza. Desde ese momento, un sistema filosófico genuino deberá dar cuenta de la realidad de manera holística y monista. Jacobi es, sin embargo, consciente de que ningún ser humano podría efectuar este compromiso en su vida cotidiana. Además, este todo relacional del idealismo es peligroso. Para Jacobi llevaría, en última instancia, al nihilismo (aniquilar la individualidad) y al fatalismo. Schelling retoma la cuestión. Para él, no es el holismo de Spinoza lo que lleva a estas consecuencias, sino su mecanicismo. No ve que haya contradicción entre un sistema total y la libertad, a la cual considera una de las grandes victorias del idealismo. Sin embargo, le parece que hay que repensar la libertad. No le basta el concepto formal, kantiano, de autodeterminación de la voluntad, sino que dice que es “una capacidad para el bien y el mal”.⁶⁷

Acá es donde la ética y la religiosidad se pisan. Para Schelling, Dios le otorga al hombre una fuerza redentora.⁶⁸ A partir de la Revelación, puede el hombre elegir el bien y participar del proyecto divino, pero puede también obstinarse y elegir el mal moral. Rosenzweig retoma esta idea no solo al definir la Redención como la relación entre el hombre y el mundo (aunque motivada en última instancia por Dios), sino también al poner el origen de la *libertad*, precisamente, en la *Revelación*. A ambas, libertad y Revelación, las llama “milagros”.

⁶⁷ SCHELLING, Friedrich W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. Helena CORTÉS y Arturo LEYTE, Barcelona, Anthropos, p. 151. (La página en la edición original en alemán es 352).

⁶⁸ Considérese el siguiente fragmento: “El hombre es el comienzo de la Nueva Alianza, y es a través de él, como mediador, y dado que él mismo está ligado a Dios, como Dios asume también a la naturaleza (tras la escisión última) y la *hace suya*. Por lo tanto, el hombre es el redentor de la naturaleza...”. *Ibid.*, p. 291. (La página en la edición original en alemán es 411).

Este origen de la libertad en la Revelación queda más explícito si la pensamos desde el lenguaje y, particularmente, en relación con el *diálogo*. En *Estrella I*, en el ámbito de la “filosofía negativa”, la libertad es, kantianamente, la facultad que tiene el hombre, como *sí mismo* mudo, de comenzar algo consigo mismo. Por eso dice Rosenzweig que el hombre es “libre dueño de su *ethos*”.⁶⁹ ¿Pero hacia dónde debe orientar su libertad? ¿Hacia dónde debe dirigir su *ethos*? ¿Qué debe comenzar consigo mismo?

En *Estrella II* el hombre como *sí mismo* se exterioriza y comienza a hablar. Se vuelve “alma hablante”. Así, como resume Casper, “sucede que reconoce la realidad de los otros que están frente a él, de los que no dispone, pero a los que sin embargo mueve a hablar; y a una con ello experimenta la realidad de la libertad del otro, a la que habla, y por la que se experimenta interpelado y conminado a hablar”.⁷⁰ Pero que esto suceda es siempre un milagro. No puede deducirse lógicamente. No es explicable desde la filosofía negativa. “La otredad del otro, que se me manifiesta y a la que me dirijo con la decisión de mi libertad, que se realiza hablando, no es deducible”.⁷¹ Es un comienzo absoluto: es *acontecer*. El otro me interpela desde siempre (es acontecimiento *acontecido*) y yo respondo con mi libertad *aconteciente* que, a su vez, me revela a mí mismo, me exterioriza. La libertad es comienzo, iniciativa, pero a la vez está *orientada* por una interpelación que la antecede.

Volvamos ahora al argumento trascendental. En Kant la experiencia posible remite a las categorías del entendimiento; y éstas, a su vez, remiten a la apercepción, según la cual el “yo pienso” acompaña a cada una de mis representaciones. En Rosenzweig sucede algo aná-

⁶⁹ ER, p. 57.

⁷⁰ CASPER, Bernhard, “Libertad-Revelación-Redención”, trad. Mariana Leconte, en: ROSENZWEIG, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 263.

⁷¹ Ibid., p. 264.

logo: este conjunto de condiciones de posibilidad que hemos encontrado (la secuencia Creación-Revelación-Redención) remite, a su vez, a una condición de posibilidad ulterior: el acontecer de la Revelación, tal como lo he descrito en el apartado anterior. Esto podría expresarse con el siguiente juicio hipotético: *Si hay un marco de referencia metafísico que emplea las categorías teológicas de Creación, Revelación y Redención para dar cuenta de nuestra existencia práctica, entonces debemos sostener que hay un acontecer que da cuenta de su interrelación y su carácter temporal.*

El acontecer de la Revelación es, entonces, como condición de posibilidad trascendental *ontológica*, la instancia última de sentido de lo real. Quizá esto se exprese mejor forzando el lenguaje kantiano, para hablar ya no de una *condición de posibilidad* sino de una *condición de realidad*, pues no *hace posibles* las categorías teológicas, sino que las *hace reales*, las *realiza*. En Rosenzweig se opera un giro particular que da un paso más allá del sujeto, hacia una instancia de trascendentalidad que le es anterior y que recibe pasivamente como revelada. Por eso puede decir, en una curiosa *inversión* de la trascendentalidad: “El idealismo platónico es sólo la contraparte del materialismo pagano, y de ninguna manera ‘trascendental’. Trascendental es Moisés, no Platón”.⁷²

Ahora bien, ¿en qué medida esta noción de trascendentalidad asubjetiva presenta una alternativa al modelo explicativo del fundamento, es decir, al fundacionalismo del pensamiento o de la razón librada a sí misma? En virtud, precisamente, de su carácter acontecimental: el surgir “milagroso” de la interrelación sobre el trasfondo de la diferencia. El acontecer de la Revelación es el cumplimiento de la diferencia, pero de manera tal que mantiene la diferencia. Y en tanto tiempo que por sí mismo acontece, el acontecer de la Revelación es lo pro-

⁷² ROSENZWEIG, Franz, “Paralipomena”, en: ROSENZWEIG, Franz, *Zweistromland...*, p. 72. El original en alemán dice: “Der platonische Idealismus ist nur das Gegenstück des heidnischen Materialismus, und gar nicht ‘transzendental’. Transzendental ist Moses, nicht Platon”.

piamente contingente: sucede sobre el abismo siempre perdurable de la diferencia.⁷³

La primacía de la filosofía positiva de *Estrella II* por sobre la negativa de *Estrella I* (es decir, la primacía del *comienzo* en la experiencia por sobre el *origen* en la racionalidad *a priori*) indica justamente el fracaso del *modus oporendi* del pensamiento librado a sí mismo, que es “fundacionalista”, es decir, que busca siempre un origen absoluto.⁷⁴ Entonces, más allá del pensamiento conceptual, ¿qué alternativas quedan?

5. El acontecimiento y lo sagrado de la vida cotidiana

Si el ámbito de los profenómenos o elementos (*Estrella I* como filosofía negativa) se corresponde con el *pensamiento*, el ámbito de las correlaciones que declinan la realidad efectiva (*Estrella II* como filosofía positiva) se corresponde con la *fe*. Por eso la realidad está fuera de toda duda conceptual: porque ya antes *creo* en ella. Dicho kantianamente: porque, en este caso, el juicio asiente en base a una fundamentación práctica.

Pensar y creer se sintetizan en *Estrella III*,⁷⁵ donde se busca dar cuenta de las figuras históricas que anticipan la verdad y la eternidad.

⁷³ Es decir, sobre el abismo del “perpetuo antemundo”, interpretado ya no *lógica* sino *teosóficamente*. Considérese, por ejemplo, la siguiente afirmación de Rosenzweig: “A la *teología* y la *filosofía* se suma, cerrando el triángulo de las ciencias (yo mismo me asombro de esta idea y me resisto a ella), la *teosofía*. El resto es filo-logía, o sea silencio”. ROSENZWEIG, Franz, “‘Célula originaria’...”, p. 71. Véase también sobre la influencia teosófica de Schelling en Rosenzweig: MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation...*, pp. 35-41.

⁷⁴ Cfr. COHEN, Richard, “Rosenzweig’s *Star...*”, pp. 86-87.

⁷⁵ FREUND, Else-Rahel, *Franz Rosenzweig’s philosophy of existence : an analysis of The Star of Redemption*, trad. Stephen L. Weinstein y Robert Israel, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 1979, pp. 160 y ss.

La verificación se realiza en última instancia en la experiencia religiosa comunitaria, en su calendario, en su vida cotidiana y sus fiestas, siempre junto al prójimo.

La creencia en la secuencia temporal Creación-Revelación-Redención es la condición de posibilidad para concebirnos como seres éticos y religiosos. ¿Pero, cómo entender esto en nuestra vida cotidiana? Nisembaum recuerda que, en *Estrella III*, Rosenzweig muestra cómo la vida judía implica un doble compromiso: por un lado, a la autocomprensión de sí mismo como *ser ético y religioso*; y, por otro, al marco metafísico que lo subyace. Este doble compromiso alcanza su cúspide en el día más sagrado, el Día de la Expiación, en el que cada miembro de la comunidad busca renovar este doble compromiso.⁷⁶

Creo que no hace falta ir tan lejos. Todo el pensamiento crítico y sistemático de Rosenzweig sólo tiene sentido, en definitiva, por el vivir cotidiano del hombre que sustenta tal crítica y tal sistema. La vida cotidiana de cada hombre se apropia de la verdad, la verifica, la hace verdad, en su vivir, práctico y comunitario. En esto consiste, en última instancia, la verificación. Pero entonces, ¿qué sentido tiene el recorrido que propone el sistema de filosofía de Rosenzweig? Él mismo ha respondido: “Sólo para reconocer y vivir la cotidianidad (*Alltag*) como día del todo (*All-tag*) debió ser recorrido de punta a punta el día de la vida del todo (*Lebenstag des All*)”.⁷⁷

Como nota Casper, “la libertad positiva puede, luego, ser sólo la vida vivida misma, entendida como *testimonio* para la fundación de la libertad en la Revelación. Vida significa aquí la existencia que es efectivamente acaeciente en el mundo, que necesita del otro y, en ello, toma en serio al tiempo”.⁷⁸

⁷⁶ Cfr. NISEMBAUM, Karin, “Transcendental Arguments...”, pp. 106-107.

⁷⁷ ROSENZWEIG, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, p. 49.

⁷⁸ CASPER, Bernhard, “Libertad-Revelación-Redención”, p. 269.

El final de la *Estrella* también apunta en esta dirección:

[Dios] me llevó a la frontera de la vida donde la visión es permitida. Pues no permanece en la vida el hombre que Lo ve. Por tanto, el santuario en el que me permitió que lo viera, hubo de ser un trozo, en el mundo mismo, de supramundo: una vida de más allá de la vida. Pero lo que me dio a mirar en este más allá de la vida no es sino lo que yo ya podía percibir en la mitad de la vida. La única diferencia es que veo, y ya no sólo oigo. Pues la vista desde la altura del supramundo redimido no me muestra sino lo que me dijo la palabra de la Revelación en medio de la vida; y andar a la luz del rostro divino sólo se da al que sigue las palabras de la divina boca. Pues “Él te ha dicho, hombre, qué es bueno y lo que exige de ti el Eterno, tu Dios: hacer el derecho y ser bueno de corazón, y andar con tu Dios en la sencillez”.⁷⁹

Así, la vida cotidiana, vivida con sencillez, es auténticamente *sagrada*. Esa cotidianidad sencilla y sagrada, vivida junto y con el otro, me pone ya en contacto con el acontecer de la Revelación. Sin embargo, a esta vida práctica “le faltan palabras”.

Esta función de explicitación, de “dar palabras”, no es necesariamente teórica. Quizá más relevante que la *vía especulativa* —que ofrece el sistema— sea la *vía festiva* —que se da en el mismo plano práctico-vital—, por su carácter comunitario y de celebración. El día festivo “le da palabras” y explicita el sentido ético y religioso en la vida cotidiana y su carácter sagrado, sin deslizarse hacia lo teórico. El “acontecer del día festivo”⁸⁰ interrumpe la sucesión

⁷⁹ ER, p. 495. Rosenzweig parafrasea aquí a Miqueas 6, 8.

⁸⁰ ROSENZWEIG, Franz, “El manual del sentido común sano y enfermo”, trad. Marcelo BURELLO, en: ROSENZWEIG, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2007, p. 248.

constante de los días, pero para resignificarlos y mostrar su propio acontecer.⁸¹

Consideraciones finales

Si el *Ereignis* es, como sostenía Heidegger, “lo más inaparente de lo inaparente”,⁸² entonces la vía que podría permitir traer tal fenómeno a la luz ha de ser, inevitablemente, intrincada. Rosenzweig propone, antes e independientemente del planteo de Heidegger, un camino especulativo y un camino práctico-vital —el de las fiestas— para alcanzar su manifestación. El camino especulativo adquiere la forma de una *argumentación trascendental* que se despliega en la estructura misma de la *Estrella*, a partir de las *categorías teológicas* que expresan la secuencia temporal en que acontece lo real. Este camino es sólo propedéutico: tan solo explicita la experiencia cotidiana de lo

⁸¹ “He ahí el acontecer del día festivo, acontecer sin fallas, que jamás queda atrapado líricamente en el ruego, que jamás se dispersa épicamente en el agradecimiento, yendo siempre del ruego al agradecimiento, y viceversa. Se trata del mismo movimiento que transcurre durante el día cotidiano, sólo que aquí su palabra explícita ha encontrado lo que allí, en la vigilia y el reposo, en la tensión y la relajación, la mayor parte de las veces —no siempre— sucede sin palabras. Quien haya aprendido de nuevo a entregarse a aquel ritmo volverá a dejarse llevar también por este. El día festivo se le convertirá en una escuela para la vida diaria. La habituación rítmica de los miembros, que allí consiguió, también lo beneficiará en la calle. Es el mismo paso, aquí y allá. Quien lo practicó allí, aquí ya no se tropezará. A veces se sorprenderá de... cuán sencilla es la vida”. Ibid.

⁸² HEIDEGGER, Martin, “El camino al habla”, trad. Yves ZIMMERMANN, en: HEIDEGGER, Martin, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 233. Para el original en alemán, ver: “De Weg zur Sprache”, incluido en: HEIDEGGER, Martin, *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)* (Gesamtausgabe, Band 12), ed. Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1985, p. 247.

sagrado, de la vida vivida con sencillez, a través de la cual la argumentación trascendental adquiere cabal sentido.

De esta manera se justifica el cambio de paradigma que quiere introducir Rosenzweig y que he caracterizado como *trascendental* en un sentido novedoso —pero no tan lejano, como quedó manifiesto— con respecto a la filosofía crítica de Kant. Permanece siendo una incógnita si este nuevo paradigma logrará sobrevivir a la pretensión hegemónica de la razón hipertrofiada y sus avatares, que sigue considerando que el sujeto por sí mismo puede ser el fundamento constitutivo y determinante de la realidad. Frente a este peligro, la apuesta de Rosenzweig es doble. Por un lado, el proyecto especulativo de un *nuevo pensamiento*, que cumpla una función crítica y sirva también de marco categorial para la *experiencia viva*, que se descubre descentrada de sí misma, es decir, *trascendental* en un nuevo sentido. Por el otro, la reivindicación de esta *experiencia viva y originaria*, como dimensión práctica-vital: es la sagrada vida en la sencillez la que nos pone en presencia del acontecer de la Revelación; esa condición trascendental última que es también instancia de sentido sin ser explicación. Allí, en la vida cotidiana marcada por el otro y por el ritmo de las fiestas, se juegan el *acontecimiento* y lo *sagrado*.

