

revista filosófica

Symploké

Revista n° 3, abril 2016



Cura según el § 42 de
Ser y Tiempo y
en sus fuentes romanas
Dr. Antonio Tursi

La fe y el amor como
condición del conocimiento
en la antropología de
Nicolás de Cusa (1401-1434)
Dra. Paula Pico Estrada

Sartre y el marxismo: dialéctica,
praxis y negatividad
Dr. Maximiliano B. Cladakis

La muerte que
da cuenta de la vida
La cuestión de la finitud en *El nacimiento de
la clínica* de Michel Foucault
Agustina A. Andrada

Entrevista
Néstor Luis Cordero

Índice

Cura según el § 42 de <i>Ser y Tiempo</i> y en sus fuentes romanas. Dr. Antonio Tursi	4 a 7
La fe y el amor como condición del conocimiento en la antropología de Nicolás de Cusa (1401-1434). Dra. Paula Pico Estrada	8 a 17
Sartre y el marxismo: dialéctica, praxis y negatividad. Dr. Maximiliano B. Cladakis	18 a 25
La muerte que da cuenta de la vida. Agustina A. Andrada.....	26 a 29
Entrevista Néstor Luis Cordero	30 a 34
Novedad Editorial	35 a 36

Integrantes de la Revista

Calomino, Hernán E. :: Director
Gutiérrez, Alejandro M. :: Director

Consejo evaluador:

Bieda, Esteban :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Cladakis, Maximiliano :: Dr. en Filosofía
(UNSAM)

Fernández, Jorge :: Doctor en Filosofía
(USAL)

Gardella Hueso, Mariana :: Lic. en Filosofía
(UBA)

Gianneschi, Horacio :: Lic. en Filosofía
(USAL)

Menniti, Martín :: Lic. en Filosofía
(UNSAM)

Pico Estrada, Paula :: Profesora Filosofía
(UNSAM)

Tursi, Antonio :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Colaboradores:

Marasso, Fernando :: Desgrabaciones

Valls, Analía E. :: Correctora

Revista Symploké

ISSN: 2468-9777
hola@revistasymploke.com
www.revistasymploke.com
Pacheco 2558
CP 1431
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

La Revista

En el comienzo del libro alfa de la *Metafísica* de Aristóteles se plantea que “Todos los hombres por naturaleza apetecen conocer”. Esta línea, que ha dado que hablar, nos interpela en nuestra actualidad, nos busca en el momento presente en el cual nos preguntamos por la realización de nuestra propia naturaleza. Es que la frase de Aristóteles tiene vigencia; la filosofía de Aristóteles tiene vigencia en tanto que representa uno de los pilares del pensamiento occidental. Por esto mismo es que el próximo número de la revista será dedicado enteramente a Aristóteles en conmemoración de los 2400 años de su nacimiento.

Por este medio invitamos a todos aquellos que quieran colaborar con la revista a que se pongan en contacto con nosotros, a que se acerquen a participar de un espacio que está garantizado en su realización por la participación de docentes y alumnos.

En este tercer número de la revista no podemos dejar de agradecer a los directores de la carrera de filosofía de la Universidad Nacional de San Martín, quienes nos invitaron a participar del stand de la UNSAM en la 42ª Feria Internacional del Libro de Buenos Aires con el fin de presentar la revista el día 9 de mayo como parte de la presentación de la Carrera de Filosofía y de difusión de las actividades académicas de docentes y alumnos de

dicha casa de estudios.

Por esto mismo, y por el orgullo que representa el participar de dicha actividad, vayan nuestros agradecimientos a ellos.

Sin más que decir, presentamos el tercer número de la revista.

Hernán E. Calomino
Alejandro M. Gutiérrez
Directores de la Revista

Cura según el § 42 de *Ser y Tiempo* y en sus fuentes romanas

Antonio Tursi*

En el § 42 de *Ser y Tiempo*¹ Martín Heidegger afirma que el rasgo característico del ser propio del *Dasein* que es el hombre es el cuidado (*Sorge*). Así es como el *Dasein* se ve esencialmente a sí mismo. Y al momento de fundamentar esa autointerpretación, Heidegger recurre a la lectura de una fábula romana. Se trata de la fábula 220, compuesta por Gayo Julio Higino (-64 - 17) y conocida precisamente como *Cura*, la personificación romana del cuidado². A las claras, el solo propósito de Heidegger es mostrar que el *Dasein* conlleva, como principal nota ontológica, el cuidado que lo domina durante toda su vida. La fábula de *Cura* combina otros temas estoico romanos dejados de

lado por el pensador alemán. En lo que sigue transcribiremos la fábula, con nuestra propia puntuación y traducción. Replantearemos algunas de las interpretaciones heideggerianas y plantearemos otras cuestiones que la fábula sugiere.

Según el testimonio de Suetonio³, Higino era de origen hispano, liberto de Augusto, bibliotecario de la Biblioteca Palatina, hecha construir por Augusto hacia el -28, amigo del poeta Ovidio y del consular Clodio Licinio quien lo mantuvo económicamente hasta su muerte. Fue autor, además de estas fábulas, de obras religiosas, históricas, de las que solo tenemos referencias, y del tratado *De astronomia* que nos llegó completo. Sus *Fábulas* consisten en 257 composiciones sobre temas mitológicos clásicos, genealogías de dioses y catálogos de reyes y héroes, y es uno de los libros más importantes para el estudio de la mitología grecolatina, al punto de que fue tra-

ducido del latín al griego hacia el siglo IV por el gramático Dosíteo.

C. I. Hygini *Fabulae* CCXX “Cura”

«1. *Cura cum quendam fluvium transiret, vidit cretosum lutum, sustulit cogitabunda et coepit fingere hominem.* 2. *Dum deliberat secum quidnam fecisset, intervenit Iovis.* 3. *Rogat eum Cura, ut ei daret spiritum, quod facile ab Iove impetravit.* 4. *Cui cum vellet Cura nomen suum imponere, Iovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dixit.* 5. *Dum de nomine Cura et Iovis disceptarent, surrexit et Tellus suumque nomen ei imponi debere dicebat, quandoquidem corpus suum praeuisset.* 6. *Sumpserunt Saturnum iudicem; quibus Saturnus aequus videtur iudicasse:* 7. “*Tu, Iovis, quoniam spiritum dedisti, animam post mortem accipe.* 8. *Tellus quoniam corpus praeuisset, corpus recipito.* 9. *Cura quoniam prima eum finxit, quamdiu vixerit, Cura eum possideat.* 10. *Sed quo-*

1 Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967. Traducción castellana: *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

2 Edición moderna de P. K. Marshall, Hyginus, *Fabulae. Editio altera*. Munich, K. G. Saur, 2002. Traducciones castellanas: Higino, *Fábula*, trad. J. del Hoyo y J. M. García Ruíz, Madrid, Gredos, 2009. Cayo Julio Higino, *Fábulas. Astronomía*, ed. de G. Morcillo Expósito, Madrid, Akal, 2008.

3 *De grammaticis et rhetoribus* XX, 1.

niam de nomine eius controversia est, homo vocetur, quoniam ex humo videtur esse factus”.)»

«1. Al haber Cura atravesado un río, vio lodo arcilloso, lo tomó meditando y comenzó a modelar al hombre. 2. Mientras delibera ensimismada sobre qué había hecho, interviene Júpiter. 3. Cura le pide que le diera hálito, cosa que fácilmente obtuvo de Júpiter. 4. Como hubo querido Cura ponerle su nombre, Júpiter se lo prohibió y dijo que se le debería dar el nombre de él. 5. Mientras Cura y Júpiter discutían sobre el nombre, se presentó también Tellus y dijo que su nombre debería imponerse ya que ella le había ofrecido su cuerpo. 6. Tomaron a Saturno como juez; y al parecer Saturno sentenció para ellos de manera justa: 7. “Tú, Júpiter, ya que le diste el hálito, toma su alma después de la muerte. 8. Tellus, ya que le otorgó el cuerpo, has de recibir el cuerpo. 9. Cura ya que fue la primera que lo modeló, mientras él viviere, que Cura lo posea. 10. Pero ya que la controversia es sobre su nombre, que sea llamado *homo* (hombre), ya que parece haber sido hecho de *humus* (tierra)”.)»

La fábula tiene cuatro partes bien definidas: 1) 1-3 Creación del hombre. 2) 4-5 Discusión en torno del nombre que debería tener el hombre. 3) 6-9 Resolución respecto del dominio sobre el hombre. Y 4) 10 Resolución respecto de la cuestión del nombre.

Heidegger encuentra aquí un testimonio preontológico (*vorontologische Zeugnis*) significativo, por dos causas, una porque el cuidado (*Sorge/Cura*) ocupa al *Dasein* durante toda su vida (se refiere al *quamdiu vixerit* de la oración 9 de la fábula); y otra por-

que la primacía de la *Sorge* atañe a la “concepción del hombre como compuesto de cuerpo (tierra) y espíritu.”⁴

Digamos nosotros que por cierto Cura incumbe al hombre mientras viva, mientras su cuerpo esté vivificado. Notemos que Higino usa, en esa prótasis temporal *quamdiu vixerit*, el futuro perfecto del verbo *vivo*. Los futuros latinos cuando se hallan subordinados tienen un valor eventual, como lo tiene nuestro futuro del subjuntivo (que por demás proviene etimológicamente del futuro perfecto del indicativo latino), de allí nuestra versión “mientras él viviere”. Con lo cual Higino deja sin precisar el tiempo de vida del hombre. Colocar una prótasis temporal con indicativo, presente o pasado, hubiera sido establecer un lapso real, y colocar una con subjuntivo, un lapso deseable. Saturno, si bien es “el tiempo”, no determina, a ciencia cierta, cuánto tiempo vivirá el hombre; *quamdiu vixerit* significa “el tiempo que le toque vivir”.

Por otro lado, en la versión que Heidegger recoge de la fábula⁵ aparecen no solo *spiritus* en la oración 3 y en la 7, sino también *anima* en la 7 traducidos como “*Geist*”. Y ello puede llevar a confusiones, especialmente si se piensa en una tajante división cuerpo-alma a la manera platónica cristiana. Los dos términos latinos, *spiritus* y *anima*, para la época de Higino y para el estoicismo romano, no tienen necesariamente ninguna connotación, digamos, “intelectual”, como sí puede tenerla “*Geist*” en alemán. *Spiritus* es el soplo inicial que vivifica y *anima* el principio vital que justamente anima al cuerpo.

⁴ “*Auffassung des Menschen als des Kompositums aus Leib (Erde) und Geist*.”

⁵ La versión alemana que reproduce Heidegger es la de Burdach, *op. cit.* en nota 14.

El ente que es el *Dasein*, sigue comentado Heidegger, se origina por la *Sorge* y queda capturado por ella mientras esté en el mundo. Y el nombre de *homo* que recibe el *Dasein* no es por una consideración respecto de su ser sino por aquello de lo que está hecho, esto es de *humus*.

Por cierto, la argamasa modelada por Cura podría haber tenido otro nombre según las intenciones de los dioses intervinientes en la fábula, a saber, “Cura”, que hubiera respondido, como dice Heidegger, a una mejor “consideración respecto de su ser”, o bien “Júpiter”, por quien lo vivificó y así el hombre hubiese sido tocayo del padre de los dioses, o bien “Tellus”. Saturno en su sentencia se inclina por Tellus.

Tellus es en latín la personificación de la *Terra mater*, “la madre Tierra”⁶, pero también puede ser usado para significar simplemente “tierra”, y *humus* es, junto con *tellus* y *terra*, otro de los nombres con que se designa a la tierra.⁷ Ahora bien, ¿por qué entonces Saturno decide llamarlo *homo* y no *tellus*? Quizás por ser ambos términos, *homo* y *humus*, parónimos, juego que hacía y sigue haciendo la etimología popular. La etimología de *homo* a partir de *humus* vuelve a aparecer en Quintiliano (30 - 100): “también se llama *homo* porque nació del *humus*”, y enseguida el rétor acota sutilmente: “como si no todos los animales tuvieran el mismo origen o como si aquellos primeros mortales hayan impuesto el nombre a la tierra antes que a ellos mismos.”⁸ Y en Isidoro de Sevilla (556 - 636)

⁶ Cf. Varrón, *De re rustica* 1, 1, 5.

⁷ Cf. Varrón, *De lingua Latina* V, 23.

⁸ Quintiliano, *Institutiones oratoriae* I, 6, 34: “<...> etiamne hominem appellari, quia sit humus natus (quasi vero non omnibus animalibus eadem origo, aut illi primi morales ante nomen imposuerint terrae quam sibi).”

quien entre los diferentes criterios para establecer etimologías da el de “por origen” (*ex origine*) y su ejemplo es “*homo*, porque proviene de *humus*”.⁹ Ernout-Meillet, por cierto, afirman que *homo* es un derivado de un término indoeuropeo que significa “tierra”; *homo* tiene el sentido general de “ser humano” y propiamente “ser terrestre”, por oposición a los dioses que son seres celestiales (*caelesti*).¹⁰ Saturno, pues, se inclina, decíamos, por *tellus* o mejor por *humus*, porque es el elemento básico y primordial del *homo*. El término *homo* no es convencional, sino que refiere naturalmente la cosa que significa, a saber, *humus*. Y la paronimia es, en este caso, producto de una correcta derivación.

Y sigue comentando Heidegger: “En qué consiste el ser ‘originario’ de lo así configurado, lo decide Saturno, el ‘tiempo’. La determinación preontológica de la esencia del hombre que se expresa en esta fábula ha fijado así, desde el comienzo, la mirada en aquel modo de ser que domina por entero su *peregrinar temporal en el mundo*.”¹¹

Evidentemente, que Cura, como modo propio de su ser, domine al hombre mientras viviere lo dictamina Saturno, como también él decide qué nombre se le debe colocar a lo modelado por Cura. Saturno no determina, bien se sigue de la fábula, su “peregrinar temporal en el mundo”. Que se haya equiparado el titán griego

Chronos con Saturno llevó a que Saturno pasara a ser para los romanos “la longitud del tiempo”, como refiere Agustín.¹² Pero Saturno es un antiguo dios itálico. Su festividad coincidía con el fin de la cosecha de otoño y la siembra de los cereales, hacia el 17 de diciembre, y se la denominaba *Saturnalia*. Todo el mundo se disfrazaba, desaparecían las desigualdades sociales, se hacían regalos... costumbres que luego se mantuvieron en la Navidad cristiana y en los Carnavales. Con todo, la tradición hizo que Chronos, una vez destronado por Zeus (Júpiter), se instalara en el Lacio. Incluso el nombre de Lacio (*Latium*) se lo hacía derivar de *lateo* “estar oculto” y se relacionaba con el hecho de que Chronos se había ocultado allí. Chronos o ahora Saturno inauguró una edad de oro de una proto Roma. (Virgilio en las *Églogas* IV, 6, menciona los “reinos de Saturno”). Enseñó el cultivo de la tierra, se lo simbolizaba con una hoz y una podadera (“el viejo de la hoz” lo llama Marcial) y estableció las primeras leyes. Por este motivo seguramente es que acuerdan Cura, Júpiter y Tellus en que Saturno sea juez. Y el procedimiento con el que Saturno imparte justicia era bien conocido por el lector romano. En Roma funcionaban jueces de avenencia, antecedente de las modernas mediaciones, que dirimían expeditivamente casos puestos en litigio. Por tanto, Cura domina al hombre todo el tiempo en que el alma vivifique al cuerpo, desde el primer hálito dado por Júpiter al primer hombre hasta el último aliento, y ese lapso de vida, según la concepción estoico romana que creemos subyace en la fábula de Higinio, no es determinado por Saturno, sino por un *Fatum* (Hado) insondable

cuya equiparación popular con Júpiter suscribían los estoicos.¹³

Es significativo, además, el dictado de sentencia por parte de Saturno, pues en la oración 7 respecto de Júpiter, Higinio utiliza el imperativo presente *accipe* (toma), que tiende a ser cordial. Respecto de Tellus en la 8, el imperativo futuro *recipito* (has de recibir), que indica una orden perentoria. Respecto de Cura y de la resolución respecto del nombre, el subjuntivo presente: *possideat* (posea) en la oración 9 y *vocetur* (sea llamado) en la 10, que indican deseo, con un cierto matiz exhortativo. Los modos verbales utilizados guardan una suerte de gradación y por tanto de cumplimiento en la sentencia: Tellus, Júpiter, Cura, esto es, mandato perentorio, orden cordial y exhortación, respectivamente. Mas el orden en que Saturno dictamina respecto de los avenidos a su sentencia bien podría tener un criterio de jerarquía divina: Júpiter, Tellus, Cura.

Heidegger remite a un trabajo de Burdach¹⁴ quien establece una doble acepción que tiene *cura* en latín, a saber, la de “afán ansioso” y la de “cuidado, dedicación” y refiere que Goethe tomó de Herder y reelaboró para la segunda parte de su *Fausto* esta fábula de Higinio. Esa doble acepción, según Heidegger, es la que se concibe como el sentido originario u ontológico del hombre en tanto poseído por *Cura*: “preocupaciones de la vida y dedicación (a algo)” (*Le-*

9 Isidoro de Sevilla, *Etimologiae* I, 29: “*homo, quia est ex humo.*”

10 A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 2001 (reedición de la 4ta. edición con agregados y correcciones de J. André), *sub voce* ‘homo’.

11 *Worin das ‘ursprüngliche’ Sein dieses Gebildes zu sehen sei, darüber steht die Entscheidung bei Saturnus, der ‘Zeit’*. Die in der Fabel ausgedrückte vorontologische Wesensbestimmung des Menschen hat sonach im vorhinein die Seinsart in den Blick genommen, die seinen zeitlichen Wandel in der Welt durchherrscht.

12 Agustín de Hipona, *De civitate Dei* IV, 10, 5: “*Saturnus, inquit, temporis longitudo est.*”

14 K. Burdach, “*Faust und die Sorge*”, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I (1923), pp. 1 y ss.

bensorge und Hingabe).

Aclaremos que *Cura*, así personificada, no tiene entrada en los diccionarios usuales de mitología¹⁵ ni en las diferentes “-pedias” virtuales. Solo la encontré en la *Enciclopedia* de Pauly-Wissowa.¹⁶ Allí se dice que *Cura* es la personificación poética de la preocupación y se refieren, además de esta fábula de Higino, otros cuatro lugares en los que aparece. *Cura* se encuentra en plural, en el poema *Púnica* XIII, 583, de Silio Itálico quien habla de “los Cuidados y las Insidias” (*Curaeque Insidiaequae*) de la guerra. Y en la *Eneida* VI, 273-4, de Virgilio para quien las *Curas* están con otros espantos en la entrada del Orco: “Frente al vestíbulo, al entrar en las primeras fauces del Orco, el Dolor y las *Curas* vengadoras pusieron su cubil”.¹⁷ Y en singular, en Horacio, *Cura* aparece como una compañera constante, en *Odas* II 16, 22: “Asciende a la nave ornada de bronce la viciosa *Cura*”¹⁸, e *id.* III, 1, 40: “Pero el Temor y las Asechanzas suben donde sube el señor, y la negra *Cura* se sienta detrás del jinete y no cede su sitio en el trirreme de bronce.”¹⁹

La acepción de Silio Itálico bien podría responder a “preocupaciones”. En las demás citas el término está modificado por un adjetivo. En Virgilio son los “remordimientos vengadores”. Según Paratore

15 Falcón Martínez, C., Fernández Galiano, E. y López Melero, R., *Diccionario de mitología clásica*, 2 vols., Madrid, Alianza Ed., 1980. Grimal, P., *Diccionario de Mitología griega y romana*, trad. F. Payarols, Barcelona, Ed. Paidós, 1982. Brandão, J., *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia e da Religião Romana*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1993. Martin, R., *Diccionario Espasa. Mitología griega y romana*, Madrid, Espasa, 2005. García Gual, C., *Diccionario de mitos*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2003.

16 *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, her. von G. Wissowa, Stuttgart, J. B. Metzlerscher Ver., 1901, *sub voce* “Cura”.

17 “*Vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci / Luctus et ultrices posuere cubilia Curae.*”

18 “*scandit aeratas vitiosa navis / Cura*”

19 “*Sed Timor et Minae / scandunt eodem, quo dominus, neque / decedit aerata triremi et / post equitem sedet atra Cura.*”

estas personificaciones pavorosas que se hallan en la puerta del Orco responden no a la acumulación de castigos por los pecados de los hombres, sino a las tribulaciones que afligen la existencia humana.²⁰ Horacio la tilda de *vitiosa*, esto es viciosa, por exceso o por defecto, sin término medio, y de *atra*, que mienta en latín el color negro y la sensación que ese color produce: desagrado, irritación. Por tanto, las dos veces que aparece *Cura* personificada en plural y las dos en singular conlleva un sentido negativo. Acompaña a otros sentimientos que atormentan al hombre: dolor, temor, asechanza. En la fábula de Higino no se menciona ningún estado anímico, pero, de hecho, bien podría sugerir que *Cura* calma su angustia haciendo muñecos con arcilla, manualidades como propondrá cierta terapéutica moderna. Las más de las veces *cura* aparece en singular y especialmente como cuidado de sí (*cura sui*; en griego: *epiméleia heautoû*), en particular en Séneca. Heidegger parece abonar los dos sentidos que lee en Burdach.

Termina Heidegger con una cita de un pasaje de las *Epístolas a Lucilio* de Séneca, 124, § 14: “Cuatro son las naturalezas, la del árbol, la del animal, la del hombre y la del dios. Las dos que son racionales tienen la misma naturaleza, pero difieren en que una es inmortal y otra, mortal. Ahora bien, de estas el bien (*bonum*) de una, a saber, el del dios, lo realiza (*perficit*) la naturaleza; el de la otra, el del hombre, el cuidado.”²¹ Heidegger interpreta que el cuida-

20 Virgilio, *Eneide*, trad. L. Canali, cur. E. Paratore, vol. III (Libri V-VI), Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milán, 1979, p. 253.

21 “*Quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei: haec duo, quae rationalia sunt, eandem naturam habent, illo diuersa sunt quod alterum immortale, alterum mortale est. Ex his ergo unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis.*” La versión castellana es nuestra.

do determina, de un lado, la completez (*perfectio*) del *Dasein* y, de otro, su naturaleza: estar arrojado al mundo (entendido, de hecho, como plexo de posibilidades) con el que se las ve el *Dasein*. El cuidado (*Sorge/Cura*), por tanto, constituye la estructura ontológico existencial del *Dasein*, *a priori* de cualquier determinación óptica.

Para Séneca la propia esencia (*natura*) del dios es su inmortalidad. En ello consiste su virtud o excelencia (*bonum*). En el caso del hombre, su esencia es el cuidado (*cura*). La modelación de *Cura* trajo para el hombre un doble perjuicio, uno anímico, el estar sometido a preocupaciones, afanes y cuidados de por vida, y otro material, pues la materia fue un estorbo para que el dios, al dar el hálito, pudiera también hacer inmortal al hombre. Así lo dice Séneca: “Admiremos al dios que prevé la manera de brindar a los seres que no pudo hacer inmortales, porque se oponía la materia, su protección frente a la muerte y el triunfo por medio de la razón sobre los defectos del cuerpo.”²² *Cura* domina al hombre porque el hombre es mortal, una materia vivificada durante un inesrutable lapso de tiempo. Y a su muerte, como sentenció Saturno, Tellus recobra lo suyo y Júpiter recupera un mero hálito que dio, desindividualizado, despersonalizado.

* Dr. en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Con especialidad en Lengua y Pensamiento Latino Clásico, Medieval y Renacentista. Sobre esas especialidades ejerce la docencia en la Escuela de Humanidades de la Universidad nacional de San Martín (UNSAM) y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

22 “*Miremur <...> deum <...> hoc providentem, quemadmodum quae immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat, defendat a morte ac ratione vitium corporis vincat.*” Séneca, *Epistolae morales ad Lucilium* 58, 27.

La fe y el amor como condición del conocimiento en la antropología de Nicolás de Cusa (1401-1434)

Paula Pico Estrada*

Introducción

Nicolás de Cusa (1401-1434) plantea el problema filosófico de la verdad desde la perspectiva de la relación del hombre con ella, lo que llevó a que Ernst Cassirer lo considerara el primer filósofo de la modernidad.¹ Según la concepción del Cusano, la mente humana tiende por naturaleza hacia la verdad, pero por ser esta infinita no puede alcanzarla. El deseo de verdad que anima al hombre no es por ello inútil: enfrentada a sus límites la mente vuelve sobre sí y se descubre imagen de la verdad. De este modo, por medio del conocimiento de sí en tanto imagen, la mente humana puede satisfacer en cierta medida el deseo que la impulsa, deseo que nunca se sacia plenamente. Este breve resumen, que no hace justicia a los complejos desarrollos del Cusano², permite comprender que el interés que su pensamiento despertó entre los investigadores a partir de las primeras décadas del siglo XX se

haya dirigido hacia la problemática gnoseológica.³

Sin embargo, la relación de la mente del hombre con la verdad no es para Nicolás de Cusa solamente una búsqueda de conocimiento, sino también una pregunta existencial que compromete todas las dimensiones de lo humano. La expresión “imagen de la verdad” no es una metáfora. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la verdad, tal como esta es en sí, y en tanto imagen existe en la medida en que participa de su ejemplar. Por consiguiente, la búsqueda de la verdad es una búsqueda esencial en el sentido más propio: la mente humana busca aumentar su

participación en el ser que su ejemplar le comunica. Esto es: buscar la verdad busca conservar y aumentar su propio ser.

En este artículo intento mostrar que la noción de “conocimiento” en la antropología filosófica de Nicolás de Cusa no está limitada a su acepción gnoseológica, sino que integra otros aspectos de la mente humana. Con ese objetivo, en primer lugar (1) presento la noción cusana de “fe”, entendida como condición de posibilidad del conocimiento. El propósito de este apartado es averiguar qué sentido filosófico tiene la noción de fe para Nicolás, en tanto la fe, como se verá, es el pre-conocimiento innato que guía al deseo de verdad a lo largo del camino hacia su ejemplar. Puesto que esta fe, para devenir conocimiento pleno, debe desarrollarse y ser vivificada por el amor, en segundo lugar (2), describo el recorrido de la imagen al ejemplar no ya en términos de conocimiento, sino del desarrollo de su dimensión afectiva.⁴

1 E. Cassirer (2003).

2 Hice una introducción a la metafísica y la teoría del conocimiento del Cusano en P. Pico Estrada (2011)

3 Ver al respecto el capítulo “*Storia de la critica*” en G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Editori Laterza, Bari, 1987 (seconda edizione), págs. 143-177; y el capítulo “Efectos” en Kurt Flasch, *Nicolás de Cusa (Nicolaus Cusanus)*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona, 2003, págs. 205-236. Ambos autores subrayan la importancia de la crítica neokantiana en el resurgimiento de la atención hacia el pensamiento cusano. Flasch lo atribuye “al interés neokantiano por el problema del conocimiento” (pág. 228) y Santinello resume en una frase la tesis de Cassirer sobre el cusano: “*Il carattere dell’infinità è passato dall’oggetto della conoscenza alla funzione della conoscenza*”. Entre los exegetas contemporáneos Flasch destaca a Hans-Georg Gadamer y su investigación del rol creador (de lenguaje) del espíritu humano, y a los biólogos y filósofos de la naturaleza que retoman las ideas cusanas sobre el cosmos.

4 Este artículo desarrolla e integra dos ponencias mías escritas en inglés: *Nicholas of Cusa (1401-1431) on the Role of Faith in the Human Mind’s Return to God* (International Society for Neoplaton-

1. La noción cusana de fe

1. 1. Fuentes secundarias

Por lo general, la noción cusana de fe ha sido tratada en el marco del conflicto entre fe y razón. Aquellos investigadores que buscan o buscaron enfatizar la modernidad del pensamiento del Cusano, como el ya mencionado Ernst Cassirer⁵, o Kurt Flasch⁶, tienden a interpretar el tratamiento que Nicolás hace de la fe como parte de un accidente histórico que lo inscribe en el cristianismo, y no como una característica propia de su filosofía. Una tendencia más reciente entre los estudiosos los lleva a recuperar la teología cristiana y, de manera específica, la fe, como parte esencial del pensamiento filosófico del Cusano. Entre ellos se encuentran Wolfgang Lentzen-Deis⁷, Uli Roth⁸ y Albert Dahm⁹.

Las obras de estos autores y otros autores son brevemente reseñadas y discutidas en el último trabajo monográfico publicado sobre el tema, la exhaustiva investigación histórico-filosófica de K. M. Ziebart *Nicolaus Cusanus on Faith and Intellect: A Case Study in 15th Century Fides-Ratio Controversy*¹⁰. Mi análisis de la noción de “fe” recurre como fuente secundaria a este trabajo de Ziebart, a *Den Glauben Christi Teilen. Theo-*

nic Studies 2015 Buenos Aires Conference) y *From Affectus to Caritas: Love of Neighbor and the Mind's Goal in Nicholas of Cusa* (The Renaissance Society of America 2016 Boston Conference). El primero está en prensa (ed. J. Finamore, C. D'Amico y N. Strok: London, Prometheus Trust Publishers of Great Britain).

5 E. Cassirer (2003).

6 K. Flasch (1998).

7 W. Lentzen-Deis (1991)

8 U. Roth (2000): *Suchende Vernunft: der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 50). München: Aschendorff, 2000.

9 A. Dahm (2006): “*Vernunft und Glaube in den Sermones Des Nikolaus Von Kues: Gleichzeitig eine Begegnung mit den Büchern von K. Flasch* (1998 und 2001) und U. Roth (2000)”, *Mitteilungen Und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 31, pp. 245-277. Trier: Paulinus, 2006.

10 K. Ziebart (2014).

logie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues de W. Lentzen-Deis, que ella discute, y a dos artículos que no menciona: “*Prolegomena to Nicholas of Cusa's Conception of the Relationship of Faith to Reason*”, de Jasper Hopkins¹¹ y “*Acerca de la fe en el Libro III de La docta ignorantia*”, de Jorge M. Machetta.¹²

La propuesta general de *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect* es que se pueden distinguir dos tipos de fe en el pensamiento del Cusano y que este busca resolver la tensión entre fe y razón combinando ambas nociones de fe. Una de ellas, a la cual el texto llama “epistemológica”, es la fe por la cual el intelecto supone que la verdad existe y que es en parte alcanzable. Esta fe en la verdad es común a todo el conocimiento humano y es su condición de posibilidad. La otra es la fe dogmática, la cual cree, a partir de la autoridad de la Escritura, que esta verdad no es otra que Jesucristo. En esta distinción encuentra Ziebart el conflicto fe-razón: si bien Nicolás no participa de modo explícito en las disputas al respecto, es innegable que su proyecto tanto teórico como práctico tiene como denominador común la búsqueda de la unidad. En este sentido, dice Ziebart, “para el Cusano era crucial articular un modelo de fe que no conllevara una sumisión pasiva a la autoridad de la Revelación”¹³ pero a la vez “no tenía ninguna intención de desarrollar una noción filosófica de fe que prescindiera de su contexto cristiano”.¹⁴ De ahí la tensión dialéctica entre la fe como inherente al intelecto y la fe como creencia en la autoridad de las verdades reveladas, cuyo desarrollo

11 Hopkins (1996).

12 Machetta (2009).

13 Ziebart (2014), p. 42.

14 *Ibid.*, p. 38.

investiga el texto de Ziebart.

1. 2. *Fides, sensus, ratio, intellectus*

Es innegable que, en la medida en que busca universalidad, la noción de fe (*fides*) del Cusano está intrínsecamente ligada con su noción de razón (*ratio*) y, muy especialmente, con la de intelecto (*intellectus*). En el primer volumen de *De docta ignorantia*, Nicolás de Cusa diseña un procedimiento para impulsar a la mente a la especulación sobre la verdad infinita, a la que solo puede conocer de modo simbólico.¹⁵ Este procedimiento, que parte del signo matemático, supone que la mente conoce de modo sensorial, racional e intelectual. En su origen, el signo matemático (ya sea geométrico o aritmético) tiene relación con la materia, de la cual es abstraído. Su definición es sin embargo puramente racional: en el mundo material no existe ninguna circunferencia cuyos puntos equidisten todos ellos del centro. El tercer paso del procedimiento, en el cual la mente debe transferir las propiedades del signo matemático al infinito, implica romper tanto con lo imaginable como con lo racionalmente definible: la noción de (por ejemplo) triángulo infinito contradice la noción de triángulo, ya que en su infinitud no se puede hablar ni de “tres” ni de “ángulos”. Esta ruptura conlleva el advenimiento de la función intelectual de la mente, la cual trasciende toda oposición lógica.

En el tercer volumen de *De Docta ignorantia*, parágrafo 217, la distinción entre *sensus, ratio* e *intellectus* aparece en un contexto moral. El pasaje hace referencia al fin del deseo del hombre y a la imposibilidad de alcanzarlo sino es por medio de la gracia divina. El

15 *De doc. ig.* I (h I, nn. 31-34).

conocimiento de este hecho le es atribuido al intelecto, que así queda diferenciado de la razón y de los sentidos (o, en el contexto del párrafo, de las pasiones sensuales): «El intelecto, al volar más alto, ve que incluso si el sentido estuviera subordinado en todo a la razón y no siguiera las pasiones que le son connaturales, aun así el hombre no puede alcanzar por sí el fin de sus afectos intelectuales y eternos.»¹⁶

El *intellectus*, por tanto, encierra un saber que la razón no puede alcanzar. Este saber, según veremos al analizar el capítulo 11 del tercer volumen de *De docta ignorantia*, es la fe.

Dada pues la vinculación de la fe con la *ratio* y con el *intellectus*, antes de dar una descripción de la noción de fe recapitulo las de estas dos últimas. El término “*ratio*” refiere a la capacidad humana para el conocimiento, que funciona según ciertas reglas determinadas, entre las cuales la principal es el principio de no contradicción, que Aristóteles enuncia en *Metafísica* IV, 3, 1005b 17-20. Tanto para la tradición aristotélica como para Nicolás, este conocimiento racional tiene su comienzo en la información adquirida por medio de los sentidos. Además de este sentido general de “*ratio*”, que es el que tradicionalmente entra en conflicto con el de “*fides*”, el Cusano propone una distinción ulterior entre *ratio* e *intellectus*.¹⁷ El *intellectus*, cuya característica es la unidad, es el grado cognoscitivo más elevado

de la mente (*mens*). Esto no quiere decir que la mente (*mens*) adquiriera la función intelectual a partir de un progresivo proceso de abstracción, sino lo contrario. El *intellectus* es condición necesaria de la *ratio*, cuyo operar, regido por el principio de no contradicción, es despliegue de la unidad intelectual, a la cual presupone (sepa esto o no la *ratio*). Dado que la unidad intelectual es el necesario presupuesto del conocimiento racional, no puede ser alcanzada nunca por este. En el procedimiento de transferir el signo matemático al infinito la razón da un salto, la *transumptio*, y este salto es en realidad un volverse hacia su propio origen, al cual no puede aprehender por el mero discurrir racional.

Con estas nociones de *ratio* y de *intellectus* presentes, retomo la noción de *fides*. En el Cusano aparecen distintos sentidos en los que utiliza este término; Jasper Hopkins los ha separado en tres grupos.¹⁸ El primero es el que Hopkins llama “fe proposicional” y es la creencia en la verdad de una proposición dada sobre la base de la autoridad que formula la proposición. En otras palabras, es el asentimiento a la verdad de las enseñanzas de Cristo, las Escrituras y la Iglesia.¹⁹ El segundo es el que Hopkins llama “fe salvífica” y es esencial para la salvación del creyente. Aunque supone como condición necesaria la fe proposicional, se diferencia de esta en tanto le agrega el compromiso amoroso con Dios.²⁰ Es la fe formada por la caridad de la que habla Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia* III,²¹ a la que me referiré más adelante.

18 Hopkins (1996), pp. 8-10.

19 Hopkins cita como fuentes de esta acepción el *Sermo* 189 (p II, 109 v, líneas 26-27) y el *Sermo* 4 (20:1).

20 Hopkins cita como fuentes de esta acepción los *Sermones* 54 (p II, 48 v, último párrafo); 41 (14:1-4) y 4 (25:8-10).

21 *De doc. ig.* (h I, n. 250).

El tercer sentido en que el Cusano dice “fe” es, según Hopkins, la “fe sistemática”: esto es, la fe como un sistema de artículos de creencia que constituyen una religión. Así, podemos hablar de fe cristiana, fe judía, fe musulmana, etc.

Si bien la clasificación de Hopkins es prolija, y efectivamente cada uno de los sentidos del término “fe” que presenta aparece en la obra del Cusano, entendemos que omite un sentido fundamental. Es el que identifica la noción de “*fides*” con la de “*religio connata*” (religión connatural), y aparece tanto en el diálogo *De mente* como en *De pace fidei*. Sin embargo, a pesar de que en su artículo de 1996 Jasper Hopkins omite esta acepción el término, lo cierto es que en otro escrito posterior, del año 2000, afirma que en *De Mente* (y yo agregó: en *De pace fidei* también) la expresión *connata religio* encierra mucho más que una referencia a la religión romana.²² La expresión alude al saber innato que *De docta ignorantia* y *De mente* llaman juicio connato o juicio concreado (*iudicium connatum* o *concreatum*) y que *De sapientia* llama pregustación (*pregustatio*). Se trata del deseo la verdad, connatural a todo hombre, deseo que está guiado por un cierto pre-conocimiento que es justamente la fe. Todo hombre, pues, en tanto es naturaleza intelectual que busca su perfección en la verdad, participa de la *religio innata*, única fe que, según *De pace fidei*, está presupuesta en todas las variedades de los ritos.

La clasificación de Hopkins coincide con los dos tipos de fe que el trabajo de Meredith Ziebart pone en relación dialéctica: una, que encierra los tres sentidos

22 Hopkins (2000): *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume Two*, 2000: The Arthur J. Banning Press, Minneapolis. p. 58.

16 *De doc. ig.* (h, I n. 267)

17 Ziebart señala acertadamente que Nicolás de Cusa toma la distinción de Agustín, *De Trinate*, XII, 2. Allí, “*sensus*” se refiere a las percepciones sensibles comunes a los hombres y a las bestias, “*ratio*” al conocimiento racional que los hombres se forman sobre la base de las percepciones sensibles e “*intellectus*” a “las razones eternas e incorpóreas” que se encuentran sobre la mente humana, pero que le permiten hacer juicios estables sobre el cambiante mundo sensible. Agustín, sin embargo, nunca elaboró filosóficamente la naturaleza de la relación entre la *ratio* y el *intellectus*. Ziebart (2014), pp. 9 y 10.

que discrimina Hopkins (1996), es la fe dogmática en la verdad de la Escritura; otra es la que se puede identificar con la *religio connata* y que Ziebart llama “fe epistemológica”: la fe por la cual el intelecto supone que la verdad existe. Antes de comenzar el análisis del texto de Nicolás de Cusa, quiero precisar un matiz más de esta noción de “fe innata”. Entiendo que forma parte de una dimensión de la mente (el *intellectus*, según explicita el capítulo 11 del tercer volumen de *De docta ignorantia*) que no “supone” (como dice Ziebart) sino que “sabe”. Lo único que sabe es cuál es su meta, porque esa meta es su propia vida; no sabe en cambio qué es en sí la meta. Esta fe innata antecede a todos los tipos de fe antes mencionados.

1. 3. La noción de fe en *De docta ignorantia III*

El planteo de los tres volúmenes *De docta ignorantia* en su conjunto supone la concepción cusana de fe, la cual incluye las acepciones mencionadas en el apartado inmediatamente anterior. El libro tercero y último de la obra aspira a mostrar, como resultado natural de la argumentación de los dos libros precedentes, la necesidad de la encarnación del *Logos* para completar la perfección de la creación. Con esto en mente, se puede decir, junto con Ziebart, que para el Cusano “una investigación filosófica acerca de Dios y del universo, que haya sido correctamente desarrollada, solo puede conducir a Jesucristo y de este modo al fortalecimiento de la fe cristiana.”²³ Nicolás, sin embargo, no pretende demostrar, como si fuera la conclusión lógica de una argumentación silogística, la necesidad o verdad racional del contenido central de la fe cristiana.

La fe no es el resultado lógico del despliegue racional, sino aquel saber que precede e implica no solo a la *ratio* sino también al *intellectus*. Por consiguiente, la fe “constituye tanto el principio como el fin de la investigación”.²⁴

Pero a esta dimensión de la fe, que Ziebart llama “epistemológica” y que de ahora en más llamaré sencillamente “fe innata”, se le suman en *De docta ignorantia* tanto la fe dogmática como la salvífica. La dogmática interesa solo en tanto es condición necesaria de la salvífica: o sea solo en tanto el ser humano, para alcanzar su fin, debe convertirse a Cristo. Ambas dimensiones saltan a la vista ya desde el comienzo de *De docta ignorantia III*. En los primeros capítulos, Nicolás muestra la razonabilidad de la encarnación del *Logos* utilizando como modo verbal el subjuntivo, que indica posibilidad. Vale decir: la encarnación del *Logos*, siguiendo un sano razonamiento filosófico, es considerada posible. Demostrada esta posibilidad, el Cusano pasa al modo indicativo para afirmar que esta posibilidad se hizo real en la figura de Jesús:

«Ciertamente, puesto que con fe ahora segura somos conducidos por tales razonamientos a esto, a que sin vacilar en absoluto tengamos firmemente por verdadero lo antedicho, añadimos que la plenitud del tiempo ha pasado y que Jesús siempre bendito es el primogénito de toda creatura.»²⁵

Vale decir: la fe innata condujo a la razón, en su búsqueda de verdad, mostrándole que la unión entre lo finito y lo infinito era no solo posible, sino necesaria. En el proceso de este despliegue racional, la fe innata, ese pre-

conocimiento, deviene “fe segura”, la cual nos lleva a añadir a todos los razonamientos previos que esa unión se dio en Jesús. Ahora bien: esta afirmación no es una deducción racional, sino un volverse de la razón hacia su principio, o sea el *intellectus*, el cual aprehende en este gesto la suprema identidad de los contrarios: la unión entre criatura y Creador. Así, la fe innata deviene fe salvífica. Este es un resumen de la postura cusana acerca de la fe, ya presente desde el inicio del tercer tomo de *De docta ignorantia*, y que se confirma y desarrolla en el capítulo 11.²⁶

Allí se describe el recorrido del hombre hacia su fin último y esta descripción se realiza desde la perspectiva de la fe. La fe innata, o sea el deseo de verdad con el cual todo ser humano nace, es como una semilla cuya fuerza debe desplegarse en el mundo para alcanzar su plenitud.

«Todos nuestros antepasados sostienen unánimemente que la fe es el inicio del intelecto. En cada disciplina, en efecto, algo se presupone como primeros principios, los cuales son aprehendidos solo por la fe, a partir de los que se desprende la comprensión [*intelligentia*] de lo que deberá ser tratado. Pues es necesario que todo el que quiere ascender a la enseñanza crea en aquellas cosas sin las cuales no puede ascender. Dice Isaías: «A no ser que creas, no entenderás».

La fe, por consiguiente, implica en sí todo aquello que es inteligible. El intelecto [*intellectus*] es el despliegue de la fe. El intelecto es por tanto dirigido por medio de la fe, y la fe es aumentada por medio del

26 Cfr. Ziebart (2014): “La médula de la posición del Cusano es que la verdad equivale a la fe en la Verdad en sí, y que por lo tanto, un proceso de razonamiento correctamente desarrollado en el cual la razón se vuelve hacia la fuente de su racionalidad conducirá a la fe, como el contenido substantivo de la verdad. Su posición no es que la razón conduce a la fe, ni que la fe conduce a la razón, sino más bien que la fe epistemológica conduce a la fe cristiana como una imagen de la verdad conduce al Ejemplar.” (p. 33.)

23 Ziebart (2014), p. 15.

24 Ziebart (2014), p. 23.

25 *De. doc. ig.* (h 1, n. 203).

intelecto. En consecuencia, cuando la fe no es sana, el intelecto no es verdadero. Es evidente qué tipo de conclusión introducen el error de los principios y la debilidad de los fundamentos.»²⁷

El capítulo comienza por describir esa dimensión de la fe que Ziebart llama “epistemológica”. Si lo leemos junto con el párrafo 2 del primer tomo de *De docta ignorantia* podemos afirmar que los términos “juicio concreado” y “fe” son intercambiables. Hay en el hombre una *pregustatio* de la verdad que lo guía hacia su fin. Como acertadamente observa Jorge Machetta, no se trata aquí de que el intelecto preste “un servicio a la fe para la comprensión de las verdades reveladas”.²⁸ Aquí, “fe” es sinónimo de “verdad”²⁹ y “fe innata” es sinónimo de *pregustatio* de la verdad, o sea, de juicio *concreto*.

Sin embargo, esta fe innata o *pregustatio* debe alcanzar su plenitud, su perfección, la cual consiste en la fe formada por la caridad, que se identifica con lo que Hopkins llama “fe salvífica”. El inicio del camino puede darse entre los no cristianos como amor a la verdad (tal es, por ejemplo, el caso de los filósofos) o como adhesión a algún otro cuerpo de creencias; y entre quienes nacieron cristianos como adhesión a los contenidos de la fe de sus padres. Pero tanto para unos como para otros esta semilla de fe y de verdad, esta fuerza innata que los guía hacia el fin, se perfecciona por medio del amor de Cristo.³⁰ Y esta perfección, que implica conversión, supone la adhe-

sión explícita a los contenidos de la fe cristiana.

«No hay fe más perfecta que la verdad misma, la cual es Jesús. ¿Quién no comprende [*intelligit*] que la recta fe es un don excelentísimo de Dios? El apóstol Juan dice que la fe en la encarnación del Verbo de Dios nos conduce hacia la verdad, de modo que podamos ser hechos hijos de Dios [...] Finalmente, introduce la conclusión, diciendo: “Estas cosas fueron escritas para que creyérais que Jesús es el Hijo de Dios.”»³¹

Nicolás de Cusa sostiene que la fe innata, en su despliegue cognoscitivo, puede llegar muy lejos, tanto como para reconocer la necesidad de que la unidad máxima sea trina o que lo Infinito se una a lo finito con el fin de que el universo encuentre su perfección. Pero la creencia en que esta unión se haya dado en la persona histórica de Jesús requiere un darse vuelta de la razón hacia su principio, el intelecto. Esto es: requiere de la conversión. Sin esta conversión, no hay perfeccionamiento último: «Son falsas y engañosas todas las cosas que de algún modo se realicen por otro mediador que no sea Cristo, quien es la verdad, y por otra fe que no sea la fe en Jesús.»³²

Sin embargo, aunque la conversión es condición necesaria del perfeccionamiento de la fe, no es condición suficiente. La condición primera y última es el amor de Cristo: “Es necesario pues que la fe perfecta en Cristo sea purísi-

27 *De doc. ig.* (h IV, n. 244): “*Maiores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est hiis, sine quibus ascendere nequit. Ait enim Isaias: “Nisi credideritis, non intelligetis.”*”

28 Machetta (2009), p. 180.

29 *Ibid.*, p. 181.

30 Cfr. Machetta (2009), p. 174.

31 *De doc. ig.* (h I, n. 244): “*Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est. Quis non intelligit excellentissimum Dei donum esse rectam fidem? Apostolus Iohannes ait fidem incarnationis Verbi Dei nos in veritatem ducere, ut Dei filii efficiamur; et hanc in primordio simpliciter aperit, deinde multa Christi opera enarrat secundum ipsam fidem, ut intellectus illuminetur in fide. Quapropter hanc finaliter conclusionem subinfert dicens: “Haec quidem scripta sunt, ut credatis, quoniam Iesus est Dei Filius.”*”

32 *De doc. ig.* (h I, 252): “*Benedictus Deus, qui per Filium suum de tenebris tantae ignorantiae nos redemit, ut sciamus omnia falsa et deceptoriam, quae alio mediatore quam Christo, qui veritas est, et alia fide quam Iesu, qualitercumque perficiuntur!*”

ma, máxima y formada por el amor [*caritas*], en la medida en que esto sea realizable.”³³ Que la fe sea formada significa que sea vivificada. Aquella dimensión de la fe que Hopkins llama “proposicional”, por medio de la cual el hombre adhiere a Cristo y a sus enseñanzas, debe ser formada por las obras; y las obras no son sino observancia a los mandamientos, los que en realidad se reducen a uno solo: el mandamiento del amor a Dios y a nuestros semejantes. Este mandamiento se encuentra inscripto en el corazón del hombre y puede ser aprehendido, leemos en *De pace fidei*, n. 59, en el seno de una luz concreada. En el próximo apartado analizo la noción cusana de “amor”.

Por lo que respecta a la fe, se ha visto que tiene una dimensión connatural y esta dimensión debe desplegarse y alcanzar su plenitud en el amor unitivo de Cristo. En esto consiste, dicho con la mayor brevedad posible, el camino del hombre hacia su fin. Ahora bien: aunque Nicolás no deje de lado la necesidad de la adhesión del hombre a los contenidos de la fe dogmática para alcanzar su meta, tampoco deja de lado la elaboración filosófica de su consecución. La particularidad de todo este proceso es su carácter intelectual:³⁴

«A continuación los fieles, ascendiendo continuamente con el mayor de los deseos, son arrebatados a la simple intelectualidad, saltando más allá de lo sensible [...] Pues Jesús, bendito por siempre, es el fin de toda intelección, porque es la verdad, y de todo percibir, porque es la vida, y que, en resumen, es el fin de todo ser, porque es la entidad.»³⁵

33 *De doc. ig.* (h I, n. 248): “*Oportet autem perfectam Christi fidem esse purissimam, maximam, formatam caritate, quanto hoc fieri potest efficacius.*”

34 Machetta (2009) p. 183.

35 *De doc. ig.* (h I, n. 247): “*Deinde ardentiori desiderio fideles continuo ascendentes ad intellectualitatem simplicem rapiuntur, omnia sensibilia*

La naturaleza humana, en tanto imagen de la verdad divina, fue creada como naturaleza intelectual y es una consecuencia de la caída el hecho de que los sentidos no se subordinen al intelecto. Tal como lo consigna Jorge Machetta, la conversión por medio de la fe restaura el orden alterado entre el intelecto, la razón y los sentidos y recupera así lo que corresponde a la naturaleza humana originaria en relación al fin para el que fue creada.³⁶ Incluso el amor unitivo de Cristo por medio del cual la naturaleza humana alcanza su fin es un amor intelectual, en el sentido de que es un amor que no se subordina ni a la razón ni a los sentidos. Retomando y ampliando una cita ya hecha:

«Es necesario pues que la fe perfecta en Cristo sea purísima, máxima y formada por el amor, en la medida en que esto sea realizable. Pues no sufre que nada se mezcle con ella, porque es una fe en la potencia de la Verdad purísima respecto de todo.»³⁷

El fin del hombre, la unión intelectual con la verdad, se alcanza por medio de este amor fiel:

«A medida que la carne [de alguien] es progresivamente mortificada por medio de la fe, él asciende gradualmente a la unidad con Cristo, de modo tal que es absorbido en Él en profunda unión, en la medida en que esto es posible *in via*. Saltando más allá de todas las cosas que son visibles y mundanas, obtiene la completa perfección de su naturaleza. Y esta es la misma naturaleza completa, la cual en Cristo, mortificada la carne y el pe-

transilientes, quasi de somno ad vigiliam, de auditu ad visum pergentes; ubi ea videntur, quae revelari non possunt, quoniam supra omnem auditum sunt et vocis doctrinam.»

36 Cfr. Machetta (2009), pp. 173 y 175.

37 *De doc. ig.* (h I, n. 248): “Oportet autem perfectam Christi fidem esse purissimam, maximam, formatam caritate, quanto hoc fieri potest efficacius. Non enim patitur quidquam sibi commisceri, quoniam est fides purissimae veritatis potentis ad omnia.”

cado, transformados en su imagen, podemos alcanzar.»³⁸

Tenemos así, en el capítulo 11 de *De docta ignorantia III*, un resumen de lo que Lentzen-Deis llama “el proyecto intelectual del Cusano”³⁹ y que describe de este modo: la mente finita siente un deseo natural de la verdad absoluta e infinita; este deseo es la fe. La distancia aparentemente insalvable entre los dos polos encuentra un mediador en la persona de Jesucristo, lo máximo infinito y finito, quien es por lo tanto el fin del deseo intelectual de la mente, vale decir, el fin de la fe. En tanto Nicolás de Cusa identifica, en *De docta ignorantia* n. 244, a Cristo con la fe, Él se presenta como la coincidencia entre la fe máxima y la fe mínima. Máxima, porque es el inicio y el fin absoluto de todo deseo, de todo pensamiento y de todo ser. Mínima, porque al ser la verdad misma es a la vez la certeza.⁴⁰

2. Del afecto (*affectus*) al amor perfecto (*caritas*) por medio del amor del prójimo (*dilectio proximi*)

En el segundo párrafo de *De docta ignorantia*, Nicolás de Cusa escribe que todos los entes tienen un deseo natural de ser mejores de lo que son, y que cuentan con instrumentos naturales apropiados para este fin. En el caso de las naturalezas intelectuales, el instrumento adecuado para conocer es el juicio connatural, “para que no sea vano el apetito y por el peso de la propia naturaleza pueda alcanzar la quietud en lo amado.”⁴¹

38 *De doc. ig.* (h I, nn. 252-253): “Age, ut successive mortificata carne sensim per fidem gradatim ad unitatem cum Christo quis ascendat, ut in ipsum profunda unione, quantum hoc in via possibile est, absorbeat. Omnia hic, quae visibilia et in mundo sunt, transilient perfectionem completam naturae assequitur. / 253. Et haec est ipsa natura completa, quam in Christo, mortificata carne et peccato, transformati in eius imaginem consequi poterimus; [...]”

39 Lentzen-Deis (1991), p. 69.

40 *Ibid.*, pp. 68-72. Cfr. *De doc. ig.*, n. 248.

41 *De doc. ig.* (h I, n. 2): “[...] quibus iudicium connatum est conveniens proposito cognoscendi, ne si

La palabra “peso”, de raíz agustiniana, introduce la dimensión afectiva del movimiento de la mente hacia la verdad. Un peso natural la lleva hacia lo amado. Es el peso del afecto (*affectus*), un afecto que no es ciego sino que, para alcanzar su fin, es guiado por el juicio connatural o concredo. Afecto e intelecto no aparecen aquí completamente identificados, pero es difícil discriminar cuál es cuál. El deseo de verdad es un deseo intelectual, pero en tanto deseo es un movimiento afectivo. Este afecto, porque es intelectual, no es ciego, sino que está guiado por cierto conocimiento o pre-conocimiento, que no es otro que la fe, fe en que la verdad existe. Esa fe o pre-conocimiento innato debe desplegarse en el mundo para perfeccionarse y devenir fe formada por el amor (*caritas*). De modo conjunto, también el afecto inicial e innato debe desplegarse y perfeccionarse para devenir *caritas*, amor de Cristo, el amor que forma a la fe. La *caritas* es para el Cusano un amor intelectual: esto es, un amor que no se subordina ni a la razón ni a los sentidos. Por consiguiente, el recorrido en el cual el afecto innato se perfecciona ha de implicar su progresivo desprendimiento de las pasiones humanas hacia un amor intelectual que es forma y perfección de la fe, o sea del conocimiento de la verdad.

Los textos a los que recurre en este apartado con el fin de mostrar el pasaje del *affectus* a la *caritas* pertenecen al período en que Nicolás, como obispo de Bresanone, en el Tirol, mantuvo un intercambio epistolar con los monjes de la abadía de Tegernsee, que dependía de su diócesis. Son la carta número 9 a el abad Gaspar Aindorffer (febrero de 1454), la carta número 16 al prior Bernardo Waging

frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit.”

(2do domingo de cuaresma, 1454) y el sermón CCXLI (Abadía de Novacella, 28 de agosto de 1456). No voy a analizar los textos en orden cronológico, sino que están organizados en función de esclarecer las diferencias que Nicolás establece entre *affectus*, *amor mundi*, *dilectio* y *caritas*.

El *affectus*, mencionado al inicio de este apartado, es un deseo establecido en el seno de la mente. Es el peso que lleva a la naturaleza intelectual a buscar el descanso en el fin que ama o la pregestación (*pregustatio*) del sabor de la sabiduría (*De sapientia* I). Vale decir: el *affectus* es el impulso que mueve al ser humano en la búsqueda de su fin propio. En esta semilla inicial no se puede distinguir el afecto del conocimiento, a no ser con fines metodológicos. En la carta 9 a Gaspar Aindorffer, Nicolás compara el *affectus* con el instinto natural del perro de caza. El fin del *affectus*, la meta que busca, es llamado “*caritas*”; la vía que lleva del *affectus* a la *caritas* es llamada “*dilectio*”.

«De buena gana he revisado sus hermosísimas misivas, siempre tan gratas para mí, perfumadas del dulce y cordial olor a Cristo; y las he leído celebrando el inflamado deseo de los hermanos de aprehender la caridad de un modo absoluto. Se busca al Dios escondido de los ojos de todos los sabios; y, porque [El la] inspira para ser buscado, la ávida mente nada deja sin explorar con el fin de alcanzar alguna vez a su amado. El perro de caza corre de acá para allá cuando comienza a buscar una liebre a la que nunca vio; y si su naturaleza no poseyera alguna impresión de esa especie, no comenzaría a correr, pues si ignorara cuándo la ha encontrado su trabajo habría sido en vano. Así le ocurre a nuestra naturaleza intelectual, que se mueve hacia la verdad

como hacia su propia vida. Aquí, por cierto, mientras estamos en este mundo, corremos con el fin de aprehenderla, uno de esta manera y otro de otra; y para nosotros es más grata a veces la vía de uno que la del otro; y abrazamos esa; pero la vía más corta y más segura es el amor [*dilectio*], como nos instruyen las Sagradas Escrituras.»⁴²

Si bien el pasaje no tematiza el vínculo entre *affectus* e *intellectus*, da por supuesto el vínculo indisoluble entre ambos. El deseo de los hermanos de Tegernsee es alcanzar la *caritas* de modo absoluto: esto es el amor puro, el amor incondicional, el amor divino. Lo que buscan es al Dios escondido, y el deseo que los mueve es inspirado por el mismo Dios. Este deseo de Dios es el que Nicolás compara con la precognición propia del perro de caza, que algún conocimiento de la liebre que busca debe tener, pues si no no la reconocería cuando la alcanza. Renglón seguido, identifica implícitamente a este deseo de *caritas*, que es deseo de Dios, con la búsqueda de la verdad que es propia de la naturaleza intelectual. Si hay una distinción entre ambos, es la que existe entre distintos caminos hacia el mismo fin: los caminos son más de uno, dice Nicolás, y las personas se pueden sentir más inclinadas a uno que a otro. El más corto y el más seguro, sin embargo, es el de la *dilectio*. Así introduce un nuevo tema, un tema que recibe su expresión filosófica más desarrollada en el sermón CCXLI. Es el del camino apropiado para que el hombre pueda elevarse a su fin, entendido este fin como la *caritas Dei*. En mi análisis del texto, utilizo los términos *amor*, *dilectio* y *caritas* en latín, ya que muchas veces en castellano han sido traducidos los tres como

“amor”, lo que lleva a que otras traducciones, más cercanas al original, suenen forzadas en el contexto de ciertas frases. Por ejemplo, no hablabamos habitualmente de “dilección del prójimo”, aunque el término “dilección” exista en la lengua castellana, sino de “amor al prójimo”. En ese caso, escribo “*dilectio* del prójimo” y en otros semejantes, el término latino que corresponda. Uso la palabra castellana “amor” para referirme de modo general al movimiento afectivo, que puede deslindarse y/ o perfeccionarse en manifestaciones que reciben los nombres específicos a los que nos hemos referido apenas más arriba.

El eje filosófico de la argumentación del sermón CCXLI es el mismo que vertebra la antropología de Nicolás de Cusa. El fin del hombre, Dios, es incognoscible a su mente finita, la cual solo puede alcanzarlo por medio de la imagen o semejanza. La novedad son los nombres que reciben Dios y su imagen. Dios es *caritas* y su imagen, la *dilectio* del prójimo. Así es como por medio del amor llegamos al conocimiento del Dios incognoscible:

«Observemos además que por el amor llegamos al conocimiento de Dios. Aunque nada es amado a no ser que sea conocido, sin embargo Dios, que por causa de su infinita cognoscibilidad es incognoscible (como la luz, la cual es visible por sí pero por su excesivo brillo invisible a nuestros ojos), es cognoscible en la semejanza. Pues todo lo que era desconocido, entra en nuestro conocimiento por una semejanza; del mismo modo en que un rostro desconocido se hace conocido por medio de su semejanza, que llega a nuestros ojos. Y sabemos que Dios es *caritas*. Y la *dilectio* del prójimo es la semejanza de la *caritas*. Por consiguiente, llegamos a partir

42 Vansteenberghe (1915), *Autour de la docte ignorance*: Münster, 2015 (p. 121: “Lettre n. 9: Cusa à Gaspard Aindorffer (Brixen, 12 février 1451)”.

de la *dilectio*, casi como por medio de la imagen y de la semejanza, al conocimiento de Dios.»⁴³

No cualquier movimiento amoroso, sin embargo, es la *dilectio* del prójimo que conduce a la *caritas*. La imagen, en este caso la *dilectio*, deriva toda su consistencia ontológica de su semejanza con el ejemplar, en este caso la *caritas Dei*. El genitivo tiene un valor tanto subjetivo (amor de Dios) como objetivo (amor a Dios): no hay amor a Dios que no provenga de Dios. Tampoco hay *dilectio* o amor al prójimo que no derive su verdad de la verdad del amor divino.

«Pues aquella *dilectio* [la de Dios] es la máxima y verdadera y es llamada “*caritas*”. La otra es imagen y semejanza de aquella y es llamada “*dilectio* del prójimo”. Y considera que a menos que la *dilectio* del prójimo sea imagen de la *dilectio* de Dios, no tiene perfección. Pues nada es absolutamente perfecto excepto Dios, que es *caritas*. Nada es perfecto de modo participado sino en la medida en que es imagen de lo absolutamente perfecto. Algo no es figura o imagen excepto en tanto en ello se refleja la verdad. Pues la imagen que no es semejanza del ejemplar nada tiene de verdad.»⁴⁴

La medida de la semejanza de la *dilectio* a la *caritas* es el cri-

43 Sermo CCXLI (h XIX/3, n. 5): “*Notemus etiam quod amore pervenimus in cognitionem Dei. Quamvis nihil amatum nisi cognitum, tamen Deus, qui propter infinitam cognoscibilitatem est incognoscibilis, sicut lux, quae de se est visibilis, propter nimiam luciditatem est a nostris oculis invisibilis, est similitudine cognoscibilis. Omne enim quod fuit incognitum, intrat per similitudinem in cognitionem; sicut incognita facies fit per suam similitudinem, quae in oculum venit, cognita. Scimus autem, quod Deus est caritas. Dilectio autem proximi est similitudo caritatis. Venimus igitur ex dilectione quasi per imaginem et similitudinem in Dei cognitionem.*”

44 Sermo CCXLI (h XIX/3, n. 2): “*Dicebat Christus omnes leges et prophetas in ea dilectione Dei et proximi pendere. Est autem dilectio prima et maxima atque ver, quae dicitur caritas. Alia est imago et similitudo illius, et dicitur dilectio proximi. Et considera, quod nisi dilectio proximi sit imago dilectionis Dei, non habet perfectionem. Nihil enim perfectum absolute nisi Deus, qui caritas est. Nihil participative perfectum nisi in quantum est imago absolute perfecti. Non est aliquid figura seu imago nisi in quantum in ipsa relucet veritas. Imago enim nihil habet veritatis, in qua nulla est similitudo exemplaris.*”

terio que permite al hombre discriminar si en el movimiento amoroso que lo anima predomina el amor profano o el amor divino; en otras palabras: es el criterio que le permite discriminar si se está alejando de Dios o acercando a Él. Aunque “sin *caritas Dei* nadie puede alcanzar la filiación” y al mismo tiempo “nadie puede saber si permanece en la *caritas*”⁴⁵, el hombre tiene un criterio con el que medir si se encuentra en la dirección correcta: la calidad de su amor al prójimo. ¿Lo ama porque en él ve a Dios en imagen o lo ama por un motivo profano? En este último caso no ama ni a Dios ni al prójimo, sino a sí mismo.

«Cuando *diligo* a un hombre, que como yo tiene a Dios por padre, en él *diligo* al Padre, cuya imagen lleva. [...] Por consiguiente, quien *diligit* al prójimo no por causa de Dios sino por lo útil y beneficioso no cumple el mandamiento ni permanece en la *caritas Dei* sino [en el amor] de sí mismo, porque se *diligit* en el prójimo. De ahí que las verdaderas obras de misericordia sean santas porque proceden de la *dilectio* del prójimo, en quien se ve solo a Dios.»

Este amor profano, al cual Nicolás llama *amor mundi*, no aparece explícitamente como amor a sí, sino bajo el disfraz del amor a otro. Pero busca una satisfacción que no es la realización intelectual -esto es, libre de pasiones- de la *caritas*. El amor profano, por ejemplo, ciega al amante a los defectos del amado. En este caso, el amante no está viendo al amado sino a su propia construcción del otro y en ese sentido podemos decir que no ama a Dios en el otro, sino a sí mismo.

«[...] El amor cubre los defectos, pues el amante no ve los defectos de quien ama intensamente mientras que el amado permanezca en

45 Sermo CCXLI (h XIX/3, n. 3).

su amor; pero al cesar el amor, entonces ve. Como dice el refrán: «Si alguien ama una rana, considera que la rana es Diana». De ahí que el amor cubre la fealdad, de modo que sea invisible [...]. Pero el *amor mundi* no cubre el defecto, sino que ciega al amante, al cual le quita la verdadera visión, porque el amante no ve según el juicio verdadero del intelecto sino según el *affectus*.»⁴⁶

Este amor, un amor más alejado de que cercano a su ejemplar, es llamado aquí “*affectus*”, un afecto que no es ciego, sino que conlleva cierto conocimiento, que puede ser llamado “fe innata”. Ahora bien: para que el hombre alcance la plenitud de su naturaleza, tanto este afecto como este conocimiento deben desarrollarse, desprendiéndose del peso de los sentidos y de las pasiones. El amor profano (*amor mundi*) está todavía más cercano al impulso afectivo inicial que a su florecimiento en amor intelectual. A diferencia del *amor mundi*, la *caritas* no cubre los defectos, sino que los transfigura.

«Digo además que la caridad puede ser llamada “divino elixir”. Pues algunos cuentan de cierta medicina, que todo lo transforma en oro, la cual se llama, en árabe, “elixir”. Del mismo modo, la caridad no solo cubre sino que transmuta al hijo del hombre en hijo de Dios, haciendo de algo terrenal algo celeste. Pues quien posee la caridad perfecta, posee el oro acrisolado al fuego, que enriquece. Pues es tan rico que puede comprar el reino de los cielos, porque la virtud de ese

46 Sermo CCXLI (h XIX/3, n. 12): “*Sicut in amore huius mundi manifestum est, quia amor cooperit defectus, non enim videt amans defectus eius quod valde amat stante amato in amore; sed cessante amore tunc videt. Uti dixit Metersta: Si quis amat ranam, ranam putat esse Dianam. Unde caritas operit foeditatem, ita quod est invisibilis ab omnibus, uti de ferrom igne dictum est. Sed amor mundi non operit defectum, sed excaecat amantem, a quo tollit verum visum, quia amans non videt secundum verum iudicium intellectus sed secundum affectum.*”

oro encierra el valor del árbol de la vida en medio del Paraíso, y el valor de todas las fuentes del agua de la vida en la ciudad de la nueva Jerusalén y en todo el Reino.»⁴⁷

A diferencia del *affectus* y del *amor mundi*, la *caritas* es de índole puramente intelectual y tiene por tanto una función cognoscitiva. La naturaleza intelectual y la capacidad cognoscitiva de la *caritas* aparecen mencionadas también en la carta 16, escrita a Bernardo de Waging.

La carta 16 es la respuesta del Cusano a la interpretación que Bernardo hizo de la carta 9 de Nicolás a Gaspar Aindorffer, donde el Cusano comparaba el *affectus* que conduce a la *caritas* con el instinto natural del perro de caza. Bernardo parece haber visto allí la confirmación de la hipótesis preferida por los monjes, la de un amor extático que borra cualquier conocimiento, y escribe a Nicolás: “Creo en consecuencia con los expertos, que el ápice del alma del fiel es elevado a Dios por el afecto del amor, sin conocimiento actual, antecedente ni concomitante; el perro ciego sabe oler su presa sin conocerla ni verla.”⁴⁸ El lector de esta correspondencia no puede dejar de pensar que no hay peor sordo que el que no quiere oír, pero Nicolás, con paciencia y elegancia, vuelve a repetir con otras palabras lo que ya les ha comunicado en anteriores misivas:

«Tocas un tema que es incierto para muchos, el del gusto de la

47 *Sermo* CCXLI (h XIX/3, n. 13): “*Dico etiam caritatem posse nominari elixir divinum. Dicunt enim quidam esse quandam medicinam, quae omnia mutat in aurum, quae vocatur elixir Arabice. Sic caritas non solum cooperit, sed transmutat filium hominis in filium Dei, faciendo de terrestri caelestem. Nam qui habet perfectam caritatem, ille habet aurum ignitum probatum locupletans. Nam adeo est locuplex, quod regnum caelorum emere potest, quoniam virtus illius auri complicat valorem arboris vitae in medio paradisi et omnium fontium vitae aquarum civitatis novae Jerusalem atque totius regni.*”

48 Carta nro. 15 de la correspondencia editada por E. Vansteenberghe; citada por él en Vansteenberghe (1915), p. 46.

dulzura divina. Cristo nos enseña que ella está en la cognición. Felipe decía: “Muéstranos al Padre y eso nos basta” [Jn, 14: 8]. Dios es caridad; con mostrar la caridad basta. Gustar y ver la caridad absoluta es el deseo último, pues la caridad es la vida del espíritu. Por consiguiente, cuando el intelecto en sí, esto es intelectualmente, sabe que posee su propia vida, entonces en ese gusto se deleita en perlas que no conoce. Dios, que es la caridad, está en todos; pero no somos felices por esta razón, a menos que lo veamos en nosotros. Quien reconoce que Dios es el objeto del alma racional, y tanto del intelecto como de la voluntad, ese se convierte a las coincidencias y dice: Dios, que está más allá de lo bueno y de lo verdadero, fuerza de lo bueno y de lo verdadero, no es alcanzado como es, sino más allá de todo lo que es tanto amado como conocido. Aun cuando lleguemos a Él, no podemos llegar si no es buscando. Pero no hay buscar sin conocer y amar. Amamos el bien y buscamos qué es lo que amamos, y sin embargo, como dice Agustín, tampoco buscaríamos si lo ignoráramos por completo. Por consiguiente, no existe el amor del bien sin el conocimiento de todo bien; y no existe el conocimiento sin el amor. El conocimiento está entre las cosas deseables. Por consiguiente, quien eleva el filo de su mente hacia aquella virtud infinita, unícuísima y simplicísima no puede negar (si la felicidad es la última de las cosas que se desean y consiste en conocer a Dios, que es la felicidad) que conocer es amar y amar es conocer.

Es verdad que Dios no nos exige que lo conozcamos, porque esto no está en nuestro poder; pero quiere que lo amemos según nuestra posibilidad y nos anunció cómo se nos manifestaría entonces, es decir, si

lo amábamos [*diligo*].»⁴⁹

Quizás por temor a ser malentendido una vez más, Nicolás de Cusa se expresa en esta carta con inusual claridad. La *caritas* es la vida de la naturaleza intelectual y cuando la naturaleza intelectual ama, conoce que está gozando de su propia vida. Es más: en el sermón CCXLI, dos años posterior a la carta apenas citada, el Cusano escribe que a tal punto es la *caritas* de índole intelectual que solo las naturalezas intelectuales pueden participar de ella:

«[...] Concibe al espíritu de Dios, que llamamos “caridad”, como el creador desconocido y verdaderamente inefable de todo espíritu. Es alcanzable solo por los espíritus racionales, los únicos que son capaces de Él y en los cuales se deleita el amor incorruptible por la virtud [...]»⁵⁰

No solo las naturalezas intelectuales son las únicas capaces de Dios –esto es, de participar de la naturaleza divina, que es *caritas*– sino que en el caso del hombre la *caritas* puede ser recibida o participada solo en “su potencia suprema”, que para Nicolás de Cusa es la intelectual:

«De este modo nuestra alma, que está donde se unen el tiempo y la eternidad, esto es en el horizonte de la eternidad, recibe el espíritu de la caridad solo en su potencia suprema, vuelta hacia el sol de la justicia, porque esta espléndida superficie incorpórea es capaz de [recibir] aquella irradiación como un espejo pulido. Pero no la recibe en lo más alejado, donde ama la carne y la sangre. Pues el hombre animal no percibe las cosas que son del espíritu de Dios. Pues el mundo sensible, del cual es el hombre viejo,

49 Vansteenberghe (1915), pp. 134-135.

50 *Sermo* CCXLI (h XIX/3, n. 18): “[...] concipe spiritum Dei, quem nominamus caritatem, esse incognitum et vere ineffabilem creatorem omnis spiritus, et ille non attingitur nisi per rationales spiritus, qui solum sunt capaces eius et in quibus deliciarur amor incorruptibilis virtutis [...]”

ni ve, ni conoce ni puede conocer a aquel espíritu, sino que para él lo que se refiere acerca de la caridad es una tontería.»⁵¹

Si el hombre carnal no logra perfeccionar el *affectus* y el *amor mundi*, sino que por el contrario además no entiende y desprecia la experiencia de la *caritas*, por su parte el hombre que ha desarrollado su naturaleza intelectual y en quien por medio de la *dilectio* del prójimo el *affectus* ha devenido, en la medida en la que él es capaz, en *caritas*, este hombre conoce o puede comprender que la *caritas* se compara con el oro, con el “oro acrisolado al fuego”, versículo del *Apocalipsis* que da su título y su tema al sermón: “Te aconsejo me compres oro acrisolado al fuego, para que te hagas rico” (Apoc. 3: 18).⁵² Así como el valor del oro encierra en sí el valor de todos los metales y, por consiguiente, mide el valor del metal, así también, afirma Nicolás, la caridad es la medida del valor de las virtudes, el cual depende de la participación que su ser tenga en la *caritas*. Este es el motivo por el cual Jesús la compara con una perla única o con un tesoro escondido: porque teniendo la *caritas*, se lo tiene todo. «Lo anterior no trata sino de tenerlo todo en uno y no tener nada excepto esto único, en el cual está todo. Del mismo modo, en una perla preciosa el mercader lo tiene todo, porque vendió todos sus bienes y compró la perla; así, en ella y por medio de ella tiene todo lo que desea tener. Lo mismo acerca del tesoro escondido en el campo y del

51 *Sermo* CCXLI (h XIX/3, n. 8): “*Sic anima nostra, quae est ubi tempus et aeternitas uniuntur, scilicet in horizonte aeternitatis, non recipit spiritum caritatis nisi in superna potentia ad solem iustitiae conversa, quia illa splendida incorporea superficies est illius irradiationis capax sicut politum speculum. Sed non recipit in profundo, ubi amat carnem et sanguinem. Nam animalis homo non percipit quae spiritus Dei sunt. Sensibilis enim mundus, de quo vetus homo est, non videt neque scit aut scire potest illum spiritum, sed stultitia est illi id, quod de ea refertur.*”

52 “*Suadeo tibi emere a me aurum ignitum et probatum, ut locuplex fias.*”

oro acrisolado.»⁵³

Conclusión

La idea de que quien posee la *caritas* lo posee todo modera la interpretación de la filosofía del Cusano que la alinea con las gno-seologías de corte moderno. El sermón CCXLI, así como los demás textos aquí citados, ilustran qué significa para Nicolás “naturaleza intelectual” y, por lo tanto “conocimiento” en su acepción más propia. “Intelectual” no significa desprendido o desvinculado del afecto, sino libre de los sentidos y las pasiones. La mente humana posee para el Cusano un aspecto afectivo junto con su aspecto cognitivo. En un principio ambos aspectos se manifiestan como semillas que deben desarrollarse y crecer; una es la semilla del *affectus*, la otra es la semilla de *intellectus*: esta última es llamada por Nicolás “fe”. Puesto que no hay oposición entre ellos, sino que se complementan, deben desarrollarse juntos: el *affectus* ha de convertirse en *caritas* para formar o dar vida a la fe. Este *fides caritate formata* es la forma de conocimiento más elevada disponible para los seres humanos. A través de ella, las naturalezas intelectuales alcanzan, cada una en la medida de su propia capacidad, el fin que le es propio: la participación viva en la verdad que Nicolás de Cusa llama filiación divina o *filiatio*.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como profesora de Filosofía Medieval en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Su área de investigación es la dimensión ético-
53 h XIX/3 *Sermo* CCXLI (238), n. 11: “*Quae non sunt nisi omnia habere in uno et nihil nisi id unum habere, in quo omnia; sicut in pretiosa margarita habet mercator omnia, quia omnia bona sua vendidit et comparavit eam, ita in ea habet omnia et per ipsam quae vult habet. Sic thesauro abscondito in agro et hic in auro ignito.*”

ca del pensamiento de Nicolás de Cusa e incluye, además de la obra del Cusano, sus fuentes históricas y su proyección.

Sartre y el marxismo: dialéctica, praxis y negatividad

Maximiliano Basilio Cladakis*

Introducción

No caben dudas que la segunda gran obra filosófica de Sartre es la *Crítica de la razón dialéctica*. Publicada en 1960, esta obra va a representar, al mismo tiempo, la continuación y profundización de varios de los planteos que Sartre realizara en *El ser y la nada*, pero también un cambio de perspectivas, de miradas, el surgimiento de nuevos problemas, que, en la obra de 1943, no aparecían, o, si lo hacían, era de manera poco clara, difusa. En primer lugar, habría que destacar que, si, en *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty contraponía el pensamiento de Sartre al de Marx, en la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre afirma taxativamente que el marxismo es la filosofía insuperable de nuestra época. Precisamente, el marxismo, su lógica interna, su inteligibilidad, su racionalidad, van a ser los ejes nodales de la *Crítica*.

Por lo general, se trata de una obra que, en su momento,¹ recibió críticas, tanto desde el

marxismo como desde el antimarxismo. Pasados los años, se volvió una obra poco estudiada. Marx decía que, en un momento, Hegel se había vuelto, en determinados círculos filosóficos, un “perro muerto”,² casi lo mismo podría decirse de Sartre, y, sobre todo, de la obra de 1960. No caben dudas que se trata de una obra compleja, dura, difícil, en la cual es fácil “perdersé” mientras se realiza su lectura. Contando el segundo tomo (publicado de manera póstuma), son más de mil páginas en donde, por momentos, quien se aboca a su estudio puede encontrarse arrojado a un laberinto en el cual no existe ningún hilo de Ariadna. Sin embargo, esto no justifica decir, sin más, que se trata del gran fracaso filosófico de Sartre.

Ahora bien, el objetivo del presente trabajo será realizar una aproximación a esta obra tomando como eje la afirmación y crítica que Sartre realiza del marxismo, al cual, como se ha dicho, considera la filosofía insuperable de su época. Con esta finalidad, el artículo se estructurará en tres apartados.

En el primero de ellos, se presentará la forma en que Sartre piensa el marxismo, desde dos perspectivas que se entrecruzan necesariamente. Por un lado, como “filosofía insuperable”; por otro, como “problema”. Estas dos perspectivas implicarán una forma de comprender la filosofía y el marxismo, además de una crítica al marxismo dogmático. En el segundo apartado, se expondrá la diferencia entre la razón dialéctica y la razón analítica y la confusión entre ellas, surgidas desde el seno propio del marxismo. En el tercero, se expondrá la concepción de la praxis que Sartre mantiene en esta obra. Con esta finalidad, se abordará la relación entre teleología, negatividad y totalización. Este último apartado, se detendrá, en varios puntos, en la relación entre los planteos de Sartre en la *Crítica* y en *El ser y la nada*.

El marxismo: filosofía insuperable

En la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre realiza una de sus pocas problematizaciones en torno a la filosofía y su sentido.³

3 La obra anterior donde el filósofo francés tematiza

1 Una de las críticas más conocidas es la que realiza Levy Strauss en *El pensamiento salvaje*, aunque como ser verá hay algunas más.

2 Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política. Vol. I*, México, FCE, 1973, p. 23.

En la obra de 1960, Sartre sostiene que no hay más que una filosofía “viva” por época histórica. A partir de este correlato entre historia y filosofía, Sartre divide a la filosofía moderna en tres etapas: una etapa inicial representada por las filosofías de Descartes y de Locke, una segunda cuyos mayores exponentes son Kant y Hegel y una tercera (que continúa siendo la vigente hasta pasada la mitad del siglo XX, es decir, en el momento en que Sartre escribe la obra) que es la de Marx. La primera representaba a la burguesía de comerciantes y banqueros, la segunda a la burguesía industrial, la tercera al proletariado como clase social emergente.

«En primer lugar (la filosofía) es cierta manera de tomar conciencia de sí de la clase ascendente; y esta conciencia puede ser neta o confusa, indirecta o directa: en los tiempos de la nobleza de toga del capitalismo mercantil, una burguesía de juristas, de comerciantes y de banqueros, algo captó de sí mismos a través del cartesianismo; siglo y medio después, en la fase primitiva de la industrialización, una burguesía de fabricantes, de ingenieros y de sabios se descubrió oscuramente en la imagen del hombre universal que le proponía el kantismo.»⁴

Ahora bien, para Sartre, tanto Descartes como Locke y tanto Kant como Hegel fueron superados ya que los momentos históricos de los cuales surgieron fueron efectivamente superados. No así el marxismo, y, no lo fue, porque, para Sartre, las condiciones que lo engendraron no han sido superadas.

En la medida en que sigue habiendo clases sociales, explotación y el capitalismo es el sistema

de producción imperante, el marxismo no ha sido superado. El marxismo es, entonces, el único sistema filosófico que puede dar cuenta de la realidad y operar sobre ella en beneficio de la clase ascendente. La filosofía se presenta, para Sartre, como un saber totalizador, sistematizado y sistematizador, de una época histórica y de una clase social determinada. La no superación de las condiciones históricas que originaron al marxismo, hacen que sus tesis esenciales también sean, por el momento, insuperables. Sartre dice al respecto: “una pretendida superación del marxismo no pasará de ser en el peor de los casos más que una vuelta al premarxismo, y en el mejor, el redescubrimiento contenido en la idea que se pretende superar”.⁵

Lo dicho por Sartre, puede parecer, a primera vista, la tesis de un marxismo dogmático cualquiera. Reducción de la filosofía al momento histórico en que ella surge, insuperabilidad del marxismo y la caducidad consumada de las filosofías anteriores a Marx son puntos con los que un marxista dogmático estaría absolutamente de acuerdo. Sin embargo, esta primera parte de la *Crítica* puede ser comprendida como una afirmación a la que las páginas siguientes serán su negación. Precisamente, ni bien Sartre realiza estas afirmaciones, sostiene que el marxismo no puede ni debe ser un dogma. Por el contrario, Sartre observa que la tarea filosófica más importante de la época es llevar a cabo una crítica radical del marxismo. Efectivamente, la tarea que Sartre se impone en el texto de 1960 es someter a una crítica exhaustiva los límites y alcances del marxismo. Para Sartre, esta tarea es de una importancia vital, no sólo en el campo teórico, sino también en el campo práctico. Sartre sostiene que el marxismo es la totalidad

del saber en devenir y ese devenir se realiza en la praxis histórica. El problema acuciante, para Sartre, es que el marxismo se ha detenido y que se ha vuelto un dogma.

Al momento de escribir la *Crítica*, Sartre observa que el marxismo se encuentra en un estado de esclerosis. El marxismo se ha vuelto un dogma, y su dialéctica, reducida a un materialismo vulgar que comprende el desarrollo de lo real como el desarrollo de la materia a través de etapas de tesis, antítesis y síntesis. Sartre señala que, a partir de este modelo, se explica la totalidad de lo existente sin tomar en cuenta las particularidades históricas. El marxismo esclerotizado no piensa, pues, el mundo, sino que lo que se piensa es la manera de “acomodar” lo existente a la teoría pausada de antemano. Esta dialéctica, a su vez, instituye una necesidad de tipo causal que hace que todo el movimiento esté determinado, por lo cual la historia tendría un fin ineludible (en este caso la Revolución comunista).

Sartre sostiene que, en su estado actual, el marxismo habla de dialéctica; sin embargo, dicha dialéctica es, aunque se diga materialista, absolutamente idealista. “En el caso que nos ocupa, resulta evidente que estamos frente a un idealismo que ha robado las palabras de la ciencia para nombrar a algunas ideas de un contenido tan pobre que se ve la luz a su través”.⁶ En efecto, esta dialéctica dogmática es pensada como un sistema de ideas *a priori* que fuerza a los hechos para que estos se amolden a ella. Para Sartre, se trata de un idealismo aún mayor que el de Hegel, ya que este introducía lo particular como momento del desarrollo de lo universal, mientras que la dialéctica dogmática destruye lo particular.

En este punto, Sartre hace

esta cuestión es el artículo “Materialismo y revolución”.

4 Sartre, Jean Paul, *Critique de la Raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 19-20.

5 *Ibid.*, p. 21.

6 *Ibid.*, p. 148.

mención a la escisión entre la teoría y la praxis que atraviesa su época. En el caso de los comunistas, señala que su praxis, si bien es criticable en ciertos aspectos, puede en muchos casos ser comprendida como una praxis revolucionaria. Sin embargo, la teoría del Partido Comunista Francés de la época (que no es otra que el marxismo dogmático) no se encuentra en correlato con ella, lo cual implica que la teoría se encuentra escindida de la praxis. “El marxismo se ha detenido; precisamente, porque esta filosofía quiere cambiar al mundo, porque trata de alcanzar el devenir mundo de la filosofía, porque es y quiere ser práctica se ha hecho una autentica escisión que ha dejado a la teoría, por un lado, y a la praxis, por otro.”⁷

Precisamente, si bien, para Sartre, la filosofía surge del mundo histórico, no se trata en modo alguno de pensar algo semejante a la teoría del reflejo, en donde lo histórico-social implica una sobre-determinación del campo teórico. Por el contrario, Sartre sostiene que la relación entre la historia y la filosofía es una relación en donde cada término incide sobre el otro. La filosofía surge del mundo histórico pero, al mismo tiempo, modifica ese mundo histórico. En este sentido, toda filosofía tendrá un fin esencialmente práctico. “Toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política”.⁸ En este punto, Sartre retoma, evidentemente, la tesis que Marx expone en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, en donde Marx reivindica el carácter esencialmente práctico de la teoría y habla de las armas de la crítica y de la crítica de las armas. Desde esta perspectiva, Sartre señala

cuatro rasgos característicos de la filosofía: idea reguladora, arma ofensiva, comunidad del lenguaje y totalidad del saber.

En la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre propone, como modo de revivificar al marxismo, integrar el existencialismo a la “filosofía insuperable”. La integración del existencialismo al marxismo se da, para Sartre, a partir de una doble necesidad. Por un lado, el marxismo necesita al existencialismo puesto que sólo él puede volverlo hacia lo concreto. Por otro lado, el existencialismo necesita integrarse al marxismo para incorporarse al saber y dejar de ser una mera ideología aislada. Si el marxismo es el pensamiento de la totalidad, el existencialismo es el pensamiento de la particularidad; por lo tanto, un pensamiento que dé cuenta de la realidad histórica en su complejidad debe poder detenerse en ambas dimensiones, las cuales no deben ser pensadas en oposición sino en un marco de mutua reciprocidad. En cierta medida, Sartre ve que la relación dialéctica entre la particularidad y la totalidad ya se encontraba en la obra del propio Marx, pero, con la caída del marxismo en el dogmatismo, dicha dialéctica se perdido.

En la *Crítica de la razón dialéctica* Hegel y Kierkegaard aparecen como figuras que representan la oposición entre totalidad y particularidad.

«La más amplia totalización filosófica es el hegelianismo. El Saber está en él elevado a su más eminente dignidad: no se limita a observar el ser del exterior sino que lo incorpora y lo disuelve en sí mismo; el espíritu se objetiva, se aliena y vuelve a sí, sin cesar, se realiza a través de su propia historia. El hombre se exterioriza y se pierde en las cosas, pero toda la alienación está superada por el sa-

ber absoluto del filósofo. Así pues, los desgarramientos y las contradicciones que causan nuestra desgracia, son unos momentos que aparecen para ser superados; no sólo somos *sapientes*, sino que en el triunfo de la conciencia, que es intelectual de por sí, aparece que somos *sabidos*; el saber nos atraviesa de una parte a la otra y nos sitúa antes de disolvernó, quedamos *integrados* vivos en la totalización suprema; de tal manera que, el *puro vivido* de una experiencia trágica que conduce a la muerte, queda absorbido por el sistema como una determinación relativamente abstracta que debe ser mediatizada, como un pasaje que leve hacia el absoluto.»⁹

En una nota al pie que sigue a esta cita,¹⁰ Sartre sostiene que, sin lugar a dudas, hay un existencialismo en Hegel. Sartre no reduce a Hegel a un pensador del panlogicismo. Por el contrario, sostiene que, al “panlogicismo” hegeliano, le acompaña ineludiblemente un “pantragicismo”, que se identificaría con algunas de las premisas fundamentales del existencialismo. Sin embargo, las críticas de Kierkegaard a Hegel no tienen que ver con esto, sino que se fundamentan en el hecho de que Kierkegaard no acepta que la vida individual, sus desgarramientos, sus avatares frente a la inalienable marca de la muerte como posibilidad absoluta, su libertad, sean posibles de ser pensados desde las perspectivas de un devenir totalizador. Efectivamente, mientras el “existencialismo” hegeliano sería un momento dentro del devenir totalizador del pensamiento hegeliano, el “existencialismo” de Kierkegaard concibe la insuperabilidad e inconmensurabilidad de los avatares del individuo. Sartre señala, precisamente, que es en nombre de

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

la particularidad que Kierkegaard rechaza la filosofía hegeliana. Entre estos dos polos antinómicos, Sartre sostiene lo siguiente:

«(...) lo que hay que señalar más bien, situándose en la época, es que Kierkegaard tiene tanta razón frente a Hegel como Hegel tiene razón frente a Kierkegaard. Hegel tiene razón: en vez de empecinarse como el ideólogo danés con unas paradojas estancadas y pobres que finalmente llevan a una subjetividad vacía, lo que el filósofo de Jena quiere alcanzar con sus conceptos es lo concreto verdadero, presentándose siempre la mediación como un enriquecimiento. Kierkegaard tiene razón: el dolor, la necesidad, la pasión, la pena de los hombres son una serie de realidades brutas que no pueden ser superadas ni cambiadas por el saber (...).»¹¹

Racionalidad dialéctica y racionalidad analítica

Como se señaló en el apartado anterior, en la obra de 1960, Sartre se plantea el objetivo de revivificar al marxismo. Esto implica, al mismo tiempo, la integración del existencialismo al marxismo como así también una crítica de la racionalidad dialéctica. Precisamente, ya desde su nombre, hay un eco del objetivo kantiano en esta obra. Si la *Crítica de la razón pura* era la crítica de la razón modernocientífica, la *Crítica de la razón dialéctica*, es la crítica de la razón, valga la redundancia, dialéctica. En efecto, esta razón es la razón propia del marxismo. La crítica sartreana, al igual que la kantiana, tiene por finalidad establecer los límites y alcances del objeto a criticar.

Para Sartre establecer los límites y alcances de la razón dialéctica es una tarea imperiosa, tanto en el plano filosófico como

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

político. Como ya se ha dicho, Sartre señala que el marxismo y la dialéctica se han vuelto un dogma, por lo tanto, se torna necesario establecer sus límites y alcances, lo que significa delimitar el campo de aquello que la dialéctica posibilita comprender. Una vez más, es fácil encontrar aquí, los ecos de los objetivos de la crítica kantiana. Para Kant, los objetos que quedaban excluidos del campo de la razón teórica eran la tríada “Dios-Alma-Mundo”, objetos centrales de la división de la filosofía realizada por Woolf, Sartre hará algo similar con respecto a los límites y alcances de la dialéctica.

Con este objetivo, Sartre establece una diferencia entre la “dialéctica dogmática” y la “dialéctica crítica”. La “dialéctica crítica” es la que él intenta establecer, a través de las extensas, complejas y tumultuosas páginas de su obra. La “dialéctica dogmática” es, en cambio, aquella sostenida por lo que Sartre llama “marxismo contemporáneo”, el cual denomina “dialéctico” a un materialismo mecanicista que, en última instancia, representa un idealismo aún mayor que aquel que dice combatir.¹² Si bien, cuando Sartre habla de “marxismo contemporáneo”, se refiere, principalmente, a la teoría oficial de la URSS y del PC, considera que Engels ya se encuentra en el origen de esta concepción.

Sartre sostiene que la posición de Engels es una posición metafísica ya que, en la introducción a la *Dialéctica de la naturaleza*, a partir de la tesis acerca de la eternidad de la materia y de sus leyes, se llega a sostener la tesis del eterno retorno. En este sentido, la oposición de Sartre a la concepción de Engels puede ser comprendida en dos direcciones complementarias. Por un lado, la ontológica; por otro, la metodológica. Con respec-

¹² *Ibid.*, p. 126.

to a la primera, es indudable que entre Sartre y Engels existe un abismo insalvable. Engels plantea un monismo materialista, en el cual el hombre no es otra cosa que una manifestación de la materia regida por las leyes de la dialéctica. Sartre, por el contrario, sostiene la irreductibilidad del hombre a la materialidad inorgánica, la cual se presenta como una instancia negadora de la humanidad. Por otro lado, Sartre rechaza, además, la idea de un movimiento intrínseco a la materia inorgánica, independiente del proyecto humano que la totaliza.

En lo concerniente a la cuestión metodológica, Sartre observa que Engels, intenta fundamentar la dialéctica a partir de un positivismo propio de la razón analítica. En su texto “Lo mismo y lo otro”, Vincent Descombes sostiene que varios filósofos franceses de posguerra, creían en la dialéctica como una superación de la razón analítica y del mecanicismo.¹³ La *Crítica de la razón dialéctica* es un claro exponente de esta creencia.

En la *Dialéctica de la naturaleza*, Engels sostiene que es por medio de la observación empírica que se “descubren” las tres leyes fundamentales de la dialéctica: la ley de conversión de la cantidad en cualidad y, viceversa, la ley de compenetración de los contrarios y la ley que pronuncia que toda negación de la negación es una afirmación se develan al investigador a partir de la observación “objetiva” e “imparcial” del mundo. Sartre ve en esto un doble error: por un lado, el error de proyectar sobre la naturaleza una dinámica propiamente humana; por otro, el error de hacer de aquello proyectado, leyes inflexibles como las de la física newtoniana, para luego

¹³ Cfr., Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo Otro. Cincuenta años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Catedra, 1988, p. 28.

proyectarlas nuevamente sobre el mundo social. El resultado es la confusión a partir de la cual la racionalidad dialéctica aparece fundada en la racionalidad analítica, la cual descubriría en la naturaleza, por medio de la observación empírica, las leyes fundamentales de la dialéctica. Sin embargo, como ya se dijo, para Sartre, estas leyes no son “descubiertas” en la naturaleza sino proyectadas sobre ella, por lo que sería una doble hipóstasis. En contraposición a Engels, Sartre establece una clara distinción entre la razón analítica y la razón dialéctica.

En este aspecto, cabe destacar que, en “*La Crítica de la razón dialéctica: ¿una fenomenología de la praxis?*”, Florence Caeymaex señala que la distinción sartreana entre la razón dialéctica y la razón analítica no se fundamenta en un criterio epistemológico que determine a una y a otra según el objeto de estudio.¹⁴ En efecto, para Sartre, no se trata de una distinción que comprendería a la razón analítica como la razón propia de las ciencias de la naturaleza y a la razón dialéctica como la razón propia de las ciencias humanas. Por el contrario, en la distinción sartreana entre ambas racionalidades, la razón analítica es propia tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias del hombre.

Para Sartre, las principales características de la razón analítica son sostener los procesos de objetivación del mundo natural y humano, y establecer leyes y regularidades, sin que ello implique volver inteligible la necesidad de dichas regularidades y leyes. La razón dialéctica, por su parte, contiene y supera a la razón analítica en tanto vuelve inteligible la necesidad y totaliza los eventos, hechos

14 Caeymaex, Florence, *Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis*.

En *Alter: Revue de phénoménologie*, No. 17, Paris, Editions Alter, 2009, pp. 29-44.

y estados que la razón analítica mantenía separados.

«Es pues, a la vez, un tipo de racionalidad y la superación de todos los tipos racionales; (...): la posibilidad siempre dada de *unificar* llega a ser la necesidad permanente para el hombre de totalizar y de ser totalizado, y para el mundo de ser una totalización siempre más amplia y siempre en curso.»¹⁵

Sin embargo, a pesar de esto, no debe concluirse que Sartre niegue el valor de las ciencias empíricas ni mucho menos que intente refutar su método. Precisamente, Sartre sostiene que las ciencias empíricas representan disciplinas auxiliares que incrementan los conocimientos sobre los hechos particulares. Sartre sostiene que el error del marxismo contemporáneo consiste en entremezclar ambas racionalidades e intentar fundamentar la razón dialéctica en la razón analítica. Para Sartre la fundamentación de la dialéctica no debe ser sino dialéctica. La razón dialéctica, por lo tanto, tiene que fundarse a sí misma, sin valerse de los criterios propios de la razón analítica. En este aspecto, la crítica sartreana, vuelve a asemejarse a lo que hace Kant con la razón moderna: el objetivo es establecer los límites y posibilidades de la razón dialéctica por medio de la propia razón dialéctica.

Con respecto a la delimitación del campo sobre el que opera la razón dialéctica, Caeymaex sostiene, acertadamente, que este campo, para Sartre, no es otro que el de la praxis humana. Si la razón analítica se aboca a los lazos de exterioridad entre los fenómenos; la razón dialéctica se aboca a los lazos de interioridad; y, para Sartre, dichos lazos implican necesariamente la existencia humana.

15 Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*, p. 141.

En este último punto, es posible encontrar la resonancia de dos obras anteriores a la *Crítica de la razón dialéctica*. Por un lado, una obra del propio Sartre, ni más ni menos que *El ser y la nada*, más precisamente, cuando habla de la pura exterioridad del en-sí. Por otro, *Historia y conciencia de clases* de Lukács. En este aspecto, es posible ver que el argumento de Sartre casi la crítica de Lukács a Engels, en lo concerniente a que la dialéctica implica un doble juego entre exterioridad e interioridad, entre el sujeto y el objeto, entre la conciencia y la cosa, que en Engels es inexistente, ya que reduce la dialéctica a un monismo objetivista.¹⁶

Algo similar ocurre con respecto a la negatividad. Sartre señala que la dialéctica se funda sobre la premisa de que toda negación de la negación implica una afirmación. Ahora bien, de manera similar a lo que ocurría en la obra de 1943 con respecto al no-ser, en la *Crítica* es el proyecto humano el que introduce la negatividad en el mundo. Precisamente, Sartre rechaza el intento de Engels de encontrar una negatividad operando en las leyes físicas. Para Sartre, en la naturaleza inorgánica, sólo hay positividad y es el proyecto humano el que le atribuye el carácter de negatividad a algunos fenómenos. Al tener como fundamento la negatividad, la racionalidad dialéctica será, por lo tanto, la racionalidad de la praxis humana.

Negatividad y totalización

En el ya mencionado artículo de Florence Caeymaex “*La Crítica de la razón dialéctica: una fenomenología de la praxis*”, se sostiene que la obra de 1960 no significa un abandono del método fenomenológico por parte de

16 Cfr., Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase (Vol. I)*, Buenos Aires, Grijalbo, 1985, p. 45.

Sartre, sino que, por el contrario, dicho método es el empleado por el filósofo francés en su objetivo de revivificar al marxismo. Caeymaex señala que, si bien Husserl y Heidegger apenas son nombrados en la obra, sus conceptos y tesis la atraviesan transversalmente. Lo mismo ocurre con respecto a *El ser y la nada*, obra cuyos términos y categorías no son empleados en la *Crítica*, pero sí muchas de sus tesis fundamentales. Precisamente, en el primer apartado de este trabajo se ha hecho mención a la necesidad existente para Sartre de introducir el existencialismo al marxismo. Ahora bien, en el desarrollo del existencialismo francés de posguerra, y esencialmente en las obras de Sartre y de Merleau-Ponty, “existencialismo” y “fenomenología” son conceptos intrínsecamente ligados. Por lo tanto, no debe llamar la atención la pervivencia del método fenomenológico en la *Crítica de la razón dialéctica*. En este aspecto Caeymaex sostiene que Sartre lleva a cabo una descripción fenomenológica de la praxis como método para sacar al marxismo de su estado de esclerosis y poder hacer de él la filosofía que dé cuenta del momento histórico actual sin dogmatismos ni esquemas metafísicos.

«Aunque las propuestas de Sartre hubieran tenido sólo una posteridad muy difusa y parcelaria, podemos reconocerle a la *Crítica* haber llevado, con las experiencias de la fenomenología elaborada en *El ser y la nada*, una crítica definitiva al naturalismo y al objetivismo que daban al marxismo todos los trazos de dogmatismo y de autoritarismo entonces en boga en la práctica política y revolucionaria.»¹⁷

Retomando las críticas sartreanas a Engels, cabe destacar el artículo de Carla Cordua “Sar-

tre y la crítica a la filosofía de la historia”¹⁸ donde la autora señala que una de las diferencias fundamentales entre Engels y Sartre es el hecho de que, para este último, no existen leyes de la historia, mientras que, para el primero, la historia se encuentra regulada por leyes de la misma forma en que lo está la naturaleza. En efecto, tanto Engels como gran parte del marxismo de la primera mitad del siglo XX, se habían propuesto, como objetivo central de sus trabajos teóricos, “desentrañar” las leyes de la historia, leyes que deberían poseer la misma universalidad y exactitud que las del mundo natural.

Acercas de la cuestión en torno de hasta qué punto este objetivo puede encontrarse en las obras del propio Marx de manera explícita o implícita, es un tema complejo que excede las intenciones del presente artículo. Precisamente, si bien Sartre ve en esto una deformación del sentido original del marxismo, advierte, igualmente, la existencia de cierta ambigüedad en el propio Marx, como así también la ausencia de una revisión sistemática de la dialéctica. Según Sartre, ya en el propio Marx se evidencia la falta de una revisión crítica de la racionalidad dialéctica por medio de sí misma. Esta “falta” habría llevado a que filosofías autodenominadas “dialécticas” intenten “descubrir” leyes de la misma forma en que lo hace la razón analítica. Sartre, por el contrario, sostiene que la dialéctica “(...) no tiene otras leyes que las reglas producidas por la totalización en curso y estas conciernen, evidentemente, a las relaciones de la unificación con lo unificado (...), es decir, los modos de presencia *eficaz* del devenir totalizante con las partes totalizadas”.¹⁹

18 Cordua, Carla. “Sartre y la crítica a la filosofía de la historia”, en *Gerencia del tiempo: Ensayos sobre Sartre*. Merida, Universidad de los Andes, 1994, pp. 27-66.

19 Sartre, Jean Paul, *Critique de la raison dialecti-*

Esto significa que, para Sartre, la dialéctica no puede tener más leyes que las que ella misma se va dando en el proceso de totalización; es decir, la dialéctica no tiene leyes que la determinen externamente. Por lo tanto, la racionalidad dialéctica no debe ser comprendida a partir de la búsqueda de leyes universales. Lo mismo ocurre cuando se toma a la historia como objeto de investigación. Para Sartre, la historia no es el resultado de leyes, sino que, por el contrario, la historia se fundamenta en la praxis humana.

En este punto es importante destacar que, para Sartre, la praxis no puede ser comprendida a partir de la lógica del positivismo. Sartre observa que no debe pensarse la praxis como la positividad del acto realizado, sino que, por el contrario, se la debe pensar a partir de la negatividad en la que ella se funda. En este aspecto, Sartre retoma el carácter negativo de la dialéctica, presente tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en algunos pasajes del prólogo al *Capital*. La positividad plena, ya desde *El ser y la nada*, es pensada por Sartre como característica esencial del ser en-sí. Por el contrario, la negatividad será lo propio de la acción humana, por lo que se pensará la dialéctica como un movimiento donde lo negativo es parte fundamental de su despliegue.

La tesis de Caeymaex acerca de la pervivencia del método fenomenológico (cabe aclarar que se habla de “método fenomenológico” tal como lo comprende Sartre) en la *Crítica* encuentra en este aspecto un argumento a su favor. Tanto en la obra de 1943 como en la de 1960, la negatividad será el rasgo propio de la actividad humana. En *El ser y la nada* la acción es presentada como la negación in-

que. Tome I. *Théorie des ensembles pratiques*, pp. 139-140

17 Caeymaex, Florence, *Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis*, p. 91.

tencional del mundo.

«Es lo que entreveía Hegel cuando escribía que el ‘el espíritu es lo negativo’, aunque no parece haberlo recordado al exponer su propia teoría de la acción y la libertad. En efecto, desde que se le atribuye a la conciencia ese poder negativo respecto del mundo y de sí misma, desde que la nihilización forma parte integrante de la *posición* de un fin, ha de reconocerse que la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser actuante.»²⁰

En *El ser y la nada*, hay una descripción fenomenológica de la acción en donde se revela el carácter teleológico de su estructura originaria. En la obra de 1943, Sartre sostiene que toda acción es intencional: “(...) una acción, por principio, es intencional”.²¹ Cuando el para-sí niega el mundo, lo hace en vistas a un fin que crea *ex nihilo*.²² El sentido de la acción, por lo tanto, se encuentra en el fin, y no en las causas. Es decir, comprender el sentido de una acción es comprender el fin por el cual se supera el estado de cosas por medio de la libertad del para-sí, no siendo legítimo reducir la acción al esquema de estímulo-respuesta propio del positivismo.

En la *Crítica*, Sartre mantiene la estructura descrita en *El ser y la nada* y, sobre ella funda su concepto de *praxis*. Caeymaex señala que, tanto en la obra de 1943 como en la de 1960, la actividad

humana aparece definida como nihilización y totalización del mundo. Con respecto a esto, es decir, a la totalización, debemos aclarar que la negación de la que habla Sartre debe ser comprendida dentro de una complejidad dialéctica, en la cual la negación es también una afirmación. Precisamente, Sartre señala que, para afirmar la legitimidad del pensamiento dialéctico, hay que demostrar que toda negación de la negación es una afirmación. No es el objetivo de este trabajo sumergirse en las complejas sinuosidades que subyacen a esta tesis ni en la forma en que será desarrollada a lo largo de las páginas más densas de la *Crítica*. Lo que sí es necesario señalar es que la acción en *El ser y la nada* y la praxis en la obra de 1960, además de implicar cada una la negación del estado actual del mundo, representan también una reconfiguración del mundo. La actividad humana niega al mundo a la vez que lo totaliza; el proyecto humano unifica el campo de acción sobre el que extiende su finalidad confiéndole a los objetos una unidad sintética que los dota de sentido.

En la primera parte de la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre piensa, a partir del momento regresivo de su método, aquello propio del trabajo, anterior, en el orden de la inteligibilidad dialéctica, al proceso de trabajo determinado por las condiciones histórico-sociales. En este sentido, el proceso de trabajo se presenta como praxis totalizadora. Sartre retoma el concepto heideggeriano de útil y observa que, cuando el hombre trabaja, unifica el campo de utensilios (*utensilité*) que se abre frente a él. Dicho campo se presenta como una totalidad que es atravesada por el proyecto humano para separar las herramientas que utilizarán con vistas a un fin determinado. Sin

embargo, dicha totalización es llevada a cabo a partir de la negación de dicho campo. Emplear una herramienta, por ejemplo, es separarla de la totalidad de utensilios, lo que representa una determinación del objeto empleado. Sartre señala que, si bien la parte determinada pertenece a la totalidad ya que se exige que el todo esté presente en las partes, en tanto se aísla, ella no es el todo, por lo que niega la totalidad y se niega, en consecuencia, a sí misma. “En una palabra, la determinación de una totalidad parcial, en el seno de una totalidad destotalizada tiene por efecto necesario determinar también, aunque negativamente, al conjunto que queda fuera de esta integración como una totalidad parcial”.²³

El concepto de “acción” de *El ser y la nada* es suplantado, en la *Crítica*, por el de “praxis”. Sin lugar a dudas, esto no implica un simple cambio de palabras, sino que conlleva a un desplazamiento más profundo de las tesis de Sartre. Sin embargo, es posible observar como ambos conceptos guardan un gran paralelismo. La praxis, efectivamente, se presenta como instancia negadora y totalizadora del mundo. A partir de la praxis, el hombre niega y reconfigura el mundo circundante, otorgándole un sentido y una unidad a la dispersión molecular que impera en la materia inerte.

Conclusión

Entre la *Crítica de la razón dialéctica* y *El ser y la nada* hay, sin lugar a dudas, una diferencia de objetivos, de términos y de marcos conceptuales. El objetivo sartreano de establecer una ontología fenomenológica da paso al objetivo de sacar de su estado de “esclerosis” al marxismo, única filosofía que

20 Sartre, Jean Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 511.

21 *Ibid.*, p. 508.

22 Este será, generalmente, uno de los aspectos más discutidos de la tesis sartreana. Las críticas provenirán tanto de las corrientes más tradicionales del marxismo, como lo es el caso de Adam Schaff en su texto *La filosofía del hombre ¿Marx o Sartre?* (Lautaro, Buenos Aires, 1964), como también de la misma fenomenología. Con respecto a esto último, no hace falta más que recordar las críticas merleau-pontyanas, presentes tanto en la *Fenomenología de la percepción* como en *Las aventuras de la dialéctica*; en ambas obras, uno de los puntos centrales de las objeciones será, precisamente, la forma en que Sartre plantea los móviles de la acción como creación *ex nihilo* de la conciencia.

23 Sartre, Jean Paul, *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*, p. 172.

puede dar cuenta del mundo histórico. Sin embargo, a pesar de estos cambios de perspectivas, hay, en ambas obras, una serie de rasgos comunes que señalan una continuidad de planteos entre la obra de 1943 y la de 1960. En este aspecto, el texto de Florence Caeymaex, es sumamente interesante ya que su tesis acerca de que, para revitalizar el marxismo, Sartre lleva a cabo una “fenomenología de la praxis”, da una plataforma muy enriquecedora para pensar los vínculos inherentes a ambas obras. Por un lado, el rol primordial de lo negativo y la forma en que lo negativo surge de la oposición entre el hombre y la naturaleza. En este aspecto, cabe destacar que, tanto en una obra como en la otra, la naturaleza aparece caracterizada como pura positividad exenta de negatividad.

A partir de lo dicho, la comprensión sartreana del marxismo aparece como la afirmación crítica de un pensamiento situado que, necesariamente, debe lograr eludir toda posible caída en el dogmatismo. Si, desde la ortodoxia, “marxismo” y “existencialismo” son presentados como pensamientos antinómicos, el intento de Sartre por integrar el segundo al primero devela la urgencia por hacer del marxismo una filosofía viva, cuestión fundamental puesto que, para Sartre, es la única que puede serlo. La caída del marxismo en el positivismo es la muerte del marxismo como filosofía, lo que implica la muerte de la filosofía en general. El marxismo, como la dialéctica, se fundan en lo negativo. Claro está que no se trata de un nihilismo, sino de una negatividad que es, al mismo tiempo, afirmación y totalización en devenir constante.

El marxismo, para Sartre, no es el estudio positivo de las estructuras económicas, sino que es el saber que da cuenta e inter-

viene en el devenir histórico. En este sentido, podría decirse que, al igual que para Gramsci, el marxismo es, en Sartre, una filosofía de la praxis.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Su proyecto de investigación posdoctoral se encuentra avalado por el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones en Ciencias y Tecnología), del cual es becario desde abril del 2010. Trabaja problemáticas acerca de la fenomenología francesa, esencialmente en las obras de Jean Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty. Tiene artículos publicados sobre estos autores en revistas especializadas de España, México, Colombia y Argentina, además de participar habitualmente en congresos y jornadas de fenomenología y hermenéutica. Es docente en la UNSAM en la cátedra de Filosofía de la Cultura y en seminarios sobre las temáticas anteriormente mencionadas.

La muerte que da cuenta de la vida

La cuestión de la finitud en *El nacimiento de la clínica* de Michel Foucault

Agustina A. Andrada*

Introducción

El presente escrito se propone llevar a cabo una lectura crítica de la obra de Michel Foucault, intitulada *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*.¹ Nuestro interés por este texto radica en poder comprender en qué consiste la reorganización de la mirada médica, planteada por nuestro autor, ocurrida entre las últimas décadas del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Intentaremos comprender cuáles fueron las condiciones que habilitaron a la aparición de una nueva experiencia de la enfermedad y que permitieron el surgimiento de una medicina centrada en el individuo.

Al comienzo del prefacio nuestro autor nos dice: “Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada.”² Con esta afirmación lo que intenta decirnos es que gracias al cambio de visibilidad en la medicina se logrará reformular la espacialidad de la enfermedad. En estos dos siglos se produce una transformación en

la percepción, en el modo de hablar y de comportarse frente a ella. Ahora bien, este cambio reside en la inclusión por parte de la anatomía patológica de la muerte como su fundamento epistemológico. A partir de este momento, en la historia de la medicina, la muerte aparece como el punto de vista desde el cual tanto la enfermedad como la vida encuentran su verdad y su unidad.

En el capítulo ocho de este texto, Foucault, intentará explicar los aportes de Xavier Bichat respecto a esta cuestión. Aquí resalta la importancia de la apertura de los cadáveres para volver visible la verdad del mal. Con Bichat, la enfermedad no es algo que proviene desde el exterior para insertarse en el cuerpo sino que aparece ligada a él, dentro de él. Esto también produce una modificación respecto de la concepción de la vida ya que deja de ser vista como lo opuesto a la muerte para ser aquello que a lo que se expone constantemente. Bichat mostraba una muerte “... volatilizada y repartida en la vida, bajo la forma de muertes en detalle, muertes parciales, progresivas y tan lentas en consumarse más

allá de la muerte misma.”³

Ahora bien, ya en esta pequeña síntesis de la problemática de *El nacimiento de la clínica* podemos notar que esta obra no es una simple historia de la medicina moderna sino que contiene un importante carácter filosófico. Sin embargo, resulta complejo dilucidar cuáles son los cuestionamientos filosóficos que lo llevan a Foucault a indagar en la historia de la medicina. Sería lícito preguntarnos cuál es el aporte que ella le brinda a la reflexión de nuestro autor, por qué razón se interesa en esta nueva mirada de la muerte y su relación con la vida y la enfermedad.

Por esto mismo, a lo largo de este trabajo intentaremos mostrar que esta cuestión de observar a la vida y a la enfermedad a partir de la óptica de la muerte no es más que una manera de referirse al problema filosófico de la finitud. Intentaremos demostrar que para que el hombre pudiera alcanzar el estatuto epistemológico de objeto y sujeto del saber fue indispensable que se confrontara con su negatividad, es decir, con su propia muerte. Por consiguiente, la tarea

1 Foucault, M.; *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

2 *Ibidem*, p. 9.

3 *Ibidem*, p. 193.

de Foucault en este escrito es poner en consideración la responsabilidad de la medicina en el giro hacia la finitud propio de la modernidad.

La vida vista desde la óptica de la muerte

En primer lugar, entonces, debemos centrarnos en describir esta nueva configuración de la mirada médica ocurrida a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Ya el subtítulo de la obra nos anticipa su perspectiva de análisis; una arqueología de la mirada médica implica establecer las condiciones que habilitaron la aparición de una nueva experiencia de la enfermedad. Por consiguiente, el propósito de Foucault en este escrito es indagar cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia médica de la modernidad. Tal como lo dice en su texto: “La búsqueda aquí emprendida implica por la tanto el proyecto deliberado de ser crítica, en la medida en que se trata, fuera de toda impresión prescriptiva, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica, tal como la época moderna la ha conocido.”⁴

Ahora bien, para poder dar cuenta de la mutación entre una y otra mirada médica, y sus consecuencias en el tratamiento de una enfermedad, es necesario indagar las condiciones según las cuales su percepción está organizada. Es decir, que es necesario marcar las diferencias de percepción entre la medicina clásica y la moderna. Hasta las últimas décadas del siglo XVIII “... ver era percibir; [...] pero se trataba, sin despojar a la percepción de su cuerpo sensible, de hacerla transparente para el ejercicio del espíritu: la luz, anterior a toda mirada, era el elemento de

lo ideal, el lugar de origen, imposible de designar, donde las cosas eran adecuadas a su esencia y a la forma según la cual la alcanzaban según la geometría de los cuerpos; llegado a su perfección, el acto de ver se resorbía en la figura sin curva ni duración de la luz.”⁵ Lo que nuestro autor intenta decir es que para la medicina clásica la visión necesitaba de una luz anterior e independiente de la mirada médica. Debido a que la percepción era el modo de captar la esencia de lo existente, la unión entre las cosas vistas y su esencia sólo era posible por la presencia de esta luz exterior.

En cambio, hacia finales del siglo XVIII, la percepción cambia su sentido. Para la medicina moderna “...ver consiste en dejar a la experiencia su mayor opacidad corporal; lo sólido, lo oscuro, la densidad de las cosas encerradas en ellas mismas tienen poderes de verdad que no toman de la luz, sino de la lentitud de la mirada que las recorre y las rodea y poco a poco las penetra, sin aportarles jamás sino su propia claridad. La permanencia de la verdad en el núcleo sombrío de las cosas está paradójicamente ligada a este poder soberano de la mirada empírica que hace, de su noche, día.”⁶ Por lo tanto, a partir de este momento, la luz no viene desde afuera sino que se encuentra en la mirada misma y ésta se constituye en la fuente de toda claridad.

En conclusión, la medicina moderna produce un cambio en la relación entre lo invisible y lo visible, modifica al discurso médico y al lenguaje sobre la enfermedad. La verdad de la experiencia médica no reside más allá que de su propia experiencia con las cosas; su positividad radica en su mirada

y en su capacidad de aportar claridad a lo que antes aparecía por debajo del umbral de lo visible. Este nuevo tipo de saber estará centrado en el individuo, él será su objeto de investigación. Por consiguiente, en él residirá el límite pero también la condición de posibilidad de la medicina moderna.

En concomitancia a lo anteriormente explicitado, el capítulo “Abrid unos cadáveres” de *El nacimiento de la clínica* muestra este cambio de visibilidad en la experiencia médica de forma más explícita. Como adelantamos, aquí se encarga de esbozar los aportes de Xavier Bichat y su anatomía patológica. Esto nos permite observar cómo la muerte se vuelve el fundamento, la base epistemológica de la medicina moderna.

Lo novedoso de la anatomía patológica es que, a partir de la apertura de los cadáveres, se pedía a la muerte que fundamentara a la vida. Se produce un cambio en las relaciones entre la vida, la enfermedad y la muerte. Ésta última se vuelve su condición de posibilidad. Una cita, quizá, nos permita comprender mejor la cuestión:

«La vida, la enfermedad y la muerte constituyen ahora una trinidad técnica y conceptual. La vieja continuidad de las obsesiones milenarias que colocaban en la vida la amenaza de la enfermedad, y en la enfermedad la presencia aproximada de la muerte, está rota: en su lugar se articula una figura triangular, cuya cumbre superior está definida por la muerte. [...] En lugar de ser lo que había sido durante tanto tiempo, esa noche en la cual se borra la vida, en la cual se confunde la enfermedad misma, está dotada en lo sucesivo, de este gran poder de iluminación que domina y saca a la luz a la vez el espacio del organismo y el tiempo de

4 Foucault, M.; *El nacimiento de la clínica*, óp. cit., p. 21.

5 *Ibidem*, p.14.

6 *Idem*

la enfermedad.»⁷

Como podemos ver, la cumbre en esta tríada está ocupada por la muerte. Ahora bien, ésta no puede ser pensada como lo opuesto a la vida, que viene desde fuera y se abate brutalmente contra ella. Se ha producido, con Bichat, una reconceptualización de la muerte: ella ya no se concibe como "...ese punto absoluto y privilegiado a partir del cual los tiempos se detienen para invertirse..."⁸ sino que se la considera como "...múltiple y dispersa en el tiempo..."⁹ A partir de esto, vemos que la muerte habita en la vida misma, permanece en ella conquistándola poco a poco.

A su vez, esto produce un transformación en la experiencia con la enfermedad ya que ella sería un efecto intrínseco de la relación que la vida tiene con la muerte. No es que el hombre muere porque se enferma sino que se enferma porque puede morir, porque la vida está expuesta a la muerte. Por consiguiente, la enfermedad es una desviación interior a la vida. Es decir, que no es un factor externo que se inserta en el cuerpo desde fuera sino que está presente en el propio cuerpo y es un indicio de la presencia de la muerte en la vida.

En conclusión, la anatomopatología produce un cambio en la mirada médica y en donde antes encontraba su fracaso, o bien su límite, hoy encuentra su verdad. La vida ya no puede explicarse a sí misma y necesita que la muerte dé cuenta de ella. Aquí se puede ver claramente este cambio de visibilidad en donde la muerte adquiere una claridad tal que se transforma en "...la única posibilidad de dar a la vida una verdad positiva."¹⁰

La cuestión de la finitud en *El nacimiento de la clínica*

Ahora bien, pensar a la vida desde la óptica de la muerte no es más que una forma de referirse al problema filosófico de la finitud. Como advertimos en la primeras líneas de este trabajo, *El nacimiento de la clínica* no es una simple historia de la medicina moderna. La importancia de esta disciplina para nuestro autor se debe a que refleja una problemática propia de la modernidad. La medicina es producto de una época en la cual el sujeto debía dar cuentas de sí mismo sin un contrapunto con lo infinito, es producto de la conversión del hombre en sujeto y objeto del saber. Por esto mismo, ella se centra exclusivamente en el individuo.

Tal como nos dice Foucault: "La posibilidad para el individuo de ser a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento implica una inversión en la estructura de la finitud."¹¹ Esta inversión es la que se observa cuando la muerte comienza a dar cuentas de la vida, cuando el hombre, al no tener otro fundamento que sí mismo, tiene que desdoblarse y adquirir tanto el rol del límite como el de condición de posibilidad. Para que el hombre sea a la vez objeto de saber y sujeto que conoce necesita cotejarse con su revés negativo, es decir, con la muerte: "La medicina ofrece al hombre moderno el rostro obstinado y tranquilizador de su fin; en ella la muerte es reafirmada, pero al mismo tiempo conjurada; y si ella anuncia, sin tregua, al hombre el límite que lleva en sí mismo, le habla también de ese mundo técnico que es la forma armada positiva y plena de su fin."¹²

Esto nos lleva a pensar, entonces, si es posible establecer una

relación entre la medicina moderna y la filosofía junto con la formación de las ciencias humanas. A nuestro modo de ver, en ellas subyace una predisposición epistémica que tiene que ver con la ingreso de la figura del hombre como fundamento del conocimiento. A esto se refiere nuestro autor cuando nos dice: "De ahí el lugar fundamental de la medicina en la arquitectura de conjunto de las ciencias humanas: más que otra, está ella cerca de la estructura antropológica que las sostiene a todas."¹³ Es decir, que la medicina es la ciencia más cercana a la analítica de la finitud porque es quien inaugura un discurso de estructura científica centrado en el hombre y porque es la ciencia que da cuenta de la finitud de forma más exasperada, esto es, mediante la muerte.

Cabe señalar, además, que mientras las ciencias humanas realizan un abordaje a nivel fundamental de la finitud, la medicina lo lleva a cabo en el nivel empírico. Sin embargo, esto no las hace excluyentes sino complementarias puesto que ambos dominios del saber poseen el mismo objeto de estudio sólo que observado desde diferentes planos. Por consiguiente, en ellas subyace la misma tendencia epistémica, propia de los discursos modernos, en donde la figura del hombre irrumpe como fuente de toda verdad.

Conclusión

En conclusión, en este escrito intentamos comprender la transformación de la mirada médica producida entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Intentamos comprender cuál fue el cambio que se produjo en la experiencia de la enfermedad. Fue allí donde notamos que *El nacimiento*

⁷ *Ibidem*, p. 195.

⁸ *Ibidem*, 193.

⁹ *Idem*

¹⁰ *Ibidem*, p. 196.

¹¹ *Ibidem*, p. 258.

¹² *Idem*.

¹³ *Idem*.

de la clínica no es simplemente una historia de la medicina sino que en ella subyacen ciertos cuestionamientos filosóficos.

Al resaltar el cambio en la concepción de la muerte, Foucault, nos estaba mostrando que el ojo de la mirada médica llevaba en sí una pregunta que guiaba su mirada, la pregunta por la finitud. La medicina no es más que el abordaje empírico de la problemática de la finitud que las ciencias humanas modernas desplegaban en un nivel más fundamental. Por consiguiente, hay en ellas una tendencia, propia de los discursos modernos, que las lleva a tomar como objeto de estudio al hombre, entendido como ser finito, como sujeto y objeto del conocimiento.

Es claro que lo que se produce en la modernidad es la imposibilidad de encontrar algo exterior a la mirada del sujeto, ya no existe un contrapunto con lo infinito, ya no existe ninguna luz proveniente desde fuera que ilumine la esencia de lo existente y legitime la percepción. Por esto mismo, la enfermedad ya no podrá ser algo que irrumpe en la vida desde fuera y le ocasiona al individuo su muerte, porque no existe entidad fuera de nosotros mismos, la muerte está en nosotros y se apodera lentamente de nuestra vida. El hombre moderno es un sujeto que sabiéndose finito debe dar cuenta de sí mismo y para ello debe recurrir a la figura de la muerte, debe enfrentarse cara a cara con la figura de su aniquilamiento si quiere obtener una verdad positiva de su vida.

* Estudiante de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín

Néstor Luis Cordero

Entrevista

¿Cómo fue su acercamiento a la filosofía y cuándo la eligió como carrera?

Uf, es una larga historia porque yo había hecho el bachillerato en el Colegio Nacional Buenos Aires y había un profesor de filosofía que era malísimo, para ser honesto. Si hubiese sido por él, me habría dedicado a cualquier otra cosa. Pero yo en ese momento, a los 17 o 18 años, hacía de crítico de cine de forma *amateur*, escribiendo por mi cuenta crónicas de cine. Tiempo después, empecé a colaborar en revistas, de esas que tenían pocos números, pero ya ahí las críticas estaban más elaboradas, con datos. Evidentemente lo que más me gustaba eran ciertas películas y después me di cuenta que de esas películas lo que más me atraía eran las cosas filosóficas. Ustedes son jóvenes, pero en ese momento estaba el primer Bergman, no el posterior ya místico, el primero; también estaba el primer Antonioni... Eran filósofos que, en vez de escribir textos de filosofía, filmaban. Lo que yo más quería era estudiar cine. Claro que en el final de la década del '50 no había escuelas de cine, no había nada. Prometían la apertura de una escuela de cine en La Plata, pero no se abrió. En

el momento de elegir carrera, elegí filosofía, pensando que cuando se abriera la escuela de cine, iba a hacer películas con contenidos filosóficos como esos maestros a los que yo admiraba. Cuando se abrió la escuela, yo estaba casi recibido. Entré casi por accidente a la Facultad de Filosofía y a la filosofía ingresé a través del cine. En ese momento, el nivel de la Facultad era altísimo. Tenía un profesor de griego que daba cuatro horas corridas y el que aguantaba se quedaba y el que no, se tenía que ir. Era un señor que había venido de Alemania escapando del nazismo, un judío alemán. Había grandes profesores. Y de a poco me fui metiendo. Después caí en la filosofía griega. Pero sobre eso ustedes seguramente me preguntarán después.

¿Cómo fueron sus primeros pasos en la carrera?

Fue la casualidad, a mí lo que me interesaba, como todo estudiante joven, era la filosofía del momento. Hoy sería Foucault, Derrida. En ese momento era Sartre, Simone de Beauvoir, etc. Evidentemente, me interesaban los contemporáneos. Pero, bueno, basta leer el *Ser y la nada* para ver que es el *Sofista* de Platón reescrito

en el año cuarenta y pico. Entonces comencé a interesarme por los griegos. Además, este profesor de lengua griega del que les conté era tan inteligente, tan hábil, que daba sus cursos con frases de Platón. En Griego II, todo el curso consistió en la traducción del *Timeo*, que no finalizamos, lógicamente. Habremos hecho unas diez páginas. Pero yo veía que en la lengua griega había algo muy especial, entonces me fue interesando. Pasé de la lengua a los filósofos griegos. Y un buen día, cambió el profesor que daba Filosofía Antigua. Bueno, no es que cambió, se dio otra cátedra. Vino de Europa, donde había estado becado, un profesor nuevo y le preguntó al profesor de griego qué alumnos buenos había para que pudieran ser ayudantes. Y este hombre mencionó a tres: uno está en Cambridge, el otro soy yo y del tercero no doy el nombre porque los alumnos lo odian, aunque es un tipo macanudo. Entonces empecé como ayudante de segunda *ad honorem* y ahí comencé la carrera normal: ayudante de segunda, de primera, jefe de trabajos prácticos, etc. Una carrera mediocre...

¿Cuál es el nombre de la tercer persona? (risas)

Guariglia, Osvaldo Guariglia. ¿Oyeron hablar? Conmigo se lleva bien, nos respetamos. Es mentira lo que se dice de él sobre el proceso. Yo estaba en Europa. Él me invitó después de la restauración de la democracia a venir al país como jurado de concurso. Es muy buena persona.

¿A medida que transcurre la carrera, con qué se encontró?

El equipo de profesores era excelente. Bajó un poco la calidad en el año '66 porque hubo gente valiosa que se fue. Entre ellos Mario Bunge, que había sido profesor mío de Filosofía de las Ciencias. Se fueron también Gino Germani y Jacobo Cogan. Evidentemente bajó un poco el nivel y hubo cierta persecución. Pero no creo que se haya echado a nadie. Algunas personas decidieron irse. Si bien a mitad de carrera decayó un poco el nivel, en toda la carrera hubo en general un buen nivel, excelente. Con el proceso sí que fue todo un desastre.

¿En qué momento pensó que estaba preparado para producir filosofía?

Uno se hace un test a sí mismo. Lo primero que uno escribe lo hace para saber si es capaz de escribirlo. Y el primer articulito que escribí sobre Parménides fue en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, en el '72. Era un artículo breve, pero hizo algo de ruido. Es decir, un chileno me criticó enseguida, después lo critiqué a él. Y bueno, me dije, parece que se me toma un poquito en serio. Pero vi que era imposible avanzar en la Filosofía Antigua sin un conocimiento de los textos originales. En Argentina no hay ningún manuscrito griego. En la actualidad no hay

ningún problema, pero les hablo de los años '60. Fue entonces cuando pedí una beca para doctorarme en el extranjero. Estamos hablando del año '68. Me fui a Francia y me doctoré en Francia, en la Sorbona. Tuve que esperar que arreglaran los adoquines de las calles que los chicos habían usado para fines mucho más interesantes porque se los tiraban a los vigilantes. La beca tenía que empezar en julio y empezó en diciembre, cuando estaba ya todo arreglado. La cosa es que ahí me di cuenta que era capaz porque en la Sorbona no le van a dar un doctorado si usted va a decir cosas que ya dijeron. Lo que ellos menos piensan es que la persona extranjera a la que le dan el doctorado se va a volver a su país. Ellos piensan que se queda en Francia a hacer carrera y entonces lo quieren poner al nivel de los franceses. Pero eso pasa en todo el mundo. Les digo esto porque en una época habían inventado un doctorado turístico. Había tantos latinoamericanos que iban... entonces daban un doctorado que no servía para nada. Pero claro, esa gente volvía a sus países y decía "yo soy doctor de la Sorbona", pero esos doctorados en Francia no servían para nada. Yo tuve el verdadero (risas), un doctorado como Dios manda, y volví en el '73 ya doctorado. Entonces en ese momento pasé de profesor ayudante, como era antes de irme, a profesor asociado. En ese momento estaba un poquito antes que el titular. A la espera de un concurso para titular me doctoré de nuevo en la UBA con un tema parecido, pero lógico no el mismo porque hubiera sido indecente.

Lo hemos leído en alguna parte y usted dice que hay dos momentos de la filosofía. La griega y la posgriega. ¿A qué se

refiere?

Eso está en *La invención de la filosofía*. Es casi un chiste pero un chiste serio porque creo que lo que vino después es un desarrollo de lo que ya los griegos habían dicho. Con esto no quiero ofender a grandes genios como Derrida, Deleuze, Foucault, que son tipos admirables y a muchos de los cuales incluso conocí personalmente. Pero lo que ellos hicieron a mí me cuesta llamarlo "filosofía". Ojo, a mí. Son análisis del lenguaje, de la sociedad. Lo que los griegos hicieron es, para mí, filosofía. Qué puedo conocer, qué es el yo, qué es la realidad. Los filósofos post griegos que siguieron esa línea, como Kant, Hegel y todos los empiristas, desarrollaron lo que la filosofía griega había planteado. Decir "filosofía griega" igual es un *cliché* porque la filosofía no es griega, pero lo que quiero decir es lo que entendieron los griegos por filosofar. Si bien es un chiste esa frase, un cierto valor tiene.

¿Por qué Parménides y cómo surgen sus estudios sobre él?

Entre los ejercicios de griego que nos daba el profesor, este alemán exiliado, además del *Timeo*, una vez se apareció con el poema de Parménides. Y dijo con un fuerte acento alemán: "¿ustedes oyeron hablar de Parménides?". El veía la riqueza del texto. Preguntó si para nosotros era importante Parménides. Todos dijimos que sí y nos mostró lo que quedaba de Parménides, es decir, los fragmentos. Y ahí me asombré, tres páginas solamente. ¿Cómo puede ser que de un personaje del cual quedan sólo tres páginas se pueda hablar tanto? Yo hice una lista bibliográfica hace un tiempo y encontré 2000 títulos entre libros, artículos

y tesis sobre Parménides. Entonces empezamos a leer línea por línea. Había cosas rarísimas que mucho no se entendían porque en un momento parecía que se contradecía. Y bueno, me dije, este personaje es raro, hay que estudiarlo. Si tuvo la repercusión que tuvo con estas tres paginitas y acá yo veo contradicciones, entonces habrá algo raro. Le planteé el problema al profesor y claro, me dijo, usted se tiene que ir a Europa a ver si en verdad dijo lo que nosotros decimos que dijo a partir de las citas de Parménides que hay en otros autores. Y todo esto me metió en el autor poco a poco. De hecho el tema de mi primer doctorado es el tema del ser y no ser en Parménides y ahí empecé a descubrir que las contradicciones que yo veía eran conjeturas que filólogos alemanes habían metido en las ediciones y de las cuales Parménides no era responsable. Me dije, este tipo es un genio, las contradicciones no eran de él. Es inocente de eso, no tiene nada que ver. Después están los problemas de interpretación porque Platón lo ve de una forma, Aristóteles de otra. De a poco me fue interesando. Y no nos engañemos con el título de mi tesis, *Siendo se es*. Es algo innegable, la única manera de captar lo que es, es siendo, como el único que puede captar el amor es un amante. Todo el cantar está en un cantante, todo el amor en un amante, todo el ser en lo que es. Si somos capaces de expresar lo que es, vamos a encontrar una gran riqueza. Yo cada año escribo un nuevo artículo con algo nuevo que descubrí. O yo estoy loco o él era un genio, hay que elegir.

¿Por qué también Platón?

Bueno, ustedes saben que Platón en el *Sofista* lo quiso matar

(scil. a Parménides). Justamente ese fue mi tercer doctorado. El Parménides del *Sofista* de Platón. No me pareció, dada mi primera tesis, que Platón en el *Sofista* estuviera atacando a ese personaje. La hipótesis es que Platón no se refiere a Parménides, sino a un discípulo que es Meliso. Platón mismo lo confiesa porque dice al final del diálogo que lo que él descubrió no es lo contrario de lo que decía Parménides, que hemos ido más allá de Parménides, pero no lo hemos matado. Me di cuenta que para entender el *Sofista* había que entender todo Platón. Ahí me empecé a interesar por Platón. La ventaja que tengo yo respecto de ese diálogo es que el *Sofista* lo traduje.

El axioma de Parménides es básico, sin eso no se puede vivir. Pero para mí (es fuerte lo que voy a decir), sin la filosofía de Platón tampoco se puede vivir. Yo interpreto que las “ideas” platónicas son ideales. El que no tiene ideales en la vida no puede vivir. Eso no quiere decir que uno va a llegar. Ustedes, por ejemplo, que están estudiando, pierden tiempo, gastan plata en el tren porque quieren recibirse. Ese es un ideal y ese ideal los atrae, como un imán. Como lo Bello, para Platón, atrae a las cosas bellas y las hace bellas. Y Aristóteles también lo vio, lo del primer motor inmóvil es una inspiración platónica, es muy evidente eso. Entonces Platón me empezó a interesar por Parménides y después me intereso en sí. Yo estas cosas las aplico en la vida cotidiana. Si la filosofía no sirve para eso, no sirve para nada.

¿Qué importancia hay que darle a los escritos que fueron rescatados por citas de los autores?

¿Qué importancia hay que

darle? Es lo único que tenemos. Y porque es lo único que tenemos, hay que ser esclavos de los textos y no prestar atención a los comentaristas, ni siquiera a los antiguos. Cuando Platón comenta a Parménides, comenta a otra persona; cuando Aristóteles critica a Parménides, lo hace a través de los ojos platónicos. Entonces, como lo único que nos queda son citas de otra gente, lo primero que tenemos que hacer es ver si la cita es más o menos textual. Ustedes saben que en el manuscrito no hay comillas para saber dónde está la cita. Después de muchos años de investigaciones, los filólogos han llegado casi a certezas. La importancia es decisiva porque es lo único que tenemos. Es verdad que los autores que los citan tenían el texto entero. Cuando doy clases en Francia, aunque ahora estoy jubilado a veces doy, digo “pedazo escogido” (*morceau choisi*), no hablo de “fragmentos”. Si alguien cita ese pasaje es porque es un pasaje importante. Es verdad que hay pasajes que nadie citó y se perdieron para siempre, eso es verdad; pero me atrevo a decir que si nadie los citó es porque no eran tan importantes. Podrían ser útiles, sí, pero nadie los citó. Y bueno entonces lo poco que queda hay que valorarlo y tener algunas nociones de filología para poder ver si no hay algo introducido subrepticamente. En Parménides hay textos modificados por los editores, por ejemplo. Por eso hay que ir a los textos.

Se me ocurre a mí que filosofía antigua hay que hacerla en dos niveles. Por un lado en primer o segundo año de la facultad y después, cuando se reciben, volver a releer todo para darse cuenta que es una cosa impresionante.

Teniendo en cuenta que

usted da clases en Francia y Argentina, ¿cuáles son las diferencias más notables, si es que las hay, entre la forma en que se enseña la filosofía en uno y otro lugar?

La diferencia esencial es que un alumno extranjero viene con un bachillerato excelente. Entonces usted puede saltarse cosas porque ellos ya las saben. Acá, exceptuando algunos colegios, tiene que empezar de cero cuando da clase. Ojo, me estoy refiriendo a la información, a datos. El chico francés de 18 años viene con una información monstruosa. Vienen con un bachillerato en el cual recibieron muchísima más información que un alumno argentino. Sin embargo, ustedes conocen el fragmento 40 de Heráclito: “el exceso de información no educa la inteligencia”.

Por otro lado el alumnado argentino es mucho más imaginativo y vivaz. Y hasta me atrevo a decir que es más interesado porque en Francia a la larga el título le va a servir para algo. Aquí, no. Es decir, ojalá sirva, pero cuando uno entra a la Facultad de Filosofía no entra para conseguir algo que le va a permitir ganarse la vida. Eso para mí se traduce en el interés. Está más interesado un chico argentino porque lo hace por gusto. Y aparte yo creo que un alumno de primer año argentino tiene más cultura general. Hablo de “cultura general”. El francés sabe más, pero sabe sólo lo que le enseñó el Liceo.

Gracias a mi segundo doctorado, el de Francia digo, a ellos el doctorado argentino no les interesa demasiado, yo llegué a ser profesor de primera clase. Clase A hay pocos, eh... No hay más de veinte profesores de Filosofía clase A en toda Francia. Me dijeron: “Usted se dedica a la investigación, venga a unas clases si quie-

re, a lo sumo da un seminario de doctorado”. Eso es lo que dice el director del departamento que es el que reparte. Y yo exigí siempre dar primer año. Me gustaba a mí que los chicos que salían del secundario, en vez de encontrarse con un joven profesor que en principio... Bueno, les hago un paréntesis. En Francia, cuando se gana un concurso para profesor es de por vida, uno sabe que no lo van a echar nunca. Muchos jóvenes bien formados, una vez que tienen el título, no estudian más y dan clases. Si, las dan bien; pero sin mucho entusiasmo porque saben que no pierden nada. A mí me pasaba al contrario.

Como ve el estado actual de la filosofía. En particular en nuestro país.

Acá no tengo mucha idea de cómo está. Yo vengo todos los años, doy un seminario de doctorado, pero mi contacto con el alumnado es limitado. Creo que está mejorando, lentamente, con respecto a otros años. Lo que sí es innegable es que en Argentina hay un gran interés por la filosofía. Hace un ratito escuché a Darío Sztajnszrajber, que además me dijeron que me cita de vez en cuando. Me gusta mucho porque es una filosofía muy vital. Después está Feinmann, que fue alumno mío, y ya cuando era alumno mío tenía bastante ego, pero era muy inteligente. Tiene un ego enorme, pero muy inteligente. Que esos programas estén en televisión es bueno. Hace unos años esto no pasaba, se nota que hay una apatía por la filosofía. En Europa lamentablemente está desapareciendo el griego antiguo, incluso en Alemania. Filosofía, como carrera, se está enseñando en las facultades de teología. Teología y filosofía. De todas maneras, yo me fui a Francia, pero esto no quiere decir que

esté afrancesado. Sé que el futuro está acá. Hay muchos grandes en Europa, está Vattimo, en fin. Pero a mí no me dicen nada, honestamente. No quita que quizá sean grandes filósofos. La filosofía es lo que hacen los filósofos. Bueno, si ellos son filósofos, entonces filosofía es lo que están haciendo ellos. Es verdad igualmente que esa calidad de los años ‘70 u ‘80 está bajando.

¿Considera importante la creatividad en el estudio de la filosofía?

Yo no sé si llamarlo “creatividad”. Yo ya estoy tan fanatizado con los griegos que para mí la filosofía consiste en descubrir cosas. La *alétheia* es descubrir algo que está ahí. Entonces si usted va a crear algo, se aleja un poco de la filosofía. Pero si usted entiende la creatividad en el sentido de la motivación, la imaginación y la vivacidad, en este sentido sí, es lo que decía de los alumnos argentinos. La diferencia entre los alumnos franceses y los argentinos es que aquellos son muy apocados, le tienen mucho miedo a salirse de la norma. Acá no, nosotros nos atrevemos. En el fondo es una especie de creación a partir de fundamentos que uno tiene. Si la creatividad es macaneo, entonces está mal. Cuando dicen “a mí me parece que...”, bueno eso es macaneo, eso no, pero en el sentido de imaginación sí, es necesario, si no, uno es un repetidor de otros.

En Francia está la *École Normale Supérieure*. Es muy difícil entrar, entra sólo el 10% de los que se presentan y es gente muy inteligente. Ya tienen el futuro asegurado. Cuando se busca un profesor, si usted estudió en esa escuela tiene más puntos que si se egresó de la universidad. Esto viene a cuento de que hay un cargo que se llama “ayudante repetidor”. A mí

me ofendería tener ese cargo. Porque se trata de repetir lo que dice el maestro. Nada de imaginación. El maestro no viene y se tiene que repetir lo que dice el maestro. Es decir, en este cargo se consagra la mediocridad.

¿Por qué estudiar filosofía?

Bueno, no hace falta. Hay mucha gente que no estudia filosofía. Para mí es esencial. Yo vivo a partir del axioma Parménides y de la teoría platónica de las ideas como ideales a seguir. Primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres desean naturalmente saber”. Primero deseamos saber, pero qué pasa, por comodidad mucha gente encuentra el saber en las religiones reveladas. Ya está todo explicado ahí. Tengo el decálogo, la Torá, etc. Eso para mí es no desarrollar la humanidad del ser humano. Eso es otra cosa de Platón, para ser hombre hay que asumir la humanidad y asumir la humanidad es la racionalidad. Si usted no acepta explicaciones que están reveladas y como todo ser humano tiene necesidad de saber, ahí empieza su curiosidad respecto de los ámbitos. Si alguien tiene una mentalidad racionalista, sistemática, quizá sea científico, quizá biólogo o matemático. Si usted se plantea problemas más generales... bueno hay muchos científicos que se plantean problemas filosóficos. Bueno, entonces se tiene que buscar algo en la filosofía en alguna de las variantes. Es el deseo de encontrar certezas que nos permitan vivir bien. De todas maneras la divulgación de la filosofía a veces es fuente de confusión y mantienen los errores sin reflexionar acerca de ello.

--

Néstor Luis Cordero es Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires. Obtuvo dos doctorados en la Universidad de París IV (Sorbona) y es profesor emérito de Filosofía Antigua en la Universidad de Rennes I. Es director de la Sección de Estudios de Filosofía Antigua de la Universidad Nacional de San Martín y miembro del Ministerio de Ciencias e Innovación de España. Especializado en la filosofía griega, especialmente en la tradición manuscrita de los textos originales, es autor de más de cincuenta artículos de su especialidad y de la traducción al español y al francés del *Sofista* de Platón. En enero de 2010 el Municipio de Elea (la ciudad madre de Parménides), Italia, lo designó Primer Ciudadano Ilustre.

Colón: Teatro de Operaciones

Novedad editorial

Fernández Walker, Gustavo (2015). *Colón: Teatro de Operaciones*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Durante la última dictadura militar argentina, la ópera *Tosca* de Giacomo Puccini se interpretó en el Teatro Colón en dos oportunidades: en 1978 y en 1982. La segunda de ellas, con Plácido Domingo y Eva Marton en los papeles principales, subió a escena en plena guerra de Malvinas. Y si bien es cierto que la relevancia de un espectáculo lírico puede medirse por la presencia de los artistas involucrados en la producción, en determinados casos es igualmente relevante –al menos en el plano simbólico– ciertas características en la conformación del público. En este caso: la presencia de integrantes de la maquinaria estatal de desaparición forzada de personas en los palcos del teatro. En una involuntaria variante de una escena de *Hamlet*, los torturadores asisten a la dramatización de una sesión de tortura.

La escena central de la ópera, en el corazón del segundo acto, muestra al personaje de Scarpia en toda su crudeza: fuera de escena, se escuchan los gritos de Cavaradossi, de quien se espera obtener

la delación del escondite del revolucionario Angelotti. La verdadera tortura, sin embargo, aquella de la que Scarpia espera obtener la información que busca, no es la que se nos oculta, y de la que sólo nos llegan los gritos ahogados, sino la que se consume en primer plano: sentada en el estudio de Scarpia, Floria Tosca escucha los gemidos de su amante al otro lado de la puerta, hasta que ya no es capaz de soportarlo. La violencia sobre el cuerpo del pintor no buscaba hacerlo hablar a él, sino a ella. Finalmente, Tosca revela el escondite de Angelotti a cambio de la promesa de liberación de Cavaradossi.

En una muestra póstuma de la crueldad de Scarpia, la promesa no será cumplida. Tosca es convencida de que se armará un simulacro de fusilamiento a la mañana siguiente, tras el cual ella y Cavaradossi podrán escapar. El plan de Scarpia, en cambio, es otro: fusilar a Cavaradossi, poseer a Tosca por la fuerza (“*Ha più forte sapore la conquista violenta*”), capturar a Angelotti y sofocar la revolución. Como en *Il prigioniero* de Dallapiccola, como el juez que, en “*Seven curses*” de Bob Dylan, promete liberar al padre a cambio de la

posesión de la hija, Scarpia promete una salvación que sabe que no ofrecerá nunca. Una variante de la tortura que consiste en la ilusión de una última esperanza. En el tercer acto, Scarpia obtiene su victoria *post mortem*: Cavaradossi muere ante el pelotón de fusilamiento y Tosca, al comprender demasiado tarde que las balas eran reales, se arroja a las aguas del Tíber.

Tosca juega desde el comienzo con la idea de simulacro: ningún personaje es lo que aparenta, las mentiras y las conspiraciones están a la orden del día. En otra larga tradición de la ópera –*I puritani* de Bellini, *Un ballo in maschera* de Verdi– las mentiras privadas de amantes celosos acaban por trascender los límites de la alcoba y detonar tragedias públicas, muerte y conmoción política en sociedades en permanente riesgo de descomposición. Pero la categoría de simulacro atraviesa *Tosca* en un sentido más profundo, y no faltan las lecturas que hacen de la ópera misma una suerte de pose, de gestualidad vacía presentada bajo la forma de un melodrama. La ambigüedad parece una característica constitutiva de la obra, al punto de que su estreno, en 1900, fue

recibido simultáneamente como la salvación y la decadencia de la ópera italiana. Aunque, en rigor, parte de esa esquizofrenia deba ser achacada más a una sociedad convulsionada, en plena pugna por la consolidación de una identidad nacional, que al más reciente título de la estrella ascendente del teatro lírico en Italia.

Gran parte de las críticas de los detractores de *Tosca* se centran en su segundo acto, y especialmente en la escena de la tortura. La crudeza de la escena contrastaba con el lirismo de la música (“*Vissi d’arte*”), para algunos suavizando los contornos de una situación descarnada que, para otros, ni siquiera con ese aliciente podía ser aceptada en un escenario. En rigor, se trataba de dos manifestaciones de una misma crítica, una dirigida a la música y otra a la elección del tema y las situaciones dramáticas. En ambos casos, lo que se criticaba era la pretendida señal de decadencia, que unos pocos años más tarde, en la Italia protofascista del primer cuarto de siglo XX, criticaría el supuesto estilo “afeminado” de Puccini, clamando por un tipo de arte vigoroso y “masculino” que devolviera a Italia su primacía cultural, perdida a manos de la ópera alemana o la poesía francesa.

Es difícil imaginar el impacto que pudo haber causado en la primera representación de *Tosca* la escena central del segundo acto. Acaso el Teatro Colón, en aquellas funciones de 1978 y 1982, haya podido ofrecer una caja de resonancia acorde a la violencia de una ópera cuya protagonista muere después de haber asesinado al jefe de policía. Escenas de tortura, persecución política, revoluciones frustradas, cuerpos en el río. La historia de *Tosca*, *grandgignolesca* en la Italia del 1900, es tristemente *verista* en la Argentina de 1978 y

1982.

--
Gustavo Fernández Walker (Buenos Aires, 1979) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Filología Clásica y Hermenéutica de texto filosófico por la Università del Salento (Italia) y la Universidad Nacional de San Martín. Dirigió las revistas del Teatro Colón y del Teatro Argentino de La Plata, y publicó artículos de crítica musical en las revistas *Clásica*, *Ñ*, *Otra Parte*, *Cantabile*, *La Tempestad* (México), *Courrier International* (Francia) y *B2* (Alemania), entre otras publicaciones nacionales e internacionales. Actualmente es profesor adjunto de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de San Martín y becario posdoctoral del CONICET.

Συμπλοκή

επίθετα φιλοσοφίας

