

INTRODUCCION  
AL  
PENSAMIENTO REAL  
MANUEL GONZALO CASAS



**INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO REAL**  
MANUEL GONZALO CASAS

25 años atrás, aparecía en Tucumán la *"Introducción a la Filosofía"* de Manuel Gonzalo Casas, editada por el Instituto de Filosofía, reeditada, luego, varias veces. Finalmente la editorial Gredos asume su edición en España, transformándola en el texto de filosofía más leído en todo el ámbito lingüístico de habla española. Hoy, en 1979, el mismo autor lanza al público por medio de Editorial Hypatia su *"Introducción al Pensamiento Real"*.

¿Implica un cambio fundamental, el paso de una introducción a otra? Evidentemente no. Lo que sí implica es una *relación del pensar a lo concreto*. Es decir, que la filosofía, ahora, en lugar de moverse en el cielo de las ideas puras, baja la sangre y a la tierra del hombre --donde el hombre cumple su destino con alegría, con pena, con luchas y con lágrimas--.

El pensamiento real es el pensar que religa al hombre con todo, en la búsqueda de su perfección, y que, finalmente, intenta la suprema ambición de la filosofía: alcanzar el límite de conciencia total en que el hombre se abre a la presencia de Dios y Dios se encarna en la realidad del hombre.

Esperamos que la marcha de esta nueva *Introducción* signifique lo que también significó la primera: una apertura del pensamiento a la comunicación viviente con todos los lectores, con todos los enamorados de ese amor irrenunciable en que consiste la filosofía.

# INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO REAL

MANUEL GONZALO CASAS

EDITORIAL HYPATIA SRL

1979

Texto de seis encuentros realizados en la ciudad de Mendoza (Argentina), en octubre de 1976.

Versión directa de la grabación original.

Edición al cuidado de Delia Ruiz y Armando Martínez

Portada: Carlos Duguech

Copyright de todas las ediciones por

EDITORIAL HYPATIA S.R.L

Bartolomé Mitre 2406 - Piso 4° -Tel. 48-8807

Buenos Aires. Argentina

Queda hecho el depósito que previene

la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

Printed in Argentine

## PRÓLOGO

Atraverse a erigir en creencia los sentimientos arraigados en cada uno, por mucho que contraríen la rutina de creencias extintas, he allí todo el arte de la vida.

Raúl Scalabrini Ortiz

*En nuestras tierras, el desarrollo y la concreción de una vocación filosófica tienen que afrontar de continuo esa "rutina de creencias extintas" a la cual alude Scalabrini. Tal rutina suele manifestarse, por ejemplo, en el enciclopedismo libresco, en la erudición casi plagaria, en el burocratismo académico. "Atraverse" con estas fáciles vigencias, da lugar a una ardua y fatigosa tarea a fin de superar la tentación de pactar con ciertos modos muy conocidos de la mediocridad. Al final, obviamente, no son pocos los que quedan en el camino ya sea porque se frustraron, ya porque pasaron a engrosar las filas del "funcionariado" de la filosofía.*

*Ahora bien, a los que perseveran, una circunstancia excepcional les resulta decisiva para su intento: el encuentro con un maestro --entendido éste, claro está--, en los términos que la tradición socrática ha dejado ejemplarmente establecido. Tradición que sólo puede ser superada cuando el cristiano apela al magisterio de Jesucristo; aunque ello no suponga, por cierto, la exclusión de una tradición por la otra, sino la asunción de los vínculos que entrelazan a ambos. De todos modos, entonces, siempre la figura del maestro va a connotar un plus que trasciende el ámbito de la "transmisión" del saber (tarea ésta que acabadamente puede cumplir un buen profesor. El "más allá" que el maestro convoca se sitúa a nivel de la formatio hominis y en tal sentido, es la libertad del discípulo --como fundante de su realización-- que queda constitutivamente involucrada.*

*Manuel Gonzalo Casas --"don Gonzalo" para nosotros (o simplemente "Gonzalo")-- es ciertamente un buen profesor; pero más que nada --y ante todo-- a un MAESTRO, tal como él mismo lo entiende: "un amigo que nos ayuda no tanto a filosofar cuanto a ser". De tal modo, tanto Sócrates como Jesús están presentes en el ejercicio permanente de su magisterio; lo cual no sorprende, ya que su pensar --tanto como su obrar-- revelan con certeza su condición de cristiano. Resulta así, que el "ayudar a ser" que el magisterio de Casas promueve, remire siempre --y cada vez-- a un tólos teológico, a una propuesta de realización humana en aquel Tú Eterno que el Padre se dignó enviar para que acampara entre nosotros. Es evidente, entonces, la dimensión totalizante de este magisterio y el compromiso que él conlleva, no sólo para quien lo ejerce sino también para quien lo reconoce y, como discípulo procura responderle fielmente.*

*En nuestro caso, nos enorgullece reconocer a don Gonzalo como maestro, como guía de nuestra vocación, ya desde los años que compartimos en las aulas de la facultad. Y hasta hoy, cuando su testimonio ejemplar sigue fortaleciendo nuestro "atrevimiento de creer"; ese atrevimiento que también lo ha distinguido siempre, como también supo distinguir a ese otro maestro que fue Scalabrini Ortiz. Nuestro reconocimiento, por supuesto, implica nuestra fidelidad; pero no como una expresión de la obsecuencia o de la simétrica correspondencia de criterios que poco suele distinguirse del plagio. En un sentido más auténtico, de mayor veracidad, ser fiel es para nosotros un modo de hacer efectiva la justicia: "dar a cada uno lo suyo" por encima de discrepancias o diferencias de opinión. Por eso, en esta circunstancia, "dar lo suyo" a Gonzalo consiste en haber promovido y colaborado en la edición de este libro, que --de por sí-- significa un acontecimiento en el panorama de la actual producción filosófica argentina. Al hacer esta afirmación no nos referimos, ciertamente, al "suceso" editorial al cual pudiera dar origen; la cuestión es otra, menos baladí y más conectada a la significación del magisterio filosófico. Nos referimos a la frescura de un pensar que no trata de imponerse ex cathedra, sino que, por el contrario, se-va-constituyendo a través del diálogo --en el cual alumnos y discípulos, junto al maestro, son co-protagonistas y no meros oyentes o pasivos receptores.*

*Ese pensar va a ser radicalmente tal, entonces, sólo si puede justificarse como empresa común. De ahí que este libro no se presente como un conjunto de clases o lecciones, sino nada más --y nada menos-- que como el relato de unos encuentros donde la palabra ha servido para que se revelara y renovara la amistad. Esa amistad que se cultiva no en desmedro de la verdad, sino precisamente como camino para su búsqueda. Para que así la verdad pueda ser rescatada no sólo como alétheia sino también como emmunah; como confianza fundada en los diversos modos como cada uno de los partícipes comparte un proyecto solidario, cuya savia nutricia es aquella Verdad que es principio y fin de todas las cosas. De tal modo que, desde su mismo origen, este libro quiere ser un testimonio del filosofar, tanto como actitud cuanto como tarea. Y no, por supuesto, como nada más que un repertorio de filosofemas o como un simple excursus histórico, en los cuales las más de las veces suele quedar relegada la libertad que el ejercido del pensar supone.*

*Estamos seguros, por lo tanto, que este libro está orientado desde --y hacia-- la perspectiva de un pensar pensante. Un pensar que lejos de "osificar" la realidad, la asume con plenitud y con plena conciencia de su facticidad contingente. Que a partir de esa asunción, es capaz de remitirla a su arkhé y a su télos --descartando, siempre, que ambos se encuentran constitutivamente implicados en la indigencia propia del ser del hombre. Todo ello, al modo de un único proceso en el cual el pensar a más de "onto-logía", es también "arqueología",*

“escato-logía” y --en la cima de su lucidez reflexiva-- “teo-logía”. Mas, nunca olvidándose que sólo como “antropo-logía” puede realizarse desde aquel en el cual habita el “llamado del Ser”. De esta manera, el pensar queda rescatado en su dinamicidad, en el efectivo movimiento de su despliegue y desarrollo. En tal sentido, aparece aquí una distinción a la cual Casas siempre alude: el pensar tiende no a la totalidad sino a la totalización, ya que se-va-construyendo como un todo que nunca cesa. Que siempre está abierto hacia nuevas e inéditas configuraciones, y que no puede cerrarse en ningún momento particular sin riesgo de “matar” la realidad. La totalidad como un todo ya concluido --afirma Gonzalo-- “es un absoluto y no se puede pensar”; correo no se puede pensar la muerte, porque ella supone un límite que el pensar no puede traspasar sin dejar de ser.

La tapa de este libro --diseñada por el dibujante, pintor y poeta Carlos Duguech-- puede darnos una clave interpretativa de lo que se viene diciendo. Sobre todo si se tiene en cuenta que ella ha sido sugerida por el propio Casas. Lo que el dibujo intenta mostrar es una suerte de mandala de hermenéutica enigmática y manifiesta. El camino es el camino de la montaña, el del Sermón, el del Sinaí, el de Zarathustra, el del Cuzco, el de las pirámides egipcias y aztecas. Es el camino del hombre, pero también es el camino de Dios. Marchando hacia la cúspide, el hombre marcha hacia sí mismo y hacia una suprema trascendencia: la de lo divino --donde su luz, al fin, es invadida por la luz absoluta. Simultáneamente, en igual camino pero siguiendo la otra vía, Dios confunde su luz con la del hombre. Y ambos, reunidos en el mismo amor, son la luz de Cristo, que es el hombre y que es Dios. Están allí --en esa tapa, en ese dibujo-- el Camino, la Verdad y la Vida, en cuya síntesis va rematando, mientras empieza a irse de vuelo, el pensar de don Gonzalo Casas, de su gente, de sus hijos, de sus nietos y de esos amigos dilectos que lo han seguido hasta el fin. Hasta el punto del camino en que toda coagulación óptica, se va diluyendo en el “estallido” del nivel ontológico-teológico.

Esta figura --sugerida, por el propio Gonzalo, repetimos-- permite remitirnos a alguna de las implicaciones del así llamado “pensamiento real”. Tal, por ejemplo, la cuestión de “lo concreto”: “‘Realidad’ --se pregunta Casas--, ¿qué quiere decir? Es aquello que confronta al hombre; aquello que se transforma en el protagonista de un diálogo confrontado con el hombre; eso es lo concreto. Yo diría finalmente, aquello que puede ser mi tú. Yo puedo dialogar con un sueño, con un proyecto familiar, con una rosa; lo concreto es eso, lo que me toca, lo que me convoca” Realidad y concreto, entonces, van a la par; porque concreto es lo que ha “crecido con” (cum-crescere) la realidad. Y realidad viene de res, que significa “cosa”. Pero, ¿cuál es la cosa en la que estamos interesados (inter esse), la cosa que nos ata a todos reuniéndonos en una “común unidad”? Esa cosa es la res-publica, el tú social al cual estamos todos remitidos desde el

comienzo mismo de nuestro obrar, de nuestro hacer y de nuestro pensar.

El texto siguiente, esclarece aún más esta dimensión "política" a la cual Gonzalo alude: "La res-publica es el centro donde confluye el interés del hombre reunido, atado por el logos. Esa cosa pública es también un lugar, un tópos, que en la tradición latina es el lugar elegido para la fundación... En ese lugar se establece la plaza pública, el Ágora, o sea el lugar en que se reúnen todos, en que se enlazan todos; en cuyo alrededor están simultáneamente la casa del hombre y la casa de Dios... Es el lugar donde la cosa se muestra... En ese lugar se muestra el "atamiento" fundamental de los hombres entre sí y de los hombres con Dios. Del Ágora o la plaza, del lugar sagrado, sale el enlazamiento de la polis, nace la polis. La política, entonces, es la ciencia del lugar donde los hombres están 'atados' (porque allí habita su más hondo interés)..." "Pensamiento real", por tanto, es un pensamiento históricamente arraigado; un pensamiento concretamente determinado por su inserción en la singularidad irrepetible de una situación.

De ningún modo, por cierto, ese "pensar situado" involucra la afirmación de un relativismo de la verdad. A lo que se apunta es a señalar --tal como por su parte afirma von Balthasar-- que así "como no hay una naturaleza humana que no esté en cada caso totalmente individuada en seres singulares, no hay tampoco una verdad fuera de la forma concreta de la situación singular. Una consideración de la verdad que prescindiera de este carácter concreto sólo se ocuparía de una abstracción" (Cf.: La esencia de la verdad. Buenos Aires, Sudamericana. 1955: pág. 222). De acuerdo a esto, debe aceptarse que una propiedad fundamental de la verdad es su condicionalidad y su configuración por la situación. Que su validez universal, entonces, sólo se da en el modo de la "respectividad" de cada situación; pero también que la verdad de cada situación se articula y vale como tal en la "constelación" de la verdad como un todo (como siendo una) En este sentido, von Balthasar remarca que la aparición de la verdad en el modo de la situación "se funda en última instancia en su esencia social y dialógica" coincidiendo así con lo que sostiene Casas. Veamos sino este otro texto del teólogo lucernense: (...) El individuo que se haya entretejido como participante en tal situación tendrá que emplear todos sus esfuerzos en ofrecer la correcta contribución a la verdad que te encontrará en el diálogo común" (Ibidem; pág. 225).

Esta confrontación con von Balthasar, nos arrima ahora al carácter tópico que --según Casas-- asume el "pensamiento real" desde su punto de partida. Y ello, en un doble sentido: por un lado --y de acuerdo a lo ya visto-- en cuanto dicho pensamiento es "dialógico" (dialéctico, en la clásica acepción aristotélica), fruto de una elaboración participada, diálogo protagonizado por hombres que tienen algo que aportar no sólo al develamiento de la verdad sino a su construcción a través de la experiencia histórica. Diálogo, en definitiva, que genera entre los

*hombres una "comunidad significativa" que en el discurso intenta retomar las cosas mismas en su relación recíproca, mediante la relación --también recíproca-- entre los que dialogan. Por otro lado, es tópico en cuanto su origen se afirma en la cotidianeidad, en aquello que los griegos llamaban "tá éndoxa". Es decir, el mundo histórico concreto en el cual el hombre vive, la "conciencia común" que resulta de la vida colectiva de una sociedad determinada. Es este factum (facticidad), entonces, el que se constituye en estatuto básico del pensar y funda la única radicalidad posible de la re-flexio filosófica, haciendo de ella un auténtico saber crítico.*

*A esta altura, cabe precisar estrictamente que el "nombre propio" de esa cotidianidad en la cual el filosofar se funda, no es otro --para Casas y para nosotros-- que el de América. Y América no como pasado, sino como futuro; porque esa es --en palabras del maestro-- "nuestra tarea; y nuestra quiere decir un acto siempre renovado: el conocimiento y la autodeterminación que se dan en los abismos de la libertad". Como se ve, la cosa consiste en un quehacer, en un destino. Pero a este respecto, no habrá que olvidar algo que el mismo Casas subraya: "el sujeto concreto de la voluntad que asume el destino, no son los pensadores 'teóricos'; es el pueblo realizando y llevando a su fin la historia que realiza y lo realiza". Por eso, entonces, el pensador americano en cuanto tal, sólo podrá justificarse si su reflexión asume ab initio la experiencia histórica de su pueblo. Lo cual involucra, por cierto, emprender el camino hacia una ruptura definitiva con aquel "yo pienso" que, todavía hoy, amenaza con castrar la emergencia de un pensar originario desde aquí: desde "nuestra América".*

*Esta referencia que acabamos de hacer, nos da pie para cerrar este prólogo. Por supuesto que el diálogo con el maestro se seguirá dando en forma permanente. Pero de lo que se trata, ahora, es de evocar con América la imagen querida de la Patria. Esa Patria que Gonzalo y nosotros hoy sufrimos tanto, porque --como él dice-- ella "forma parte de nuestro ser histórico y realizándola, somos nosotros quienes nos realizamos". Pues bien, a este respecto nosotros queremos dejar constancia que un modo de trasuntar la fidelidad a las raíces originarias de la tierra que nos vio nacer, es el reconocimiento a los maestros como don Manuel Gonzalo Casas. Y esto no es una "galantería"; expresamos, sí, la convicción madura de una generación que se las ha tenido que ver con escasos maestros. Una generación para la cual Gonzalo ha sido --y es-- un testimonio vivo de amor a la Nación y al proyecto histórico de su pueblo. Y, por eso mismo, no sólo maestro, sino también compañero y amigo de ley.*

*Armando Martínez*

*Mendoza, Pascua de Resurrección de 1979*



*Dedico este libro y toda mi obra, en primer lugar a María Santísima quien dio comienzo, sostuvo y llevará hasta el final mi amor y mi adhesión a la presencia y mensaje de su Hijo por medio del cual recibimos el Espíritu que clama en nosotros Abba, Padre. Después de María, que evitó cada vez y siempre mis sucesivos desastres sin dejarme hundir en ellos, lo dedico a mí mujer Leonor, a mis hijos Gonzalo, José Alfredo, Leonor Elisa, Marcelina, Gabriel Eduardo y a todos mis nietos, ese río de mi sangre. Además y en todo el mundo, a mis amigos, con quienes quise siempre convivir y conmorir, como decía San Pablo. Por último, last but not least, a mis alumnos de todas partes, en particular a los de Mendoza, Argentina, dos de los cuales. Armando Martínez y Delia Ruiz, prepararon los originales de este libro. Finalmente, dejo el libro en las manos y el afecto de Armando Martínez, mi amigo, a quien agradezco por tantos desvelos y a quien bendigo con toda mi alma, lo mismo que a Silvia, su encantadora mujer y a sus hijos.*

*¿Quién más? Todos, pues por amor de todos se incendió de amor del Señor en la eterna Pascua que nos espera.*

# Primer encuentro

## LA COSA Y LO REAL

Mendoza es uno de los lugares, de los espacios, en los cuales me encuentro a mí mismo. Así es como esta conversación en realidad prosigue una conversación quizás infinita (como la biblioteca infinita). Una cosa que comenzó alguna vez aquí y que prosigue y seguirá indefinidamente, sin saber adónde va a parar; sin conocer su paradero. El punto de partida de este larguísimo camino --en el fondo-- es el punto de partida de la filosofía y el punto de partida del conocimiento. Y el punto de partida de donde arranca el despegue de la condición humana, hay que ubicarlo en el conocimiento, en *la cosa del pensar*, en la cosa que hay que pensar, que da que pensar.

La idea misma de “cosa” es ya muy equívoca. En realidad podríamos decir que todas las palabras son equívocas: las palabras tienen una realidad sígnica polivalente, siempre abierta y cada vez más equívoca. No es que vamos aclarando las ideas; las ideas las vamos oscureciendo, oscureciendo a cierto nivel (y a otro nivel esa oscuridad es luz).

La palabra “cosa” ¿qué significa? ¿Qué es la cosa? Nadie lo sabe. Ni “la cosa” en español, ni “die Sache” en alemán, ni “thing” en inglés tienen un significado unívoco. Señalan una *dirección* en la cual anda el hombre.

Por lo pronto, por aproximación --o en una conducta de rodeo--, la cosa es aquello adonde enfoca nuestro más hondo *interés*. La cosa es lo que habita el interés viviente del hombre, habita el “inter esse”. La cosa es lo que está dentro del ser.

Por eso, donde esto está más claro, quizás, sea en el pensamiento jurídico de los romanos: la cosa es la “res”, y los romanos tenían claridad en cuanto a qué era la “res”. La res, *simpliciter*, es la “res-publica”, es *la cosa pública*. La cosa pública es el centro, es el círculo. Es el centro donde confluye el interés del hombre. El interés del hombre reunido, atado por el logos. Esa cosa pública es también un lugar, es un “topos”. Entre los griegos ese lugar es el Ágora.

Ese lugar, es el circuito acotado por Rómulo en Roma y que en la tradición latina es el lugar elegido para la fundación. En ese lugar, que es un lugar en un espacio (siempre es un topos), el hombre habitualmente lleva un poco de su tierra; un poco del otro lugar que es el punto de partida. Ese lugar lo señala con la punta de la espada. “Aquí”. En ese lugar va el primer rollo, el acta de fundación de la ciudad, y se establece el Ágora, la plaza pública, la “res-publica”. O sea, la cosa en que se unen todos, en que se enlazan todos. A su alrededor están, simultáneamente, la casa del hombre y la casa de Dios. Ahí están los Ayuntamientos o los Cabildos y la Casa de Dios. El Ágora, entonces, es la

“cathegorein”, la categoría aristotélica; es el lugar donde la cosa se muestra. La categoría es el lugar donde la “ousía”, la sustancia, se muestra.

En la tradición romana, en ese lugar se muestra el enlace fundamental, el “*atamiento fundamental*”, de los hombres entre sí y de los hombres con Dios. Y del Ágora, de la plaza, del lugar sagrado, sale el enlazamiento de la polis: nace la polis. La política, así, es la ciencia del lugar donde los hombres están atados. En esa concepción, por supuesto, la política está atada con el fundamento; por eso, siempre incluye la dimensión religiosa.

En un sentido preciso la “religio” es el atamiento, es el religamiento, es donde los hombres dispersos se vuelven a juntar, se religan con ellos mismos y con Dios. Nosotros separamos y decimos; se religan ellos mismos y se religan con Dios. En realidad, no hay tal cota; el religamiento es uno solo y ahí está Dios y todos los hombres. Pero nos hemos acostumbrado a un pensamiento dualista en el que separamos la cosa.

En esta idea, el punto de partida es la cosa; o cómo nosotros estamos siempre atados por la cosa. Hay varios niveles; los niveles son, quizás, infinitos (eso le preocupaba mucho a Kant). Porque es *el misterio* (no el enigma), la oscuridad del desligamiento. ¿Por qué hace falta re-ligar? Porque nos hemos des-ligado.

Hay un primer momento, una primera dimensión, no en sentido cronológico (aunque tal vez lo sea también) sino en sentido mitológico, en que no hay desligamiento; el conocimiento de la cosa es la cosa: cuando se la conoce, se la posee. En este sentido el conocimiento es creador. Y esa es la tesis de Scheler en *Amor y Conocimiento*. Es decir, que el conocimiento no es ese raro, ese extraño exilio que nosotros pensamos. El conocimiento es el “pórtate Deum in corpore”, es el “llevad la Cosa en vuestro cuerpo”. Es decir que hay una “impactación” en la que no hay objeto ni sujeto.

El asunto no lo he inventado yo, por supuesto. Yo no hablo de filosofía como de una cosa que está ahí en la biblioteca. Yo hablo de *lo que me pasa*, y uno no puede hablar más que de eso; lo demás es todo mentira y enajenación. El modo de concebir la filosofía es un poco una experiencia personal, o más bien interpersonal. En ese nivel, la cosa y yo somos lo mismo. Se ve --cada uno lo ve-- dentro suyo. Y además, se ve en la historia del hombre.

Quizás el punto de partida bibliográfico para pensar estas cosas sea Levy-Brühl. Es decir: hay una “impactación” en el pensamiento originario, un religamiento, una identificación con la cosa. No hay “lo conocido”; el sujeto es lo conocido. En este nivel, el que conoce no es un sujeto individual, pero tampoco es un espíritu objetivo, objetivado. Somos nosotros reunidos por algo, que Levy-Brühl llama --me parece, no estoy seguro-- el MANA; es decir, una fuerza de religamiento y que para mí sería anterior al momento mítico. En el mito, en el pensamiento mítico, ya hay una objetivación, una ontificación. En cambio, en el pensamiento mágico nos movemos todos abandonados en “el mar del ser”. Es aquello de San

Juan de la Cruz: "Abandonéme y dejéme entre las azucenas olvidado".

Pensamiento mágico --de paso-- es, para mí, el pensamiento americano. Y digo el *pensamiento americano*, no la filosofía americana, porque yo creo que si de algo carecemos es de filosofía. América ha conseguido su voz, su palabra y la palabra es --como dicen los japoneses-- la "flor de la boca", así como la rosa es la flor de la tierra, la tierra que sale y se hace rosa. América se muestra como palabra. La flor de América, para mí, se ha conseguido en el orden poético y novelesco. Los poetas de América no tienen modelos fuera de América; son modelos ellos. Y los novelistas de América no escriben al modo francés --o ruso--; escriben al modo americano. Ellos mismos se han transformado en modelos, y --según mi opinión-- el más grande modelo es Juan Rulfo; sobre todo en *Pedro Páramo*.

*Pedro Páramo* es un paradigma de América. ¿Qué es Pedro Páramo? No voy a decirlo; en realidad, creo que no hay nadie que lo sepa. El primero que no sabe qué es y quién es Pedro Páramo, es Rulfo. "Lo que pasa --dice Rulfo-- es que yo intento escribir como habla mi gente, y usted sabe... mi gente es muy pobre". Esta es la única explicación que da. Pedro Páramo, como un paradigma del pensamiento americano, no responde a las categorías.

Se ha hablado mucho de novela mítica, sobre todo para García Márquez --a quien quizás sí corresponda la idea de mitificación--. Pero en Pedro Páramo la cosa está más abajo; Pedro Páramo se mueve en el ambiente mágico, que es previo al ambiente mítico. El personaje no sabe qué es, quién es; si está vivo, si está muerto, y está actuando permanentemente. Claro, los vivos y los muertos (en Rulfo) actúan juntos, como actúan en la realidad. Todos los muertos que uno ama, después de muchos años, están al costado nuestro; nos siguen hablando y siguen vivos en nosotros. La imagen de esa compañía permanente en un espíritu impersonal es el nervio de Rulfo y es, para mí, la categoría ejemplar de la novela americana.

Este modelo (para usar otra palabra pervertida) no ha sido conseguido por la filosofía. No hay un solo filósofo latinoamericano --perdón por uno de ellos-- que valga una hora de pena, como diría Platón. Aquí, la filosofía consiste en *repetir* cosas. Y está bien. No está mal repetir. Hay cosas que hay que repetir; por ejemplo, se repite "Amén", se repite "Señor mío y Dios mío", que son cosas importantes. Pero la filosofía no es para repetir. Por eso digo que en América la cosa no va por el camino de la filosofía. Es decir, va, pero simultáneamente no va; y este ir y no ir no es un dilema, sino una relación de implicación mutua.

Ustedes pueden decir que la cosa es distinta de lo que yo he dicho y yo les diría que tienen toda la razón del mundo. Es que el pensamiento consiste en eso; es cierto lo que digo y también lo que no digo. Es cierto el A y el B; es decir, que las dos posiciones están implicadas y que la cosa es el movimiento de las dos --por lo menos al nivel de la *Vernunft*, a nivel de la razón--. El pensamiento que no

piensa la otra punta, que cuando piensa el "yin" no piensa el "yan", no es razón; es entendimiento, es el pensamiento que analiza las cosas. Y "analyzer" quiere decir *separar*. Este pensamiento es como el bisturí, que se mete en las coyunturas, que separa la realidad. En cambio *el pensar*, el pensar racional, consiste en unir la cosa. No es que pensada la cosa, luego salta a su contrario. Cuando pienso la afirmación --en el pensar la afirmación, *adentro*-- está lo negativo. En eso consiste el movimiento del "yin" y el "yan". En eso consiste la cosa.

Este pensamiento, esta realidad, esta cosa, que decimos, está a nuestro frente, somos nosotros mismos, y lo real. Porque no hay ninguna imagen *mía* de la realidad en la que yo no esté incluido; no podría tenerla así como nadie puede saltar fuera de su sombra. Entonces, en cualquier imagen, incluso en la negación, en la que me niega, yo me incluyo como una negación. Por tanto, yo sostengo: "Je me suis séparé"; yo me fui. Pero no, yo no me puedo ir, nadie se puede ir; está *metido* en la cosa.

En la historia del pensamiento, este primer memento identificador (identificador viene de "idem-entitas"= el mismo ser) se objetiva un día y nosotros también. Hay un día en que el niño ve la cosa separada, la ve distinta, se ve a sí mismo y ve la cosa. Ese día se ha abierto un abismo y ha nacido *el dolor*. Después andamos toda la vida tratando de colmar ese abismo que no se llena nunca.

Cuando aparece el abismo, aparece la necesidad del puente: cómo hay que saltar, qué puente hay que tender (que nunca se puede tender). Esto lo sabe el pensamiento primitivo, por supuesto, y además es la tesis del Zen. En el pensamiento primitivo, yo tengo el cuaderno, el cuaderno está en mí (conocido). ((Nota: Husserl diría: "Yo me pongo en el cuaderno, yo me entrego a la cosa"). Intencionalidad no es poner la cosa en la conciencia, sino al revés. La conciencia consiste en un "fuera ontológico", en ponerse en la cosa)). Pero, cuando, además de la presencia del cuaderno en mí y *mía* en el cuaderno, llega un momento en que ya no solamente tengo el cuaderno, sino que sé que lo tengo: no solamente sé la cosa sino que "sé que la sé", entonces me separo de ella. La conciencia es una especie de agujero de nada, un espacio vacío que creo entre *mi ser* y *el ser*; es una especie de vacuidad que creo en el ser. Y en esa conciencia, establezco una *diferencia* y eso vale para todo.

En realidad el conocimiento originario es un "encantamiento". Estamos encantados, quiere decir estamos fuera, estamos en la cosa. En cambio, en el estadio de la conciencia, quizás el principio es el del dolor; ahí sí, "quien añade conciencia añade dolor".

Esto ha sido trabajado mucho por Sartre: es la *nadificación*, es el nihilismo sartreano, si a ustedes les gusta. Y quizás no hay curación para esta herida. San Agustín diría que no hay curación: "Abyssus abyssum invocat". Mi abismo llama al otro abismo. Yo llamo a Dios. Habría que decir: "el abismo que soy

desde adentro, llama al abismo de afuera". La realidad es ese abismo; pero en el proceso, la historia del pensamiento es el intento de cubrir esa vaciedad.

Hay algunas instancias fundamentales, primero hay una objetivación mítica. El primer nivel sería ontológico-semántico, en el cual, por el mito (por la objetivación mítica), lo que pongo es el intento de comprender la totalidad ambigua y equívoca, material, transmaterial y prematerial, que me envuelve siempre.

Todos (a nivel de autenticidad más o menos total) saben que la cosa es una *totalidad* en la que hay una materia, hay un halo prematerial y hay otro halo postmaterial. Y que tanto la materia como el halo prematerial y postmaterial, es *ambiguo* y *equívoco*. Sin embargo, la principal "ilusión" --o la "maya" primera, el velo primero-- es la ilusión de manejar esa ambigüedad y esa equivocidad que me envuelve y que me constituye; manejaría formalizándola de algún modo *axiomático*.

Claro, tengo que inventar una formalización que me permita apoderarme de la totalidad inequívocamente. Y a eso se le llama pensamiento *indubitable*. Pero el pensamiento consiste en ser dubitable; entonces, el pensamiento indubitable es el fruto ya de una separación. Es la paloma kantiana que sale del aire porque el aire la resiste, pero también la sostiene. Porque el aire es la dubitación. La ambivalencia y la equivocidad son el agua donde vive el pensar. El pensamiento axiomático implica una abstracción a nivel tal que las diferencias ("mis diferencias", las de ustedes, mis sentimientos, mis emociones, mi existencia) quedan de lado. Un nivel en el que puedo "cazar" todo, dejando de lado propiamente el ser diferencial. Sería como cazar pajaritos con bombas atómicas; porque las bombas atómicas matan todo, y el pensamiento axiomático en la abstracción *mata la realidad*. Abarca mucho y no aprieta nada. Además, los pensadores que tienen conciencia de esto --Bertrand Russell y Wittgenstein, por ejemplo--, saben que el pensamiento de ellos no significa nada y no es nada. Pero eso vale para toda la historia de la filosofía. El primer intento se da quizás en la abstracción pitagórica, aunque la abstracción pitagórica no es una formalidad puramente cuantitativa (eso se ha dicho, pero no es cierto), implica más bien un animismo básico.

Cuando digo animismo, digo animismo en el sentido platónico; Platón es el gran "cronopio" que sabía todo. Sabía que la tierra era un ser vivo, que todo estaba unido en el universo: los planetas, el sol. Y eso lo volvió a saber Hegel: que no había un pensamiento separado. Por supuesto yo no digo que éste sea Platón, yo lo único que digo es que éste es el Platón que yo llevo adentro. Y no hay otro; el otro es una ficción..., ¡qué sé yo lo que es!

La objetivación pitagórica, todavía no es una cuantificación, una formalización en la que se muera la cosa. Esta primera red formal, en realidad, se prolonga en la otra gran red formal, que es la de Platón, que son las Ideas. Ustedes conocen

cuál es el proceso. Es un proceso del logos, que en Platón va unido a un proceso del mito. El punto de partida es Sócrates. ¿Qué es lo que Sócrates sabe? ¿Qué es lo que descubre? Sócrates descubre el logos, los *logoi*. Los *logoi* son (“*legein*” significa reunir, atar) los “atados”, las cosas atadas. Es la reunión de lo que a nivel puramente sensible está dividido. Entonces, yo veo el árbol que está en la esquina y que es verde y es recto; y el otro que está en la otra esquina, y el otro y el otro. Y todos son un árbol y otro árbol y otro árbol; pero un día digo, descubro “el árbol”, yo ato todos los árboles en este lazo. Esto es lo que descubre Sócrates, descubre el concepto.

Platón toma esto de Sócrates. Pero a los *logoi*, a los atamientos, no los pone en la cosa. Los atamientos para Sócrates son nuestros, son los modos humanos del comportamiento. ((Nota 2: *Comportamiento. ¿Qué palabra! “Com-portare” quiere decir “cómo me comporto”. ¿Cómo llevo a ese “tipo” que va conmigo? Me comporto quiere decir “llevo a alguien”. Comportamiento implica una doble presencia o varios niveles de presencia*)). Ahora bien, ¿cómo se comportan esos *logoi* en Platón? Se comportan manejando lo real desde afuera, se “levantan”. En Platón los arquetipos, los *logoi* están fuera. Las cosas participan; y, ¿por qué participan? Participan porque las cosas han sido creadas por el Dios contemplando las ideas. Entonces, así como la estatua se parece al modelo porque Fidias miraba el modelo cuando la modelaba, las cosas participan de las Ideas porque el Dios, al crearlas, contemplaba las Ideas. El tiempo y el movimiento donde funcionan las cosas son una “imagen móvil de la eternidad”. El mundo terrestre imita al mundo celeste.

¿Y qué papel juega el hombre en todo esto? Aquí viene toda la tradición órfica: para Platón, el hombre no pertenece a este nivel sino al nivel celeste. Su topos es propiamente el nivel de las ideas, el nivel del Dios, de la contemplación de las ideas. Pero cuando el hombre, cuando las almas olvidan, beben las aguas del Leteo y se olvidan de las ideas, se olvidan de quienes son. Cuando empiezan a ver las cosas, empiezan a recordar; como cuando yo veo una foto y digo: “¡Oh, qué linda foto! Aquí estoy yo en Mendoza”. Yo miro fuera de mí, miro la foto. Pero ¿cuándo realmente llego a ver la foto? Cuando me acuerdo de dónde tomamos la foto. Cuando quise realmente ver, dejé la foto sobre la mesa, me tapé los ojos y entonces me acordé cómo estaba allí.

Platón dice: cuando realmente quiero conocerla a la cosa, no la miro más; miro la idea que tengo adentro. Por tanto, la filosofía consiste en pensar la cosa, en despertar en mí mismo las ideas primordiales y, entonces, llegar a acordarme de quién soy. El camino de la filosofía no es el camino de una disciplina que se enseña --como leer--. Es el *camino de salvación*, es el camino que lleva a la recuperación de quién soy. Así, la filosofía implica para Platón, el *en-tusiasmo* que es el “en-thous”, el “endiosamiento” indefinido del hombre en marcha hacia el “topos primero”. Y esa es para Platón, la única cura posible en que puedo

salvar el abismo, la separación con la cosa. Esa marcha de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba, es la *dialéctica*.

Esa marcha, ¿por qué se llama "dialéctica" en Platón? Porque es discípulo de Sócrates. Dialéctica quiere decir: *la unidad sistemática del diálogo*. Es el sentido platónico de dar estructura sistemática al diálogo de Sócrates. El diálogo de Sócrates es un diálogo mágico; en cambio Platón lo lleva a la unidad de tensiones y recurrencias del diálogo consigo mismo, que incluye a las cosas, incluye a los dioses, incluye a Dios.

Ese es en Platón el último nivel; porque el diálogo --que es en el fondo, conocimiento dianoético-- desemboca finalmente en una "noésis". Finalmente contemplo las ideas, finalmente contemplo al Dios. En la noésis vuelvo al punto de partida, vuelvo a ser la cosa, el Dios soy yo. Es decir que he *restablecido* la unidad originaria de donde había partido. Hasta aquí la cosa marcha con Platón. Bueno, yo iba a decir, la cosa fue superada después... pero, la cosa no fue superada. Seguimos diciendo lo mismo, lo demás es cháchara ("chucherías", diríamos más en criollo). Como dice Whitehead: la historia de la filosofía sólo son unos pies de página a los diálogos de Platón. Todo está en Platón, aun el más grande Platón que es Aristóteles, indudablemente. Pero lo que quiero señalares esto: la ciencia, la dialéctica, desemboca en la noésis y la noésis es la identificación --otra vez-- entre la cosa y el hombre. Un nivel en que no hay lo objetivo y lo subjetivo. Ya no hay objetivación; se ha curado la cosa.

Es más o menos de aquí de donde parte Aristóteles. Sí, un poco es una costumbre pensar que de aquí parte. Pero Aristóteles practica (la palabra no es nueva y en eso desemboca el pensamiento griego) una especie de "escepticismo metódico". No ve ese camino que va siempre más allá, que en Platón parece que tiene fin, pero que en Kant --por ejemplo-- no lo tiene. Es decir, no ve el máximo nivel de conocimiento en la dialéctica, no ve el máximo nivel del conocimiento en la *Venunft*. En Aristóteles hay, quizás, el más alto sentido de la *Ventand*, del entendimiento. Aristóteles se comporta con mucho amor hacia la dialéctica, pero la dialéctica no es la meta del conocimiento. Como dice Jaeger, en Platón el *sentido* es la meta de la dialéctica. ¿Qué dice Jaeger al decir "el sentido es la meta de la dialéctica"? Quiere decir que la meta de la dialéctica no son las ideas, la meta de la dialéctica es el *camino* a las ideas; es el estar siempre caminando hacia las ideas.

El pensamiento de Platón, es un pensamiento totalmente fluido. En Aristóteles, en cambio, la dialéctica es sólo el conocimiento de lo probable. Claro, hay también razones generacionales, históricas y políticas: el ideal de Atenas --de la vieja aristocracia ateniense-- se terminó. Los sueños de Platón ya pasaron; Atenas había sido vencida. Y no había sido vencida por Esparta, que es lo que pensaba Platón; con Aristóteles ya habían metido mano los dioses de Tracia. Y el gran dios de Tracia es Dionisos. Ya no eran los dioses luminosos, eran los



dioses penumbrados del saber y del no saber. Aristóteles mismo, en los Primeros y Segundos Analíticos, había objetivado, también, un método formal de conocimiento; había objetivado lo que llamamos *la lógica*. Pero antes de los Primeros y Segundos Analíticos, Aristóteles escribió la *Tópica*. ((Nota 3: Hay discusión en esto. No importa el orden cronológico. Lo que importa es que el saber de la *Tópica* es posterior, en el sentido de que es más maduro: es el fundamento del último saber aristotélico.)) La *Tópica* es la fijación de "los lugares" --que quiere decir--, de las perspectivas desde las cuales pensamos: en qué nivel se mueve el pensamiento. La fijación de estos lugares, es propia de la dialéctica que --según Aristóteles-- es el conocimiento *plausible* (pero no axiomático) de la realidad. Es el conocimiento propio de la política. Es el conocimiento plausible de la conducta humana y es propio también de un saber que nosotros prácticamente hemos olvidado: la retórica. Quizás algunos de los textos más lindos de Aristóteles sobre la *Tópica* (además de estar en la *Tópica*) están en la *Retórica*. ((Nota 4: El que he dicho muchas cosas muy lindas sobre esta obra de Aristóteles, es un profesor de Cuyo: Ignacio Granero, en su traducción castellana, que ha publicado EUDEBA en su Colección "Los Fundamentales".))

Cuando en la *Retórica* Aristóteles quiere suprimir la dialéctica, dice por ejemplo: "La reina se oponía a que el hijo hablara ante la Asamblea del Pueblo, porque si pronunciaba discursos justos, agrada a los dioses y se enemistaría con los hombres; y si pronunciaba discursos injustos, agrada a los hombres y se disgustaría con los dioses". Para Aristóteles lo dialéctico es decir: "La reina quería que el hijo pronunciara discursos; porque si pronunciaba discursos justos les agrada a los dioses y si pronunciaba discursos injustos les agrada a los hombres". Es decir, la dialéctica, para Aristóteles, incluye el dilema, es decir, silogismos no completos; entonces las dos son ventajas: el objetivo es quedar bien.

El entendimiento es el que me dice: "Esa silla es silla". ¿Nada más que silla? Nada más. En cambio, la razón no: ella dice además "Esa silla es todo"; es la madera, el carpintero, el espacio, la figura, todo ese espacio infinito, el tiempo que se tardó en hacerla, etc., etc. Cuando digo ES, para entenderlo, hay que acordarse de Bertrand Russell refiriéndose a Hegel. Russell dice: "Hegel era un insoportable. Cuando quiere explicarle a uno quién es Jorge, ¡le cuenta la historia del mundo!". Y es así, Jorge es la historia del mundo y la silla es la historia del mundo y todo es todo. En la razón, a nivel de la razón --es decir, del pensamiento itinerante, que está siempre en camino y en desarrollo-- cualquier vista de la realidad implica el todo.

La *Tópica*, entonces, que además tiene una gran tradición, quizás sea hoy "le dèmier cri" de la filosofía. Porque la gente está un poco desilusionada de los conocimientos absolutos y entonces... bueno, la cosa es conocer bien... Como

decía un amigo; la cosa es conocer la estrategia --que es el plan general--, la táctica --que es el plan coyuntural-- y la logística --que es el apoyo al combate--. Hay que dar el combate en concreto y hay que apoyarlo. Y el pensamiento se apoya en los lugares. Los lugares son la sustancia; el lugar es *la "ousia"*, para Aristóteles.

Ahora bien, ¿qué quería decir la "ousía"?: la "ousía" es un abstracto del "on" y el "on" es el "siendo", lo que está siendo, lo que es ahora. La ousía, tal vez --como la ha traducido Wagner de Reyna-- sea el pensamiento realmente aristotélico; la ousía es la entidad, el abstracto del ente, el siendo. Se podría traducir la ousía por la "ahoridad" porque el pensamiento no piensa más que el ahora; siempre está pensando el ahora. Por supuesto que piensa la "arché", pero la "arché" es una cola que lleva al ahora; es una sedimentación a la que el ahora se refiere. Y por supuesto que piensa el "télos", pero el "télos" es una prospección del ahora. *Ahora, lo que es, es la ousia* --que es la "ahoridad", el instante aparte en que realmente existe todo--; porque el pasado *ya* no existe y el futuro *todavía* no existe. Lo real, lo ónticamente real, es el ahora, ahora, ahora...

La permanente conciencia de la "ahoridad" --por otro lado--, es la conciencia de Dios. Santo Tomás decía que Dios estaba en todas las cosas "per potentiam", "per essentiam" y "per praesentiam". En esa ahoridad está Dios, el hombre y el mundo --en cada uno de esos instantes--.

Un gran pensador de esto fue Lavelle; nadie lo conoce, pero no importa. Además, nada importa en todas estas cosas que se dicen. Como decía aquel cura que estaba predicando la pasión, la resurrección, y tenía tanto entusiasmo que la asamblea se puso a llorar. Y entonces dijo: Pero amados feligreses míos, hace tanto que sucedió... ¡y vaya a saber si es cierto!"

La ousia, el topos del pensamiento, es la sustancia; éste es el primer topos. Luego, los topoi que están en la Tópica son: el género, la diferencia, el propio y todos los accidentes. La ousia y las diez categorías, son lo que dije al principio: *el lugar donde la cosa se muestra*. Y el pensamiento que ya se ha resignado a no ser el pensamiento de Dios, sino el pensamiento del hombre, el pensamiento finito, metódicamente propone esta lógica, la "lógica del topos".

El pensamiento de Aristóteles es, en primer lugar, un pensamiento "topológico"; siempre Aristóteles comienza por fijar el lugar del que trata, y los lugares que lo acompañan. Son los que se llamaron concomitantes, que después se identificaron con los trascendentales; son los compañeros del rey, los que acompañan al rey. El rey es la ousía, es la cosa, y lo que lo acompaña son los concomitantes.

Esta concepción se perdió en la historia de la filosofía, es decir; habría que hacer una investigación para saber en la historia del pensamiento cuál es el pensamiento tópico. El pensamiento tópico incluye --porque una idea incluye necesariamente a la otra-- *el pensamiento utópico*. Pero aquí hay un problema

también semántico, pues como dice Lacan “este es un mundo de palabras, estamos envueltos en un lío de palabras y lo peor es que no hay quien hable”. Claro, el pensamiento tópico es el pensamiento concreto, es decir tiene en cuenta la ousía, el género, la definición, el tiempo, el propio, el lugar, la pasión, la relación. Es el pensamiento *concreto*, es la cosa que realmente “ES”. Pero la idea misma del pensamiento tópico, incluye la idea del pensamiento utópico. Y ahí habría que hacer otra investigación. La idea implícita en el pensamiento utópico, en la utopía, es el “no-lugar”; pero, en realidad, el pensamiento utópico, ¿viene de la idea de un lugar que no existe?, ¿o viene del lugar del pensamiento *eutópico*, es decir, del “buen lugar”? Entonces, en el pensamiento utópico, ¿se está hablando de lo que no es o se está hablando propiamente de lo que es, en relación conmigo? Es decir, si la cosa es así, empieza a cambiar; empezamos quizás a vislumbrar el “eu-topos”. Todos somos eutópicos y eucrónicos.

Estas dos posiciones se repiten en el pensamiento medieval, con otras cargas. Ese es un pensamiento explosivo. Ustedes saben; ¡el Evangelio...! ¡No hay que leerlo! Es peligroso. ¡No hay que tocar con los dedos los cables eléctricos! Pero esas dos direcciones, alcanzan quizás su mayor grandeza en unos cuantos pensadores. Por lo pronto, es tópico en San Agustín que parece estar claro; y en Santo Tomás que, indudablemente, no está claro, pues ahora cada vez sabemos menos. Porque Santo Tomás es uno de los hombres, es uno de los pensadores, que más lúcidamente se da cuenta de la imposibilidad de decir la cosa y opta por el silencio. Elige otro lenguaje, es el lenguaje poético: por lo menos la leyenda dice que murió comentando el *Cantar de los Cantares*.

Ahora, para este tipo de conocimiento, no está elaborada, incluso, una tópica. Ese es el intento que pretende llevar adelante la Deontología: crear una *tópica de lo poético* (en el sentido de “poiesis”). Esta dirección de la Deontología que, por supuesto, implica el último florecimiento de la Tópica, viene junto con la reivindicación de la tópica aristotélica. La cosa es ésta: no hay una axiomática; la axiomática implica matar las palomas con la bomba atómica. Es decir, es una abstracción en la que yo envuelvo todo, pero mato todo; todo queda muerto. Si ustedes leen el *Tractatus* de Wittgenstein o los *Principia Mathematica* de Russell, todo está muerto, es un campo seco. Por eso, toda la muerte es manejada (en realidad no es la muerte, porque la muerte está bien viva), todo lo muerto está manejado por la axiomática. En cambio, no hay un sistema de la tópica; hay en todo caso, un pensamiento tópico --que es una permanente aproximación a la cosa--.

Personalmente, creo que lo que hay es una cosa que vio Platón: lo que hay es una cacería, una “venatio definitionis”. Conocer implica cazar y Aristóteles lo dice también; y entonces, cazar animales feroces, animales pacíficos; y los animales se cazan con trampas... De lo que resulta que el conocimiento --y es lo que nos pasa a todos-- o lo cazamos o nos caza; porque el cazador le hace

trampas al león, pero el león también le hace trampas al cazador. Hay que elegir: cazar o ser cazado.

Quedaría quizás otro nivel. Pero es ese nivel “últísimo”, en el que no sería una caza. Es el último nivel cristiano y tal vez el último nivel de todas las grandes religiones --principalmente el nivel budista--. Hay una anécdota muy linda al respecto: un discípulo le pregunta a Gautama: "Maestro, ¿te acuerdas cuándo empezaste a subir a la budidad?" (la budidad es el Saber Absoluto; no es saber la cosa, es *ser* la cosa). Entonces dice Gautama:

--Sí, sí me acuerdo. En ese tiempo yo era una liebre".

--¿Y qué pasó?"

--Llegué a un claro del bosque y cuando estaba allí llegó un tigre hambriento y sediento, con las fauces abiertas; muerto de hambre y de sed".

-- ¿Y qué pasó?"

--Y... entonces tuve la tentación de echarme a su boca".

--¿Y qué hiciste?"

--Me eché. Y entonces empecé a subir y subir..."

Ese nivel es el mismo nivel cristiano: el nivel del sacrificio, del *sacrum facere*, hacerse sagrado. Quizás (y lo digo en forma absoluta), está por encima de la cacería. Allí no cazo a nadie, pero a pesar de todo soy cazado; allí soy cazado. Leopoldo Marechal habla del “cazador celeste”, que sería la imagen también de la pesca con anzuelo de Platón. Sería en realidad el último nivel. Aunque eso es falso, pues --como vimos-- no hay último nivel en Platón. La meta es el sentido ; por tanto, *la meta es el camino*. Como en el pensamiento hebreo donde, en realidad, el nombre propio de Dios es “el Dios del camino”. Todo es el camino. Ahora bien, todo esto queda sujeto a la correspondiente corrección. El pensamiento real lo revienta a uno. ¡El pensamiento real es como una bomba!

**Intervención:** -- Gonzalo. ¿cómo se da en Hegel eso?

**Respuesta:** --Bueno, voy a hablar de Hegel. Y voy a mostrar que en Hegel otra vez se reivindica la dialéctica de Platón. Y voy a hablar de Kant; de cómo Kant sería una especie de revisión de Aristóteles: sería una especie de “escepticismo de la dialéctica”. Es decir, así parece; por lo menos nos enseñaron así a Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. A nadie se le ocurrió leer bien las otras Críticas; sobre todo la del Juicio, donde aparece el ideal de la razón, el ser absoluto sin el cual nada puede pensarse.

Por otro lado, en Hegel es una reivindicación de Platón y San Anselmo

Todo esto es problemático. El último desemboque tal vez sea Hartmann, en el pensamiento problemático.

I.: *En el tema de los nombres de Dios, ¿no hay una tópica?*

R.: Sí, ya he dicho también que vamos a referirnos a eso. El nombre de Dios es “tópico”. Hay libros muy buenos sobre este tema. Hay uno clásico de Annie

Besant *Los nombres de Dios* y también libro del teólogo Lagrange, sobre los tres nombres claves.

Por otra parte, hay una Tópica da Aristóteles y hay una Tópica de Cicerón, que tuvo mucha vigencia entre los romanos. Los romanos son juristas, y la reivindicación actual de la Tópica viene por el lado de la filosofía del derecho. Porque la Tópica, en realidad, es la vieja *casuística*, que la hemos criticado tanto sin saber lo que decíamos. La casuística es el viejo instrumento teológico que tenían ciertos curas para dejar pasar los camellos por el ojo de la aguja. Y es correcto, porque: ¿cuándo se da un pecado puramente pecado?

La casuística es una tópica que va mostrando por dónde viene la culpa, cómo se explica. En la casuística clásica siempre había un quién de la culpa: en la actual no, porque no hay sujeto. Como dice Lacan --un tipo que está de moda--: ahora el sujeto se llama "*nadie*". "Nadie" está muy de moda en el pensamiento. En Lacan el protagonista del pensar es Nadie; no hay nadie, nunca hay nadie detrás de las cosas. No hay más que el viento. Los dos vientos: el de abajo y el de arriba. Y los dos los llevamos adentro.

Bueno, vamos a seguir. Esto es muy largo, recién empezamos a aproximarnos. Claro, es algo así como "la posibilidad de una introducción a la mera posibilidad de la posible existencia de los elefantes azules". Son conductas de *rodeo*. El pensamiento está rodeando algo. Lo está rodeando históricamente. Lo que no sabe el pensamiento es que, también históricamente, está siendo rodeado. Yo estoy por "pillarla" a la cosa, pero también ella está por "pillarme" a mí. Y justamente en eso consiste.

((Nota 5: Sobre este asunto, hay un hermoso libro de Carlos Castaneda --*Viaje a Ixtlán*-- ,cuya lectura puede ser muy provechosa.

## Segundo encuentro

# LA APERTURA AL MUNDO

El punto de partida fue la cosa; o la idea de la cosa, que intentamos aclararla. Quedó mucho más oscura, pero no importa; la cosa consiste en eso: cambiar --como decían los medievales-- lo oscuro para hacer la cosa más clara.

La idea de la cosa, y ahí mismo nos queda la cosa: la cosa es el asunto, el asunto de la vida, el centro de interés, la res-publica. La cosa que nos interesa es siempre *nuestra cosa*, la cosa mía, tuya, la de mi amigo; las conversaciones auténticas giran sobre "la cosa", y ya empezamos a ver cuál fue la idea central.

Originariamente la cosa es la "fysis", el punto de partida primitivo. Quizás no sepamos nada, no hay cosas, ni hay nadie frente a la cosa; hay una unión en el pensamiento mágico entre la realidad y el sujeto: no hay sujeto ni hay realidad, todo es una misma cosa. Ahora, en el momento en que empieza a diferenciarse, ya vimos que el pecado está en la diferencia. La historia comienza cuando el hombre se despega del mundo, cuando encuentra un recinto en sí mismo: *la subjetividad*. Aparece entonces la objetividad y también el abismo entre ambas, que nunca más se cubre. Toda la historia del pensamiento es un esfuerzo por dar el salto a la otra orilla, a la que casi nunca se llega. Quizás llegan los místicos, los santos de todas las religiones.

En el primer momento histórico, en que ya se ha producido la *fractura* (esta fractura ontológica y epistemológica), la cosa aparece como la "fysis". La fysis es la realidad emergente, el principio emergente y autoproducido de lo real; de todo: de la naturaleza (lo traducimos por "naturaleza"), de la realidad natural, del hombre, de los dioses. La fysis es lo envolvente en un primer momento. Por eso es que el pensamiento es "topológico": se refiere a la realidad, está allí envolviéndola.

Siempre hay categorías para pensar lo real; ya lo dijimos: el hombre va creando retículas que le permiten pescar los peces de ese mar que es la realidad. En un momento determinado --luego del pensamiento filosófico presocrático en el que aparece la "fysis" (por eso los pensadores son "fisiólogos", "físicos)-- la cosa no es más la "fysis", sino una formalidad: son los *números*. En el pitagorismo son los números, es la axiomática

matemática, un sistema primitivo de axiomas que permiten conceptualizar lo real.

En un tercer momento, aparecen los sofistas y aparece Sócrates. La cosa es el *hombre* y la *política*; la actividad del hombre es la polis, de ahí la política. Y así resulta, luego, que la cosa son las ideas y la dialéctica de las ideas de Platón.

Ya vimos que la dialéctica es el último nivel de acceso, de reconquista del hombre de su verdadera dimensión. Para Platón, el hombre está más allá, viene de otra parte; y la dialéctica es el método del retorno, del regreso al punto de partida, de *reconquista*.

Luego, en el pensamiento, adviene el cristianismo y la cosa aparece como Dios. Dios es el centro de la cosa, de la marcha; en el fondo, es una marcha en el mundo, es una marcha a través de lo que se ve. Lo que el hombre ve, es el *espectáculo*. El gran espectáculo del hombre es el mundo, es todo el mundo; es decir, es el mundo de afuera en primer lugar, y va siendo el mundo de adentro, el mundo de la convivencia. Este espectáculo, lo que se ve, aparece como la "aletheia". Ese espectáculo del mundo, como dice Aristóteles. Y Kant dice: "hay dos cosas que me conmueven, las estrellas fuera de mí y la ley moral dentro de mí". Eso es el espectáculo: en primer lugar, las estrellas; luego, históricamente, la ley moral. Eso es la "aletheia", lo que se muestra. La "aletheia" es lo que se muestra, pero lo que se muestra en el *mundo*. ¿Qué es el mundo? Bueno, quizás la idea de "mundo" se ve si pensamos dialécticamente en lo "in-mundo". El mundo es lo que se ve, lo claro, lo bello; y lo inmundo es toda la porquería, todos los relictus. En el fondo muestra algo, muestra las estrellas, muestra la ley moral, luego muestra a Dios. Pero, al mismo tiempo, oculta algo, algo que queda detrás. Ese algo que queda detrás, en el fondo, en el origen, son las "archai", los principios, los puntos de partida que van quedando escondidos. La "arché" es donde nace el pensamiento; Anaximandro, el punto de partida. Por eso, todo el pensamiento profundo es "arqueológico": se refiere siempre a la arché, al punto de partida, a lo que está en el comienzo. Pero al mismo tiempo, ese pensamiento es presencialmente el *pensamiento del mundo*, y el mundo es el primer topos, es el topos absoluto, el lugar donde el hombre está.

El hombre se "instala" en un mundo. El hombre, existiendo tiene mundo, genera mundo. El mundo es el campo de juego donde juega el hombre, donde juegan todos los hombres; el hombre primitivo, el hombre clásico. El mundo es el campo de juego del niño. Quizás todo sea en el fondo un

campo de juego; en el mundo se lleva a cabo el gran juego del hombre. Entonces, como ese es el topos absoluto, hay dos lugares. Primero, la arché, la referencia del logos al punto de partida (y ahí, el pensamiento es arqueológico). Y, al mismo tiempo, la referencia a lo que está ahí, a lo que se ve, al mundo (al topos: también, entonces, el pensamiento es topológico). Pero, simultáneamente, la arché (el punto de partida que estuvo al principio) y el lugar actual (la presencia del mundo) marchan, van hacia alguna parte. No sabemos hacia dónde; pero el pensamiento que piensa lo real, al mismo tiempo fija tres lugares básicos: es *arqueológico* (se refiere al lugar del punto de partida), es *topológico* (porque se refiere al lugar siempre actual que me está rodeando) y es *teleológico* (respecto al lugar al cual voy aunque no sepa; no sé lo que es pero voy hacia él). Así pues, el pensamiento se mueve sobre tres lugares. Esos tres lugares serían las tres *teofanías* básicas. Digo “teofanías”: manifestaciones del Dios que se muestra en el tiempo; se muestra en el origen, se muestra ahora y se muestra al fin. Esta “topificación” del pensamiento, muestra que el pensamiento siempre se refiere a puntos, a lugares donde hace pie. Esos tres lugares que totalizan la experiencia del hombre, quizás sean en su movimiento el origen de la dialéctica --como marcha del pasado al futuro, a través del presente--.

A lo mejor pueda decirse que la dialéctica es el tiempo. La estructura es lo intemporal, el movimiento de la estructura es el tiempo; es el tiempo lo que le introduce la movilidad a la cosa. Y esto se refleja incluso teológicamente.

Al respecto, lo primero que hay que decir es una cosa: el pensamiento griego tiene miles de palabras para nombrar el ser, la naturaleza, la realidad. El pensamiento hebreo no tiene ninguna palabra que diga “mundo”, que diga “cosa”, pero tiene miles de palabras que dicen “Dios”. El absoluto topos del pensamiento hebreo es la idea de Dios. Yo digo “la idea de Dios” porque estoy hablando desde la separación, estoy des-ligado; pero quizás no sea la idea de Dios, quizás sea Dios mismo, que es distinto. Un hebreo me diría: “No, no es la idea de Dios, es Dios”. Es decir, el topos absoluto del pensamiento hebreo está en la experiencia de Abraham y en la experiencia de Moisés. Hay una *referencia presencial*. Por eso, todo el lenguaje hebreo se refiere a esa realidad y entonces viene el problema de los nombres de Dios, entre los cuales quisiera mostrar --para referirme a esa ontología del tiempo-- los tres nombres básicos del pensamiento hebreo primitivo para nombrar a Dios.



Que son nombres temporales. No significan cosas, ni sustancia, significan tiempo. Y sitúan, hacen del tiempo el topos absoluto. Casi se puede decir que en el pensamiento hebreo primitivo el Ser, o el Dios, es tiempo y el tiempo es el Dios.

Los tres nombres claves para entender la teología hebrea, o las raíces de la teología hebrea, son los tres nombres claves de la Biblia: ELOHÍM, JAHVE y MASHA. Son los tres nombres más conocidos. Además, Dios se llama de muchas maneras: "el Señor", "el Omnipotente". Pero los tres nombres básicos son Elohim, Jahvé, Mashá. ¿Qué significan esos nombres? Son nombres en los cuales nuestro lenguaje sígnico designa lo real. A lo real le decimos, cuando lo miramos hacia el horizonte del punto de partida --es decir, cuando me veo a nivel humano y me refiero a mi punto de partida; cuando pienso en el principio del hombre--, en lo que está en el punto de partida del hombre, entonces, pienso en la palabra ELOHIM. La Biblia dice: "en el principio Elohim, Dios, creó los cielos y la tierra". ¿Qué quiere decir entonces Elohim? En realidad quiere decir "*el Primero*", "*el que está atrás*". Es el "cuándo". Significa que el hombre tiene en sus espaldas, en su punto de partida, a Elohim. Elohim quiere decir también "los Lugares", los topoi en donde se muestra el Dios. Así, cuando me refiero al pasado --en la ontología temporal--, al lugar absoluto lo llamo Elohim. Es el primero, el que está detrás de mis padres, detrás de mis abuelos; diríamos hoy: detrás de la clave genética del hombre está Elohim. Para el pensamiento hebreo, en el principio no está ni la materia, ni el hidrógeno, ni el agua; está Elohim.

¿Quién es el Dios hebreo? Bueno, yo no sé, pero por lo pronto quizás sea alguien que tiene alguna relación conmigo — en cuanto yo soy un "eikon", una *imagen* de Él. Fui creado a imagen y semejanza de Elohim, entonces algo tiene que ver conmigo. Es como un retrato de mi tatarabuelo que ustedes lo ven y dicen: "¡Oh, se parece a Gonzalo!". Esa es la idea. La idea es que: Alguien, en el cual de alguna manera estamos nosotros --aunque llevado a un nivel infinito--, está en el punto de partida del hombre. No es el azar, ni la materia, ni los electrones, ni el nitrógeno, ni el ser anónimo de los griegos, es un ser que tiene cara, que tiene rostro y el pueblo hebreo lo llama Elohim. En el punto de partida, el lugar absoluto mío es Elohim.

El segundo nombre es JAHVE. Es nuestro Jehová. ¿Qué quería decir Jahvé? (que entre paréntesis, estos nombres son los nombres que no hay que decir: "No pronunciar el nombre de Dios en vano". Esos son los

nombres que no hay que pronunciar en vano). Yahvé quiere decir: el mismo Elohim, es el Dios, soy yo, elevado al nivel de Dios... pero pensado ahora, ahora, ahora. Jahvé es *el-que-va-conmigo*, el que hemos traducido por "El que es", "El que está siendo", "El que está siendo a tu lado". Los teólogos jasidistas lo traducen por "el Dios del camino". Yahvé es *el Dios del camino*, el que viene al lado del hombre. Cuando miro a mi derecha está Jahvé; cuando miro hacia atrás está Elohim. Cuando miro a mi gran compañero, miro a Jahvé, el Dios del camino.

El Dios del camino es el Dios del tabernáculo, porque es el Dios que marcha con el pueblo hebreo; marcha con la gente, con las cabras, con los camellos. Es el Dios del desierto, es el que anda buscando el agua; el que va con el pueblo hebreo hacia la tierra prometida. El que lo acompaña permanentemente, el Dios del ahora, del permanente ahora.

El tercer nombre es MASHA. Mashá es nuestro nombre; es el nombre que nosotros, los cristianos, nos hemos apropiado: el Mesías. Es el mismo Dios, es Elohim Dios, Jahvé Dios, Mashá Dios. Pero Elohim es el Dios que está en el origen del tiempo, en el punto de partida; Jahvé es el Dios que hace el camino conmigo, que va siempre conmigo; y Masha es el mismo Dios, que viene o hacia el cual voy. Mashá es el que termina de cubrir el horizonte.

La idea básica que quiero mostrarles es ésta: el Topos absoluto, la cosa, es Dios; pero el Dios este no es una cosa pétreo, algo que está duro, inerte. Este Dios es tiempo, es dinamismo, es la afluencia, es el río que va acompañando al propio río humano; es quizás el hombre.

Esto tiene bastante que ver (no absolutamente, pero alguna relación tiene) con el pensamiento de Hegel. Dios está en Hegel; es una teología, indudablemente. Pero lo que pasa con la gente que se mueve al nivel del entendimiento analítico, es que no comprende que el Dios éste es el hombre. Esto hay que resolverlo por la pasiva, al estilo de la Tópica. Entonces, hay que decirlo al revés y se dice al revés para que se haga claro: el que está en el pensamiento de Hegel es el hombre y el hombre es el Dios. Por tanto, ¿quién es el que está en el pensamiento de Hegel? El que realmente está es el Cristo, por eso el pensamiento de Hegel es "cristico". La esencia del pensamiento de Hegel, es lo que en teología se llama la "naturaleza teándrica": es el Ser en quien están las dos cosas unidas; esas dos cosas son los dos ritmos temporales, el hombre y Dios. Esta relación absoluta se manifiesta, y cubre la temporalidad entera. En el pensamiento hebreo los topoi absolutos (que es Dios, indudablemente)

se refieren a la fluidez temporal. Es el Tiempo el que cubre todo y ese Tiempo es *vivir*. El topos absoluto, en el pensamiento hebreo, es el tiempo que se va y es el camino del tiempo. El camino --el Dios del que hablé--, el que viene conmigo, viene en el tiempo y "mira hacia". ¿Adónde va el pueblo de Israel? ¿Adónde fue siempre? Teológicamente, siempre fue *hacia el Reino*. Pero el Reino ¿quién es? El Reino es Mashá. Hay, pues, un camino que se recorre en el tiempo, eso que ahora está un poco de moda en el pensamiento cristiano: ver la vida de la fe como un camino. Eso no es un invento, eso es lo arquetípico de las tribus semitas primitivas; ese Dios es Jahvé.

Hablando de Elohim. Elohim es Alá en relación con los árabes; Alá es el Dios de los árabes. Todos los nombres que terminan en "-el" (como Manuel, Rafael, Raquel), todos son nombres que se refieren a los Dioses. Todos, todos absolutamente, al que nombran con la partícula final "-el", es a Dios, es a Elohim. Yo he dicho Elohim y Elohim es un plural, porque el nombre originario de las tribus semitas primitivas es EL. El primer Dios absoluto es EL. El "EL" singular, se transforma en Elohim que son "Ellos", en cuanto El se manifiesta en hierofanías, en topofanías, en teofanías; se manifiesta en lugares. En *lugares sagrados*, en montañas, en valles, en ríos, en templos, en ciudades; pero el gran templo es el cielo, el gran templo es todo. El gran templo donde se manifiesta la hierofanía total cubridora (no en sentido negativo), la cobertura total de protección al hombre, es el tiempo. Las relaciones de protección, de cobertura, de cubrimiento, que protegen al hombre se dan con respecto a la intemperie; la intemperie sería un mundo sin Dios, algo que no puede pensar el pensamiento hebreo. El tiempo es el que cubre todo; donde todo nace; donde todo muere; donde todo se genera. Ese *Dios temporal*, es el topos absoluto del pensamiento hebreo.

La Edad Media es una adaptación del pensamiento griego y del pensamiento hebreo primitivo; son las manifestaciones las hierofanías filosóficas árabes, judías y cristianas, vinculadas con Grecia y con Israel, ambas. En la Edad Media también se habla de Dios a propósito de todo y de todo a propósito de Dios. Como dije una vez en una clase --y tal vez mis alumnos lo recuerdan--, para entender la Edad Media hay que ir a Europa y ver los templos medievales, porque son lugares sagrados. En la Edad Media hay un momento en que, en cierto modo, se produce un *encantamiento*, una entrega a lo divino. Todo el pensamiento hebreo primitivo, el pensamiento árabe y el pensamiento cristiano, es una

*entrega al Dios.*

Pero hay, también, un momento en el que se rompe ese encantamiento (ya dije lo que era un encantamiento: *identificación* en la cual yo me siento la misma entidad que la cosa; me identifico con la cosa, me entrego a ella). Esa ruptura, no se sabe bien cuándo se da. Quizás sea en el Renacimiento; algunos dicen que es en Descartes. La idea es esta: la cosa era la "fysis", la cosa eran los números, la cosa era esto.... la cosa era Dios y, ahora, alguien dice: "La cosa soy yo". La cosa es el ego, "ego cogito". Aquí hay realmente una ruptura; el hombre corta las amarras con aquella "topología teológica" y encuentra su centro *en sí mismo*, o mejor dicho, pretende encontrarlo. El topos es entonces el ego en el pensamiento de Descartes.

Y seguimos avanzando. Podemos decir que en el pensamiento de Kant, el topos son las *categorías* del pensamiento. Podemos seguir adelante y en el pensamiento de Hegel, el topos, la cosa, es la conciencia: no ya el ego de Descartes, sino la conciencia.

Más cerca nuestro, el positivismo dice que la cosa son los *hechos*: no es el ego, porque el ego supone una realidad que no está presente como un hecho. El hecho concreto es que hay experiencias perceptivas, experiencias sensitivas; hay hechos perceptivos y sensitivos. Hay hechos que pasan, esa es la cosa para el positivismo. Y sobre todo, son hechos perceptivos y sensitivos. Eso se ve en la crítica de Hume y Locke.

Cuando avanzamos más, alguien descubre que la cosa no es la percepción y la sensación que se lleva a nivel consciente, sino que la cosa está más abajo; la cosa es *el inconsciente*. Entonces aparece Freud. Y ustedes saben que el inconsciente es muy travieso; no se sabe muy bien lo que es: consiste en ser inconsciente, por eso no sabemos lo que es. El inconsciente, en realidad, es un concepto límite. Ocurre con él algo parecido a lo que hacía el criollo cuando andaba en la pampa a caballo: cuando se acostaba a dormir ponía el recado para el lado hacia donde iba y ahí ponía la cabeza, porque si no perdía el rumbo. El inconsciente es una especie de *señal* nada más; porque desde el punto de vista del saber, si afirmo que es inconsciente, no puedo empezar por saber de qué se trata: está fuera del saber. Así, aparece lo real como una pulsión oscura del inconsciente, lo cual se manifiesta en tres grandes direcciones. En el pensamiento de Freud, que es el gran descubridor de la cosa (o que tal vez lo sea, pues podría afirmarse que en realidad los descubridores fueron los trágicos griegos), en Jung y en Adler.

Se establece, entonces, lo que llamamos el “plano vital endotímico”. Según el lenguaje de Lersch, es el plano donde la realidad es la de mi sentimiento; no de lo que pienso del mundo, sino de lo que siento del mundo, de lo que llamaríamos los “temples”, los “Stimmungen” frente al mundo --que son la prospección, la esperanza, la depresión--. Hay un día en que estoy al borne de caerme y otro día en que me siento el más feliz de los hombres. El fondo que maneja esos temples, ese “tymos”, eso es el inconsciente. El “tymos” es *el alma que está en el pecho*, diría Platón; es la que alimentaba la timocracia espartana, en la cual tenía tantas esperanzas Platón (esperanzas fallidas), el ideal de la vida doria en que el “tymos” llevaba las riendas.

Ese fondo endotímico, con Jung, abarca todo. Porque cuando yo hablo de las motivaciones que se mueven en mi intimidad hablo --para Jung-- de una cosa infinita. Hablo del inconsciente, pero del inconsciente colectivo, histórico y temporal. Es decir, dentro mío está todo el pasado de los hombres, está todo el pasado de los homínidos (de los que estaban llegando alguna vez a ser hombres); está todo el pasado de los monos antropoides; todo el pasado de la vida, desde la ruptura, desde la salida de la materia inorgánica. Desde el primer aliento de vida está todo amontonado en cada uno de nosotros, y en esta perspectiva el inconsciente es omniabarcador. ((Nota 1: *El fondo endotímico descubierto como base sustentadora de todas las conductas del hombre, le permite a mi gran amigo Herrera Figueroa, elaborar toda la ontología del Derecho y de la conducta humana.*))

El fondo vital endotímico es una de las categorías de comprensión del mundo, de eso que hemos nombrado recién. El mundo está constituido por ese fondo vital, que es el fondo del inconsciente (individual, colectivo); entendido como *libido* en Freud, entendido como *impulso de poder* en Adler. Pero entendido siempre como *fuera*, y que constituye la base desde la cual partimos nosotros. Esta es la primera categoría para entender el mundo.

La segunda categoría es el nivel que llamaríamos *gnoseológico-objetivante*, en el cual la experiencia del mundo la objetivamos a través de lo propiamente categorial, a través de palabras. En el nivel endotímico, se sitúa todo el mundo de los sueños, quizás el mundo poético, quizás el arte; en cambio en el nivel gnoseológico objetivante, se sitúan todos los saberes científicos. El primer lugar, el primer método de conocimiento objetivante en lo real, es el complejo

signico, es la palabra, son los lenguajes. Empiezan por ser lenguajes gestuales y luego son lenguajes fonéticos y escritos. Pero lo que objetivamos en los lenguajes es nuestra experiencia, es la experiencia de lo que llamamos la realidad ambigua y equívoca, material y transmateral, el todo que nos envuelve continuamente. En lo que está la base endotímica es en el espectáculo del mundo. Ya lo dijimos: el espectáculo es lo que se ve; el espectáculo es el mundo, y el espectáculo es la “aletheia”. Entonces, la “aletheia” es lo se ve, es el mundo del espectáculo. Pero el gran protagonista del espectáculo, el primero en el combate, es el hombre.

¿Qué dice ese lenguaje signico, ese universo signico --gestual, escrito, fonético-- con el cual nos comunicamos los hombres? Dice nuestra experiencia, nuestra experiencia del mundo. Ese lenguaje o ese mundo del lenguaje o esa categorización de la experiencia, designando y señalando las experiencias del hombre en el mundo, en primer lugar es *expresión*; es decir, *me expresa*. Dice que algo me pasa; me pone fuera de mí. Lo que está oscuro en mí, lo saca, lo pone fuera y lo muestra en un sistema de signos. Es un universo signico, y en cuanto me expresa, me pone fuera; y de alguna manera tengo que saber leer ese lenguaje. ¿Cómo entiendo ese lenguaje? ¿Cómo entiendo a un niño cuando empieza a hablar? ¿Entiendo a un animal? No; pero porque soy yo el incapaz, porque yo no he llegado a conocer el modo en que el animal se expresa.

En cuanto me expresa, en cuanto es el acto de sacarme y mostrarme fuera, el lenguaje es *intencional*. Es decir, no está dirigido a *nadie* o a *nada*; el lenguaje signico, el mensaje signico, *está dirigido a tí*. En cuanto es intencional, siempre apunta al otro; es decir, *yo me expreso*, pero apunto a ti. Yo nunca hablo anónimamente; intencionalmente hablo a alguien. Entonces, en cuanto está dirigido es: primero expresivo, después comunicativo. Porque ese lenguaje signico es el puente, es el lazo, es el logos; el que nos ata a mí y a ti, *nos reúne*.

San Agustín tenía muy claro esto: la palabra es la que nos ata, y en el Evangelio de San Juan está esto muy evidente. Estamos atados por la Palabra y no quiere decir solamente la palabra hablada. Yo le guiño el ojo a alguien y eso es un lenguaje, indudablemente, y es muy comunicativo; es expresivo y comunicativo.

((Nota 2:

--“Y es comprometedor”, dice alguien.

--Bueno, es que todo es comprometedor. El compromiso quiere decir: "remitido previamente con", "estoy remitido a la cosa previamente contigo". Desde siempre estamos ya remitidos los unos con los otros; estamos ya juntos. Porque no hay universo mío, *el universo es nuestro*. Al segundo momento comunicativo, sigue un tercer momento. En d lenguaje, en el mundo sígnico, nos expresamos primero, nos comunicamos después. Expresamos, comunicamos... y *significamos*, hacemos señas. ¿Y a quién hacemos señas? Bueno, en primer lugar a nosotros mismos, hablamos de nuestras cosas. Yo me encuentro a alguien y le pregunto: "Y, ¿Qué tal, cómo andás?". Lo primero que le pregunto a un amigo es: "¿Cómo anda tu mujer?". Cuando quiero preguntarle las cosas de él: "¿Cómo andan tus hijos?". Esas son nuestras cosas, nuestros asuntos. Y además pregunto: "Y ¿cómo anda la cosa?". Así, pues, hablamos, nos comunicamos, pero en tercer lugar "hacemos señas"; ¿de qué? Del ser, de nuestro ser, del ser de nuestros seres queridos, de nuestro mundo, y por eso, estamos permanentemente volviendo otra vez al mundo de donde hemos partido. Nos referimos al mundo otra vez.

Y bien, en esta etapa habíamos llegado al inconsciente: la cosa es el inconsciente; después, la cosa es el lenguaje. Lo que hay, en realidad, es un mundo de palabras, de signos; en eso estamos todavía. Ya casi no estamos; porque aparece alguien que dice que lo que hay es gente que habla, gente que oye, gente que ve. Pero también aparece un tipo como Lacan que le dice: " ¡Oiga, no se aflija! No hay nadie que hable, ni nadie que escuche, no hay ningún sujeto; no hay nadie, cada uno está solo y un poco está haciendo señas en la noche".

Esto es quizás lo último; cuando al Dios muerto de Nietzsche, sigue el hombre muerto. No sólo el hombre muerto, sino el sujeto gnoseológico muerto y el sujeto hablante muerto. Se podría decir que "se habla", que el ser anónimo también habla. Esta es tal vez la última etapa de fijación del lugar de la cosa. Cuando estamos en esa etapa, hemos vuelto un poco al pensamiento de Gorgias: no sabemos qué es la cosa y, además, si lo supiéramos, no podríamos decirlo.

Frente a esta marcha del pensamiento, quizás la actitud última sea la de Wittgenstein, también la de Heidegger. Ya fue la de Santo Tomás. Es la actitud no solamente occidental actual, sino en el fondo la actitud taoísta. Frente a esta actitud, la respuesta puede ser lo que Heidegger llama la *Gelassenheit*; lo que los criollos de La Rioja llaman "la dejación"; lo que

dice San Juan de la Cruz: "Olvido, olvidéme"... Se trata de una *actitud límite*, en la cual se adoptan las grandes decisiones histórico-antropológicas. Es, en alguna medida, en esta actitud --pero por otro camino negativo-- donde estamos un poco en la respuesta de Gautama, ante la pregunta: "Maestro, ¿qué es el Nirvana?... Maestro, ¿qué es el Nirvana?... Maestro, ¿te pregunté tres veces qué es el Nirvana!"

--"Y yo te he respondido tres veces". No hay contestación.

*La respuesta es el silencio.*

El hombre quizás no puede decir, expresar, qué es lo real. Otra respuesta posible sería: lo real no responde a la pregunta *qué es*. Lo real no es algo estático, "cósico" en un sentido peyorativo. Lo real es en el fondo, la respuesta de Heráclito y de Hegel: lo real es *algo que está pasando*; siempre está pasando, permanentemente. Y cuando digo qué es, en la vía del concepto, lo que estoy haciendo es fijando un momento, un instante de lo real que ya se ha ido; pero que como categoría conceptual y lógica es eterno. Es eterno, porque hay que volverlo a plantear y volverlo a plantear.

La pretensión de definir lo real parece, así, un absurdo. Porque nadie puede pretender decir lo real, ni siquiera insinuarlo; es absurdo, no tiene ningún sentido, está *fuera* de la vía de comunicación conceptual. Habría otras vías; por ejemplo cuando yo quiero a una persona, como dice Platón en la Carta VII. "Si nos amáramos mucho y estuviéramos mucho tiempo juntos, podríamos empezar a hablar de filosofía". Uno sabe que después de años y años y años, empieza a vivir la experiencia de esa cosa que no es cosa, que es *la comprensión de lo real*. Le hemos puesto un nombre, nosotros --especie de funcionarios de eso que es la filosofía--..., pero, ¿qué es la "comprensión\*" de lo real? *Es lo que ocurre entre dos, cuando nos miramos y nos entendemos.*

¿Puedo entender así la cosa?... Sí. Yo creo que sí la puedo entender así, como cuando nos miramos y nos vemos. Si no la puedo entender así, no hay ninguna otra manera. Esta es la idea básica.

Ahora, yo he citado aquí, cómo es uno de los momentos de la comprensión. He dicho que la pregunta por "el qué" no es una pregunta tópica; o es una pregunta con una falsa tópica. ¿Por qué? Porque la realidad estaría *siendo*. Es decir, que la verdad de cada cosa está un momento después. Diría Hegel: "Vea, usted pregunta ahora por la cosa y de aquí a un rato --cuando la cosa haya avanzado dialécticamente--



recién se va a ver lo qué es". A medida que avanza negándose --en la historia, en el concepto, en la idea-- la cosa se va mostrando.

Ya son varias las pretensiones: la primera, hablar de la realidad, ¡qué pretensión! (en sí misma es una pretensión). En esa pretensión de hablar de la realidad está incluida la Tópica aristotélica. Ya dijimos qué significa la Tópica: frente a un pensamiento axiomático, frente del "der Träumen ist aus" de Husserl, frente a la "maya\*" --a la ilusión de un pensamiento categorial omniabarcador que "pilla" lo real--, *la Tópica es una remisión a lo concreto*. Es decir, frente a los Primeros y a los Segundos Analíticos (que en el fondo es un pensamiento axiomático en el que se daría propiamente la "episteme"), aparece la Tópica que no es el conocimiento de la ciencia. Porque, yo personalmente, creo que Aristóteles ya estaba de vuelta, empezaba a estar de vuelta de ese conocimiento; de ese "Träume", de ese sueño. El sueño está terminado en la Tópica. No puedo tener dentro de mí la episteme; a lo que puedo acercarme es a la *doxa*. Y el "pensamiento doxológico, el pensamiento que para Aristóteles es el pensamiento dialéctico, se expresa en la Tópica.

La Tópica quiere decir que para comprender cada acción del hombre, cada actitud del hombre, cada opinión del hombre, tengo que tener en cuenta *los lugares desde los cuales* toma esa actitud, o se da esa opinión. La Tópica quiere decir "los lugares". Los lugares son: la sustancia, la diferencia específica, el propio, los accidentes. Siempre desde ese entramado se opina, se toma una actitud. ((Nota 3: *La teología actual también viene de una tópica: De Locis Theologicis de Melchor Cano*)).

En el fondo, de lo que aquí se trata es del *conocimiento de lo probable, de lo verosímil*. Es el argumento de San Agustín sobre la verosimilitud --que ya sería un argumento platónico--, lo verosímil, lo "parecido a la verdad", supone la verdad. La verosimilitud, en ese caso, supone un centro absoluto, supondría un pensamiento axiomático. Pero esa suposición, no estaría dada por el pensamiento axiomático aristotélico, sino por el pensamiento dialéctico de Platón --para quien la dialéctica no significa el conocimiento de lo probable, como en el pensamiento aristotélico--. En Platón, la dialéctica es el *camino que conduce a la noésis*, al conocimiento absoluto. La dialéctica en Platón es el camino que recorre para volver a las ideas. El camino que recorro dentro mío; es un camino religioso, ontológico y psicológico, ético, estético, que me lleva a la contemplación de lo absoluto. Por eso la dialéctica, en el sentido platónico, es la filosofía.

Durante la Edad Media, la filosofía que se estudiaba en el Trivium era dialéctica. La gramática, la retórica y la dialéctica: esa era la filosofía, pero no el conocimiento de lo probable. La dialéctica es el *Proslogion* de San Anselmo. El *Proslogion* es un argumento de San Anselmo para probar la existencia de Dios. Se ha dicho que ahí no hay una prueba de la existencia de Dios; el Padre Sepich ha dicho más profundamente, que ahí no hay la prueba, que ahí está Dios... Quizás sea esto lo platónico: el modo de llevar el argumento, el modo de plantearlo, el *intellectum fidei*; es decir, la fe que crea su propia inteligencia. Entonces, esa inteligencia de la fe, ya no sería la inteligencia que entendemos cuando hablamos. Sería una especie de *don del espíritu*; es otra noción de inteligencia. Y, por tanto, no habría una prueba: estaría ciertamente esa inteligencia trabajando al modo divino. Por eso el argumento es un momento sacral; es un *topos sagrado*. El argumento, indudablemente, no es una prueba; yo diría que es una "hierofanía religiosa": es un acercamiento, una manifestación de lo sagrado.

En Santo Tomás, por su parte, hay una dialéctica real que es la realidad del camino que camina el pensar a través del desarrollo de la "*quaestio*" viene de "*quaero*" que significa pregunto. La *quaestio* es la pregunta que se desenvuelve y concluye en el "respondeo"; y éste parte de un "*dicendum est*", donde se usa un tiempo de obligación: al final, estoy obligado a decir la verdad.

El camino de Santo Tomás, concluye en el mismo punto que la dialéctica, en la verdad. Pero para llegar a la verdad hay que hacer la camino. Esta *obligación de hacer el camino*, como método de las contraposiciones para llegar a la verdad --que se realiza en Santo Tomás--, nació del "*sic et non*" de Abelardo.

Sigamos. La dialéctica platónica --según ya vimos-- es el más alto camino del hombre, el camino dianoético, el que concluye con la identificación, con la reconquista de la dimensión religiosa del hombre. Supone todo el pensamiento órfico, supone muchas cosas. No solamente supone todo el nivel endotímico, sino que supone todo el nivel espiritual axiológico; el de Platón. Esa es la dialéctica de Platón.

*Los Tópicos* se refieren formalmente a la dialéctica, y Aristóteles dice que la *Tópica* es el modo de dar argumentos probables, de fortalecer la dialéctica; lo dice en la *Tópica* y en la *Retórica*. Pero se trata de fortalecer la dialéctica entendida como "doxología", como *conocimiento opinativo*. Por lo tanto, el diálogo entre Platón --desde, por ejemplo, el *Timeo* o el

*Parménides*-- con Aristóteles --desde la *Tópica*--, es un diálogo entre sordos. No está hablando de Platón, sino que está hablando de una imagen que tiene Aristóteles de Platón; está hablando de otra cosa, tiene razón Aristóteles, pero no es de eso de lo que habla Platón.

La *Tópica* está ahora revitalizada en el pensamiento filosófico, pero fundamentalmente en la Filosofía del Derecho --porque la *Tópica* es una especie de revitalización de la casuística--. Los hombres nunca actúan como ángeles. Nunca ni las virtudes humanas ni los pecados humanos son angélicos; siempre los hombres actúan en un lugar, en un tiempo, motivados de tal manera, porque tienen calor, porque tienen frío, porque están solos, porque hay una mujer. En fin, es la casuística.

Lo que da Aristóteles son argumentos para que yo entienda, comprenda, por qué esto sucede como realmente sucede: en tal lugar, en tal espacio, en tal momento del tiempo. Ese modo es en el que puedo comprender todo lo que escapa a la trama del pensamiento axiomático; es decir, a esa bomba atómica arrojada para matar pajaritos.

La pretensión del pensamiento axiomático --por ejemplo Wittgenstein en el *Tractatus*--, es crear un lenguaje absoluto, formal, *matematizado*, para pescar todos los momentos diferenciales de mi ser, del suyo, de los sentimientos, de las acciones, de las emociones. Es como identificamos matando previamente todas las diferencias. Por eso yo dije que es como "matar pajaritos con bombas atómicas"; todo se muere. En el pensamiento axiomático todo es claro, pero porque todo se ha separado de lo real. El pensamiento axiomático es aquel que dice "Je me suis séparé"; y la *Tópica* es, al contrario, el pensamiento que viene a averiguar *ahora*, por qué he procedido de tal manera. Por eso la reivindicación de la *Tópica* se mueve en la Filosofía del Derecho, principalmente, y en la *política*. Porque ya Aristóteles y Platón empezaron a comprender que la política era también casuística, que tampoco se podía manejar. A nivel de *La República* ya había hecho mucho camino Platón, y los amigos de Platón y Atenas y también Esparta. Al final, ya estaban dominando el mundo griego los tracios; habían cambiado completamente las cosas. A esos tracios --que habían terminado con la Atenas resplandeciente y ejemplar y con la gran timocracia espartana y doria--, pertenecía Aristóteles. Él venía de otra parte; por eso no podía entender, o no podía valorar, la dialéctica de Platón.

Finalmente esa dialéctica vuelve a plantearse en Kant, pero también con sentido aristotélico. En Kant hay que distinguir --cosa que distinguí

perfectamente Hegel-- entre el entendimiento analítico: la *Verstand*, que es la que obtiene el conocimiento científico, la que produce ciencia, y la *Vernunft* que es la razón dialéctica, la que produce ideas reguladoras, caminos por donde vamos en busca de lo incondicional. La *Verstand* es la que permite una ciencia de los fenómenos. La *Vernunft* produce una dialéctica que va detrás de los noúmenos: son las ideas reguladoras en la *Crítica de la Razón Pura*: son los postulados. Si hubiera un conocimiento de la cosa, para Kant sería dialéctico; pero es que no lo hay. La dialéctica, en Kant, se parece a un sueño y los sueños son premonitorios. En realidad, lo que de acuerdo con la teoría del sueño estaba anunciando Kant, era la dialéctica de Hegel. Lo que estaba anunciando es que había una ciencia de los noúmenos y esa ciencia era la dialéctica. En él se movía a nivel de las ideas reguladoras y de los postulados. En realidad, esto es bastante formal y por eso, quizás, bastante falso. Eso no es lo que dice exactamente Kant. Cuando Kant escribe la *Crítica del Juicio*, y al final se pregunta "¿qué son los fenómenos?", responde: "En el fondo los fenómenos son la expresión de esta enigmática vida...".

¿Cómo puede usar Kant esa palabra? ¿Qué significa esa palabra? Esa palabra en el kantismo es una especie de bomba de hidrógeno que revienta todo el sistema. De ahí surgen todas las "filosofías de la vida", de la *Crítica del Juicio*.

Cuando Kant habla del ideal de la razón pura, de que --a pesar de todo-- hay una meta ideal de U crítica de la razón pura, esa meta ideal es el Absoluto, sin el cual no puedo poner en movimiento el pensar y con el cual no conozco nada. Es decir, el Ideal de la razón es el ser absoluto-- también en Kant, pero ese ideal sólo se puede resolver dialécticamente. ¿Quiere esto decir, por una aplicación de la dialéctica a lo real? No, de ninguna manera. Eso sería una interpretación muy falsa y además muy ideológica. Tengo que llegar a pensar que *lo real es verdaderamente lo dialéctico*. No es que a lo real le aplique un traje, sino que lo real es la cosa. La dialéctica es la cosa, ese paso, esa identificación. Y entonces en ese sentido --no digo en absoluto--, la solución del pensamiento dialéctico es Hegel.

Hegel es el pensador que ve que la cosa es la dialéctica. Eso es más largo y tiene también un largo camino. En primer lugar, ese hermoso, largo, enloquecido camino del libro de filosofía más hermoso que se ha escrito en el mundo: la *Fenomenología del Espíritu*, que también es el más cifrado. Ese es el camino: la fenomenología de la conciencia. Ese

camino parte de la cosa, es como Aristóteles, no hay nada en el intelecto que primero no esté en los sentidos. Es la cosa que veo, la que oigo. Muestra el camino en el cual van haciendo su aparición las relaciones, las ilusiones y los equívocos entre el pensar y el ser. Toda la fenomenología es la historia de esa aventura. Es una novela; perdón, no es una novela. Es decir, no me atrevo a decir si lo es. A lo mejor, es la novela del espíritu en la cual el final, el "happy end", dice que no me aflija, que no tenemos por qué afligirnos, que la diferencia entre el pensar y el ser no existe, no es. *Que el pensar es el ser y el ser es el pensar*. Entonces --si hay una identificación--, tenemos que empezar a desenvolver esta unidad que es el ser y el pensar. Y este desenvolvimiento de la unidad se llama la Lógica, y al mismo tiempo podría llamarse la Ontología; porque en Hegel es lo mismo, las dos son una. Por tanto, el camino va hacia el punto de partida y el punto de partida es la identidad entre el ser y el pensar.

Después viene toda la historia de Hegel: el "ser en sí", que es el ser de la lógica; el ser "fuera de sí", que es el de la naturaleza, y el "ser para sí", que es el espíritu. Ahí la antropología, la fenomenología. La antropología tiene como tema el alma; la fenomenología, la conciencia; la psicología... Todo esto es el "espíritu subjetivo" y luego el "espíritu objetivo": el Estado, la Política y la Historia.

Para entender esto tendríamos que hacer el camino dialéctico de Hegel; hay que hacer todo el camino. Si no, no se entiende. Y entonces vamos a hacer todo el camino de Hegel; esto es lo que vamos a hacer, vamos a detenemos en Hegel. Mejor dicho: no nos vamos a detener, vamos a intentar acompañarlo a Hegel, para ver cómo la identificación entre el ser y el pensar que se expresa en la lógica ontológica y en la ontología lógica, hace su camino. ¿Hacia dónde? Bueno, hace el camino hacia el arte, la religión, la filosofía. Hace el camino hacia lo absoluto. Habría que decir: hace el camino hacia Dios. Sí, pero *hace el camino del hombre*.

**I.:** -- *"Usted decía recién --cuando estaba explicando la Tópica aristotélica-- que la actitud de Aristóteles frente al pensamiento axiomático se justificaba de alguna manera, en la medida que usted creía que él ya venía de vuelta de eso. Esto es bastante importante para entender una cantidad de cosas. Nosotros --que hacemos Filosofía del Derecho--, hemos leído y hemos estudiado, para sustentar otras tesis similares, que Aristóteles empezó por los Tópicos. Que a pesar de que están ordenados en quinto o sexto lugar --Los Tópicos y las Refutaciones*

*Sofísticas--*, ese pensamiento estuvo escrito antes de los demás tratados lógicos del *Organum*. ¿Es así?"

**R.:** — Bueno... yo no recuerdo bien. El que trata mucho este asunto es Viehweg; creo que él mismo lo dice en *Tópica* y *Jurisprudencia*. Yo no lo dije con referencia al tema que usted ha dicho. Yo lo dije con referencia al pensar aristotélico.

Quiero decir, que el pensamiento axiomático (que no sé si será axiomático en absoluto, sino lo más axiomático en Aristóteles) es válido para un tipo de cosas. Los Primeros y Segundos Analíticos son válidos para un tipo de cosas, pero para otro tipo de cosas no. Lo que vio Aristóteles es quizás todo el mundo de la política, todo el mundo del derecho, que es un pensamiento complejo que se maneja de otra manera. Esto es también lo que vio en la *Retórica*. Porque habría no solamente la *Tópica* y las *Refutaciones*; habría que sumar, la *Tópica*, las *Refutaciones* y la *Retórica*. Cuando dice Aristóteles (no recuerdo muy bien) como tipos de la dialéctica: "La reina no quiere que el hijo hable ante la Asamblea de la Justicia, porque si habla bien, lo odiarán los hombres aunque lo amarán los dioses. La reina quiere que su hijo hable ante la Asamblea de la Justicia, porque si habla bien aunque lo odien los hombres, lo odiarán los dioses", cuando dice esto, nos dice que para él, eso era lo dialéctico; y es dialéctico ver en un asunto los dos modos. Esto está en la *Retórica*. Entonces, quiere que hable ante el pueblo y no quiere que hable; quiere y no quiere. Esa es la imagen de la dialéctica que tiene Aristóteles.

Tal vez el *Parménides* es el gran libro de Platón sobre la dialéctica, donde no sólo escribe sobre la dialéctica, sino que la pone en movimiento, la pone en juego. Tal vez entra esa cosa de Aristóteles, pero entra mucho más. La dialéctica en Platón, es el platonismo; es el camino que conduce a la noésis.

**I: --** ¿No cree usted que esos *topoi* que se encuentran en el inconsciente y que Jung afirma que son el núcleo de la sabiduría, los *Paradigmas* (diferente de Freud, que para él es un poco más negativo) no cree que esa síntesis es importante para afrontar el conocimiento humano?

**R.:** — Si, por supuesto. Lo único que yo objetaría es que esa síntesis ya fue hecha. Yo creo que el pensamiento de Hegel es esa síntesis. En el pensamiento de Hegel no hay pensamiento objetivo ni pensamiento subjetivo. La cosa consiste en la unión dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo. O sea, que la síntesis entre objetivo y subjetivo que se da en

Jung ya había sido hecha por Hegel.

Yo no puedo estar fuera de nada que conozca. Yo estoy metido dentro de cualquier cosa que conozca, de cualquier manera que la conozca. Estoy objetivado. Entonces, la otra manera de entender lo objetivo, que es entenderlo como un mundo de cosas que están absolutamente fuera (incluso que están fuera no en el modo de estar fuera que significa el saber humano de fuera; están fuera, de otra manera), yo eso no lo entiendo. Es decir, sin meterlo al hombre, sin meterme yo, yo no puedo entender nada de lo que yo entiendo. Es muy oscuro, pero la tesis es que "al ser le gusta esconderse". Sí, es muy oscuro y muy luminoso; en ese *juego de sol y sombra* consiste la cosa.

## Tercer Encuentro

# EL SER Y EL PENSAR

Estábamos viendo muy rápidamente, los modos de entender la dialéctica a partir de Platón y de Aristóteles.

Ya dijimos que la Tópica es la solución que da Aristóteles para el conocimiento dialéctico. También dijimos que en Aristóteles la dialéctica no tiene el sentido que tiene en Platón. En realidad, no está hablando de la dialéctica tal como Platón lo hace. Platón entiende la dialéctica como el camino real, el camino por el cual no solamente camina la filosofía, sino por el cual camina el ser del hombre. La vía de la dialéctica en Platón es la vía de la recuperación del ser auténtico del hombre. En Platón, diríamos que la dialéctica es por un lado una *teofanía* --porque es un camino hacia Dios--, y por otro es una *antropofanía* --cuando se revela la naturaleza del hombre--. Es decir, la dialéctica es el camino real. En cambio, la imagen de la dialéctica en Aristóteles (la imagen de Platón que tiene Aristóteles) no es la de Platón. Es decir. Platón está minimizado, empequeñecido en Aristóteles.

Después vimos cómo la dialéctica --la platónica (porque en realidad el camino histórico de la dialéctica siguió por la vía de Platón)--, tal como se prosigue históricamente en el Trívium, es la filosofía. Pero es la filosofía entendida al modo platónico. Creo que es una "dialéctica teológica"; por eso todo el pensamiento medieval primitivo, todo el pensamiento cristiano, era platónico. Platón era una imagen cristiana. La teología era platónica, toda, hasta que aparece Aristóteles en Santo Tomás. Santo Tomás quizás haya visto de nuevo la dialéctica platónica. Pero la diferencia es: la dialéctica de Platón o la dialéctica de Aristóteles.

Luego la vimos a la dialéctica en el argumento ontológico. Dijimos que, propiamente, el argumento ontológico es un momento de la dialéctica platónica. Dijimos también que ese "intellectum fidei", es la inteligencia de la fe. La inteligencia de la fe: el "*de /a*" es ahí un genitivo objetivo. Es la inteligencia, no que se refiere a la fe, sino una expansión de la fe que se prolonga en inteligencia. La fe es aquello que toca a Dios. Entonces, en el argumento ontológico se pasa del tocar de la fe y del "enigma" --como dice San Pablo-- tal vez, pero un *ver con los ojos de la fe*; siempre sigue la fe. Por lo tanto, la dialéctica es platónica.



Hemos llegado al cero. Luego saltamos a ver el concepto de dialéctica en Kant y mostramos cómo Kant es también en cierto modo un poco aristotélico, en el sentido de la actitud algo escéptica de Kant ante la dialéctica. Claro que esto no es totalmente verdadero. Yo creo que Kant deja un río en el desierto y es un río muy rico. Y que en realidad la dialéctica sigue viva en Kant, aunque aparentemente hay un juicio peyorativo sobre ella.

El objeto formal, la ciencia, la episteme, es para Kant fruto del entendimiento, es el fruto del análisis, de la razón entendida como *Verstand*. Es el primero que ve y distingue la capacidad analítica que desata la realidad. En cambio la *Vernunft* --que ata la realidad y que da origen a la dialéctica--, es vista por Kant como un atamiento regulador. ¿Qué quiere decir "regulador"? Es *la regla*; *regulador* es la "regula" que señala hacia dónde marcharía la razón, abandonada a sus propias fuerzas, produciendo la realidad entera, si pudiera manejar el material de la sensibilidad de un modo incondicional. Por eso es reguladora. Ya se sabe que las ideas reguladoras son: la inmortalidad del alma, la unidad del cosmos y Dios.

En la *Crítica de la Razón Pura*, el ideal de la razón aparece vinculado con la dialéctica. La razón pura produce la ciencia, la ciencia analítica. La que Kant llama ciencia, es analítica, pero es el saber de lo finito. Kant sabe perfectamente aquello que a la razón, a la *Vernunft*, no le importa, y aquello que elabora la razón aparece simplemente como un ideal. El ideal de la razón pura es la idea del ser perfecto de San Anselmo. En sentido existencial Kant lo niega, por eso la célebre comparación de los 100 táleros en el bolsillo y la idea de los 100 táleros. Pero *ese ser perfecto es el ideal de la razón*, ese ideal sin el cual no puedo dar comienzo al movimiento del pensar y al cual no puedo conocer. Tener al ideal de la razón como constitutivo (yo consisto en eso) y, sin embargo, considerar la inaccesibilidad del ideal, son los dos momentos que aparecen dialécticamente en Kant.

De todas maneras, la dialéctica kantiana no es platónica porque en Platón la dialéctica es la verdadera episteme, la esencia verdadera. La dialéctica en Platón es la que concluye con mi identificación con el ser. En cambio en Kant es una idea reguladora que dice: "Vea, por ahí se iría. Por ahí se iría, si pudiéramos ir a la última..."; pero no se puede ir. Eso es en la *Crítica de la Razón Pura*.

En la *Crítica de la Razón Práctica*, aparece la dialéctica generando los

postulados. Sobre todo el primer postulado, el imperativo categórico que dice: “Haz de modo que la máxima de tu acción pueda transformarse en ley universal”. El imperativo categórico postula, pone como hipótesis que fundamenta, a la *libertad*, sin la cual no hay ética, la cual no hay camino para el imperativo categórico. Porque el “haz que”, el imperativo, me manda a hacer algo, pero soy libre de hacerlo o no hacerlo. Pero para que sea libre, se postula —como postulado de la razón práctica— fundamentalmente la libertad. Es un puro postulado, nouménico; porque en el mundo fenoménico, rige en todas las direcciones posibles, el determinismo total. Kant lo dice. Y sin embargo, el cumplimiento del imperativo categórico —es decir, aquello que me manda hacer la ley moral— *exige* que sea libre. Es lo que históricamente se ha llamado “exigencialismo”; implica una exigencia. En realidad, el gran postulado de la *Crítica de la Razón Práctica*, es la libertad. También hay otros, porque la libertad exige otra vez a Dios, etc... Pero el gran postulado de Kant, es la libertad.

Después está la *Crítica del Juicio*, uno de los raros y extraños libros donde Kant aparece con otra figura. El Kant de las otras dos Críticas, aparece como una especie de cuáquero rigorista; en cambio, el Kant de la *Crítica del Juicio*, aparece como un hombre viviente. Es un Kant que de pronto se ablanda todo, descubre la belleza, el camino de la belleza. ¿De qué manera lo descubre? Por la vía del genio, aquel en quien se da lo sublime.

Hay que diferenciar entre la belleza que se mueve a nivel óptico y la *sublimidad* que en Kant se mueve a nivel ontológico o teológico. Las obras del hombre, todas las obras del hombre pueden ser bellas; pero sólo las obras de Dios son sublimes. ¿Qué es sublime? Lo sublime es Dios, lo sublime es aquello que no solamente nos toca, sino que *nos avasalla, nos desbarata*. En lenguaje castellano, diríamos “nos aplasta”, “nos revienta”. Lo sublime es lo que evidencia la finitud del hombre, lo que le muestra al hombre su finitud, lo que hace “estallar” la finitud. Entonces, en ese sentido la presencia de lo sublime, esa presencia activa y violenta de lo sublime —en la *Crítica del Juicio*— es ya en cierta medida platónica; es una recuperación de Platón. Porque la idea de sublimidad, es un poco la idea del sol inteligible de Platón que empieza por cegarnos. Es la idea del Bien, que no la podemos ver, porque no vemos nada. Es la fuente de la luz; pero en nosotros hay un punto ciego. Y ahí, ya está Platón. La verdad es que Kant siembra una semilla, en la cual se apoyan todos los

pensadores de una generación (como ocurre con Sócrates: la pre-socrática, la socrática y la platónica-aristotélica) el *idealismo alemán* que es, como diría Avicena, el estallido de una bomba espiritual. En algunas generaciones se llena la filosofía, como la llenaron los griegos. Y ese lleno de la filosofía que desata Kant, tiene signo platónico. Porque los seguidores de Kant --tanto Fichte, como Schelling, como Hegel ejemplarmente--, lo que están haciendo, es intentar un redescubrimiento de la dialéctica de Platón. A pesar de que literalmente Hegel repite a Aristóteles, sin embargo es la dialéctica de Platón la que está funcionando.

¿Y qué hace Hegel? Bueno... no es una tarea fácil. Todo el día de hoy, mientras lo pensaba, más complicado se me hacía. Está claro el modo de moverse el pensamiento de Hegel; lo que no está claro es por qué Hegel toma ese camino: comenzar con la *Fenomenología del Espíritu*.

En Hegel hay que entender la palabra "fenomenología" en sentido literal, etimológico. Es "logos" del "fainómenon". "Logos" se puede traducir por "reunión" de los fenómenos. "Fainómenon" es "lo que se ve"; entonces, *camino de lo que ve*.

Pero dice "camino del espíritu". En el punto de partida es ya una meditación; porque no basta llamarlo "un libro", es el libro más bello de toda la historia de la filosofía. Es una meditación, es un camino que hace Hegel --muy apurado por Napoleón-- para mostrar el camino del fenómeno, para mostrar el camino kantiano. Y lo que va a demostrar al final, es que *en la realidad está identificado el fenómeno con el noúmeno*. Por eso al final, hay una identificación del ser con el pensar o del pensar con el ser. Sin embargo, fenomenología "del espíritu" es un *genitivo objetiva*. Es decir, esta fenomenología, este camino, este logos del fenómeno, no es una cosa que le ocurre a Hegel: es el camino que el espíritu hace desde sí mismo; le pertenece al espíritu, no a Hegel.

Esto hay que pensarlo, porque yo puedo decir: "la rosa del rosal" y no estoy hablando de una rosa, sino que estoy hablando del hecho de la pertenencia de la rosa al rosal; esa pertenencia viene de las raíces del rosal y entonces el rosal aparece. La rosa es raíz, es la tierra de que se nutre la raíz, es el árbol, es el tallo, es el embrión, es la savia que lo nutre y es finalmente la rosa. Pero, es *finalmente* la rosa; es decir, hace un largo camino por adentro hasta que estalla la rosa. Entonces, en el caso de Hegel estamos hablando del camino que hace el espíritu para mostrarse; por eso es el camino del fenómeno o el camino de la

apariciencia. El camino de la apariciencia que finalmente muestra que *no hay apariciencia*. Lo que muestra es el todo del mundo. Es “el “Panta” de Heráclito, el uno todo; muestra que es lo mismo, que *todo es lo mismo*. Es decir, la brecha abierta entre pensar y ser --abierta por Descartes--, se cierra con Hegel.

Desde Hegel pensamos otra vez unitariamente. Por eso, el de Hegel es un “todismo\*”, es una relación con el todo. Pero no una relación inmediata con el todo, porque una relación inmediata con el todo es como un pistolazo en la noche. Es la crítica que Hegel hace a Schelling: no hay tal relación inmediata, no existe lo inmediato; es la relación mediata. ¿Qué quiere decir aquí la *mediación*; qué es lo que media? lo que media es *el proceso*; el camino es procesual; es un camino fluido del espíritu. Ahí se lo acusa de idealismo. El espíritu, en Hegel, es una especie de presión, una presión que exige a la realidad salir de sí misma permanentemente y ser otra y volver a salir de sí misma y ser otra, y volver a salir de sí misma... Cada cosa encuentra la verdad en el momento que sale de sí, en el momento siguiente. Yo personalmente creo que esta idea de la dialéctica en Hegel no es un esquema ideológico, es *lo real*. Esta idea de la dialéctica es así porque la cosa tiene que ser así. ¿De dónde sacó Hegel esta idea? ¿Es una inducción histórica? Porque si se lee la *Historia de la Filosofía* (Hegel creó esta disciplina), parecería que finalmente la dialéctica y todo el sistema de Hegel es el resultado de una inducción histórica. Porque al final, la dialéctica es una pre-figuración del sistema, de la fenomenología. Es la historia, la historicidad la que le va ofreciendo el esquema. Puede ser fruto de una inducción histórica, o puede ser fruto del desarrollo; ¿es una dialéctica de los conceptos (así se ve en la Lógica), o es una vieja idea religiosa?

Yo personalmente estoy cada vez más convencido de que lo que estaba funcionando en Hegel, lo que empezó a funcionar activamente, es el nivel endotímico; una oscura tradición que encontraba sus propias palabras en el nivel biológico, en el pensamiento físico. Por eso, yo pienso, que la de Hegel es una teofanía o, mejor dicho, una cristología; *el pensamiento de Hegel es cristico*. Porque, tal como el pensamiento de Hegel se presenta, hay que preguntarse: ¿hay Dios en Hegel? Bueno, en la obra hay. Y si hay Dios, ¿cómo tiene que ser? No hay ningún Dios que pueda encajar en el pensamiento de Hegel salvo Cristo. La figura es la del Dios que se muestra en el hombre y a su vez a la inversa, el hombre que se muestra en el Dios. Es la *naturaleza teándrica* de Cristo; el hombre, una de cuyas

caras es humana y la otra es divina. Y en esto consiste ser hombre, no hay otro hombre; ése es el hombre. Y quizás la vieja tradición, le diría también que ése es Dios, que no hay otro Dios. El Dios verdadero está en el hombre. Su topos, su lugar básico, su hierofonía o su Elohim básico es el hombre.

Todo esto hay que entenderlo en el sentido que decía Max Píccard, que fue el último gran fisiognomista. La fisiognómica es una ciencia medieval, una ciencia árabe, hebrea y cristiana. Era el mostramiento de Dios, era el espectáculo de Dios en la cara del hombre; donde se lo ve a Dios es en la cara del hombre. Boecio que era un gran fisiognomista, decía que había caras donde se veía el chanco y había otras donde se veía el lobo. Y siempre se veían fisonomías animales; las fisonomías comparadas.

Lo que se ve en el hombre es muy difícil descubrirlo. Si uno a medida que pasa el tiempo ve a una persona que quiere, pasa como con Dios. Yo miro mucho a un ser querido a los ojos y en la medida que lo estoy viendo empieza a velárseme, mientras más me acerco más se tapa. Es lo típico de la experiencia religiosa: *Dios consiste en taparse, en velarse*: por eso, nadie lo ha visto a Dios.

En ese sentido, para Max Píccard no hay que salir a buscar la prueba de la existencia de Dios; hay que mirar la cara de la gente.

Si ustedes no se acuerdan, se los voy a recordar: Había una película, muy hermosa, española, que se llamaba "Tardes de sol". Es una película muy simple, donde la cámara enfoca desde muy cerca la cara de los gerentes españoles en la plaza de toros. ¡Y las caras que tienen! ¡Ese no puede ser otro que Dios!

Está todo; lo que es todo el ser, esa es la "aletheia", lo que se descubre. Pero lo que descubre --la a-letheia (el alfa privativa)-- es el encubrimiento, descubre el tapamiento, descubre el olvido. Por eso "aletheia" quiere decir descubrimiento, lo descubierto, lo inolvidable; pero incluye *intrínsecamente* un momento de encubrimiento, devela lo que está cubierto, lo que está velado.

En la tradición religiosa. Dios --el Padre, al Hijo y el Espíritu Santo-- es lo manifestado de Dios. Pero *lo manifestado de Dios se manifiesta desde lo no manifestado*. La deidad queda siempre oculta, esa es la tesis tomista. No tenemos ninguna relación con la deidad sino a través de la manifestación.

Lo que me interesaba destacar, entonces, con Max Píccard, es la idea de la identificación entre el hombre y Dios que está en toda la obra y que

quizás sea también la tesis final de Hegel.

Ella fenomenología del espíritu es un camino en el cual el espíritu se manifiesta. El espíritu aquí, por supuesto, no lo ideologizamos, no lo pensamos de esa manera absurda que señalan palabras como "idealismo" y todas esas cosas. El espíritu es un "Viento", y así lo toma Hegel, como una presión; una presión que da origen al proceso. Es proceso la cosa, porque la presión rompe el límite, como un río que fuera tirando abajo diques y siguiera y siguiera y siguiera... Ese proceso, además (y aquí está el gran descubrimiento de Hegel), no es un proceso horizontal; este proceso es un movimiento, pero es un *movimiento dialéctico* y, en este caso, esta dialéctica es ya la de Platón.

"Dialéctico", ¿qué quiere decir? Es la *Aufheben*. es lo puesto y lo negado, *lo superado*. La dialéctica no va horizontalmente, va siguiendo para arriba; es decir: lo puesto, lo negado, lo superado; lo puesto, lo negado, lo superado... Por eso la dialéctica de Hegel es *la más próxima*. Es por un lado, una tesis de contemporaneidad, porque la realidad es --como dice Heráclito-- "pólemos pater panton".

En el momento actual, siempre la realidad es una tensión de fuerzas. Lo contemporáneo es la tensión de fuerzas, con relación a un tiempo. Ese es el primer momento. Pero en el segundo momento, este pensamiento contemporáneo es futurista, porque es la *negatividad*. Pero, y ¿por qué es futurista? Es, en cuanto negatividad, esencialmente revolucionario. Es un "revulsivo" frente a la cosa porque va más allá de la cosa; va superándola, negándola y superándola. Pero, al mismo tiempo *Aufheben*, reteniéndola más arriba, conservándola más arriba. Entonces el pensamiento de Hegel es por un lado *contemporáneo*, por otro lado futurista, *revolucionario*, y por otro lado *conservador*; porque todo se conserva en Hegel, no hay nada que se vaya. Por eso hay una "derecha", una "izquierda" y un "centro" hegelianos.

Eso ocurre también en Teología: Cuando yo hablo de Elohim, me refiero al pasado; cuando hablo de Yahvé, me refiero al ahora; cuando hablo de Mashá, me refiero al futuro. Es decir, la dialéctica es el movimiento del tiempo; y es *el tiempo lo dialéctico*, es el tiempo lo que necesariamente se mueve procesual y dialécticamente. Hegel es en realidad el gran descubridor del tiempo que no pasa, que no consiste en pasar sino en quedarse. O mejor, que consiste en las dos cosas: en pasar y en quedarse. Porque todo lo que te queda en Hegel, es un momento de su propio pasado. Todas las cosas son coágulos de la corriente dialéctica

que avanza.

¿Y cómo avanza? Avanza "desde"... Entonces, ¿dónde está el punto de partida en Hegel? La manifestación tiene, indudablemente, un momento no manifestado; los momentos positivos, tienen el negativo. ¿Cuál es entonces el punto de partida de Hegel? La *identificación del ser y del pensar*. Se llega a decir que, tal vez es la historia de los errores del sujeto. El sujeto quiere establecer una relación con la cosa y cree que la relación en el punto de partida ya está dada cuando señala la cosa y dice "esto": lo que percibo, lo que veo, lo que oigo.

Este es el primer momento de la dialéctica; luego empieza el poder destructivo de la negatividad (esa crítica, la hicieron ya Hume, Locke, la hizo Descartes): no hay "esto"; allí hay una cosa, hay "ésta". Entonces las cosas van apareciendo, después llega el concepto, que ya es distinto; después llega la idea de fuerza, al final es una impulsión: algo que avanza. Después viene la *conciencia*. Pero además de esto descubre, cuando mira a otro tipo, que hay otro que pretende ser la conciencia. Entonces viene la lucha de conciencias, porque lo que afirma en el fondo, a nivel *endotímico*, lo que dice es: "el hombre soy yo", y el otro dice: "no, el hombre soy yo". Se trata realmente de quién es *más* hombre. Es una especie de "pulseada" esto de la *heteroconciencia* (la conciencia que aparece afuera). Porque está muy claro con Descartes, por ejemplo, que yo estoy dentro de la conciencia; es evidente. Pero la cosa es qué pasa cuando aparece afuera, y empezamos a "pulsear". Sin embargo, en un determinado momento, esa lucha de la heteroconciencia, es una lucha a muerte; se trata de quién es el hombre, y entonces uno de los dos no lo es. Y la cosa es a muerte, uno de los dos *tiene* que morir. Esta es en realidad, ontológicamente, la lucha; pero hay una de las conciencias que dice: "estoy dispuesto a morir". Está dispuesto a morir para afirmar que él es el hombre; pero el otro no está dispuesto a morir y dice: "que se quede él con la conciencia y yo, me someto a él". Entonces uno se transforma en el "señor\*" y otro en el "siervo"; nace la *enajenación*. El concepto de enajenación es hegeliano. Esta enajenación se cura; es decir, se cura al final. ¿Dónde se cura? Al final se cura en el Estado Constitucional, donde la conciencia, la lucha de la conciencia se transforma en una cooperación, en la relación intersubjetiva. En el único ámbito en que puede darse ese nivel intersubjetivo, mutuo, es en el ámbito del Estado; sólo allí se cura la lucha a muerte.

Esa tesis es la de Hegel, en la que está presente Hobbes. Tal vez, es el

ideal de la Revolución Francesa, el ideal de la ley. Por eso, en el Estado está la fuente de la legalidad, de la verdadera moralidad, de la eticidad; por eso, es una fuente de la historia. Al final de ese camino --que ya pasó por la lucha con el otro, en la cual vencí--, me encuentro con que pensar y ser son idénticos; lo que me prueba el camino de la conciencia, es que el pensar y el ser o el ser y el pensar son lo mismo.

En la identificación convergen esas dos cosas. Es la tesis de Parménides: pensar y ser son lo mismo. Entonces ¿qué es lo que hay que hacer?

¿Qué hace al "logos del Geist" la fenomenología del espíritu? El logos es el que ata la cosa, pero el que la ata y el que la ve también, es el logos que no es solamente atador. Por lo tanto, hay que analizar, hay que ver, hay que atar la estructura del pensamiento consigo mismo, y ésta es la lógica. Pero al mismo tiempo es igual el ser y el pensar; esa lógica es una ontología. La lógica de Hegel es una ontología y la ontología de Hegel, una lógica. Es un panlogismo o un "panontologismo"; como se le busque, como se lo quiera nombrar.

Este es el punto de partida. Yo voy a partir ya de lo que veo. Pero, ¿y lo que no veo? ¿De dónde sacó Hegel este movimiento? La tesis es: el proceso es dialéctico, pero hemos descubierto que el punto de partida (el análisis del pensar y el análisis del ser) es la lógica. Entonces, la lógica es el primer momento de la dialéctica. "Dialegesthai", ¿de dónde viene? De diálogo; se puede traducir: la dialéctica es el sistema, la unidad sistemática del diálogo. Es el embrión, la estructura del pensar en su punto de partida --y aquí Hegel es estrictamente aristotélico--, y él lo dice. Es el ser en sí mismo, el ser en potencia. *La lógica es la potencia del pensar*. Hegel no está hablando hacia atrás; lo que dice la lógica es que, desarrollándose, el pensar produce la lógica. Dice que en el embrión ése, en la bellota, está la encina. En el embrión está la lógica, hay que verla surgir. Y la Ciencia de la Lógica es el surgimiento de la estructura de la lógica. Yo diría que ese germen, ese embrión, esa estructura, ese alvéolo, es un topos, un lugar donde están en una relación de estructura todos los momentos lógicos. Se puede decir: el sistema de Hegel es la lógica, la lógica es el sistema de Hegel. En cualquier obra que tomemos de Hegel está la lógica; y si no se entiende la lógica, no se entiende nada. Porque todo es un desarrollo de la "dynamis", de la potencia. La potencia que va a ir pasando al acto, que consiste en realizar el acto. Al final del camino lo que hace el conocimiento final, el pensar que ya se identificó con el ser, es *llegar al acto y saber*. Es el acto entendido como "nóesis



noéseos, nóesis", como "el pensamiento que se piensa a sí mismo" — porque no puede pensar otra cosa, porque no hay otra cosa, porque piensa todo y pensando todo se piensa a sí mismo.

Ese sí mismo es el *Geist*, es el espíritu; pero el espíritu no como una tesis idealista abstracta; el espíritu como el viento, como la presión que viene circulando por el rosal, que empuja para arriba, por adentro de los tallos y se transforma en la rosa.

En Hegel el espíritu es la cosa, la más real de todas, el orden de todo; es la presión que circula no en las venas de lo real, porque él mismo es las venas. Es como el río que crea su cauce, sus diques; es él mismo el que fabrica todo. Es la presión creadora de lo real; lo digo en un estilo bergsonianos porque se me ha empezado a hacer claro, de pronto, el pensamiento de Bergson. Cuando habla de "evolución creadora", del "élan vital", ¿qué es eso, sino la presión que avanza, que avanza y que avanza?

La lógica es el "en sí", es el ser potencial. Es la estructura dialéctica potencial, en su primer momento. Pero si es dialéctica el "en sí" --que es un primer momento--, necesita un segundo momento que es la negatividad. La negatividad es el ponerse fuera de sí mismo. El primer momento es "estar en sí", el segundo momento es "ponerse fuera de sí" y entonces el espíritu se va. Para irse, el espíritu se transforma en otra cosa que en sí, se transforma en fuera de sí. El fuera de sí, el alejamiento máximo, el irse más lejos de la cosa --en Hegel-- es *la naturaleza*. La naturaleza es el espíritu mismo puesto fuera de sí, que se realiza fuera. Pero el máximo fuera de sí es el espacio puro, el tiempo puro, y el movimiento mecánico puro en el espacio y en el tiempo. Por eso el espíritu se va y se va infinitamente en el espacio. Y entonces viene el fuera de sí, el primer punto de partida, *la mecánica*. La mecánica finita, la mecánica infinita, la mecánica absoluta. Pero, en este movimiento mecánico, lo que se mueve en realidad al final --la conjunción del espacio, del movimiento y del tiempo-- se transforma en la materia.

No es que Hegel no vio la materia; todo el sistema reposa sobre la materia, pero la materia se crea, *se autocrea*, ¿Vino del espíritu? Puedo *decir* que el espíritu condiciona la materia, pero no se trata de eso. La presión de lo real, lo real que se está moviendo crea la materia; esa es la tesis de Hegel. Lo real se muestra primero como fuera de sí, como espacio, como tiempo, como movimiento, como materia. Y entonces la mecánica que era la primera disciplina se transforma en *física* --que

también es una ciencia fuera de sí, una ciencia natural. La física se mueve, primero en física inorgánica, luego en física orgánica, y así viene esta cosa. El primer centro, el primer organismo, es la tierra, organismo geológico. Por lo tanto, podemos hablar de vida geológica, vida vegetal (organismo vegetal) y organismo animal. Primero está el en sí, luego el fuera de sí: hay que irse, pero hay que irse lo más lejos posible. Entonces me voy hasta allá, hasta el fondo; me voy a la boya última. El espacio y el tiempo prácticamente son ilimitados. Me voy hasta el final, pero cuando la lancha llega a la boya (porque la marcha de la lancha consiste en dar vueltas), cuando se encuentra más lejos, empieza a retroceder. Así, en el movimiento del pararse fuera (mientras se realiza el movimiento de ponerse fuera) ya está presente el otro movimiento que lo va a seguir-- que es el volver; y entonces está presente ya el movimiento del "pan sí" que va a dar origen a la Filosofía, al Arte, a la Religión.

Lo que quiero hacer es un esquema de cómo marcha la cosa. Aparece la *vida vegetativa*, la vida que consiste nada más que en reproducirse, en mantenerse y reproducirse. Luego despierta la *vida sensitiva* y se despierta la *vida del pensar*. Es decir, siempre hay tres momentos; pero el momento final del movimiento dialéctico consiste en volver a salir. En el movimiento animal, pues, que ya es un movimiento de retomo (porque ya he dado vuelta la boya; estamos metiéndonos otra vez para adentro, de donde nos fuimos), en el último momento del movimiento animal ya hay otra fase. Y esa otra fase es el *hombre*: donde propiamente hay *un hiatus*. Hay algunos que propiamente son tránsitos y otros que son abismos. Hay un salto ahí. ¿Por qué hay un salto? Porque cuando aparece el hombre en Hegel, prácticamente ha concluido el fuera de sí; ya terminó la salida y comenzó el retomo. El ser para sí empieza con el hombre. Con el hombre empieza el movimiento en el que no soy para otro; no me realizo en la naturaleza, sino que me realizo *en mis propias obras*. Y ahí, en ese momento, nace la Antropología; es el "logos del anthropos".

¿Cuál es el "logos" del "anthropos"? Bueno, el logos es el que viene de atrás. Siempre, el comienzo está en el límite último. Era la vida el último límite, el organismo. En los clásicos, el logos de la vida era el alma: es decir, el alma entendida como una fuerza creadora, como la forma que Aristóteles llama "fysis", eso que está en el embrión y lo hace desarrollarse. ((Nota 1: La fysis es la forma de Platón, entendida por Aristóteles como plan biológico que explica el desarrollo emergente del ser vivo.)) Y entonces lo que se tamatiza cuando aparece el hombre, es el

alma: en primer lugar, el *alma natural*, que está atrás, tocándose con el alma de los animales; por eso un hombre puede amar profundamente a un perro y el perro ama al hombre. Y eso dice Hegel.

En un segundo momento, el *alma sentimiento*, el alma no aparece solamente con el sentido de la "fysis" aristotélica --como fuerza emergente creadora de cosas--, sino aparece como "tymos", como sentimiento valorativo y estimativo de lo real. Es el principio de la fuerza de combate; es el principio de la defensa y de la agresión. Tenemos así alma natural, alma sentimiento y alma real.

*Alma real* es cuando en la punta del alma, en la marcha del organismo, aparece un centro de concentración, eso que llamamos "YO". Lo llamamos así, porque esa es propiamente el alma del hombre. Y, entonces, salgo de la antropología y --como todo es dialéctico-- vuelvo a entrar otra vez en la fenomenología. Porque la Fenomenología del Espíritu aparece dos veces en Hegel: primero de la que ya hablamos, la introducción al sistema y segundo, dentro del sistema, aparece ahora cuando el espíritu se hace cargo de sí mismo.

Todo esto es el espíritu: el espacio, el tiempo; o sea, no como la idea del espíritu que tienen los ideólogos, que es una especie de pantalla, no. El espíritu es el átomo, es el espacio, es el tiempo; el espíritu es todo, es la fuerza de lo real, tiene el sentido del "ruah" hebreo, del espíritu griego. La palabra espíritu --la "psyché", el "pneuma"--, todas indican una *presión* que avanza. Es lo que siente, en ciertos momentos, la gente cuando dice: "¡Me ahogo, me ahogo!". El espíritu lo lleva a uno, se le sale por los poros, se le sale por la boca, se le sale por la nariz. En momentos muy intensos ocurre eso: ese es el espíritu. Ya apareció; su principio está fuera, es el yo, o la conciencia. Y es también otra vez la heteroconciencia --que es la conciencia del otro-- y la conciencia unida, que es a lo que Hegel llama el espíritu y que ahora se hace manifiesto; pero es el mismo.

Así, aparece ante él mismo, aparece manifiesto; y a su vez tiene que ponerse, tiene que negarse, tiene que sintetizarse. Es decir que tiene que llegar otro momento. Hemos pasado por la fenomenología y entonces aparece el espíritu teórico, la *conciencia teórica*, la que ve lo real; ahí tienen su origen todas las ciencias. Después la *conciencia práctica*, todo el hacer del hombre. En la primera está la inteligencia, en la segunda está la voluntad; el origen de la idea de "praxis" está en Hegel, no está en Marx.

El tercer momento es la *conciencia libre*: es decir, cuando ha sido

inteligencia y ha sido voluntad, esa conciencia libre, se autodetermina. ¿Qué es la libertad en Hegel y la conciencia libre? Es el hombre que se autodenomina la conciencia; aparece la idea de *persona*. La persona es un ser libre, responsable de sus actos, y porque puede prometer y cumplir (como diría Nietzsche) puede contratar; y así ha terminado otro momento. Todo esto es la filosofía del espíritu, pero la filosofía del espíritu tiene tres momentos: el espíritu subjetivo (que es el que hasta ahora hemos recorrido); un segundo momento en que se niega en el espíritu objetivo, y al final el espíritu absoluto. Entonces, ahora salto de la conciencia en que consisto, a la persona. La persona es la única que puede ser libre, es la única que puede prometer y cumplir o no cumplir, que puede contratar. Llego así al espíritu objetivo.

En primer lugar, el contrato se realiza en el ámbito del *derecho*. Hegel dice: el derecho es la realización de la libertad y la máxima realización de la libertad es el Estado. Entonces, el contrato necesita como su ámbito al Estado. Diría yo: los cuerpos necesitan un espacio, no puede haber cuerpo si no hay un espacio. Análogamente, el contrato necesita el mundo del derecho, sino, no se puede realizar.

En su primer momento, el derecho tiene como logos atador la *legalidad*. El contrato se mueve en el espacio funcionalizado por la ley; las conductas libres sólo se determinan con la ley. Pero, además, yo no soy un hombre que solamente vende y compra, que promete cosas, que tiene obligaciones y derechos. Además soy un hombre que quiere a una mujer y quiere a unos hijos. Pero --en torno a esto-- dice Hegel que el matrimonio no tiene nada que ver con un contrato: no hay contrato y entonces no hay legalidad; es otra cosa.

El segundo momento es la *moralidad*. La moralidad se mueve, se realiza fundamentalmente a nivel de la familia o de la sociedad. Es la ley que rige las conductas del grupo familiar, es la ley que rige la conducta de los amigos. La moralidad es la categoría de la amistad. Entonces: hay la legalidad primero, con el contrato, el derecho; la moralidad, como segundo momento del espíritu objetivo, y el tercer momento que es la *eticidad* --síntesis de las dos anteriores--. Pero, a su vez, los dos anteriores son el resultado de todo lo que está atrás. En cada momento, de lo que estoy hablando como si fuera una película, es de la lógica. Hegel se está remitiendo a la cosa, en el fondo está la lógica. En el fondo está el espacio, la materia, el tiempo, el movimiento; está la física, está la vida --la vida vegetativa, sensitiva, racional--. Todo esto es como yo suelo

decir, "la cola del cometa". La cola del cometa es todo, todo lo que viene. ¿A partir de dónde? Del punto de partida, porque, como decía Escoto Eriúgena (que es el Hegel de la Edad Media), en el punto de partida lo que me interesa no es el punto sino *el partir*. En Hegel la cosa importante no es el punto, porque yo pregunto, ¿cuál es mi punto de partida? Lo importante no es el punto de partida, lo importante es partir, es el movimiento, es la fluidez de lo real que va generando todo.

La eticidad (que es la síntesis de la moralidad y de la legalidad) sólo se mueve en el ámbito del Estado; es donde la persona llega propiamente a ser persona, allí donde la libertad se realiza. El Estado en Hegel es la máxima *figura*. ¿Por qué "figura"? Porque en Hegel todas son figuras, imágenes de algo que se está creando y destruyendo. Todo es expresión fenoménica, dice Hegel. Pero en el fenómeno --en el logos del fenómeno--, se está mostrando el nómeno mismo. Kantianamente ya no tiene nada que decir.

Todo lo que Hegel dice del Estado, lo más lindo para *mí*, está dicho en la *Filosofía del Derecho*. Allí lo llama "el Dios en estado de devenir". ¿Por qué? Este que está deviniendo y que ha llegado a ser Estado, es el ámbito donde se juntan todas las conciencias y pueden desarrollar todas sus potencialidades; pueden ejercer la libertad; sin matar y aun matándose son conciencias, por eso éste es Dios en devenir.

Con el Estado suceden dos cosas muy importantes en Hegel: por un lado es espíritu objetivo, es todas las cosas que el hombre hace. Todas las cosas que el hombre propiamente hace, se ponen a nivel del Estado. Por otro lado, para Hegel aquí nace la historia; para él no hay historia de la familia, no hay historia de las ideas. La historia es la historia del Estado, de las personas. Es toda la historia de los *völkelgeist*, el "espíritu de los pueblos", que llegan a nivel de personas en los Estados y que dialogan entre sí. La historia es la historia del Estado --propiamente para Hegel-- y en la historia se muestran los espíritus de los pueblos que son como individualidades comunes y separadas simultáneamente, pero también unidas y que se unen en el *Weltgeist*, el "espíritu del mundo".

Como se ve, es el *Geist* otra vez; el espíritu. Son presiones del pueblo que se muestran en el Estado. De este pueblo y de aquel pueblo que se muestran en el *Weltgeist*; es decir, la historia del mundo es la conjunción de la historia de los Estados. Así como yo luchaba contigo porque decía que yo era el hombre, así cada Estado quiere ser él el hombre. Son las conciencias de los pueblos las que luchan en la relación del "señor" y del

"siervo". Y esto es Heráclito. El mismo Hegel dice: no hay en Heráclito una sola palabra que no esté en la filosofía actual. Y cuando habla de filosofía actual, habla de sí mismo, porque esa filosofía era la de Hegel. Lo demás ya vamos a ver que no existe; son abusos como dice Heidegger: "Después de Hegel seguir haciendo filosofía es un abuso". Cuando aparece el Weltgeist, el protagonista de la historia del mundo, el espíritu que aparece ya en el lenguaje tradicional, es *espíritu planetario*. En el fondo, es la historia del espíritu que busca liberarse totalmente de los condicionamientos lógicos, los condicionamientos físicos, los materiales, los biológicos, los matemáticos, los emotivos, los psicológicos. La historia, es la historia del esfuerzo del Geist por determinarse totalmente a sí mismo; por tenerse, por ser simultáneamente el sujeto y el objeto. Entonces es la historia de la libertad; es una *marcha hacia la libertad* ((Nota 2: Como se sabe, éste es el tema de Croce)).

Ese concepto se desarrolla, además, históricamente. La libertad es un concepto que aparece en Oriente donde *uno* es libre y los otros no; es el déspota. Se reactiva un segundo momento en Grecia y en Roma, donde *unos pocos* son libres; es la aristocracia, el aristos. Pero se realiza en el cristianismo germano donde *todos* sabemos que somos libres y queremos serlo. Y esa libertad --ya lo he dicho-- en que *todos* somos miembros del Estado, finalmente es la idea del Sacro Imperio Romano-Germánico --donde toda la Cristiandad era autoposeedora--. Este es el final de la aventura vivida por el espíritu objetivo. Pero la aventura sigue. Este es el espíritu objetivo, pero falta el espíritu absoluto, cuando el espíritu *se da cuenta* de sí mismo.

Atravesados todos los momentos (el espíritu ha sido materia, ha sido vida, ha sido espacio, ha sido tiempo, ha sido número, ha sido silogismo, ha sido concepto, ha sido ser, ha sido nada) se da cuenta de que él es la cosa, es él que se va manifestando en sí mismo. Cuando ya sabe todo eso, conoce su propia historia; el espíritu aquel es un geronte, es el anciano de los días, el viejo que conoce su propia historia, que ha llegado a eso donde está.

Y ese espíritu se mueve en otro momento que es el espíritu absoluto, en el cual hay tres pilares: el Arte, la Religión y la Filosofía. En el Arte el espíritu se toca a sí mismo, en la intuición. En la Religión se representa e imagina a sí mismo. Tiene muchas formas de hacerlo; en el escenario de la representación el espíritu se muestra como dioses, se muestra como

culto, se muestra como es. Toda la religión es obra de la representación imaginativa; el arte es obra de la intuición. ¿Qué intuye el espíritu? Se intuye a sí mismo. ¿Y qué representa el espíritu? Se representa a sí mismo. En un caso es arte y en el otro es religión.

¿Y cuál es el último momento? Entonces es Aristóteles otra vez: el punto de partida fue la potencia y el punto de llegada es el acto, es la Filosofía, es la idea realizada (en Platón es el "eidos" realizado); en la claridad sé todo eso. Pero todo eso ahora *lo sé*, es la "nóesis noéseeos nóesis", el espíritu que se conoce a sí mismo. Sé todo esto, todo eso está en la luz, en la filosofía. La filosofía tiene en su foco de luz a la historia entera, fáctica y ontológica; historia interna del espíritu, sabe lo que el espíritu es, sabe cómo se desarrolla el espíritu. Entonces, *la filosofía es el saber*. Es la última filosofía, porque cuando sabe eso, la filosofía sabe simultáneamente que las filosofías han sido momentos para llegar a la última, a la autoconciencia total. Por eso todas las filosofías están contenidas en el pensamiento actual, dice Hegel; en él mismo. Porque todas las filosofías son "la filosofía".

Pero, ¿cómo se hace para decir que no? Porque Hegel, incluso ha previsto que usted iba a decir que no; la negación que usted le va a decir está prevista, están todas las filosofías adentro. ¿Cómo se hace? No se puede. Estamos en la filosofía, vamos a hacer filosofía entonces. Dice Hegel; la vamos a hacer de nuevo. Porque eso que hemos hecho, esa historia que hemos contado, es la filosofía. En el pensamiento de Hegel, pues, si yo le digo: "tenemos que analizar la filosofía", va a decir: "sí".

Y esto implica volver a analizar la identidad entre pensar y ser, volver a hacer la lógica, y volver a hacer la mecánica y la física, y la biología, y la química y la antropología. Y ahora ¿qué sigue? La filosofía, y bueno hagámosla. ¿Y entonces? Es el eterno retorno. Es el pensamiento de Nietzsche; en realidad el hegeliano, el que está en la raíz de Hegel, es Nietzsche. Y no solamente Nietzsche; es también el pensamiento hindú; cuando Brahma --que se muestra como Brahma, como Vishnú y como Shiva— cumple un eón, llega al fin ¿qué sucede? Todo vuelve a Brahma. Es también como en el pensamiento griego. Yo dije que la dialéctica es la dialéctica del tiempo, es Cronos, el primer Dios, el que está atrás de la memoria, el que está atrás de todo. Está mucho más atrás. Engendra y se come a sus hijos; es el Saturno latino. Por eso en la simbología Saturno tiene una hoz, y la hoz es la que se ha transformado en la guadaña. Así, la muerte que tiene la guadaña es Cronos, que mata todo lo que

engendra y que renace de todas sus muertes: es el tiempo. El saber todo eso, es "el saber", el camino total; el saber cada momento del camino constituye la filosofía de Hegel.

Quienes creen que la introducción a Hegel es difícil se equivocan. No, la cosa en Hegel es visible, se entra perfectamente. Lo que no se puede es salir. La dificultad no está en la entrada, está a la salida; nadie puede salir.

**I.--** *¿Uno va a cazar y lo cazan?*

**R.:** Claro, lo cazan: Hegel es el cazador, es como el laberinto de Minos. Es al menos un aparente laberinto. Parece que no se puede andar dentro de él, pero se anda con gran tranquilidad. Y, a la vez, todo se toma transparente; uno se pierde en la luz.

**I.:** *¿Habría que ver el momento de la filosofía, el último momento, como el comienzo de la ceguera? ¿La ceguera de San Juan de la Cruz, por ejemplo?*

**R.:** Bueno, yo también creo en lo que usted cree. Usted lo piensa bien y yo coincido. Más allá de la razón todavía está la fe. La última salida es mística.

Después del saber está todavía la fe, el misterio. Pero yo no me refiero a eso. Donde está la cosa --la que usted dice-- es abajo. ¿Qué es lo que manifiesta la lógica? ¿Qué es lo inmanifestado? La cosa está en el salto que pasa a lo manifestado. Y ¿qué hay abajo? Eso que decía Descartes: "El árbol de la ciencia es como un árbol cuyas raíces son la física, su tronco es...". Y Heidegger pregunta: "Bueno, ¿y la tierra? La tierra que alimenta las raíces... ¿Dónde está la tierra de la cual brota la lógica?".

¿Qué es lo que se va mostrando? (porque no le basta con la palabra al Geist). El Geist me muestra muy bien la presión, pero ¿de dónde viene esa presión? El Geist es una cosa que empuja y lleva adelante; como el fondo vegetal --la imagen de Aristóteles que era médico--, es la imagen de la "fysis", la idea que está adentro de una célula; que cuando la alimenta en condiciones favorables y le da agua, va a ir tomando forma, llegará a embrión, y finalmente es un cabrito o finalmente es un chico muy hermoso. Es decir, esa idea empuja y se va autocreando. Pero, ¿de dónde sale? Para mí la dialéctica que hay que aceptar, la que yo pienso (aunque la de altura, "para arriba", es legítima, es perfectamente legítima y es la que tradicionalmente se hace), la que yo pienso es la que va "para abajo": *el regreso al fundamento*. Yo ya no pienso la metafísica como un movimiento hacia arriba sino hacia abajo. En realidad es lo mismo, es



exactamente lo mismo; o sea, yo los llamo los “vientos de arriba” y los “vientos de abajo”.

Es decir que la crítica en los dos casos es legítima, es esa totalidad. La expresión que yo encuentro (porque me muevo mucho --y cada día más-- a nivel teológico) es aquella de Shakespeare: “Todo lo que pasa aquí, todas las cosas de los hombres tienen un prólogo y un epílogo en el cielo”. La cosa, entonces, es teológica y como digo, es una “teología del regreso”; es la relación entre lo inmanifestado y la manifestación, la que no tiene explicación. Eso es, como dice Hegel, “un pistoletazo en la noche”.

Yo creo que todas las obras de Hegel reproducen esa imagen total. Pero claro, la que la reproduce textualmente es la *Enciclopedia*. Yo no he hecho más que seguirla. Es el resumen sistemático que hace Hegel de todo su pensamiento, de todos los momentos; pero que está también en la Fenomenología y a su vez está en la Lógica y está en la Historia de la Filosofía.

**I.:** *La unidad en el pensamiento de Hegel, ¿qué sería?*

**R.:** Es la idea, la máxima comprensión. La idea no es la cosa abstracta, la cosa soy yo; aquí con todas las cosas mías, es lo máximo. Por eso la cosa se va realizando desde la potencia --que es el no ser relativo-- hacia la idea, que es “la” realización.

**I.:** *¿Puede entenderse esto como un camino desde “lo que es” hacia “lo que debe ser”?*

**R.:** ¡Ah! sí, seguro; es una actitud deontológica. Está bien, yo la pienso así; pero: ¿por qué debe ser eso? Es lo que yo le pregunto a Hegel. ¿Por qué debe ser eso? ¿De dónde esa estructura de la lógica? Es que coincide perfectamente: dada la lógica de Hegel, todo lo demás está dado. Pero, ¿por qué esa estructura de la lógica? Porque no puede haber otra. Es la lógica que parte del entendimiento y salta a la Razón. La Razón ya esté abajo, moviéndola por dentro. La conexión histórico sistemática que retrocede hacia el fundamento es, en realidad, una conexión con todo el *pensar* místico con el cual Hegel se vincula a partir de Böhme ((Nota: Como bien lo muestra Alicia Ortega en “*La Mística y los Místicos: del amor que excede todo conocimiento*”. Buenos Aires, Editorial Hypatia, 1979, págs.427-435)).

Yo puedo quedarme en la lógica del entendimiento, como se quedó Wittgenstein. Tal vez no se pueda quedar, tal vez tenga razón --porque Hegel dice que hay un momento del entendimiento--.

I.: *¿Por qué el problema final de la filosofía del derecho en definitiva es: "por qué esto debe ser"? Es una pregunta no de nivel tan total como el que hemos venido conversando, sino del nivel más regional de lo jurídico. Se trata de entender, por ejemplo, que este despliegue de lo que "es" a lo que "debe ser", implica todo un modo de entender lo que debe ser --que es el gran problema de la filosofía del derecho--.*

R.: La tesis es kantiana. Porque toda norma tiene que levantarse en el imperativo y yo solamente puedo levantar el imperativo categórico a la transformación de la máxima de mi acción en el medio universal, realizando todo ese camino.

I.: *Pero puede entenderse de otro modo también. Porque si no puede ser de otra manera, en el derecho --pensar así de este modo -- nos remite de lleno al problema del derecho natural, de nuevo.*

R.: No, en Hegel el derecho es siempre objetivo. Ese derecho del que yo he hablado, está porque hay una cosa que lo explica en el momento anterior y por el posterior. La cosa, en el fondo --por eso es dialéctica-- está antes y está después; donde la ley es antes y después.

Yo empiezo a ver el espíritu objetivo cuando aparece la persona --atrás del derecho--, y lo termino de ver cuando aparece el Estado --después--. Derecho hay, propiamente, cuando hay Estado.

I.: *Claro, pero también tiene mucho que ver el problema ese con el de la potencia.*

R.: No, no habría derecho natural. Hegel se ríe del derecho natural, lo dice.

I.: *¿En qué términos? ¿Del derecho natural? ¿en qué sentido?*

R.: De tiempo. Los hombres están matándose por los cotos de caza, sin Estado. El derecho natural es el de los monos salvajes. Derecho hay cuando hay Estado, cuando hay autoridades.

I.: *Claro, pero eso no es todo el derecho natural. El se ríe del derecho natural racionalista, como se ríe Kant.*

R.: Sí, no lo acepta.

I.: *Claro, pero no el derecho natural--digamos--tradicional.*

R.: Pero, el derecho natural tradicional ¿es eso?

I.: *Y bueno, digamos, si el ser camina necesariamente a lo que debe ser, sí, es derecho.*

R.: Claro, hacia lo que debe ser. Entonces, va a ser derecho porque algún día va a haber Estado.

I.: *No, es derecho porque está la regla que usted decía.*

**R.:** Claro, la idea reguladora. Porque va a ir a parar al Estado.

**I.:** *Y el Estado, ¿qué es?*

**R.:** Es la realidad plena de las conciencias y de las personas. Estoy de acuerdo, en realidad la cosa consiste en las dos cosas.

**I.:** *En ser lo que debe ser.*

**R.:** Es la lógica deontológica.

**I.:** *Ahí surge el ser; no es una cosa separada. Es decir, es la potencia del ser que va avanzando hacia el acto.*

**R.:** Claro, la potencia del ser es el universal; pero es el universal concreto, porque finalmente toda la cosa está "chupada" por la meta hacia Dios. Es la cosa realizada.

*Realización:* "realizada" quiere decir re-alzada, levantada.

**I.:** *"Venirse real" diría un cordobés.*

**R.:** "Venirse real", hacerse real. El derecho natural estaría, sí, pero en la forma que está en Vitoria. Pues el derecho propiamente es el de gentes; empieza a ser propiamente derecho cuando es de gentes. Es decir, cuando los indios aparecen vinculados entre sí por sus reinos, por sus estados. Por eso el valor de la batalla de Vitoria no es el haber defendido a los indios; es haber defendido a los imperios indígenas, a los soberanos indígenas.

**I.:** *El defendía el derecho natural en el sentido profundo del término, en contraposición a los nacionalistas --en quienes el derecho natural se ideologiza--.*

**I.:** *Cuando Hegel empieza, empieza con la crítica a la "positividad", ¿no es cierto? ¿Y qué significa, qué es lo que critica?*

**R.:** La facticidad.

**I.:** *Claro, critica la institucionalización de la Iglesia que se aleja cada vez más del pueblo.*

**R.:** Sí, pero esa crítica es la de la primera época; es bastante protestante.

**I.:** *Pero, ¿qué se recupera ahí? ¿La figura de Cristo?*

**R.:** Recupera la figura idílica de Cristo, el Cristo de Lutero. El Cristo de Hegel, al final, el hegelianismo crístico, es el que incluye todo esto.

**I.:** *Sí, pero --volviendo a algo que usted planteó--, ¿de dónde lo saca a Cristo? ¿De la inducción histórica? ¿De un sistema lógico? ¿De una deducción lógica o de una idea religiosa?*

**R.:** La cosa hegeliana es religiosa.

**I.:** *Religiosa al modo occidental, ¿no es cierto?*

**R.:** Sí, pero también al modo oriental. Todo el brahmanismo está ahí.

Cuando yo hablo de lo inmanifestado y lo manifestado, es oriental puro; bueno..., pero ahí también está el Occidente. Eso es la cábala hebrea, de algún modo; eso está en el fondo de las religiones.

I.: *¿En el nivel endotímico?*

R.: Ah sí, ahí está. En los “vientos de abajo”, pero que salen de la mano de arriba, del *ruah*.

I.: *La exposición de Hegel que hemos visto con la síntesis que usted hizo, es recuperar la unidad de la filosofía. Y ese trascendental que no es solamente el tiempo como un desarrollo sucesivo, sino que es la “duración”.*

R.: Sí, la duración, es la “duricia”, la *dureza*. La gente cree que el ser es blando, sí es blando, pero al mismo tiempo es una roca; es el río, pero es la roca. Ese es el asunto: es la roca que sigue a través del río y sigue roca nomás.

I.: *Me gustaría escuchar cómo entiende usted esa frase de Hegel que dice: “He visto el espíritu de la historia a caballo”. ¿Cómo la entiende usted?*

R.: Bueno yo la entiendo literalmente, intento entenderla literalmente. Napoleón (un poco al modo kantiano en la Crítica del Juicio) es el *genio*; y en genio se resume el espíritu del mundo. El genio es una *figura* (es goetheana también la respuesta) y al mismo tiempo es un *símbolo*. Napoleón es la síntesis y el símbolo del *Weltgeist*. En sí es la punta de un *Volkgeist*, pero en la punta cada *Volkgeist* se comunica con el *Weltgeist*. Entonces, Napoleón es la punta de Francia con la cual Francia empieza a andar a caballo en la historia del hombre. Esa es para mí la cita de Hegel.

## Cuarto encuentro

# AMOR Y CONOCIMIENTO

Me interesaría establecer una conexión con uno de los temas que yo había propuesto. Es un tema de Scheler. Un tema clásico que tiene mucha historia; toda la mística, por ejemplo, pero es de Scheler, en *Amor y Conocimiento*.

La cosa la hemos visto realizándose finalmente en Hegel y en Hegel es muy sistemático todo este pensamiento.

Ahora bien, ¿cómo se establece desde Hegel la primacía de lo que en teología llamaríamos el “momento unitivo”, como motivo conductor del movimiento, como foco de atracción que está en Scheler?

Yo creo que para establecer la conexión, para hacer el puente, hay que retroceder. En Hegel hemos avanzado hasta el espíritu absoluto, momento en el que se produciría el retorno, se daría vuelta el bote, habría que volver a la lógica.

En el retorno, el pensamiento de Hegel indicaría desde la filosofía --que es el saber absoluto-- la conexión absoluta con el ser, con el pensamiento que se piensa a sí mismo. Sin embargo, habría que dar un paso hacia atrás, a la religión, un paso atrás, al arte. Sería un paso atrás a la historia, al *Weltgeist*, al espíritu del mundo; también al *Volkgeist*, la historia de la eticidad; en el nivel de la conducta, en la totalidad que es el Estado. Otro paso a la moralidad en el nivel familiar, social; otro paso a la legalidad. Entonces, estaríamos instalados en el nivel en que aparece la persona. Desde la persona --en quien en realidad se da lo que Hegel llamaba “el espíritu libre”-- habría que volver hasta el espíritu práctico. El camino ya es de vuelta: el espíritu teórico, la conciencia, la conciencia absoluta, la heteroconciencia, la conciencia de sí, el alma real. Aparece como el foco de luz final, la conciencia, cuando el alma se muestra. Finalmente el alma real es la conciencia, pero que tiene en su espalda el alma sentimiento con el fondo emocional del hombre, y el alma natural; la vida como aquello que está no solamente en el nivel animal, sino incluso en el nivel vegetal. En realidad, para encontrarse con Scheler habría que descender --creo yo-- hasta ese nivel. Porque la tesis de Scheler es que la identificación es entre amor y conocimiento. *Sólo se conoce profundamente lo que se ama*. El amor implica posibilidad de

identificación --de convivencia no, de identificación--. Significa conexión con la cosa.

Entonces, para Scheler, el amor, ese tipo de conocimiento, lo podemos obtener dentro de nuestros propios niveles de comunicación. Como nosotros somos vida vegetal (la llevamos adentro) hay posibilidad de comunicación con el vegetal; es decir, Scheler habla del lenguaje de las plantas. La expresión de ese lenguaje está en la lozanía, el perfume, el color, etc.

Es un lenguaje en Scheler, pero todavía no es un lenguaje a nivel de los descubrimientos posteriores de la ciencia. Recién ahora sabemos que es un lenguaje.

Una de las experiencias que más me afectaron fue la que tuve al escuchar una audición radial de la Universidad de La Plata, donde transmitían la experiencia de grabación electrónica del lenguaje de las plantas. Se trataba en ese caso de lo que los especialistas llaman "los llorones". Los llorones son los geranios. No sé cómo se efectuó la grabación, yo oía la transmisión. A los geranios se les acercó un soplete y empezó un sollozo conmovedor. La mata de geranios comienza a quejarse como el gemido de un niño. Pero no van sólo con el soplete, sino también con una regadera. Entonces, después cuando los riegan, empiezan a cantar --como un Aleluya por la llegada del agua--.

La tesis de que hay un lenguaje en las plantas, ya estaba en Scheler. Para el caso de los vegetales, el lenguaje se expresa muy rudimentariamente; con mucha mayor claridad e intensidad en el caso de los animales.

En *Esencia y formas de la simpatía* (cuyo título en realidad debería ser "de la compatía", por el *sympathos* griego donde "syn" equivale a "con") Scheler literalmente afirma que hay una "compatía" entre el animal y el hombre; el hombre puede *co-sentir* con el animal. Por supuesto que a nivel humano habla mucho más de cómo conoce una madre a su hijo, y hay un célebre relato de la agonía de un niño co-sentida por la madre. Realmente la madre agoniza con el niño. Pero también cita el caso de aquella vez que Nietzsche estaba mirando por la ventana y se le caían las lágrimas. Entonces, un compañero le preguntó por qué lloraba y dijo: "De tristeza", porque estaba viendo la muerte de un pájaro. Un pájaro que caído en la nieve se estaba helando. Lo que dice, pues, es que un hombre puede co-sentir la agonía del animal; es decir, compartir, así como puede co-sentir la vida.

I.: Ese co-sentir, ¿puede entenderse como "compasión" en el sentido de con-pasión?

R.: Si, eso quiere decir "compasión". Pero nosotros le damos a pasión otro sentido.

En cambio el "compathos" griego es propiamente eso. De esto se muestran muchos ejemplos: el hombre puede *con-vivir* con el animal y *con-morir*. Eso quiere decir San Pablo: vivimos entre los amigos "ad convivendum et conmorendum"; es decir, la amistad es para con-vivir y con-morir con el otro. Convivir en la prospección, en la exaltación, y conmorir en la agonía. La agonía es el combate que se va perdiendo. Es el último combate, es donde el hombre finalmente es cazado. Eso que es típico de la esencia del español, es típico de la esencia del Cristianismo, para Unamuno. El Cristianismo es una fe fundada en la victoria de esa batalla final. Por eso creemos en Cristo, porque venció a la muerte.

Ahora --para Scheler--, esta relación que hace posible la convivencia (y la "conmoriencia", diría San Pablo) es el *amor*. El que une por dentro al hombre. Yo creo que va mucho más lejos, yo creo que lo une con todo. Yo también llevo la vida inorgánica; por eso todo el mundo físico tiene para nosotros distintos valores. Porque lo levantamos a los niveles últimos, en la medida en que nos hacemos cargo de nosotros mismos; por eso la comunicación es total.

En fin, ¿cuál es la esencia de la comunicación, desde Scheler? ¿De esa comunicación que está en la base? Es que en Hegel todos los momentos que hemos visto son momentos de realización del *Geist*. Realizar es "realzar": son los momentos en que el *Geist* se va levantando; se va levantando desde el "fuera de sí" absoluto hacia el "para sí" absoluto. Se va levantando hacia la "nóesis nóeseos nóesis\*", hacia la transparencia total, en que se conoce enteramente a sí mismo. Ese nivel es el último, es prácticamente el nivel último de la filosofía, que se realiza allí donde Dios es el hombre y el hombre es Dios. Habíamos dicho que para hacer la conexión con Scheler había que bajar al nivel biológico en Hegel; pero ahora resulta que para entender el nivel biológico hay que subir hasta el acto último. La conexión final se realiza no a nivel biológico sino a nivel del espíritu absoluto, de la "nóesis nóeseos nóesis" que actúa en la comunidad de los Santos. Allí donde están todos los sentimientos, todas las pasiones, las tendencias y los valores que se han ido manifestando en la marcha del espíritu. Por eso en Scheler la gran comunicación está vinculada con los místicos, como lo está en Bergson --que es una de sus

fuentes.

Pero, el camino que ha hecho Hegel, lo ha hecho --según vimos-- en la dialéctica. La dialéctica consiste en derramarse siempre más allá de sí mismo y en volver y conservarse. Conservar el momento anterior, del cual venimos, y dar un paso. Por eso yo pienso que no puede haber pensamiento sin *diacronía*, porque un pensamiento sin diacronía sería un pensamiento sin duración. La diacronía es esencial al tiempo, y en esa diacronía el espíritu, el *Geist*, es el que empuja. Yo creo que al espíritu hay que entenderlo como una presión que parece ir quebrando límites; como cuando ponemos las semillas en la oscuridad de la tierra y las regamos: la superficie coagula, pero por adentro la semilla está empujando y de pronto se ve que la tierra se empieza a rajarse y al final se abre paso la semilla y sale a la luz. Esa imagen, es la imagen de la presión. Esa imagen no es de Scheler, pero es de Hegel. Y es además la de Aristóteles, que era un físico y un biólogo. Entonces, la cosa es la *fysis*, es la fuerza que levanta la cosa, es la fuerza que viene circulando por la realidad desde abajo.

Ese límite que yo he puesto en el caso de la semilla, está ahí en la tierra. Pero además de eso, mientras sube, el *Geist* se pone sus propios límites, como la *fysis*; la semilla siempre crece, hasta tener la forma de la plenitud, de la planta: la entelequia. ¿A dónde llega la semilla? Llega al *telos*, a la entelequia que es la forma de la cosa; el rosal llega hasta ese nivel. Ahora, *telos*, muy originariamente, es una palabra que también significa Dios, llega a su propio *telos*, habría que traducir "llega a su propio cumplimiento"; es lo que llamamos *maduración*. La cosa se cumple y cuando se cumple pone su propio límite. *Lo dialéctico es poner su propio límite*, es lo que está en el conocimiento de sí mismo --que no quiere decir el autoanálisis-- (aunque también quiere decir, pero es otra cosa). Es el "conócete a ti mismo" de Sócrates. Es el supremo ser, conocer mi finitud. ¿A dónde llego? A un límite; romperlo, eso es vivir. Entonces, el *Geist* se va poniendo sus propios límites.

I.: ¿*Todo esto se podría entender como concentración de fuerzas?*

R.: Sí. Además esto es muy tópico, se concentra en un topos. Como quien llega a un recinto, a una morada: llega a su casa y recorre su morada. El alma natural, el alma sentimiento y el alma real son el entrar en la morada y quedarse adentro. Entro y me quedo, la recorro; luego hay un momento en que salgo fuera, sigo creciendo, el límite terminó. Y entonces sigo a otros límites, establezco otra morada y me vuelvo a



quedar. Es como las ideas. Por eso no se puede estudiar como hacemos nosotros, es absurdo eso de aprender cosas. Hay que dejar que las cosas, que las ideas construyan sus casas en nosotros; esa es la *edificación*. Ideas “edificantes” son las que hacen la casa, la casa del hombre.

**I.:** *¿Incluye esto el nivel ético?*

**R.:** Efectivamente, porque la palabra “ethos”, en Hegel, el *ethos* aparece cuando aparece la cosa del hombre. La cosa del hombre es el Estado, por eso el *ethos* aparece recién al final. Aparece la ley, aparece la costumbre y aparece el *ethos*. Pero el *ethos* se realiza en el Estado, solamente cuando ya está ese Dios que es el Estado.

Esta comunicación del hombre con la vida vegetal y con la vida animal se da, según Scheler, porque en el fondo es siempre el espíritu el que está creciendo. El *Geist* es quien empuja la rosa; el *Geist* el que empuja en el animal, al cual puedo amar y del cual puedo recibir amor. Es el espíritu que está y se ha ido quedando en distintos recintos. En cuanto yo retrocedo hacia esos fondos que están en mí, la comunicación implica identificación. Y es ella la que permite --según Scheler-- el conocimiento; ese es el conocimiento más profundo. Esta es la proa del conocimiento, lo que va adelante, lo que abre el camino del conocimiento: es la identificación y esa identificación es *amor*.

Yo he meditado mucho en esto: amor, la raíz de “amor” parece que es la misma (bueno, en realidad todo es lo mismo) de “ardor”, lo que arde. Ahora, la raíz del amor --psicológicamente-- es el ardor y metafóricamente es muy correcto, porque es realmente “el que arde”. El *Geist*, en la tradición occidental --que es la griega--, es el viento; es decir que el espíritu, esa presión, viene del fuego. El centro, el origen del universo, la energía del universo es el fuego, Agni, el fuego divino; es el *Foco* y el foco quiere decir *fuego*.

El foco al que va mi conocimiento que quiere encontrar algo. Pero el foco es él, el fuego que llevo dentro, el que viene del fuego divino. Voy hacia el fuego final porque vengo del fuego. De allí que, teológicamente, todo amor viene del Espíritu Santo y se muestra en Pentecostés, cuando el fuego nos incendia la cabeza.

Para Pitágoras el universo es un universo matemático. En Pitágoras, en la infinitud inmanifestada se pone un punto y entonces el punto empieza a tener sentido, ya no es más lo infinito, tiene un centro. El punto es el 1, si yo alargo el punto tengo el 2; si yo muevo la línea tengo el plano, tengo el

3; y si yo muevo el plano tengo el 4 que es el espacio y tengo ya los números sagrados. Pero el punto del que he partido se mueve. El pitagorismo es eso, así se construye el mundo en la tradición pitagórica. Entonces, el punto del cual partimos se mueve, es el foco o sea el fuego; eso es pitagórico, pero viene de antes. Siempre viene de antes, simplemente viene. De ahí comienza, en el fuego no hay detrás. Detrás del fuego está lo inmanifestado, el *ápeiron*, pero... ¿qué puedo decir de eso?

El punto de partida para el pensamiento ario es el fuego, el foco. El fuego es --yo siempre cito los Upanishad-- el pequeño foco alrededor del cual están sentados todos los dioses; Agni, el pequeño Dios, ese es el verdadero origen. El fuego es el origen del *Geist*, es el origen del viento; en el fondo, es un viento que arde. Así, el *Geist* es el origen del ardor y del amor. Es porque lo llevo adentro, porque llevo el calor adentro --el ardor-- por ello puedo sacarlo afuera.

En esa línea yo estoy comunicado con todo, porque todo vino de ahí --para el pitagorismo, para la tradición occidental, para la tradición aria, digamos--. Y yo creo que en todas las tradiciones está esa idea.

Esa idea se hace muy manifiesta en un libro, que es uno de los libros más hermosos que se han escrito: *La ciudad antigua* de Foustel de Coulanges. Allí está toda esa historia muy clara, vista a nivel del amor humano. ¿Cuáles son los fuegos? El que hemos venido viendo es el primer fuego, el fuego divino. ¿Cuál es el segundo fuego? El del Pritaneo, el fuego de la ciudad. Ahí donde está la plaza, el topos. Pero ese topos depende del otro topos, está unido con el Cielo. Ese es el segundo y hay un tercero, que es el fuego del hogar. El fuego que está en el cielo, está en el Pritaneo y está en la casa.

El dios del hogar, el fuego del hogar está en las casas. Para todo romano antiguo, en toda ciudad antigua, la religión básica comenzaba en la casa, alrededor del pequeño foco. Por eso cuando el ardor lo sacaba al tipo en busca de la muchacha, tenía que traerla ante el fuego; es decir, es la comunicación entre ellos. Así, en el matrimonio romano y griego había dos ceremonias: una, en la que la muchacha se despedía del viejo dios del padre --porque abandonaba todo, hasta el dios del padre-- y un segundo momento en el que el muchacho la alzaba cuando iba a entrar en su casa, porque como el dios de él no la conocía, no podía pisar la casa. Entonces la llevaba en los brazos hasta el fuego, y recién cuando llegaba y le presentaba el fuego, la bajaba y ella empezaba a ofrecer los

sacrificios. Empezaba así el acto de conocimiento mutuo. "Conocimiento", esa es la palabra. La Biblia le da vida a todo eso cuando dice: "Y entonces conoció a su mujer". Es decir que el que conduce la cosa es el amor primero, es el ardor primero.

El primer momento, el del *enlace* --el enlace, esta palabra es un poco más fuerte para nosotros: es más bien "lo enlazado". El primer momento para los romanos era la "agnación" y después la "cognación". Por lo tanto, habría una agnación (la palabra es muy curiosa, está vinculada con Agni) y este es el primer momento del matrimonio. El segundo es la cognación. Es decir; primero se queman con el dios y después se queman entre ellos; esa es la idea. Todo el conocimiento --el hacerse cargo la muchacha de su situación, de su casa, conocer la ley de la economía, del manejo de la casa (que queda a cargo de la mujer), el conocimiento de cómo se maneja todo eso, y el conocimiento de la relación del marido con la ciudad y la guerra--, todo eso comienza con una serie de actos sacrales, todos vinculados con el fuego, con el ardor, con el amor.

Entonces, el que abre la ruta es ese fuego; esa es la tesis expresada de Scheler. Primero, en el acto del amor --con Scheler-- lo que abrimos prácticamente es el camino del sentido, de la significación, de los valores. Hay primero un momento que se puede llamar --y él lo llama-- de "percepción del valor". ¿Qué implica eso? Implica la disponibilidad ante el valor, me abro ante el valor. Y entonces es el principio "yan" frente al valor. "Yan" es un acto de apertura, el primer acto. Luego "prefiero", momento en el que empiezo a comparar los valores. Yo creo personalmente que la opción última, lo que quiero en última instancia es la opción misma; lo que realmente quiero, es la opción misma. Es decir, *lo que quiero realmente es la libertad*. Cuando Hegel dice: "En la opción nace la facticidad", quiere decir que cuando elijo la cosa ya me toma, porque quedo encadenado a la opción, me cierro el horizonte. Pero para Hegel yo me libero entonces, me libero de la indeterminación y me estoy determinando.

En Scheler, el primer momento es preferencia del valor positivo frente al valor negativo. Tiene todavía un momento más alto y es el que comanda todo, porque pone en movimiento todo. Esa es la idea reguladora de Kant. Esto es: "Yo no puedo comenzar a pensar sin la idea del ser absoluto, y no tengo ningún medio de conocerlo". Ese es el ideal de la razón, eso es lo que ya estaba en Kant --en la *Crítica del Juicio*-- y que mueve toda la *Crítica de la Razón Práctica*. Es donde aparece el otro

Kant, el más profundo.

Aparece así el amor, el amor es el centro al que voy; es decir, no es el centro al que voy, es la unión de la subjetividad con la cosa. Es hegeliano, es donde la cosa soy yo, y yo soy la cosa, y este es el tercer momento de Scheler.

En Scheler, el que va abriendo camino es el amor. Va abriendo el camino hacia el hombre, hacia lo real, hacia la realización: soy yo que me *levanto* hacia mis propios límites. Estoy tratando de tocar el techo, lo que pasa es que no voy a encontrar un techo; el camino es infinito.

Eso es lo que vio Husserl, que era un camino infinito... Ya había concluido el análisis primero de Husserl, de una lógica axiomática absoluta, de una lógica condenada por el entendimiento. Es la cosa de la que Husserl al final de su vida dice: "El sueño ha terminado". Así, cuando termina el sueño de Husserl (y esto es comparable a cuando Hume lo despierta a Kant), ¿qué nos dice? Que no hay tal universo de las ideas, que yo en realidad comienzo la cosa; una cosa que vio Hegel y Aristóteles y Platón: yo comienzo la cosa con la percepción.

La percepción es un foco de luz, de comunicación con la cosa, que realiza el cuerpo; la percepción es un momento del cuerpo. Entonces, desde ese punto de luz por donde entra la realidad en mí, empiezo a construir el mundo. El esquema básico es el cuerpo. En Husserl es muy lindo todo esto: el arriba, el abajo, la izquierda, la derecha; todo es a partir del cuerpo --las medidas matemáticas, todas ellas son relaciones con mi cuerpo--. Pero, mi cuerpo, el ámbito de mi cuerpo (así como la silla tiene espacio o es en el espacio), es el mundo intersubjetivo donde están los hombres. Yo me descubro, yo descubro este cuerpo mío, en un mundo de cuerpos. Está en un mundo de cuerpos, de cuerpos que me responden. El topos mío es el cuerpo del otro; pero ya es un topos que me contesta.

Vivo, pues, en un universo corporal. Mi cuerpo es el fundador del mundo. Esta línea que arrancó del último Husserl, va a parar por una parte a Scheler y Heidegger y por la otra a Merleau Ponty. Porque mi cuerpo no es solamente este cuerpo puntual, el mío; mi espacio eres tú, pero tú corporal. Entonces mi cuerpo encuentra su espacio en el cuerpo del otro. Además, nuestros cuerpos no comienzan ni terminan hoy; comenzaron ayer y siguen mañana. Y si marchó por esa línea, la que se hace presente es la historia, el tiempo, la permanencia y la relación intercorporal e intesubjetiva. "Intercorporal" es palabra de Merleau e "intesubjetiva" es de

Husserl.

Aparece la historia: la historia es el lugar, el topos donde se manifiesta la comunidad intersubjetiva de los hombres. Pero estos cuerpos marchan hacia adelante, vienen de ayer (siempre vienen de ayer) porque implican la cola del cometa; es una realidad eterna: en la espalda, siempre soy empujado por mis padres, mis abuelos y siempre sigo avanzando. Es decir que si voy retrocediendo, y llego al primero, al final llego a Elohím. Pero también avanzo, voy hacia adelante. Se da entonces el segundo momento en Husserl, que es la *prospección*. Estoy permanentemente remitido a lo que llama Husserl la verdad en sí, el bien en sí, la belleza en sí; que no son realidades fácticas sino el centro de atracción y el imán que me atrae desde adelante. Aquí, el tiempo no viene de atrás, viene de adelante, porque es la *causa final*. Eso lo dijo Aristóteles: es la causa final la que mueve realmente... Aristóteles decía: "Lo que hace pasar la potencia al acto es la causa final, la que la mueve desde adelante".

Husserl le llama textualmente *telos*. Ahora, el telos es otro de los nombres absolutos; por eso *entelequia*. En Husserl también funciona la idea de entelequia que funda ese telos y la marcha hacia ese telos; funda una historia de otro tipo, lo que llama Husserl "la verdadera racionalidad".

De este modo, podemos mostrar que ahí están todas las fuentes de Heidegger y todas las fuentes de Scheler.

Bueno, ¿pero hacia dónde voy finalmente? Finalmente voy hacia un nivel en el que desaparecería la facticidad óptica. Es decir, la facticidad del ente, de este ente, de este otro ente... y habría terminado la manifestación. El telos, entonces, implicaría el advenimiento, el nuevo advenimiento --no sé cómo decirlo--, "el mundo que se hace todo nuevo" dice San Pablo, la *metanoia*, la vigencia del Ser en la que ya no hay ontificación. Y donde no hay ontificación, yo no tengo que optar porque soy la libertad.

Yo puedo pensar la libertad como opción y así necesito tener un mundo ontificado, donde existe la soga gris y la soga verde. "¿Cuál le gusta más?". "La verde". "Bueno ahórruese en esa"; pero también puede ahorcarse en la otra. Claro, esa es la opción, estoy encerrado.

Sin embargo, hay un segundo momento en el que yo digo: "Hay muchas sogas, hay muchos colores de soga, pero lo que pasa es que no quiero ahorcarme con ninguna clase de soga". Y en este momento la libertad no es opción, es *liberación*: lo que yo quiero es romper las cadenas de la facticidad, de la onticidad.

Pero, ¿terminó ahí la libertad? No, el último momento de la libertad está más lejos, y está en el ámbito del telos. Ahí libertad es *creatio* y es propiamente "creatio ex nihilo". Es decir, para que sea totalmente libre no tiene que haber nada. Dios no eligió nada para crear, --en la tradición hebrea-- y Husserl viene de ahí.

Si se piensa bien, con el pensamiento de Husserl a uno le pasa lo que le pasó a Cohen con Buber. Porque Cohen quiso sacarlo a Dios de la galera kantiana y entonces lo sacó. En *Qué es el hombre* de Buber hay una exposición de Cohén y Buber dice: "Está bien, está bien, es el todo absoluto, es Dios. Pero, ¿usted cree que lo trajo de Kant? No, eso era lo que le enseñaron a usted en la sinagoga, cuando era chico". De ahí que cuando Cohen se puso a pensar muy a fondo, el Dios que salió no era el de Kant; era el que le habían comunicado los rabinos, el que llevaba adentro. Es decir, lo que sale, es el Dios hebreo. Porque en nuestro caso --y también en el caso de Scheler-- la línea de fuego no viene de un solo canal, viene por dos canales. Por un costado soy hebreo, vengo de ahí, el cristianismo viene de ahí; y por el otro lado venimos de Grecia. Nosotros tenemos, estamos formados culturalmente por una tradición en cuya base están los dos dioses. *Por supuesto que Dios es uno*, como dijo Buber cuando discutí con los cristianos: "Cuando llegue van a ver que es el mismo". Son diferencias de nuestra subjetividad.

Esta marcha hacia el telos, es conducida por el Geist como viento, como fuerza, como calor, como ardor del espíritu; es lo que prácticamente muestra la condición humana. Es el hombre, es el ser *ex-puesto*, puesto fuera de sí, puesto ante, ante los valores. Esa exposición, es en el sentido de abrirse, de apertura, de ponerse fuera, de ponerse en la cosa. Ponerse en la cosa --en Husserl-- no quiere decir "que la cosa venga a mí" sino "yo voy a la cosa, me salgo de mí". Exposición tiene además el sentido de "correr el riesgo". ¿Exponerse ante quién? Ante el Geist, el espíritu, ante el fuego, y también es exponerse ante Dios. Al final es el gran riesgo, es el gran peligro.

Esta exposición es también el riesgo que corremos juntos, porque en la tradición (y en Scheler) el hombre no está solo; es el varón y la mujer, porque el hombre es las dos cosas. Entonces, ese sentido de la exposición --como "ponerse ante"-- se enfrenta con un valor supremo que es el Dios, o ponerse ante el Telos: "Hágase en mí según tu voluntad", es al mismo tiempo correr un riesgo, porque en una de esas me revienta el Dios.

El esposo y la esposa, el entregado y la entregada, el expuesto y la expuesta. Es un riesgo que están corriendo juntos.

Para Scheler es el riesgo que él más quería. Ese es el origen de la primacía del amor, que lo lleva hasta la difusión del cristianismo primitivo y a la idea de] Espíritu Santo. El *pneuma*, el pneuma vivo que enciende: sólo comprendieron las lenguas después que bajó el fuego y se les metió en la cabeza. Hasta Pentecostés no entendían nada, no sabían lo que estaba pasando, ¡Y eso que estaban viviendo juntos el gran incendio! Pero al final el fuego les penetró en la cabeza (las lenguas de fuego) y empezaron a *ver*. Por eso para ellos no hace falta estudiar los idiomas, era cuestión de salir y predicar. Ese es el principio de la sabiduría. Ese es el fuego ante el cual se puso a la pareja en el hogar, se puso a la pareja en el Pritaneo y se puso a la pareja ante el foco. Es ese fuego a partir de cuyas relaciones (el centro del mundo, según Pitágoras) se crea el universo. El cosmos, en cambio, es la relación con el segundo fuego.

La palabra *cosmos* quiere decir "la comuna", la municipalidad, el orden municipal, el "orden de la polis". Pero el orden de la polis estaba dado por un centro y ese centro era el fuego, el que siempre ardía, el que se llevaba a los Juegos Olímpicos.

En el ideal homérico estaba Aquiles que era la guerra, y estaba Ulises que era la astucia, era mentirosa. No hay gente más mentirosa que los griegos (¡Usted vaya a comprarle caramelos a un griego y pregúntele el precio!-- Es decir, todo eso junto es al fuego ante el cuál estuvieron; donde se originó la unidad de la familia. Está muy vivo en Roma y en todo el Derecho Romano.

El esposo y la esposa, los dos que se entregaban, entregados y expuestos. De esa unidad es la de la que habla Lacroix, uno de los más grandes pensadores actuales de la relación de los cónyuges, Jean Lacroix. Se trata de una ilustración de esta relación y su equivocidad; porque están entregados, pero siempre quedan libres. Por supuesto, en la relación esa no hay seguridad; es "la santa inseguridad" --dice Buber-- porque el otro es libre y mientras más lo ame más libre lo quiero; y él me quiere más libre a mí. Y él quiere que yo sea realmente lo que soy; y yo quiero que él sea realmente lo que es. Y yo sé que al querer la libertad del tú, quiero mi propio riesgo, porque entonces no tengo ninguna seguridad sobre la respuesta. Mientras más libre es cada uno, los dos somos totalmente libres para la respuesta.

Es muy curioso --y muy simple--: "¿Me querés?" le pregunta uno a otro

(después de 40 años). ""Sí, por supuesto".

Y este es el cuento de Lacroix: Un geronte está leyendo en un hall, en una pieza de estar (en Francia que son tan cómodas, con una estufa). Y está también la geronte, y ella está tejiendo. Él levanta la vista del libro, la mira y le dice:

--"Laura (creo que se llamaba Laura) te quiero decir que te quiero mucho".

—"Bueno --le dice ella-- yo también te quiero mucho".

Y hay un diálogo y él sigue leyendo y pasa un rato y otra vez le dice:

—"La verdad Laura, es que te quiero mucho".

Y empiezan a decirse cosas, y al llegar la tercera vez le dice él:

—"Mirá, yo te quiero tanto que cuando uno de los dos muera yo me voy a ir a vivir solo al campo".

Y esto es muy claro, justamente, porque la cosa te mueve, no hay nunca niveles unívocos. Los dos se están exponiendo, mostrando y escondiéndose. La cosa, mientras parece estar más unida, más se esconde; más se muestra y más se esconde.

Entonces es porque la cosa es así, no porque sean buenos, no; es porque la cosa consiste en la *ambivalencia* de la univocidad y de la equivocidad. Todo esto es tópico, la cosa es tópica. Lo tópico (ya se ha dicho a propósito de Aristóteles) es un pensamiento que fija lugares, puntos de apoyo --temas, diríamos--. Un tema para Aristóteles, es la sustancia, la diferencia, el propio, el género, los accidentes; y desde cada uno hay que averiguar desde dónde alguien habla. ¿Habla desde la pasión?, ¿habla desde la acción? La gente habla desde alguna parte; habla desde el tiempo, habla desde el espacio. Por tanto, primero averiguo eso. Para argumentar, está buscando Aristóteles el fondo del pensamiento, y es ahí donde viene la confusión. El juzga peyorativamente a la dialéctica, pero si uno analiza bien la cosa se encuentra con que la dialéctica es el verdadero pensamiento. Porque la dialéctica es llegar a un nivel en que mi topos solamente es en la relación con el otro. Estoy buscando un tópico que al final me responda; y el tópico que me responde abre la dialéctica. Cuando los tópicos se encuentran, es cuando comienza la dialéctica. Entonces, la dialéctica en el fondo es el avance del diálogo. Dialéctica quiere decir *sistema unitario del diálogo*.

I.: *¿Cómo es eso de que "cuando más se quieren, más se esconden"? Y que entonces vienen las trampas, se ocultan más. Eso es dialéctica dice usted, pero en ese aspecto no estoy de acuerdo.*



**R.:** También es dialéctico que usted no esté de acuerdo. Yo creo que en realidad si usted no le hace trampas a alguien, al no trampea algo, lo trampean. Si usted no caza, lo cazan. Y es más peligrosa la trampa cuando está más escondida. Al ser le gusta esconderse.

**I.:** Gabriel Tarde, también hablando del diálogo, dice que hay un cierto conservar en cada uno para que se pueda dar el diálogo. Si el ser se desocultara tanto ya no habría diálogo, uno se perdería en el otro.

**R.:** Claro, si, estoy de acuerdo, pero se pierde; es el riesgo que se corre el de perderse en el otro, el asunto es dialéctico. Lo que estoy buscando es atar los lazos de comunicación profunda entre el pensamiento tópico y el pensamiento dialéctico; lo que quiero decir es que son lo mismo. Si la pienso a fondo, la tópica me larga de cabeza en la dialéctica; y a su vez la dialéctica, si yo la analizo bien, implica la tópica. Es una especie de resabio del pensamiento pitagórico: lo que es, es el *Uno*.

**I.:** *Ahí no hay dialéctica...*

**R.:** No, es que al Uno me lleva la dualidad; la dialéctica es el camino.

**I.:** *El camino sí. ¿pero el inicio?*

**R.:** En realidad son lo mismo, el *Uno* se hace Dos

**I.:** *Si el Uno se conociera a sí mismo, ahí no hay dialéctica...*

**R.:** Si fuera uno, amor no existiría

Sí no la beatitud de la azucena

iOh! amor sin remo en la unidad gozosa

Oh! círculo apretado de la rosa

Con el número dos nace la pena.

Este es un poema de Marechal.

Si pienso la cosa en movimiento, cuando pongo el *Uno*, necesariamente lo muevo y pongo el *Dos*. Entonces, es la dialéctica la que me llevó al *Uno*. Todos los neoplatónicos, Plotino piensa eso: el uno no es un *Uno* estático. Es un *Uno* que lleva un fuego y el fuego consiste --como diría Avicena-- en el primer decreto del *Alá bendito sea*, en el "panteón".

El primer creado es una expansión del *Uno*. No es que se agregue; es que él, el *Uno*, consiste en hacerse *Dos*.

**I.:** *¿En ese esquema, estaría la explicación de las profesiones hereditarias?*

**R.:** ¡Por supuesto! Ahí está la cosa; usted ha metido... LA pregunta ¿Ustedes saben qué quiere decir la palabra "pregunta"? Quiere decir: meter la mano en la olla (no en el sentido criollo de "meter la mano en la lata"); es meter la mano en el hueco donde están las pirañas. Es muy

riesgoso, es donde están los bichos, donde están los últimos bichos que se lo comen a uno. Por eso esas preguntas, los gerentes antiguos aconsejaban detenerlas en cierto sentido; porque si usted se entrega a la pregunta, al final la pregunta lo mete en la olla y se lo comen las pirañas. Así pues, la contención (con-tenerse) --que es uno de los postpredicamentos-- para algunos era la suprema categoría aristotélica; para otros es donde empieza la falsificación --para Marcel, por ejemplo--. Hegel diría: "No, si el ser consiste en moverse dialécticamente". Lo primero que yo tengo es mi cuerpo; por eso los recursos de "habeas corpus": yo tengo el derecho de tenerlo a mi cuerpo. El tener cosas de afuera es la primera prolongación de mi cuerpo, la prolongación de mi cuerpo es tomar la cosa. Y entonces toda la gente se pelea porque empiezan a agarrar cosas, y allí está el origen de la guerra. Pasa que cada uno quiere tener su parte, y eso es correcto, es esencial; ese es el verdadero pensamiento, es el pensamiento socrático: cada uno quiere tener lo suyo. Como decía la sentencia de Ulpiano: "darle a cada uno lo suyo".

Es ahí donde tiene su punto de partida la dialéctica. Después de Sócrates vino Antístenes, el origen de los estoicos; vino Euclides de Megara, el punto de partida de los erísticos (que eran una especie de víbora de coral, de ésa que no tiene antídoto). De Sócrates vino Platón, vino Fedón. Todo el pensamiento griego fue invadido por Sócrates --como todo el pensamiento nuestro fue invadido, en su oportunidad, por el romanticismo alemán. Son los grandes movimientos "tópicos", que parten de un punto y como cada punto, cada tópico, está en comunicación con los otros tópicos, lo invaden todo. Porque el verdadero topos es el "entre" que está comunicado con todo. Instalarse, apoderarse de un punto absolutamente, implica apoderarse de muchos puntos.

Entonces en el pensamiento griego a partir de cada topos, de cada pensador (que implican topoi geográficos también) se forma un "gran topos". El topos absoluto es el mundo, el lugar común, el gran topos desde el cual todos nos entendemos. Pero para mostrar la relación del topos singular con el topos universal, yo tengo que recorrer (lo cual sería el ideal del pensamiento tópico) el camino de los topoi y seguir el pensamiento de la dialéctica.

El argumento tópico es un argumento *ex hoc* y *ad hoc*, que viene de un lugar y va a otro. Ese argumento a nivel interpersonal, intersubjetivo, es *ad quem* que viene de un *quis* y va a un *quem*. Ya he pasado el

movimiento del *a quo* y el *ad hoc*. Vengo del topos humano *ex quis* al topos humano *ad quem*. Es el argumento *ad hominem*, ése es el argumento de la tópica. Pero como el otro no se queda callado --el otro no es una cosa, el otro no consiste en ser pasivo, sino que es un topos que me "rebota", me refleja, me reflexiona-- entonces el pensamiento tópico en sí mismo lleva la dialéctica. Es *dialéctica*, finalmente. Y si yo pienso en una tópica que corta amarras con la dialéctica, no pienso en nada. Resulta como si pensara en una axiomática que no tiene relación con el pensamiento tópico, una axiomática que sólo tiene relación consigo misma; y es como los *Principia* de Russell, que dice: "No se preocupen, este libro no sirve para nada, ni significa nada", es una axiomática que no muerde lo real. Por lo tanto, la conclusión sería: el pensamiento tópico es el pensamiento que *funda y muerde lo real*. Pero el pensamiento tópico lleva adentro de sí mismo --en cuanto se desarrolla-- el pensamiento dialéctico.

Todo esto, entonces, viene del punto de partida y va al punto de llegada. Todo este pensamiento tópico-dialéctico viene del *arché* y va al *télos*. Esta es, sistemática, histórica y lingüísticamente, la filosofía. Es el amor a un saber que se está moviendo, que está realizando su propia historia, como respuesta a lo real. Y lo real a su vez --la dialéctica como respuesta-- es una respuesta de lo real. Pero como lo real es de por sí dialéctico, la dialéctica misma es una reflexión, un reflejo del movimiento real. Así, la dialéctica sería la conclusión del pensamiento hegeliano y sería un poco (un poco solamente) el fondo de donde emerge la primacía del amor con respecto al conocimiento, en Max Scheler.

**I.:** *En Scheler, ese "ponerse en riesgo" (un poco la última concepción de él de Dios), en cierta manera, ¿no está también Dios en riesgo con el hombre?*

**R.:** Claro, el último Scheler ve lo que ya había visto Hegel: Dios es también una cara del hombre. Es lo que le dice Scheler a Feuerbach, cuando afirma que "no es Dios el que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, sino el hombre el que ha hecho a Dios a imagen suya". Son las dos cosas, dice Scheler, es lo dialéctico, sino usted es un filisteo, porque piensa pasivamente la acción del pensamiento. Para ser dialéctico propiamente, habría que pensar: Dios es la imagen y semejanza del hombre, porque el hombre es la imagen y semejanza de Dios. Entonces, vuelvo a la cosa, es un "perpetuum mobile".

## Quinto encuentro

# EL SER, LA NADA Y EL TODO.

Hemos estado tratando de encontrarnos con las tesis fundamentales de Scheler, en las cuales se revierte la tradición intelectualista y se retoma otra tradición: la que otorga primacía al amor. Para nosotros viene de Pascal (aunque en el fondo viene de más atrás, viene de los Vedas); en ella podemos ver el movimiento de Scheler tomando la misma vía de Hegel, pero viéndolo en una vuelta, en un paso atrás, en un *Rückgang*.

El retroceso de Hegel empieza con el espíritu absoluto, con la filosofía en la *nóesis noeséos nóesis*. Es el pensamiento que al final encuentra en el espíritu la fuerza; que al final de hacer todo el camino, se encuentra consigo mismo otra vez. ¿Qué es esto? Esto es el camino de la filosofía. Hay que hacer filosofía y Hegel contesta: "Bueno, ya la hemos hecho. Al llegar aquí ya estamos haciendo filosofía". El retroceso en Hegel parte de la filosofía. Nos encontramos con la historia. Lo que descubrimos en Hegel es la *historicidad* que coincide con la historia fáctica, en una marcha de Oriente a Occidente (la salida del sol es muy hegeliana). Cuando el *Geist* se ha cansado de la lucha con las cosas (incluso el arte), en la extrema fatiga, conoce toda la historia. Cuando ha sido todas las culturas y todos los dioses, cuando se pone el sol, a la hora del crepúsculo, en ese momento levanta el vuelo la lechuza.

Así comienza la *Filosofía del Derecho*. ¿Para qué se levanta la lechuza --símbolo de la sabiduría--? Para recordarse a sí misma. Todo esto es platónico. Bajamos esa vía de la filosofía a la religión, al arte, a la política; al espíritu teórico, práctico, libre; a la conciencia, al conocimiento del otro, de sí; al alma real, "yo", al alma sentimiento (un yo no de la razón, sino de lo que Scheler llama "yo corporal", "yo del pecho", del valor, de la fortaleza); al alma natural, en cuyo nivel nos comunicamos con todo animal y retenemos una respuesta según sea la intensidad con que bajamos a la raíz. Es como si el animal nos preguntara: "¿Crees realmente que soy un yo?". Nos vinculamos con la vida animal y más atrás con la vegetativa, con las plantas. Aquí aparece todo el tema de los *totems* animales y vegetales, la encina sagrada de los vikingos, el fresno, como en la leyenda de San Bonifacio: la gente convertida hacía ceremonias primitivas; entonces se les ordena cortar las encinas. Y los

gerontes las cortan llorando a gritos.

¿Por qué nos podemos comunicar con la vida animal y vegetal? Porque la llevamos adentro. *Yo soy todo eso*. Nosotros somos vida vegetativa, nosotros somos tronco, vid. El árbol ha sido siempre una imagen: el árbol de la vida, el de la iniciación. Jesucristo es un árbol. Al final, el camino de ascenso concluye en un árbol; pero, ¿termina allí? No, porque yo soy todo. En el camino de Hegel, el hombre viene de más abajo; finalmente soy también el mundo material. Está en mí el que llamamos mundo inorgánico, y no sabemos nada de él. Si escuchamos una grabación electrónica de los ruidos de un edificio en la noche y de un río, oiremos como todo tiene un ritmo, una imagen no intencional. El ruido total se descompone en un millón de pequeños ruidos.

En la experiencia brahmánica se dice que se puede oír el ritmo de crecimiento de las plantas. Con estos sonidos está vinculada la gran teoría pitagórica de la música de las esferas, el universo entero cantando. Y eso está en los Salmos de David, que son un canto a los ríos, a las estrellas, a los montes. Ellos forman el gran coro de alabanza al Señor. El director de ese coro de alabanza al Señor es el alma del mundo, el alma de *Gea*, de la geografía. *La tierra es un ser vivo*.

En el plano de la visualidad es lo mismo. Algunos artistas derraman ácido sobre un latón galvanizado y lo dejan actuar para que él mismo forme los dibujos que la materia misma va surcando; dejan que salga de la materia la pintura, la forma y se ven unos ritmos que nadie intencionalmente puede hacer. ¿Por qué nosotros los percibimos? ¿Por qué mi ojo ve eso? Porque yo soy eso, tú eres eso. A través mío se está reconociendo el *Geist*, se está reconociendo, se está viendo fuera. Cuando comenzó el camino el *Geist* pasó del “en sí” al “fuera de sí” y es entonces cuando se ve a sí mismo. A partir del “para sí” de la autoconciencia, del nivel en que el espíritu ya se ve a si mismo, viene volviendo a las etapas en que estaba fuera. Por eso la conozco a la cosa. ¿Por qué la puedo conocer? ¿Por qué puedo identificarme tanto con la cosa? Porque *yo soy la cosa*.

Más abajo todavía, están las fuerzas; más abajo de la materia existe *la fuerza*. Con la materia están ya el espacio y el tiempo; y el número --porque el número es una abstracción del espacio en la teoría clásica o de tiempo en Kant--. Cualquiera de las dos cosas las entiendo, entiendo las matemáticas porque yo también soy un misterio numérico. Entonces, hay una posible comunicación con las matemáticas, con la geometría, con la aritmética. Y más abajo, todavía más abajo... ¿cuál es el punto de

partida de la lógica, la raíz de la lógica? Es la dialéctica del ser. Y la dialéctica del ser implica simultáneamente, *el ser y la nada*. Por lo tanto, en la raíz, yo vengo de eso. En el punto de partida llego al ser y llego a la nada, *llego al vacío*.

Allí está el origen de todas mis exaltaciones; en el fondo el hombre es capaz de la "joie", de la alegría, pero de la alegría en el sentido de exaltación, de una explosión. Es lo que decía Lavelle: "La alegría es lo que reina en mi corazón cuando está totalmente cumplido". ¿Cuándo está totalmente cumplido? Al final, cuando me identifico con Dios. Esa es la alegría del final, que ya estaba abajo, es la resultante objetiva del ser objetivo que está en mí. Pero el ser nace de una relación dialéctica con la nada; *junto con el ser, llevo la nada*. Como dice Buber, el abismo lo llevo adentro, está en mí. Así como el ser es el origen de la *alegría*, la nada es el origen de la *angustia*.

Pareciera que la nada se mueve a nivel psicológico, pero en este pensamiento se mueve a nivel ontológico. Es el universo que está hecho de ser y de nada. Por eso, cuando se dice la *creatio ex nihilo*, se trata de una tesis posterior, la tesis de Filón; porque en la Sagrada Escritura sólo aparece en *Macabeos*, el único libro de los que acepta el canon hebreo que habla de la creación desde la nada. En el *Génesis* no se dice eso. Sin embargo, la tesis de Filón (que es de donde viene finalmente) de la relación dialéctica entre ser y nada, se hizo inmediatamente un *locus theologicum* en la teología rabínica. ¿Por qué? Es que ontológicamente están relacionados el ser y la nada: "Cuando llamo al ser, viene con el compañero". Cuando lo llamo a Dios...

El que anda embromando por allí con que quiere ver a Dios, va a verlos juntos, vienen juntos. Quien lo llama a Dios, está llamando a Adán. Esto tiene consecuencias ontológicas: cuando pensamos en el *Endzeit* --que es el tiempo final--, el que viene en el tiempo del fin, en la teología alemana, es el Cristo. Cuando viene el tiempo del fin, el que viene en el tiempo del fin es el Dios. Pero, entonces, cuando viene Dios, viene también la Nada. Por eso no hay que exagerar, no hay que apurarse tanto para que Dios venga, porque con Él tiene que venir la Nada; en realidad lo que está viniendo es la muerte, que está allí... al ladito. Estoy viniendo yo permanentemente y está viniendo mi muerte; es decir, la traigo conmigo, estoy amarrado a ella. Está viniendo mi muerte, pero junto con ella está viniendo el vencedor de la muerte: el *Cristo vivo de la Pascua Eterna*. Ese ya no es el Dios en dialéctica con la nada; es el Dios en

dialéctica con el hombre. Es el Cristo de mi amor y de mis sueños.

Sigamos. Para comprender la idea del *Geist* en el punto de partida tengo que entender qué es. Es una semilla que viene brotando en la oscuridad y de pronto, usted que la riega, ve que se rompe la cáscara y sale. Esa es la *fysis*. Para Aristóteles ese es el ejemplo de la *fysis*, es la fuerza que viene de la oscuridad. Todo es así, el chico, el cabrito, el poroto, la flor... La cosa sube y encuentra su propio límite; cuando encuentra su límite, la cosa perfecta, está terminada.

No quiera uno romper el cascarón más allá, porque entonces cae en la *hybris*. O inicia otro camino (que a nuestro nivel no se puede entender tan fácilmente), que es el de los místicos; camino que incluye una serie de rupturas. El místico acepta que la ruptura que se produce cuando surge el poroto en la tierra, es una ruptura epistemológica. El místico quiere la ruptura. También Hegel; la prueba está en que el *Geist* hace todo el camino. Pero, en el modo de pensar de la tradición. ¿cuándo debe producirse la ruptura? En el nivel de la perfección, que es el nivel del "*floruit*". Es decir, la fruta no debe ser cortada verde. La cosa debe llegar a su propio nivel; hay que dejarla llegar a su propio nivel.

Según Hegel, el *Geist* se manifiesta en ciertos *tópoi* llega a ciertos lugares. Llegar a un lugar del camino, no es llegar a un lugar cualquiera; cada lugar es una "posta". Es un *paradigma*. El *Geist* sube y se encuentra con la posta del espacio y del tiempo, y así en el espacio y en el tiempo hace una serie de travesuras. Se queda, habita su casa. Esa casa, temporal como la posta, la recorre, la conoce bien. Es como cuando uno va a una casa nueva; lo primero que hace es conocerla bien, recorrerla. Quiere decir "metérsela" en el cuerpo. Por eso las casas que han sido largo tiempo habitadas, al deshabitarse parecen llenas de gente.

Hay un momento, cuando llega la madurez, en que son lo mismo el momento objetivo y el momento subjetivo; no hay dos cosas. Cuando están identificados, el *Geist* sigue a otro topos, sigue a la materia. ¡Y qué maravillas hace con el espacio y con el tiempo! --esos dos enormes ángeles de Avicena, esos dos grandes seres--. Ellos son los primeros momentos de la *expansión* (en Avicena) y de la *contracción* (en Isaac Luria).

La imagen nuestra occidental de la relación del ser con el espacio, con el tiempo, es de alguna manera una salida, una expansión del ser que se va al espacio, que se va al tiempo. Esa es la imagen clásica. Pero hay otra imagen --la de Luria--, que es del siglo XII, en la cual el ser es todo, es un

todo compacto. Es la idea de Parménides. El ser llena todos los huecos. En la "prima creatio" o en la "proto creatio" el ser llena todo. Entonces, para crear algo tiene que empezar por *retirarse*. Porque no hay posibilidad de que haya nada si está el ser, porque el ser llena todo. Así, la "proto creatio" (para Luria), el primer acto del ser, no es una expansión; es una contracción. El ser contiene todo, contiene su gloria. Por tanto, cuando se retira de la simultaneidad, aparece despacio, el lugar vacío que deja. Cuando se retira de la sucesión, aparece el tiempo. Y recién cuando aparecen el espacio y el tiempo puede venir la expansión.

Esta es la misma imagen de San Juan Bautista, cuando lo está viendo venir al Señor en el camino y dice; "Conviene que me vaya para que El crezca". ¡Ese es el amor! Y también es así el amor humano. Si yo amo muy mucho a alguien, conviene que me retraiga para que él sea.

Luego de esa "proto creatio" —que es una contracción—, ocurre la segunda "creatio"; que es la que podría pensarse como los neoplatónicos, se entendería como la "creatio ex nihilo", fuera de Dios. Y donde se entienden las "emanaciones" neoplatónicas. Pero el primer momento dialéctico (para Luria) es la contracción. También el acto dionisiaco de entregarme y el acto apolíneo de contenerme, están juntos, están en mí. En mí hay la furia que me lleva afuera, pero hay siempre un freno. Son las dos fuerzas que pensaba Nietzsche. Primero las pensé como dos fuerzas, pero al final sabía que eran una sola, eran lo mismo.

También en Hegel puedo llegar a ese límite (no a decirlo, sino a experimentarlo), a tener la experiencia de todo este camino; cuando llego me planteo otra vez lo del principio. Todavía estoy en el ser manifestado, pero mi estar es dialéctico; entonces, detrás de lo manifestado, está lo inmanifestado. En la base de la luz está la oscuridad. *Detrás del descubrimiento está el encubrimiento*. En el mundo físico hay unos soles como pequeñas luciérnagas que nos iluminan, pero hay también unos abismos negros en que se pierde toda posibilidad de penetración aun con los grandes telescopios electrónicos, porque todo está oscuro. A ese nivel hay una anécdota muy linda y muy gráfica (que se contaba cuando empezaron los vuelos espaciales): Llega un momento en el año 3.000 o 4.000 en que el hombre empieza a andar a velocidades supralumínicas por el espacio. (Al final, la simultaneidad y la sucesión son momentos del retiro del ser o de la salida del ser. Pero cuando me voy al ser mismo, se juntan. Entonces, cuando se está recorriendo el universo total a esas velocidades, el espacio y el tiempo están unidos). En esa oscuridad



espacio-temporal --en la cual físicamente el 90% está oscuro-- navegan unos pilotos que tratan de detectar lo que se ve y lo que no se ve. El piloto está durmiendo y anda a millones de kilómetros por hora, y tiene detectados todos los radares visuales y auditivos. Reinan el silencio y la oscuridad totales. Es un viaje a través de lo negro. Pero de pronto el radar auditivo emite un sonido raro y se despierta el piloto y se pone a escuchar, hasta que aparece la voz de un geronte que dice: "¿Qué estás buscando?". El piloto muy sorprendido le contesta: "Quizás, quizás estoy buscando a Dios". Entonces la voz se escucha de nuevo y dice: "¡Él está hablando!". Es la vuelta a la vieja tradición: ¡A Dios no se lo ve, se lo oye! Es lo de San Pablo: ¡Dios no entra por la vista, entra por la oreja!

Es la *palabra*. ¿Por qué en el origen es la palabra? Porque la palabra es lo que enlaza al Yo y al Tú. La palabra es primero *expresión*, es la "flor de la boca"; así como cuando florece el rosal, la flor es la rosa, cuando el hombre florece, la flor es la palabra (cuando digo hombre, digo hombre y mujer: los dos forman *el hombre*). La palabra es primero esa rosa, que está en las ramas, en el tronco, en la raíz, finalmente en la tierra; que viene a través de toda la oscuridad, viene a su propio color y hacia su propia forma. Por tanto, en el primer momento la rosa expresa. ¿Qué expresa? A esa presión que viene *desde* adentro.

La palabra no es una expresión mecánica de un fundamento anónimo. La palabra sale ex-presándose, sale dirigida intencionalmente a ti. La palabra es también, simultáneamente (en lenguaje de Husserl), *intencional*. Por ello, según la intencionalidad inmanente a la palabra, la palabra es --además de expresión-- *comunicación*. Nos comunicamos. Esos son los *tópoi*. El topos, al final, no es el topos del espacio y del tiempo; *el topos soy yo*. Y ¿cuál es el ideal del topos que habla? ¡El topos que le contesta! ¿Cuál es el ideal del topos que ama? ¡El topos que lo ama!

Al final, todo va a parar a la filosofía dialógica. Y el sistema del diálogo es la dialéctica. No es que podamos agregar la dialéctica a la topología, es que la topología es dialéctica: sale de ahí. La palabra entonces, va a ti, pero va y vuelve. Es decir, tiene una intencionalidad dialéctica. Hablamos... y ¿de qué hablamos? Y... hablamos de nosotros mismos,... de ti; "¿Qué tal? ¿Cómo anda tu mujer? ¿Bien?... ¿Y tus hijos?". Todo eso hablamos; hablamos de "quiénes". También; "¿Cómo anda Córdoba?". Hablamos del topos; le preguntamos a cada uno cómo están sus topos, cómo está su espacio, cómo está su tiempo. Es decir, siempre

*hablamos de lo nuestro*. La segunda función, pues, es esa de la comunicación.

Pero hay un tercer momento que es la *significación*. Hacemos señas, es el universo signico. ¿De qué hacemos señas? ¡De todo! Hacemos señas de la totalidad porque somos la totalidad. Hacemos señas del ser, pero también de la nada. La significación implica la totalidad. Esta idea y esta relación con la totalidad explica al hombre.

## Sexto Encuentro

### LA VIDA

El grupo de los patafísicos en Francia, da origen a todo un movimiento plástico, literario y crítico. Es de lo mejor de la literatura francesa. El padre es Alfred Jarrie, el autor de "El Rey Ubú" --que es una obra de teatro--. De allí viene Ionesco. Jarrie es ése que decía que es tan lindo visitar una vieja ferretería... Un tipo que no ha ido a una ferretería vieja, no sabe lo que es la hermosura de recorrer las viejas cosas que el hombre ha hecho. El método de Jarrie (que Hussed usó mucho) es el método del *vaciamiento*; consiste en repetir las palabras mecánicamente. Él decía que si uno repite una palabra, que es muy clara --por ejemplo, yo repito "silla", "silla", "silla"...--, a un determinado nivel de repetición se vacía de contenido y quedo sorprendido. Es una especie de yoga; se llamaría el "yoga de la reiteración", porque la cosa consistiría en que al final me quedo "en blanco". Es la cosa que tengo que volver a observar para poder verla de nuevo. Entonces, es como decía Heráclito: "El sol es nuevo cada mañana". *Et mundo es nuevo*.

Esto está en un hermoso cuento de Borges, que es un cuento teológico. Allí cuenta que el mundo ha sido creado hace un instante, Pero el "cronopio" que lo creó, lo creó en ruinas, con libros de historia, con fondo endotímico. Lo creó incluyendo el engaño supremo que es la totalidad de la historia. En el cuento no hay tal historia de la cosa. Las cosas son recién creadas, son todas nuevas. Esta concepción implica la supremacía del amor; es la que tiene su origen manifiesto, para nuestra cultura, en Pascal y Scheler lo dice; él se refiere a Pascal como la fuente inmediata para el hombre moderno: "El corazón tiene razones que la razón no comprende".

Se trata, entonces, de un moverse a nivel de esas razones que la razón "no comprende". Ya hemos visto cómo se va manifestando y objetivando esa razón. Son los *lógoi* o los *tópoi*; es el momento en que el *Geist* detiene el camino y da la vuelta, en ese recinto que ha encontrado dentro de sí mismo. Así, el *Geist* llega al espacio, al tiempo, a la gravedad, al ser eléctrico. Todavía en la época de Hegel se hablaba del ser eléctrico, que era la base de la comunicación. Y esto, en el fondo, viene de Crosseteste, que es uno de los grandes pensadores del siglo XIII; es lo que los

alemanes llaman la "metafísica de la luz". Pero, originariamente, la teología de la luz es la teología del fuego, porque la palabra Dios quiere decir "El brillante"; es el Dios Solar. De ahí los *devas*, que son los dioses. La metafísica de Grosseteste, es una metafísica del hidrógeno; es decir, hay que partir de la afirmación de que el principio no es la materia en sentido neutro. Lo que hay, en el fondo de la cosa, es hidrógeno: y esta es la fuerza de la cual habría surgido todo. Todo se habría ido objetivando a través de esta fuerza. Siguiendo el camino ese (esos son ejemplos del modo de objetivarse en la historia) ocurre que no sólo retrocedemos a la comunicación animal y vegetal, sino que llegamos al mundo inorgánico recorriendo el camino de Hegel. Y de este modo nos encontramos con el *hylozoísmo*, la materia viviente de los presocráticos.

Los presocráticos eran todos materialistas, pero no se puede decir que el materialismo de Heráclito y el de Tales no sea una "teología". Y Jenófanes, que hacía señas con el dedo, porque no contestaba a ninguna pregunta. Le preguntaban cualquier cosa y señalaba con el dedo el lugar en que se comunica con la totalidad --porque en la totalidad se da la comunicación--. Entre los chinos todo esto alcanza gran desarrollo. Es el confucianismo, que en el fondo es un "confusionismo", pero está bien, porque cuando se la ve a la cosa muy hondamente no se sabe cómo es la comunicación. Son puros símbolos. Una de las objetivaciones conscientes de la comunicación es el pensamiento de Confucio. Esa comunicación entre el cielo y la tierra hace que el emperador sea el hijo del cielo. Es el arquetipo del cielo en la tradición china, que viene de arriba. En cambio, en el taoísmo la fuerza viene de abajo. Y de la mezcla esa (que es el Yin y el Yan) viene todo el pensamiento chino.

**I.:** *Profesor, desde el punto de vista del pensar teológico, ¿qué significan Espinoza y Leibniz ?*

**R.:** Bueno, yo digo siempre lo que decía Bergson; "Todos tenemos dos teologías: la propia y la de Espinoza". El pensamiento de Espinoza yo lo cito siempre: "Nos sentimus experimurque aeternos esse". Sentir que soy eterno. Para que sea verdad eso, realmente lo que sentimos, hay que sentir eso y la negación: "Nos sentimus experimurque aeternos non esse". Sentir que *soy eterno* y que *no soy eterno*. Sentirlo a Dios y a la muerte. Todavía en Espinoza, en cierta medida, es un solo aspecto el que aparece, solamente una cara. Pero ya dijimos que la realidad es Jano, tiene dos rostros. Y el destino del hombre es estar entre los dos ríos; siempre indeciso, tirado por las dos fuerzas.

El hombre decide, para Hegel, y es cierto; cuando yo decido, siembro la determinación y me libero. Pero al mismo tiempo empiezo a sembrar la desgracia. Cada decisión es las dos cosas. Es una solución y es un camino insoluble, porque el camino real es los dos caminos. Eso es propiamente lo dialéctico.

Leibniz es el último sueño de la axiomática. Pero de una axiomática que se transforma en tópica. Hay en él una axiomática teológica, que son las *verités de raison* --las verdades de razón--, que están todas fundadas, son axiomáticas. Pero esa no es la verdad. La verdad final de Leibniz son las verdades de hecho. Entonces son los dos caminos, los que solamente se juntarían en el infinito, los que solamente se reunirían en una conciencia --que sería la conciencia de la *nóesis nóeseos nóesis*--, es decir, el punto final del camino de Hegel. La conciencia, psicológicamente hablando, más o menos es con respecto al hombre lo que es la abertura de una cámara fotográfica, que deja entrar un raudal de luz. Esa abertura se produce con la atención frente a la cosa. Ese es el fundamento de la *contemporaneidad del pensar*, frente a la cosa, frente a Yahvé, frente al *on*.

Psicológicamente, esa apertura frente al *on*, el ser, frente a Yahvé --que es otro nombre del ser--, frente al ahora, a la *ousía* aristotélica, es la apertura de la atención. Esta, según los psicólogos, dura 7 segundos. El ahora, ahora, ahora atencional, es un foco de luz de 7 segundos. Detrás de la a-tención está la re-tención, el pasado; y delante la pro-tención, el futuro. Pensemos si la atención, que tiene un campo de 7 segundos (todos los ejercicios del "atamiento" se refieren a ella), se pudiera abrir (es el caso del peyote, de la mescalina) hasta llegar a 7 minutos; entonces me habría comido un pedazo de pasado y un pedazo de futuro. Supongamos que la atención la pudiéramos abrir hasta siete horas; entonces me comería aún más. Supongamos que se pudiera abrir infinitamente: entonces se muere el tiempo, porque todo es presente y en la corriente infinita no hay nunca previsión, no hay nunca profecía. La conciencia infinita no ve antes, no es pre-visión; ve ahora, porque no hay nada más que ahora.

En el pensamiento de Leibniz, la unión de la *verité de raison* y de la *verité de fait*, la transformación posible en un lenguaje axiomático total, solamente se daría allí --aunque no usa este lenguaje--. Tampoco Santo Tomás usa este lenguaje, pero todo este planteamiento está en él, en conexión con la pregunta ¿qué sentido tienen las Escrituras? Son los

lenguajes de la teología. El sentido literal es el primero que leo. Hay también un sentido analógico, que no es el primero que leo, sino el primero que conozco. En el comienzo está eso, porque eso es aristotélico: lo que me hace posible que lo vea a Jorgito, a Pedrito, al Pedro real, es la idea de hombre. Lo que me hace posible que vea al hombre, es la idea de animal racional, la de un ser vivo. En definitiva, es el Árbol de Porfirio. Lo que finalmente me hace posible ver todo, es el foco de la *luz del ser*. Esa es la tesis que desarrolló Rosmini, que es una especie de "kantismo cristiano". Todas las categorías, las aperturas de Kant, las condiciones a priori del conocimiento, se reducen a una sola. Es el ser en el cual veo todo, pero ese ser, esa cosa que está en todas las cosas, es la cabeza del Árbol de Porfirio. Entonces está allí, la idea de la cabeza y la idea del árbol, que son dos imágenes formidables.

Bueno, veníamos hablando de la atención, de la retención y de la protención y también del paso al nivel de lo total, como un nivel en el que se retira, se retrae el ser. Pero, el ser puede concebirse como esa retención que es la que está en el pensamiento de Luria --dijimos-- o al modo de Husserl en que la retención, atención y protención se unen en una categoría última: la sedimentación que es topológica. La sedimentación es un "amontonamiento" de la atención, la retención y la protención en la "sedes", el asiento del hombre. El origen es ese. Es decir, no es el ser entendido como máximamente separado, sino como máximamente "amontonado" o *concreto*. Eso es en Hegel el "cum crescens"; es la idea concreta, que es la *idea real*, la que ha "crecido con". ¿Cuál es la idea concreta en Hegel? Es la cosa que realmente existe, la que está allí. No es *el* perro, sino la "India", el "Boby".. Ahí están sedimentados todos los momentos y ese es el *universal concreto* de Hegel. Ahí está amontonado todo el proceso que ha venido desarrollando el Espíritu. Es a eso a lo que Hegel llama *la Idea*: el *eidos* de Platón, que implica la máxima realidad. Por eso se puede hablar de idealismo en Hegel, pero no es el idealismo entendido como lo ideal abstracto. Es el idealismo entendido como lo máximamente concreto, y de este modo, ese idealismo coincide con el materialismo. Es decir, con la materia viviente de los presocráticos. Ahí, en esa concreción máxima, cuyo topos es el hombre concreto, está lo que decía Bertrand Russell: "¡Este señor Hegel!... que para contarme quién es Jorgito, tiene que contarme la historia del mundo". Y está bien: Jorgito es la historia del mundo, y es todo el mundo. En cada caso ése es el *eidos* máximo en Hegel y para él

tiene dos funciones, tiene dos sentidos: es el *eidos* en el sentido platónico de la imagen arquetípica que está en el origen y también es la imagen arquetípica que está al final. Porque el idealismo ese viene de Platón. El *eidos* no solamente es el que contemplo una vez; es lo que voy a contemplar y entonces según los neohegelianos, en el pensamiento de Hegel como en el de San Agustín, no solamente se está hablando del pasado sino anunciando las cosas del porvenir. Así, los neokantianos lo llaman, a propósito de Platón, el ideal como “foco de atracción” --que me llama no del pasado sino del futuro. Si voy atrás me encuentro con el Ser y me encuentro con la Nada que son dos abismos; me encuentro con las dos caras, nadie existe que no las tenga. No existe un pensar en una sola línea, un pensamiento unilateral. Eso lo vio Heidegger: a un pensador unilateral se lo lee una vez y basta, se lo archiva. Un gran pensador es un pensador que piensa desde todos los lados; esa es la riqueza del pensamiento y ese es el pensamiento múltiple, que es al mismo tiempo el pensamiento uno. Esa es la idea que Hegel realiza en la *Historia de la Filosofía*.

Si yo retrocedo, tengo dos abismos ante mí, tengo dos categorías de respuesta dialéctica o topológica a la cosa. Porque el topos último es el topos que se realiza frente a otro topos del cual viene la respuesta. Por tanto, en cuanto se construye sobre el poner la cosa, sobre el negar la cosa y sobre sintetizar la cosa, es dialéctica. La topología es dialéctica. Llevada a nivel humano (que implica el nivel *yo-tú*), vista desde el nivel yo-tú, la tópica es dialéctica.

Después de Hegel, ¿qué hay que hacer? Es un abuso seguir haciendo filosofía. Hegel la termina, la cumple, la lleva a su propia maduración. Puede aceptarse en parte, en parte no; pensemos en la izquierda hegeliana, en Feuerbach, en Marx, en la derecha hegeliana. Una de las respuestas tópicas --porque es dialéctica-- es U de Kierkegaard que implica una negación total del sistema y un salto a otro nivel. Salir del conocimiento y caer en la fe. Y entonces, la caída en la fe es una de las categorías fundamentales de Kierkegaard. El conocimiento salta; no hay continuidad, hay saltos y el salto básico es el salto de la fe, el salto al vacío.

Dice Kierkegaard: “Cada uno a lo más que puede llegar en Hegel, es a hacer un concepto”. Y ¿qué quiere decir esto? Para romper la presión del concepto (la presión es para Kierkegaard la *prisión*, supone un encerramiento), para romper el aprisionamiento del *Geist* en cada una de

sus partes y en la prisión total, no hay más que saltar. Y entonces para Kierkegaard, los topoi son: el momento estético, el momento ético y el momento religioso.

En el momento estético --cuyo arquetipo quizás sea filosóficamente Epicuro-- me como todas las cosas porque todas me gustan y, de este modo, me entrego al instante. En cada instante digo que sí a todo, como lo gozo con todo. Es el instante cuya respuesta es el placer hedonista. Pero no es el hedonismo grosero que se piensa: es el comer la torta en lo que me toca y dejar a los demás: "Tómame el agua y vete"... Lo que está detrás de esto, el arquetipo humano, es el *Don Juan*; pero a medida que avanza el goce y avanza el abuso que lo acompaña, avanza también el dolor. Al fin llega un momento en que el tipo salta al nivel ético, al "ordior", y ahí el arquetipo es el *marido*. Dice el geronte: "Ahora me porto bien y se acabó; ¡cumpló la ley!". El arquetipo es el marido, pero también aquí se podría aplicar el cuento de Lacroix; porque en el fondo se desfonda, el geronte dice: "Querida... te quiero tanto que cuando uno de los dos muera, yo me voy a vivir solo al campo". Los saltos se dan por el humor, por la ironía. Pero, ¿se termina ahí? No, hay un momento en que hay que saltar otra vez, porque el orden de la ley --que es el orden del marido que se porta bien-- también lo abrumba. Él piensa religiosamente en la moralidad rabínica. Es un poco la moralidad calvinista.

Hace falta un último salto cuyo arquetipo es *Abraham*. Es el Señor que le pide el hijo a Abraham, le pide a Isaac. Isaac es el hijo de la esperanza, es una figura del Mesías; es lo que todo Israel espera, es el hijo de lo imposible. Pero para Dios no hay imposible. Todas las afirmaciones teológicas, para Kierkegaard, son imposibles y se pueden fundar finalmente en el texto. Son *paradójicas*. ¿Qué es una paradoja? Es una golondrina que da vueltas alrededor de la torre (*Para-doxa*, opinión que da vueltas). ¿Cuál es la torre alrededor de la cual da vueltas? ¡*La verdad!* Por eso es una paradoja, no es una "doxa" simplemente; es una "doxa en movimiento".

La imagen del vuelo me hace acordar a un cuento de Bradbury: "El vuelo alrededor de la torre". Es una imagen muy primitiva que, según Jung, la tenemos todos. ¿Cuál es la paradoja o, incluso, la imposibilidad? Es que la promesa se hace sobre la base de que Isaac es el hijo imposible. Cuando ya el geronte no sirve, tiene el hijo; entonces es el hijo posible solamente para Dios, es el hijo de la promesa. En la teología hebrea, la promesa universal en que serían benditas todas las naciones, es la



promesa que viene por Israel. Esto habría que revisarlo, porque un árabe diría que se trata de un "teologúmena". La universalidad de la promesa viene por los dos; viene por Israel y viene por Ismael, viene por Sara y viene por Agar. La leyenda árabe dice que al final el geronte se fue, le dejó los camellos, las mulas a Sara y él se fue de peregrino pobre en busca de Agar, la esclava, y vivió hasta su muerte en compañía de Ismael.

En Kierkegaard, el hijo que parece el sujeto de la promesa es Isaac y el Dios autor de la promesa le pide que corte la promesa. Hay una irracionalidad teológica. Pero el hombre le hace frente a la irracionalidad. Es el *afrontamiento de la fe*. En la línea de frontera es donde está el frente, donde se encara la guerra, donde están siempre las patrullas de reconocimiento. La fe es el momento del afrontamiento. El afrontamiento y la aceptación de la presencia que exige una *entrega*. La fe se construye en ese afrontamiento y en esa entrega. Sólo el que puede dar el salto tiene fe. La fe que puede alimentarse de su propia desesperación es una fe auténtica. La otra es un sustituto.

En *La montaña de los siete círculos*, uno de los libros más hermosos que se han escrito en el siglo XX (que en inglés quiere decir "de los siete estadios", y se parecen a las "moradas" de Santa Teresa), cuenta Merton las vicisitudes y circunstancias --aventuras en sentido etimológico--, lo que está permanentemente viniendo a su vida: cuando fue periodista, cuando tuvo que dejar, cuando estuvo en Italia... Y nunca estaba claro nada de esto para él. Al final oye la voz, el Ser, la Palabra. Entonces el Ser le habla: "Yo fui el que te llevó a..., yo te hice poeta, yo te hice abandonar la poesía, yo te hice ir hacia el conocimiento, yo te llevé a... Yo soy al final el que te ha traído a la Abadía de Getsemaní para que aprendas a amar al Cristo de los desesperados".

Es la dialéctica de la esperanza; desesperación es la dialéctica de Kierkegaard. Sólo esa es la Verdad. En esta dialéctica la verdad es la fe. La verdad no es la *aletheia*, sino la *Emunah*; es el entregarse a la Palabra. Es el comienzo de todo un camino que actualmente se muestra en lo que, provisoriamente, podríamos llamar el "estructuralismo lingüístico", donde todas esas cosas no se ven todavía muy bien; pero que se van viendo despacio, porque cada vez más se está superando el nivel axiomático y se está recuperando el nivel topológico.

Quizás el momento más significativo se ve en Wittgenstein. Él estaba todavía en la época en que el lenguaje tenía que ser una fórmula

axiomática, y decía: "De lo que no se sabe es mejor no hablar" A esto Bertrand Russel le contestó: "Oiga, está bien, usted dice eso, pero usted no hace más que hablar de lo que no sabe nada". ¿Qué es lo que sacó Wittgenstein de todo esto? El tenía un amigo a quien quería mucho y a quien le hablaba del lenguaje universal axiomático. Este lenguaje tiene una vieja historia. Desde Raimundo Lulio y Leibniz hubo muchos que anduvieron buscando esa cosa y hasta hubo gente que dijo que era el lenguaje que hablaba Adán. El amigo de Wittgenstein, que era napolitano, de pronto lo miró y sin decir palabra hizo un corte de manga y le dijo: "Ahora decímelo matemáticamente". Y Wittgenstein estuvo ocho meses intentando decirlo en lenguaje cifrado. Así comenzaron sus *Observaciones Lógicas*, donde empieza a pasar de la axiomática a la tópica. Entonces comprende que es tan válido el lenguaje de las señas y los gestos como el de las fórmulas. Es decir, todos los lenguajes expresan, a nivel de su expresión y a nivel de la cosa, un topos. Por lo tanto, *todos* son válidos: el lenguaje formalizado del matemático, el del lógico, el del posadero, el del napolitano; todos los lenguajes son válidos porque, en definitiva, son lo mismo.

**L:** *Bueno, pero para que eso no sea una babel, ¿dónde se resuelve?*

**R.:** La historia es esencialmente babélica. La babel es una imagen de algo que llevamos dentro.

**L.:** *Sí, pero hay algo que pasa por el medio...*

**R.:** ¿Cuál es en Wittgenstein el hilo que une todo? Ese hilo se encuentra en los últimos días, cuando él está enfermo y ya no sale de la babel. Está en las *Investigaciones* y en las *Observaciones Lógicas*, en el *Cuaderno Azul* y en el *Marrón*; son todos un "confusionismo". Todos los lenguajes se le juntan y Wittgenstein está perplejo; adquiere el nivel socrático, y entonces dice "¡Ah!, ya está claro; no solamente no entendí ni entiendo absolutamente nada de filosofía, sino que no la voy a entender nunca". "Yo no sé si voy a saber nunca nada". Y le dice al amigo: "Pero vaya y dígame a mis amigos qué hermoso ha sido vivir con ellos".

¿Cuál es el hilo entonces? *La vida*. Eso lo dice Kierkegaard cuando muere, eso lo dice al final Kant cuando expresa: "Bueno... el fenómeno es una expresión del noúmeno. Y el noúmeno ¿qué es? Yo no sé; es una expresión de esta enigmática vida que vivimos". De aquí, sobre todo de Kant, nace todo el pensamiento de Dilthey, nace todo Nietzsche y nace todo Ortega. Todo esto va hacia la ontología lingüística; ahí desemboca. Empezó por ir en Wittgenstein. Ahora, yo lo he nombrado de paso como

quien nombra a un actor. Porque todos esos son roles. Personas, personajes, máscaras que cada uno juega en el juego que es la vida. En Nietzsche la cosa remata en el eterno *retorno*. Porque en él el *Geist*, es el espíritu y es el poder; es la cosa que tengo entre las manos y la tomo. Pero hay una cosa que no está en mis manos, *lo-sido*, y lo que me lo devuelve es el eterno retomo. Lo sido, lo que es y lo que será. Cuando a uno se le ilumina la comprensión y ve que lo-sido ya está fuera de sí, se da cuenta de que hay un momento que es el umbral. Hay una línea que separa lo infinito para adelante y un camino infinito para atrás, o un camino infinito para arriba y otro para abajo. Pero el camino para arriba es el mismo camino que camina hacia abajo. Entonces, el pensamiento del eterno retomo --que es la gran idea, la iluminación--, pone en mis manos lo-sido, me lo reintegra. Por eso la regla prudencial me exige en cada momento, querer lo que uno está seguro de poder querer eternamente. Porque lo va a seguir queriendo siempre. Y es la única manera de conquistar la mismidad. Eso implica una transmutación de los valores --tópico central en Nietzsche--.

Esto ya estaba en Grecia. Se manifestó en un primer momento en el advenimiento de Dionisos, en toda la cultura griega. Hasta que se dio cuenta de que Dionisos y Apolo son lo mismo, son nombres distintos de una misma cosa; no hay tal dualidad. Pero, el pensamiento del eterno retomo me conduce a la transmutación, a todo el pensamiento de la dialéctica Dionisos-Apolo, y entonces está en Cristo la muerte del Dios convencional. Por esto dice Welte que el único gran teólogo del siglo XIX se llama Federico Nietzsche. Hay que combatir contra la apariencia. Ese combate es el gran combate del superhombre. Pero claro, no se ha visto qué es el superhombre. En *Las extrapolaciones de Cósima*, él --Nietzsche-- fue el tipo que habló peor de Alemania y sin embargo parecía que estaba hablando del guerrero alemán. Algo de eso debe haber, porque en todo el ciclo ario --quiero decir el pensamiento hindú, iranio y griego-- está ese pensamiento.

Pero en *Así hablaba Zaratustra* es muy claro. Hay tres figuras, metáforas o símbolos del superhombre, y hay la necesidad de una hermenéutica. Tenemos el momento del camello, que pone la espalda y aguanta; el momento del león, que se rebela, y otro es el momento del niño que juega. "¿Y quién es el superhombre?", pregunta Zaratustra (el personaje de Zaratustra es uno de los más grandes enigmas de la historia). Y Zaratustra contesta él mismo: "La clave es el niño: ni aguanta, ni lucha; el

niño juega”.

Al niño no le importa nada y esa imagen --que es la imagen final-- es al mismo tiempo la imagen de Heráclito; es la imagen del niño que juega con lo real. Pero no es solamente la imagen de Heráclito; también es el niño de San Agustín. Cuando San Agustín pretende contener, tomar, definir, abarcar, el pensamiento de la Santísima Trinidad, va caminando y encuentra un niño que juega con un baldecito en la arena. El niño va al mar, busca agua en su baldecito y la vuelca en un hoyito. San Agustín le pregunta; "¿Qué estás haciendo?". El niño le responde: "Quiero poner todo el agua del mar aquí. "Eso es imposible", le dice San Agustín. Y el niño responde: "¿Y tú crees que puedes meter toda el agua de Dios en tu cabeza?".

Al último, los grandes gerontes se dan cuenta de que queda una frontera, que está afuera y que está bien que quede afuera. *Esa frontera es la adoración.*

Mendoza (Argentina), octubre da 1976

## **MANUEL GONZALO CASAS**

Filósofo, catedrático, escritor, periodista, Manuel Gonzalo Casas nació en Arroyito, provincia de Córdoba. Licenciado en filosofía en Santa Fe, los arzobispos de Córdoba y Tucumán le brindan la "missio" para la enseñanza de la fe cristiana. Bebió en las fuentes de Santo Tomás y San Agustín, Hegel, Platón y Aristóteles. El realismo tomista fue matizado en la dirección de Husserl, Heidegger, Sciacca, Lavelle, Brunner, Lotz, Martín Buber.

La Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, Bolivia, recibe sus cátedras de Filosofía. Colabora allí en la fundación de la Sociedad Boliviana de Filosofía. La Universidad de Tucumán le confía la cátedra de Introducción a la Filosofía y la Universidad Nacional de Cuyo la de Filosofía Medieval.

Cofundó el Instituto Universitario Santo Tomás de Aquino, que luego pasó a ser la Universidad Católica del Norte Santo Tomás de Aquino. Las universidades de Georgetown, Madrid, Génova, Valencia, Barcelona, Lovaina, Porte Alegre, Chile, saben de sus seminarios, ponencias en congresos internacionales, cursillos, etc.

Manuel Gonzalo Casas corona ahora su *"Introducción a la Filosofía"*, con esta otra *"Introducción"*, la *"del Pensamiento Real"*

## **ÍNDICE**

Prólogo

Primer encuentro: LA Cosa y lo Real.

Segundo encuentro: La Apertura al Mundo.

Tercer encuentro: El Ser y el Pensar.

Cuarto encuentro: Amor y Conocimiento.

Quinto encuentro: El Ser, la Nada, el Todo.

Sexto encuentro: La Vida