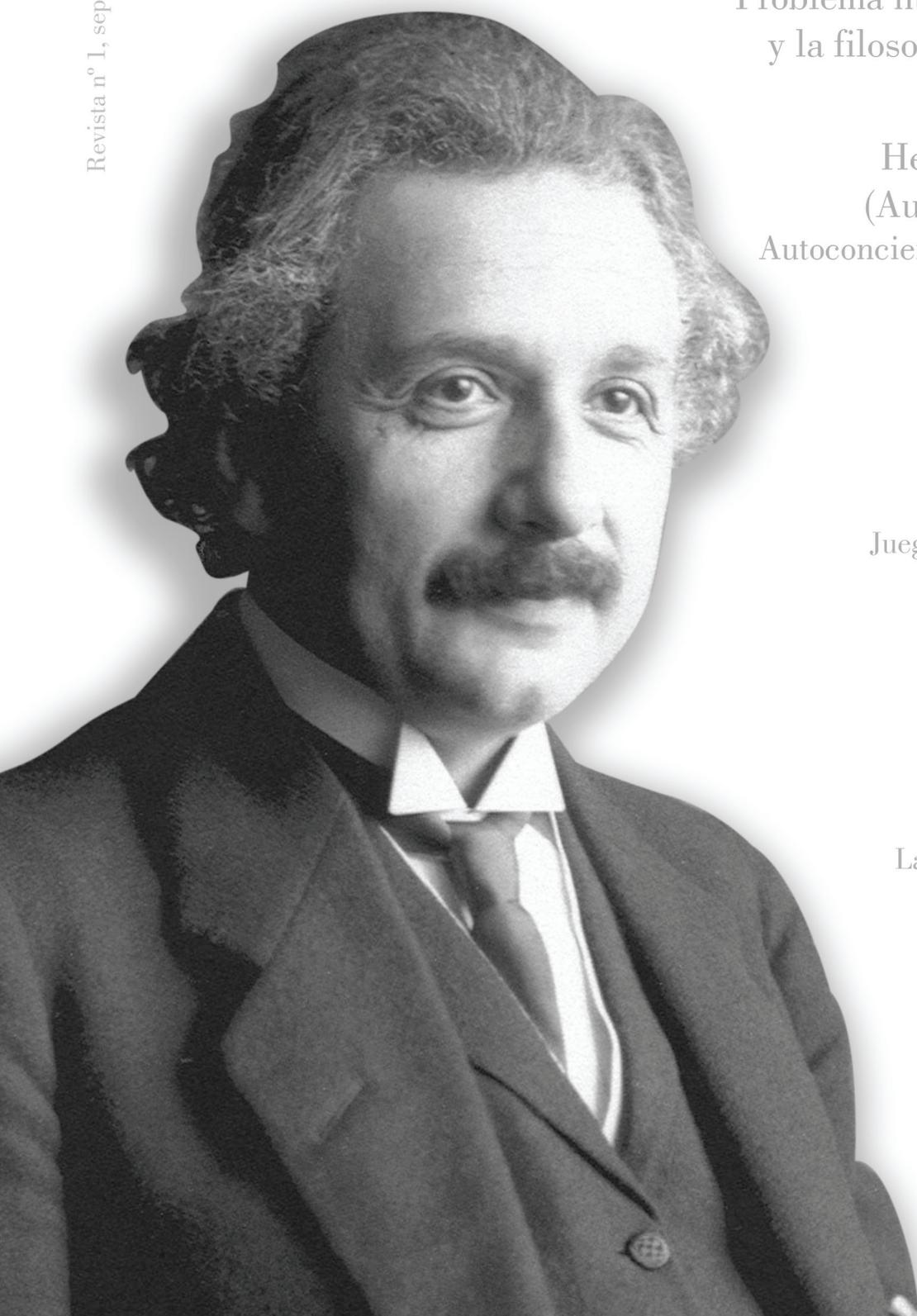


revista filosófica

Symploké

Revista n° 1, septiembre 2015



Tiempo

Problema nuclear de la ciencia
y la filosofía contemporáneas

Dr. Edgardo Albizu

Hegel y la superación
(Aufhebung) del sujeto

Autoconciencia y reconocimiento

Dr. Jorge E. Fernández

Héroes fuera de serie

Ulises y Shrek

Lucas I. Albornoz

Nihilismo

Juego y pampa en la filosofía
de Carlos Astrada

Lucas G. Aldonati

Entrevista

Victoria Juliá

Ellos o nosotros

La otredad en la Literatura
Argentina del Siglo XIX

Lucas Valle

Índice

Tiempo. Problema nuclear de la ciencia y la filosofía contemporáneas. Dr. Edgardo Albizu	4 a 9
Hegel y la superación (<i>Aufhebung</i>) del sujeto. Autoconciencia y reconocimiento. Dr. Jorge E. Fernández	10 a 13
Héroes fuera de serie. Ulises y Shrek. Lucas L. Albornoz	14 a 19
Nihilismo. Juego y pampa en la filosofía de Carlos Astrada. Lucas G. Aldonati	20 a 25
Entrevista Victoria Juliá	26 a 28
Reseña: <i>Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica.</i>	29
Ellos o nosotros. La otredad en la literatura argentina del siglo XIX. Lucas Valle	30 a 33

Integrantes de la Revista

Calomino, Hernán E. :: Co-director
Gutiérrez, Alejandro M. :: Co-director

Consejo evaluador:

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

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

Fernández, Jorge :: Doctor en Filosofía
(USAL)

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

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

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

Pico Estrada, Paula :: Profesora Filosofía
(UNSAM)

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

Colaboradores:

Marasso, Fernando :: Desgrabaciones

Valls, Analía E. :: Correctora

Revista Symploké

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

La Revista

Deleuze dijo una vez: “Escribir no es imponer una forma de expresión a una materia vivida. La literatura está al lado de lo informe, de lo inacabado... Escribir es un asunto con el devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida.”

Esa es la idea de esta revista, desbordar la materia vivida, plantear el interrogante desde el devenir de una escritura que no cierra, que cuestiona, que interpela. En un modesto intento por generar un cúmulo de relaciones que permitan desarrollar la difusión de la producción, tanto docente, como estudiantil, la presente propuesta es una invitación a reconocerse en tanto productores de un devenir constante de interpretaciones y sentidos.

La idea de una revista se nos presenta por esto mismo, por la necesidad de reconocerse, o no, en el otro a partir de una producción filosófica, producción que nos reúne pero que al mismo tiempo nos excede. Por esto mismo, la posibilidad de presentar hoy esta revista constituye, por más pequeño que parezca, una profundización en las relaciones interpersonales, fomentando el intercambio de ideas, el debate y la reflexión.

Nuestro objetivo excede desde todo punto de vista la mera reproducción y busca la producción con el fin de motivar a los estudiantes de diversas universidades a participar de un proyecto que se postula abierto a las intervenciones de aquellos que deseen colaborar con el mismo.

Desde ya, agradecemos el apoyo de los directores de la carrera de filosofía de la Universidad Nacional de San Martín y a todos los docentes que participan de este proyecto en calidad de consejo evaluador.

Esperamos que esta iniciativa, que comienza modestamente desde los estudiantes de esta casa, pueda ser aquello que se propone y permitir la difusión y la puesta en escena de una producción, que por más pequeña que sea, constituye el devenir de las expresiones que hacen que esto sea lo que es, si es que es algo.

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

(En el centenario de la teoría de la relatividad general,
de Albert Einstein)

Tiempo

Problema nuclear de la ciencia y la filosofía contemporáneas

Edgardo Albizu*

Aún desde lejanos discursos mitológicos, así como en el antiguo pensamiento filosófico-metafísico, la cavilación acerca del tiempo se despliega entre dos extremos: alma y universo, *psyjé* y *kósmos*. De tal manera se ratifica la originaria unidad de pensar y ente, *lógos* y *ousía*, extremos susceptibles de ulteriores profundizaciones ratificantes de paralelismo estructural: sujeto-objeto, espíritu-materia, libertad-naturaleza. En tal desenvolvimiento la cavilación acerca del tiempo tiene función de nexo primordial; por eso es posible concebirlo tanto como lo natural del espíritu, o de la libertad, cuanto como lo espiritual de la materia, o de la naturaleza. Según esto, *tiempo* cumple de hecho la función de servicial fundamento especulativo, la obviedad de cuyos algoritmos parece reducir su índole en tanto fundamento de ambos extremos según sus primarias dimensiones filosóficas. Tan “misteriosa” índole despertó recelo acerca de las dimensiones epistemológicas de los entes metafísicos, sobre todo naturales, lo cual en modo alguno excluyó que la subjetación creciente del tiempo se desplegara en contrapunto con su cosmización. En todo caso, *tiempo: sujeto pensante* y *tiempo: universo real* se acercaron asintóticamente apuntando hacia una monadización ideal infinita. Esta intrínseca mediación tecno-constructiva –o ingeniería vital poética– del concepto

tiempo determina, pues, desde el inicio de la reflexión mítico-metafísico-científica, que el *tiempo* purísimo sólo se consume, desde su plenitud especulante, merced a su metamorfosis y a su transfiguración metaespeculativas.

Sin embargo, de tal modo no se dice que subjetación y cosmización del tiempo sean uno y el mismo proceso. Antes bien, cada uno ejecuta con relativa autonomía la monadización semántica de las diversas pluralidades significantes del tiempo purísimo. Esto concierne a la metamorfosis del pensar, de la conciencia o significancia; al post-acabado de cuanto constituye a la conciencia en cuanto tal. Las metamorfosis, en efecto, son lo postrero de un pasado, retorno al futuro y su presente de pre-*s-ente* ya consumado, ya sido. Los interludios metamórficos archiprehenden las trans-presentaciones de un presente consumado. Son momentos en los que lo acabado comienza a proyectarse hacia su presente recuperado: presente secundario con el que el futuro se inventa, torna más presente a aquello que fue presente.

Indicador de tal proceso es el título concentrador de la *ciencia* moderna, contratemporador del a priori temporante *ciencia: Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), de Isaac Newton. En él se conjugan los siguientes elementos:

1) Filosofía “natural”: retro-in-

tra-interrogancia (a partir de la experiencia) brotada *de* (gen. subj.) la experiencia, cuyo *télos* mentado (gen. obj.) es la naturaleza. En esta fórmula el núcleo semántico de la filosofía es lo significado por “naturaleza”, concebida no tanto como sucesora o reemplazante de Dios, en el dominio temático, sino como su consumadora, según lo enseña la metafísica moderna. Referente básico al respecto es la fórmula *Deus sive Natura* (Baruch de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* [1677], I), cuya densidad metafísica no implica que se suprima aquí matices diferenciales de la gestación historiable del significado *naturaleza* según el propio Spinoza, los platónicos de Cambridge (Barrow) y Newton, sino que tales matices demarquen un tramo de maduración semántica en el que la “*philosophia naturalis*” asciende a la condición de “*prima philosophia*”, de *meta-física*. No se dice así que una “*filosofía segunda*”, la *física*, protagonice un simple sobresalto dinástico: se convierta por necesidad externa, por “vacío de poder”, en sucesora de la filosofía primera, o teología. Antes bien, se está ante una mutación básica de los sistemas semánticos *filosofía* y *ciencia*.

2) Principios matemáticos: de acuerdo con lo antedicho, la *filosofía natural* es filosofía de la substancia propiamente dicha. Ahora bien: lo así consti-

tuido no resulta de la inmediata reflexión de la conciencia cotidiana, modelada por el lenguaje “mundano”, primariamente cosal, sino de *principios matemáticos* de antemano actuantes en los discursos filosóficos, tradicionales moldes de acabado de la filosofía primera. En otros términos: la conciencia se muestra como *enérgeia* matemática universal, yacimiento de la *mathesis universalis*.

Tal proceso fue conceptualizado por Husserl como idealización de plenitudes (*“Idealisierung der Fülle”*: *Krisis*, § 9; *Hua VI*, 20-60, esp. 32 ss.), proceso en el cual el código de sentido de la ciencia moderna comienza a despuntar como idealismo especulativo inframetafísico. Según esto, Newton protagoniza la absorción de la *prima philosophia*, metafísico-teológica, por la otrora filosofía segunda, metafísico-natural, proceso que se remonta hasta antes de Copérnico¹. En un sentido esencial, es un proceso de “matematización” en cuya gestación se distinguen dos planos diferentes aunque recíprocamente complementarios: I) histórico-mundaniante; II) geométrico-estructurante. El primero de ellos se centra en la relatividad paramétrica desde Newton hasta Einstein, con sus repercusiones filosóficas relativistas y post-relativistas en el concepto *tiempo*. El segundo se constituye merced al juego de conceptos geométricos elementales que condicionan, en tanto pre-respuestas operativas, a la interrogación filosófica acerca del tiempo.

Respecto del algoritmo paramétrico de la física, la historia de la ciencia considera fundamental el nexo de la relatividad einsteiniana con la galileico-newtoniana, nexo complejo, sólo aprehensible como dialéctica identidad-diferencia, compleja dialéctica –directa y transversal–, formalizable como implicación circular: El consecuente no es sin el antecedente, pero aquél, a su vez, retroactúa sobre éste: es tanto antecedente de un nuevo consecuente cuanto también retro-antecedente de su propio ser antecedente. Gaston Bachelard condensa este nexo de gestación historiable de la siguiente manera:

“No hay transición entre el sistema de Newton y el sistema de Einstein. No se va del primero al segundo juntando conocimientos, extremando las precauciones en las medidas, rectificando ligeramente los principios. Es preciso, por el contrario, un

esfuerzo de novedad total. Se sigue una inducción trascendente y no una inducción amplificadora al ir del pensamiento clásico al pensamiento relativista. Naturalmente que, después de esta inducción, se puede obtener por reducción la ciencia newtoniana. La astronomía de Newton es finalmente un caso particular de la Panastronomía de Einstein, como la geometría de Euclides es un caso particular de la Pangeometría de Lobatchewsky.

En resumen, si se toma una visión general de las relaciones epistemológicas de la ciencia física contemporánea y de la ciencia newtoniana se ve que no hay *desenvolvimiento* de las antiguas doctrinas hacia las modernas sino más *envolvimiento* de los pensamientos antiguos por los nuevos. Las generaciones espirituales proceden por ensambles sucesivos. Del pensamiento no-newtoniano al pensamiento newtoniano no hay tampoco contradicción; hay sólo contracción. Esta contracción es la que nos permite encontrar el fenómeno restringido en el interior del noumeno que lo envuelve, el caso particular en el caso general, sin que lo particular pueda nunca evocar lo general. En lo sucesivo, el estudio del fenómeno es del resorte de una actividad puramente noumenal; la matemática es la que abre nuevos caminos a la experiencia.”²

Las dimensiones conceptuales de esta dialéctica sobrepasan los límites de operatividad constructiva de la significancia científica. Conciernen a la significancia del tiempo en cuanto clave de sentido del universo físico. Por tanto, sólo son aprehensibles desde mutaciones contratémicas –“históricas”– de los sistemas *filosofía* y *ciencia*, relaciones conflictivas de crecimiento directo e inverso, dialécticas de consumación y corrección; en términos de Bachelard: dialécticas de despliegue y envolvimiento, de contradicción y contracción, extremos opuestos que se superponen uno al otro. En lo fundamental el pensar no progresa en lo exterior a él, en un tiempo que le sería externo –en una materia carente de libertad conceptual– sino interiorizándose: profundiza en los canales de su brotar, que retrorecorre en procura de su abismo originario: el tiempo purísimo, que es *su* tiempo, “profundidad conceptual” a la que Rescher considera el abismo infinito

2 G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, París, P.U.F., 71960 (1ª ed. 1934), 42 y 58. La traducción española es de A. Salazar Bondy: G. B., *El nuevo espíritu científico*, Lima, UNMSM, 1972, 42-3 y 58.

de la ciencia³.

La sujeto-cosmización del tiempo en el pensar presente, con-temporáneo, es el marco semiótico de la guerra de significancia en la que maduran filosofía y ciencia, en la que se acercan a sus respectivos acabados. Ahora es otro el plano del pensar que piensa en ellas; situación ya configurada en la primera mitad del siglo XX en el enfrentamiento de Bergson y Einstein acerca de lo que pueda saberse del tiempo en cuanto tal. En una primera impresión, dicho enfrentamiento parece reducirse a una contraposición de la filosofía, representada por Bergson, con la ciencia, representada por Einstein. Sin embargo, esta impresión procede de aprehender la situación, según criterios historiográficos corrientes, como diferencia de opiniones acerca del “tema” *tiempo* en una época –reitero: primera mitad del siglo XX– del desarrollo de filosofía y ciencias, sin determinar, con el necesario rigor, en qué consistan lo filosófico y lo científico en cada caso, y en qué su esclarecimiento consume la metamorfosis del tiempo en tanto exhaustión de posibilidades del pensar, o bien, en otros términos, sus posibilidades de alcanzar el propio límite de sentido tras el relativo agotamiento tanto del significado cuanto de las posibilidades hermenéuticas que hubieran podido desplegarse.

En lo que sigue se intentará organizar la comprensión de este interludio metamórfico puntualizando sus momentos primordiales. El primero de ellos se centra en la relatividad einsteiniana en su relación con la “mecánica racional” de Newton, según las tensiones dialécticas indicadas por Bachelard. El segundo tiene su centro en la crítica de la metafísica bergsoniana a la concepción del tiempo emanada de la física de Einstein. El tercero lo tiene en la proyección del concepto *irreversibilidad* hacia una concepción trans-especulativa del tiempo.

Primer momento

Las limitaciones empíricas de la mecánica clásica (Galilei, Newton) restringían el alcance del cálculo, fenómeno concentrado en el significado regulador de la idea de relatividad, principio básico según el cual, dentro de un sistema físico que se mueve con movimiento rectilíneo uniforme, cada proceso mecánico ocurre como si el sistema estuviese en reposo. (El movimiento como reposo: ¿traducción filosófico-crítica? ¿Es posible

3 N. Rescher, *Los límites de la ciencia* (1984), trad. Rodríguez D., Madrid: Tecnos, 1994, 75.

tal cosa? En todo caso, ¿cuándo el movimiento es reposo? Cuando el móvil lleva al observador, que sólo se mueve con y como dicho móvil. En tal sentido, el reposo es relativo, pues se encuentra en reposo aquello cuyo movimiento es el mismo que el de aquello que lo lleva. Ejemplo: estoy en reposo dentro del avión que me transporta a x km. por hora. El supuesto inconsciente de la mecánica, incluso hasta después de la relatividad einsteiniana, se concentra en el valor algorítmico absoluto como reposo de lo hipotéticamente inmóvil en una construcción analítica. Siempre se está deteniendo a lo que se mueve, porque es imposible hacerse figura del movimiento puro.)

Einstein dice al respecto: “Si K es un sistema de coordenadas galileicas, será también galileico todo otro sistema K' , respecto al cual K se mueve con translación uniforme. Las leyes de la mecánica galileo-newtoniana valen tanto respecto de K como de K' .” El principio de la relatividad, en sentido restringido, se formula, pues, como sigue: “Si K' es un sistema coordinado que se mueve respecto a K uniformemente y sin rotación, los hechos naturales ocurren respecto a K' con las mismas leyes que ocurren respecto a K .”⁴ Lo que se llama teoría especial de la relatividad es la extensión de este principio a los fenómenos ópticos y electromagnéticos, en tanto aquello que, desde la obra de Einstein, se llama, en sentido general, “teoría de la relatividad” consiste en la extensión del antedicho sistema a todos los fenómenos físicos, así como a sistemas de movimientos cualesquiera. Según Einstein, los pasos que llevan desde la teoría de la relatividad de la mecánica clásica a la de su propia mecánica son los siguientes:

1. La mecánica clásica suponía la existencia del éter, materia portadora de los fenómenos electromagnéticos y de la propagación de la luz. Los intentos de verificar empíricamente este supuesto fracasaron. En 1902 H. A. Lorentz desarrolló la teoría de las llamadas “transformaciones”, que permiten convertir los diferentes resultados a los que llegan observadores que se mueven a velocidades diferentes respecto de las extensiones espaciales y temporales de las mismas cosas, así como respecto de la simultaneidad de los mismos acontecimientos (ib., 25-29).

2. En 1905 Einstein formula la

4 A. Einstein, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie* (1917); trad. ital. Calisse: *Sulla teoria speciale e generale della relatività*, Bologna: Zanichelli, 1921, 11.

teoría de la relatividad especial. Según ésta, en todos los sistemas de movimiento uniforme y rectilíneo, las leyes naturales, tanto mecánicas cuanto electromagnéticas, adoptan la misma forma, y en todas la luz se propaga en cualquier dirección según la misma velocidad, supremo límite de ésta en la mecánica. Las transformaciones de Lorentz permiten convertir las diferencias de observación en dichos sistemas: “Las leyes generales de la naturaleza son co-variantes respecto de la transformación de Lorentz” (ib., 37).

3. Lo enunciado en la teoría especial de la relatividad es, ante todo un principio supremo de *medición* –concerniente, por tanto, al núcleo de sentido de la ciencia moderna– según los parámetros espacio y tiempo. Por eso el próximo paso significativo es el siguiente: en 1909 H. Minkowski formula la idea del continuo tetradimensional espacio-tiempo, concebido como mundo-espacio-tiempo absoluto:

“En la física pre-relativista el tiempo tenía una función propia, distinta de las coordenadas espaciales; por eso no estamos habituados a concebir el mundo como un continuo de cuatro dimensiones. En cambio, estamos habituados a considerarlo como un continuo en sí. Y de hecho, según la mecánica clásica, el tiempo es absoluto, es decir, independiente del lugar y del estado del movimiento. (...) En la teoría relativista se considera que el mundo tiene cuatro dimensiones, porque para ella el tiempo pierde su independencia” (ib., 47-48).

4. En 1915 Einstein formula, sobre esta base, la teoría de la relatividad general: Incluso en sistemas referenciales en movimiento cualquiera (acelerado), la forma de las leyes naturales sigue siendo la misma, si en las ecuaciones se introducen magnitudes variables para las diferentes medidas tempo-espaciales de los diferentes sistemas en movimiento. Por el principio de equivalencia, ésta es a la vez una teoría de la gravitación: Según el campo gravitacional dominante en un ámbito espacio-temporal, rigen medidas variables para longitudes y duraciones. Ahora bien: dado que espacio y tiempo constituyen una unidad, la realidad es concebida según el modelo del espacio curvo de Riemann: imagen no intuitiva de cambiantes valores de medida, cuya base se halla en las investigaciones de Gauss acerca de la geometría bidireccional, sin tener en cuenta que la superficie pertenezca a un continuo euclídeo de tres

dimensiones (ib., 74-75). De tal modo, el continuo espacio-temporal de la teoría general de la relatividad no es euclídeo (ib., 81-84), por lo que el mundo puede ser concebido como finito y, sin embargo, no limitado, pues se tiene una superficie de curvatura constante, espacio cerrado e ilimitado (ib., 95-100), cuasi esférico aunque necesariamente finito (ib., 102), en el que se generan diversas perspectivas de tiempo; en suma: diversos tiempos.

Los escritos de Einstein consagrados a la teoría de la relatividad muestran, por ende, que, a principios del siglo XX, a la física se le plantea la necesidad de establecer, con máximo rigor de operatividad matemática, su índole y sus alcances en tanto sistema de significancia, o sea en tanto cabal cumplimiento de la estructura conceptual *a priori ciencia*.

Eso la obliga a rigorizar tanto los procedimientos de generación cognitiva – observación y medición – cuanto de construcción conceptual –axiomatización del lenguaje–, procedimientos para los que “tiempo” actúa como ineludible horizonte sintáctico, o bien –con otros términos– horizonte de sentido. De tal manera no sólo se confirma la operatividad de los postulados relativistas sino que la cadena semántica *energía-masa-velocidad-simultaneidad* coloca a la unidad *espacio-tiempo* como fundamento primario de la teoría. Pasa a ser “definitivamente” concepto físico, índole desde luego inherente a cada uno de ambos integrantes de dicha unidad. *Espacio y tiempo* dejan de ser, en tal contexto, *conceptos filosóficos*, o bien *metafísicos*, requeridos como universales horizontes meta-algorítmicos de sentido. Ahora son primariamente físicos. En forma derivada serían matemáticos o metafísicos, lo que ratificaría que la física ha devenido *prima philosophia*. De tal modo, espacio y tiempo no son definidos en sí mismos sino sólo operacionalmente, en función del cálculo, lo cual incluye el horizonte de predeterminación de lo físico como encontrable y manipulable en un mundano estar epistemológico según una conciencia físico-científica. De facto se excluye de dichos conceptos –por lo menos en cuanto a relevancia para la “racionalidad física”– cualquier otro horizonte semántico, aun cuando les fuera originariamente constitutivo. Fenomenológicamente dicho: en la einsteiniana teoría de la relatividad, *espacio y tiempo* son unidades semánticas reducidas: semantemas en *epojé*. Nunca son definidos en cuanto tales: en sus esencias. La pureza físico-

algorítmica de sus significados se limita a negarles carácter “absoluto”.

¿Qué significa que el tiempo no es absoluto? Que el término “tiempo” no designa ente alguno; no es signo de substancia (*ovσία*) sino sólo de un sistema de relaciones de los entes. El fundamento experiencial de tal tesis se concentra en lo elusivo: *tempus fugit*; pasa, es inasible; carece de consistencia propia. Esto, a su vez, revela su insuperable dependencia. Requiere de un ente que lo soporte. Es, pues, accidente. No es por sí. No condiciona todo sino que todo lo condiciona. Tal tesis es de fundamental importancia tanto para la *física* –para el sistema semántico *ciencia*– cuanto para la *filosofía*.

Si el tiempo fuese absoluto, *ser* equivaldría para él a *negación de ser*, a *nada*, razón por la cual la pregunta metafísica –¿por qué ser y no nada?– resultaría insensata debido a que la insobrepasable protoverdad sería ser = nada. Sostener, por ende, que “tiempo” 1) designa un ente absoluto, y 2) significa ser pleno y auto-suficiente, implicaría que el tiempo es en sí, auto-ente, auto-existente, lo cual contradiría el sentido básico de la experiencia de pasar. *Tiempo absoluto* podría sostener los edificios de la metafísica, incluso si Dios muere o si huye definitivamente del pensar especulativo. Contra ello se yergue, empero, un obstáculo primordial en la misma significancia metafísica: la originaria *poiesis* de *ser* excluye de éste a *nada*. En consecuencia: *ser* “es” el enigma irresuelto de la metafísica que, como tal enigma, ésta transpasa a la física en la forma de la protoproposición autocontradictoria *tiempo (es) absoluto*.

Negar la absolutez del tiempo implica, por consiguiente, franquear la entrada a un soplo liberador del pensar respecto de quiméricos entes noumenales trans-relacionales. Tal operación, empero, no se reduce a asestar un golpe de gracia a la metafísica dogmática, compañera siempre asociada, de un modo u otro, al sistema semántico *ciencia*. Dicha operación ejerce, asimismo y en primer término, un efecto liberador en la ciencia en tanto facilita a ésta proyectarse a la sublimación de su índole especulativa mediante su trans-figuración *trans-absoluto*. En efecto, la no-absolutez del tiempo no precipita al pensamiento hacia un vulgar relativismo cuasi-escéptico; por el contrario, lo promueve a la condición de un trans-absoluto meta-relativo. Al sostener que el tiempo no es absoluto no se lo degrada, por ende, al nivel de mero instru-

mento operatorio. En cambio, se lo define de manera subrepticia como *absoluto vacío*, *vacante*; aun como “*absoluto vago*”, fórmula esta demasiado evocadora de la filosofía de la religión de Hegel.

En todo caso, la no-absolutez del tiempo no condenaría a la física a quedar encerrada en una férrea relatividad inter-sistemas, a su vez regida por la hipóstasis gnóstico-newtoniana “luz absoluta, verdadera y matemática”. Relativizar al tiempo, en el sentido de reducir su significado al de variable metodológicamente dependiente, implica, por tanto, vedarse *eo ipso* el acceso a toda “profundidad conceptual” irreductible a mera coreografía sintáctica sino condensada en la apertura a lo enigmático que sostiene los límites del conocimiento. Sustituir tal profundidad conceptual por la idea metodológica de una pluralidad funcional de tiempos equivale a multiplicar *ad infinitum* el desvalimiento especulativo de la más especulativa de las filosofías naturales. En todo caso, el “absoluto vacío” no es un accidente sino una decisiva metamorfosis interna del tiempo, un interludio metamórfico impulsado por la energía intrínseca del sistema semántico *ciencia*, energía que lo lleva a dejar brotar su originaria *poiesis* pre-significante absoluta en el signo significante de su cabal significado pre-lingüístico, im-pre-decible dicente.

Segundo momento

En tal contexto adquiere pleno sentido la crítica de Bergson a la relatividad einsteiniana, expuesta con el significativo título *Durée et simultanéité*, escrito en el que su autor defiende “la hipótesis de un tiempo material único y universal”⁵, tiempo real, percibido y vivido (89), que “no tiene instantes”, pues “el instante es lo que terminaría una duración si se detuviese” (93); tiempo real del que cualquier presunta pluralidad de tiempos resulta de un “efecto de espejo” (119). El tiempo no-absoluto es “atribuido, no vivido” (122). En cambio, el tiempo real no es sino duración brotada y subjetada en la conciencia, memoria constitutiva de su realidad: “La duración implica (...) conciencia; y colocamos la conciencia en el fondo de las cosas por lo mismo que les atribuimos un tiempo que dura” (89).

De tal manera se niega cualquier *diferencia ontológica* que se quisiera

5 H. Bergson, *Durée et simultanéité (à propos de la théorie d'Einstein)* (1922), ed. Robinet et al., en H. B., *Mélanges*, París: P.U.F., 1972. La traducción española es de J. Martín: *Duración y simultaneidad. (A propósito de la teoría de Einstein)*, Buenos Aires: Del Signo, 2004, 86.

considerar determinante del tiempo en sí mismo, del tiempo purísimo; por ejemplo, diferencia entre tiempo de la conciencia y tiempo físico, o bien entre el único tiempo vivido y los variados tiempos funcionales requeridos por la formalización matemática de la ciencia física. Bergson concluye, por ende, en que “hay un único Tiempo real, y los otros son ficticios” (122). La idea de tiempos diversos, asociada a fenómenos óptico-astronómicos, resulta, por tanto, de una deformación operativa de la experiencia, deformación requerida por la intelección de los fenómenos aunque conlleve un desvío respecto de la base primordial, de la viviente percepción de la duración, fundamento metafísico de todo conocimiento. La idea de una muchedumbre de tiempos espacializados, tomada como negación del único tiempo real, no sólo se opone a la metafísica y la psicología sino también a “la esencia misma de la teoría de la relatividad”, que no puede excluir la “hipótesis de un tiempo único” sino que “la llama y le da una inteligibilidad superior” (165), como clave última de sentido⁶.

Tercer momento

Ahora bien: “tiempo absoluto/tiempo relativo”, “absoluto pleno/absoluto vacío” no se limitan a designar posiciones enfrentadas que pudieran conciliarse merced a contemporizaciones eclécticas. Pueden ocurrir tales reconciliaciones. Las “síntesis” resultantes dejan empero intacta la oposición básica; sólo se limitan a disimularla mediante la exclusiva vigencia de primarios criterios empíricos, sólo eficientes según la operatividad tecnomundana del estar-siendo. No obstante, en el caso del interludio metamórfico del tiempo, dicha oposición se supera de entrada pues en ella las fácticas certezas en pugna actúan como aperturas de una mutación de significancias con la consiguiente maduración de la metamorfosis del tiempo. En verdad se trata de oscilaciones limítrofes de los sistemas de significancia directamente concernidos; en este caso, filosofía (metafísica), de una parte; ciencia (física), de otra. Pues traducen situaciones de irresolución pensante, dichas oscilaciones no llegan a constituir sistemas semánticos permutantes *stricto sensu* (en el caso aquí considerado se trataría del sistema *ideología*), si bien suscitan necesarias condiciones primarias para que crezca y madure una ideología.

6 Cf. los estudios de M. Merleau-Ponty: “Bergson se faisant” y “Einstein et la crise de la raison”, en M. M.-P., *Éloge de la philosophie et autres essais*, París: Gallimard, 1965, 288-308 y 309-320.

En el caso aquí estudiado, la oscilación ocurre entre la monadización operatoria del tiempo en la física (monismo algorítmico hipostasiado) y la proyección transcendental del tiempo en tanto ente universal abstracto, en la filosofía (integración del transcendental tiempo-uno al “sistema del mundo”). En otros términos: en el primario presente historiable de las gestas de filosofía y ciencia, aquella asimila asintóticamente a ésta, en tanto la ciencia, por su parte, recobra algunos canales de su futura transfiguración filosófica. En el primer caso, aquí ejemplificado por Bergson, la filosofía edifica sus teoremas en una suerte de simbiosis con algoritmos científicos, en tanto en el segundo –ejemplificador: Einstein– la ciencia se realiza a partir de la construcción cuasi-filosófica de sus axiomas sensificantes.

Tal vaivén encamina de a poco al pensamiento hacia una consumación metamórfica conducente a una transfiguración del tiempo purísimo, punta de avanzada del movimiento intrafilosófico hacia la trans-especulación: acceso a la verdad originaria de la filosofía y sus sistemas permutantes –metafísica, mística, ideología, gnosis– así como de la ciencia y sus monadizaciones relativamente más maduras: brote de principios de la biología, la psicología, la semiótica y la lingüística, por lo menos, brote que se nota por su aspecto concertador de filosofía y física.

En este último proceso cumple una función decisiva la termodinámica, cuya segunda ley lleva hacia el concepto *entropía*, sustrato, a su vez, de un esencial atributo del tiempo: *irreversibilidad*.

En la convergencia de subjetación y cosmización del tiempo, los fundamentos de las ciencias biológicas confieren, pues, impulso al encaminamiento del pensar hacia el tiempo purísimo. Al respecto cobran especial significado algunas afirmaciones de François Jacob contenidas en su libro *Le jeu des possibles* (1981). En él el tiempo se manifiesta conceptualizado como *historia*, horizonte de sentido de la “evolución cósmica”: física, biología e historia se entretajan⁷. La idea de que los seres vivientes “*sont littéralement des créations de l’histoire*” (66) concentra la teoría de lo que podría llamarse poder demiúrgico del tiempo, forma de imaginar a éste como ímpetu originario, ente primordial ligado “inextricablemente” a la vida (102): “*Dans notre mythologie évolutive, le temps se trouve (...) recevoir un rôle*

important” (103).

El tiempo actúa como primer factor de solución definitiva para el añejo problema filosófico-científico de la teleología de la naturaleza:

“*La biologie moléculaire a comblé le fossé qui a longtemps séparé cette caractéristique des êtres vivants, le développement selon un plan, et l’univers physique. La flèche du temps, nécessaire là où il y a vie, fait maintenant partie de notre représentation du monde. C’est la spécialité de la biologie, son estampille pour ainsi dire.*” (105)

Según esta perspectiva, la metáfora “flecha del tiempo” concreta a tal concepto (*tiempo*), que en este momento del estudio de las metamorfosis ingresa al centro de las mismas con una función heurística que cabrá precisar. Ante todo, es en ella decisiva la diferencia pasado/futuro, que supone al presente como punto de inflexión (cf. 104, 115-118), diferencia inherente a la más radical experiencia *daseiende* –ente-estante–, por ende subjete, del tiempo.

M. Jacob señala que, a diferencia de cuanto acontece en la mayoría de las ramas de la física, la biología hace del tiempo uno de sus principales parámetros (104). De tal manera se ratifica la convergencia histórica *in fieri* –indicada más arriba– entre los sistemas semánticos filosofía y ciencia, convergencia centrada en “*la diversité (...), l’une des grandes règles du jeu biologique*” (128), con lo que se ilumina al *tiempo* en su condición de concepto nuclear (*a priori* semántico) de la sensificación de lo vivido, de la entidad de lo viviente. El principio básico de tal temporización dice: “*faire de l’avenir*” (“hacer el futuro”, Valéry, cit. en *ibíd.*), pues estar vivo significa vivir aún:

“*La diversité est une façon de parer au possible. Elle fonctionne comme une sorte d’assurance sur l’avenir. Et l’une des fonctions les plus profondes, les plus générales des êtres vivants, c’est de regarder en avant, de ‘faire de l’avenir’, disait Valéry. Il n’est pas un seul mouvement, pas une seule attitude qui n’implique un plus tard, un passage à l’instant suivant. Respirer, manger, marcher, c’est anticiper. Voir c’est prévoir. Chacune de nos actions, chacune de nos pensées nous engage dans ce qui sera. Un organisme n’est vivant que dans la mesure où il va vivre encore, ne fût-ce qu’un instant.*” (128-129)

En las fronteras de la ciencia con la poesía y la filosofía, el tiempo ratifica,

en tanto futuro, su primariedad pre-ser. Tal maduración se cumple, en gran medida, en relación con la figura “flecha del tiempo”, dominante en el presente primario de las ciencias físicas aproximadamente desde el último cuarto del siglo XX; incluso podría decirse: desde principios del siglo XIX, si no se quisiera olvidar su dependencia de los orígenes de la termodinámica. En tal contexto resultan significativos dos textos: *History of Time*, de S. Hawking (1988), y *La nascita del tempo*, de I. Prigogine (1988). En el primero de ellos se señala que “flecha del tiempo” significa una diferencia entre pasado y futuro mediante desorden o entropía, lo que confiere “una dirección al tiempo”⁸. Hawking distingue tres diferentes flechas del tiempo: 1) termodinámica: “dirección del tiempo en la que el desorden o la entropía aumentan”; 2) psicológica: la dirección en la que nosotros sentimos que pasa el tiempo: el pasado se configura como lo recordable, a diferencia del futuro, lo no recordable; 3) cosmológica: dirección en la que el universo se expande en vez de contraerse (191, 199-200). Las flechas 1 y 3 (termodinámica y cosmológica) coinciden. Las une la índole de los “seres inteligentes” (el consciente-estar-siendo ha de ser uno de ellos, E. A.), que “sólo pueden existir en la fase expansiva” del universo. La fase contractiva sería inadecuada debido a que no posee una flecha termodinámica clara del tiempo (200).

Lo expuesto muestra que la física recibe, con nitidez creciente, una retrodeterminación desde la biología, fenómeno centrado, en primer lugar, en *tiempo*. En escritos de I. Prigogine, como *La Nouvelle Alliance*⁹, esta temática resulta fundamental. Procede del estudio de los fenómenos irreversibles, característicos tanto de la química cuanto de la biología. “*Irreversibilidad*” designa no sólo la disipación, creadora del desorden, sino también el respectivo contraelemento “dialéctico”, creador de orden¹⁰. Tal juego, unido a los factores *probabilidad* y *coherencia*, determina la direccionalidad del tiempo, su primordial monodireccionalidad, a la que remite la figura *flecha del tiempo* (45-46). En resumen: “gracias al segundo principio (de la termodinámica

8 S. Hawking, *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*, trad. Ortuño, Buenos Aires, Grijalbo, 1991, 191.

9 I. Prigogine - I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, París: Gallimard, 1979.

10 I. Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, trad. Pons, Barcelona: Tusquets, 1993, 47-48.

7 F. Jacob, *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, París: Fayard, 1981, 65-66.

ca – E. A.) es como se ha desarrollado el universo, y como la materia lleva consigo el signo de la flecha del tiempo” (73). A partir de este punto adquiere sentido el problema cosmológico (físico, químico, biológico) del nacimiento, u origen, del tiempo, problema que, si bien relativiza al concepto *tiempo* según el espacio semántico de la constitución ontológica del ente, repercute en la apertura del pensamiento trans-especulativo, metamórfico-transfiguracional al que pertenece esta figura. El autor deja abierta dicha problemática, superadora de la significancia de sus teorías, cuando escribe: “El tiempo no es la eternidad, ni el eterno retorno. Y no es solamente irreversibilidad y evolución. Quizá necesitemos hoy una nueva noción del tiempo capaz de trascender las categorías del devenir y de la eternidad” (76), (...) “un tiempo potencial, un tiempo que está ‘ya siempre aquí’, en estado *latente*, que sólo requiere un fenómeno de fluctuación para actualizarse. En este sentido, el tiempo no ha nacido con nuestro universo: el tiempo *precede a la existencia*, y podrá hacer que nazcan otros universos” (77).

La figura *flecha del tiempo* abre así la idea de la autonomía de éste en la dispersión de sus diversos dominios, así como de su propio carácter metamórfico-evolutivo (93-95). Más aún, permite pensar en “el papel creativo del tiempo” (95). De tal manera estaría madurando una nueva concepción del tiempo, cumbre de la “nueva alianza”: ya no tiempo-ilusión ni tiempo-degradación, o disipación, sino tiempo-aumento de complejidad; en suma: tiempo-creación (98).

En resumen: de tiempo-ilusión a tiempo-creación. Se indican así dos bordes metafísicos –artístico-filosóficos– del tiempo: de la experiencia-tiempo y del concepto-tiempo. ¿Qué se muestra de tal modo? *Tiempo* absorbe *nada* y la transforma en ente: momento fugaz pero necesario. – *Tiempo* absorbe *nada* y se alimenta de ella; por ende; es serador de *nada* y nadador de *ser*. No “es” *ser* ni *nada* sino condición (trans-cendental) de trans-paso de uno a otro extremo. No “es” ellos pero los “hace”. No le son previos. Imaginarlos sus predecesores implica ponerlo como condición de posibilidad e inaugurar, por ende, un retroceso infinito. Para pensar tal plexo semántico “eternidad” y “devenir” se revelan cada vez más insignificantes.

¿Cuál es el *télos* de este proceso metamórfico? ¿Una “mera” *concepción* del tiempo o un “nuevo” *tiempo*? Visto según lo esclarecido al estudiar las me-

tamorfosis del tiempo, esta pregunta roza el sin-sentido. En efecto, proyecta como *télos* ciertos supuestos de la metafísica y la ciencia en tanto buscan significar al tiempo, pues éste “es” tanto su sustraerse cuanto su aparecer: no es en tanto es y –viceversa– es en tanto no es. En consecuencia, la pregunta por el *télos* metamórfico del tiempo no es sino la pregunta misma en tanto anula los resultados entizantes de todo pensar al tiempo. Por ende, el tiempo crece en las concepciones que lo piensan: es más saber de cuanto lo hace *ser* en tanto requisito autoanulante. “Es” no siendo los atributos que lo hacen *ser*: fondo no-consciente de la conciencia que, al irlo sabiendo, retro-cede hacia ese fondo, al que no llega. A esto se reduce el resultado –provisionalidad constante– del interludio metamórfico, por lo menos considerado según su gesta historiable.

Tal resultado no oculta su analogía con las sucesiones epocales teorizadas por las metafísicas de la historia. Se trata de las épocas de 1) crecimiento consciente, 2) interludio metamórfico, y 3) transfiguración aún no advenida; por ende, ignota.

1) Crecimiento consciente. Se corresponde con la gesta historiable de la metafísica en tanto sistema de significancia. El pensar madura para el tiempo en cuanto tal; es pensar en tanto tiempo subjetado, temporándose a sí mismo: tiempo purísimo, aún misterioso para sí mismo. Se extiende desde Platón hasta Hegel: la puesta en escena autointerrogante del tiempo purísimo se constituye como pensar originante poético-artístico/filosófico-metafísico.

2) Interludio metamórfico, sólo posible en tanto lo sustenta el tiempo ya metafísicamente subjetado. Sus etapas congregantes son:

A) Mecánica clásica.

B) Mecánica relativista post-clásica.

C) Convergencia asintótica filosofía-ciencia.

D) Postrimerías interlúdicas (nuevos “paradigmas”, “nueva alianza”): *tiempo* sujeto post-sujeto, provisionalmente pre-subjetado como cosmos; *ser* y *nada* como tiempo.

3) Transfiguración. Se anuncia en indicios interlúdicos, futuriciones pre-futuras: preguntas metateóricas respecto de lo acabado y metamorfoseado. A saber: ¿Qué es, o puede ser, el tiempo trans-tiempo, trans-subjetado y trans-cosmizado, no-ente/no-consciente, no idea,

no devenir? ¿No? ¿Por qué *no*? ¿Luz de nada? ¿La luz de la nada? ¿Obligaría esto a afirmar que la luz es la protoforma-ente del tiempo-nada?

En todo caso, la conclusión, siempre provisional, del examen de la cosmización en su plano histórico-mundano, muestra que *tiempo* se concreta en tanto y en cuanto tiempo puro, o en-sí, y en ello se sustrae. Tal sustracción, sin embargo, ha afectado a *ser* y *nada*, a *ente* y a *conciencia*. Ha absorbido *nada*; también ha absorbido *ser*. Ha absorbido *tiempo*. Ahora *ser*, *nada* y tiempo están vacíos de tiempo, de sí mismos. El sí –mismo– de cada uno de ellos no es absoluto. De tal modo se concentra el sentido del interludio en tanto preludio a la transfiguración.

Pero el paso a tal preludio no es aleatorio. La gesta historiable de la cosmización es insuficiente para que el pensar se asiente en el momento metamórfico del sacrificio del tiempo en sí mismo. Ahora es, pues, necesario consumir la crisis de la conciencia ontológica –el “vacío” de lo absoluto– considerando el plano geométrico-estructural de la cosmización.

* Dr. en Filosofía por la Universidad del Salvador

Hegel y la superación (*Aufhebung*) del sujeto

Autoconciencia y reconocimiento

Jorge Eduardo Fernández*

El primer objetivo de esta exposición es retomar algunas de las cuestiones planteadas por el Prof. Giuseppe Duso en la primera conferencia de este ciclo titulada: *La enseñanza de Hegel para pensar la política hoy*.

El primer punto de conexión y coincidencia con ella se encuentra en que ambos comprendemos al pensamiento de Hegel a partir de lo que el mismo Duso ha denominado: una filosofía de la “superación” (*Aufhebung*)¹. En el planteo de Duso la cuestión se centró en mostrar cómo el pensamiento de Hegel “supera” en sí mismo las determinaciones que implican, en el plano de la filosofía política, ceñirlo por un lado al mero individualis-

1 Las dificultades que presenta la traducción de la palabra alemana “*aufheben*” no son nuevas en lo que respecta a los estudios sobre Hegel y las opciones de traducción son variadas. En Ante esto, en lo que respecta al español, he simplemente optado por traducirla con el verbo castellano: superar. Lo mismo vale para la sustantivación del infinitivo; mantengo la traducción “*Aufhebung*” por “superación”. Todo esto hecho con las aclaraciones del caso, las cuales las hace el mismo Hegel, obviamente no en lo que se refiere a la traducción castellana, sino de la significación especulativa del término alemán. “*Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, da es soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen*”. “*Für das spekulative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine spekulative Bedeutung an ihnen selbst haben*”. W.L. Pág. 95. “Superar tiene en el idioma alemán un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin” [... ..] “Para el pensamiento especulativo es una alegría encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo;...” Ciencia de la lógica.

mo liberal, como, por otro lado, a la idea de estatismo. Esta superación de la representación de estos extremos la alcanza Hegel, sostiene Duso, a partir del planteo de la “relación” cuyos inicios, en la obra de Hegel, ya los encontramos en el denominado período de Jena.

Hoy, como el título lo señala, me propongo mostrar de una manera semejante, cómo el pensamiento de Hegel “supera” las determinaciones y representaciones, en cierto sentido habituales², de lo que se ha dado llamar sujeto moderno. El punto de conexión entre este tema con el planteo de Duso consiste en mostrar que la concepción de Hegel de la génesis de la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) se despliega mediante el doble movimiento a partir de su (ser) estar referida tanto a sí misma como al otro. El concepto de superación del sujeto debe ser comprendido, entonces, en una doble dirección: 1. En los que respecta a la superación de la

2 Hablo de representaciones habituales porque, la representación del sujeto moderno de varios pensadores que cuestionan la modernidad, parece no coincidir con exactitud con la génesis de tal sujeto según se encuentra formulada en los principales filósofos de los siglos XVII y XVIII. Valga como advertencia al respecto el modo como Slavoj Žižek inicia su libro *El espinoso sujeto*. Pág. 9 y 10. “Un espectro ronda la academia occidental... ..el espectro del sujeto cartesiano”, y tras hacer mención a los distintos embates en torno al sujeto planteado por Descartes arriba a dos premisas: “1. La subjetividad cartesiana sigue siendo reconocida por todos los poderes académicos como una tradición intelectual muy fuerte y muy activa. 2. Es ahora oportuno que los partidarios de la subjetividad cartesiana,... .. salgan al cruce de ese cuento infantil del Espectro de la Subjetividad Cartesiana...”

unilateralidad del sujeto moderno, 2. En el ejercicio filosófico de la *Aufhebung* como tarea permanente de superación de las también permanente esclerosis posthegelianas del sujeto.

Por tratarse ésta de una exposición relativamente breve y abierta a la comprensión de quienes se están aproximando a la obra y al pensamiento de Hegel, me voy a centrar tan solo en algunas de las cuestiones principales del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* (1807) dedicado a la autoconciencia.

La principal proposición que al respecto cabe considerar dice así:

“La autoconciencia es en y para sí en tanto que, y por el hecho de que sea en y para sí para otro; es decir, solo en cuanto es algo reconocido” Trad. de Antonio Gomez Ramos. 257. (W. Roces: pág.113) “*Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem, und dadurch, dass es für ein anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes*”. PHG. 127

Con esta frase Hegel comienza el punto A capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* cuyo título es: “La verdad de la certeza de sí mismo”. El título nos ayuda a comprender por qué Hegel comienza afirmando que en los tres capítulos anteriores “lo verdadero” es algo distinto de la conciencia. La diferencia que introduce la autoconciencia es que en ella “la certeza es sí misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero”. De esta recíproca referencialidad nace el corresponder [*Entsprechen*] entre objeto y concepto, según la cual “el ser -en-sí y

el ser-para-otro es lo mismo”.

Aparece de este modo la doble referencia de la certeza de sí, que se sabe referida a sí misma como para otro y a otro como para sí misma. El para sí incluye el para ella [*für es*]³ que indica el aspecto objetivante [*ob-stante*] de la certeza de sí, que la conciencia conserva, por un lado, de su modo de referirse y relacionarse con un objeto distinto a ella, y que, por otro, encuentra en su estar referida a sí misma y tomarse ella a sí misma como objeto. Ella se sabe de tal índole (*Beschaffenheit*), en su certeza de sí está destinada a tener que saber qué es.

En esa dirección cabe comprender que Hegel afirme lo siguiente “[...] el yo es el contenido de la referencia y el referenciar mismo” [*Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst*].

En este “ser referido” del yo encontramos el punto principal que nos permite plantear, desde el pensamiento de Hegel, la superación del sujeto moderno. Ahora bien, en tanto la superación se motiva en la autoconciencia, atañe no solo a un proceso de crecimiento del conocimiento y dominio de las cosas (ciencias y tecnologías), sino, principalmente, a un proceso de superación del sujeto en tanto sí mismo mediante el reconocimiento del vínculo con el otro.

El “proceso de reconocimiento”, según Hegel lo plantea en éste capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, se va realizando efectivamente en la misma medida en que la autoconciencia va determinando, mediante su propia gestación, los límites que la configuran. Las nociones de “lucha” y “límite”, que conforman este proceso de formación de la autoconciencia, no pertenecen solamente a una figura determinada de su desarrollo, sino que definen la esencia de la actividad propia de la autoconciencia: reconocer [*Anerkennen*]. Reconocer es la actividad propia y gestadora de la autoconciencia. A diferencia de la conciencia natural, y en este sentido abstracta, que, en cuanto tal, conoce, la autoconciencia reconoce. La autoconciencia surge de la conciencia que reconoce. El “sí mismo” [*Selbst*] de la autoconciencia se desplaza -apetece, hace, a través del reflejo, del retorno a sí expresado en el “re” del reconocimiento.

3 La fórmula “für es” bien traducida “para ella”, permite y requiere, en tanto está conformada por el artículo neutro “es”, ser considerada también en su formulación neutra: “para ello”. Esto último ayuda a comprender en el pensamiento de Hegel al “Ello” (*Es*) freudiano y en especial al planteo lacaniano de la dialéctica del deseo.

Este estar referida a sí misma y a otro, en definitiva, como a otro sí mismo, determina el camino de gestación de la autoconciencia y por ello del “proceso de reconocimiento”. El reconocimiento, en tanto actividad propia de la autoconciencia, tiene por finalidad reconocer al sí mismo [*Selbst*] de la autoconciencia en cuanto tal.

Un nuevo aspecto importante a destacar es que, en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, la finalidad de la autoconciencia, de ser reconocida en cuanto tal, es cumplida tan solo de manera parcial. En dicho capítulo el reconocimiento se efectúa como determinación del “género simple” [*einfache Gattung*] de la autoconciencia mediante el trabajo. La autoconciencia viviente es reconocida mediante su capacidad de trabajar la naturaleza. [Cabe saber hasta qué punto esta determinación de la forma del reconocimiento contribuye a conformar a su vez el medio y la forma de representación].

El tema propuesto, debido a su radicalidad, requiere ser tratado en varios pasajes de la obra de Hegel, para lo cual necesitaríamos contar con una secuencia de reuniones más cercana a un seminario. No obstante podemos agregar en esta nota tres tópicos de importancia: 1. Continuar con la *Fenomenología del Espíritu* principalmente en la consideración de la definición de espíritu que encontramos formulada en el capítulo VI, el espíritu “es el yo que se sabe nosotros y el nosotros que se sabe yo”. 2. Considerar la categoría de *Ser-para-sí* (*Fürsichsein*) tal cual la plantea Hegel en el tercer capítulo de la *Lógica del ser* y que, además, resulta clave para definir el sujeto de la Sociedad Civil (VPR, § 182). 3. También puede seguirse el tema en la exposición del espíritu subjetivo en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, sobre todo en la versión del 1831.

Con todo esto, para volver a situarnos en el tema propuesto, tengamos en cuenta que la figura del reconocimiento planteada en el Cap. VI° de la PHG: 1. El camino fenomenológico de formación de la autoconciencia se prolonga en todos los capítulos posteriores y traza el hilo conductor de la obra (Pöggeler, 1998: 129-42). 2. En el capítulo IV encontramos expuesta una figura histórica determinada, la del señor y el siervo, acompañada a la vez de la exposición, en cierto sentido trascendental, de los momentos que conforman el “proceso de reconocimiento”.

En el capítulo IV°, a diferencia

del III° en el cual la relación entre entendimiento y naturaleza es desplegada mediante el juego de fuerzas, Hegel expone, como venimos indicando, la génesis de la autoconciencia a partir y a través de las “referencias” inherentes a su ser. Desde el punto de vista del pensamiento y del lenguaje se produce un traspaso de las categorías provenientes de la física, las nociones de “fuerza” y “ley”, a las referencialidades “en sí”, “para ella”, “para otro”, que puede admitirse se las designe como ontológicas (De Zan, 2009), dicho esto, siempre y cuando estemos dispuestos a abordar la ardua cuestión que implica explicar qué significa “ontológico” en el pensamiento de Hegel.

Considero a éste un punto relevante y que aporta elementos de interés a los distintos intentos de reformulación de una teoría del reconocimiento como el de Axel Honneth (1992) y el aporte de Paul Ricoeur (2006).

La autoconciencia se encuentra negada en su ser, y por ello es, el ser reflexionante en sí [*in sich reflektiertes sein*]. De manera semejante al ego cogito cartesiano, la autoconciencia en este saber que es se encuentra impelida a tener que saber qué es. La diferencia con Descartes consiste en que el ser-para-sí de la conciencia es, para Hegel, lo que ella misma va siendo mediante la relación consigo misma y con las otras autoconciencias. Debido a ello en la *Fenomenología del espíritu* la referencialidad de la autoconciencia es expuesta, en su aparecer fenomenológico, como juego de reflejos. Referir es, fenomenológicamente hablando, aparecer, y en el sentido de la autoconciencia, reflejar. La autoconciencia se ve reflejada en lo / el otro.

Hegel afirma que: “El objeto (apetecido por la autoconciencia), a través de esta reflexión en sí misma, ha devenido vida” [*Er ist durch diese Reflexion in sich Leben geworden*]. La autoconciencia se reconoce en su apetecer, no sólo como pensante, sino también como viviente. Ahora bien, este reflejar, esta actividad propia de la autoconciencia, es vida y hace que la autoconciencia se comprenda como vida. La reflexividad de la conciencia, es decir, ella misma, deviene, y por lo tanto se concibe a sí misma como viviente.

[Siguiendo los aportes de Jean Luc Marion, y cuestionándolo al mismo tiempo, podemos ver que Hegel integra lo que Descartes, por el lado del cogito, y San Agustín, por el lado de la vida, han

desarrollado unilateralmente].

El estar referida a la vida es en la autoconciencia: apetito [*Begierde*]. Por ello el objeto de la apetencia no es una *res cogitans*, una cosa reflexionante, sino “un viviente” [“*ein Lebendiges*”]. Un viviente se diferencia de la vida en general permaneciendo indiferenciado en cuanto tal. Un viviente nombra “la unidad de lo indiferenciado”, ser vida en la vida. La autoconciencia es, en tanto una vida “repelerse a sí misma” [*Abstossen von sich selbst*]. Al repelerse la autoconciencia a sí misma, no sólo se diferencia de la vida en general, sino que se escinde de ella, se pone como su contrario. El apetecer abre la grieta y comienza a trazar la marca, la signatura, de la subjetividad. Me diferencia de las cosas en tanto puedo desear y ellas no, la vida es en este sentido solo objeto de deseo. La vida es lo apetecido que queda puesto como objeto negativo e independiente. La autoconciencia se reconoce a sí misma en su pulsión inmediata hacia lo otro, como apetito, *Begierde*, *orexis*, deseo.

La “apetencia” [*Begierde*] es la pulsión (*Trieb*) inherente a la vida singular de la autoconciencia, su ser (estar) referido a la vida en general y, en cuanto tal, es aparecer reflejo, es decir, círculo de referencias.

La autoconciencia es concebida en el nivel establecido por el término medio del su desarrollo: el “género simple” [*einfache Gattung*]⁴. Se encuentra aquí una cuestión central para el desarrollo del capítulo que es constitutivo de la base del despliegue de la lucha por el reconocimiento. En la lucha por el reconocimiento cada autoconciencia quiere ser reconocida en sí misma, en su singularidad, sin embargo el circuito de mediaciones la limitan a reconocerse mediante la forma que configura, determina su género simple: el trabajo.

El fundamento de ello lo podemos comprender mediante una interpretación radical, es decir, llevada permanentemente hasta su límite extremo, de la afirmación de Hegel: “...una autoconciencia es para una autoconciencia”. La relación de una autoconciencia con otra autoconciencia, designa, de algún modo,

a la contradicción inherente al presente (*Gegenwart*).

A diferencia de los objetos deseos, la autoconciencia se resiste a ser solo objeto, la resistencia del siervo consiste en no poder, por naturaleza, admitir ser reducido a mera cosa. Las autoconciencias tan solo son tales en la forma, siempre limitada, del reconocimiento. En este planteo se instala de este modo un estadio que articula, en el plano del conocimiento, el mero conocimiento objetivo con el hacer. Teoría y práctica se coimplican y se reúnen. Al respecto Julio De Zan aclara: “Lejos de ser para Hegel un problema gnoseológico, es más bien un problema práctico” (De Zan, 2003: 283). Animándonos un poco más aún podemos decir que la experiencia fenomenológica se trata de la unidad teórico, práxica, poética del saber de la autoconciencia.

Ahora bien, el movimiento de reconocimiento implica, dice Hegel: “una trabazón multilateral y multívoca” [*Verschränkung*]. Este límite de convergencia, esta enmarañada encrucijada, es expuesto por Hegel en un nivel que requiere, para su exposición, de cierto grado de trascendentalidad. Sus momentos, que se entrelazan [*auseinandergehalten*], “deben ser mantenidos por separados” [cierta analítica] y tomados como “momentos” que se distinguen y poseen su significación contrapuesta [dialéctica].

En este movimiento de entrelazamiento la direccionalidad de las referencias se duplican y complejizan. “Para la autoconciencia la otra autoconciencia [llega] se presenta fuera de sí [*Ausser sich gekommen*]”. Una autoconciencia llega, es en su aparecer inmediato ante la otra autoconciencia, fuera de sí. Es el aparecer inmediato de una autoconciencia para otra. Esto supone que 1. Se ha perdido a sí misma pues, no aparece como sí misma, sino como otra esencia. 2. Lo otro aparece como superado pues es sí misma en otro. Ella es otro, autoconciencia perdida que aparece frente otra como esencia, y sin embargo, este estar fuera de sí, es para ella para sí, su propia exteriorización (*Entäusserung*).

De este modo, el circuito de referencias, el juego de reflejos, se duplica. Desde su ser-para-otro la autoconciencia se percibe siendo otro para otro; y desde su estar fuera de sí ella es otro para sí. Ahora bien, el aparecer de la autoconciencia, que en su inmediatez se encuentra signada por la simple referencialidad del apetecer, ahora, ante la otra autoconciencia,

aparece como “hacer”. Ya no tan solo del mero ser puesto fuera de sí del deseo, sino que la autoconciencia se pone en evidencia en el hacer [*Tun*], el cual implica la reciprocidad, la referencia externalizada ante otra autoconciencia.

Mientras que el deseo puede permanecer en la unilateralidad, puede disimularse, encubrirse, en el hacer, obrar, la referencia al otro necesariamente se exterioriza. El hacer, obrar, es tanto frente a sí como frente al otro. Es esta la razón por la cual la gesta de la autoconciencia es “lucha por el reconocimiento”.

En esta definición encontramos la doble referencialidad asumida, pero tan sólo unilateralmente. La autoconciencia busca, en principio, sólo ser reconocida sin reconocer. En tanto afirmación exclusivamente de sí misma, la una es la negación de la otra. Como resulta previsible, esta cuestión afecta a las teorías del reconocimiento y el grado y modo, siempre necesariamente limitado, de resolución de la relación que se alcance entre ellas. Esto incluye también las distintas figuras que median la reconciliación [*Versöhnung*].

En esta unilateralidad se potencia la reciprocidad antagonica que expresa la noción de “lucha”. En el hacer de cada autoconciencia pulsa el deseo de vida que aparece frente a otra autoconciencia como afirmación de la propia vida en el querer no morir. Esta es la afirmación de la propia vida de cada autoconciencia que se encuentra en la base inmediata de la lucha por el reconocimiento.

En esta dirección, la autoafirmación de cada autoconciencia tiende a dar muerte a la otra. Por lo tanto el modo de relacionarse la una con la otra es la lucha a muerte.

El reconocimiento es requerido desde el ser mismo de la autoconciencia, en la significación retroespectativa del “sí” [*sich*] del mismo [*Selbst*]. Significación retroespectativa del “sí” significa aquí necesidad de interiorización [*Erinnerung*], como camino de despojo de toda generalización y esencia.

Ciertamente no se trata en este aspecto de una búsqueda de reconocimiento en la abstracción del derecho, sino que nace, y por ello se dirige, a la dimensión singular de “sí”. La autoconciencia encuentra en la otra autoconciencia su límite. Este límite es a la vez birreferencial, en el sentido del cambio de signos. La lucha incluye no solo el poder desear, sino también, de un modo tan radical como el deseo, el ser deseando. Aún a sabiendas

4 Este aspecto ya presente en las obras que Hegel escribe durante el período de Jena, sirve tanto para percibir la relación y las sendas diferencias con los conceptos de “ser genérico” (*Gattungswesen*) utilizado por Ludwig Feuerbach y el concepto de “trabajo enajenado” formulado por Karl Marx en 1844, que operan en la concepción de la también marxiana “conciencia de clase”.

que el límite puesto por la otra autoconciencia es presencia inmediata del límite absoluto: la muerte.

La conciencia que tiene a la vida como su “posición natural” [“... *das Leben die natürliche Position des Bewusstseins [ist]...*”], percibe por ello que “La muerte es la negación natural de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta...” [“... *selbständigkeit ohne absolute Negativität ...*”]. La muerte es el límite por excelencia desde donde la negatividad retorna, infinitud que finitiza y finiquita (Cf. Rühle, 2009). La muerte es para la autoconciencia límite absoluto, ya que, si hay algo que muere, eso es la autoconciencia. Y lo es, porque la vida es su posición. Desde esta oposición de la muerte, cada autoconciencia supera “... esta esencialidad ajena, extraña [*fremden Wesenheit*], de su “...natural estar siendo” [*natürliche Dasein*], y remite al deseo a su ser “sí” más singular [aún que “mismo”].

Como indicamos, la “lucha por el reconocimiento” nace en el sí mismo [*Selbst*] de la autoconciencia y, por ello, su finalidad última es ser reconocida en la singularidad de su ser.

La autoconciencia apetece un reconocimiento que sólo alcanza parcialmente, mediante momentos parciales. “Reconocer” es la actividad propia de la autoconciencia que, al excederla, la pone más allá de su vida, en su referencia al otro, y más allá de la vida, al referirla a la muerte. Y por ello retorna a sí misma, como su contradicción.

Como es conocido, señor y siervo componen la figura mediante la cual se despliega la “lucha por el reconocimiento”. El “sentimiento de poder absoluto” del señor, por un lado, y el “temor al señor” del siervo, por otro, indican los extremos que se reúnen en la relación. La exposición gana, mediante esta figura, concreción. No se trata tan solo de un proceso que se despliega en un plano trascendental a-histórico, sino que aparece -y aquí hay que adjudicarle al término aparecer todas las implicancias que le asigna la *Fenomenología*-, a partir del acontecer de una figura histórica determinada.

Mediante esta concreción la “lucha por el reconocimiento” no es un mero juego de señales, sino la lucha por el “sentido propio” [*eigenes Sinn*], que se diferencia, del “sentido extrañado (enajenado)” [*fremdes Sinn*] al ejercer el trabajo, como su habilidad sobre algo determinado.

Resumiendo, y dejando para otra ocasión la consideración del destino escéptico - estoico de la “conciencia desventurada”, hacia el final del capítulo IV, la autoconciencia, mediante el “desistir” [*Ablassen*] a una lucha sin mediaciones, deja expreso su no querer morir que se traslada al no matarás, instalado desde allí, en la base de la lucha por el reconocimiento. Este momento de liberación, o de desalienación, que permite el reconocimiento recíproco entre una y otra autoconciencia, alcanza a efectivizarse mediante el reconocimiento recíproco de los límites del reconocer. Este desistir de sí es el sacrificio [*Aufopferung*] de la autoconciencia al frenesí infinito al que la conduce su actividad.

Es en torno al “desistir”, que reconoce su límite ante el imperio de la muerte, donde surgen las figuras humanas fundadoras de eticidad (*Sittlichkeit*) que Hegel comenzará a exponer en el capítulo VI Hegel que inicia a partir de la figura de Antígona. El desistir es un permitir [nos] seguir deseando en el juego vida - muerte en tiempo.

Siguiendo esta función del desistir, podemos comprender la importancia de las palabras de Hegel escritas en una nota de *Lógica del ser*:

“La reconciliación, como forma de superación, consiste en el reconocimiento de que aquello, contra lo cual se dirige el comportamiento negativo, es más bien lo que constituye su propia esencia; y tal reconciliación sólo se da mediante un desistir [*Ablassen*] de la negatividad de su ser para sí en lugar de mantenerse obsecado en ella” (Hegel, 1990: 219).

* Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador

Nota: la bibliografía utilizada para dicho artículo se encuentra en www.revistasymploke.com

Héroes fuera de serie Ulises y Shrek

Lucas I. Albornoz*

Clásico es aquel libro que una nación o un grupo de naciones o el largo tiempo han decidido leer como si en sus páginas todo fuera deliverado, fatal, profundo como el cosmos y capaz de interpretaciones sin término. Previsiblemente, esas decisiones varían. (...) Las emociones que la literatura suscita son quizá eternas, pero los medios deben constantemente variar, si quiera de un modo levísimo, para no perder su virtud. Se gastan a medida que los reconoce el lector
Jorge Luis Borges, *Otras inquisiciones* (1952)

Introducción

A lo largo de la historia, la humanidad ha intentado contactarse con el mundo de lo divino. El hombre griego de la época clásica estableció un estadio intermedio entre él y los dioses, lugar que fue ocupado -entre otros- por unos seres de naturaleza mixta denominados héroes.

Gracias a sus acciones ejemplares, estos seres fueron entronizados y pasaron a formar parte de la intemporalidad del mito; lo que permitió que la figura heroica perviva a través de los siglos en la mentalidad del hombre. Al igual que el viejo Proteo -que adopta mil formas- el mito del héroe cambió de ropaje, seguramente “para no perder su virtud”, tal como lo asegura Borges.

El presente trabajo intentará evidenciar la metamorfosis de la figura heroica y, a su vez, el mismo se dividirá en tres partes: en primer lugar se intentará definir la morfología del héroe antiguo; en segundo lugar se comparará dicha estructura heroica con la de Odiseo para apreciar sus similitudes y -sobre todo- sus diferencias, lo que permitiría, a mi juicio,

evidenciar que con dicho héroe se inicia la metamorfosis de la figura heroica; y, por último, en tercer lugar se comparará la morfología de Ulises con la de un personaje de fantasía llamado Shrek, para -de esta manera- demostrar que este último es producto de la metamorfosis que ha sufrido la figura heroica de Odiseo.

Características generales del héroe antiguo

En la época arcaica los griegos consideraban la existencia de unos seres capaces de realizar acciones sobrehumanas. Estos mortales podían realizar tales empresas porque se los ubicaba -como ya se ha dicho- en un lugar intermedio entre los dioses y los hombres. Es decir, que la naturaleza de estos seres era superior a la humana, pero inferior a la divina.

En este sentido, estos semidioses -*hemíttheoi* según Homero (*Iliada* XII 22) y Hesíodo (*Trabajos y días*, 159)- presentaban una naturaleza mixta, ya que -en general- eran hijos de una divinidad y un ser mortal. Fue a lo héroes que el imaginario clásico, por lo general, adscribió a este tipo particular de naturaleza.

En consecuencia, como características generales del héroe antiguo se puede decir que estos seres eran superiores al común de los mortales debido a la mezcla en su naturaleza: por un lado, la porción humana les priva de la inmortalidad; pero, por otro lado, su otra mitad -la divina- les permite realizar tareas que los hombres comunes no podrían llevar a cabo. Tan extraordinarias son dichas empresas que, al igual que con la intervención divina, gracias a la intervención heroica el caos deviene cosmos. Sin embargo, es menester mencionar que di-

chos esfuerzos -utópicos la mayoría de las veces- conllevan a que el héroe sufra una muerte trágica. Además, una de esas empresas que generalmente el héroe antiguo realiza consiste en alcanzar la inmortalidad; y esta búsqueda -tal como refiere Bauzá en su libro *El mito del héroe*- es: “(...) la gran tarea del héroe -tal como con claridad la pusieron de manifiesto poetas y pensadores de la antigüedad clásica- es la búsqueda de la inmortalidad; empero, fracasa en este cometido porque su naturaleza, al tener los límites que le impone su condición necesariamente mortal, le impide alcanzarla (...).”¹

Otra característica de la morfología del héroe antiguo -y que tal vez perdure hasta nuestros días- es que las acciones de estos semidioses, aunque no todas, son ejemplares y dignas de ser imitadas por los hombres. Es por esto que Bauzá no considera “la naturaleza del héroe” como su característica principal, sino que asegura que “(...) el aspecto más destacable y por el que el imaginario popular los ha entronizado como héroes, es el móvil ético de su acción orientada siempre a construir un mundo mejor (...).”² De esta manera, se puede decir que el héroe constituye el prototipo de lo que debería ser un hombre.

Si seguimos en esta línea, en consecuencia podemos afirmar -al igual que A. Brelich- que Heracles constituye el prototipo de héroe mismo; ya que, en resumen, este héroe, hijo de Zeus y la mortal Alcmena, realiza una serie de trabajos imposibles para el género humano.

1 Bauzá H. F.; *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*, Ed. F.C.E., Bs. As., 2007, p. 6.

2 *Ibidem.*; p. 7.

Dichos trabajos ayudan a Zeus a instaurar el orden, y finalmente -y esto es lo de mayor importancia en la figura de Heracles- logra desprenderse de su parte mortal alcanzando así un lugar en el Olimpo junto a los demás dioses y casándose con Hebe -‘la juventud’-, es decir logra alcanzar la inmortalidad: “En la antigüedad clásica son muy pocos quienes la consiguen y la han logrado sólo porque esa gracia les ha sido conferida por los dioses; el ejemplo típico es el de Heracles, motivo por el cual constituyó el modelo heroico por antonomasia.”³, nos dice, una vez más, Bauzá.

A su vez, podemos mencionar -a mi juicio- otro prototipo de héroe; esta vez el modelo de héroe épico estaría representado por Aquiles. Hijo de la diosa Tetis y del mortal Peleo, Aquiles es el protagonista de la *Iliada*; y lo es incluso desde antes que Homero le pida a la Musa que le cuente sobre la cólera del périda Aquiles, ya que él mismo elige ir a la guerra de Troya aun sabiendo que allí tal vez moriría. La grandeza de este héroe al arriesgar su vida en el combate en donde demuestra su *areté* guerrera lo convierte, a mi juicio, en el prototipo de héroe épico.

Más allá de las características generales que se han mencionado y de los prototipos heroicos expuestos, es menester decir que todo esto no es definitivo ni omniabarcante; es decir que el presente trabajo no intenta asegurar que las consideraciones que se han hecho se corresponden a todos los héroes. Todo lo contrario, aquí se propone -como ya se ha dicho- mostrar los cambios a los que se sujeta la figura heroica. A mi entender, los intentos de clasificaciones de los héroes -ya sean en categorías (L. R. Farnell), en motivos que estarían en la historia de los mismos (Lord Raglan), según sus funciones, naturaleza, etc.- son propuestas estériles. En palabras de Bauzá: “(...) la figura heroica en el marco de la antigüedad clásica (...) no constituye una estructura cerrada, sino abierta y en perpetua metamorfosis, aun cuando está construido sobre la base de motivos o patrones precisos y recurrentes.”⁴ Es decir, que no se puede enmarcar de forma fija la figura del héroe porque no está sujeta por ningún marco; no obstante sí se puede identificar una serie de rasgos presentes en determinadas épocas y que perduran en el tiempo de forma metamorfoseada. Y, como se intentará demostrar, Ulises es un claro ejemplo

de esto.

Ulises, el último héroe antiguo y el primer héroe moderno

La figura heroica de Ulises es distinta a la de los restantes héroes clásicos. En primer lugar, desde la lectura homérica la naturaleza de Odiseo es totalmente humana, es un simple hombre con padres mortales -es hijo de Laertes y Anticlea-. En segundo lugar, la principal empresa de este héroe no es la búsqueda de la inmortalidad sino, más bien, el regreso a Ítaca desde las costas troyanas. Sin embargo, el tema de la inmortalidad está presente en la *Odisea*; en el Canto V de dicha epopeya se puede apreciar que la ninfa Calipso retiene por la fuerza a Odiseo en su isla, entonces Zeus -persuadido por Atenea- se compadece del héroe y manda a Hermes para exigirle a la ninfa que lo libere, pues así lo dispone la voluntad de la deidad máxima del Olimpo. De esta manera Calipso se ve obligada a dejarlo libre y le dice (vv. 204-210): “(...) ¿De verdad tienes prisa en partirte al país de tus padres y volver a tu hogar? Marcha, pues, pese a todo en buen hora; mas si ver en tu mente pudieses los males que antes de encontrarte en la patria te hará soportar el destino, seguirías a mi lado guardando conmigo estas casas, inmortal para siempre, por mucho que estés deseando ver de nuevo a la esposa en que piensas un día tras otro.”

Lo paradójico es que Odiseo sin buscar la inmortalidad tiene la posibilidad de conseguirla; sin embargo, su objetivo no es ése, él quiere volver a su patria natal y, por este motivo, rechaza la inmortalidad que le ofrece Calipso. Para profundizar un poco esta temática, me parece oportuno mencionar una apreciación que hace François Hartog, en su libro *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, en donde el historiador francés dice que: “No obstante, su voluntad de volver a Ítaca, de no olvidar el día de regreso, va a la par con la elección resuelta de su condición de mortal. (...) Con este episodio se formula, por primera vez, ‘el rechazo heroico de la inmortalidad’.”⁵ A la luz de este escrito, el parecer -acertado- de Hartog de asociar la memoria a la mortalidad puede dar, a mi juicio, una explicación del rechazo de la inmortalidad por parte de Odiseo: el héroe, al no tener en su naturaleza una “porción” divina, no anhela la inmortalidad; es su condición de mortal la que le permite rechazarla y

⁵ Hartog F.; *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, trad. Pons Horacio, Ed. F. C. E., Bs. As., 1999, p. 28.

empezar a configurar un nuevo modelo heroico.

A Odiseo, en tanto héroe, no se lo puede encasillar en ningún prototipo heroico de los que se han puesto en consideración. Al no buscar la inmortalidad este héroe no se corresponde con el modelo heroico por antonomasia que representa Heracles; además, tampoco podemos homologarlo con los patrones épicos. Es decir, su configuración heroica no se corresponde con la de Aquiles, el cual representa -como ya se ha dicho- el prototipo de héroe épico. A diferencia de lo que tradicionalmente se ha hecho, es decir considerar a Odiseo, Aquiles, Héctor, Patroclo, Áyax, etc., bajo una misma estructura que los destaca como héroes que sobresalieron por sus virtudes en la contienda greco-troyana, en el presente trabajo se intenta demostrar que a Odiseo no se lo puede emparentar con los héroes ya mencionados. Es verdad que ha combatido en las playas de Troya; pero allí no se ha destacado por ser virtuoso en la lucha: su *areté*, a diferencia de la de los restantes héroes, no es guerrera. Odiseo sobresale por su ingenio; es el *polytropos Odysseús*, es decir “Ulises el de muchos trucos”.

Nuestro parecer se puede aclarar mucho más si tenemos en consideración la *Odisea*. Según Hartog “La *Odisea* no es ni una geografía del Mediterráneo, ni una investigación etnográfica, ni la versificación y musicalización de instrucciones náuticas (fenicias u otras), sino un relato de viaje, tendido en su totalidad hacia el regreso, ansioso por cerrarse. Narra el retorno de quien ‘erró durante años (...) con el alma llena de angustia en el mar’ (...).”⁶ Y es en función de ese regreso que Odiseo se vale de engaños para salir de situaciones adversas; algunas que comprometen su vida -tales como el famoso episodio con el ciclope Polifemo (Canto IX, 279-286)- y otras en donde miente o se disfraza para pasar inadvertido. Estas artimañas son las que le han dado fama; y así él mismo lo reconoce cuando se presenta diciendo: “Soy Ulises Laertiada, famoso entre todas las gentes por mis muchos ardides; mi gloria ha subido hasta el cielo.”, según nos cuenta Homero en los vv. 19-20 del Canto IX de la *Odisea*. No obstante esta peculiar *areté* de este héroe, es importante mencionar que, según G. S. Kirk en su obra *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, el ingenio para la resolución de pro-

⁶ Ibidem.; p. 27.

³ Ibidem.; p. 18.

⁴ Ibidem.; p. 4.

blemas es un tema recurrente en los mitos referidos a héroes:

“La superación de una dificultad, como, por ejemplo, la ejecución de una tarea supuestamente fatal, mediante el ingenio o un ardid, constituye, por lo demás, un tópico endémico de los mitos griegos, y aquí lo vemos representado (...) por la manera de apuntar Perseo a Medusa (mirándola en la superficie pulida de su escudo) (...)”⁷

Al estar de acuerdo con Kirk, el presente trabajo no pretende afirmar que el ingenio es privativo de Ulises, sino más bien que lo particular de este héroe es usar ese ingenio para el engaño. Tal vez el ejemplo más famoso del uso del ingenio para engañar a sus rivales por parte de Odiseo es su “caballo de Troya”, artimaña que inició la destrucción de la ciudad, ya que los griegos, de esta manera, pudieron penetrar sus muros. Esta memorable idea le permitió al héroe ganarse el prestigio y el agradecimiento de sus pares; así lo cuenta -una vez más- Homero (Canto IV, vv. 269-273) en referencia a palabras de Menelao: “(...) mis ojos no vieron jamás un valor que igualase el valor que guardaba en su pecho el intrépido Ulises. ¡Cuánta hazaña llegó a realizar aquel hombre esforzado en el hueco y pulido corcel donde estábamos todos los magnates argivos tramando la muerte de los teucros!” Otro ejemplo muy conocido en donde Odiseo saca provecho de sus engaños es cuando vence a Áyax en una disputa por las armas del ya muerto Aquiles; el guerrero más valeroso de los argivos -después del hijo de Peleo- es vencido contra todo pronóstico. De manera que en estos episodios -el caballo de Troya y la victoria ante el gran guerrero Áyax- se puede representar, a mi juicio, el triunfo del ingenio por sobre la fuerza guerrera; es en este sentido que se dice que Ulises representa el inicio de una nueva configuración heroica al no sólo presentar unas características e intereses distintos con respecto a héroes que se incluyen en el paradigma épico, sino también al vencerlos mediante su ingenio.

Ahora bien, Odiseo ¿es un héroe completamente nuevo en donde no perdura ningún rasgo del héroe antiguo? Más allá de que su naturaleza y su *areté* no sean compatibles con héroes tales como Heracles o Aquiles, existen motivos o temas recurrentes del mito del héroe que sí se pueden apreciar en la figura de Ulises de lo contrario no se lo podría considerar
7 Kirk G. S.; *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, trad. Teófilo de Loyola, Ed. Paidós, Barcelona, 1970, p. 192.

como un héroe antiguo-. Por ejemplo, el sufrimiento es producto de las empresas que los héroes llevan a cabo: “De entre los aspectos más significativos de los héroes, uno de ellos es el sufrimiento que, a veces, llega hasta las lágrimas (...)”⁸, asegura Bauzá. En el caso de nuestro héroe, en los diez años que tarda en regresar, ha visto morir a sus amigos y ha añorado hasta el llanto a su Ítaca, sin olvidar el episodio de su pseudo *katábasis* en donde se da cuenta de que su madre ha muerto y él intenta abrazarla varias veces sin conseguirlo. Otro ejemplo en donde perduran motivos recurrentes del mito del héroe antiguo en Odiseo es la adversidad de una deidad que causa fatigas al héroe e intenta, la mayoría de las veces, darle muerte. En este caso, el dios que le posterga el regreso y lo hace vagar errante por el mar es Posidón, ya que -entre otras causas- ha escuchado la súplica de su hijo el cíclope Polifemo cuando Ulises lo ha cegado (*Odisea* Canto IX 526-535). Y no sólo se le presenta al héroe antiguo un hado adverso, sino también otras deidades acuden en su ayuda; al igual que Heracles, Odiseo es ayudado por Hermes y, por sobre todo, Atenea, con los que comparte su epíteto de *polýtropos* (“de muchas tretas”).

En consecuencia Ulises es un peculiar héroe antiguo. Como ya se ha dicho, en cuanto a su naturaleza e intereses este héroe no se corresponde a los demás; sin embargo presenta determinadas características que permiten involucrarlo en el modelo heroico de la antigüedad, aunque no encaja perfectamente. A mi entender, esto se puede explicar si se tiene en cuenta la consideración de Bauzá, en otra de sus obras titulada *¿Qué es un mito? Una aproximación a la mitología clásica*, en donde asegura que el mito está “(...) sujeto siempre a nuevas resemantizaciones (...)”⁹ Es decir, en mi opinión, en la figura de Odiseo se puede apreciar la metamorfosis que sufre el mito. Su figura heroica y su odisea comparten características con los restantes héroes antiguos, pero al mismo tiempo presentan temáticas totalmente nuevas y sin precedentes. Algunos temas recurrentes del mito del héroe antiguo que en la *Odisea* presentan variaciones pueden ser, por ejemplo, la *katábasis* -una suerte de prueba iniciática en donde el héroe desciende al Hades que, en el caso de Ulises, es más bien una *nékya* (evocación de difuntos)-; o sino tam-
8 Op. Cit.; Bauzá H. F.; *El mito del héroe*, p. 130.
9 Bauzá H. F.; *¿Qué es un mito? Una aproximación a la mitología clásica*, Ed. F.C.E., Bs. As., 2012, p. 36.

bién que nuestro héroe recibe un castigo pero no es, como en la mayoría de los héroes -Heracles o Áyax-, producto de una muerte involuntaria (*phónos akoúsios*).

De manera que la figura heroica de Odiseo alberga características del héroe antiguo, otras que están presentes pero transfiguradas, y otras totalmente nuevas. Además, de la *Iliada* a la *Odisea* se puede apreciar el pasaje del relato del héroe arcaico al relato de un héroe de tono más bien novelesco, ya que Ulises es el protagonista de una aventura que se aleja de los parámetros antiguos. Es por eso que, a mi entender, Ulises es el último héroe antiguo y -al mismo tiempo- es el primer héroe moderno.

Ulises después de Homero

Después de la *Odisea*, sobre la figura de Ulises se han escrito bibliotecas. La descripción de la figura de este héroe en autores tales como Shakespeare, Calderón, A. L. Tennyson, Cavafis, Katsantsakis, Seferis o J. Joyce -entre otros- excede la pretensión del presente trabajo. Sin embargo, intentar evidenciar cómo Píndaro junto a los grandes trágicos -Esquilo, Sófocles y Eurípides- han recepcionado a la figura de Odiseo y dan su punto de vista sobre la misma es una tarea mucho más enriquecedora, ya que -a mi juicio- esa labor permite dar cuenta de la separación que existe entre la estructura heroica del héroe antiguo con la de Ulises.

En primer lugar, una importante referencia a Píndaro la podemos encontrar en la “introducción” a la *Odisea*, escrita por Carlos García Gual. Allí el escritor y filólogo español nos dice que Ulises: “(...) fue criticado por su astucia en el triunfo por un poeta aristocrático de talante conservador, Píndaro, que lo opone al noble Áyax, al que Ulises venció en el famoso certamen por las armas de Aquiles. En las *Nemeas* VII y VIII Píndaro elogia al guerrero del gran escudo, Áyax, paradigma del héroe monolítico arcaico, frente al que triunfa Ulises mediante ardid y palabras astutas. Con esa postura Píndaro se inclina a una imagen antihomérica de Ulises que tiene notables paralelos en los trágicos.”¹⁰

En efecto, según lo dicho por C. G. Gual, en Píndaro se puede apreciar que el paradigma heroico de Áyax es distinto al de Odiseo; ya que el poeta le da un sentido negativo a las cualidades heroicas de este último mientras que a Áyax lo elogia.

10 Op. Cit., Homero; *Odisea*, “introducción” de C. G. Gual, p. XVIII.

Sin embargo, no creemos que en Píndaro se pueda apreciar una figura “antihomérica” de Ulises como lo considera C. G. Gual; es verdad que en Homero no aparece este carácter negativo del ingenio de Ulises remarcado por Píndaro, pero -a mi entender- este punto de vista no es “antihomérico” porque a todos los elementos que hacen posible esta consideración ya están en la *Odisea*. Es decir, es correcto que Píndaro da una imagen de Ulises distinta a la homérica, pero esa imagen no es totalmente opuesta ni contraria (cuestión indicada por el prefijo “anti-”).

No obstante, es cierto que esa consideración negativa de la figura heroica de Odiseo por parte Píndaro tiene un paralelo en los trágicos: “Ya seguramente fue así en Esquilo (que llamó a Ulises ‘hijo de Sísifo’) de quien hemos perdido todas las tragedias en que sacaba a escena a Ulises.”¹¹, dice -una vez más- C. G. Gual. Recordemos que Sísifo representa el paradigma de la astucia para los griegos. Entre otras audacias, este personaje, por medio de su astucia, logró esposar al propio Hades y tenerlo por prisionero en su casa; esto provocó que Ares liberara a Hades y que este último llevara a Sísifo al inframundo. Sin embargo, allí en el Tártaro declaró que no le habían dado honras fúnebres -él mismo le había ordenado eso a su esposa- y que por ese motivo debía regresar a la superficie para remediarlo. Esta promesa a Perséfone fue olvidada por Sísifo apenas ascendió; y por eso tuvo que padecer el castigo de rodar cuesta arriba un bloque de piedra tan pesado que cuando está a punto de alcanzar la cima se cae y rueda hasta el principio, frustrante tarea que Sísifo aún no logra hacer.

Es por esta característica astucia que Esquilo considera que Odiseo es hijo de Sísifo; y así también, en Los mitos griegos, lo refiere Robert Graves cuando dice que Sísifo “(...) sedujo a Anticlea, la hija de Autólico. Tuvieron un hijo, Ulises, y la forma en que se produjo su concepción es suficiente para explicar su habitual astucia.”¹²

Pero la línea pindárica de una consideración negativa de la figura heroica de Odiseo se puede apreciar mucho mejor en Sófocles y Eurípides. En el primero dicha línea se puede evidenciar en su *Áyax*; en donde se narra el suicidio posterior de este héroe al no conseguir las armas del difunto Aquiles. Entonces, por contexto, se entiende que el responsable

11 Ibidem.

12 Graves R.; *Los mitos griegos*, trad. Graves Lucía, Ed. Ariel, Bs. As., 2011, p. 73.

por la locura y posterior muerte de *Áyax* es Ulises; una muerte totalmente desfavorable para los argivos, ya que -al no estar Aquiles- *Áyax* era el héroe más virtuoso en combate. Es menester mencionar que el rencor de este último hacia Ulises no se le escapó a Homero; ya que en el Canto XI de la *Odisea* -en donde ocurre la *nékyia*- Odiseo cuenta que (vv. 543-555): “(...) solamente a lo lejos tenía el alma de *Áyax* Telamonio apartada y en ira por causa del triunfo que alcancé sobre él en el juicio tenido en el campo por las armas de Aquiles (...). (Y le dijo) ‘*Áyax*, hijo de aquel noble y cabal Telamón, ¿ni después de la muerte olvidarte podrás del rencor contra mí por aquellas tristes armas?’ (...)”

Esto evidencia, como ya se ha dicho, que Homero da cuenta de las características del paradigma heroico conformado por Odiseo, sólo que Píndaro y los trágicos le dan otro punto de vista.

Siguiendo la línea pindárica en cuestión, se puede decir que dicha línea es mucho más clara en *Filoctetes*. Esta tragedia se desarrolla en la isla de Lemnos, en donde Odiseo hace diez años había abandonado a Filoctetes¹³, el cual tenía una herida en el pie provocada por la mordedura de una víbora y sus gemidos de dolor no dejaban realizar los sacrificios con tranquilidad. Sin embargo, muerto ya Aquiles, la única manera de destruir los muros de Troya es usando un arma que ya lo había hecho, o sea debían usar el arco de Heracles que ya le pertenecía a Filoctetes. Es por este motivo que Odiseo vuelve, junto a Neoptólemo -el hijo de Aquiles-, a buscar a Filoctetes, más precisamente a su arco; y es allí donde Sófocles muestra a un Ulises sin escrúpulos morales, a diferencia de Neoptólemo que le importa la justicia antes que todo. Por ejemplo Odiseo le dice a Neoptólemo (vv. 78-86): “Es necesario que en esto mismo te las ingenies para sustraerle las armas invencibles. Sé, hijo, que no estás predisposto por tu naturaleza a hablar así ni a maquinarengaños. Pero es grato conseguir la victoria.

13 Recordemos que a Filoctetes le había dado su arco y sus flechas el propio Heracles, cuando en el monte Eta -luego de haber caído en la trampa del centauro Neso- el héroe está agonizando y pide a los que están a su alrededor que lo incineren en la pila que él mismo había preparado para un sacrificio. Como nadie se animaba un pastor que pasaba por allí, llamado Peante, ordenó a Filoctetes, su hijo, que hiciera lo que Heracles le pedía, y como agradecimiento el héroe le cedió el arma mencionada. No obstante, la diosa Hera -movida por sus celos- arregló castigar a Filoctetes por su generosidad con la mordedura de una víbora lemnia (Véase *Los mitos griegos* de R. Graves).

Lánzate a ello, ya nos mostraremos justos en otra ocasión.”

De manera que en las palabras de Sófocles se puede apreciar, a la luz del presente trabajo, que Ulises presenta una naturaleza distinta a la de Aquiles: Neoptólemo -al heredar la naturaleza de su padre- no es capaz de engañar sin sentir culpa por ello (vv. 903-904); mientras que Odiseo, según Sófocles, está dispuesto a todo para lograr la victoria. Esto se puede apreciar mejor cuando Filoctetes se da cuenta del engaño de Ulises y que ha usado a Neoptólemo para lograr su propósito, y dice a nuestro héroe en cuestión (vv. 1004-1016):

“¡Oh brazos apresados por este hombre, cuánto tenéis que soportar a falta del bien amado arco! ¡Oh tú, que no tienes ni un pensamiento sano ni elevado, cómo me has vuelto a engañar! ¡Cómo me has dado caza, tomando por pantalla a este joven, desconocido para mí, a quien tú no mereces, pero yo sí, y que no sabía más que cumplir lo ordenado, quien incluso evidencia ya a las claras que sufre de penoso modo por las faltas que ha cometido y por el mal que me hizo! Pero tu perverso ánimo, que está constantemente acechando desde los rincones, fue enseñando a ser diestro en infamias a quien era sencillo y no estaba dispuesto a cometerlas.”

Finalmente Neoptólemo se arrepiente de los engaños hacia Filoctetes y decide devolverle el arco que le había sacado; y este último le dice (vv. 1310-1313): “(...) Has demostrado, hijo, de qué estirpe has nacido, que no es de Sísifo, sino de Aquiles, de quien mayores alabanzas se oían (...).” Esto último da cuenta de que la línea de Píndaro y la consideración de Esquilo -que Ulises es hijo de Sísifo y que, por lo tanto, presenta una naturaleza distinta a la de los restantes héroes- están presentes en Sófocles.

Por su parte, Eurípides muestra en escena a Odiseo en *Hécuba* y en *Las troyanas*. La primera tragedia -como su nombre lo indica- gira en torno de Hécuba, la esposa de Príamo, y su sufrimiento ante su ciudad ya conquistada y ante las situaciones que van aconteciendo. En este caso, nos basaremos en la primera parte de dicha tragedia, en donde los aqueos deciden sacrificar a Políxena, hija de Hécuba, ante la tumba de Aquiles; y el encargado de comunicar esta decisión y llevarse a la princesa es Ulises. Por este motivo Hécuba suplica a Odiseo para que no se la lleve a su hija -e incluso se ofrece a tomar su lugar-; y viendo que el héroe

no le hace caso le recuerda la vez que lo descubrió entrando a Troya disfrazado de mendigo y decidió no lo delatarlo (vv. 239-254). También le recuerda su súplica: “Cogiste mi mano, como afirmas, y postándote tocaste esta vieja mejilla. Yo te toco a mi vez y te suplico: que no separes de mis brazos a mi hija, ni la matéis.” (vv. 269-277); sin embargo, Ulises le asegura que la decisión ya es irrevocable. De esta manera Eurípides continúa mostrando una imagen negativa del héroe: él suplica y miente con tal de beneficiarse, mientras que no escucha las súplicas ajenas si atentan contra su propósito. La perversidad de Ulises se acentúa cuando responde al pedido de Hécuba -el de sacrificarse junto con su hija- diciéndole (v. 397): “¿Cómo? Pues no sé que yo tenga amos.” Se puede ver la ironía en esta respuesta si se tiene en cuenta que Hécuba ya no es más reina, ahora pasa a ser una esclava más y, por tanto, es inútil que intente darle órdenes al héroe.

La imagen negativa de Odiseo continúa en *Las Troyanas*. Allí el contexto vuelve a ser Troya, en este caso viviendo su último día; en donde los griegos -una vez más- están repartiéndose a las futuras esclavas. Si bien el tema que se puede apreciar a lo largo de toda la tragedia es el sufrimiento de los vencedores y no de los vencidos -ya que estuvieron muchos años lejos de su tierra natal, murieron lejos de la misma y les siguen aguardando males en su regreso-, no obstante -como es evidente- Eurípides muestra que el que más sufrirá ese regreso es Ulises (vv. 428-443); y se merece sus futuros padecimientos ya que es el más despreciable de todos los griegos, incluso más que Agamenón. Así lo considera Eurípides cuando le hace decir estas palabras a Hécuba, que se entera que va a servir como esclava a Odiseo (vv. 280-291): “(...) ¡Ay de mí, ay! Me ha tocado servir a un ser odioso y trapacero, enemigo de la justicia, a una bestia sin ley (...). Lamentaos, troyanas, por mí. Me dirijo a un triste destino. Yo, la desdichada, he caído con el lote más adverso.”

De manera que, en los trágicos, el talante maquiavélico de Odiseo es evidente. En resumen, se puede decir que lo consideran como un oportunista y sin escrúpulos morales a la hora de conseguir la victoria para los suyos. Esta imagen negativa de la figura de este héroe, en contraste con héroes prototípicos como Áyax o Aquiles, nos ayuda a evidenciar que Ulises se sale de la estructura heroica tradicional. En palabras de C. G.

Gual: “Ulises resulta un nuevo paradigma heroico. Héroe solitario, aventurero errabundo fiado no en sus armas ni en su fuerza atlética, sino en su astucia y su arte de seducción.”¹⁴ Por eso el presente trabajo considera, como ya se ha dicho, que en Odiseo se puede apreciar una de las primeras -si no la primera- metamorfosis del mito del héroe.

Shrek, el primer héroe-ogro

Ahora bien, la metamorfosis de la que se viene hablando ¿ha hecho llegar al antiguo mito del héroe hasta nuestros días?; en el siglo XXI ¿podemos seguir hablando de la existencia de héroes? La respuesta es afirmativa. Principalmente deportistas, cantantes, figuras del espectáculo, etc., son idolatrados por las masas; muchos de ellos son leyendas vivientes que van camino a que los entronen como héroes -si se mueren jóvenes y de forma trágica-. Precisamente esto último es una esencial condición: estos personajes deben morir antes de que el tiempo deteriore sus figuras y pierdan su *areté*. Elvis Presley o Marilyn Monroe pueden ser claros ejemplos de lo que se está considerando como héroes modernos.

Sin embargo, el presente escrito se orientará en otro sentido: se intentará evidenciar la modernidad del héroe antiguo explorando el ámbito de la cinematografía fantástica. Tomando como eje principal la historia y características de un personaje peculiar llamado Shrek, se intentará demostrar que esta creación ficticia es producto de la metamorfosis que sufrió la figura heroica de Ulises y que -al igual que el héroe antiguo- este ogro se diferencia de la estructura prototípica del personaje principal de los cuentos de hadas. Es decir: tanto Ulises como Shrek son héroes particulares en sus respectivos tiempos.

En 2001, DreamWorks Animation presenta una película basada en el libro infantil *Shrek*, de William Steig. En el film el personaje principal es el mismo que el del libro, pero el argumento y el desarrollo de la trama es lo que varía; y tal fue el éxito de la historia que se produjeron tres películas más que continúan con esa trama. En resumen, el film presenta a un ogro como personaje principal, que rescata y se enamora de una princesa llamada Fiona -la cual, producto de un hechizo, por las noches se transforma en ogra-. A lo largo de las películas, Shrek y Fiona deben sobrepasar las dificultades

que se les presentan por no tener la morfología de los personajes clásicos de los cuentos de hadas.

Es en este sentido que se puede encontrar el primer y fundamental punto en común entre Ulises y Shrek: ambos no encajan en la estructura prototípica de héroe tanto moderno como antiguo -respectivamente-. Ya se ha explicado por qué Odiseo se abstrae de esa estructura; por lo tanto ahora debemos caracterizar a Shrek.

Como ya se ha dicho el personaje principal de la película es un ogro, es decir es una criatura bestial y antisocial porque todos le temen; además no tiene al lado a un noble corcel, sino un pequeño burro parlante. Y no sólo su naturaleza es distinta a la del héroe moderno del ámbito de la fantasía, también -al igual que Ulises- sus intereses no son los habituales en estas historias: Shrek no quiere rescatar a la princesa, casarse con ella, heredar un reino y vivir feliz por siempre. Todo ello le compete al príncipe “encantador”, que está presente en las películas; éste representa al modelo heroico de la modernidad en los cuentos de fantasía: es rubio y alto, hábil en el combate -tanto como para matar al dragón-, y anhela rescatar a la princesa y ser rey. Lo peculiar en esta historia es que los deseos de “encantador” no pueden realizarse, ya que el ogro es el que rescata a dicha princesa y es el que termina viviendo feliz por siempre.

En otras palabras, al igual que en la *Odisea* los fuertes y virtuosos en el combate no son los protagonistas y los que triunfan; es más, en el caso de Shrek, se invierten los roles y el príncipe encantador pasa a ser el malvado. Y no sólo esto, sino también los arquetipos heroicos terminan sufriendo tanto en el film como en dicha epopeya (Canto XI vv. 387-389): “(...) vino allá, el Atrida; llegaba sumido en tristeza y en torno reuníanse las almas de aquellos que su sino cumplieron con él en las casas de Egisto.”; además en vv. 488-491 Aquiles le dice a Odiseo: “No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser ciervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron.”. Esto es un ejemplo más de lo que se viene asegurando en el presente trabajo: que en la *Odisea* es más valeroso y virtuoso otro tipo de héroe, distinto al modelo prototípico de la épica. Así mismo, y comparando a Aquiles con el príncipe “encantador”, en la película de Shrek no es dicho príncipe el que se casa y vive

¹⁴ Op. Cit., Homero; *Odisea*, “introducción” de C. G. Gual, p. XV.

feliz por siempre, sino que todo ello lo logra el ogro.

Ahora bien, volviendo a la morfología de Shrek, cabe la pregunta ¿por qué este ogro deja de lado su naturaleza bestial y se casa con la princesa? El sentido común diría que lo hizo por amor; efectivamente acorde con la trama de la película esta respuesta es acertada, pero hay algo más. Al igual que Ulises, Shrek experimenta un periplo: para recuperar su pantano -invadido por criaturas de fantasía por orden del rey Lord Farquaad- nuestro antisocial ogro acepta la misión del malvado rey que consiste en rescatar a una princesa custodiada por un dragón. Sin matar a la bestia, Shrek rescata a la princesa y emprende un *nóstos*, es decir un “regreso”; y es cuando se completa el periplo que Shrek se da cuenta de que ya no es el mismo. A mi entender, este cambio en el protagonista principal tiene su paralelo en las variaciones modernas del final homérico de la *Odisea*, en donde el tiempo cambia tanto a Ulises como a Ítaca.

Otra característica de Shrek que hace que sea la metamorfosis de la figura de Odiseo es que, al igual que Ulises y a diferencia de los restantes héroes -tanto antiguos como modernos-, el ogro no usa su fuerza física; por ejemplo, cuando rescata a la princesa no mata al dragón, sino que lo engaña y se escapa; o muchas veces a entrado a lugares disfrazado y mintiendo sobre su identidad y propósitos.

Por último, puede preguntarse ¿existen características del héroe antiguo que -al igual que en Ulises- continúan presentes en la figura heroica de Shrek? Como ya se ha dicho, es común que en los héroes antiguos desaten la furia de alguna divinidad; en el caso de Odiseo desata la de Posidón, y por parte del ogro su hado adverso es el “hada madrina”. Ella es la que, tradicionalmente, se encarga de que el príncipe Encantador -en este caso su hijo- sea el que viva feliz por siempre; y emplea toda su industria en odiar y perjudicar al ogro. “Este odio o envidia (...) en el caso de los héroes, se muestra como una de las funciones que denota su morfología.”¹⁵, asegura Bauzá. Además, la presencia del dragón que custodia a la princesa no es un detalle menor, ya que el uso de serpientes guardianas es un tema recurrente en el antiguo mito del héroe. Un claro ejemplo es el dragón Ladón, al cual Heracles logra vencer y apoderarse de los frutos de las Hespérides. En refe-

rencia al dragón, Bauzá -una vez más- dice que: “Se trata, en suma, de un monstruo ctónico e infernal que, bajo diferente ropaje morfológico, aparece siempre como el antagonista del héroe.”¹⁶

Conclusión

La existencia de los mitos antiguos en nuestro siglo es clara y los héroes constituyen una matriz muy rica para explorar esta temática. Según el presente trabajo, Odiseo es el primer héroe antiguo que se abstrae de los patrones heroicos clásicos e inicia la metamorfosis del mito heroico de la antigüedad. Si consideramos la riqueza de la materia mítica, no nos sería extraño la posibilidad de su variación; es decir la pervivencia del mito en otras formas. La metamorfosis es la prueba de la eternidad del mito, y los héroes -al ser ejemplares para las personas- se adhieren a dicha intemporalidad.

A mi entender, Shrek es un ejemplo de dicha metamorfosis. La idea de un ogro que no se corresponde al prototipo de héroe de los cuentos de hadas tiene su precedente en la *Odisea*. Tanto Ulises como Shrek son héroes fuera de serie: sus naturalezas, habilidades e intereses no son los habituales y recurrentes en los ámbitos en que ellos se desenvuelven. En otras palabras, ambos se apartan -aunque no totalmente- de los patrones clásicos de los héroes tanto antiguos como modernos, y así configuran una nueva morfología heroica.

Por otro lado, también se puede considerar la otra cara de esta cuestión: no decimos que Shrek sea la metamorfosis de Ulises, sino que es el mismo Ulises que utilizó su ingenio para ponerse el ropaje de ogro. Al igual que cuando en Troya se ha disfrazado de vagabundo, esta vez el héroe se ha disfrazado de Shrek para vivir entre nosotros y pasar desapercibido. La cita de Borges al inicio intenta remarcar este sentido: lo clásico necesita pervivir en otras formas y por otros medios. De manera que Odiseo continúa con sus artilugios, y esta vez nos ha engañado a nosotros mismos.

* Estudiante de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín

Nota: la bibliografía utilizada para dicho artículo se encuentra en www.revistasymploke.com

15 Op. Cit.; Bauzá H. F.; *El mito del héroe*, p. 58.

16 *Ibidem.*, p. 77.

Nihilismo

Juego y pampa en la filosofía de Carlos Astrada

Lucas G. Aldonati*

Interpretaciones sobre el nihilismo

El nihilismo¹ como tema puntual, aparece abordado dentro de la extensa obra de Astrada en dos libros. En primer lugar, en la obra *Nietzsche profeta de una edad trágica* (1945) donde en la sección número XI lleva el nombre de “El nihilismo europeo”. La segunda obra en la que el nihilismo se recupera y ocupa un lugar principal es en *La revolución existencialista* (1952); uno de sus capítulos se titula: “El nihilismo, clave de la recuperación del hombre”. Si bien en ambas obras aborda la misma temática y parte desde una mirada nietzscheana, las problemáticas que aborda en ambos capítulos, son a primera vista diferentes. Las preocupaciones de Astrada en esencia no son diversas; aunque el modo de ingresar al nihilismo, el contexto, los personajes y el enfoque cambie. La primera lectura sobre el nihilismo que realiza Astrada parece resaltar cuestiones de tono más político. En principio sólo critica la circunstancia por la que atraviesa el espacio europeo y hacia el final del capítulo, aparece una

1 A partir de la interpretación que realiza Germán Cano, el nihilismo aparece según Nietzsche como estado psicológico bajo tres formas: 1) el sentimiento del absurdo (derroche de fuerza, tormento del ‘en vano’). 2) Se pierde toda fe respecto a una totalidad de sentido, decepción mayor por cuanto el hombre ha proyectado estas categorías para creer en su propio valor. 3) surge de la conciencia de que como salida sólo queda la “condena del mundo”. Queda explícito en la siguiente frase: “El nihilismo implica, pues, ficción y negación de la vida, pero también reacción contra esta misma ficción que es el mundo suprasensible” (material extraído de: Germán Cano Cuenca, *Estudio introductorio: Friedrich Nietzsche, crítico de la moral*, Editorial Gredos, Madrid, 2009, tomo I, LVIII – LX.)

preocupación por los efectos que puede llegar a sufrir Iberoamérica a partir de las decisiones que tome o no, dependiendo de cómo interprete la realidad europea y a sí mismo. La segunda lectura, encierra una preocupación por lo humano. Un camino hacia el desprendimiento y el rescate del hombre de la enajenación.

He aquí el meollo de la cuestión. El problema que Astrada interroga e intenta aclarar en el fondo es un problema por lo humano. El hombre en relación con el movimiento universal, con su mundo circundante, lo lejano y lo cercano en tanto que ocupa un valor y olvidando su libertad humana como posible, se ha enajenado a ello como aprehendido a una verdad última. Dos análisis, dos advertencias y dos consejos para lograr el desprendimiento de la enajenación es lo que Astrada desarrolla en estos dos capítulos mencionados.

a) *Nietzsche profeta de una edad trágica*: hay un fenómeno al cual Nietzsche llama “El nihilismo europeo”. Pero, ¿qué interpreta Astrada a partir de su lectura sobre Nietzsche que es el nihilismo de modo general? “El nihilismo, en general, es una consecuencia de la fe en la moral, del imperativo de veracidad que ella ha formulado y desarrollado; es, pues, el estado que tiene que resultar necesariamente de la concepción de la vida de la era cristiana”². La moral platónica-

2 C. Astrada, *Nietzsche profeta de una edad trágica*, La Universidad, Bs. As., 1945. Con respecto a esta afirmación que toma Astrada puede tenerse en cuenta la interpretación sobre “El nihilismo y la «muerte de Dios»” que desarrolla G. Cano donde describe que el problema de Nietzsche con respecto al nihi-

crisiana es un fenómeno occidental que no lleva a occidente según Nietzsche más que a una decadencia. Por lo que el autor alemán va a considerar necesario el hecho de tener que erigir una nueva tabla de valores que afirmen la vida y no que la nieguen como lo han hecho los valores platónico-cristianos hasta ahora. Como sostiene Germán Cano en su interpretación, los valores creados por occidente son “falsos valores”, valores fundados a partir de un desprecio de la vida y que son mera “voluntad de nada”. Pero, ¿de qué modo podemos encaminarnos a un modo de valoración que logre afirmar la vida en lugar de despreciarla? Como respuesta Astrada encuentra en Nietzsche la distinción entre el nihilismo activo y el nihilismo pasivo. El primero, “es signo de incremento de poder en el espíritu, camino que nos conduce a una nueva valoración, y un nihilismo pasivo, que es signo de decadencia e implica un aminoramiento del poder del espíritu”³. La respuesta es clara, optar por un nihilismo activo, y afrontar una transvaloración de los valores.

Astrada rescata una lectura de un Nietzsche profético, un Nietzsche que advierte, predice y ve lo que todavía no

lismo se encuentra ya en la obra *El nacimiento de la tragedia* con la figura de Sócrates y que luego se torna un sistema a partir de la filosofía dualista de Platón. Lo que Nietzsche denomina la moral platónico-cristiana, es un planteamiento moral nihilista en tanto que está obligado a combatir y denigrar por principio la realidad más inmediata (los sentidos, el cuerpo, el lenguaje). Véase: (Germán Cano Cuenca, *Estudio introductorio: Friedrich Nietzsche, crítico de la moral*, Editorial Gredos, Madrid, 2009, tomo I, LVIII.)

3 *Ibid.*, pp. 141-142.

nos ha alcanzado pero que no es ni más ni menos que un inminente estado de decadencia social y política; una decadencia en valorar a los políticos. Es el filósofo alemán quien ve la salida y el modo de afrontar la situación. “«El periodo de la catástrofe», que, desde el abismo de la crisis, debe quizá conducir a la salud y fortalecimiento del hombre europeo, quien se reconocerá a sí mismo en una nueva tabla de bienes y valores”⁴. Puede apreciarse en este aspecto profético que recupera Astrada, como Nietzsche también vincula la salud con la enfermedad, aspectos importantes de su vida que producen a su vez fuerte impacto también en su filosofía. Un abismo necesario, un estado crítico que se convierte en indispensable para ayudar al hombre a impulsarse a lo más alto de una nueva escala de valores.

El filósofo cordobés, resaltando la visión profética de Nietzsche, continúa con una crítica ‘personal’ al socialismo, la democracia, y a las instituciones liberales. En definitiva el problema que se plantea para él es “el del dominio del mundo, el de una lucha por el poder hegemónico y la expansión”⁵. El poder, el valor y el hombre; problemáticas que desbordan la preocupación del pensamiento en el s. XX. El mismo Astrada realiza una división de naciones las cuales algunas se encaminan desenfadadamente hacia la decadencia irremediable como es el caso desde su parecer de Francia, España e Italia. Naciones estériles que se debaten entre el querer y el poder, mientras que las naciones latinas se encuentran como sombras derrumbándose junto con ellas, si es que no toman una decisión. Por otro lado, son los alemanes y los rusos, los que resaltan para Astrada, representan el modelo de nación que lucha con pasión política y por ideales políticos. Hombres con voluntad de poderío. Los hombres alemanes y rusos se diferenciaban por demás con los ejércitos anglo-yanquis según Astrada; ya que detrás de estos últimos se dejaba asomar la mirada del mercader. Son las naciones latinas las que se apegan a ese plan anglo-yanqui que se encamina a la decadencia y a una civili-

4 Ibid., p. 142. C. Astrada cita a Nietzsche sin aclarar de que fuente proviene: “Yo prometo una edad trágica: el arte supremo de decir sí, la tragedia, renacerá cuando la Humanidad tenga a sus espaldas, sin sufrir por ello, la conciencia de la guerra más dura, pero necesaria... Habrá guerras como no las ha habido hasta ahora sobre la tierra.” (Ibid., p. 145) puede verse en la cita tanto el aspecto profético, como así también el abismo que habrá que afrontar para surgir de forma renovada.

5 Ibid., p. 146

zación moribunda, dejándose llevar por el hecho de que son los señores del oro. Astrada señala que poseer el oro no garantiza que mañana sean los que dominen el mundo. “Iberoamericana, el continente, hasta ahora, sin destino, a menos que la Argentina, por propia gravitación historia de país monitor, perfile uno auténtico, iniciando la revolución continental para abolir las oligarquías económicas y políticas que han traicionado a Hispanoamérica”⁶. El conflicto tiene aspecto mundial, y el desenlace tiene para Astrada un tinte revolucionario. Argentina debe actuar, asumirse en un nihilismo activo y elegir con voluntad.

b) *La revolución existencialista*: el nihilismo es un estado necesario por el cual hay que pasar pero que necesariamente debe ser superado como condición primera si se busca una transvaloración de todos los valores tenidos como supremos. Para Astrada, el nihilismo va a ser clave para la recuperación del hombre. ¿Recuperar al hombre de qué, de dónde? Recuperación de la existencia desvalorada, y de ese desprecio de la vida en pos de valores suprasensibles. “El nihilismo es el estado previo al desprendimiento y liberación del hombre de estas superestructuras trascendentes en función de las cuales había sido puesta su existencia”⁷ esto, en tanto que se adopte una posición afirmativa y no pesimista (quietista). Sin superación no aflora más que un pesimismo eterno. Los valores se desvalorizan, ¿Pero todos los hombres son acaso conscientes de esto? ¿Todos los hombres saben y asumen que “Dios ha muerto”? Para Astrada “el hombre quiere rescatarse de todas las estructuras y valores que él mismo ha creado, y de los cuales ha terminado por depender en la medida en que aquellos, por haber sido superestructurados por encima de su existencia e hipostasiados, han cobrado imperio sobre él”⁸. Para Astrada el hombre se descubre enajenado de esa moral platónico-cristiana. ¿Quién es ese hombre que menciona Astrada? ¿Acaso habla de un “yo” o de un “nosotros”?

De todas formas el filósofo argentino analiza e interpreta el problema de la siguiente manera: encuentra en el pensamiento de Nietzsche dos ideas esclarecedoras de la cuestión, y que no se pueden pensar por separado; ambas ideas brotan de una misma raíz que es “la voluntad

6 Ibid., p. 149.

7 C. Astrada, *La Revolución existencialista: hacia un humanismo de la libertad*, Nuevo destino, Bs. As., 1952.

8 Ibid., p. 132.

existencial”. 1) El rescate del hombre de su enajenación; 2) “La muerte de Dios”. Y explica Astrada: “Para que el hombre se afirme como hombre existente y libre es necesario superar un tipo de hombre, el hombre gregario y enajenado (...) y pensar en todo su alcance y significado la idea entrañada en el “Dios ha muerto”, clave para hacer el tránsito al nihilismo activo y afirmativo”⁹. Aquí es necesario retomar las preguntas realizadas poco más arriba y la cita que acompaña dichas preguntas. ¿Todos los hombres saben y asumen que “Dios ha muerto”? Todavía no. Astrada indica que “el hombre quiere rescatarse”, quiere salir, desprenderse de esos valores pero para aún es un mero querer, el hombre sigue enajenado y bajo el mandato de estos valores.

Para Astrada esto es una crisis profunda que hay que develar. Y la salida no se encuentra dentro del orden de lo viejo y tradicional con los supuestos que aquí reposan. “En el devenir se gesta y alumbrada aquella nueva situación, no sólo en lucha con lo viejo y tradicional, sino en oposición y escisión con el orden que ello configura”¹⁰. Lo que adviene, el rescate del hombre. El hombre des-enajenado que se encuentra con su ser más propio. “El insurgir de la nueva forma entraña la desaparición definitiva de las demás, que ya, por perimidas, habían perdido toda vigencia y posibilidad de recobrarla”¹¹. La crisis, interpreta Astrada, es algo que nace y algo que muere. Muerte del hombre que negaba la vida y se basaba en valores superiores; para dar lugar a un tipo de hombre que afirme la existencia y la humanidad. Esta nueva afirmación no está exenta de peligros, quizá ya no será aquel Dios moral, sino la técnica y la economía quienes obstaculicen el desarrollo de su ser.

Comprensión del ser –abismática soledad

Antes de adentrarse en la noción de juego que presenta Carlos Astrada, es necesario recobrar una postura previa que él considera como fundamental a la hora de desarrollar una filosofía. Esta postura, se basa en la idea que él tiene sobre qué y cómo considera que es la filosofía. A lo largo de sus obras, el filósofo cordobés, va construyendo distintas definiciones y puntos de vista con respecto a lo que es la filosofía según él. Estas definiciones son un rasgo importante a tener en cuenta, debido a que van a incidir de una manera

9 Ibid., p. 133.

10 Ibid., p. 134.

11 Idem.

u otra en la postura y definición de otros conceptos suyos.

El filósofo argentino, va a retomar al filósofo danés Kierkegaard para compartir la visión de hombre que presentaba este. Hallar en Kierkegaard la figura de un hombre solitario, alejado de la charlatanería ordinaria y de las preocupaciones superficiales, va a ser un punto de partida a la hora de definir la filosofía para Astrada. Por otro lado se suma la idea de que el hombre es a partir de su estar-en-el-mundo y que no puede comprender sino desde allí, como afirma Heidegger en *Ser y tiempo*. Estas dos afirmaciones desembocan en la propuesta Astradiana de que la filosofía es una tarea solitaria que pone a uno en relación con el mundo. “La labor del pensador en tanto existente no es algo que puede ser suplido, una tarea susceptible de ser realizada por otro”¹². Así como también sostiene para acentuar esta necesaria soledad, que “no cabe la relación de maestro y discípulo”¹³ ya que “cada uno ha de esforzarse por ser su propio maestro”¹⁴. Por lo tanto, “el conocer existencial, vale decir el conocer que ha llegado a ser esencial para el cognoscente, no es pasible de transmisión; el hombre existe solitario, sin mediación alguna, en la pasión de la interrogación filosófica”¹⁵. Esto no es para Astrada más que un drama y de allí su comparación con la biografía del mismo Kierkegaard¹⁶.

Preguntar por lo que es, la interrogación filosófica, lleva consigo la negación, un poner en duda la condición de ser y por ende una movilización de las estructuras del ser que componen tanto a lo interrogado como al interrogador. La pregunta, conlleva el modo de ser del que interroga; y la filosofía en su tarea, se propone asumir un preguntar pleno. Un preguntar que haga tomar entre manos al que interroga su propio ser y su comprensión sobre sí. La filosofía, va a decir Astrada, “es una actividad, una interrogación que llega hasta la raíz misma del que interroga, de nosotros que interrogamos en medio de las cosas. Filosofar es un interrogar

dentro del todo de las cosas”¹⁷. Es aquí donde comienza el juego para Astrada. Interrogando el plano de lo óptico, la totalidad de las cosas, nos ponemos en juego a nosotros mismos, jugamos nuestro existir. Al movilizar las estructuras de las cosas –del plano de lo que es– no se halla tranquilidad, sino que contrariamente, se despierta “el alerta que lanza la angustia de nuestro ser finito, alerta que sobre nosotros refluye engendrando nueva inquietud, más honda desazón”¹⁸.

El juego de la interrogación, de la puesta en duda del plano de lo óptico y de la búsqueda de la relación de las cosas con el ser, podría pensarse en una re-interpretación que realiza el filósofo cordobés con respecto al seminario de M. Heidegger *Introducción a la metafísica* y a su obra ya mencionada anteriormente *Ser y tiempo*. Extrae ciertas bases para establecer su mirada filosófica, va a estar de acuerdo en lo siguiente: lo que a las cosas las determina en tanto cosas es el ser. Pero que, aunque a las cosas las conocemos, Astrada al igual que Heidegger va a decir que al ser, sólo lo comprendemos. “Nos mantenemos constantemente en una comprensión del ser”¹⁹. Comprendemos el ser pero carecemos de su concepto debido a que no podemos sostenernos en estado de comprensión, en estado de propiedad, sólo tenemos relámpagos que nos iluminan para dejarnos perplejos y al instante de nuevo en oscuridad; dirá Astrada que “el ser es permanente presencia o estabilidad en la presencia sólo en relación a la temporalidad finita de la existencia humana; sólo hay ser para la finitud realmente existente, o sea para el hombre”²⁰. El hombre se descubre como finito y proyectado en una temporalidad existencial también finita, aislante y singular, pero es el tiempo el único horizonte, según dice Astrada, en el que puede, para nosotros, alumbrar el ser. No queda más remedio si se quiere encontrar una respuesta, que sumergirse en la interrogación sabiendo lo que ello implica. Ya que como se ha dicho antes “no podemos transferir –comunicar– ni la esencia de la pregunta ni la esencia de la respuesta. Comprensión del ser es, en definitiva, abismática soledad”²¹.

Existimos ↔ jugamos

Hemos acaecido de la nada, como invitados pasajeros y finitos, para que en lo inmediato y exigente de la exis-

tencia nos pongamos a jugar. Invitados a jugar, un poco con la nada y otro tanto con lo que hay –y por lo tanto es. Invitación a un juego al cual no querer jugar es un estar-ya-jugando, y haber elegido un personaje. Podemos convertirnos dentro del juego, en el motor que pone en marcha la negación de las cosas, partiendo desde ellas en pos de trascenderlas. Esto es posible, si nos reconocemos como niños, figuras inocentes, que despliegan al vuelo con seriedad las alas de su imaginación libre y sin barreras, sin más límites que los que presente el devenir de la creación misma. No es otro más que el niño el que vive “trans-creando lo creado” porque lo creado para él no se agota, como tampoco lo hace el juego. Por ello el juego se convierte en una superación del sin sentido y de lo absurdo de la vida; el juego pone el fin y el sentido último en sí-mismo, sin depender de circunstancias ajenas. Existimos estando en el mundo, pero más esencialmente, existimos porque jugamos. El juego de la existencia, no es cualquier clase de juego. Es el jugar a abandonar y cosechar el ser, nuestro propio ser. Ser que comprendemos, tomamos entre manos y lo mantenemos proyectado a sabiendas del azar mismo que el juego implica. Saltando y despegando del abismo, tras la apertura de alguna ficción útil que permita continuar. Viaja el niño por el mundo, a través del juego, trans-creando lo creado de la existencia.

Luego de aclarar que Astrada en sus textos toma siempre postura sobre lo que él considera que es la filosofía, en su obra antes mencionada *El juego existencial* (1933), se tomará un espacio dedicado a la relación entre “existencia” y “mundo”. Espacio donde va a definir existencia diciendo que “no es otra cosa que *estar en el mundo*. Y este estar en el mundo pertenece a la esencia de la existencia humana”²². Por *estar en el mundo*, Astrada va a entender, la estructura de la trascendencia. “La existencia trasciende las cosas, y solo en este elevarse por encima de todo ente puede ella relacionarse con las cosas”²³. Y continúa aclarando que “desde el momento que la existencia es también un ente, ella sólo a base de la trascendencia puede relacionarse consigo misma, aún más, ser sí misma”²⁴. Una vez explicado por Astrada lo que entiende por existencia y *estar en el mundo*, se pone a trabajar sobre el juego que se da, se abre y

12 Carlos Astrada, *El juego existencial*, “Introducción”, Babel, Bs. As., 1993.

13 Idem

14 Idem

15 C. Astrada, *El juego metafísico: para una filosofía de la finitud*, Instituto Lucchelli Bonadeo, Bs. As., 2013, p. 24

16 Va a decir Astrada que “Kierkegaard no podía tener discípulos porque la existencia –y más la suya- es sencillamente incomunicable, es un secreto quemante, suspenso sobre el abismo de la nada.” (C. Astrada, *El juego metafísico...*, ed. cit., p. 25)

17 C. Astrada, *El juego metafísico...*, ed. cit., p. 20.

18 Idem

19 Ibid., p. 21.

20 Ibid., p. 23.

21 Ibid., p. 25.

22 C. Astrada, *El juego existencial*, “Existencia y mundo”, ed. cit.

23 Idem

24 Idem

se despliega estando en el mundo.

Astrada cita en su texto palabras de Kant donde dice que el mundo “es el juego de la vida”. Es en el mundo donde se juega, es en el mundo donde se vive; y es por estos motivos que lo que se llama aquí juego de la vida, no es algo que deviene por mera casualidad. El filósofo cordobés supone, que quizá la existencia en su esencia oculta un carácter de juego. El mundo no es otra cosa que un espacio de juego; el mundo, y todo lo que allí es. Por lo tanto el ser lleva el carácter de juego. La pregunta que intenta contestarse Astrada es ¿qué es el juego? Va a notar que hay diversas clases de juego, juegos que van de sencillos a complejos, de uno o varios jugadores, juegos de azar, etc. Pero va a decir que por sobre todo los tipos de juego, se encuentra el juego del niño²⁵. ¿Por qué motivos se señala al juego del niño por sobre todos los otros como el más esencial? En la niñez se encuentra ya lo esencial del hombre, lo que necesitará para el resto de su vida. Ser plenamente hombre será en cierta medida hablar del niño eterno que postula Nietzsche. Esta figura de niño eterno, realiza una inversión de los valores y de las tareas; el juego no es ni más ni menos que un trabajo, con la seriedad y la responsabilidad que todo trabajo requiere. El cuento del niño, es la verdad que se va a encontrar en el mundo.

Entonces, nuevamente se pregunta Astrada ¿qué es el juego? “El juego puede significar la ejecución de un juego, es decir, el jugar mismo. También puede designar el conjunto de reglas conforme a las cuales un juego se realiza”²⁶. Un juego no se limita por sus reglas, no se limita por el espacio, ni por las cosas (objetos). Pero para que el juego acontezca como juego es importante contar con una disposición para jugar; un estar dispuesto. El estar alegre, convierte el estar en el mundo en juego. “En toda auténtica alegría, en todo buen estado de ánimo, hay juego”²⁷. Como si uno se dejase poseer por el juego. Se decía anteriormente, que el jugar no se limita, pues es un libre acontecer, que puede estar sujeto a reglas –reglas que en el jugar mismo van deviniendo como

necesarias para que el juego no se torne absurdo. En el jugar, lo que importa es hallarse jugando, encontrarse en situación de juego y no en el obrar o hacer en sentido de ocupación. Tampoco el espacio es problema, “en el jugar, todo juego se crea un espacio, un ámbito peculiar dentro del cual él se puede formar o transformar”²⁸. Así, el jugar va trascendiendo el mundo circundante, para transformarlo en algo que va más allá del fin con el que fueron creadas las cosas que lo rodean. La esencia metafísica del hombre, va a decir Astrada, se encuentra latente en el juego del niño. El niño al jugar, trasciende las cosas. “A través del juguete, o de un objeto cualquiera devenido “juguete” por obra de la imaginación infantil, tiende el proceso vivo que es el jugar del niño a su propia plenitud”²⁹. Esta imaginación infantil que deviene las cosas juguetes, se debe a una actitud soberana que impone el niño sobre las cosas con las que juega, actitud que no permite que los objetos se le impongan como lo que en “realidad” son, sino que sean lo que él imagina o necesita para su juego. El juego supera la realidad “apolínea” para llevarla al plano que el juego requiere para ser real.

El antagonista del desvelo del jugador

En el desvelo del jugador, el jugador va a tentar fortuna; es decir, en el apostar de su juego, va a poner todo lo que tiene, todo lo que es. Arriesgando todo en el azar –hasta su propio ser– es la muestra de cómo se decide ir por lo absoluto. Pero para ganar el jugador debe estar atento, en vigilia. “Es en la calma de la noche, frecuentemente voraginoso, cuando suelen amanecer inesperadas claridades”³⁰. En la calma, algo puede sorprender. Pero para eso, es necesario esperar con calma, tratando de penetrar en la inadvertida oscuridad de lo cotidiano que con frecuencia rehúye de nuestro mirar. Aquel que se deja atrapar por lo inesperado y se adentra de un sobresalto al nuevo espacio-abismo que ha creado el juego, “se decide por el juego metafísico, se pone en el acontecer inasible e indes-

criptible de la trascendencia”³¹. Pero para que esto sea posible, como se ha mencionado, es necesario captar esa claridad y dejarse atrapar por ese acontecer inesperado. Estos jugadores, ciertamente son los menos; además, no solamente “luchan” por encontrar claridad, sino también tienen que superar a su antagonista.

“Sólo se entra en este juego cuando se ha transpuesto toda claridad cotidiana, donde tiene su asiento y dominio la inteligencia vulgar que teme y repugna todo riesgo, todo juego total. Es que esta inteligencia, irritable y destemplada, que a todos nivela en una idéntica vigilia, en un estado luciente y opaco, es el antagonista del desvelo del jugador, el contradictor del juego metafísico, de la aventura de la trascendencia”³².

Desde que presenta las dos figuras, la del jugador y la de su antagonista, Astrada comienza también a jugar con las diferenciaciones entre sueño, ensueño y desvelo. Hay un mundo que es compartido por todos los hombres, este precisamente, no es el mundo en el que se adentra el jugador metafísico. El cosmos que se le ofrece como claridad entre las sombras al desvelo del jugador, es también un cosmos humano, sin ser por ello tampoco el mundo del sueño donde cada uno se aísla de los demás. Debido a que Astrada aclara que el mundo del sueño “existe cuando, dormidos, soñamos; es el mundo de la adivinación, de las fuerzas oscuras, del misterio en germinación”³³. El cosmos en el que se adentra el jugador metafísico es un espacio que se da “entre”. “El cosmos del desvelo metafísico”³¹ Ibid., p. 14

32 Idem. Se podría identificar a la figura del “antagonista” que presenta Astrada como figura conformista, que no arriesga, que se mantiene en lo seguro, que nivela el mundo en una mediocridad sin posibilidad de abrirse a lo nuevo, mucho menos a trascender las cosas, con lo que Heidegger presenta en Ser y tiempo como el Das Mann, ese “uno” impersonal, donde se piensa, se dice y se hace, como dice se –el impersonal por excelencia que resguarda todo asumir responsabilidades y por eso también nivela el mundo en una mediocridad. En la otra obra de Astrada, también se hace alusión sobre la figura del antagonista: “(La inteligencia vulgar es el antagonista, el contradictor del filosofar como trascender. Juntamente con el filosofar, como liberación del hombre en su existencia, nace la inteligencia vulgar y afirma frente al juego de la trascendencia su señorío, resuelta a permanecer siempre anclada en una posición firme, en una postura (asidero) al margen de toda peligrosa vicisitud. De aquí que el filosofar –es decir, el jugarse de la existencia en la trascendencia– es la permanente ofensiva, el incesante ataque contra la inteligencia vulgar y su extrema y destemplada irribilidad)” (C. Astrada, *El juego existencia*, “Juego de la trascendencia”, ed. cit.).

33 Ibid., p. 15.

25 El juego del niño sostiene C. Astrada, es un “fenómeno frecuentemente falseado e ignorado porque se lo contempla y se lo juzga desde el ceño de seriedad del adulto. Con razón afirma Nietzsche que es una miopía, un error, pensar que el juego y el cuento sólo pertenecen a la niñez, ¡como si en las otras edades de la vida se pudiese vivir sin cuentos y sin juego!” (C. Astrada, *El juego existencial*, “Existencia y juego”, ed. cit.)

26 Ibid

27 Ibid

28 Ibid

29 Ibid., “Trascendencia del juego”.

30 C. Astrada, *El juego metafísico*, ed. cit., p. 13. Se continuará utilizando la metáfora del claro como lo hace el autor en la obra citada. Es factible que utilice esa imagen a partir de alguna lectura heideggeriana pensando en los cursos dictados por Heidegger conocidos como “Camino de bosque” (Holzwege). Pero a criterio personal sería más adecuado utilizar alguna metáfora que haga alusión a lo sombrío, lo caótico que no se muestra pero que está y aguarda allí latente.

co es la zona intermedia entre la vigilia de todos –ilusión de todos los durmientes– y el sueño de cada uno, su poco de muerte³⁴. Este “entre” no es más que un espacio abismático (*Abgrund*) al cual se ha llegado mediante un salto; salto que como toda interrogación que moviliza las estructuras del ser, se dirige hacia la “ausencia de todo asidero, de toda finalidad clara y consoladora, y emergiendo de la nada, siempre presente”³⁵.

Ser y espacialidad en el hombre argentino

El espacio abismático, ese espacio “entre” que escapa de todo asidero (dios-ley) y de todo hombre enajenado (antagonista del desvelo del jugador); intenta ser alcanzado a través de un salto superador proveniente de un nihilismo activo generado como consecuencia de un jugar comprometido. La consecuencia del “ni... ni”, ni lugar de Dios ni lugar del hombre, es lugar abierto para que ingrese el mito a jugar su rol. Es momento de verificar si recuperando el mito como herramienta y realizando una reinterpretación de la actualidad a partir de este, puede lograrse reconfigurar una nueva escala para órdenes provisorios que sustenten la existencia.

El hombre argentino se encamina a una forma ciertamente original. Posee un perfil original, personalidad, ideales y ensueños; posee carácter. Pero ante todo, es el espacio en el que se juega. Esta, la tierra argentina, la que lo impulsa y lo moldea a definirse como lo que es. Es la tierra, la que liberándolo ante la nada lo hace suyo, y lo incita a su manera a descubrir el mensaje y la esencia que ella guarda. El ser del hombre argentino no deja de encontrarse bajo una etapa de proceso, en camino hacia un ideal quizá lejano, pero al que ciertamente el jugador real se encamina. Un estilo animico y telúrico se encuentra en lo hondo de su esencia. Será el carácter, “junto con la continuidad en el esfuerzo, con la constancia en la persecución de los fines propuestos a la voluntad, lo que define la personalidad auténtica, le da sello y la enfrenta productivamente, con impulso creador, a una tarea...”³⁶. La voluntad y el impulso creador, rasgos del

34 Idem

35 Ibid., p. 14.

36 C. Astrada, *El mito gaucho*, Cruz del sur, Bs. As., 1948., pp. 70-71. Características del hombre argentino según Astrada: vivaz de inteligencia, rápido en la concepción y en la asimilación, improvisador y repentista, virtuoso en el entusiasmo por el entusiasmo mismo. aunque le resta mucho por aprender. Organizar y jerarquizar su curiosidad, depurarla, a ponerla en íntimo acuerdo con las esencias propias.

ser, son motivados y animados por absorción de los propios jugos de la tierra. El hombre argentino nutre sus posibilidades vitales de la tierra.

Todas estas características con las que cuenta el ser del hombre argentino, son provenientes de un origen y “ya sabemos que los orígenes se velan por el olvido, y que el camino que conduce a ellos no es fácil de retomar y recorrer, sobre todo cuando el olvido ha sido largo y ha ido acompañado de un voluntario extrañamiento del ambiente nativo y del acervo raigal de la propia estirpe”³⁷. ¿Cómo recuperar este olvido del ser prolongado en el tiempo, ocultado por voluntades y negaciones? La respuesta, el camino al origen, se encuentra en el espacio mismo donde se juega el ser; se encuentra, pues, en el preguntar mismo. “¿Qué es el ser del hombre argentino?” De que es, de que hay un ser argentino, Astrada no lo pone en duda. Pero será necesario para encontrar la respuesta a lo que es, poder captar como se da ese ser; como se nos des-oculta. A la pregunta que el mismo Astrada se formula, inmediatamente responde: “el hombre argentino, hombre de la pampa, posee una forma peculiar de existencia”³⁸. Una existencia en proceso, vivenciada por un ser dinámico que busca como una tarea entre tantas, completarse, luchando para esto contra un desarraigo y una disposición afectiva angustiante y solitaria que son en última instancia características constitutivas de su ser. Pero ¿cuál es la meta que busca el hombre argentino? Para saberlo es necesario “poner al descubierto su estructura esencial y sus posibilidades, en función del mito del cual es oriundo. Conquistar estas precisiones no es, (...) sino una desazón que nos punza y nos angustia”³⁹. Preguntar por esto, parece según Astrada, llegar a un punto delicado, donde la respuesta a nuestro destino se encuentra abierta.

La tarea se muestra como parte de una epopeya a la cual aún falta que el héroe se asuma como tal y tome entre manos la responsabilidad que implica elegir ante una encrucijada de posibilidades y sepa optar por una decisión superadora. Como antaño los caballos han guiado a Parménides por la ruta de la diosa hasta las puertas que guardan la noche y el día, el ser argentino debe jugarse por esta oportunidad existencial de elegir y asumir el destino. Esta encrucijada de posibilidades, “según como la afrontemos y absol-

37 Ibid., p. 71.

38 Ibid., p. 72.

39 Idem

vamos, depende el rumbo y la suerte de nuestras realizaciones y de todos nuestros contenidos vitales, como asimismo el de las expresiones culturales propias de nuestra humanidad histórica, en trance de acceso a la universalidad”⁴⁰. La necesidad de responder “¿qué es el ser del hombre argentino?” aflora de manera urgida. Es de esta respuesta, que nuestro propio ser y nuestro propio devenir existencial y vital, tomarán un sentido más claro y definido.

Proponerse develar qué es el ser del hombre argentino ayudará como resguardo de la dispersión, efecto provocado por la inmensidad pampeana, ayudará también contra la desolación cósmica que asedia y contra la soledad telúrica; sensaciones que no provocan otra cosa que sufrimiento y naufragio. Crisis de sentido que como ya ha dicho Nietzsche, se vuelve necesaria para comprender que desde lo más hondo y abismático, se puede alcanzar una mayor certeza, una tierra más firme. Astrada sostiene a partir de su interpretación heideggeriana, que para el hombre, su ser es lo más distante, lo más lejano. Y donde lo más inmediato es su vida psicofísica. “la revelación y posesión de su existencia sólo las adquiere por retorno, por un retornar o asir su ser desde ese alejamiento ontológico. El hombre argentino, hombre pampeano (...) es constitutivamente un ser de la lejanía, vale decir que es doblemente excéntrico, y a cuyo existir le es, a veces, difícil recuperarse por retorno, recogerse en su propio e inmanente impulso”⁴¹. Por ser, y por ser pampeano el drama y la dificultad de develar su ser, se torna aún más difícil.

“Todo su ser es, en ocasiones no infrecuentes, una sombra en fuga y dispersión sobre su total melancolía, correlato espiritual de la infinitud monocorde de la extensión. Ontológicamente, la melancolía es aquí una inercia totalizadora. Totaliza la sombra de un ser sin dejarnos entrever la imagen inestable y oscilante que la proyecta sobre la reiterada y total monotonía de la pampa”⁴².

Esta sombra en fuga y dispersa vinculada animicamente a la tierra, no es ni hombre europeo ni primitivo. No reside su ser en la escala europea, y esta, en todo caso no debe ser más que un lugar de paso y de apoyo, en el camino hacia la madurez. El negar la pampa como espacio de juego nativo, y el miedo al azar de lo que surja como efecto de ese jugar, llevará a

40 Idem

41 Ibid., p. 73.

42 Idem

algunos hombres argentinos a refugiarse en la cultura europea. Estos no cumplirán otro papel más que el de los antagonistas del desvelo del jugador, los cuales Astrada criticaba en *El juego metafísico*. El paso del hombre pampeano hacia su destino es “el del transeúnte descentrado y sorbido por los horizontes. (...) es un impulso errático, que hace que su llegar sea ya un partir”⁴³. Una figura errante y discontinua que se distingue de la existencia europea que logra afirmarse en todo momento en su paisaje y en su ser. “¿Qué es el ser del hombre argentino?” Se considera necesario analizar más detenidamente el espacio sobre el cual el hombre argentino vaga errante y a partir del cual su carácter se torna original.

Pampa mítica: espacio ilimitado de juego

Las palabras de Astrada recuperan análogamente la figura de la Esfinge diciendo “la pampa, la extensión ilimitada, como paisaje originario y, a la vez, como escenario y elemento constitutivo del mito, he aquí nuestra Esfinge, la Esfinge frente a la cual está el hombre argentino”⁴⁴. La pampa interroga al hombre argentino que camina errante por ella, ir a la pampa es ir hacia uno mismo. La pampa se alza y dice “¡O descifras mi secreto o te devoro!”⁴⁵. ¿Qué es lo que nos impide resolver el enigma al que nos obliga a resolver la pampa? Las características físicas de la pampa son similares al modo de ser del hombre argentino. La desolación y el misterio están presentes en ambos y no pueden desprenderse ya que el hombre despliega su ser en la pampa y es esta a su vez la que lo dispone y lo invita a jugar y comprender el juego de manera original. El hombre no es nada, la pampa lo es todo. La pampa es la realidad

43 Ibid., p. 74.

44 Idem. Lo dioses del Olimpo tienen rasgos temperamentales similares a los de los hombres. Eran muy severos con aquellos que los defraudaban como es el caso de Hera hermana de Zeus, quien tenía un carácter vengativo y no perdonaba jamás una ofensa. Hera decidió castigar a los habitantes de Tebas por un crimen cometido en la ciudad, y se sirvió de la Esfinge para conseguirlo. Apostada en un desfiladero en el camino a Tebas por el que debían pasar todos los viajeros, la Esfinge le cerraba el paso y lo obligaba a detenerse. Para continuar, el viajero debía resolver el siguiente acertijo: sólo tiene una voz, y anda con cuatro pies por la mañana, dos al mediodía y tres por la noche. Cuantos menos pies tiene, más veloz corre. Si lo conoces, te ama, pero si no lo conoces, lucha contra ti y te destruye. Si el viajero no respondía, la Esfinge lo devoraba. Edipo es quien termina resolviendo el acertijo librando a Tebas del terror y, la Esfinge sin aceptar su derrota se quita la vida.

45 Ibid., p. 75.

en la que el hombre dispersa su ser y lo nihiliza. Perdido en ese espacio ilimitado, no puede configurar ese mundo circundante ni mucho menos trascenderlo. Al intentar ver, y ver nada; se queda uno fascinado por lo inmenso y lo interminable que produce la confusión en el horizonte de cielo-tierra, allí, donde abriga la soledad como resultado de la contemplación y la duda.

Es este el drama existencial, el “del hombre anonadado por la extensión y entregado a una radical soledad telúrica”⁴⁶. Debe comprender que en esencia la pampa no es lugar de morada y estabilidad, sino de azar y de riesgo, donde los vientos son devastadores y los ríos arrasadores de lo que intenta morar en su tierra. Es tarea del hombre argentino resolver estos contratiempos para poder levantar sobre la pampa, bajo la Cruz del Sur, una comunidad política, justa y libre. En medio de aquella llanura, del azote de sus contratiempos y una pena extraordinaria como marca imborrable, se yergue el gaucho y hace frente a la circunstancia. Ejemplo de esta pugna, son las palabras del gaucho Martín Fierro, héroe y figura mítica que el propio Astrada recupera en la búsqueda de resolver la pregunta “¿qué es el ser del hombre argentino?”. Las palabras de Fierro:

En el peligro ¡qué Cristos!/El corazón se me enancha./Pues toda la tierra es cancha,/Y de esto naides se asombre:/El que se tiene por hombre/Ande quiera hace pata ancha./Soy gaucho, y entiéndalo/Como mi lengua lo explica:/Para mí la tierra es chica/Y pudiera ser mayor./Ni la víbora me pica/Ni me quema mi frente el sol.

Martín Fierro, dice Astrada, “es el rapsoda del hado y de las posibilidades inmanentes del hombre argentino. Su canto, lleno de incisiva nostalgia y de seriedad...” Es el gaucho Fierro el que sólo pide ayuda a Dios y a los santos del cielo para que su memoria se halle fresca y este claro su entendimiento, pero vive libre y ha de enfrentar la adversidad con sus propias manos, dejándose llevar por impulsos espontáneos sin importar sus limitaciones. “El gaucho, es decir el hombre argentino tal como emerge del seno del mito, es el cimiento de nuestra vida nacional; en su roca viva se asentó la comunidad política argentina”. Se convierte en tarea necesaria interpretar el mito para que el cimiento de las bases se mantenga firme. Tarea aún más difícil la del hom-

46 Ibid., p. 77.

bre argentino debido a la desolación del cosmos que le ha tocado. Pero no es por menos una tarea imposible la de recuperar nuestro mito y de reinterpretarlo. ¿Por qué reinterpretarlo? “El mito no es únicamente producto de épocas primitivas (...), sino que él puede plasmarse e incrementarse siempre de nuevo, tanto en un incipiente como en un elevado estadio de la cultura”. Cuando esto sucede, el mito renacido es la ebullición de la vida de la comunidad. Para dejar esclarecida la idea, Astrada escribe:

“[E]l hombre, en tanto unidad inescindible adherido a un suelo nativo y saturado de sus esencias, contempla figurativamente, es decir en imágenes, las omnipotentes fuerzas del ser y sus manifestaciones telúricas y vitales. Retomar un mito supone el retorno a un módulo de vida nutrido e impulsado por las auténticas potencias de un gran símbolo viviente. Tal es, para los argentinos, el mito del gaucho, troquelado en el poema de Hernández, en la figura de Martín Fierro”.

Es por el mito y los elementos que abarca consigo, la recuperación de los fenómenos que se hayan en la naturaleza (el viento, la noche, la extensión de la pampa y del cielo); la figura del gaucho-héroe, con características e impulsos originarios que la estepa demanda; y la concreción por medio de los poetas, en este caso José Hernández quién forma, modela y da fuerza al héroe. Es a partir de estos tres elementos que el hombre argentino se reencuentra con su ser y con su tarea, y al saberla ya no puede traicionarse a sí mismo e intentar huir debajo del manto de una Europa ya formada y que tiente. Pues el gaucho no es un mito que ha quedado en el pasado, sino que se mantiene latente en cada argentino, en la expresión del estilo biológico y en el estado anímico tan peculiar que impulsa a vivir a pesar de toda adversidad. Pero este héroe que se lleva dentro, debe tomar impulso y saltar hacia ese espacio abismático, hacia ese espacio que se encuentra “entre” Dios y el hombre, para ello se necesita de poetas más habilidosos que puedan poner palabras a esa soledad y a ese vacío que se vislumbra al tan dificultoso estar y ver la pampa.

* Estudiante de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín

Nota: la bibliografía utilizada para dicho artículo se encuentra en www.revistasymploke.com

Victoria Juliá Entrevista

Cuando empezamos a delinear la idea de la revista sabíamos que una de las secciones que más íbamos a disfrutar era la de Entrevistas. ¿Con quién comenzar para el primer número? Esa decisión fue fácil: Victoria Juliá. Si bien todavía no la habíamos tenido como profesora, ya su nombre resonaba entre nosotros como una cara conocida. Así fue como, tímidamente, nos acercamos en un recreo de su clase a proponerle justamente esto. Su respuesta fue, no solamente cálida, sino llena de la humildad que caracteriza a esta gran profesora.

Llegó el día, fue un primero de julio, y el resultado es el que sigue a continuación:

¿Cómo fue su acercamiento a la Filosofía, es decir, por qué la elige?

Todo empieza en el Colegio Nacional de Morón. En el secundario. Yo entré al colegio en una época en que las chicas terminábamos los estudios primarios en sexto grado. Eran siete años, igual que ahora, pero había un primero inferior y un primero superior. El destino de las chicas era: o el secretariado, con las academias Pitman, legendarias, que formaban en las ocupaciones auxiliares de la burocracia o, por otro lado, corte y confección, que era terminar como costurera o modista. Mis padres eran de clase media-baja y siempre tuvieron clara la idea de que sus hijos tenían que estudiar. Los cinco hermanos pudimos hacer el secundario. En mi caso, en este colegio que les nombré, un muy buen colegio con muy buenos profesores, ahí empezó... En realidad no empezó exactamente ahí porque siempre ha habido una cierta inclinación desde chica. A mi me gusta contar una anécdota familiar: algo que me pasó con una tía muy queri-

da... Yo de muy chica me miraba mucho en el espejo y mi duda era si lo que yo veía en el espejo era igual a lo que yo era. No le podía preguntar a mis hermanos porque iba a ser motivo de burla. Entonces le pregunté a mi tía. Ella, que era una típica muchacha porteña de los años 40 me dice: "sí, sos igual, al menos mis ojos te ven igual". Creo que todo empezó con ese agregado que hizo mi tía. Me dejó en estado de duda, de conflicto, de inquisición... Y bueno, hasta hoy.

¿En ese momento la elige como carera?

Mirá, en el secundario tuve dos profesores excelentes que, en materias distintas, me orientaron. Uno es Atilio Piana, que enseñaba geometría del espacio. Yo no era muy amante de las matemáticas, pero ese profesor sabía enseñar a comprender. Claro, la enseñanza de las matemáticas después fue muy revisada, avanzados los años 50 y 60. Pero antes era muy dogmática la enseñanza. Todo terminaba en un "es así" o "porque sí". Era como tocar los principios aristotélicos, los axiomas. Pero este profesor, que era extraordinariamente capaz de transmitir y enseñar a comprender, me abrió una manera de estudiar. Mas que nada el método. Después Eggers Lan, que daba Lógica, pero que nos puso en contacto con un mundo, nos abrió un mundo... Ahí leíamos -a los 17 años y provenientes de sectores sociales muy diversos, porque coincidió con la época en que se masificó el acceso al secundario- Kafka, Dostoievski, Shakspeare. Él cumplía el programa rápido y después nos metía en estos mundos. Y también en un mundo de problemas, no solo de lecturas que uno podía tomar más o menos literalmente o con alguna inter-

pretación. Ese fue el comienzo. Después vino la lucha familiar. Estudiar Filosofía... todo un problema. Me costó un año de trabajo, con mi padre sobre todo. Pero lo conseguí y estuvo toda la familia muy feliz de que yo pudiera estudiar lo que me gustaba y avanzar. Lo que yo comenté en la clase de apertura (primer cuatrimestre de 2015 de la Carrera de Filosofía de la UNSAM), para muchos de los chicos que ingresaron este año, es un momento difícil. Es difícil conseguir el reconocimiento de que es una carrera más, una posibilidad.

¿Cómo fueron los primeros pasos en la carrera?

Bien, muy normales. La organización de la carrera no difería demasiado de lo que es ahora. Ha habido sí, unas modificaciones importantes pero siempre hubo un primer año con introducciones a la filosofía, a la historia. Un curso de gramática castellana, también en primer año, que cuando cursé lo dictaba una gran lingüística y filóloga, Ana María Barrenechea. Ella también me abrió mucho la cabeza. El tema de la gramática es... Hay algo que pone Marguerite Yourcenar en la pluma de Adriano que dice que la gramática, con esa mezcla de regla lógica y uso arbitrario va preparando a los jóvenes para acceder a problemas más complejos. Es muy lúcida esa observación de Yourcenar. Hay otra cosa que le hace decir a Adriano: "todo lo que los hombres pensaron mejor, lo pensaron en griego". Esas cosas se fueron conjugando. El tema de la gramática y el mundo griego. Después se dió que Eggers Lan entró como profesor en la universidad, yo era estudiante todavía y entré como ayudante con él. Ahí ya se selló un pacto. Y después me casé con

Mascialino.

¿En el transcurso de la carrera, tuvo desencantos?

No era lo que me esperaba, fue mejor. Cuando decidí estudiar Filosofía tenía una noción un poco vaga, a pesar de las experiencias en el colegio. Una vez lo planteó muy bien Cristina López, aquí en la UNSAM, ese tironeo entre vocación y profesión. Tardé bastante en entrar en la mentalidad de la profesionalización de la filosofía. Pero la verdad es que tuve buenos profesores y estoy muy agradecida, sería muy ingrato que por alguna circunstancia aislada uno cuestione la carrera.

¿En qué momento se dio cuenta que estaba preparada para decir o producir Filosofía?

En qué momento... Momento se dice en muchos sentidos. Hay un primer momento. Es como en el secundario cuando se pasa de primer a segundo año. En primero se es un pollito mojado, en segundo se está más canchero. También en la facultad se dieron esas dos instancias. Al entrar era un mundo nuevo, uno entraba con respeto reverencial. Poco tiempo después se pasa a creer que se está en posición de filósofo o poco menos. En el sentido de la producción, yo creo que en la Filosofía hay un modo de la producción que es la docencia y entre las dos líneas que podríamos tipificar como docente o investigador, siempre privilegié la de la docencia. Y eso se va dando de a poco. En un momento parece que se da un giro en el que uno ya está instalado en el que hacer docente que también empieza con una gran timidez, no se, un cuidado de no equivocarse. Después se va naturalizando. Son procesos que se van dando, es muy difícil saber exactamente el cuando. A veces se va dando penosamente, con experiencias duras. La experiencia del error es muy importante, muy valiosa. Aunque en el momento que se produce, uno se quiere morir. Además tuve la suerte de entrar a trabajar, siendo estudiante, en Filosofía Antigua. Primero como auxiliar de segunda. Tuve muy buena formación y muy buen acompañamiento. Tanto la cátedra de Griego como la de Filosofía Antigua eran equipos con conducción. Hay profesores que no tienen tan acentuada la línea docente, no lo digo como crítica, y a veces se desentienden un poco del funcionamiento de la cátedra. Dan su clase, transmiten su saber, pero sin ese compromiso docente profundo. Son dos tipos de actitud ante el trabajo intelectual. Desde que lo conocí, el principio aristotélico que

dice que la diferencia del que sabe y el que no sabe está en el saber enseñar, en esa capacidad, me marcó mucho.

¿Cómo fue ingresar al mundo de la docencia y prepararse para eso?

La preparación es... caminando. Se hace camino al andar.

¿Cómo ve el estado actual de la filosofía, en particular en nuestro país?

Seguramente me han oído hablar de la distinción que Platón se ve obligado a hacer en la *República*, pero también en otros contextos, entre filósofos y "parecidos a filósofos". Justamente les pido que no me llamen filósofa. No es lo mismo ser profesor de filosofía que ser un filósofo. Hay demasiados "parecidos a filósofos". Por otra parte hay gente que trabaja en filosofía con mucha seriedad. Pero filósofos hay pocos, y quizá sean ellos los que más se resisten a ser llamados filósofos. No quiero entrar a dar nombres. Se desechaban solos. Mario Bunge ¿lo conocen? siempre tiene actitudes provocadoras. Es un intelectual polémico, con una carrera notable, lúcido, muy inteligente y también muy resistido en algunos medios académicos. Profesor de epistemología y filosofía de las ciencias en la UBA hasta iniciada la década del 60. Hay cosas que no se le perdonan: su postura ante el psicoanálisis, ante líneas de filosofía como el existencialismo suena escandalosa. Hace poco estuvo en Buenos Aires -desde hace muchos años vive en Canadá-, y en una entrevista periodística, palabra más o menos, hizo esta observación: muchos de mis colegas se pretenden filósofos, pero corren detrás de autores, no de problemas o temas. Coincido con él; veo que eso se da mucho. Por supuesto que en un profesor de filosofía es fundamental estar al tanto de desarrollos actuales y de novedades. Pero mucho de ese conocimiento tiene que formar parte de su subsuelo cognitivo y no resolverse en una mera repetición. Lo que pretende señalar Bunge es que hay muchos doxógrafos y pocos filósofos. El profesor de filosofía debe ser conciente de esa diferencia para ejercer bien la docencia en una disciplina tan compleja.

En relación al estado de la enseñanza de la Filosofía, ¿cuál es su opinión?

El tema de la institucionalización del saber y particularmente en caso de la Filosofía no es sencillo. Me parece que lo de M. B. vale para contestar esta respuesta también, ese aluvión doxográfico que deja al estudiante un poco fuera. Me acuerdo de un profesor, ustedes

lo conocerán a lo mejor de nombre, que no dejó demasiada producción escrita: Francisco Olivieri. Un gran profesor de Filosofía Antigua. Una de las tácticas de evaluación que el usaba, y yo se lo copié, era dar un texto, unas treinta líneas, y que el estudiante hiciera cuatro o cinco preguntas sobre el texto. Que el estudiante fantaseara con tener a Platón o Aristóteles delante suyo. Bueno, qué preguntas le harías frente a este texto. Cuando puse en práctica este tipo de ejercicios, muchos alumnos me dijeron "¿nosotros qué podemos preguntar?". Algunos estudiantes, en el escrito, hicieron esta observación muy lúcida: "como estudiantes, en las evaluaciones estamos acostumbrados a responder, no a preguntar, el que pregunta es el profesor". Y yo creo que eso se tiene que rever. Es interesante ponerlos en situación de preguntar sin que la pregunta salga demasiado cantada del texto ni que tampoco se pueda contestar desde la exposición del profesor. Algunos me agradecieron porque les ponía en movimiento el pensamiento de otra manera, desde otro lugar. En eso sí creo que hay algunas cuestiones de la enseñanza que se podrían mejorar. Esto de privilegiar la pregunta sobre la respuesta, no en el sentido de que pregunten cualquier cosa. El planteo tiene que estar bien acotado para que la pregunta no vaya a cualquier lado. Esto exige poner en juego algo más que la repetición.

Esto que cuenta viene justamente a contestar la pregunta siguiente que versa sobre qué cambios usted propondría en la manera en la cual se enseña Filosofía.

Sí, sí. Yo creo que más diálogo. Menos doxografía. Más preguntas. El juego este del preguntar.

¿Considera que de alguna manera la institucionalización del saber filosófico condiciona la reflexión filosófica?

Es probable, porque la institucionalización algo frena. Tampoco se puede vivir en la revolución permanente. Es un precio que se paga. La Filosofía ha tenido que pagar precios altos. Si nosotros pensamos, entre Platón y Aristóteles... Por ejemplo, un estudiante del Colegio Máximo, en San Miguel, esto habrá sido por los años setenta. Habíamos estado leyendo *Fedón*, *Banquete*, diálogos de madurez de Platón y después pasamos a Aristóteles. El estudiante dijo: "con Aristóteles la Filosofía se pone aburrida". Creo que algo de razón tenía porque salían de la euforia vital que transmiten los diálogos de Pla-

tón. Claro, de golpe encontrarse con estos tratados en tercera persona... Es un precio que pagó la Filosofía para ganar terreno en la institucionalización tanto política como pedagógica. Ahora estoy dando un seminario sobre el giro didáctico en la Filosofía clásica y tiene mucho que ver con esto que hablamos. Hay estas cuestiones de precios que se pagan. Pero también hay revitalizaciones. En la dialéctica aristotélica, por ejemplo, está formalizada hasta donde es posible la oralidad socrática. De otro modo se hubiese perdido. Si no la hubiesen recogido Platón y los demás socráticos... Y digo Platón porque es de quien más tenemos producción escrita. Es fundamental el tránsito, tan bien representado en el *Fedro*, de esa oralidad socrática dialógica, postalfabética, a la escritura filosófica en clave dramática, el diálogo filosófico escrito. Esa oralidad dialógica ya había recogido, de algún modo, todo lo que aportó la escritura alfabética en materia de abstracción. En esa forma de escritura, tan lograda en los diálogos de Platón, se mantiene de modo dialéctico la oralidad dialógica, esencial en la filosofía, porque en ella pervive ese paso inicial del preguntar

¿Qué consejos considera útiles para aquellos que se están iniciando en este mundo?

¿Consejos? Yo diría más bien sugerencias, modos de suscitar la reflexión. Estar como está institucionalizada, y no sé si hay otra forma mejor, y creo que es mejor así en muchos aspectos... Lo que quiero decir es que a veces se pierde esa instancia de reflexión y se privilegia demasiado un modo del estudio y de la enseñanza, ya desde la primaria, que es ese dogmatismo no intencionalmente postulado y asumido. Como que saber es... Bueno ese fragmento cuarenta y cuarenta uno de Heráclito, la polimatía no enseña a tener *nous*. ¿Cómo se puede enseñar a poner en movimiento esa capacidad? A partir de cualquier texto esto se puede lograr. Sobre todo hay que hacer pie en el tema. Yo creo que eso sí se ha mejorado mucho. La Filosofía de manual ha sido terrible. Sobre todo para la formación de profesores de colegio secundario y de profesores de profesorado, esto todavía está jorobando mucho. La cultura del manual.

Una pregunta general estando ya cerca del final de la entrevista. ¿Por qué estudiar Filosofía?

No quisiera parecer soberbia en esto, pero como... Voy a dar un rodeo para contestar. Miren, soy una persona

creyente, una persona de fe. No demasiado acorde con las institucionalizaciones religiosas. Ante situaciones de pérdidas personales, y esto lo he dicho mucho a colegas que han sufrido pérdidas y a alumnos, lo que experimenté fue la consolación de la Filosofía. No la de mi aspecto religioso, aunque tenga algo que ver. De alguna manera se pone a prueba la Filosofía en los trances más duros de la vida. A veces me sorprende que algún colega formado en Filosofía ante una pérdida naufraga en el dolor. No quiero decir que esto sea la prueba de la legitimidad de estudio de la Filosofía. Pero tiene relación. Porque conlleva un modo de vida que termina siendo una gran ayuda para vivir y para soportar todo lo que la vida nos trae. Pero que, lógico, no se agota en esto. Pero digo, la capacidad de comprensión, de análisis frente a todo lo que tenemos que enfrentar en nuestra vida cotidiana y política. La síntesis platónica de Filosofía y política yo creo que sigue vigente. Que de alguna manera tiene sentido eso de que los políticos tienen que aprender Filosofía, que tienen que filosofar. Claro, no lo vamos a pensar literalmente. No que aprendan en el sentido de la polimatía sino en la capacidad de reflexión que sólo desde la Filosofía se consolida. Y también la capacidad de comprensión se amplía, de comprensión de eso que llamamos realidad en todas sus instancias, lo que nos hace, quizás, un poco mejores prójimos.

Para cerrar, ¿qué es la Filosofía?

Esto no vale. Me dan ganas de contestarles como Cordero, vaya uno a saber. Es un modo del saber que se codifica en distintas disciplinas y expresiones. Pero creo que es efectivamente un meta saber, un saber de saberes. Vuelvo sobre el comentario que hice cuando una estudiante me hizo una pregunta interesante, en la clase inicial del año académico de la UNSAM, esto de que la Filosofía me sigue pareciendo que es el único saber que puede dar cuenta de sí mismo. Uno no puede decir que la matemática es $8 \times 5 = 40$. O que la música es cantar. Esto lo trabajó bien Platón en el *Gorgias*, cuando Gorgias pretende desde la retórica decir qué es la retórica. Y no, no se puede. Entonces creo que esto es la Filosofía. Y no es poca cosa. No es una especie de proto epistemología más o menos árida. Me parece que tiene que ver con el núcleo profundo. Me gustaría ponerlo a prueba en diálogos con los colegas y estudiantes, en fin, siempre es una indagación permanente.

Como esa frase de la *Apología* que dice que “una vida no examinada no es vida para un hombre”. Esta frase refleja mucho. Uno no termina nunca de responder o no termina satisfecho con las distintas respuestas que puede ir dando a la pregunta que me hicieron ustedes.

Nació en 1936. Profesora por la Universidad de Buenos Aires.

Fue profesora de Lengua y Cultura Griegas y de Filosofía Antigua en la Escuela de Humanidades (UNSAM) y en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Ha traducido al español el *Banquete* de Platón. También los fragmentos y testimonios de algunos filósofos presocráticos para la editorial Gredos. Además, ha sido la editoria de varios volúmenes colectivos dedicados al estudio de la cultura y lengua griegas, como *La tragedia griega* y *Los antiguos griegos y su lengua*. Ha publicado numerosos estudios sobre los filósofos presocráticos, Platón, Aristóteles y los estoicos.

Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica

Reseña

Gardella, Mariana (2015). *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*. Buenos Aires: Rthesis. ISBN 978-987-3729-02-7 (144 páginas).

La apuesta más valiosa de este libro radica en el análisis de algunos tópicos tradicionales de la filosofía platónica a partir de las discusiones que Platón mantuvo con los megáricos. Con este gesto el trabajo de Mariana Gardella se suma a los estudios que se proponen poner en valor las ideas de aquellos discípulos de Sócrates que fueron juzgados injustamente por la tradición como “menores”, en contraposición a Platón y Jenofonte, figuras emblemáticas que ocuparon un lugar privilegiado en la historia de las ideas. Por su organización, presentación y cuidado en el tratamiento de las fuentes filosóficas este libro constituye una introducción accesible a las principales ideas de los filósofos megáricos, y un complemento novedoso para las discusiones de problemas tradicionales del platonismo.

El objetivo central de este estudio es analizar las críticas que los filósofos megáricos presentaron contra la teoría platónica de las Formas, bajo la forma de objeciones usualmente conocidas como “el tercer hombre”. La apropiada comprensión de la estructura y alcance de estos argumentos permite no sólo conocer

la ontología y filosofía del lenguaje desarrollada por los megáricos, sino también comprender aspectos de la teoría platónica de las Ideas, que es expuesta y criticada por el mismo Platón en los diálogos de los periodos de madurez y vejez. Por otra parte, dado que Aristóteles también fue autor de algunas versiones del argumento del tercer hombre, el conocimiento de las formulaciones megáricas permite reconsiderar la importancia y los alcances de las versiones aristotélicas.

El libro se divide en seis capítulos que incluyen una aproximación general al círculo socrático y al grupo de los filósofos megáricos (capítulo 1); el análisis de algunos aspectos de la ontología megárica, caracterizada por la autora a partir de los testimonios de Euclides de Mégara como agathología (capítulo 2); el estudio de la dialéctica megárica a través de las contribuciones de Brisón, Eubúlides, Diodoro Crono y Estilpón (capítulo 3); el análisis de las versiones regresivas del argumento del tercer hombre presentadas por Platón en República y Parménides, y por Aristóteles en el Sobre las ideas (capítulo 4); el análisis de las versiones no regresivas del argumento desarrolladas por los megáricos Polixeno y Estilpón (capítulo 5); y el tratamiento de las versiones no regresivas propuestas por Aristóteles en las Refutaciones sofisticas

y por Miguel de Éfeso en su comentario a este tratado (capítulo 6). El libro incluye además un prólogo a cargo de los profesores Claudia Mársico y Esteban Bieda, una introducción, dos apéndices y una lista de bibliografía.

Revista Symploké

Ellos o nosotros

La otredad en la literatura argentina del siglo XIX

Lucas L. Valle*

*Basta con que un hombre odie a otro
para que el odio vaya corriendo hasta la
humanidad entera.*

Jean Paul Sartre

Introducción: La construcción de un enemigo

La literatura del siglo XIX, desde los eventos revolucionarios hasta la llamada Generación del '80, nunca estuvo exenta de los procesos sociales que se desarrollaban a su alrededor. Y debido a esto parece ser que siempre necesitó buscar un enemigo común como tema central, como hilo conductor de estos textos, como manifestación de los ideales políticos de un autor o de un movimiento. Eran los Otros, los ajenos, los que no podían formar parte del Estado moderno, aquellos de los cuales nuestra propia identidad nacional debía ser su imagen especular.

Es necesario aclarar que estos personajes no han sido contruidos de igual manera a lo largo del período, sino que atravesaron distintos enfoques, movimientos literarios. Este trabajo, sin embargo, tiene el objetivo de centrarse principalmente en aquellas representaciones negativas que se han hecho acerca de los tres actores sociales más importantes del siglo XIX: el gaucho, el indio y el inmigrante.¹

¹ Si bien otros actores sociales importantes de esta época fueron los negros, esclavos o libertos, su participación dentro de los procesos revolucionarios siempre fueron silenciados desde la literatura o, por lo menos, no han sido tomados de manera igualmente relevante.

El gaucho: De malevo a héroe nacional

Cumplida su tarea de justiciero, ahora era nadie. Mejor dicho era el otro: no tenía destino sobre la tierra y había matado a un hombre.

Jorge Luis Borges. *El Fin* (1944)

Cuando hablamos del gaucho la primera imagen que se nos viene a la cabeza es aquel arquetipo de hombre de campo, laborioso, noble, fiel a su tierra y representativo de lo autóctono del ser argentino. Sin embargo, también podemos recordar aquella mirada del gaucho como un vago, adicto a todo tipo de vicios, desde el alcohol al juego y como representativo de lo salvaje.

A simple vista podemos notar una dicotomía irreconciliable entre estas dos miradas; ¿cómo puede ser un gaucho, ícono del salvajismo, la figura central y emblemática de la argentinidad?

Podríamos tomar como ejemplo *a priori* aquella mutación que recibió el gaucho por antonomasia: *Martín Fierro*.

El texto de Hernández, dividido en dos partes comunmente llamadas *La ida* y *La vuelta*, publicadas en 1872 y 1879 respectivamente, representa tal vez el ejemplo más evidente de una mutación acerca de la mirada que se tenía del gaucho. *La ida* es, principalmente, un texto de denuncia. Hasta ese momento, los textos previos del género de la literatura gauchesca, tomaban una imagen del gaucho con distintos sentidos. Para autores como

Hidalgo, el gaucho debía ser un hombre que se levantase en armas frente a los realistas, un ícono del patriotismo y la identidad nacional aunque en textos como el *Diálogo Patriótico Interesante*, el autor deja una semilla de reclamo social acerca de las injusticias que sufría el gaucho que eclosionarían definitivamente en el *Martín Fierro*.

Autores del período rosista, como Ascasubi o Pérez, tomarían una imagen diferente de este personaje: existía, sí, un gaucho “bueno” o “malo”, pero esto dependía enteramente de la posición ideológica que tuvieran, ya sea unitario o federal. El gaucho bueno sería representado como mártir por su causa, mientras que el gaucho malo es la encarnación de los vicios de la facción contraria. El gaucho pasa entonces a tomar su lugar como instrumento político para demonizar al enemigo o viceversa.

Sin embargo, el texto que terminó constituyendo casi de manera definitiva la imagen negativa del gaucho fue el *Facundo* o *Civilización y barbarie*, de Domingo F. Sarmiento, publicado en 1845. Aquí deberíamos hacer una aclaración: a diferencia de los textos que hemos mencionado, *Facundo* no puede ser clasificado dentro del género de la literatura gauchesca. La principal razón es que el texto no maneja el lenguaje que utiliza la gauchesca; ese lenguaje literario creado exclusivamente por un autor letrado, que intenta emular de manera escrita las

variaciones fonológicas, barbarismos y léxico del hombre de campo. Para citar a Josefina Ludmer en su texto *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*: “El autor es el que construye lo oral como oral para incluir en su interior la palabra escrita, política, la suya, que aparece citada y reproducida por la voz del gaucho. Traducida a la oralidad. O bien: se construye lo “oído” para citar y reproducir en su interior lo escrito. Esta alianza [...] constituye la lógica del género” (Ludmer: 1988, 75-76). Lo que aquí realmente nos interesa es que el texto de Sarmiento tiene como personaje central también a un gaucho, tal vez “el más gaucho de todos”: Facundo Quiroga, caudillo federal, muerto varios años antes de la publicación del texto. *Facundo*, escrito en un lenguaje completamente erudito intenta justificar la muerte de este caudillo, el cuál, dice Sarmiento, encontró su reencarnación en la figura de Rosas, solo que con una breve diferencia: a Facundo lo determinó su entorno, tenía un cierto devenir animal, como en la representación de sus facciones físicas análogas a la naturaleza y su identificación como “el tigre de los llanos”. Según Feinmann en su texto *Racionalidad e irracionalidad en Facundo*: “Comprobamos así que apenas aparece Quiroga, Sarmiento lo sumerge de inmediato en el mundo de la naturaleza.” (Feinmann: 1992, 136). El salvajismo de Rosas, en cambio, era imperdonable debido a que provenía de una familia aristocrática y letrada; no tenía justificación hereditaria. Asimismo, Sarmiento, al comienzo de la obra, realiza una clasificación casi taxonómica acerca de los tipos de gauchos que existen en el territorio nacional, las características de la llanura pampeana como lugar de explotación y, al concluir la obra, se ve manifestado el deseo del autor de que llegue al país una ola inmigratoria, preferentemente de países como Inglaterra, Francia o Alemania, para que puedan “civilizar” a esta nación emergente y bárbara.

Volviendo al *Martín Fierro*, es evidente la diferencia ideológica que presenta la obra frente al texto de Sarmiento. Cabe resaltar que al momento de su escritura, Hernández se encontraba perseguido y exiliado por Sarmiento mismo, debido a sus ideas políticas federales y, principalmente, por su participación en la rebelión de Ricardo López Jordán que culminó con el asesinato de Justo José de Urquiza. Hernández permanecería en Santana do Livramento hasta 1872, año en que final-

mente Sarmiento, le concedería la amnistía y permitiría su regreso.

La figura que se presenta en *La ida* es la de un gaucho que deviene en matrero a raíz de las injusticias y padecimientos que sufrió, como el ser enviado a la frontera, encontrar su rancho desolado cuando regresó, con su esposa e hijos desaparecidos, tal vez muertos. Todo esto hace que finalmente, junto a Cruz, otro gaucho que desierta y se une a su causa, tomen la decisión definitiva de abandonar el territorio “civilizado” y emigrar a las tolдерías indígenas. Es así que *La ida* toma ese carácter desafiante y que reivindica la figura del gaucho como sujeto social privado de sus libertades y derechos. En *La vuelta*, en cambio, podemos observar claramente la transfiguración definitiva de la figura del gaucho; Fierro decide volver a la “civilización” al contemplar los horrores y el salvajismo de la vida indígena. Fierro ya no es aquel gaucho malevo y desafiante, sino que ahora el personaje se construye desde el lugar de la resignación, de un desencanto ante la vida que ha vivido y que desearía recuperar. Es por eso que al volver puede encontrar a sus hijos, al hijo de Cruz, quien murió en las tolдерías y, finalmente, al hermano del Moreno, personaje que Fierro asesina durante la ida y es una de las causas de su persecución. El Gaucho, encarnado en Fierro especialmente en los últimos versos de *La vuelta*, representa nuevamente las virtudes del argentino cristiano, reflexivo y sabio y será esta figura la que se tomará en adelante como arquetípica cuando se represente al hombre de campo. *La vuelta*, a diferencia de *La ida* que era un texto de denuncia, cobra una intencionalidad didáctica, algo manifestado por el propio Hernández quien deseaba que su obra permitiera a los hombres instruirse y cultivar el hábito de la lectura.

El Indio: Lo irredimible de lo salvaje

¡Oíd! Ya se acerca el bando/de salvajes, atronando/todo el campo convecino[...]

Esteban Echeverría. *La cautiva* (1837)

Como hemos dicho, en *La Vuelta del Gaucho Martín Fierro* se nota una innegable transformación en lo que corresponde a la figura del hombre de campo. Sin embargo, es notoria también cómo cambia la representación del indígena a través de la obra.

En *La ida*, Fierro y Cruz están convencidos de que en su huida, si bien estaría plagada de peligros, serían recibidos como iguales; no tendrían que trabajar

y dejarían de ser perseguidos injustamente como sucedía en tierras civilizadas. En *La vuelta*, en cambio, el Indio es representado como un ser completamente animalizado y bárbaro, capaz de matar a un niño indefenso y atar a la madre con sus vísceras. Para citar a David Viñas, en su texto *José Hernández, del indio al trabajo y la conversión*: “En las tolдерías Martín Fierro aparece como lo que realmente es: un heterodoxo; los indios, en cambio, son herejes.” (Viñas: 169). Ésta representación del indígena resulta bastante análoga con aquella que describe Esteban Echeverría en su poema *La Cautiva*², de 1837. Nuevamente, es necesario aclarar algunas cuestiones acerca del autor y su entorno.

Ubicado en la llamada Generación del ‘37, este movimiento artístico, centrado principalmente en las ideas del romanticismo literario, contaba con figuras como Juan Bautista Alberdi y el propio Sarmiento. En lo que concierne al lenguaje, es evidente que difiere completamente de aquel utilizado en la gauchesca. Aunque si bien se trata de un lenguaje estéticamente elaborado y similar al utilizado por los románticos europeos, el uso de la métrica octosílaba, muy utilizada en los cantos populares, y la llanura pampeana como lugar de desarrollo de las acciones hace que el poema resulte autóctono. Entiéndase con esto que si bien los románticos europeos utilizaban recursos similares con el fin de alejarse de la rígida estética neoclásica, la intención de Echeverría era generar un poema que emule las estéticas románticas y que incluso fuese leído y comprendido por las élites letradas europeas (prueba cabal de esto son las repetidas notas al pie aclarando términos rioplatenses) pero con una ambientación regional distintiva. Ejemplo de esto es la utilización del chajá en vez del águila o del propio ombú.

La Generación del 37 tenía como objetivo principal el formar una literatura enteramente nacional. Para ello, debían tomar como referencia a aquellas naciones que en ese entonces estaban en el cenit de su desarrollo: Francia e Inglaterra. Al mismo tiempo, mientras que el romanticismo fue el movimiento artístico que predominaba en esta generación, el liberalismo sería el que primara desde las ideas políticas y económicas: todas las acciones que debía tomar el estado nacional

² Si bien las cautivas son otro grupo social interesante para analizar desde su representación literaria, teniendo en cuenta textos como *Cuerpos de Frontera* de Susana Rotker, éste estudio sería demasiado extenso, digno de un trabajo independiente.

deberían ser en función del progreso.

El indígena dentro del poema es representado como un ser colmado de vicios, sanguinario y salvaje; un humano devenido en animal, diría Deleuze, por lo cual su erradicación no debe ser tomada como un asesinato sino como una faena. “Toda política de exterminio debe comenzar por excluir de los terrenos de la condición humana a aquellos que se propone exterminar” (Feinmann: 1992, 148) La matanza de indios que ocurre en el poema no respondía solo a una venganza del cristiano sobre el infiel por la toma de cautivas sino que detrás esconde una ideología de apropiación del territorio que estos ocupaban, en pos del progreso; la llanura pampeana, más allá de ser un escenario que se podía explotar desde la estética era también un escenario de posible explotación económica. Estas medidas se desarrollarían años más tarde en las llamadas Campañas al Desierto, llevadas a cabo por Sarmiento y Roca, en la cual se diezmó a la población indígena. También tengamos en cuenta que Rosas, hacia 1833, también había realizado una campaña contra estos pueblos, acto que Echeverría seguramente tenía muy presente.

La cautiva, de este modo, parece basarse en esta representación enteramente negativa que se tenía del indígena, aquel que no podía ser incluido dentro de un proyecto de formación de estado nacional. He aquí que observamos la principal diferencia entre indígena y gaucho: éste último, pese a la constante campaña difamatoria que sufrió del lado de la literatura, si lograba educarse podía formar parte de la sociedad. El indio estaba exento de esta posibilidad de redención; su único futuro era el exterminio.

Sin embargo, textos como *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla, basado en sus propias experiencias en Las Pampas, intentaron en su momento mostrar al indígena de manera mucho más racional a la que planteaban los románticos. La imagen que cobra la figura de Mariano Rosas, líder de estas tribus, resulta mucho más civilizada por momentos que la del propio Mansilla; es un personaje elocuente, sagaz, con una fuerte ideología y conciencia social formada, ajeno a todo tipo de salvajismo irracional que otros textos de la época hacían caer sobre el indígena. Pese a que Mansilla reflexiona al final de su travesía sobre esta nueva mirada que se hace sobre el indio, su texto no fue suficiente para borrar la imagen negativa dominante que

se tenía sobre el mismo y el “problema indio” culminó con las campañas de exterminio llevadas a cabo, principalmente, por Avellaneda y Roca.

El Inmigrante: El nuevo enemigo nacional

Pobre gringo solo y triste que a la América viniste con tu carga de ilusión
Juan Andrés Caruso. *Pobre gringo* (1928)

Pasado los años de enfrentamiento entre facciones y con la unificación del territorio nacional llevada a cabo después de la batalla de Pavón, el moderado estado nacional de la República Argentina veía una nueva edad de prosperidad y desarrollo, venciendo el estancamiento que los intelectuales de la generación anterior atribuían a la figura de Rosas. Luego de las sucesivas campañas al Desierto, atrás habían quedado los días en que las oleadas de malones eran un peligro inminente. Buenos Aires, pese a su federalización, continuaba (y continuaría) siendo la ciudad más importante del territorio, cuna de élites terratenientes y, por consiguiente, del poder político y económico. Hacia finales del siglo XIX, se conformó un nueva élite gobernante llamada la Generación del ‘80 que, siguiendo en cierta medida algunos de los ideales de la generación del ‘37, como el liberalismo económico y el laicismo (no solo la separación de la Iglesia en torno a la educación sino también de instituciones civiles, con la implementación de la ley de matrimonio y registro civil, por mencionar algunas); tal vez uno de los mayores rasgos que tuvo este movimiento fue el llamado determinismo, la idea de que un ser está predestinado a cierto tipo de vida, clase social u oficio desde su nacimiento y su entorno. Esta idea no era completamente nueva; podemos observar este determinismo dentro del *Facundo*, cuando en base a los rasgos físicos de Quiroga, Sarmiento puede dar un perfil de su carácter.

Este auge científico y determinista tiene su vertiente estética y literaria en el llamado naturalismo. En el estudio preliminar del texto *En la Sangre*, los profesores Noemí García y Jorge Panesi definen puntualmente al naturalismo de la siguiente manera: “La novela es una continuadora directa de la ciencia. [...] Uno de los fundamentos de la novela es la utilización de documentos. [...] Con el naturalismo aparecen los bajos fondos y los personajes degradados.” (Cambaceres: 2008, 24). Es esta última afirmación la que diferencia al realismo (cuyo principal

exponente europeo fue Balzac) del naturalismo (cuyo exponente fue Zola): “Los manuales de literatura diferencian estos dos movimientos basándose en una mayor insistencia, por parte del naturalismo, en los aspectos sórdidos y degradados de la realidad referida.” (Cambaceres: 2008, 25).

Para los naturalistas argentinos, aquel que mejor representaría estos estratos decadentes y corrompidos sería el inmigrante, actor social emergente dentro en las décadas finales del siglo XIX.

Si bien Zola utilizó este movimiento para denunciar el tipo de vida que llevaban las bajas clases sociales, la Generación del ‘80 lo utilizó para crear un “documento” verídico acerca de los vicios y los peligros que representaban los inmigrantes

Como hemos dicho, Sarmiento en su *Facundo* manifestaba su deseo acerca de que el país recibiera una ola inmigratoria proveniente de países cultivados para que pudieran hacer lo mismo en el nuestro, preferentemente de países nórdicos. Sin embargo, los inmigrantes que llegaron al país eran, en su mayoría, analfabetos, originarios de países en crisis económicas o sociales como España o Italia. Es así que no llegaba un ciudadano “ilustrado y competente” sino mano de obra que sería explotada indiscriminadamente por medio de las clases oligárquicas y que junto con él llegaban ideas modernas como el anarquismo, sindicalismo o socialismo, algo que la élite terrateniente de Buenos Aires observaba con preocupación

Ya en *Martín Fierro* podemos observar un acercamiento a la mirada despectiva que se tenía sobre el inmigrante en labores de campo en el episodio de Fierro con el napolitano. El inmigrante sería visto como aquel que desplazaría al verdadero ícono de la nacionalidad. El gaucho era patriota, había luchado por su tierra y no había nadie mejor para enfrentar las labores del campo. El inmigrante era materialista, sólo le interesaba trabajar la tierra para acumular capital y poder regresar a su tierra de origen. Uno de los textos más representativos acerca de esta visión sobre el inmigrante es *En la Sangre*, de Eugenio Cambaceres, “típico hombre de los 80” (Jitrik: 1982, 44), escrito en 1887. Fiel a la lógica del movimiento de la generación del ‘80, Cambaceres retrata al inmigrante de manera casi taxonómica, un cuadro clínico que podía representar a cualquier inmigrante. El lenguaje con el

que hace hablar a los personajes es, nuevamente, una forma de transcripción de lo oral a lo escrito, similar a lo que ocurría en la gauchesca; en ambos casos, se trata de un lenguaje creado por el autor. Sin embargo, la intención del autor en este caso es manifestar de la manera más fiel posible la “oralidad deficiente” de este grupo social; para Cambaceres, el inmigrante realmente hablaba de este modo.

Genaro es visto como alguien que, a pesar de querer luchar contra su destino, lleva precisamente en la sangre los vicios y perversiones heredados de sus progenitores. El padre de Genaro jamás había intentado negar su condición de inmigrante ni quiso ocupar un estrato socialmente superior. Por otro lado, la representación de la madre es mucho más benigna en cuestiones de valores, pero es ella quien desea que Genaro sea alguien de mayor status social, alguien importante. Genaro, así, se convierte en el “peor de los males”, al mezclar estas características de sus padres, en intentar ser alguien que no es ni podría llegar a ser y que, en su intento, logra corromper a todo su entorno. En Cambaceres, pese a su fallido intento de neutralidad científicista, se ven plasmados los miedos y prejuicios de una sociedad. Noe Jitrik, en su texto *El mundo del ochenta*, define a este sector, que el denomina “oligarquía terrateniente”, de la siguiente manera: “Un grupo predestinado que se propone la “salvación” de su país de acuerdo con las pautas ideológicas prestigiosas y que no concibe que alguien pueda no participar de ellas ni de sus creencias” (Jitrik: 1982, 37). Uno de los grupos que conformaban este sector hegemónico y empezarán a tener mayor participación política y social eran aquellas familias llamadas “patricias”, es decir, aquellas que estaban ligadas a los procesos revolucionarios por algún antepasado y, por consiguiente, se consideraban “legítimas herederas y protectoras” de la identidad nacional.

Epílogo

Ya has corrido mundo y te has hecho hombre, mejor que hombre, gaucha. El que sabe los males de esta tierra por haberlos vivido, se ha templado para domarlos

Ricardo Güiraldes. *Don segundo sombra* (1926)

A lo largo de este trabajo se ha observado la paulatina evolución sobre la mirada, siempre sesgada, que la clase dominante ha tenido acerca de estos actores sociales. Para comienzos de siglo

XX, el indio ha sido prácticamente eliminado, reducido a pequeños grupos que ya no representaban un “peligro” inminente. La figura del indio será retomada, no solo por la literatura, desde una mirada revisionista, por diversos autores del siglo XX, al plantear que la llamada “Conquista al Desierto” no fue otra cosa más que una campaña xenofóbica de exterminio. Feinmann hace referencia a esto: “*Facundo* propone de manera terminante una política de exterminio” (Feinmann: 1992, 147). Otros autores como Leopoldo Brihueza en su texto *El placer de la cautiva*, si bien toma la imagen del indio propuesta por los románticos como un salvaje que bebe sangre y mutila a las cautivas, éste se trata más de una reescritura de los textos canónicos del siglo XIX, una intertextualidad con Echeverría, ajena a querer forjar actualmente una imagen negativa del indígena.

El inmigrante, por otro lado, pasa a tomar su lugar como aquel que pone en jaque los intereses oligárquicos, no de manera territorial como representaba el indio sino de manera ideológica, económica y social, algo que se continuó (y lamentablemente en ocasiones continúa) durante gran parte del siglo XX. Sin embargo, es indiscutible la influencia cultural que ha tenido el inmigrante en la forja de una nueva identidad nacional que se creó a lo largo de este siglo. Quedará para otro trabajo el discutir si la verdadera argentinidad pasa por las payadas de un gaucha o las letras de un tango. Respecto al gaucha, estas son las reflexiones finales.

Desde finales del siglo XIX, autores como Eduardo Gutiérrez y Rafael Obligado escribieron textos acerca de gauchos verídicos, (Juan Moreira y Santos Vega, respectivamente³), otorgándoles una mirada mucho más benigna de la que tuvieron en vida y, por lo tanto, inmortalizando a estos personajes dentro de la cultura popular.

Sin embargo, fue hacia la primera década de este nuevo siglo cuando autores como Leopoldo Lugones abordarían la tarea de buscar aquellos textos que representan los pilares de la argentinidad. Nuevamente, este movimiento es reflejo de aquellos que sucedían en las principales urbes europeas que se encontraban en un período de extremo nacionalismo.

³ Cabe destacar que si bien autores como Bartolomé Mitre, Hilario Ascasubi y el mismo Eduardo Gutiérrez también escribieron textos acerca de Santos Vega, la versión por antonomasia es aquella escrita por Rafael Obligado, inspirada por Gutiérrez.

En Francia y España se han tomado a la *Chanson de Roland* y al *Cantar de mio Cid* como los poemas épicos nacionales por antonomasia. Es así que estos intelectuales argentinos vuelcan su mirada en el *Martín Fierro*, uno de los pocos textos que podrían cumplir estas expectativas. Para Lugones, “*Facundo y Recuerdos de provincia* son nuestra *Iliada* y nuestra *Odisea*. *Martín Fierro* nuestro *Romanero*.” (*Historia de Sarmiento*, Leopoldo Lugones, 1911). Raúl Dorra comenta sobre esto en su texto *El libro y el rancho. Lecturas del Martín Fierro*: “En 1913, Lugones insistió, fragorosamente, en el carácter épico del poema pero ahora viéndolo en él la gesta de un héroe emblemático y, por esa vía, mostrando que el poema – como la Argentina – tenía sus raíces en la cultura helénica” (Dorra: 1983, 265)

Debido a estas lecturas que se han hecho sobre el *Martín Fierro*, el gaucha pasó de ser un personaje análogo de la barbarie al arquetipo de la cultura nacional letrada. Ya en textos como *Don Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes el gaucha se configura como un elemento casi mitológico, perdido. Su personaje principal representa todas las virtudes de la llamada “nobleza gaucha”.

En el siglo XX, el gaucha en la literatura pasó de ser denuncia a nostalgia.

* Estudiante de la carrera de Letras de la Universidad Nacional de San Martín

Nota: la bibliografía utilizada para dicho artículo se encuentra en www.revistasymploke.com

Σύμψλοκὲ
revista filosófica

