

# DJI

DOCUMENTOS  
DE JÓVENES  
INVESTIGADORES

# N°50

DICIEMBRE 2025

## ¿CÓMO ESCRIBIR SOBRE LO POLÍTICO SIN NOMBRARLO? LA COMUNIDAD Y SUS VARIACIONES EN TORNO AL MITO Y LA POESÍA

FACUNDO NORBERTO BEY  
RICARDO TOMÁS FERREYRA  
MARTÍN JOSÉ PRESTÍA  
[COMPS.]

Facundo Norberto Bey  
Gabriela Yanina Caseti  
Daniel Damián Fuentes  
Martín José Prestía  
Aldana Tomasella



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

**IIGG GINO**  
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
**IIGG** | **GINO**  
**GERMANI**  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires  
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

[www.iigg.sociales.uba.ar](http://www.iigg.sociales.uba.ar)

Los Documentos de Jóvenes Investigadores dan a conocer los avances de investigación de los becarios y auxiliares del IIGG. Todos los trabajos son arbitrados por especialistas bajo la modalidad doble ciego.

ISBN 978-950-29-2066-5

Diciembre de 2025

Desarrollo Editorial

Rosana Abrutzky



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

# ¿CÓMO ESCRIBIR SOBRE LO POLÍTICO SIN NOMBRARLO? LA COMUNIDAD Y SUS VARIACIONES EN TORNO AL MITO Y LA POESÍA

## Resumen

Si el fenómeno político moderno radica en la “insociable sociabilidad” del individuo, ¿qué caracteriza a ese “estar juntos” que, velado y negado, permanece? La dificultad de la empresa intelectual que pretende avanzar ante este desafío tiene aquí una canalización en torno a dos tópicos que sirven, cada uno a su medida, para indagar la modernidad política a partir de aquello que había sido su reverso, lo que la tradición había expulsado a y de sus márgenes.

De esta manera, los ensayos aquí reunidos ahondan las figuras del mito y la poesía en autores fundamentales y caros a la filosofía y la teoría política y social moderna y contemporánea, tales como Friedrich Nietzsche, Georges Sorel, Georges Bataille, Hans-Georg Gadamer, entre otros, así como en la empresa literaria de los hermanos Grimm, con el objetivo de ubicar en su obra el lugar en que subyace lo político (o la política, más allá de la explícita apelación a estos términos o su posible solapamiento).

El recorrido de estos ensayos, como también aquel que puede discernirse en el Apéndice documental que acompaña a estos, persigue ofrecer al lector el desafío de reconfigurar, *a posteriori*, los límites y las divisiones caracterizan la filosofía y la política moderna, mostrando qué tan imprescindible es para esta la trayectoria vital, el contexto socio-político, las empresas estéticas, la apelación a lo mítico y lo simbólico, y la apertura al diálogo.

Palabras claves: lo político – mito – poesía – comunidad

# HOW TO WRITE ABOUT THE POLITICAL WITHOUT NAMING IT: COMMUNITY AND ITS VARIATIONS ON MYTH AND POETRY

## Abstract

If the modern political phenomenon rests upon the individual’s “unsociable sociability”, what, then, characterises the veiled and often denied being-together that nonetheless endures? The difficulty of the intellectual endeavour that seeks to address this challenge is here channelled through two themes, each in its own way serving to investigate

political modernity from the standpoint of what had once been its reverse — that which tradition had expelled both to and from its margins.

Accordingly, the essays gathered in this volume explore the figures of myth and poetry in authors central to modern and contemporary philosophy and to political and social theory — such as Friedrich Nietzsche, Georges Sorel, Georges Bataille, and Hans-Georg Gadamer, — as well as in the nineteenth-century literary undertaking of the Brothers Grimm. Each contribution aims to locate, within these works, the point at which the political lies latent (or, in some cases, where it overlaps with politics — beyond explicit invocation or deliberate concealment).

The trajectory traced by these essays, together with that discernible in the accompanying documentary appendix, seeks to offer the reader the challenge of retrospectively reconfiguring the boundaries and divisions that have shaped modern philosophy and politics, revealing how indispensable to them are the vital trajectory, the socio-political context, aesthetic undertakings, the appeal to the mythical and the symbolic, and openness to dialogue.

Key words: the political – myth – poetry – community

## LOS COMPILADORES

**Facundo Norberto Bey** - [facundo.bey@gmail.com](mailto:facundo.bey@gmail.com)

Nacido en 1986, es Investigador Asistente en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (INEO-CIF/CONICET). Completó estudios postdoctorales en el INEO-CIF/CONICET y se desempeñó como Profesor Titular de Ciencia Política en la Universidad del Salvador (Argentina). Como autor, ha publicado varios artículos y capítulos de libros sobre la lectura gadameriana de la filosofía platónica y los ensayos de Gadamer durante la Segunda Guerra Mundial. Ha realizado tareas de investigación en Alemania (Universität zu Köln, Georg-August Universität Göttingen), Francia (Université Paris Nanterre, Centre Georg Simmel EHESS), Italia (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Ca’ Foscari Università di Venezia) y México (El Colegio de México). Actualmente investiga la recepción de la filosofía política clásica en Alemania durante la primera mitad del siglo XX y los debates que provocó entre diferentes corrientes humanistas. Ha editado en lengua original y traducido ensayos de Hans-Georg Gadamer y otros filósofos al español, inglés e italiano. Es miembro de la *Hans-Georg Gadamer-Gesellschaft*.

**Ricardo Tomás Ferreyra** - [rtferreyra@gmail.com](mailto:rtferreyra@gmail.com)

Nacido en 1986, Licenciado en Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires-UBA). Doctorando, en etapa de tesis, de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales. Docente en la carrera de Ciencia Política, UBA, en las materias “Fundamentos de Ciencia

Política I” y “Problemas Políticos Contemporáneos”, y en UNDAV. Participa en grupos de investigación radicados en UBA, UNC y PUCE. Ha publicado artículos en revistas científicas, capítulos de compilaciones colectivas y en traducciones del francés al español. Su área central de interés es la teoría política y social en Francia y Alemania. Actualmente su labor se centra en la obra de Émile Durkheim.

**Martín José Prestía** - martinprestia@gmail.com

Nacido en 1990, es Licenciado en Ciencia Política y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). Es Docente de la materia “Pensamiento Político Argentino” en la carrera de Ciencia Política de la UBA y becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto “Ezequiel de Olaso” del Centro de Investigaciones Filosóficas (INEO-CIF). Sus áreas de investigación actual son el existencialismo y la filosofía argentina del siglo XX. Es Director de la Editorial Meridión. Ha realizado la edición crítica de los libros de Carlos Astrada *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (Meridión, 2021) y *El mito gaucho* (Meridión, 2023, en co-autoría con Guillermo David), y ha compilado, también de Carlos Astrada, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (Caterva, Meridión, FFyH-UNC, UniRío, 2021) y *Epistolario* (2 volúmenes, Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2022).

## LOS AUTORES

**Facundo Norberto Bey** - facundo.bey@gmail.com

Nacido en 1986, es Investigador Asistente en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (INEO-CIF/CONICET). Completó estudios posdoctorales en el INEO-CIF/CONICET y se desempeñó como Profesor Titular de Ciencia Política en la Universidad del Salvador (Argentina). Como autor, ha publicado varios artículos y capítulos de libros sobre la lectura gadameriana de la filosofía platónica y los ensayos de Gadamer durante la Segunda Guerra Mundial. Ha realizado tareas de investigación en Alemania (Universität zu Köln, Georg-August Universität Göttingen), Francia (Université Paris Nanterre, Centre Georg Simmel EHESS), Italia (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Ca’ Foscari Università di Venezia) y México (El Colegio de México). Actualmente investiga la recepción de la filosofía política clásica en Alemania durante la primera mitad del siglo XX y los debates que provocó entre diferentes corrientes humanistas. Ha editado en lengua original y traducido ensayos de Hans-Georg Gadamer y otros filósofos al español, inglés e italiano. Es miembro de la *Hans-Georg Gadamer-Gesellschaft*.

**Gabriela Yanina Caseti** - gcaseti@gmail.com

Nacida en 1990, es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Ha participado en grupos de investigación del Instituto Gino Germani. Su área de interés es la filosofía y teoría política alemana de los siglos XVIII y XIX.

**Daniel Damián Fuentes** - ddfuentes81@gmail.com

Nacido en 1981, es Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Investigó sobre la influencia del concepto de “mito” en las dimensiones teóricas y prácticas de la política en el marco del Proyecto de investigación de la Facultad de Ciencias Sociales denominado “Comunidad, mito y poesía: contornos de lo político”.

**Martín José Prestía** - martinprestia@gmail.com

Nacido en 1990, es Licenciado en Ciencia Política y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). Es Docente de la materia “Pensamiento Político Argentino” en la carrera de Ciencia Política de la UBA y becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto “Ezequiel de Olaso” del Centro de Investigaciones Filosóficas (INEO-CIF). Sus áreas de investigación actual son el existencialismo y la filosofía argentina del siglo XX. Es Director de la Editorial Meridión. Ha realizado la edición crítica de los libros de Carlos Astrada *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (Meridión, 2021) y *El mito gaucho* (Meridión, 2023, en co-autoría con Guillermo David), y ha compilado, también de Carlos Astrada, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (Caterva, Meridión, FFyH-UNC, UniRío, 2021) y *Epistolario* (2 volúmenes, Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2022).

**Aldana Brenda Tomasella** - aldanatomasella@live.com

Nacida en 1993, es Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es Becaria Doctoral de CONICET, en torno al proyecto “Poéticas del silencio: acerca de la influencia de G. Bataille y M. Blanchot sobre los modos de subjetivación ethopoiéticos del «sí mismo», en el pensamiento de M. Foucault” y desarrolla sus labores de investigación doctoral en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Doctoranda en Ciencias Sociales en la UBA. Miembro del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF), Investigadora del “Grupo de Estudios Sobre Deseo y Experiencia Política” (IIGG) y del Proyecto CAI+D: “Deseo, poder y crítica. La pregunta por el futuro en las subjetividades contemporáneas” (UNL).

# Índice

## Contenido

PREFACIO .....	1
INTRODUCCIÓN.....	1
LA DECISIÓN PLATÓNICA POR LA FILOSOFÍA: UNA RELECTURA DE “PLATO UND DIE DICHTER” DE HANS-GEORG GADAMER .....	7
1. La decisión por la filosofía y el sendero sagrado del poetizar .....	7
2. La poesía como diálogo .....	12
3. Conclusiones. Sobre la <i>phrónēsis</i> en la filosofía política platónica .....	21
Bibliografía.....	31
PARA UNA LECTURA DE LA NOCIÓN DE «MITO» EN GEORGES SOREL Y FRIEDRICH NIETZSCHE.....	35
1. Introducción .....	35
2. Georges Sorel: el mito frente a la racionalidad utópica .....	38
3. Friedrich Nietzsche: el mito trágico y la auto-disolución de la razón .....	41
4. Perspectivas ético-políticas del mito: praxis y comunidad .....	44
5. Mito y religiosidad: inmanentismo radical .....	49
6. Consideraciones finales.....	50
Bibliografía.....	51
GEORGES BATAILLE: UN PENSAMIENTO DEL LÍMITE. MITO Y RAZÓN O LA PUESTA EN JUEGO DEL TIEMPO EXTÁTICO.....	53
1. Introducción .....	53
2. El tiempo del éxtasis: límite y transgresión.....	55
3. Del mito del acéfalo al tiempo del mito .....	64
A. Acéphale: el mito del porvenir o el retorno a la totalidad perdida .....	64
B. Salto a lo imprevisible: el mito como modo de hacer el (im)posible porvenir ...	71
4. Ausencia de mito o duelo y verdad en los límites de lo político.....	77
5. (In)conclusiones .....	83
Bibliografía.....	84
EL MITO AL AUXILIO DE LA SOBERANÍA.....	86
1. Introducción .....	86

2. Consideraciones generales y problemas en torno de las nociones de “soberanía” y “mito” .....	87
3. Constitución del Estado Moderno y el devenir del sujeto de la soberanía a partir de la concepción de la naturaleza de los individuos .....	93
4. La aparente devaluación del misticismo en la modernidad.....	97
5. Conclusión .....	105
Bibliografía.....	107
LA POLÍTICA EDITORIAL DE LOS HERMANOS GRIMM: SU CONTRIBUCIÓN A LA CONSOLIDACIÓN POPULAR DEL <i>VOLK</i> .....	109
1. Introducción .....	109
2. Los cuentos de los hermanos Grimm .....	111
3. La necesidad de una “nueva mitología” .....	114
4. El advenimiento de la conciencia histórica.....	118
5. Conclusiones .....	123
Bibliografía.....	125
APÉNDICE.....	127
Entrevista a Hans-Georg Gadamer. “Sin poetas no hay filosofía” .....	128
Verdad, honestidad y filosofía .....	129
Política y tradición.....	132
Amistad y democracia .....	134
La refugiada habla de los <i>parvenus</i> y sus bellas ilusiones: el redescubrimiento de un texto de 1934 de Hannah Arendt (Una introducción a “Rahel Varnhagen y Goethe”) .....	138
Bibliografía.....	149

## **PREFACIO**

La compilación que presentamos es producto del trabajo colectivo realizado en diversos encuentros entre los años 2018 y 2020 en el marco del Proyecto de Reconocimiento Institucional R18-232 titulado “Comunidad, mito y poesía: contornos de lo político”, dirigido por Ricardo Tomás Ferreyra y María Alicia Cusinato e integrado por los investigadores formados Facundo Norberto Bey y Martín José Prestía y los investigadores en formación Juan Martín Biedma, Carla Gebetsberger, Diego Sebastián Ledesma, Manuel Maritano, Esteban Montenegro, Gabriela Yanina Caseti, Pedro Cuomo Ghio, Daniel Damián Fuentes y Aldana Tomasella. Los últimos cuatro nombrados se incorporaron una vez iniciado el proyecto.

Asimismo, versiones preliminares de algunos de los capítulos aquí presentados fueron presentadas por sus autores en el XIV Congreso Nacional de Ciencia Política en una mesa titulada “Comunidad, mito y poesía: contornos de lo político” el 18 de julio de 2019. Todos los capítulos que conforman la compilación fueron finalizados a lo largo del año 2020 y 2021.

Hemos incluido material documental inédito en español en el Apéndice. Nos enorgullece ampliar de este modo nuestro aporte en este documento. Se trata de una entrevista a Hans-Georg Gadamer y de un texto de Haun Saussy escrito en ocasión de un texto inédito de Hannah Arendt.

Los compiladores agradecen a la Facultad de Ciencias Sociales y al Instituto de Investigaciones Gino Germani por albergar nuestro trabajo y ofrecernos la oportunidad de publicarlo.

Los Compiladores

## **INTRODUCCIÓN**

La presente compilación ha surgido al calor de lecturas compartidas, por un lado, y apuestas por tópicos específicos por el otro, que cada uno/a fue delimitando en base a su propia trayectoria y áreas de interés. Las lecturas compartidas han sido amplias y diversas y buscaron indagar en una serie de autores que tuvieron en común el preguntarse por los límites de la política moderna. Perfiles tan disímiles como los de Roberto Esposito, Hans Blumenberg, Manfred Frank, Hans-Georg Gadamer, Joseph Campbell, Domenico Losurdo, Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy tenían en común un tipo de interrogación a la Modernidad política que la cuestionaba en sus propios fundamentos, se encontraran estos en el individualismo, la razón, o el discurso como medio por excelencia de encuentro y composición de acuerdos. En ocasión de esas lecturas, pero también de lecturas individuales de los miembros del grupo, fueron identificándose una serie de motivos que mostraban particular capacidad de despliegue a la hora de poner en ejecución una crítica a la Modernidad política que horudara sus puntos basales. Así aparecieron, típicamente, los motivos mito, poesía y comunidad. En este marco, lejos de proponernos un conjunto de acuerdos epistémicos y metodológicos que nos dieran algunas coordenadas generales a la hora de sentarnos a

responder la pregunta por la unicidad y la multi dimensionalidad del fenómeno político, nuestra apuesta común encontró inspiración en las obras de estos autores y se vistió de preguntas: ¿Existen dimensiones del fenómeno político solo asequibles a partir de un tratamiento que lo supone pero que no lo aborda directamente? Si así fuera, ¿cómo es posible indagar el fenómeno político sin mencionarlo?, ¿en qué consistiría una aproximación al mismo de manera indirecta? Finalmente, ¿qué tipo de prismas, puntos de entrada o tópicos serían potencialmente más útiles para tal tarea de abordaje mediado?

Finalmente, a la hora de preparar hacia 2019 un conjunto de ponencias que fueron la forma preliminar de algunos de los escritos que componen este volumen, se consolidaron como particularmente propicios para la tarea dos tópicos en particular, el de mito y el de poesía. Estos fueron elegidos para ahondar en las dimensiones veladas de la política en los escritos que componen esta publicación. El tópico de la comunidad se reveló como nuestra pregunta de indagación en sí misma: si el fenómeno político moderno radica en la “insociable sociabilidad” del individuo, ¿qué caracteriza a ese “estar juntos” que, velado y negado, permanece?

En el primer capítulo, titulado “La decisión platónica por la filosofía: una relectura de «Plato und die Dichter»” de Hans-Georg Gadamer, Facundo Norberto Bey nos ofrece la posibilidad de articular la filosofía con la poesía, a partir del *phármakon* de la poesía dialógica. En discusión con una lectura de Platón que sitúa su aproximación a la *mímesis* únicamente como extrañamiento de sí, Bey, siguiendo el argumento gadameriano y más allá de él, reconcilia ésta con la decisión por la filosofía, ampliando el horizonte conceptual que la *phrónēsis* tiene en la obra del griego. Lo que está en juego allí es su centralidad, tanto como mediación a partir de la cual es posible la aproximación a la justicia, como su carácter ético que se pone en juego en tanto experiencia estética y hedonista. De este modo, la poesía dialógica, como práctica en común que reconcilia al ser humano con su carácter finito en el encuentro con los otros, no solo le permite a Bey problematizar la potencialidad política del tratamiento de la poesía en Platón, sino que es justamente a partir de tal tratamiento que puede permitirse una interpretación que complejiza la obra del griego y lo aleja de los lugares comunes según los que la política debería estar determinada por el balizamiento de la justicia a partir de un acceso preferencial a la verdad con que contaría el soberano. La política aparece, así, como un escenario contingente y sujeto a la interacción de las finitudes singulares-plurales que somos, a su diálogo y a su encuentro, en él, poético.

El capítulo de Bey nos acerca dos problematizaciones de importancia para la formación en ciencias sociales y en una sociedad plural y democrática. Por un lado, nos enfrenta a una articulación entre poesía y filosofía a partir de la obra platónica, pero también más allá de esta. Tal articulación tiene su basamento en el vínculo contingente e histórico de los ciudadanos de la *pólis*, en su devenir parte del mundo como seres propiamente humanos y políticos, singulares-plurales. Por otro lado, apropiándose de la lectura gadameriana de Platón (y de una original lectura humanista que la fundamenta), así como también más allá de esta, encuentra indicios de que un hedonismo mediado por la *phrónēsis* es, no sólo posible sino deseable. De esta manera, la invitación a la recomposición de un Platón por momentos vulgarizado en su “teoría del mundo de las

ideas” con el sentido general de su obra, por un lado, y a la apuesta a buscar la belleza en el modo de vida filosófico, por el otro, no deja de invitarnos sutilmente al cultivo del diálogo por medio del reconocimiento de la finitud entre los mortales y de lo sagrado de la vida en común.

El segundo capítulo, titulado “Para una lectura de la noción de «mito» en G. Sorel y F. Nietzsche”, a cargo de Martín José Prestía se propone reconstruir el lugar que ocupa el mito en el joven Nietzsche de *El origen de la tragedia* y el Sorel maduro de *Reflexiones sobre la violencia*, aunque tomando en consideración la obra general de los autores para darle sustento a la comparación. Prestía nos ilustra tanto los puntos comunes como las visibles distancias entre uno y otro autor. Si ambos serán reconocidos por su impugnación de la en el progreso de la mano de la ciencia en el tardo siglo XIX, en el caso de Georges Sorel el mito opera como la figura que más potencialmente puede ofrecer una alternativa radicalmente otra a un mundo burgués signado por la previsión y el cálculo y, en última instancia, la utopía, derivados de su extensión al infinito.

Sorel ataca de manera directa toda teleología y filosofía de la historia y subsume el devenir humano como un permanente tránsito entre periodos de expansión y fuerza vital y de decadencia. De este modo, la proyección optimista de la fe en el progreso iluminado por la ciencia no es más que un síntoma de la decadencia, ya que la burguesía no puede incitar nuevos mitos que reclamen una revitalización del mundo construido a su imagen y semejanza.

Por otro lado, Nietzsche busca articular el espíritu apolíneo y el dionisiaco en torno a la tragedia, como modo de fundar un espíritu propiamente moderno en oposición al “socratismo” y su victoria contemporánea. Deudor del Romanticismo alemán, su propuesta es menos dicotómica que la de Sorel pero igualmente pesimista.

Por último, Prestía nos ofrece una reflexión respecto de cómo los argumentos de ambos autores ofrecen claridad respecto de los límites del conocimiento y el trabajo humano, que es el reverso de su, mínimamente, denuncia respecto de la permanencia de lo religioso y lo mítico más allá de la búsqueda de su erradicación. Como nos señala Prestía sin dudas reside allí un legado para la construcción de una comunidad humana que pueda estructurarse a partir de sus propios límites.

En el tercer capítulo, “Georges Bataille: un pensamiento del límite. Mito y razón o la puesta en juego del tiempo extático”, Tomasella propone una personal lectura del pensador francés, centrada en una interrogación por los «confines de lo político». Para ello, accede al pensamiento batailleano a partir de su concepto de «mito». Si bien, como aclara Tomasella, tal concepto “no es central en el movimiento de este pensamiento, en tanto no existe un tratamiento sistemático al respecto, tampoco lineal, por menos progresivo”, su propuesta de lectura parte, precisamente, de recoger “las tensiones que habitan la noción de mito”. La asunción de la fragmentariedad y dispersión del tratamiento del «mito» le permite a la autora, como expresa elocuentemente, “dar cuenta de un movimiento que se resiste una y otra vez a la política y que, sin embargo, no hace más que desafiar a lo político desde su propio límite y, asimismo, lo constituye” (p. 55). En el primer apartado, la autora propone una “*ontología desgarrada*” en que la

experiencia de la temporalidad y el conocimiento humanos van tensionados, como modo de presentar el peculiar “pensamiento del límite” que expresan los textos batailleanos. El *desiderátum* moderno de reconstituir la Totalidad (presuntamente) perdida es asumido por Bataille en su imposibilidad. La muerte de Dios desaloja toda posibilidad de su reemplazo por una instancia de reconciliación final —ya trascendente, ya inmanente. Para Bataille la muerte de Dios es, a un tiempo, la muerte de toda “aventura redentora del ser en la que se encuentre satisfecho al final de su búsqueda” (p. 62). En el segundo apartado, Tomasella rastrea el concepto de «mito» en relación con la razón y la acción, a partir de dos dimensiones, distinguibles únicamente en términos analíticos: en primer lugar, a partir de una indagación y problematización del “mito *del acéfalo*”, que propicia la apertura a un porvenir en que se asume la imposibilidad de establecer un principio «objetivo» que rijan y jerarquice la vida; en segundo lugar, a partir de un tratamiento de la temporalidad del mito —que la autora propone acercar a la noción de *Kairós*—, que se engarza a la crítica batailleana al «proyecto» entendido como despliegue calculado y cuantificable de la *praxis*. En ambos casos, el mito aparece como una dislocación de “la lógica racional, secuencial y cuantificable” propia de la Modernidad, y una consiguiente ponderación de la creatividad humana, abierta a lo indeterminado. En el tercer apartado, finalmente, y anudando lo recorrido hasta allí, la autora presenta una “radicalización de la concepción mítica” (p. 56) a partir del «mito-acéfalo» o, lo que es lo mismo, la «ausencia de mito» —sintagma propuesto por el propio Bataille. Aquí, Tomasella recorre varios de los textos batailleanos a la escucha de “lo inacabado de la comunicación” (p. 83), de los intersticios y fisuras del vivir-juntos, esto es, precisamente, de los límites de lo político. En este punto, se destaca su lectura del “erotismo” y la “muerte” en Bataille, experiencias en que se revela lo político como un siempre-más-allá de «lo común»: “comunidad sin comunidad”.

En el cuarto capítulo, titulado “El mito al auxilio de la soberanía”, Daniel Damián Fuentes parte de una aseveración: a pesar de denodados intentos en la Modernidad por erradicar el irracionalismo, el dogma, y los conceptos que no puedan ser reducidos a ideas “claras y distintas”, el mito, al menos en lo que tiene que ver con la vida política, sobrevive. Tal supervivencia se manifiesta de distintas maneras, pero una de las regiones centrales en las que lo hace es el concepto de soberanía. La vocación moderna por definir esta como “única e indivisible” termina reposando sobre su viabilidad operativa a través de las instituciones de gobierno y, en particular, la burocracia. Sin embargo, tal despersonalización de la soberanía y su legitimación derivada de la eficiencia burocrática nos devuelven la pregunta por los fundamentos de la autoridad soberana toda vez que la eficiencia pueda verse disminuida o interrumpida. Este atolladero hace inevitable la recurrencia de la figura del mito, ya en su forma de nación, cuya genealogía debe rastrearse en la historia, ya como pacto ficcional entre individuos naturalmente independientes entre sí. De este modo, la necesaria permanencia del mito vuelve inevitable la integración de la interrogación por la política moderna con el esclarecimiento de sus fundamentos míticos. Fuentes recurre a argumentos de Carl Schmitt y Hans Blumenberg para denunciar el carácter profundamente subjetivo y contingente de una modernidad política que describe como “el mito de la erradicación de lo mítico”.

En el quinto capítulo, “La política editorial de los hermanos Grimm: su contribución a la consolidación popular del *Volk*”, Gabriela Yanina Caseti se propone “dilucidar de qué forma la compilación y posterior edición de cuentos por parte de los hermanos Grimm ha contribuido a darle sustento al concepto de *Volk* desde un punto de vista estético y político” (p. 110) en la Alemania del siglo XVIII y XIX. El camino metodológico que escoge Caseti para analizar la original iniciativa de los Grimm desde un punto de vista estético, filosófico y político se emplaza sobre el estudio descriptivo e histórico-conceptual de la compleja noción de *Volk*, en sus connotaciones de pueblo y nación, que pone en diálogo sus entrelazamientos semánticos con las nociones de “patriotismo” y “comunidad” para así destacar “cómo desde mediados del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX estos términos dieron forma al discurso de la Nueva Mitología” (pp. 110-111). Así, Caseti dará especial atención a lo largo del capítulo al rico y crítico contexto intelectual y político en que se inscribe la compilación de los Grimm. Allí las nociones de *Volk* y *Volkstum* resultan un campo semántico de disputa para la legitimación del orden social, sobre todo a partir del auge decimonónico del nacionalismo alemán y su reivindicación de las figuras incuestionables de la patria, las costumbres ancestrales y al apego a la tierra. En este sentido, la comunicación entre las dimensiones estética y política dará el recurso al mito y a los relatos folclóricos, es decir, al *Volkskunde*, un lugar de privilegio en cuanto posibilidad de representación de una comunidad histórica unitaria.

Asimismo, Caseti aborda en el capítulo las principales concepciones del Romanticismo alemán con respecto al acceso a la cultura histórica de un pueblo plasmada en el lenguaje y el arte. Para ello, dedica su atención a distintas obras de filósofos como Johann Gottlieb Fichte y Johann Gottfried Herder y a sus reflexiones sobre la identidad lingüística y cultural de la nación alemana. Las principales tensiones conceptuales que desarrollará Caseti al recuperar el pensamiento de Fichte y Herder estarán planteadas en términos dicotómicos: particular-universal, individuo-pueblo, antiguos-modernos, cosmopolitismo-patriotismo, razón-historia, unidad-diversidad. Para ello, no dejará de considerar aportes teóricos contemporáneos de relieve como los de Manfred Frank y Roberto Esposito. En las conclusiones, Caseti expone cómo la compilación y posterior edición de los cuentos folclóricos de los Grimm debe ser considerada como una puesta en obra de la adquisición de la conciencia histórica alemana de herencia romántica. Sin embargo, su originalidad para la reflexión teórico-política estaría en la posibilidad de brindar un medio de identificación a un auditorio masivo al dirigir su esfuerzo editorial a los sectores menos ilustrados de la población. Así, la obra de los Grimm se habría nutrido de y exasperado el ideal *völkisch* que tendrá enorme protagonismo en el siglo XX en su esfuerzo, plagado de catastróficos e inéditos riesgos sociales y políticos, por volver a trazar y construir una imagen homogénea del ser nacional partiendo de la afirmación de una identidad que poseería características únicas.

Por último, hemos incorporado dos traducciones inéditas en español. La primera es una entrevista de la revista *Radical Philosophy* a Hans-Georg Gadamer. Aquí encontramos un diálogo en el que Gadamer da cuenta, a los 93 años, de su experiencia de vida y de su modo filosófico de lidiar con las transformaciones políticas del pasado y los desafíos del presente. Se expide tanto sobre las condiciones de posibilidad de una democracia en la Alemania weimariana como sobre la opresión nazi, la reorganización política de la

República Federal y los desafíos de la reunificación. Revisita tanto el proyecto europeo que le es contemporáneo como la ecología. Además, da cuenta de su particular modo liberal de lidiar con las tradiciones conservadoras, marxistas e, incluso del feminismo. Encomendamos al lector el atento seguimiento de la entrevista, imposible de sintetizar aquí en tanto las opiniones sobre los más diversos asuntos políticos se encuentran tamizadas por una larga trayectoria filosófica y vital y el privilegio que solo “la vejez” puede otorgar sobre “las líneas maestras”.

La segunda traducción, realizada de un artículo de Haun Saussy publicado en la *Critical Inquiry* de la University of Chicago Press en 2013, nos ofrece un acercamiento a lo político a partir de un texto de Hannah Arendt inédito en cualquier idioma que no fuese su francés “paria” original de 1934. Puede encontrarse la traducción al inglés por Haun Saussy el n° 1 del año 2013 de tal revista. Facundo Norberto Bey ha traducido aquí el artículo de Saussy porque nos presenta un esquema de comprensión para tal texto de Arendt que, aunque publicado casi 20 años antes de la aparición de *The Origins of Totalitarianism* en 1951, puede hacernos creer, torpemente, que se trata sin más de un antecedente de aquella obra. Pero este pequeño texto de Arendt es, en primer lugar, testimonio de la tesis de *Habilitation* frustrada que la autora ya no podrá presentar luego de doctorarse en 1929 debido a la prohibición de personas de ascendencia judía en las universidades y a su posterior exilio, en 1933. Tal tesis estaría dedicada a la vida de Rahel Varnhagen (1771-1833), una intelectual alemana de origen judío de notoriedad pública tanto por su carácter de anfitriona en uno de los salones culturales más importantes de Berlín hasta 1806 como por su prolífica escritura bajo el género de cartas a los más diversos protagonistas del mundo intelectual que le era contemporáneo. Saussy nos muestra cómo esta tesis de *Habilitation* frustrada ocuparía en la vida de Arendt una suerte de “biografía-autobiografía” de su propia condición de judía intelectual de habla germana y, de este modo, cómo tales trayectorias de vida nos permiten, también, aprender algo más de la condición política de la vida moderna, de una manera más vívida y desnuda que aquella que nos presenta la magna obra de 1951.

Tal como puede apreciarse en esta breve introducción, la presente compilación no ha seguido una aproximación metodológica unitaria al material con el que han trabajado los distintos autores. La unidad ha estado dada por las lecturas compartidas y la pregunta que siempre se nos presentaba en las reuniones que albergaban tales lecturas: los límites de la modernidad política, aquellas regiones en las que debían medirse sus fundamentos más propios. Llevamos adelante una apuesta, que consistió en la hipótesis de trabajo de que podíamos perseguir tales límites aproximándonos a la política a través de un desvío, tanto por las figuras del mito y la poesía, como por la literatura y su vocación formativa. Asimismo, encontramos un espíritu similar en las traducciones que cierran esta obra colectiva, tanto en las reflexiones de Gadamer respecto de la filosofía como en las de Saussy respecto de la biografía de Hannah Arendt. Esperamos que los y las lectores y lectoras encuentren sentido en nuestro trabajo y algún grado del regocijo que experimentamos en su realización.

Ricardo Tomás Ferreyra

# LA DECISIÓN PLATÓNICA POR LA FILOSOFÍA: UNA RELECTURA DE "PLATO UND DIE DICHTER" DE HANS-GEORG GADAMER

Facundo Norberto Bey

## 1. La decisión por la filosofía y el sendero sagrado del poetizar

Filosofía, estética, y política aparecen como indisociables en la obra temprana de Hans-Georg Gadamer, especialmente en sus investigaciones sobre Platón. El ensayo "Plato und die Dichter" (1934), que se analiza a continuación, es el caso más representativo de ello. Gadamer decidió abrir este texto con un elocuente epígrafe al respecto, citando palabras de uno de los más reverenciados poetas alemanes, Johann Wolfgang von Goethe: "los diálogos de Platón están no solo dirigidos a algo sino también contra algo" [...sind die Gespräche des Plato oft nicht allein auf etwas, sondern auch gegen etwas] (Gadamer, 1985, p. 187; énfasis original)<sup>1</sup>. Desde el *dictum* del poeta, la filosofía se presenta, ante todo, como polémica y como disconformidad con los modos de pensar las cosas en cualquier época. Este era el punto de partida de la indagación gadameriana temprana sobre la naturaleza de la decisión platónica a favor de la filosofía y de su compleja relación con la poesía y la política. En este capítulo se examinan las hipótesis de Gadamer sobre cuál era el criterio del valor de la poesía en la obra platónica, buscando complementar su interpretación por medio del análisis de pasajes de diálogos platónicos desatendidos por el marburgués en "Plato und die Dichter" y que, sin embargo, guardan coherencia con sus trabajos posteriores. Además, se sugiere que en esta obra Gadamer despliega *in nuce* los contenidos una filosofía dialógico-dialéctica sobre las posibilidades hermenéutico-existenciales del ser humano en tanto ser político.

En su ensayo de 1934, Gadamer descartó dos posibles puntos de partida que consideraba infructuosos para abordar esta última cuestión. El primero de estos era el resultante del conocido relato de Diógenes Laercio en el que se narra que, al escuchar la voz de Sócrates, Platón habría quemado tragedias que él mismo había compuesto con el objetivo de participar de un certamen literario en Atenas (Diógenes Laercio, 2008, *Vit. Phil.* III, 5). Gadamer recuperó este relato, pero argumentó que, de haber sido cierto, Platón habría reconocido entonces en sí mismo algo muy distinto de una supuesta inhabilidad para la poesía o de un mero desprecio hacia ella. En cambio, en ese acto habría manifestado su deseo por la filosofía.

En segundo lugar, Gadamer consideró fútil considerar la comparación de Homero con Carondas, Solón, Tales, Anacarsis y Pitágoras que aparece en *República*, donde se subrayaba la inutilidad de la obra del bardo (Platón, 1988a, *Rep.* 599c-600c). El criterio de la utilidad que allí se explicitaba, aseguró Gadamer, paradójicamente acercaba a Homero aún más a los filósofos mencionados: ni él ni ellos habrían resistido un juicio en

---

<sup>1</sup>Todas las traducciones, a menos que se indique lo contrario, me pertenecen.

estos términos. Además ¿cómo olvidar que Homero y Hesíodo fueron situados por Diotima de Mantinea en el *Banquete*, en cuanto creadores y divinos, al mismo nivel que Licurgo y Solón, comparando los poemas de unos con las legislaciones e instituciones que dejaron en herencia los otros, algo que Sócrates no solo no discutió, sino que aceptó plenamente? (Platón, 1988b, *Symp.* 209d)<sup>2</sup>.

Como primer paso hacia la búsqueda de una respuesta a la pregunta por el valor de la poesía en los diálogos platónicos, Gadamer sacó a relucir las consideraciones que aparecían en *Apología de Sócrates* (Platón, 1985, *Ap.* 22b-c). Sócrates afirmó allí que los poetas, como los oráculos, no podían dar cuenta de aquello que expresaban, pues eran incapaces de interpretarse genuinamente a sí mismos. Esto no significaba necesariamente que lo expresado por los poetas fuera falso *per se*. En todo caso, lo que se tornaba cuestionable era la pretensión de conocimiento que atribuían a aquello que enunciaban.

En la primera parte de “Plato und die Dichter”, Gadamer incluyó tres citas de diálogos platónicos. La primera de ellas contiene palabras del ateniense en *Leyes*, mientras que las dos siguientes corresponden a Sócrates en el diálogo *Ion*:

[...] un poeta, cuando se sienta en el trípode de la musa, no es dueño de sí, sino que, como una fuente, de buena gana deja fluir lo que le cae y, dado que su arte es imitación, se ve obligado a contradecirse muchas veces, porque crea en la ficción hombres que están dispuestos contrariamente unos a otros, pero no sabe si de lo que dice es verdadero esto o lo otro [...] (Platón, 1999a, *Leg.* 719c; trad. Lisi).

[...] los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen [...] (Platón, 1985, *Ion* 534a; trad. Lledo Íñigo).

[...] liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas, y que revolotean también como ellas. Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia [...] (Platón, 1985, *Ion* 534a-b; trad. Lledo Íñigo).

En consonancia con lo dicho en *Apología*, Sócrates aseguró en estos pasajes que los poetas no podían dar cuenta de qué cosa fuera la virtud. Los poetas actúan plenos de inspiración divina (*enthousiázontes*) (Platón, 1985, *Ap.* 22c1), cual videntes y oráculos. En la cita que Gadamer tomó de *Leyes*, Platón había recurrido a un antiguo mito que contaba que cuando el poeta se sienta en el trípode de la Musa y compone sus cantos,

---

<sup>2</sup> “Si, según las palabras de Diotima, Amor sugiere al educador de discursos «cómo debe ser (ἀνὴρ ἀγαθός) y cómo debe actuar el hombre perfecto»; no se debe dejar de lado el tono político, que se hace más claro cuando se consideran como los mejores ejemplos de frutos del amor espiritual a las grandes creaciones poéticas de Homero, Hesíodo junto a las leyes de Licurgo y de Solón (*Banquete*, 209 D). La *República* platónica enseña que *Eros* y *Eidos* sólo se realizan efectivamente en la *pólis*, como a su vez la *pólis* consiste sólo en *Eros* y *Eidos*. Pues esta última está fundada en torno al *agathón*, y *Eros* es el enlace que une a sus conductores, quienes aspiran a este centro” (Friedländer, 1964, p. 59; énfasis original).

ya no estaba en sí mismo, incapacitado para determinar si lo dicho en su cantar era verdadero o no. Por su lado, en las citas de *Ion*, Sócrates afirmaba nuevamente que los poetas componían sus melodías estando fuera de sí (*melopoioī ouk émphrones óntes*) (Platón, 1985, *Ion* 534a1). Tal como se sigue del diálogo, ese devenir fuera de sí era la posibilidad misma de la poesía, el efecto del influjo divino en el ser humano. El poeta era “cosa sagrada” (*hierón*) y sólo era capaz de componer su canto una vez que se ve dispensado de sus capacidades intelectuales (*noûs mēketi en autô̄i enêi*) (Platón, 1985, *Ion* 534b4-5). Gadamer sugirió entonces que había mucho más que decir sobre el tratamiento platónico del entusiasmo poético (Gadamer, 1985, p. 189).

Hasta aquí queda claro que la poesía no es, en ningún caso, ni conocimiento, ni una *téchnē* capaz de dar cuenta de sí misma y de su verdad. Por este motivo, se revela como algo inútil para un Sócrates que no podía servirse de los enigmas que evoca el poeta para aprender el verdadero arte de vivir. Pero no es esta su última palabra al respecto. En *Lisis*, Sócrates paradójicamente consideró a los poetas como si fueran “padres y guías del saber” (Platón, 1985, *Ly.* 214a1-2; trad. Lledó Íñigo). La hipótesis que esgrimió Gadamer para este caso fue que Sócrates había abandonado al interlocutor en la aporía, montado en la ambigüedad de su ironía, al optar por no decidir si estos hombres “divinos e inspirados” (Platón, 1987, *Men.* 99b-d; trad. Olivieri) eran capaces de decir alguna cosa cierta (o al menos de tener una recta opinión) sobre sus propias empresas, exitosas o no, o si en todo caso lo fueron en algún tiempo anterior en el que estuvieron más cerca de los dioses (Gadamer, 1985, p. 190). Para Gadamer, este último tipo de consideraciones debían adjudicarse al «sí y no» de la ironía socrática, abandonar el asunto allí, y desplegar la pregunta sobre las causas de la reprobación platónica de Homero.

Sin embargo, resulta objetable que Gadamer haya avanzado por encima del vínculo entre la poesía y su carácter sagrado sin suficiente detenimiento. Si el objetivo era responder cuál fue el criterio que Platón adoptó para la valoración de la poesía ¿es posible que detenerse en una paradoja tal fuera una distracción inútil? Cabe abordar esta cuestión y así llamar la atención sobre un asunto que resulta relevante, siguiendo de cerca la prevención gadameriana ante las explicaciones que recurren a la curiosidad histórica, así como de aquellas que insisten, desde el punto de vista gnoseológico tradicionalmente presente en la teoría del conocimiento, con la imposibilidad de que haya en la filosofía platónica acceso alguno a la verdad a través del arte.

Antes de continuar con el análisis de “Plato und die Dichter” y darle lugar a esta pregunta, deben considerarse otros pasajes no referidos por Gadamer de los citados diálogos que podrían allanar aún más la indagación. Por medio de *Ion* sabemos que no es a través de una *téchnē* como el poeta recibe su arte, y que al momento de la composición no lo asiste la inteligencia (*noûs*) (Platón, 1985, *Ion* 534b5). Parece evidente que al momento del poetizar el poeta experimenta algo que le resulta inaccesible, algo de lo que no puede dar cuenta y, en consecuencia, mucho menos está en condiciones de juzgar la verdad o falsedad de sus dichos. El poeta cuando es movido a componer lo hace por medio de una fuerza divina (*theía dē dýnamis hé se kineî*) (Platón, 1985, *Ion* 533d3). Tal es así que, como se afirma en *Fedro* (Platón, 1988b, *Phdr.* 245a-b), si la *manía* de las musas no acudiese al alma del poeta, su composición se vería eclipsada por la de aquellos que estuvieran en verdad divinamente inspirados.

Lo que habitualmente se llama «teoría de la inspiración poética», aparece justamente en *Ion* 533e. Sócrates utiliza la imagen de una cadena magnética que, comenzando en la Musa, engarza los siguientes anillos: el poeta, el rapsoda y el espectador. Por medio del magnetismo que da lugar a la primera unión (Musa-poeta), todos los que se encuentran implicados en esa cadena se ponen en relación con lo divino; dicho de otro modo, todos ellos están encadenados entre sí por medio del *enthousiasmós*: “Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo” (Platón, 1985, 533e; trad. Lledo Íñigo).

Quienes forman parte de la cadena magnética se encuentran en un mismo estado, aunque cada uno se dé al otro de un modo distinto. No obstante, la divinidad se da a todos de una misma manera. Su designio es uno solo: priva de razón (*theòs exairóúmenos toutōn tòn noûn*) (Platón, 1985, *Ion* 534c6-7) a poetas y profetas para que así se sepa que quien habla es la divinidad misma, pues la poesía es hechura divina (Platón, 1985, *Ion* 534d-e). Dicho esto, es entonces más comprensible el que la experiencia poética esté homologada a la profecía, ya que el poetizar y el profetizar son experimentados por una justa e ineludible disposición divina de la que participa la Musa misma en su revelarse (Platón, 1985, *Ion* 534b-c). Los poetas son, efectivamente, los emisarios que notifican lo divino a los hombres (Platón, 1985, *Ion* 534e), aunque luego sea el filósofo quien esté verdaderamente en condiciones de anoticiarlos de tal notificación.

También en *Leyes* existen otras referencias al poetizar como experiencia humana de lo divino: “[...] Todos [los versos] están expresados de alguna manera bajo inspiración divina [...]” y “[...] cuando eleva un himno de alabanza, el linaje de los poetas es realmente divino, porque está poseído por un dios [...]” (Platón, 1999a, *Leg.* 682a; trad. Lisi). Como se ha mencionado, hacia el final de *Menón*, se afirma que los poetas (junto con los profetas o vates, adivinos y políticos) pueden ser correctamente llamados divinos (*θεῖους*) ya que, bajo el influjo del dios, al hacer uso de la palabra son capaces de alcanzar sus fines con éxito aún sin saber siquiera qué dicen (Platón, 1987, *Men.* 99c9).

Aunque la coherencia con lo dicho en *Apología de Sócrates* se corrobora en *Menón*, en la medida en que estos hombres son incapaces de dar cuenta de la verdad que obra en sus discursos, aquí el acento aparece puesto ya no solo sobre la imposibilidad de enseñar la virtud, sino sobre el influjo divino que toca al ser humano al momento de realizar lo que le es propio apoyado en la precaria fortuna de su “buena reputación” (*εὐδοξία*) (Platón, 1987, 99c8). En este sentido, resulta lícito asumir el tono irónico de Sócrates si se considera que, al fin y al cabo, parecería que podrían hallarse razones para llamar divino prácticamente a cualquiera que logre hacerse estimar por sus hazañas, aunque no domine ciencia alguna. Pero ¿qué pasaría si dentro de esta clase de hombres, particularmente entre los políticos, hubiera al menos uno que fuera capaz de percibir el don divino de la virtud y hacer virtuosos a los demás hombres?

[...] y si lo hubiese, de él casi se podría decir que es, entre los vivos, como Homero afirmó que era Tiresias entre los muertos, al decir de él que era «el único capaz de

percibir» en el Hades, mientras «los demás eran únicamente sombras errantes» (Platón, 1987, *Men.* 100a; trad. Olivieri)<sup>3</sup>.

Es cierto que esto se afirma con escepticismo en relación con la figura del político (Platón, 1987, *Men.* 99c2), pero nada impide trasladar esto a la figura del poeta. El escepticismo contenido en el “y si lo hubiese” conmina a buscar las posibles respuestas a esta pregunta (y no, por el contrario, a desecharla, a pesar de que estemos partiendo de la afirmación de una ausencia que podría ser tanto deseable como simplemente demasiado frecuente).

Mi hipótesis inicial a este respecto es que Platón percibe una necesidad que no es accesible a los poetas tradicionales en cuanto tal, percepción que se manifestó en su decisión por la filosofía. En tal modo, la filosofía sería en la decisión platónica aquello insoslayablemente acuciante que es abandonado o desatendido por los poetas. Ahora bien, el hecho de que esta necesidad sea abandonada por los poetas no significa que la misma sea ajena a la poesía y al poetizar, pues sólo en el poetizar, en la actividad específica en la que se pone en relación lo divino y lo humano, la necesidad mentada se puede manifestar en su quedar ella misma oculta.

A la pregunta ¿qué tienen de común los poetas y los oráculos en su decir?, sería posible esbozar la siguiente respuesta: su disposición a lo sagrado y su incapacidad de dar cuenta de lo sagrado. Así, los poetas son emisarios que notifican lo divino a los seres humanos, pero aquello que notifican constituye para el dialéctico solo un punto de partida.

El propósito de enfatizar este aspecto, relegado por Gadamer en su conferencia, es dar entidad a la relación entre los seres humanos y los dioses que acontece en el poetizar. Entonces, desde ahora, se toma en cuenta el carácter preparatorio de estas consideraciones al continuar con la lectura gadameriana de Platón, en la medida en que esto podría tanto colaborar con la interpretación de “Plato und die Dichter” como a dar pasos teóricos más allá de lo contenido en esta conferencia.

A continuación, se examinan las hipótesis de Gadamer para comprender los efectos interpretativos del abandono de dicha pregunta. Quizás en la persecución entre las sombras emprendida por Platón tras de lo sagrado puedan hallarse respuestas verdaderas para la pregunta que movió al propio Gadamer: ¿cuál es el criterio del valor de la poesía en la obra platónica?

---

<sup>3</sup> Cfr. Homero, 2017, *Od.* 490-495.

## 2. La poesía como diálogo

*La cosa se vuelve cómica cuando el demagogo no sabe que lo es y obra prácticamente como si fuera verdadero en la realidad efectual que el hábito es el monje y su casquete el cerebro. Maquiavelo deviene, de este modo, Stenterello.*

Gramsci, *Quaderni del carcere*.

El problema de la dimensión mimética del *lógos* no se agota en el carácter falso de lo dicho por los poetas, en sentido ontológico y gnoseológico. Más bien, el acento de la crítica socrático-platónica estaría puesto sobre el efecto de una poesía enemistada con el propósito de la *paideía* y el *êthos* correcto. La poesía mimética exaltaría las pasiones en el alma hasta el punto más alto del olvido de sí. Si reconocemos el valor específico del efecto poiético de la poesía, entonces debemos dar crédito a Gadamer cuando aseguró en “Plato und die Dichter” que quien imita ya no es más él mismo, sino que se da a sí un carácter extraño. La imitación implica una disyunción en sí mismo [*Selbstentzweiung*], que es, a su vez, un disponerse a la enemistad con uno mismo<sup>4</sup>. Orientarse hacia el exterior de otro es apartar la vista de uno mismo, un modo del olvidarse de sí (Gadamer, 1985, p. 205), porque no comportaría un demorarse en la preocupación, sino más bien un modo de alejarse de uno mismo y de los otros buscando instrumentalizarlos o absorberlos empáticamente. Ese orientarse hacia el exterior de otro sucede a partir de la plataforma de una propia exterioridad, de una falsa duplicación del sí mismo, de una relación de exterioridad impuesta. De este modo, todo olvido de sí [*Sichvergessen*] no puede ser otra cosa que un extrañamiento de sí [*Selbstentfremdung*]. La experiencia teatral es un ejemplo cabal: quien presencia y protagoniza como espectador este extrañamiento es indirectamente partícipe de éste en su empatizar con quien ya está extrañado. La conclusión de Gadamer es que, si bien la poesía es una forma de representación menos sugestiva que la actuación, el encantamiento del efecto mimético y el goce que de éste se obtiene son de la misma índole, y acaso mayor cuando lo representado es en sí mismo olvido de sí: dominio tiránico de las pasiones (Gadamer, 1985, pp. 205-206).

Entonces, para Gadamer, la crítica socrático-platónica iba un paso más allá del contenido del arte mimético: fundamentalmente era una crítica de lo que en la modernidad es llamado “consciencia estética”. Así, el “olvido de sí estético” [*ästhetische Selbstvergessenheit*] habría abierto las puertas del corazón del hombre a la sofística. En este sentido, la vivencia del mundo [*Erlebniswelt*] (Gadamer, 1985, p. 206), que tendría lugar por medio de la consciencia estética, significaba, para Gadamer, la ruina del alma. Efectivamente, esta *Erlebnis* iba en dirección opuesta a la dialéctica que, según el autor, comenzaba en *Fedón* (Platón, 1988b, *Phd.* 75d8-9) y se cerraba en *República*: por medio de la poesía mimética, el alma recae en la pérdida del conocimiento y en el olvido. La crítica platónica “al olvido de sí estético y al antiguo encanto de la poesía no contrapone

---

<sup>4</sup> Si remitimos el sustantivo alemán *Entzweiung* al verbo *entzweien*, y éste último en el sentido de *sich (selbst) entzweien*, es posible entender el *Selbstentzweiung* como una enemistad del sí consigo mismo. En cuanto el sí mismo se da una forma aliena [*eine fremde Form*], experimenta un extrañamiento [*Selbstentfremdung*], que es a la vez desconocimiento de sí [*sich selbst fremd sein*] y enemistad (Gadamer, 1985, pp. 205-206).

un nuevo canto mágico, sino la magia alternativa de la interrogación filosófica” (Gadamer, 1985, p. 207).

En este contexto, Gadamer planteó una pregunta nodal: ¿existe alguna representación poética exenta de este peligro? ¿Si la hay, en qué sentido esta representación debe ser considerada como *mímesis*? Para el autor, la respuesta platónica a esta pregunta fue decisiva, tanto por la relevancia de sus consecuencias como por su capacidad resolutive. En ella debía aclararse la posibilidad de una forma de representación en la que la dimensión mimética del lógos no obturase el guardar de sí y del otro. Una respuesta afirmativa, daría lugar a la posibilidad de que el poetizar se dispusiera —por medio del diálogo— a la justicia, tanto como podría hacerlo la filosofía. Pero esto también implica la imposibilidad de deshacerse de la dimensión mimética del lenguaje.

Antes de continuar con la respuesta que propuso Gadamer, conviene realizar un breve resumen de lo establecido. Hasta aquí no se ha considerado seriamente la posibilidad de que existiera una forma de representación poética capaz de resistir la crítica socrático-platónica. De haberla, en su poética no habría olvidado de sí, sino afirmación del ser humano y de la divinidad. Esta forma virtuosa de representación no puede tenerse a sí misma como finalidad, sino a la justicia en la “ciudad propia” y en la ciudad terrenal (Platón, 1988a, *Rep.* 607d-608b). El sendero del encuentro con esa forma de representación sería un hacerse camino entre las sombras del desamparo terrenal. Seguir las huellas insoslayables de la divinidad en lo sagrado de la poesía significaría hacer estas huellas reconocibles y recuperables para el alma en su disponerse a la verdad. En cuanto placer y justicia no son únicamente perceptibles como opuestos, el alma podría gozar en la justicia y este goce del ser humano puede ser tal (como en el caso del verdadero juez de los certámenes poéticos de *Leyes* o el filósofo en *República*) en cuanto guarda de sí y de los otros mediante la reflexión. Esto último puede resumirse así: *hēdoné metá phrónēsis*<sup>5</sup>. Sin embargo, no debería entenderse aquí que la reflexión es un medio para obtener placer, sino que no hay placer posible en el alma que no sea tal sino por medio de la *phrónēsis* (Platón, 1988a, *Rep.* 583a)<sup>6</sup>.

El pensar y el poetizar comparten como esencia al lenguaje. Éste último constituye el ámbito primario del diálogo interminable del alma consigo misma que conduce, en su decir y dejarse decir, al estar en sí y al estar por encima de sí. De este modo, el lenguaje que no ha sido completamente absorbido por su dimensión mimética sienta las bases de la posibilidad del disponerse hacia el cuidado de sí y del otro, esto es, a la justicia. Con todo, aún no se resolvió si es posible que exista una forma poética en la que el placer, guiado por la reflexión, exponga la potencialidad poética del cuidado. En la medida en que pensar y poetizar implicaran recuperar para el alma lo insoslayable que se manifiesta

---

<sup>5</sup> Tomamos como referencia para esta conclusión lo que afirmó Gadamer —pocos años antes— con respecto al esfuerzo platónico por conciliar la reflexión situada de la *phrónēsis* con la *hēdoné* en la existencia humana (Gadamer, 1985, p. 177).

<sup>6</sup> Tanto la virtud como el placer, sin el cuidado de la reflexión, se encuentran indefensos ante las transfiguraciones del *ēthos* sofístico.

como tal en su ocultamiento, la poesía es también un modo de recordar o desolvidar (*ἀναμνησκεισθαι*) (Platón, 1988b, *Phd.* 75e5) y, por lo tanto, de conocer.

Como se sigue de *Fedón*, quien amaba el conocimiento, sería recibido por los dioses; y quien quería ser recibido, debía seguir las huellas de lo divino. El alma que dialoga consigo misma, que está dispuesta a la escucha, está en condiciones de pertenecer a la legalidad de la musa, a lo sagrado, e interpretar la profética notificación de los poetas. Ser filósofo, significaría seguir entre las sombras las huellas resplandecientes de los dioses en lo sagrado:

Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo (“yendo tras sus huellas como tras las de un dios”) [...] (Platón, 1988b, *Phdr.* 266b; trad. Lledó Íñigo).

La hipótesis que aquí se presenta es que el conocimiento común al que puede accederse en los diálogos platónicos, a través tanto del pensar como del poetizar, es al de la distancia en la que se hallan los hombres respecto de lo divino. Es posible llegar a esta conclusión por medio de la lectura de la interpretación gadameriana aunque, cabe remarcarlo, el autor no explicitó directamente esta idea. Esta distancia, comporta una cesura que opera como punto gravitacional de la relación de los seres humanos entre sí y con los dioses. La incapacidad para percibir esa distancia cierra la posibilidad del autoconocimiento humano, esto es, de la historicidad del hombre como determinación y, por lo tanto, del carácter sagrado de lo político. «Injusticia», se propone, es el término que representa esta oclusión transtemporal y el modo en que lo sagrado se presenta como necesidad encubierta en el *êthos* sofístico dentro de los diálogos platónicos.

Tal como lo indicó Gadamer en “Plato und die Dichter” (Gadamer, 1985, p. 206), existía una única forma de representación poética admisible en armonía con la *areté*: son los himnos a los dioses y los encomios dirigidos a los héroes (Platón, 1988a, *Rep.* 607a) y a los mejores hombres y mujeres de la ciudad (Platón, 1999b, *Leg.* 801a-802a), en contraposición al elogio de la tiranía (*tyrannídos hymnētás*) que practican ciertos trágicos (Platón, 1988a, *Rep.* 568b), quienes arrastran a las *politeías* al colapso de la justicia en el desorden fraticida del *bíos* hedonista (Platón, 1988a, *Rep.* 568c) que se conforma siempre con una nueva instancia de legislación soberana. Ciertamente, en tanto *mímesis*, en los himnos y encomios se representaba algo ontológicamente falso (Gadamer, 1985, p. 206), pero que no traicionaría lo que denominamos el disponerse a lo verdadero. En el instante de la alabanza sus protagonistas se expondrían en el lenguaje, ya no al modo del extrañamiento sino del estar presente en su propia existencia (Gadamer, 1985, p. 207). Se trataría de una forma de desolvido de quien alaba, de ante quien se dirige la alabanza y de quien resulta alabado. Gadamer argumentó que en el alabar, el ser humano podía acceder a la visión de la medida [*Maß*] (Gadamer, 1985, p. 207) por la cual su existencia deviene comprensible. A diferencia de la experiencia del mundo que le es propia al subjetivismo alienante de la consciencia estética, a través del encomio y la alabanza le sería posible al ser humano reconocer y reconocerse en el *parádeigma* uránico en su unidad y multiplicidad. La poesía, ahora en la forma de la alabanza y los encomios, parecería tener la capacidad de situar al hombre en la verdad del cuidado, del recuerdo y del conocimiento.

La lectura de *República* indica que el filósofo sería el ser humano más experimentado (*émpeiroi*) para conocer el género de placer más elevado (Platón, 1988a, *Rep.* 582c-e)<sup>7</sup>. Por ahora baste decir que el estudio gadameriano de Platón nos abre otra posibilidad: la medida por medio de la cual el hombre comprende su existencia, hasta ahora accesible sólo al filósofo mediante la contemplación del Ser (Platón, 1988a, *Rep.* 582c), se dispondría también al poetizar en el canto de alabanza. Esa medida reconocible era aquello que unía y comprometía a los seres humanos entre sí en mutua obligación, pues “quien alaba, confiesa su compromiso hacia algo” (Gadamer, 1985, pp. 206-207) y, es posible agregar, hacia alguien y contra alguien. Ese algo es para nosotros aquello que debe decirnos la decisión platónica por la filosofía: la percepción de una necesidad encubierta por el *êthos* sofístico. No obstante, como se verá, en su estar encubierta ésta se da ya extrañada, es decir, se da como cosa superflua.

Para comprender con más claridad el argumento de Gadamer es necesario retomar el relato de la «ciudad de los cerdos» de *República*. La sociedad idílica de este relato se reproduce mecánicamente por medio de la organización y regulación de la producción y consumo de lo indispensable. El descontento humano se presenta como causa del crecimiento desmesurado de las ciudades y de la emergencia de la clase guerrera, esto es, del ser del hombre en el Estado. Así, la contraposición fundamental entre el Estado vegetativamente [*vegetarisch*] (Gadamer, 1985, p. 198) sano de la «ciudad de los cerdos» y el momento del devenir político del hombre es esencialmente una contraposición entre un sistema de autoconservación que gira sobre sí mismo y un modo vida en el que lo elemental ya no es suficiente para satisfacer las exigencias humanas. En particular, la tarea del guerrero y su conocimiento, desde un punto estrictamente productivo, son absolutamente innecesarios con relación a la tarea del artesano que da lugar a un bien indispensable para su uso y para una economía basada en la supervivencia (Gadamer, 1985, p. 199). Esto no significa que el surgimiento del ser del hombre en el Estado, del ser humano político, sea superfluo. Por el contrario, expone satíricamente que una organización social dirigida a la satisfacción de las necesidades elementales no es propiamente una *pólis*. La «ciudad de los cerdos» no solo no sería en verdad idílica, sino que sería una sociedad irrazonable, destinada a desaparecer —presa de pueblos organizados político-militarmente— o a sobrepasar febrilmente el límite de las necesidades. El austero y apático Estado de cerdos no es sinónimo de una sociedad equilibrada o balanceada, sino la figuración de un bienestar total donde la preocupación por el poder, es decir, por las relaciones de dominación y subordinación no existen o carecen de cualquier conflictividad. Sólo podía haber una ironía en el hecho que Sócrates llamara saludable a esta *pólis* (Platón, 1988a, *Rep.* 372e9), pues este adjetivo no nos debe hacer pensar que nos encontramos ante una sociedad “sana”, sino más bien “intacta”, libre de materia séptica, calificativo que debe tomarse con la misma seriedad cuando recibe este idéntico epíteto el cadáver de Er después de diez días de esperable

---

<sup>7</sup> Aparece entonces en el diálogo platónico una distinción que será importante para continuar, una clara diferencia entre la adulación propia de los *polloí*, de aquella que es capaz el filósofo, ya que es en la alabanza de este último que reside la más alta verdad (*ha ho philósophos te kai ho philólogos epainéi, aléthéstata eínai*) (Platón, 1988a, *Rep.* 582e8-9).

putrefacción y antes de su resurrección (Platón, 1988a, *Rep.* 614b7). En este quimérico Estado de irreal asepsia el conflicto no tendría lugar ni tampoco la filosofía.

La plenitud de bienes y la ausencia de contingencias niega el requerimiento de un juicio reflexivo orientado hacia cada caso particular. Así, el gobierno se reduciría a la efectiva aplicación de una cierta habilidad capaz de ser enseñada, aprendida y dominada, suficiente para satisfacer la demanda principal de estos humanos-suidos: el quieto afán de sub-sistir, de mantenerse vegetativamente. La «ciudad de los cerdos» carece, como modo de vida, de historia y de verdad humana (Gadamer, 1985, p. 198), del mismo modo que un discurso absolutamente argumentativo o lógico-proposicional, estrictamente necesario, carece de la verdad de la poesía y el mito, pues aquello que le falta es esencialmente la experiencia misma de la carencia y de su percepción. A «la ciudad de los cerdos» le falta, antes que otra cosa, la filosofía y la libertad

La premisa gadameriana de que un Estado dirigido únicamente a satisfacer aquello indispensable como sustento de la vida se asemejaba más bien a la organización de las hormigas en cuanto “animales sociales” [*staatbildende Tiere*] (Gadamer, 1985, p. 207)|, remite al *Fedón*. Allí, afirmaba Sócrates que las almas de los ciudadanos virtuosos por costumbre, pero no por filosofía, no tienen habilitado el acceso a la estirpe divina (Platón, 1988b, *Phd.* 82b-c). Estos ciudadanos no serían otros que “los que han practicado la virtud popular y política, esa que llaman moderación y justicia”<sup>8</sup> [δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἦν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην] (Platón, 1988b, *Phd.* 82a10-82b2; trad. García Gual mod.). En cambio “es probable que vayan a parar nuevamente a una especie de esa misma índole, sociable y mansa, como [...] la de las hormigas, o bien que retornen incluso nuevamente a la raza humana, y nazcan <así> de ellos hombres medidos” (Platón, 2009, *Phd.* 82b; trad. Vigo). Seres humanos medidos que, claro está, no tienen conocimiento alguno sobre aquello que los separa de las hormigas: la pulsión de la violencia y la destrucción.

Por necesario debemos entender aquí la satisfacción de los placeres más inmediatos. Aquella necesidad que, en ausencia de la *phrónēsis*, no es accesible en tanto tal, es exactamente lo que no es por naturaleza, sino en la potencialidad de ser reunido en su disonancia originaria: el ser político del hombre en el Estado, esa esfera de experiencia

---

<sup>8</sup> He reemplazado la palabra “democrática” por “popular”, ya que no traduce con precisión δημοτικὴν, debido a que ἀρχαί debe entenderse por un principio de gobierno y podría remitir equivocadamente al lector a la idea de una virtud asociada a un orden político institucional específico. Las distintas versiones existentes han tomado rumbos divergentes. Eggers Lan (1971) traduce el adjetivo *dēmotikós* por “común”. Esta traducción da cuenta muy bien de uno de los sentidos de la palabra, el que remite a su carácter corriente, ordinario y difuso. Sin embargo, al igual que la traducción propuesta por Giovanni Reale (Platón, 2016), que prefiere en su lugar “civile”, se aleja confusamente de la dimensión plebeya que comporta. Por otro lado, Alejandro Vigo (Platón, 2009) propone traducir el término por “comunitaria”, palabra que —al igual que la elegida para esta traducción— tiene un peso específico determinante para la tradición filosófico-política. La elección de “popular” por sobre “comunitaria” se debe entonces no a la neutralidad de la primera, sino a su más evidente cercanía etimológica y semántica. En esto sigo las versiones de David Gallop (Platón, 2002b), Luis Gil Fernández (Platón, 1964) y Schleiermacher (Platón, 1965) [1804-1810], que utilizaron las voces “popular” (en inglés) “*volksmäßig*” y “popular” (en castellano) respectivamente. Por otro lado, he reemplazado “cordura” por “moderación” como traducción de σωφροσύνη, de acuerdo con las traducciones de Gil Fernández (Platón, 1964) y Vigo (Platón, 2009).

común en la que un lazo, *tó kalón*, que está por encima de la satisfacción de lo inmediatamente indispensable une a los hombres, tal como los une un dios.<sup>9</sup>

Gadamer se preguntaba qué forma poética debería tomar la alabanza de la justicia verdadera, cuya representación sea lenguaje de lo que concierne a todos, una vez que el lazo referido no solo ya no es percibido entre los hombres, sino que siquiera su ausencia es percibida como tal. El marburgués argumenta que esta pregunta define justamente el lugar que ocupan los diálogos en la obra platónica. En este sentido va la hipótesis de Gadamer de que la crítica a la poesía es una justificación de la propia empresa intelectual de Platón. La discusión filosófica por medio del diálogo sobre el verdadero Estado educacional sería la respuesta a la pregunta: *República* es la poesía dialógica [*Dialogdichtung*] capaz de expresar qué es educacional en el Estado existente (Gadamer, 1985, p. 207). Según Gadamer, por medio del *phármakon* (Platón, 1988a, *Rep.* 595b) de la interrogación filosófica, Platón habría buscado poner la poesía dialógica a salvo de cualquier interpretación estética de la dimensión mimética capaz de llevar a la ruina a la “ciudad propia” (Platón, 1988a, *Rep.* 607d-608b; trad. Eggers Lan).

De este modo, por un lado, es aún más comprensible la distinción platónica entre *poiētikoí* y *philopoiētaí* (Platón, 1988a, *Rep.* 608d), es decir, que la doble valencia del *phármakon* como remedio o veneno se puede hacer extensible a los modos de composición de la poesía (algo similar podría decirse del poder de la poesía misma en cuanto mecanismo de identificación) y a los modos, más en general, de dirigirse al discurso y a los otros, sea como sofistas o sea como filósofos y, por lo tanto, al total tipo de *bíos*, en el alma y en la *pólis*. El encantamiento socrático, cuyo fin es llevar a la

---

<sup>9</sup> Esta idea de que lo común es un ámbito sagrado de experiencia de la amistad y conocimiento es algo que, aunque Gadamer no lo mencione en “Plato und die Dichter”, está presente en la poesía antigua. Sólo tardíamente, en su texto de 1970 “Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung”, hizo una referencia tangencial a la Helena de Eurípides, cuando este personaje pronuncia en la tragedia homónima ante Menelao “«Abrazar a los amigos, esto es Dios»” [*Die Freunde umarmen das ist Gott*]. Esta versión de la cita, que corresponde al verso 560 de *Helena*, es interesante, aunque la traducción de Gadamer del verbo *gignóskō* no deja de ser curiosa. El verso *ô theoi: theòs gàr kai tò gignóskēin philous*, podría ser traducido aún mejor “¡Oh dioses! Reconocer a los amigos, ¡esa es cosa divina!”. Lo divino no sería el hecho de tener amigos, de poseerlos, sino la experiencia de discernirlos, reconocer la validez del lazo común. Quizás también, para seguir a Gadamer, abrazar esa validez en medio de la inclemente violencia humana. Algo similar podría decirse de otra referencia comentada al pasar sobre lo que Friedrich Hölderlin llamó, según Gadamer, “la esfera comunitaria que Dios es” (Gadamer, 2000, p. 110; 1983, p. 124). Sin duda, aunque no lo cite, Gadamer se refiere al siguiente pasaje del ensayo “Über Religion” (ca. 1799) del poeta suabo, más que elocuente para nuestra interpretación: “Y, con arreglo a esto, cada uno, por consiguiente, tendría su propio dios, en la medida en que cada uno posee su propia esfera, en la cual actúa y que él experimenta; y, sólo en la medida en que varios hombres tienen una esfera comunitaria en la que actúan y padecen humanamente, es decir, elevados por encima de la mera necesidad, solo en esa medida tienen una divinidad comunitaria; y, si hay una esfera en la que todos viven a la vez y con la cual se sienten vinculados en una relación que exceda lo meramente necesario, entonces —pero también sólo en esa medida— todos ellos tienen una divinidad comunitaria. No debe olvidarse, sin embargo, que el hombre puede también trasponerse a la situación del otro, que puede hacer de la esfera del otro su propia esfera; de modo que a uno, naturalmente, no le puede resultar tan difícil aprobar el modo de sentir y la representación de lo divino que se forma a partir de las relaciones particulares en las que el otro se halla con el mundo [...] (Hölderlin, 1976, p. 93; 1962, pp. 290-291).

*sophrosýne* y no a la *hygeía*, como se puede leer en *Cármides* (Platón, 1985, *Chrm.* 156d-157c), estaría dirigido estrictamente a la *psýche*.

Por otro lado, todo esto nos recuerda que el cuestionamiento de Platón no está sólo dirigido a los poetas como productores de relatos sino también a la recepción de la poesía (podríamos decir lo mismo de la recepción del discurso científico o político), a las multitudes oyentes cuando vulnerables escuchan y aprenden con amor infantil. Como afirma en *Rep.* 608a15-b1: “el oyente debe estar en guardia, temiendo por su propia constitución [αὐτῷ πολιτείας], y ha de creer lo que hemos dicho sobre la poesía” (traducción propia).

Incluso los mitos que aparecen en la poesía dialógica platónica se encuentran en conformidad con la teología socrático-platónica. Estos son parte de un juego pío en el que el alma se reconoce a sí misma y alcanza su verdad última: que la felicidad reside en la justicia (Gadamer, 1985, p. 208). A diferencia de la representación teatral, la poesía platónica no se buscaría a sí misma para satisfacer el ansia de placer, sino para guiar al alma en el diálogo.

Asimismo, el recurso al estilo indirecto en el relato mítico tendría como único objetivo hacer inteligibles las verdades socráticas y no, en cambio, exclusivamente satisfacer a sus lectores (Gadamer, 1985, p. 209). Sin embargo, la fuerza de los mitos platónicos no se agota aquí, sino que, en la apelación al mito, Sócrates— con la mirada propia del visionario, posada sobre el alma— ponía un límite a la confianza ilustrada de la sofística, sin que esto implique un intento de restaurar una cosmovisión mágica ni mistificante: de cada viaje al mito, el alma retornaría con la certeza racional de la necesidad del filosofar (Gadamer, 1985, p. 209)<sup>10</sup>.

El Sócrates platónico no constituiría una mera *mímesis* del Sócrates real, ni es el héroe de los “«dramas filosóficos»” [*>philosophisches Drama<*] (Gadamer, 1985, p. 210) de Platón. La figura de Sócrates sería más bien una fuerza inductora a la seriedad del filosofar que, por medio de la levedad del juego de la ironía, no puede ser capturada ni por la literalidad de la escritura, ni por la de la lectura. Como reconoce Gadamer, apoyándose en el discurso de Alcibíades en *Banquete* (Platón, 1988b, *Symp.* 221c3 ss.), en

---

<sup>10</sup> Tal como reconoció Walter Lammi, “Gadamer nos invita a mudar nuestro *locus* de investigación desde el *conundrum* moderno de oposición de la creencia y el conocimiento hacia la oposición más antigua de *mythos* y *lógos*. Aquí encuentra un sendero prometedor para pensar. En una cantidad de ensayos rechaza enfáticamente la fórmula evolutiva «del *mythos* al *lógos*», la cual se ha convertido en un caso de saber heredado [*received wisdom*]. Gadamer describe a ambos, en cambio, como «precisamente complementarios». Él encuentra esta naturaleza complementaria en el *Timeo* de Platón, como un mutuo entrelazamiento de juego y seriedad en cada caso. Ambos buscan la claridad, cada uno a su modo” (Lammi, 2008, 83). Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Mythos und Vernunft” (Gadamer, 1993a, p. 164); “Socrates und das Göttliche” (p. 100); “Socrates Frommigkeit des Nichtwissens” (1991, p. 93); “Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft” (1993a, p. 161); “Die neue Platoforschung” (1985, p. 220). En un texto publicado en 1980, referido por el mismo Lammi (2008, p. 84), Gadamer afirmó que “Un mito que puede ser probado o verificado por algo que está por fuera de la tradición oral o los textos religiosos de la tradición no es en realidad un mito. Así, la única buena definición al respecto es que un mito no requiere ni incluye ninguna verificación posible por fuera de sí mismo” (1980, p. 92).

abierta discusión con la semblanza del Sócrates de Erwin Wolff (1929)<sup>11</sup>, la seriedad de “la filosofía socrático-platónica” se encuentra en que “introduce una figura absolutamente nueva de la eticidad” (Gadamer, 1985, n. 7, pp. 203-204). El Sócrates platónico no intenta ser “la personificación de la moralidad heroica griega”, sino “la nueva forma crítica de consciencia ética, en la cual esta eticidad tiene su verdad” (Gadamer, 1985, p. 322)<sup>12</sup>. En interpretaciones como la de Wolff, pasa desapercibido que “frente al público y a los jueces, Sócrates no se representa sí mismo como la persona que es en verdad, sino que se dirige a ellos para cuestionarlos a todos” (Gadamer, 1985, p. 322).

En el mero gesto de hacer repetir a Sócrates aquello que fue discutido el día previo en lo concerniente al Estado, Platón buscaba exponer el poder mayéutico de la dinámica dialógica que se renueva en cada ocasión y que requiere de cada ocasión (Gadamer, 1985, p. 210)<sup>13</sup>. Esta última afirmación tiene singular relevancia en torno a la relación poco evidente entre *phrónēsis* y diálogo: la poesía dialógica platónica deviene poesía ética. En este sentido, podemos encontrar una coherencia teórica con la proposición presente en el prólogo original a la *Habilitationsschrift* de Gadamer. Allí dice que “No se afirmará aquí que la ética platónica es dialéctica, sino que se interrogará, si es que es así, cómo la dialéctica platónica es ética” (Gadamer, 1985, p. 158). Del mismo modo, aquí la poesía devendría ética al darse en aquel diálogo en que se reflexiona sobre cómo vivir en comunidad con arreglo a la justicia. Esto significa que cualquier apreciación estética del diálogo contraviene la interpretación gadameriana de la filosofía platónica e implica un riesgo permanente de banalización y manipulación de la ética dialéctica cuyas consecuencias normativas exigen una profunda reflexión. Siguiendo el argumento de Gadamer, una recepción de los diálogos platónicos al modo de la consciencia estética nos llevaría a detener su fuerza dialéctica, a trivializar nuestra capacidad reflexiva y a percibir al diálogo como una respuesta antes que como el ámbito donde plantear nuestras preguntas.

Sobre el final de “Plato und die Dichter”, Gadamer citó dos nuevos pasajes de *Leyes*. En el primero se explicitaba cuán poco el personaje del ateniense requiere de modelos tradicionales para la educación de los jóvenes (Gadamer, 1985, p. 210). Afirmaba que los argumentos expuestos entre él y Clinias en la discusión sobre la educación de los jóvenes, se presentaron “de una manera muy semejante a una cierta poesía” y, por lo tanto, bajo auspicio del influjo divino (Platón, 1999b, *Leg.* 811c7; trad. Lisi). El diálogo del que ha

---

<sup>11</sup> Wolff realizó su tesis de doctorado sobre el diálogo *Apología* [1928], bajo la dirección de Werner Jaeger y Eduard Norden (1868-1941). La tesis fue publicada por iniciativa del primero (1929). Solmsen recuerda que junto a Wolff ambos formaron parte de un grupo de estudios de unos quince miembros, dirigido por Jaeger, que se reunió periódicamente desde 1923/24 para discutir, en una primera etapa, temas y conceptos relativos a la filosofía antigua y, luego, los proyectos de cada uno de los integrantes (Solmsen, 1989, pp. 129-130). Entre ellos se encontraban los ya mencionados Schadewaldt y Harder.

<sup>12</sup> La cita forma parte de la ya referida reseña crítica del libro de Wolff que Gadamer había publicado unos años antes (Wolff, 1931, pp. 193-199; Gadamer, 1985, pp. 316-322).

<sup>13</sup> También en *Timeo* (Platón, 1992, *Ti.* 17b-c) se da comienzo al diálogo partiendo de la repetición de temas tratados por Sócrates el día anterior.

sido protagonista, espectador y juez el ateniense, resultó ser la poesía más sensata (*metriótatoi*) (Platón, 1999b, *Leg.* 811d3) y capaz de darle placer (*hēsthēnai*) (Platón, 1999b, *Leg.* 811d1) que haya jamás escuchado. Esta poesía merecería ser confiada al guardián de la ley y educador para que por su intermedio fueran instruidos los jóvenes (Platón, 1999b, *Leg.* 811d-e), lo que podría llevar al lector a recordar a la descripción del poeta y mitólogo virtuoso de *República* (Platón, 1988a, *Rep.* 398a-b).

En la última cita, el ateniense se atrevió aun a más. Luego de tratar cómo debía establecerse la comedia en la *pólis*, se planteó la posibilidad de que los autores “serios” (Platón, 1988a, *Rep.* 817a; trad. Eggers Lan), es decir, los poetas trágicos, se acercaran a la ciudad y representaran allí sus poesías. Entonces dijo a Clinias que, en tal caso, él les respondería lo siguiente:

[...] también nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera. Poetas, ciertamente, sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación, tal como es nuestra esperanza [...] (Platón, 1999b, *Leg.* 817b; trad. Lisi).

Gadamer insistió en que Platón en su crítica a los poetas buscaba exponer una y otra vez que estos últimos se toman en serio aquello que no lo amerita. La única tarea sería del poeta y filósofo sería, en cambio, la de guiar a los seres humanos hacia sí mismos en su constitución singular y plural (una guía que, debe notarse, parece reñida con una pretensión basileica en sentido clásico), hacia la sagrada esfera común en la que se pondrían en relación, por encima de la inmediatez, consigo mismos, entre sí y con la divinidad. En este sentido es que los diálogos, más allá de que tengan lugar en la dimensión mimética del lenguaje escrito, rompen con toda la tradición filosófica y poética al tener como objetivo disponer el alma hacia la justicia, como los persuasivos *prooímia* disponen el alma a la música. Acaso, preguntaba Sócrates en *República*, “¿hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo imite?” (Platón, 1988a, *Rep.* 500c; trad. Eggers Lan).

Ratificando lo afirmado por Gadamer, es posible concluir que los diálogos en cuanto proemios a las leyes justas son los verdaderos himnos a los dioses, la verdadera poesía. El proemio por excelencia es justamente la afirmación por medio de la palabra de esta esfera natural en la que se encuentran los hombres y los dioses (Platón, 1999b, *Leg.* 887b-d; 893b), la exhortación (*paramythía*) (Platón, 1999a, *Leg.* 720a1; 1999b, 880a7, 885b3, 923c2) que precede a todo orden legal rígido (*prò tou nómou mýthōi*), “las palabras antepuestas a la ley” (Platón, 2002a, *Leg.* 927c; trad. Pabón y Fernández Galiano). La exigencia socrática de desvelar esto último mediante la reflexión es la fuerza que guiaría la original obra platónica, antes de la cual “nunca nadie enunció un preámbulo de las leyes auténticas, las que decimos que son políticas, ni publicó uno, en caso de haberlo compuesto, como si eso no fuera natural” (Platón, 1999a, *Leg.* 722e)<sup>14</sup>. Y si Proclo estaba en lo correcto con respecto al papel de los proemios en cuanto imágenes ontológicas de

<sup>14</sup> Cfr. Platón, 1999a, *Leg.* 734e; 722e; Platón, 1988a, *Rep.* 432e-433a.

cada diálogo de Platón (Proclo, 2007, *In Parm.*, I, 658.23-659.17), ¿cuál sería el diálogo al cual se dirigen finalmente todos los diálogos en cuanto proemios?

### 3. Conclusiones. Sobre la *phrónēsis* en la filosofía política platónica

*Encontré luego una base mejor para la phrónesis, que desarrollé no en el sentido de una virtud sino en el sentido del diálogo.*

Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori.*

Considerando las referencias que sea han realizado aquí a *Leyes* y *República*, es necesario prestar particular atención a la indicación gadameriana de que la crítica socrático-platónica de la *areté* homérica es una defensa de la *dikaiosynē* por medio de la *phrónēsis*. En este sentido, esta crítica es también una apología de la *hēdonē* a través de la *phrónēsis*. Por ello, si se despliega una defensa, es propiamente de la *phrónēsis* misma, ya que sólo a partir de la reflexión deviene reconocible para el alma aquello que se da como oculto en el *ēthos* sofístico. La importancia de la *phrónēsis* está fundada en el hacer perceptible, más allá de la inmediatez, aquella medida que hace al hombre comprensible la naturaleza y, en consecuencia, su existencia singular y plural que lo habita como potencia. Dicho de otro modo: la *phrónēsis* es la facultad que conduce al hombre al conocimiento en tanto lo enfrenta con la posibilidad de saber qué no se sabe, esto es, experimentar la propia ignorancia respecto de algo concreto como conocimiento y apertura.

Así como la mediación de la *phrónēsis* no sustituye a la *dikaiosynē*, sino que la eleva hacia lo más alto, otro tanto sucede con el placer. Es en el *Filebo* donde la tensión entre hedonismo y eudemonismo se plantea poco menos de tal modo: el *phronēseōs bion*, en oposición al *hēdonēs bion*, es el camino hacia un “estado y disposición del alma (ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν) capaces de proporcionar una vida feliz (βίον εὐδαίμονα) a todos los hombres” (Platón, 1992, *Phil.* 11d4-5; trad. Durán). En el género de vida reflexivo, el disfrutar (*chaírein*) se torna posible al encontrarse con su límite propio. Porque aquí disfrutar no es simplemente la saciedad hallada en cada satisfacción, sino una existencia plena. Mientras que el placer sin mediación de la *phrónēsis* se anularía a sí mismo, el género de vida prudente proporciona a los hombres la medida de lo placentero en cuanto verdaderamente justo, por medio del juzgar reflexivamente (*phroneîn*), el pensar (*noeîn*) y el recordar (*memnêsthai*) (Platón, 1992, *Phil.* 11b6). Así, el placer al que cualquier ser humano puede acceder por medio de la *phrónēsis* no se agota en el goce (*thérpsis*) estético de este o aquel individuo, sino que lleva, según lo expuesto, incorporada la dimensión ético-política del poder-ser en el Estado del hombre. Tal tensión se aprecia con claridad en *Leyes*, cuando el ateniense plantea a Clinias la siguiente pregunta:

[...] ¿Qué sucedería si alguien alguna vez organizara simplemente un certamen cualquiera, sin determinar si es gimnástico, musical o hípico, sino que, reuniendo a todos los habitantes del Estado, proclamara el certamen y, tras poner los premios, invitara al que quiera venir a competir en el placer exclusivamente, y anuncie que la victoria se concederá a quien haga disfrutar más a los espectadores, sin que se esté

obligado a hacerlo de una manera determinada, sino que obtendrá el premio el que se imponga en hacer en mayor grado eso mismo y se juzgue que es el que, entre los competidores, llega a producir más placer —¿qué pensamos que ocurriría a partir de este anuncio?

—¿A qué te refieres?

—Es probable, pienso, que el uno ejecutara, como Homero, una rapsodia; otro, una canción acompañada por lira; otro, una tragedia; otro, una comedia. Y no sería de extrañar que alguno que hubiera hecho incluso una exhibición de marionetas creyera haber vencido. Entre todos estos competidores y otros diferentes que irían por miríadas, ¿podemos decir con justicia quién vencería? [...] (Platón, 1999a, *Leg.* 658a-c; trad. Lisi).

Tanto en el ejemplo del filósofo como en el del jurado de los certámenes poéticos, la *phrónēsis* se presenta como un instrumento de juicio y sin su intervención no hay posibilidad de cuidado, ni desolvido, ni conocimiento de sí ni de los otros. También se ha planteado aquí, siguiendo la interpretación de Gadamer, que no solo al filósofo y al juez les era dado acceder a la visión de la medida por la cual su existencia deviene comprensible, sino también al poeta en su canto de alabanza. Pero ¿puede afirmarse sin más que sólo el filósofo, el juez y el poeta tienen posesión de tal percepción? Esta pregunta ha quedado paricalmente respondida cuando se expuso que el pensar y el poetizar comparten en su esencia el posibilitar al ser humano, por medio del lenguaje, el estar en sí y el estar por encima de sí. Empero, para proseguir, no debe dejarse de lado el análisis de la posibilidad misma del juicio reflexivo, esto es, la necesidad de una experiencia de la negatividad. Un ejemplo crucial de este tipo de experiencia es la humillación que sufren los arrogantes interlocutores de Sócrates cuando se topan con su dominio del *elenchos* (Platón, 1985, *Ap.* 23c-d, 33c)<sup>15</sup>.

Empero, para dar cuenta de esto último, primero es procedente recuperar cómo se da la relación entre experiencia y *phrónēsis* en *República*. Luego, con Gadamer, a partir de él y más allá de él, se intenta reponer la afinidad de esa relación con el vínculo entre experiencia y negatividad tal como se presenta en la obra más conocida del autor: *Wahrheit und Methode*<sup>16</sup> (1960).

¿Qué modo de vida es el más placentero y el menos doloroso? Sócrates planteó a Glaucón en *República* esta polémica pregunta, partiendo de las alabanzas de sí mismos que hacen el avaro, el ambicioso y el filósofo. Esta pregunta — cuya resolución Glaucón, llegado a este punto del diálogo, se declaró incapaz de alcanzar — conduce a otro problema: establecer previamente un buen criterio (Platón, 1988a, *Rep.* 582a6) por

---

<sup>15</sup> Sobre el carácter aleccionador de los *elenchoi* socráticos y el rol pedagógico de la vergüenza cfr. Benson (1987, 1995); Boghossian (2012); Candiotta (2014, 2015, 2017); Danzig (2017); Polansky (1985); Renaud (2002); Renaud (2014); Robinson (1941) y Vlastos (1974, 1983).

<sup>16</sup> Cabe aclarar que las analogías, comparaciones y conclusiones que se presentan son una propuesta de lectura a título personal del autor de este artículo y ni se le atribuyen al propio Gadamer ni se trata de reponer una continuidad forzada entre sus obras de juventud y madurez. Esto último sólo podría significar el sacrificio injustificable de la atención que requieren los aportes particulares de intervenciones teóricas muy distintas en favor de la complacencia que puede hallarse en un falso *continuum*.

medio del cual salir del atascadero de estas apologías parciales de cada modo de vida y decidir una respuesta (Platón, 1999a, *Leg.* 658a-659c). El criterio adecuado será uno que incorpore el juicio de la experiencia (*empeiriā*), la inteligencia (*phrónēsis*) y el raciocinio (*lógos*) (Platón, 1988a, *Rep.* 582a5) y para el cual cualquier código preexistente es impotente por sí mismo.

Estas tres facultades no se relacionan al modo de la agregación. La segunda de ellas, la *phrónēsis*, por caso, da a la experiencia del placer lo imprescindible para que ella alcance su integridad (Platón, 1988a, *Rep.* 582d)<sup>17</sup>. Ser *empeirótatos* no forzosamente significa vivir en carne propia todos los tipos de placeres, pero tampoco significa que esta experiencia le está vedada al filósofo ya que él forzosamente ha probado o saboreado los placeres más básicos de obtener alguna ganancia o beneficio e, incluso, cierta gloria desde la infancia (en los juegos de la niñez, por ejemplo). La premisa es que él, a diferencia de los otros hombres, siempre estuvo “deseoso por aprender” (*φιλομαθῆς*) (Platón, 1988a, *Rep.* 581b9; trad. Eggers Lan). El filósofo no solo “padece” este deseo: era también capaz de despertarlo en los demás, de implantarlo en los otros como una necesidad humana.

La *phrónēsis* unida a la experiencia hace del trato con los *lógoi* una instancia esencialmente dialógica.<sup>18</sup> Pero ¿por qué permanece inaccesible la posibilidad de toda experiencia, y sobre todo de toda experiencia placentera, a quien no lleva adelante un modo de vida filosófico, esto es, la mayoría de los ciudadanos que habitan la ciudad terrenal dominada por el *ēthos* sofisticado? Recuperando lo anteriormente expuesto puede decirse que el principio de esta inaccesibilidad a la plenitud de la experiencia del placer se encuentra, precisamente, en el ya darse entre los hombres cualquier mediación reflexiva como superflua. La exhortación del oráculo delfico, el *gnōthi seauton*, era un llamado a desolidar, una revelación teológica del carácter humano de los mortales (y no de Sócrates en cuanto individuo), un mandato a reconocer la ignorancia de la ignorancia, un develamiento de que los argumentos son instrumentos del filósofo y que es preciso que él juzgue mediante ellos porque así se torna capaz de conmover dialécticamente la fuerza de la funesta certeza social sobre la superfluidad del razonamiento. De este modo, le es posible al filósofo recomponer el lazo entre el hombre y sus límites, recuperar para la idea de su finitud temporal y su necesidad del otro. El redescubrimiento del *lógos* ante cada olvido no restaura la posibilidad de que cada hombre se forme el mejor criterio posible para juzgar la realidad según como es, sino que habilita el espacio de experiencia y acción común en el que juntos los miembros de una comunidad pueden examinar, por medio de la disposición al entendimiento, el

---

<sup>17</sup> Es posible ver cómo se desenvuelve la *phrónēsis* en otros ejemplos dentro de *República*. Un poco más adelante, dentro del mismo libro IX, la intervención de esta facultad procura, a quien resulta castigado por un acto injusto, la posibilidad de adquirir moderación y justicia (*sōphrosynēn te kai dikaiosynēn metá phronēseōs ktōménē*) (Platón, 1988a, *Rep.* 591b14-15), dándole así al alma una condición más valiosa. Incluso se podría afirmar que el alma sólo puede gozar de la justicia mediante la *phrónēsis*, en la medida en que ésta habilita que placer y justicia no sean únicamente perceptibles como opuestos.

<sup>18</sup> Esta lectura se apoya en el comentario proporcionado por Richard Lewis Nettleship (1922, p. 322) al que reenvía Adam (1963, p. 346). Un ejemplo que me parece muy atinado es el ejercicio al que se someten Glaucón y Sócrates (Platón, 1988a, *Rep.* 577b).

modo de vida más placentero y armonizar sus potencias para vivir en un *bíos philosophikos* que es siempre ya un *bíos politikós*.

En las secciones anteriores se ha afirmado que el juicio reflexivo precisa de una experiencia de la negatividad. Al mismo tiempo, como se ha visto, la justicia está en condiciones de surgir en el Estado una vez que se ha experimentado lo decepcionante de la injusticia para el vivir en común, es decir, cuando en una sociedad irrumpe imprevistamente el deseo de invadir la esfera del otro y sacar ventaja de él. Esa injusticia no es otra cosa que ignorancia de la legalidad que une a los seres humanos entre sí y que los pone en relación distante con lo divino. Pero, para que esta respuesta en forma de definición tome lugar, es decir, para que sea posible alcanzar un conocimiento «mayor» del que se tenía previamente, antes que nada, cada cual debe saberse ignorante de lo que desconoce y plantear así la pregunta correcta a aquello que padece: ¿qué es la justicia? Precisamente es esta la cuestión que Platón decide que conduzca el diálogo *República*.

Las “experiencias vitales”, que Gadamer había ya abordado en “Praktisches Wissen” (1930), fundan una base compartida de conocimientos a la que llama “saber previo” [*Vorwissen*], cuyos contenidos —disponibles siempre a la hora de elaborar un juicio que guíe la acción más provechosa, en sentido comunitario, y para cada caso particular— son secundarios con respecto a su articulación práctica (Gadamer, 1985, p. 242). Es posible complementar esta comprensión de la experiencia reflexiva recurriendo al sentido que el concepto de *Erfahrung* adoptó años después en *Wahrheit und Methode*, así como la negatividad fundamental que éste comporta (Gadamer, 1986, pp. 358-363). Notablemente, Gadamer recurrió a los versos de Esquilo en su *Agamenón* como testimonio autorizado e intérprete del significado metafísico de la experiencia, artesano de la cifra que expresa su historicidad interna:

Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber,  
cuando estableció con fuerza de ley que se adquiera  
la sabiduría con el sufrimiento<sup>19</sup>. (Esquilo, 1986, *Ag.* vv. 176-178; trad. Perea Morales)

En rigor de verdad, Gadamer sólo cita una parte del verso 177 para dar acabado a su argumentación: “*páthei máthos*”, se aprende del padecimiento. Hasta la aparición de esta referencia a Esquilo, Gadamer había insistido en el carácter ineludible, doloroso y desagradable de la experiencia en cuanto supone siempre la decepción de expectativas. Estas expectativas, su frustración y el entendimiento que de la experiencia se despliega serían determinaciones de la esencia histórica del hombre (Gadamer, 1986, pp. 361-362). Ahora bien, este entendimiento no es un ponerse al tanto o un enterarse de un estado de cosas; no es satisfacción de la curiosidad ni interiorización de un dogma. Es y sólo es tal si implica llegar a un autoconocimiento.

Todo lo anterior también está contenido en la misma estrofa de la tragedia, aunque Gadamer omitió referirse explícitamente a los versos 176 y 178: *tòn phroneîn brotoùs* nos indica el camino en los que el dios pone a los mortales, el del saber; y *thénta kyriôs échein*, el cómo. En realidad, cuando Gadamer, recurrió en *Wahrheit und Methode* a la cita de Esquilo, en un capítulo al que no dudará décadas después llamarlo “la pieza

<sup>19</sup> “τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὁδῶ- / σαντα, τὸν πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν”.

central de todo el libro” (1995, p. 32), es para mostrar que hay algo más en sus versos que lo ya dicho: no se trata sólo de lo que los mortales aprenden de sus frustraciones, sino de la percepción de la finitud humana. En los términos de la interpretación aquí presentada: de la comprensión de la distancia en la que habita el hombre respecto de lo divino.

Pero hay más para subrayar en el *Agamenón* que puede ser útil para esta interrogación, yendo allende la cita de Gadamer. Esquilo proporcionó también una noción de *díkē*. En su personificación divina, ella “facilita el aprender a quienes han sufrido” y quita al mortal la pena de sufrir por anticipado, devolviéndole su visión del futuro dentro de los márgenes de la temporalidad humana (Esquilo, 1986, *Ag.* vv. 250-255; trad. Perea Morales), aunque la forma de transgredirla se encuentre bien difundida en la *pólis*, pues “muchos mortales [*polloí de brotôn*] estiman las apariencias con preferencia a la realidad [*dokēn eînai*], y así la justicia conculcan” (Esquilo, 1986, *Ag.* vv. 788-789; trad. Perea Morales).

Estos versos de Esquilo parecen complementar lo que Gadamer, a mediados de los años '40, consideró el núcleo antropoplástico de la tragedia de Prometeo en su conferencia de Lisboa (y luego, en Dresden) “Prometheus und die Tragödie der Kultur” [1944]<sup>20</sup>: el juego entre la consciencia de la habilidad y del conocimiento para la creación en vistas de un futuro incalculable, de la anticipación posibilitadora del autoengaño concedida al ser humano frente a la consciencia de su finitud y de la imprevisibilidad de la hora de su muerte: “Ese es el giro consciente que el poeta da aquí a la tradición. Lo que es común a todas las artes de la cultura es que, si bien pueden significar el gobierno del hombre sobre la tierra en su conjunto, no pueden abolir el destino de la mortalidad” (Gadamer, 1993b, p. 157). En esta verdad el mito incita a los hombres, y al mismo Prometeo, a reconocer su destino autónomo, pero también su dependencia finita de lo común, que

---

<sup>20</sup> Poco antes de que terminara la Segunda Guerra Mundial, entre marzo y abril de 1944, Gadamer había pronunciado en Lisboa una conferencia titulada “Prometheus und die Tragödie der Kultur”, que sería publicada en 1946 en la revista *Die Wandlung* y reproducida en 1949 en Dresden en un *Festschrift* dedicado a Rudolf Bultmann, en honor de su sexagésimo quinto natalicio. Ese mismo año, este texto era republicado en su lengua original en los *Anales de Filología Clásica*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, casa de estudios en la que pronunció dicho texto, en francés, el 17 de abril. Finalmente, fue incorporada en el tomo 9 de su obra completa (Gadamer, 1993b, pp. 150-161). Un segundo ensayo en línea con este, pero ahora sobre los personajes de Prometeo y Pandora de Goethe (a través de los dramas trunco y la célebre oda a Prometeo), apareció en un breve y poco conocido libro del autor dedicado a las obras poéticas inacabadas de Johann Wolfgang Goethe, *Vom geistigen Lauf des Menschen: Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes*, bajo el título “Die Grenzen des Titanischen. «Prometheus», «Pandora»” (Gadamer, 1949, pp. 9-27). El origen de este texto se encuentra en una conferencia pronunciada en Leipzig en 1944, que fue presentada cuatro años después en el *Festschrift* en honor al sexagésimo aniversario del nacimiento de Kurt Steinmeyer, director del *humanistischen Gymnasiums Philippinum*. En el año del paso de Gadamer por Mendoza y Buenos Aires, este trabajo fue finalmente traducido al castellano y publicado bajo el título “Prometeo y Pandora” en el tomo *Goethe. 1749 - 28 de agosto - 1949*, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, constituyendo una de las primerísimas traducciones de un texto de Gadamer a otra lengua. Fue reeditado en alemán por Gadamer en el segundo volumen de sus *Kleine Schriften* (1967, pp. 105-135) y apareció en 1993 en el noveno tomo de su obra completa (1993b, pp. 81-93). En 1994 fue traducido al inglés y publicado como “The Limits of Titan Power”. He realizado una edición crítica de este texto en castellano (Bey, 2020).

llega de las manos de Zeus: *díkē* y *aidós*, como evocará Protágoras en el diálogo homónimo (Platón, 1985, *Prot.* 322c).

De este modo, la experiencia poética y filosófica pueden entenderse como experiencias dialécticas de la consciencia de la finitud en su irrevocable realidad, de la propia historicidad, y, por lo tanto, ser consideradas las más verdaderas experiencias humanas. Casi treinta años después de “Plato und die Dichter”, Gadamer llamó a escuchar a Esquilo sin prejuicios gnoseológicos. De sus versos parece brotar un conocimiento verdadero que lo separa de los poetas «puramente» miméticos al notificar lo que el *êthos* sofístico oculta: que la injusticia es ignorancia de la finitud, ignorancia del sí respecto del tú y de los dioses. Gadamer lo resumió años después del siguiente modo:

No vivimos asegurados frente a las crisis mediante programas, sino que tenemos que hacer nuestras experiencias. Es por eso por lo que cito el *pathei-mathos* de Esquilo, en el que hay mucho más detrás que la idea de que llegamos a ser juiciosos por medio de los daños [que sufrimos]. Esquilo alude a nuestra finitud. No, no encerramos nada en nuestra experiencia, estamos constantemente aprendiendo algo nuevo de nuestra experiencia (1995, p. 32).

Resta comprender la naturaleza de la respuesta obtenida en el conocer qué es la justicia. Entender qué significa cumplir con el propio quehacer interiormente (*entós*) y no exteriormente (*éxō*) (Platón, 1988a, *Rep.* 443c-d) nos da la posibilidad de replicar a la pregunta sobre si el reconocimiento de la medida por medio de la cual el ser humano comprende su existencia, aquello que con otros lo une y compromete en mutua obligación, se encuentra reservada tan sólo a las figuras del filósofo, del poeta y del juez o si, en cambio, habita en la situación hermenéutica del hombre y su potencia política.

Según lo hasta aquí expuesto, el pensar y el poetizar pueden situar al hombre por encima de sí mismo, disponerlo incondicionalmente, rehuendo de la instrumentalización o absorción empática del otro implicado en el diálogo, a una escucha que transforme las palabras en un saber compartido, especialmente un saber del no-saber<sup>21</sup>. Por tanto, poco interesa si quiénes se encuentran en el diálogo son filósofos, jueces o poetas en sentido estricto, pues lo que sale a relucir en el auténtico diálogo es algo que no le pertenece a ninguno en cuanto individuo: el *lógos* (Gadamer, 1986, p. 374).

No solo la existencia política adquiere su dignidad de libre para el ser humano cuando es reconocido su carácter eminentemente necesario por sobre la mera supervivencia. El poder determinar reflexivamente cuáles son las prioridades de una comunidad libera por segunda vez a la *pólis* de los demagogos y sus seguidores entre los ciudadanos; la pone al reparo de los encantadores que ejercen su seductora influencia sobre los ánimos de

---

<sup>21</sup> Gadamer dirá en su ensayo “Vom Wort zum Begriff. Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie”: “¿Qué significa para nosotros el saber? Todos ustedes lo saben bien: es la forma en que Sócrates recibió del Oráculo de Delfos la respuesta de que ninguno de los hombres entonces vivos era más sabio que él. Su gran admirador y discípulo, Platón, nos mostró en qué consiste esta sabiduría: en saber del no-saber. Es la forma intransigente e incorruptible en la que nosotros, los seres humanos, tratamos de comprender lo Otro, lo desconocido, el *ignoramus* e *ignorabimus*, este no-saber del ser humano acerca de su verdadera posición en el mundo, durante el breve lapso de vida que concluye con la muerte” (2001, p. 136; 1997, 101; trad. mod.).

los jóvenes. Estos corruptores son hacedores de tiranos, instigadores del desorden en nombre de la libertad irrestricta, que coronan como protector a quien vela por sus deseos ardientes de ocio y dilapidación (Platón, 1988a, *Rep.* 572e). El hombre tiránico, tiranizado él mismo por Eros<sup>22</sup>, inflamado frenéticamente en su alma por el aguijón de la codicia, y escoltado, a su vez, por la locura, no puede no ser sino una posibilidad efectiva para sí mismo y para los demás (familia, amigos, y ciudad): la posibilidad siniestra de la *paranoia* innata del ser humano en lo que éste tiene de uno y de múltiple, como se dice en *Fedro* (Platón, 1988b, *Phdr* 266a); la posibilidad más extrema de su propia naturaleza, del modo de vida del *êthos* democrático aunque «aphronético», o de ambos obrando de conjunto y excediendo su propio límite (Platón, 1988a, *Rep.* 573c).

En oposición, la última parte del libro IX de *República* nos lleva a la dimensión ético-política del modo de vida más placentero: el filosófico. En primer lugar, por medio del ejercicio de figuración de una imagen mental de los aspectos del alma según sus particularidades y en sus mutuas relaciones (Platón, 1988a, *Rep.* 588c-e)<sup>23</sup>. La imagen que se propone es la de una bestia policéfala compuesta por cabezas de animales mansos y feroces (aspecto apetitivo), junto a la figura de un león (aspecto impetuoso) y, por último, un hombre, este último más pequeño y débil que la fiera (aspecto racional). Todos ellos forman el interior de una imagen humana que obra de envoltura. Quien alabe la justicia querrá ver al hombre interior fortalecido, cuidando de la bestia, haciendo crecer en ella lo manso (*hémeros*) y evitando que prospere lo salvaje (*ágrios*) (Platón, 1988a, *Rep.* 589b2-3), de modo de poder obtener, a su vez, una alianza con la naturaleza leonina y evitando así que esta última se confedere con la bestia policéfala. La consecuencia de esto será que todos quedarán bajo el cuidado de su parte más divina, reunidos en mutua amistad (y el hombre exterior en amistad consigo mismo) (Platón, 1988a, *Rep.* 589b-590a).

---

<sup>22</sup> Siguiendo y ampliando la referencia que brinda Bruno Centrone en sus notas (Platón, 2006, n. 10, p. 798), por ser muy claro en su exposición, reproduzco y traduzco aquí el comentario de Eric Voegelin: “El *Eros tyrannos* (573b, d) es el doble satánico del *Eros* socrático. El *enthousiasmos* del *Eros* socrático es la fuerza positiva que lleva el alma más allá de sí misma hacia el *Agatón*. El *Eros tyrannos* es alado como el *eros* bueno, pero parasitario (el zángano); no tiene *enthousiasmos* productivo, sino un aguijón (*kentron*), el cual insaciablemente lo impulsa a dilapidar la sustancia. Sin embargo, ambos *Erotes* son modalidades de *manía*. El deseo que inclina el alma hacia el Bien y el deseo que sucumbe ante la fascinación del Mal están íntimamente relacionados; la *manía* del alma puede ser buena, tanto como su demonio maligno. Incluso en *República*, donde el *Agatón* se mantiene en el centro, el problema del dualismo cósmico no puede ser suprimido del todo. Podemos ir aún más lejos y decir que en el dualismo de *Eros*, el dualismo del bien y del mal se reduce a su base experimental. El *Eros* bueno y malo yacen en el alma muy próximos entre sí, así como su potencialidad para que uno de ellos se gane a sí mismo por medio de su trascendencia o para que el otro se pierda por su clausura y por la dependencia de sus propios recursos. El dualismo de los *Erotes*, relacionado de cerca con el dualismo cristiano del *amor Dei* y del *amor sui*, recibe su color específico de la experiencia de la transición de un modo al otro. Incluso el *Eros* tirano con su *manía* es un principio ordenador; y mientras que la sustancia ha cambiado, el estilo del orden es retenido” (Voegelin, 2000, p. 181; énfasis modificado).

<sup>23</sup> Este recurso peculiarmente reaparecerá en el *Filebo* (Platón, 1992, *Phil.* 39a-c) al momento de establecer que las representaciones de las falsas creencias, en cuanto expectativas, puedan ser ellas mismas falsas, aunque retengan un cierto grado de realidad para quien las cree.

La anterior representación, a partir de la relación entre los tres aspectos en los que el alma se muestra, repone la fuerza unificadora de la *paideía* platónica respecto de la doble escisión originaria del hombre. Por medio de esta imagen se vuelve a situar al hombre en sus posibilidades más extremas, pero no desde una línea continua fuera de sí, sino más bien desde la comunidad que ya potencialmente conforma con las bestias, con sus congéneres mortales y con los dioses.

El cierre del libro IX es claro y directo: los filósofos son aquellos hombres capaces de velar por todos, por sí mismo y los otros. En su gobierno se deposita la única posibilidad de que lo divino y reflexivo rija (*theíou kai phronímou árchesthai*) (Platón, 1988a, *Rep.* 590d4) a quienes erran irregularmente en la insatisfacción, aquellos que sueltan a su bestia interior y adulan a quienes hacen otro tanto. Esta clase de ser humano es la que debería acceder a las magistraturas del gobierno de la *pólis* y por ello podemos hablar de filósofos-gobernantes (en lugar de insistir con la manida y caricaturesca figura del filósofo-rey).

El ser amigo del conocimiento y el devenir humano en el Estado significa vivir, al mismo tiempo, en el cuidado del estar en sí y por encima de sí. En consecuencia, el puesto de la *phrónēsis* en la filosofía política platónica debe ser reconsiderado. Por un lado, el juzgar reflexivamente involucra forzosamente el ámbito del diálogo. Este último irrumpe en el tiempo sin por ello dejar de estar históricamente situado. No obstante, su estar situado no lo confina a los límites de la eticidad en la que toma lugar, sino que acontece en la estructura propia de la existencia del ser humano como posibilidad abierta de desvelarle su propia esencia y potencia. Si no se toma en cuenta la naturaleza de la *phrónēsis* se corre el riesgo de dirigirse por el camino errado a la negatividad de la aporía radical entre la patria y la “ciudad interior” o entre el *ēthos* existente y el Estado fundado en palabras. Es cierto: el Estado de *República* es un Estado que existe sólo en el *lógos*. Pero es sólo en el *lógos* donde existen los humanos como tales.

La dimensión del juicio reflexivo abre una nueva particularidad al devenir del ser del hombre en el Estado que completa la terapéutica de la “ciudad propia” (Platón, 1988a, *Rep.* 403d; trad. Eggers Lan) y la ciudad terrenal (Platón, 1988a, *Rep.* 345e), la cual se apoyaba en el fármaco de la interrogación filosófica (Platón, 1988a, *Rep.* 595b). Si tenemos presente uno de los mitos centrales de la poesía dialógica platónica —el mito de la caverna—, la facultad del juicio puede ser comprendida como una parte fundamental de la fuerza dialéctica (*dialégesthai dýnamis*) (Platón, 1988a, *Rep.* 533a8) que interviene en la percepción de lo más acuciante. Efectivamente, en este mito no cabe ninguna exageración interpretativa de tinte gnoseológico que distinga teoría y práctica a partir de una incorrecta asimilación de la filosofía a una *téchne*, en la que estos términos sí tienen su propio lugar. Se trata de una escena donde el filósofo instala, a pesar de las dificultades que se le presentan, la posibilidad de la deliberación y de experimentación común de las luces y las sombras, de los claroscuros continuos y pasajeros que sólo pueden conocer quienes están dispuestos a liberarse permanentemente de las certezas que les prodigan las convenciones políticas sin renunciar a vivir como humanos y entre humanos en la *pólis*. El conocedor del bien es siempre un ser humano en tránsito.

La respuesta a la pregunta por la justicia, de carácter eminentemente plural como práctico acontece en el fenómeno del entendimiento o comprensión conjunta (*syniénaí*). Esta última posibilita el cuidado del diálogo y su experimentación como conocimiento, desolvido o recuerdo. Ahora se termina de definir la cuestión del recuerdo: “El conocer tampoco es propiamente un recordar algo olvidado, sino más bien una nueva explicación de algo conocido” (Gadamer, 1991, p. 160). Gadamer llevó esta conclusión al centro de su propia propuesta filosófica.

Cuando Gadamer pensaba a la Academia, entendía a esta como el Estado educacional real cuyo valor se encuentra en ser una comunidad de trabajo que no puede ser ajena a la *pólis* sino que debe conducir a los seres humanos hacia un terreno protegido de las pretensiones estético-políticas de la *paideía* sofística y de las moralizaciones poéticas (Gadamer, 1985, p. 197). Esto significa que, en su interpretación, esta comunidad de experiencia de la Academia no tiene como objetivo permanecer cerrada sobre sí misma, cual lo haría una secta de doctos liderada por un mistagogo, sino, más bien, abrirse camino, por un sendero alternativo, al corazón de la *pólis*. Tal hazaña exige que nunca sean desatendidas por los filósofos ni la situación ética de la *pólis* ni sus posibilidades, así como tampoco la posición de la filosofía dentro de la comunidad. Gadamer sugirió así al lector la conclusión de que la ocurrencia de que la filosofía pudiera significar para Platón un escape de la política es sólo un caprichoso absurdo de algunos de sus intérpretes. Esta era la idea que subyacía en el propio Platón, cuando su Sócrates afirmaba que

[...] ninguna de las constituciones políticas de hoy en día [es] digna de la naturaleza filosófica: por eso se desvía y se altera; tal como una semilla exótica sembrada en tierra extraña se desnaturaliza, sometida por ésta, y suele adaptarse a las especies vernáculas, así tampoco esta índole filosófica conserva su poder, sino que degenera en un carácter extraño. Pero si da con la mejor organización política, acorde con que él mismo es el mejor, resultará manifiesta que era algo realmente divino, mientras todo lo demás —naturaleza y ocupaciones—, humano (Platón, 1988a, *Rep.* 497b-c; trad. Eggers Lan).

Quizás uno de los pasajes de *República* más claros para entender la orientación práctica de la filosofía platónica es el de la discusión del libro X sobre cómo deber proceder un hombre ante el infortunio más grande, como la muerte de un hijo (Platón, 1988a, *Rep.* 603e). Esta tristeza insuperable, esta enorme frustración humana, se dice, puede vivirse de dos modos posibles: uno mejor y uno peor, siendo el primero ante la vista de otros y el segundo en absoluta soledad. Exponerse a los otros no le hará a este ser humano un bien por sí mismo, sino que le permitirá reflexionar (*bouleúesthai*) sobre lo sucedido de un modo que el aislamiento sólo podría contrapesar con un sufrimiento obsesivo y desbordado, carente de palabra, irracional (*alógestos*) (Platón, 1988a, *Rep.* 603e-604a). Este razonamiento, en parte, se encuentra en línea con la intervención de la *dikē* de Esquilo y su ley en la vida humana. Por caso, comparemos las siguientes citas del ateniense y el eleusino respectivamente:

—De algún modo la ley dice que lo más positivo es guardar al máximo la calma en los infortunios y no irritarse, dado que no está claro qué hay de bueno y de malo en tales sucesos, que no se adelanta nada en afrontarlos coléricamente y que además

ninguno de los asuntos humanos es digno de gran inquietud; y que la aflicción se torna un obstáculo para lo que debería sobrevenir rápidamente en nuestra ayuda en tales casos.

—¿A qué te refieres?

—A la reflexión sobre lo que ha acontecido (Platón, 1988a, *Rep.* 604b9c4; trad. Eggers Lan).

[...] lo que ocurra en el futuro, cuando haya sucedido, tú lo podrás oír. Váyase en buena hora hasta que llegue el caso. Pero es igual llorarlo antes que ocurra, pues ha de venir con toda claridad con los primeros rayos de la aurora (Esquilo, 1986, *Ag.* vv. 251-254; trad. Perea Morales).

En la comparación de las citas de Platón y Esquilo son evidentes las similitudes, pero también deben serlo las diferencias. La consciencia de la finitud que provee el poeta Esquilo es un punto de partida fundamental para el autoconocimiento humano (así como, por ejemplo, tiene también su importancia la exhortación a la moderación de los atenienses del coro de *Euménides* [*Eum.* 1000]), pero no da a ver lo mismo que la poesía dialógica, es decir, el valor más propio del razonamiento conjunto, sólo del todo comprensible para el dialéctico, quien es inconcebible como figura solitaria. Pues lo que es imitación pura puede ser valioso, pero siempre será limitado para dar respuesta a las exigencias de una situación nueva. Luego de remarcar la importancia para los ciudadanos de la reflexión con otros acerca de las experiencias frustrantes, tanto públicas como privadas, el Sócrates platónico afirmaba:

[...] Como cuando se echan los dados, frente a la suerte echada hay que disponer los propios asuntos del modo que la razón escoja como el mejor; y no hacer como niños, que, tras haberse golpeado, se agarran la parte afectada y pasan el tiempo dando gritos, sino acostumbrar al alma darse a la curación rápidamente y a levantar la parte caída y lastimada, suprimiendo la lamentación con el remedio (Platón, 1988a, *Rep.* 604c6-d2; trad. Eggers Lan).

[...] y es la parte irritable la que cuenta con imitaciones abundantes y variadas, en tanto que el carácter sabio y calmo (φρόνιμὸν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος), siempre semejante a sí mismo, no es fácil de imitar (μιμήσασθαι), ni de aprehender (καταμαθεῖν) cuando es imitado, sobre todo por los hombres de toda índole congregados en el teatro para un festival; porque la imitación estaría presentando un carácter que les es ajeno (Platón, 1988a, *Rep.* 604e1-6; trad. Eggers Lan).

Lo propio y característico, entonces, del juicio reflexivo común, virtud dianoética y cívica a la vez, era el poder dar con versatilidad la mejor solución contingente a un problema urgente, acto que sólo puede surgir de un *êthos phrónimón* compartido, una disposición característica para cada caso, única, libre, distinta a sí misma e irreproducible, casi imposible de imitar y, aun cuando esto se pudiera lograr, extremadamente difícil de aprehender por medio de la imitación o por su reemplazo con una voz unívoca y dogmática. El *phrónimos* aquí no equivale al héroe templado, a una figura imitable de tranquilidad ante el desorden del mundo, sino al hombre que tiene una respuesta reflexiva-dialógica a cada tirada de dados. Su intervención, su acción, no podrá nunca ser juzgada como verdadera o falsa, más allá de la dimensión mimética que la habite,

pues lo que importa en este caso es si está dirigida en forma compartida o no a la *phýsis*. Mientras que el *mimētikòs poiētēs*, sea trágico, comediógrafo, pintor, demagogo, sofista, legislador, psicofante, juez, militar o artesano, se relaciona exclusivamente con la parte apetitiva del alma porque sólo “quiere ser popular entre el gentío” (Platón, 1988a, *Rep.* 605a; trad. Eggers Lan), el *phrónimos poiētēs*, el *philopoiētēs* es, en cambio, el verdadero hombre modélico, es decir, el mimómeno inimitable que intuye la *phýsis* orientado según el *kairós*. Él se conoce mejor a sí mismo junto a los otros. Oyente tan precavido como abierto, forma a consciencia a los hombres por medio de la palabra común, así como él mismo se deja formar por los demás cuando reconoce en ellos una misma y compartida disposición hacia lo mejor, alejada de los extremos.

Platón no aborda la política en los términos de una teoría de las ideas, así como no enseña en términos de una teoría de las ideas. El camino de ascenso hacia una visión de un lugar ultrauránico y el camino de descenso abandonado al cuidado [*Sorge*] del propio sí mismo para el propio ser, son uno y el mismo camino. La filosofía no es política porque Platón creyó en una síntesis *näive*-abstracta del Bien en el cosmos y en el mundo humano, sino porque el filósofo y el político viven en un mismo cuidado. Ambos deben tener un conocimiento verdadero, y esto significa que ambos deben conocer el Bien. Y si uno puede conocer el Bien desde un punto de vista universal, más aún debe conocerlo originalmente desde sí mismo. Sólo en el preocuparse por el propio sí mismo (el “alma”) es posible que el verdadero conocimiento despierte y recoja los frutos verdaderos, y esta preocupación [*Bekümmierung*] es la filosofía (Gadamer, 1985, p. 239).

En el juicio reflexivo, experiencia educativa que el ser humano ejerce sobre sí mismo y que transforma a los no-filósofos (y a los filósofos por venir) en filósofos, como regreso necesario del viaje dialéctico, el amigo del conocimiento participa, como hombre entre los hombres y como mortal ante los dioses, de la sagrada y necesaria unificación de su naturaleza en su alma y en la ciudad (Platón, 1988a, *Rep.* 519e-520a).

“Plato und die Dichter” no solo nos ofrece una serie de originales interpretaciones del Platón socrático, sino una muestra de los contenidos de su embrionario «humanismo» hermenéutico-existencial. En este ensayo es posible distinguir una compleja teoría sobre las posibilidades del ser humano para dar con su esencia a través del diálogo y el autoconocimiento, donde la *phrónēsis* habilita a que la palabra compartida transforme dialécticamente el placer estético y la justicia política en una sola experiencia de sentido común.

## Bibliografía

Adam, J. (1963). *The Republic of Plato* (Vol. 2). Cambridge University Press.

Benson, H. H. (1987). The problem of the Elenchus reconsidered. *Ancient Philosophy*, 7, 67-85.

Benson, H. H. (1995). The Dissolution of the Problem of the Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 13, 45-112.

- Bey, F. N. (2020). Hans-Georg Gadamer, Prometeo y Pandora: Edición, traducción y notas. *Boletín de estética*, (53), 79–112. <https://doi.org/10.36446/be.2020.53.147>
- Boghossian, P. (2012). Socratic pedagogy: Perplexity, humiliation, shame and a broken egg. *Educational Philosophy and Theory*, 44(7), 710-720.
- Candiotta, L. (2014). *Elenchos public et honte dans la troisième partie de Gorgias de Platon*. *χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales*, 12, 191-212.
- Candiotta, L. (2015). Aporetic state and extended emotions: The shameful recognition of contradictions in the Socratic elenchus. *Ethics & Politics*, 17(2), 233-248.
- Candiotta, L. (2017). Purification through emotions: The role of shame in Plato's *Sophist* 230b4–e5. *Educational Philosophy and Theory*, 50(6–7), 576-585. <https://doi.org/10.1080/00131857.2017.1373338>
- Danzig, G. (2017). Xenophon and the Socratic Elenchos: The verbal thrashing as a tool for instilling sophrosune. *Ancient Philosophy*, 37(2), 293-318.
- Diógenes Laercio. (2008). *Vitae Philosophorum* (Vol. I), Libri I-X. De Gruyter.
- Eggers Lan, C. (1971). *El Fedón de Platón*. EUDEBA.
- Esquilo (1986). *Tragedias. Los Persas, Los Siete Contra Tebas, Las Suplicantes, Agamenón, Las Coéforas, Las Euménides, Prometeo Encadenado*. (B. Perea Morales, Trad.). Gredos.
- Friedländer, P. (1928/1964). *Platon. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit* (Vol. 1). De Gruyter.
- Gadamer, H.-G. (1931). Erwin Wolff, Platos »Apologie«. (Neue philologische Untersuchungen, hrsg. von W. Jaeger, 6, Heft.) Berlin, Weidmann 1929. *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 193(5), 193-199.
- Gadamer, H.-G. (1949). *Vom geistigen Lauf des Menschen: Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes*. Verlag Helmut Küpper.
- Gadamer, H.-G. (1967). *Kleine Schriften* (Vol. 2). Mohr-Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1980). Religious and poetical speaking. En A. M. Olson (Ed.), *Myth, Symbol, and Reality* (pp. 86-98). University of Notre Dame Press.
- Gadamer, H.-G. (1983). *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze*. Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1985). *Gesammelte Werke 5. Griechische philosophie I*. Mohr-Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1986). *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik 1* (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik). Mohr-Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1991). *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III* (Plato im Dialog). Mohr-Siebeck.

- Gadamer, H.-G. (1993a). *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage)*. Mohr-Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993b). *Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug)*. Mohr-Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1995). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie* (C. Dutt, Ed.). Universitätsverlag C. Winter.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Gadamer Lesebuch*. (J. Grondin, Ed.). Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Elogio de la teoría*. (A. Poca, Trad.). Península.
- Gadamer, H.-G. (2001). *Antología* (C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti, Trads.). Sígueme.
- Hölderlin, F. (1962). *Sämtliche Werke* (Vol. 4). Kohlhammer.
- Hölderlin, F. (1976). *Ensayos*. (F. Martínez Marzoa, Trad.). Hiperión.
- Homero. (2017). *Odyssea*. De Gruyter.
- Lammi, W. (2008). *Gadamer and the Question of the Divine*. Continuum.
- Nettleship, R. L. (1922). *Lectures on the Republic of Plato*. Macmillan.
- Platón. (1964). *Fedón*. (L. Gil Fernández, Trad.) Aguilar.
- Platón. (1965). *Sämtliche Werke 3. Phaidon. Politeia. Griechischen Philosophie Band 4*. (F. E. D. Schleiermacher, Trad.). Rowohlt.
- Platón. (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. (J. Calonge, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, Trads.). Gredos.
- Platón. (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. (J. Calonge, E. Acosta, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Trads.). Gredos.
- Platón. (1988a). *Diálogos IV. República*. (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos
- Platón. (1988b). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. (C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Trads.). Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*. (M. A. Durán, F. Lisi, Trads.). Gredos.
- Platón. (1999a). *Diálogos IX. Leyes I-VI*. (F. Lisi, Trad.). Gredos.
- Platón. (1999b). *Diálogos X. Leyes VII-XII*. (F. Lisi, Trad.). Gredos.
- Platón. (2002a). *Leyes*. (J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Trad.). Alianza.
- Platón. (2002b). *Phaedo*. (D. Gallop, Trad.). Clarendon Press.
- Platón. (2006). *La Repubblica*. (F. Sartori, Trad.). Laterza.

- Platón. (2009). *Fedón*. (A. Vigo, Trad.). Colihue.
- Platón. (2016). *Tutti gli scritti*. (G. Reale, Trad.). Bompiani.
- Polansky, R. M. (1985). Professor Vlastos's Analysis of the Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 247-260.
- Proclo (2007). *In Platonis Parmenidem commentaria* (T. 1). (C. Steel, Ed.). Clarendon Press.
- Renaud, F. (2002). Humbling as upbringing: The ethical dimension of the elenchus in the *Lysis*. En G. A. Scott (Ed.), *Does Socrates have a method?: Rethinking the elenchus in Plato's dialogues* (pp. 183-198). Pennsylvania State University.
- Renaud, O. (2014). *Platon: La médiation des émotions*. Vrin.
- Robinson, R. (1941). *Plato's Earlier Dialectic*. Cornell University Press.
- Solmsen, F. (1989). Classical Scholarship in Berlin between the Wars. *Greek-Roman- and Byzantine-Studies*, 30(1), 117-140.
- Vlastos, G. (1974). Socrates on Political Obedience and Disobedience. *Yale Review*, 63, 517-534.
- Vlastos, G. (1983). The Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 27-58.
- Voegelin, E. (2000). *The collected works of Eric Voegelin* (Vol. 16: Order and History, Vol. III, Plato and Aristotle). University of Missouri.
- Wolff, E. (1929). Platos »Apologie«. En W. Jaeger (Ed.), *Neue Philologische Untersuchungen* (Vol. 6). Weidmannsche Buchhandlung.

# PARA UNA LECTURA DE LA NOCIÓN DE «MITO» EN GEORGES SOREL Y FRIEDRICH NIETZSCHE

Martín José Prestía

## 1. Introducción

Los nombres de Friedrich Nietzsche y Georges Sorel suelen aparecer lado a lado —junto a los de Henri Bergson y William James, Wilhem Ditley y Jean-Marie Guyau, entre otros— en la nómina de pensadores de finales de siglo XIX y principios del XX que habrían contribuido, con sus diferentes alcances y en diversos ámbitos de reflexión, a mostrar los límites de la racionalidad analítica y del proyecto ilustrado. Ambos son considerados distinguidos ejemplares de esa proteiforme «sensibilidad» o «atmósfera» filosófica que ha sido llamada «vitalismo» o *Lebensphilosophie* [filosofía de la vida]<sup>24</sup>. En esa misma línea, muchos autores han propuesto la influencia del pensador de Röcken en el teórico del sindicalismo. Ernst Nolte (1995), por ejemplo, en su estudio *Nietzsche y el nietzscheanismo*, apunta que “[e]ntre los grandes filósofos y teóricos [Sorel] nombra con mucha mayor frecuencia a Bergson y a Marx, pero no cabe duda alguna de que el influjo de Nietzsche sobre él fue profundo” (p. 278). Sin embargo, estudios más recientes tienden a relativizar la presunta influencia de Nietzsche en Sorel. Tommaso Giordani, un reconocido traductor y estudioso contemporáneo de la obra de Sorel, argumenta que “el nietzscheanismo atribuido a Sorel es en gran medida erróneo, y constituye un buen ejemplo de las deficiencias de la literatura disponible. Ampliamente considerado como una gran influencia, Nietzsche está de hecho prácticamente ausente en la escritura de Sorel, y es discutido significativamente sólo en las *Reflexiones*” (Giordani, 2018, p. 166, n. 5; trad. propia). Efectivamente, en *Reflexiones sobre la violencia* —la que probablemente sea su obra más importante o, al menos, la de mayor influjo— Sorel dedica un apartado a Nietzsche. Allí cita *El nacimiento de la tragedia* para ponderar la valoración nietzscheana del “genio helénico”, e integra la distinción entre «moral de los esclavos» y de los «señores» a su visión ético-política (Sorel, 1978, p. 243-51). No obstante, en relación con el tema de interés del presente artículo, no hay en esos pasajes ninguna referencia al «mito», una de las nociones centrales del temprano ensayo de Nietzsche.

Más allá de estas cuestiones, la lectura propuesta en este trabajo apunta a establecer puntos de afinidad conceptual entre ambos autores. Los debates en torno a la «precurción» de uno u otro autor en relación con una serie de nociones no agota una lectura como la aquí sugerida. En ese sentido, y salvando la referencia, algo esquiva, a la «influencia de Nietzsche en Sorel», Ernst Nolte agrega que:

[la] proximidad objetiva entre ambos aparece ya en el concepto de «mito», aunque Sorel acerque lo irracional a la vida política mucho más de lo que lo había hecho Nietzsche [...] Sólo un horizonte determinado por mitos —así podría resumirse la

---

<sup>24</sup> Para una introducción a la «sensibilidad vitalista», cf. López (2009).

concepción de Sorel en conexión con una formulación nietzscheana— depara energía y fuerza vital a las clases y a los grupos de hombres (Nolte, 1995, p. 278-9).

Complementariamente, Tommaso Giordani (2018) explica que, aunque la influencia de Nietzsche en Sorel deba ser minimizada, el pensador alemán es, “sin embargo, importante para [Edouard] Berth, y para un número de asociados de Sorel” (p. 166, n. 5; trad. propia). Así, una lectura como la del propio de Berth, teórico y militante del sindicalismo, discípulo de Sorel, se constituye como un valioso testimonio de la proximidad entre el pensador francés y el alemán. En la estela de la crítica soreliana al racionalismo marxista, Berth interpreta la visión de Sorel —y, por caso, también la de Bergson— en clave nietzscheana, y anuncia el triunfo de “una concepción mística y trágica de la vida”:

[e]l marxismo ortodoxo se sitúa por completo en el plano de lo que se ha llamado el pensamiento moderno; es decir, en el plano de un racionalismo científico, optimista y burgués. La filosofía sindicalista, como Sorel ha tratado de deslindarla, está por el contrario penetrada de ese pesimismo heroico al que Nietzsche se refirió con tanta elocuencia en su admirable obra *Origen de la Tragedia*; la substitución del Mito de la *Huelga General*, en lugar de la idea de la conquista electoral de los poderes públicos, simbolizaba ese paso del racionalismo optimista moderno hacia el espíritu cartesiano del siglo XVIII; la vuelta a una concepción trágica de la vida; era, siempre y en una palabra, la victoria de Pascal contra Descartes [...] El éxito de Bergson significa el fin del racionalismo cartesiano y enciclopedista; significa *el triunfo de una concepción mística y trágica de la vida* (citado en Quintanilla, 1953, p. 136; énfasis original).

El propósito general del presente trabajo es analizar las nociones de «mito» presentes en la obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900) y de Georges Sorel (1847-1922), y establecer un contrapunto entre ellas —como así también de una serie de temáticas y motivos que les son subsidiarias. El artículo pretende ser una contribución a esclarecer las afinidades entre ambos autores, muchas veces anunciadas, pero poco analizadas en su especificidad. Para ello abordaré, principalmente, las obras *Die Geburt der Tragödie* [*El nacimiento de la tragedia*, 1871], del primero, y *Réflexions sur la violence* [*Reflexiones sobre la violencia*, 1908], del segundo. Como intentaré mostrar, los vasos comunicantes entre uno y otro autor son múltiples, y encuentran un punto de condensación en la cuestión del «mito». Ambos proponen el mito como parte de una crítica más amplia a la racionalidad analítica y el tipo humano del «hombre teórico» o «intelectual»; ambos son críticos de la idea de Progreso y su optimismo, al que consideran deletéreo y frente al que oponen diversos modos del «pesimismo heroico» como modo de contrarrestar el sentido «declinante» de la Modernidad; y ambos, finalmente, postulan que el mito puede otorgar fundamento y cohesión a un grupo humano, allí donde la razón no puede, por principio, hacerlo.

En el primer apartado analizo la crítica soreliana al racionalismo y la distinción entre «mito» y «utopía», deudora de aquella. En el segundo, presento la concepción nietzscheana del mito trágico, su declinación a raíz del surgimiento del influjo socrático y las perspectivas de «renacimiento del mito» que el filósofo de Röcken entrevé para su época. En esta primera aproximación a la obra de ambos autores, se enfatizan las relaciones entre «mito» y «razón», sus puntos de afinidad y de contraste. El tercer apartado versa sobre los alcances ético-políticos de ambas visiones, vinculados a la

habilitación de una *praxis* transformadora en Sorel y a las preocupaciones por garantizar la síntesis política de la comunidad en el joven Nietzsche. Más allá de la aparente contradicción entre ambas modalidades ético-políticas, la lectura propuesta intentará mostrar su mutua interrelación: en la Modernidad, la comunidad política está siempre por venir. Finalmente, en el cuarto y último apartado —y en estrecha conexión con el anterior— se analizan las relaciones que ambos autores establecen entre el mito y la religión. Analizaré cómo en ambos autores —si bien con matices— la referencia al mito implica una consideración en torno a las condiciones de posibilidad de la religiosidad en la era moderna.

Georges Sorel parte de una concepción ética y heroica de la política. Su obra, orientada en buena medida a entablar una discusión al interior del marxismo, buscó poner de relieve las «cualidades morales» que cohesionan un grupo humano, una dimensión que había quedado relegada por la ortodoxia consagrada en torno a los epígonos de Marx<sup>25</sup>. Con ello intentó impugnar la interpretación economicista del marxismo y su determinismo histórico. Sorel pretendió recuperar una supuesta «intencionalidad original» de Marx, que estaría cubierta por sus prejuicios ilustrados y racionalistas, de los que habría que desembarazarse. Para Sorel, el agente del proceso emancipatorio se constituye a raíz de la lucha de los grupos sociales, movidos por mitos, y no en función de un movimiento «objetivo» de la infraestructura. Tampoco como resultado de la persecución de meros intereses económicos, que en definitiva corresponden a una antropología filosófica racionalista: “[e]l progreso económico supera infinitamente nuestras personas y beneficia mucho más a las generaciones futuras que a aquellos que lo crean; pero, ¿da gloria? ¿hay una epopeya económica que pueda entusiasmar a los trabajadores?” (Sorel, 1978, p. 263). El tratamiento del «mito» es, precisamente, el tema principal de su obra más célebre, *Réflexions sur la violence*, en donde propone el mito de la «huelga general revolucionaria» como un “conjunto de imágenes” capaz de suscitar un temple sacrificial y un estado de ánimo heroico, necesarios para toda gran acción histórica. Para Sorel, el mito de la huelga general es capaz de desplegar las cualidades morales capaces de detener la decadencia de la civilización moderna, que es, en definitiva, lo que lo obsesiona.

En cuanto a Nietzsche, la tematización de la noción de «mito» aparece en el marco de su concepción “profundamente personal” del surgimiento de la tragedia griega, según expresa en su “Ensayo de autocrítica”, colocado al comienzo de la reedición de 1886 de *Die Geburt der Tragödie*. Esa interpretación apuntaba, en primer lugar, a disputar la concepción «clásica» de la cultura griega, que encontraba un acabado representante en el filólogo Ulrich von Wilamowitz, a la sazón duro crítico del trabajo de Nietzsche. Como

---

<sup>25</sup> No puedo reponer en profundidad las complejas relaciones de Sorel con el marxismo de su época, dividido entre «ortodoxos» y «revisionistas». El revisionismo de Eduard Bernstein caló hondo en Sorel, quien tomó partido por él en el célebre *Bernstein-Debatte* y decretó, también, la «crisis del marxismo». No obstante, su derrotero intelectual final lo aleja del reformismo y la teleología de inspiración neokantiana de Bernstein. Para una breve introducción al tema, cf. Sazbón (2013). También puede revisarse el texto de Laclau y Mouffe (2011). Por último, y aunque llega a algunas conclusiones discutibles, vale la pena abordar el clásico trabajo de Sternhell (1994), en que interpreta al pensamiento soreliano como una «revisión antimaterialista del marxismo».

muchos de sus coterráneos, Nietzsche miraba a su tiempo en el espejo de la Grecia antigua. Pero allí donde otros autores valoraban la Grecia que era considerada cuna de la civilización occidental —la Antigüedad «clásica», precisamente—, con su unión entre «verdad», «bien» y «belleza», su culto a la claridad del concepto y a las bellas y refinadas formas, Nietzsche descubría una Grecia «oculta», mística y misteriosa, orgiástica y primitiva, no homérica y no olímpica, donde imperaba la tragedia<sup>26</sup>. Ello lo llevó a formular su célebre visión de los principios apolíneo y dionisiaco, de cuyo juego, entre bélico y erótico, la tragedia ática y el mito eran máxima expresión (Nietzsche, 2000, p. 41). Nietzsche pretendió mostrar cómo la concepción trágica de la vida había sucumbido ante una visión racionalista y optimista, encarnada en la figura de Sócrates y que se continuaba hasta sus días. Así, el trabajo de Nietzsche componía también una crítica de la civilización contemporánea, «declinante» y «decadente», dominada por la racionalidad, a la que buscó poner un coto a través del recurso a la estética y el mito. Asimismo, como numerosos autores han puesto de manifiesto, el texto de Nietzsche tiene también una pretensión política. En la línea abierta por el Romanticismo alemán, el «renacimiento del mito» y el renacimiento del «espíritu trágico» que Nietzsche augura en su horizonte epocal componen la posibilidad de otorgar un fundamento a la convivencia humana.

## 2. Georges Sorel: el mito frente a la racionalidad utópica

Una de las principales preocupaciones que recorre la entera obra de Sorel es combatir la concepción «racionalista» de la vida. Su crítica al racionalismo toma varias vías, que se anudan entre sí. En un nivel superficial deviene anti-intelectualismo: son constantes los ataques del francés a los «sabios» y las irónicas sentencias sobre los “intelectuales” que, enquistados en una “clase” o “estado pensante” (Sorel, 1946, p. 17 ss), han terminado por abrazar “*la profesión de pensar para el proletariado*” (Sorel, 1978, p. 141; énfasis original). En un sentido más profundo y radical, la crítica al racionalismo y la ponderación del mito resultante devienen anti-utopismo: mientras el mito es una “organización de imágenes” que evoca “instintivamente”, “por intuición, previamente a un análisis reflexivo” (1978, p. 125 ss), la totalidad de los sentimientos heroicos sobre los que se

---

<sup>26</sup> El motivo de las «dos Grecias» no es, por supuesto, privativo de Nietzsche, sino que se engarza, con modulaciones propias, a toda una serie de autores del idealismo y el Romanticismo alemanes, que recurren a la «otra» Antigüedad para pensar la constitución identitaria del pueblo alemán (Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, 2002, p. 33). Escrito en el contexto de la Guerra franco-prusiana, no hay que olvidar que el texto original está preocupado, precisamente, por el “renacimiento del mito alemán” (Nietzsche, 2000, p. 191). Con motivo del mito, Christoph Jamme arroja luz sobre la relación entre el filósofo de Röcken y el movimiento romántico: “[l]a teoría del mito probablemente más exitosa a finales de siglo XIX la debemos a la obra temprana de Friedrich Nietzsche, que incorpora y transforma influencias de Creuzer, Bachofen, Schopenhauer y también de Schelling. Todavía hoy perdura la controversia de si su enfoque del mito habrá sido contrailustrado (Habermas) o ilustrado (Adorno), en otras palabras, si Nietzsche —por lo menos a partir de *Zarathustra*— había creado nuevos mitos o si se le debiera entender como crítico del mito. Sólo en los años más recientes ha quedado claro que las tensiones entre tendencias mito-afirmativas y mito-críticas, características en la obra de Nietzsche, tienen su origen en su relación ambivalente con el Romanticismo —más precisamente, con el Romanticismo temprano—, contra la cual polemizaba sobre todo por el hecho de que constituía el núcleo básico de su esencia” (Jamme, 1999, pp. 138-9).

emplaza toda verdadera acción histórica (1978, p. 152); la utopía es, en cambio, una construcción intelectual, un producto de la razón y del análisis reflexivo que Sorel continuamente asocia al «lenguaje» y al «discurso». El esquema utópico de una realidad alternativa a la actual se constituye como una sumatoria de parcelas claramente individualizables, que pretende ser «aplicada» sin más; el mito, en cambio, expresa un “conjunto indiviso” de imágenes que invoca “un porvenir indeterminado en el tiempo”, una “intuición [...] que el lenguaje no podría brindar de un modo tan perfectamente claro, y que nosotros obtenemos en un conjunto percibido en forma instantánea” (1978, p. 125, 129)<sup>27</sup>. En este punto, Sorel se vale del lenguaje de Bergson, de quien se reconoce deudor<sup>28</sup>. Así, en el caso del mito de la «huelga general» —para Sorel, el mito por excelencia del moderno socialismo, al que equipara con la «revolución» de Marx—, “es imprescindible apropiarse del todo indiviso y concebir el paso desde el capitalismo al socialismo como una catástrofe cuyo proceso no puede ser descrito” (1978, p. 152; énfasis original), a diferencia de la utopía.

Para Sorel, el forjador de utopías cae preso de una fe ciega en la razón y en la ciencia, que expresa la creencia en que el curso histórico futuro es del todo previsible. En ese sentido, la estructura mental del «utopista» estaría emparentada con la “concepción burguesa de la ciencia” o “pequeña ciencia” (1978, pp. 143-5), propia de la Modernidad y del vínculo novedoso que en ella se establece entre el ser humano y el mundo natural y social circundante. Sorel no rechaza la ciencia *in toto*; su crítica va, antes bien, contra el «cientificismo». Se opone a trasladar el esquema explicativo de las ciencias «naturales» al mundo histórico-humano. Con ello impugna la posibilidad de prever el decurso social, inapresable en esbozos lógicos. “Como la astronomía calculaba las tablas de la luna”,

---

<sup>27</sup> Se trata de una dimensión en que el pensador francés muestra su afinidad con Nietzsche, quien en *El nacimiento de la tragedia* expresa: “tenemos que admitir que el significado [...] del mito trágico nunca llegó a serles transparente, con claridad conceptual, a los poetas griegos, y menos aún a los filósofos griegos; sus héroes hablan, en cierto modo, más superficialmente de cómo actúan; *el mito no encuentra nunca de ninguna manera en la palabra hablada su objetivación adecuada*. Tanto la articulación de las escenas como las imágenes intuitivas revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede encerrar en palabras y conceptos” (Nietzsche, 2000, p. 147; énfasis propio). La impugnación de la «abstracción del concepto» es una constante en Nietzsche, de la cual el opúsculo *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* [Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, 1873] es un destacado ejemplo.

<sup>28</sup> El riguroso estudio de Tommaso Giordani citado anteriormente apunta a relativizar el impacto de Bergson en relación a la noción de «mito» de Sorel, para lo cual traza una pormenorizada lectura filológica de los materiales que luego conformarían *Réflexions sur la violence*. Giordani concluye que las ideas de Bergson fueron “superpuestas en un argumento ya coherente y autónomo” (2018, p. 179; trad. propia), lo que constituyó una búsqueda por ampararse en un lenguaje filosófico ampliamente difundido en las capas medias de la sociedad francesa —cabe apuntar aquí el éxito de las conferencias de Bergson y de su figura pública. Vale la pena leer el fino argumento de Giordani, quien se rehúsa, pese a todo, a considerarlo un uso “puramente instrumental” (p. 175; trad. propia). Sin un aparato filológico tan sutil, Gaetan Pirou ya había argumentado, en un trabajo precursor publicado en 1927, que “[s]e falsea, a nuestro juicio, la doctrina de Sorel y se le resta originalidad, colocando en primer término la parte de *bergsonismo* que hay en ella. Ciertamente que Sorel era un gran admirador de Bergson; que siguió atentamente sus cursos del Colegio de Francia; que las *Reflexiones sobre la violencia* están llenas de reminiscencias bergsonianas y, por último, que el propio Bergson declaró parecerle que Sorel había comprendido perfectamente sus doctrinas; pero, en realidad, Sorel no tomó de Bergson otra cosa que aclaraciones y confirmaciones de sus propias tesis, tesis que desde antes de 1900 ya estaban, siquiera latentes, en su espíritu” (1933, p. 36).

argumenta Sorel, “se creyó que el fin de la ciencia era prever exactamente el porvenir” y que la misma “era capaz de corregir la sociedad y de indicar las medidas que debían tomarse para hacer desaparecer lo que el mundo actual encierra de desagradable” (1978, p. 143). Esa concepción de la ciencia —y la absolutización de la misma—, encierra una mirada técnica sobre «lo real», que “corresponde perfectamente a la manera de pensar de los capitalistas” (p. 143).

Una ciencia como la que Sorel describe supone que todo lo existente es “susceptible de ser reducido a una ley matemática” (1978, p. 145). Procede por deducción e ignora, en definitiva, que los motivos últimos de la acción humana escapan a toda reducción racionalista. Se torna necesario, así, contemplar la zona no-racional de la vida humana y su potencia, que en Sorel son centrales. Mientras el utopismo y la “pequeña ciencia” buscan la adecuación entre acción y mundo —esto es, reconocen una motivación (únicamente) racional, impulsada por la identificación de un curso necesario del mundo, sobre el que hay que operar «técnicamente», siguiendo una serie de fórmulas—, Sorel argumenta que tal previsión es imposible y apuesta por la dimensión no racional de la vida, que permite desplegar el factor de innovación en el ser humano —que es, ante todo, un «creador».

Esa dimensión no racional de la vida mentada —con su «oscuridad» y su «misterio» (1978, p. 148)— está contenida no menos en el mito que en el arte, la poesía, la epopeya, la imagen —también la religión, las “relaciones sexuales” y la “familia” (1978, p. 151)—, ante las cuales el discurso racional, el lenguaje y el análisis enmudecen. Así, por ejemplo, al rechazar la posibilidad de una “ciencia del arte”, Sorel afirma que la “inutilidad del discurso se debe a que el arte vive sobre todo de misterios, de matices, de lo indeterminado”, dimensión que el lenguaje no puede, en definitiva, aprehender (1978, p. 147). Por eso, “cuanto más metódico y perfecto es el discurso, más riesgo encierra de suprimir todo lo que distingue a una obra maestra, a la que reduce a las proporciones de un producto académico” (1978, p. 147). Hay en Sorel una profunda afinidad entre el arte y el mito —que aparece de manera mucho más pronunciada en Nietzsche—, en tanto el arte debe ser entendido como “una realidad que hace *nacer* ideas, y no como una *aplicación* de ideas” (1978, p. 247; énfasis propio). Por eso, el mito se expresa, en ocasiones, en el “lenguaje de la epopeya” (1978, p. 221), y también en la “poesía popular” (1978, p. 101). El arte, como el mito, está rodeado de misterio; el discurso racional, la «pequeña ciencia», la utopía, creen posible la previsión y pretenden reformar la realidad aplicando a ella cánones lógicos, universales y abstractos. Tanto establecer una “ciencia del arte” como “describir la obra de arte de una manera tan adecuada que el lector pudiese sacar del libro una exacta apreciación estética” son, para Sorel, una “perfecta pedantería” (1978, p. 147)<sup>29</sup>.

Del socialismo dirá, de modo similar, que es “necesariamente algo muy oscuro”, pues intenta realizar transformaciones radicales en la esfera de la producción, para Sorel “lo que hay de más misterioso en la actividad humana, [...] imposible de describir con la claridad que vemos en las regiones superficiales del mundo” (1978, p. 151). La decadencia

---

<sup>29</sup> Para un tratamiento *in extenso* del tema del arte en Sorel —y la posibilidad de su decadencia—, cf Reszler (2005, pp. 77 ss).

del socialismo comienza cuando es dominado por la «pequeña ciencia» —algo de lo que ni el propio Marx habría estado exento, pero que Sorel imputa, sobre todo, a Engels. En ese sentido, para Sorel el socialismo político-parlamentario es un modo de la utopía y una traducción política del evolucionismo determinista, caro al «bienestar», la «paz» y el «humanitarismo», que acaban por socavar todo ánimo de grandeza, todo ímpetu heroico.

### 3. Friedrich Nietzsche: el mito trágico y la auto-disolución de la razón

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche utiliza los nombres de las divinidades griegas “Dioniso” y “Apolo” para mentar los impulsos o “instintos” [*Trieb*] subyacentes a la creación artística, que “brotan de la naturaleza *sin mediación del artista humano*” (Nietzsche, 2000, p. 48; énfasis original). Con ello transpone la visión schopenhaueriana del mundo como «voluntad» y «representación» a su explicación del nacimiento de la tragedia. Lo dionisiaco, para Nietzsche, es la voluntad de lo existente, el Uno originario e indiviso que, en tanto tal, no nos es dado a la intelección —ni siquiera a la intuición. En el caso artístico, Nietzsche explica que el impulso dionisiaco se nos aparece en la música, la actividad artística «no figurativa», «no plástica». El “fenómeno fisiológico” que Nietzsche elige como analogía es el de la «embriaguez» [*Rausches*] (2000, p. 42). Para convertirse en perceptible —y, aún, comprensible— Dioniso precisa de Apolo, la divinidad luminosa que otorga «apariencia», diferenciando en múltiples fenómenos el caos originario de la voluntad. Se trata de la “imagen divina del *principium individuationis* [principio de individuación]”, que Nietzsche homologa al «sueño» [*Traumes*] y a las artes «plásticas», «figurativas». Resulta necesario destacar, al menos para el joven Nietzsche, la importancia de ambas tendencias, dionisiaca y apolínea. Como explica Manfred Frank, Nietzsche no “piensa lo dionisiaco y lo apolíneo como una dualidad de tendencias esenciales, sino como dos caras de uno y el mismo principio: justamente del fundamento supremo del ser en sus formas en tanto que voluntad y fenómeno” (Frank, 2004, p. 42; énfasis original). Volveré sobre este punto más adelante.

En el mito trágico del héroe que sucumbe ante el destino y se inmola en y por lo sagrado se representa el horror subyacente a la vida. Es su transfiguración estética la que permite al hombre griego soportarlo. Sin embargo, la concepción pesimista de la vida en la que se forja el griego trágico —con su “predilección intelectual por las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia” (Nietzsche, 2000, p. 26)— no es un síntoma de decadencia sino, antes bien, de fortaleza. Hay, en efecto, un «pesimismo de la fortaleza» en la caracterización nietzscheana del hombre griego, un «pesimismo heroico» que sirve de acicate a la vida. La muerte del mito en manos de la concepción racionalista y optimista de la vida, «socrática» —tema que trataré a continuación—, propicia, por el contrario, una vitalidad descendente. Precisamente porque el mito trágico es un estímulo para la vida, que permite su ascenso, es que Nietzsche pensará en proporcionar las condiciones de posibilidad del renacimiento de la tragedia y del mito en la Modernidad.

La agonía de la tragedia griega y el mito comienzan cuando se impone Eurípides, poeta “sobrio” (Nietzsche, 2000, p. 118), cuya “tendencia” radica en “expulsar de la tragedia aquel elemento dionisiaco originario y omnipotente y reconstruirla puramente sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisiacos” (p. 112). Sin embargo, Eurípides no era más que “una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demon [Dämon] que acababa de nacer, llamado *Sócrates*” (p. 113; énfasis original). Sócrates encarna un nuevo tipo de existencia, un nuevo tipo humano, el “hombre teórico” (p. 132), cuyo signo distintivo es la “inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no solo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser” (p. 133; énfasis original). En ese sentido, Sócrates no pudo ver en el arte trágico más que “[a]lgo completamente irracional, con causas que parecían no tener efectos, y con efectos que parecían no tener causas”, “todo ello tan abigarrado y heterogéneo, que a una mente sensata tiene que repugnarle, y que para las almas excitables y sensibles representa una mecha peligrosa” (p. 125). Según Manfred Frank (2004), cabe ver al «socratismo» como una «degeneración» del principio apolíneo, esto es, una hipóstasis del principio de la forma y la figuración, de la luminosidad, por encima de la conciencia del doloroso abismo de la existencia que encarna la «sabiduría trágica» de Dioniso (p. 63)<sup>30</sup>.

Eurípides, por su parte —según Nietzsche, correlato de Sócrates en el terreno de la poesía—, plasma en sus obras al “hombre de la vida cotidiana”, con lo que termina por ganar terreno la “mediocridad burguesa” (Nietzsche, 2000, p. 106). Hay en Nietzsche, como en Sorel, una clara ligazón entre el optimismo de la racionalidad y el *ethos* burgués, caracterizado como «utilitarista», «hedonista» y «filisteo». En esa misma línea es que también comparten el rechazo de la democracia y el espíritu igualitarista. Según Nietzsche, con Eurípides y Sócrates, poeta y filósofo, comienza el declive de Grecia, entumecida su voluntad de vida por el cálculo y la racionalidad, por el ataque continuo a la sabiduría dionisiaca y al mito.

El argumento nietzscheano que sigue es conocido —y será una constante en su obra, pese a que irá tomando distintas modulaciones—: el principio socrático triunfa definitivamente, insuflando las formas culturales hasta nuestros días. La ciencia y la racionalidad modernas no son más que un avatar de aquel tipo humano racionalista, el «hombre teórico», que está en la base de la «cultura alejandrina» dominante. Erradicado el mito, el principio socrático forja una existencia abstracta, “guiada por el concepto” (Nietzsche, 2000, p. 199), que para Nietzsche es signo de enfermedad, cansancio y declinación, y que se expresa tanto en el arte como en la vida práctica. En ese sentido es que debemos leer sentencias como la siguiente: “[s]ólo por el mito quedan salvadas todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar vagando al azar” (pp. 189-90), esto es, salvadas de desprenderse de la vida, del «espíritu subjetivo» —si se me permite

---

<sup>30</sup> La afinidad entre el pensamiento de Nietzsche y Sorel en este punto es también patente. Según Daniel Halévy —ensayista, amigo de Sorel que instó a éste a editar *Reflexiones sobre la violencia* y, por otra parte, autor de *La Vie de Friedrich Nietzsche* [1909]—, cuando Sorel escribió *Le procès de Socrate* (1889), en que llega a similares conclusiones que Nietzsche en torno a la fuerza deletérea del racionalismo socrático en la sociedad griega, no había leído aún ni “una línea” del filósofo de Röcken, al que más tarde llegaría a admirar (Berlín, 1983, p. 384).

la jerga de Simmel, ese gran lector de Nietzsche—, que es el destino del «racionalismo» en tanto forma hipertrofiada de la razón. Sólo a través del mito puede reconducirse la ciencia y la racionalidad al servicio de la vida, que es lo que a Nietzsche realmente preocupa.

No obstante —y aquí el mayor «hallazgo» del filósofo de Röcken, uno de sus principales legados a la conciencia contemporánea—, la ciencia y la racionalidad no hallan su legitimación en sí mismas. La racionalidad nace también de un instinto, el de disponer de lo existente de un modo y no de otro —es decir, comprender «lo real» a partir del principio lógico de la causalidad— y de «justificar» la existencia también de un modo distinto que, por ejemplo, la sabiduría trágica —a partir de su inteligibilidad. Allí radica el «sublime delirio metafísico» del socratismo, que no deja de empujar a la racionalidad y a la ciencia una y otra vez hacia sus límites, hasta la conciencia de que su fundamento se da en una esfera que no es la que reclama como valedera (Nietzsche, 2000, p. 133). En otras palabras, la racionalidad descansa, en última instancia, en voluntad, esto es, en un impulso no-racional, que continuamente amenaza con irrumpir. En esa zona límite en que su pretendida validez universal se desmorona, la ciencia “tiene que transmutarse en arte”. Así, la espiral auto-disolvente de la racionalidad y de la ciencia modernas conducen, según Nietzsche, a su transformación en «sabiduría trágica», que precisa del arte para ser soportada. En este punto, el joven Nietzsche continúa las preocupaciones del Romanticismo alemán nacido en el filo de los siglos XVIII y XIX. Como explica Manfred Frank (2004), en la conciencia de los límites del proyecto ilustrado, “la razón recobra de nuevo la actitud estética que, ante la locura del pensamiento, la redime de su falta de fundamento. La nueva mitología alborea” (p. 66). Christoph Jamme agrega que la argumentación de Nietzsche “fue pionera en el reconocimiento de una discrepancia entre arte y verdad/ciencia”; el mito —y el arte— tienen “una función crítica frente a la fe en el progreso postulado por las ciencias, hecho que también explica las esperanzas que Nietzsche deposita [...] en la aparición de un nuevo mito” (Jamme, 1999, p. 141).

Es en el ámbito de esas preocupaciones que debe comprenderse la figura del “Sócrates cultivador de la música”, con la que el filósofo alemán sintetiza el proceso que despliega la racionalidad y que la lleva hasta sus límites, más allá de ellos (Nietzsche, 2000, p. 137). Sócrates, que había luchado contra la tragedia y contra el mito, que había intentado subyugar lo dionisiaco hasta eliminarlo, al esperar la muerte —muerte que asume, según Nietzsche, en nombre del principio mismo de racionalidad que encarna— termina por cobijarse en la música, el arte propiamente dionisiaco. Nietzsche se pregunta, en ese sentido, si acaso no es el arte “un correlato y un suplemento necesarios de la ciencia” (p. 130). Nuestra época moderna, en la que se adivinan signos de la “resurrección del espíritu dionisiaco” y del “renacimiento de la tragedia” (pp. 171-2), puede ser explicada a partir de la “forma cultural” del «Sócrates músico», que trasunta el maridaje entre el arte y la ciencia, el mito y la racionalidad. El joven Nietzsche cree ver expresiones de una nueva cultura trágica en la filosofía de Kant y de Schopenhauer —a quienes lee como críticos de la pretensión de omnipotencia de la razón— y en la «obra de arte total» de Wagner, en quien depositó sus esperanzas de ver un renacimiento del mito capaz de sintetizar al «pueblo alemán» —como desarrolla en la cuarta de sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* [*Consideraciones Intempestivas*, 1876].

En ese sentido, al abordar *El nacimiento de la tragedia* debemos procurar desembarazarnos de ciertas lecturas que subrayan una supuesta ponderación exclusiva del principio dionisiaco y los impulsos irracionales de la vida —lecturas apresuradas unas, interesadas otras, ayudadas todas ellas por la interpretación que consagraran, por caso, los fascismos, y que una visión de la obra nietzscheana en su totalidad puede hasta cierto punto propiciar—, sino por el renacimiento de una «cultura trágica» que, como hemos dicho, precisa tanto de Dioniso como de Apolo, de la embriaguez y la individuación onírica. La tragedia es “una síntesis auténticamente dialéctica de lo dionisiaco y lo apolíneo: Dioniso, interpretado y transfigurado por Apolo; Apolo, al que Dioniso recuerda el sótano arcaico del mito” (Frank, 2004, p. 53).

En este punto, la obra de Sorel y la de Nietzsche se separan. En efecto, en el pensador francés no pareciera haber puentes posibles a tender entre lo que él tematiza en términos de «discurso racional y analítico», que deriva en utopía, y el «misterio» que envuelve al mito, a la imagen, al arte.

## 4. Perspectivas ético-políticas del mito: praxis y comunidad

En 1902 Sorel publica *La Ruine du monde antique. Conception matérialiste de l'histoire* [*La Ruina del Mundo Antiguo*], un libro en que recopila algunos artículos escritos hacia 1894. En la “Advertencia al lector” —fecha en junio de 1901—, Sorel escribía, casi a modo de confesión:

[n]o he creído tener el derecho de corregir los numerosos pasajes donde afirmaba de una manera decisiva la transformación científica de la sociedad por el socialismo. Por esa cuestión me separo hoy de los que en Alemania son considerados como los representantes de la ortodoxia marxista. Estimo que el deseo de resolverlo todo bajo los puntos de vista científicos conduce casi necesariamente a la utopía o al socialismo de Estado. Creo estar hoy mucho más cerca del verdadero espíritu del materialismo histórico que en 1894 (Sorel, 1946, p. 8).

En los primeros años del siglo, Sorel está “cerca del verdadero espíritu del materialismo histórico”, pero lejos aún de su pensamiento más maduro —donde no cabría siquiera una expresión como «materialismo histórico»—, que encontrará su aquilante en la «teoría de los mitos» desarrollada en *Reflexiones sobre la violencia*. No obstante, la cita es lo suficientemente elocuente de su discusión con el marxismo de la época. En el curso de su trayectoria intelectual, Sorel acaba por impugnar la noción de «leyes objetivas» de la historia en el modo en que lo entendía el marxismo, con lo que produce un desplazamiento: tales leyes no son ya el sustrato racional de lo social sino imágenes integrantes de un mito a través del cual una clase se constituye como sujeto colectivo que disputa la dirección de la sociedad. El socialismo —la revolución, la huelga general— se expresa, no como un plan de acción predeterminado sino como un conjunto de imágenes que, rodeadas de misterio, cohesionan y proyectan las voluntades hacia una *praxis* revolucionaria, abriendo el futuro hacia «lo nuevo», que está siempre atravesado por la creación, la contingencia, lo indeterminado.

Como he desarrollado en el primer apartado, no existe, según Sorel (1978) “procedimiento científico adecuado para prever lo futuro de un modo científico, o que al menos permita discutir la superioridad de unas hipótesis sobre otras” (p. 125). «Lo real» no es una totalidad armoniosa o un sistema racional fundante sino una «*mélange*»; la “cosa real” —explica Isaiah Berlin en un trabajo dedicado a Sorel— es “caótica, aterradorante, compuesta de fuerzas ingobernables, contra la cual el hombre tiene que luchar”, valiéndose de la ciencia, sí, pero como de un instrumento provisorio y sólo aplicable a ciertos ámbitos de la vida (Berlin, 1983, p. 381). La ciencia es un artificio humano, y todo conocimiento científico se produce a partir de una finalidad práctica que el ser humano persigue. En *La Ruina del Mundo Antiguo* Sorel dirá, por ejemplo:

[e]studiando de una manera filosófica las épocas convenientemente escogidas, es posible formular *reglas de prudencia*, excelentes para la práctica de hoy. Estas reglas no nos dicen lo que sucederá, ni siquiera lo que es preciso hacer; pero nos advierten de ciertos peligros y nos trazan una vía al abrigo de un cierto número de escollos reconocidos; la ruta no está perfectamente segura, pero es un poco limitada. Esas reglas no valen nunca igualmente para todos los tiempos, pero cada día tiene su trabajo; lo esencial es que ellas sean útiles para el tiempo actual (Sorel, 1946, pp. 28-9; énfasis original).

También el mito tendrá, para Sorel, esa orientación práctica, en tanto proporciona cierta certeza, suple la necesidad de inteligibilidad sobre el acaecer del mundo y, por ello mismo, posibilita el accionar de un colectivo humano en él. Pero esa inteligibilidad ha roto toda teleología: el cambio histórico queda enteramente supeditado a la acción y la lucha entre los grupos humanos, que se dirime de modo inmanente. Ello se enlaza, asimismo, con su re-interpretación de la teoría marxiana: para Sorel la separación de la sociedad en dos clases fundamentales y la tesis de la lucha de clases son recuperadas y transmutadas a elementos míticos. En ese sentido, la consolidación de las clases como fuerzas históricas, su unidad en tanto sujeto político, depende, ya no de un proceso objetivo de transformación socioeconómica, sino, antes bien, de su enfrentamiento con fuerzas opuestas; la conformación de la clase obrera en tanto grupo pasa a depender de un proceso constante de «escisión» con respecto a la clase capitalista, una lucha motorizada por mitos que se vuelve condición de la propia identidad obrera y que la cohesiona y cierra sobre sí misma. La búsqueda de áreas en común con la burguesía solo puede contribuir, según Sorel, al debilitamiento del proletariado.

En otras palabras, para Sorel la tesis de la lucha de clases es el corazón del marxismo, pero a condición de ser entendida, no como principio sociológico de explicación de la realidad ni como una «ontología del ser social», sino como parte de un mito capaz de contrarrestar el sentido declinante de la civilización<sup>31</sup>. En ello encontramos también la recuperación de la “violencia” —que Sorel (1978) distingue de la “fuerza” (p. 178)— y que

---

<sup>31</sup> Mientras el marxismo de la época explicaba el desarrollo de la historia universal «determinado en última instancia» por la infraestructura —con el antagonismo entre clases como motor de la historia—, Sorel apunta una serie de «mitos» que trastocan todo determinismo económico: la Reforma, la Revolución Francesa, la gesta de Mazzini y la expectativa del retorno de Cristo de los primeros cristianos, entre otros (Sorel, 1978, p. 126).

resulta una garantía de la conciencia proletaria, además del único medio capaz de mantener el antagonismo —e, incluso, renovar a la propia burguesía decadente, que Sorel no creía inconveniente (pp. 82-4). Las convicciones morales “elevadas” no dependen “de los razonamientos o de una educación de la voluntad individual”, sino “de un estado de guerra del cual los hombres aceptan participar y que se traduce en mitos concretos”, que brindan a la acción su carácter “sublime” (p. 220). Todo pacto con la clase dominante, toda concesión a la que cede el proletariado, son manifestaciones de una derrota ante el adversario que es, ante todo, intelectual y moral.

Para Sorel, toda configuración humana está arrojada a su posibilidad más fundamental: no ser. La desintegración, la declinación, en fin, la «decadencia», es la posibilidad cierta que acecha a todo ordenamiento social. Por eso es que la concepción soreliana no implica tanto una lucha contra el «modo de producción capitalista» —por utilizar una terminología cara al marxismo clásico—, sino, contra la «cultura burguesa», contra su *ethos*: la burguesía ha dejado de ser la clase ascendente, «conquistadora» y «guerrera» (Sorel, 1978, p. 84 ss), que trajo consigo la promoción de una nueva mentalidad, para pasar a ser la manifestación última de la decadencia, contaminada por un hedonismo y un utilitarismo a los que considera abyectos, y por el racionalismo ciego al «misterio». Un similar espíritu «infecciona», según Sorel, al socialismo político-parlamentario, que puede entenderse como una expresión más del declive de la civilización moderna. Sorel planteará el mito sindicalista de la huelga general como única posibilidad de recuperar el espíritu heroico, abnegado y dispuesto al sacrificio del proletariado, principios capaces de detener la decadencia, que es lo que en definitiva lo obsesiona<sup>32</sup>.

En ese sentido, la efectiva realización de la huelga general es algo que, en el fondo, no importa a Sorel. La función social del mito en tanto sostén expresivo de todo gran movimiento social y sujeto histórico colectivo —pueblo, partido o clase (Sorel, 1978, pp. 125-6)— es, ante todo, contrarrestar el sentido declinante de la civilización, suscitando un temple sacrificial que resulta necesario para toda acción histórica «grandiosa». Asimismo, el mito tiene una dimensión que podría calificarse como «cognoscitiva», pues ofrece un marco interpretativo en el que la clase obrera es capaz de reconocerse a sí misma y desentrañar el sentido de los acontecimientos particulares —huelgas, levantamientos y, en el límite, toda acción de la vida cotidiana—, que se recortan sobre la perspectiva de la lucha apocalíptica, de la “revolución catastrófica” o “gran batalla napoleónica” (p. 73). Con ello, el mito de la huelga general revolucionaria muestra que

---

<sup>32</sup> Julien Freund llega a decir, refrendando una tesis de Pierre Cauvin, que “las principales obras de Sorel se preocupan por un problema de decadencia. *Le système historique de Renan* tiene como objeto la decadencia del judaísmo y el advenimiento del cristianismo; *Le procès de Socrate* se interroga sobre el declive del mundo antiguo; *La ruine du monde Antique* plantea el problema de la decadencia de Roma; *Les illusions du progres* plantea la cuestión del declive de la burguesía; *Réflexions sur la violence* y *La décomposition du marxisme* se refieren a un problema moderno, el de la degeneración de la socialdemocracia y la revolución proletaria” (Freund, 2014, pp. 13-4). En ese sentido, la revolución misma “debe ser considerada, también, en esta óptica: es en ciertas condiciones un medio de asegurar la supervivencia” (Freund, 2014, p. 27). En esa misma línea, María Pía López (2009) argumenta que la propia lucha de clases “parece menos vinculada al objetivo de la emancipación de los hombres —aunque no deja de estarlo a lo largo del escrito— que al de evitar que las sociedades declinen su fuerza” (p. 138).

“la sociedad está bien delimitada en dos campos, y sólo en dos, sobre un campo de batalla” (pp. 134-5)<sup>33</sup>.

Algunas líneas de la reflexión nietzscheana en torno al papel de mito en la Modernidad discurren por carriles similares, si bien con otros alcances y pretensiones, y en el ámbito de discusiones de otro carácter. También para Nietzsche ofrece el mito una orientación sobre el curso de la existencia humana; se trata de una “imagen compendiada del mundo” [*zusammengezogene Weltbild*] con la que el hombre se da a sí mismo “una interpretación de su vida y de sus luchas” (Nietzsche, 2000, pp. 189-90). Complementariamente, el mito “otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero”, características de las que carece la cultura moderna, desvitalizada por el impulso socrático y por un sentido histórico exacerbado: “[es de esperar que] casi todos nos sintamos tan disgregados por el espíritu histórico-crítico de nuestra cultura, que la existencia en otro tiempo del mito nos la hagamos creíble sólo por vía docta, mediante abstracciones mediadoras” (1978, p. 189). En estos pasajes se anuncian las meditaciones nietzscheanas en torno a la relación establecida entre la historia y la vida, que ampliaré en la segunda de sus “consideraciones intempestivas”: *Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben: [Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la Vida, 1874]*. El “enorme apetito histórico” característico de la época moderna —que, impulsada por un “voraz deseo de conocer”, colecciona “innumerables culturas distintas”—, aleja al ser humano cada vez más del “seno materno mítico” y dificulta la posibilidad de su renacimiento al servicio de una vida ascendente. Sin un punto de apoyo fundante y fundamental, el “hombre no-mítico” [*mythenlose Mensch*] de la cultura moderna está “eternamente hambriento”, y busca “raíces” “entre todos los pasados”, pues “la febril y tan desazonante agitación de esta cultura” no es más, precisamente, que “el ávido alargar la mano y andar buscando alimentos propios del hambriento, [...] que no puede saciarse con todo aquello que engulle, y a cuyo contacto el alimento más vigoroso, más saludable, suele transformarse en «historia y crítica»” (1978, p. 190). El «mito» se pierde en las brumas del «gran comienzo» de un ciclo cultural; reducido a «acontecimiento» por el sentido histórico exacerbado de nuestra cultura pierde toda vigorosidad y capacidad fundante. Según Nietzsche —y Sorel acordaría en este punto—, únicamente a partir del mito se mantiene la “fuerza natural sana y creadora” de una cultura, y sólo en un “horizonte poblado de mitos” “crece el alma joven” (1978, pp. 189-90)<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> En un breve texto llamado “La teoría política del mito” [1923], Carl Schmitt comenta algunos aspectos de *Reflexiones sobre la violencia*, y establece que el mito es una fuerza histórica concreta que permite realizar la distinción «propia política» entre amigo y enemigo. Con ello, subsume la delimitación soreliana del «campo de batalla» de lo social en su ontología política.

<sup>34</sup> Algunos pasajes de las *Reflexiones* de Sorel habilitan una mirada complementaria en torno a la relación entre mito e historia, sobre la cual no puedo detenerme en profundidad. Para Sorel, cabe la posibilidad de «integración» de algunos acontecimientos históricos concretos en la epopeya mítica. Así, los “recuerdos de conflictos particulares” (Sorel, 1978, p. 129) son absorbidos por la gran organización de «imágenes motrices» que es el mito. De manera más explícita, en un breve y encendido texto de 1919, “En defensa de Lenin”, Sorel pone a consideración la Revolución rusa en los momentos inmediatamente posteriores de la finalización de la Gran Guerra y establece que “[a]caso los bolcheviques acabarán por sucumbir, a la larga, bajo el peso de los golpes asestados por mercenarios al servicio de las plutocracias de la *Entente*; pero

En ese sentido, el renacimiento de la tragedia y el «pesimismo heroico» que Nietzsche avizora no sólo traen consecuencias para pensar los límites de la racionalidad y su necesario complemento en el mito, sino que tienen también implicancias éticas, práctico-políticas. Según Nietzsche (2000), en la cultura trágica

la ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría, la cual, sin que las seductoras desviaciones de las ciencias la engañen, se vuelve con mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio. (p. 157)

Y agrega, de modo crucial para el argumento aquí esgrimido:

Imaginémonos una generación que crezca con esa intrepidez de la mirada, con esa heroica tendencia hacia lo enorme [*Ungeheure*]; imaginémonos el paso audaz [...], la orgullosa temeridad con que vuelven la espalda a todas las doctrinas de debilidad de aquel optimismo, para «vivir resueltamente» en lo entero y pleno (pp. 157-8).

Asimismo, en la tragedia se reconcilia, siquiera fugazmente, la Unidad originaria despedazada de la que todos somos expresión, re-uniendo a cada ser humano con su prójimo y a éstos con la naturaleza. En ello radica el “consuelo metafísico” que proporciona “toda verdadera tragedia” (p. 79). A partir de la tragedia dionisiaca “se renueva la alianza entre los seres humanos” (p. 46); “el Estado y la sociedad y, en general, los abismos que separan a un hombre de otro, dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad, que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza” (p. 79). Cabe recordar que, en sentido estricto, no hay en la tragedia distinción entre coro y público; no hay más que “un gran coro sublime de sátiros que bailan y cantan” (p. 84). En los pasajes aquí comentados aflora claramente el fondo «político», comunitario, de la tragedia griega. Como argumenta Manfred Frank, en ellos “sale a la luz algo de los motivos tácitamente sociales que oprimen a Nietzsche” en su diagnóstico sobre el presente: “el sufrimiento por la alienación social” y “por la pérdida de comunidad interhumana” (Frank, 2004, p. 67). En la importancia concedida al mito trágico —y la búsqueda de su «renacimiento»— va cifrada la preocupación por garantizar la síntesis política de la comunidad en la Edad moderna, signada por “el atomismo burgués” y el “extrañamiento del hombre para con el hombre” (Frank, 2004, p. 67). En el pensamiento nietzscheano “Dioniso, como destructor del principio de individuación que separa al hombre de los demás hombres” es “precisamente *también*, y ello no menos importante, el dios de la comunidad de hombres reencontrada”, que se configura como una posibilidad abierta en el futuro (Frank, 2004, p. 68; énfasis original). En ese sentido, el coro “es, antes que nada, un nombre para la comunidad”, y la tragedia el momento estético-político, auto-poético, de la misma (Frank, 2004, p. 70 ss). Pero también religioso, como se verá a continuación.

---

nunca perecerá la ideología de esta nueva forma de Estado proletario. Sobrevivirá fusionándose con los mitos que adquirirán fuerza a partir de los relatos populares relativos a la lucha mantenida por la república de los *soviets* contra la coalición de las grandes potencias capitalistas” (Sorel, [1919] 1993, p. 103).

## 5. Mito y religiosidad: inmanentismo radical

Nietzsche introduce la relación entre el mito y la religión al explicar el surgimiento de la tragedia griega originaria. Según el filósofo de Röcken, el coro de sátiros habita en una realidad que es reconocida como religiosa (Nietzsche, 2000, p. 79). Vuelve sobre ello más adelante, al hacer referencia a la posibilidad del “renacimiento” del mito en la Modernidad. El “fundamento mítico” [*mythische Fundament*], inexistente en la cultura moderna, alejandrina, caracterizada por una educación, un derecho, unas costumbres y un Estado «abstractos» (p. 190), se da a partir de un vínculo con la religión, pues el mito establece “una sede primordial fija y sagrada” para una cultura (p. 189).

Para el Nietzsche juvenil, el mito fundamenta un orden y proporciona un sentido para la vida en común como ninguna otra “ley no escrita” puede hacerlo, y allí donde la razón analítica está imposibilitada por principio. Se trata de lo que Manfred Frank llama “función pragmática” o “normativa” de los mitos, y que refiere a la “legitimación de estructuras vitales e instituciones sociales”. En la narración mítica “se pone en relación algún tipo de elemento cultural o natural con una esfera de lo sacro”, que suele estar en el pasado, y a partir de lo cual “su ser resulta fundamentado o «legitimado»” (Frank, 1994, p. 86). La función normativa del mito implica que un fenómeno o serie de fenómenos están «derivados de» la narración mítica, “pero no en el sentido de una simple relación causal, como es el caso de las ciencias de la naturaleza, sino en el sentido de una *justificación*” (Frank, 2004, p. 15; énfasis original). Poder justificar o legitimar un fenómeno o serie de fenómenos implica, en definitiva, referirlo a un valor que resulte indiscutible desde el punto de vista intersubjetivo. E indiscutible sólo es, intersubjetivamente, lo que se tiene por sagrado (Frank, 1994, p. 86; 2004, p. 15).

Desde el punto de vista de su función normativa, el mito contrasta, en apariencia, con lo propuesto en torno a la concepción soreliana, que prioriza la apertura de la historia a partir de su enlace con la lucha política y la acción creadora. No obstante, el recurso al mito en la Modernidad supone, las más de las veces, una yuxtaposición y entrelazamiento de ambas nociones, pues la comunidad de hombres reencontrada siempre está por-venir, y es precisamente el mito el que propicia su surgimiento.

A la luz de la relación entre mito y religión, el vínculo con la historia toma un nuevo cariz. Para el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* la religión solo «vive» si es irrigada por el mito, que no puede ser sistematizado histórico-racionalmente. Las religiones «fallecen» cuando sus “presupuestos míticos” “son sistematizados como una suma acabada de acontecimientos históricos, y se comienza a defender con ansiedad la credibilidad de los mitos”, “resistiéndose a que éstos sigan viviendo y proliferando con naturalidad”. Es la actitud del dogmatismo, que obtura además la posibilidad misma de la “sensibilidad para el mito”, reemplazada por la “pretensión de la religión de tener unas bases históricas” (Nietzsche, 2000, p. 102).

Aquí, las afinidades del pensamiento de Nietzsche y Sorel vuelven a ser patentes. Para el francés, el sentimiento religioso es otra de las dimensiones que, rodeadas de “misterio”, pertenece a la “zona oscura” de la vida. La decadencia de una religión comienza cuando se la pretende convertir en teología racional, del mismo modo que el movimiento

socialista había degenerado al ser dominado por la “pequeña ciencia” burguesa. No sin un dejo de ironía dirá Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia* que “las objeciones que la filosofía opone a los mitos revolucionarios no impresionarían más que los hombres que son felices cuando hallan una excusa para abandonar «todo papel activo» y ser revolucionarios sólo de palabra”, del mismo modo que la “filosofía intelectualista hubiera fracasado al querer demostrar a los fervorosos católicos [...] que el mito de la Iglesia militante no está de acuerdo con las concepciones científicas establecidas por los más doctos escritores” (1978, p. 33). Ello explica por qué Sorel puede equiparar el mito de la «huelga revolucionaria» a las perspectivas escatológicas y apocalípticas del cristianismo primitivo. De modo más fundamental, Sorel (1978) marca expresamente cómo, a partir de las “lecciones de Bergson”, se puede afirmar que “la religión no es lo único que ocupa un lugar en la conciencia profunda. Los mitos revolucionarios tienen en ella su lugar, con el mismo título que aquella” (p. 40). De ese modo, si bien en el contexto de la cita Sorel pretende discutir con aquellos que igualan socialismo a religión, reconoce tácitamente, a partir de la mediación del mito, su proximidad<sup>35</sup>.

Entendida de ese modo, la religiosidad aparece ligada indisolublemente a una ponderación de la inmanencia. Imantada por el mito, la vida niega toda instancia trascendente, extra-vital, en la que irían fijados fines predeterminados; vuelve sobre sí misma y puede superarse hacia más altas posibilidades, valorando en función de su ascenso o su descomposición. En esa clave, antes que instancias de enajenación de lo humano, el mito y la religión se vuelven dimensiones al servicio de la expansión y el enriquecimiento de la vida.

## 6. Consideraciones finales

Las primeras décadas del siglo XX colocaron a Nietzsche y Sorel como algunos de los principales críticos del absolutismo de la razón. El optimismo moderno trazaba la curva descendente de su parábola, que culminaría en la Primera guerra mundial, el gran acontecimiento histórico que pondría fin a las «ilusiones del Progreso». Durante aquellos años, y hasta el período de «entreguerras», Nietzsche y Sorel fueron leídos a ambos extremos de una cartografía política bosquejada a partir de una impugnación, cada vez más virulenta, a la democracia liberal parlamentaria. Las experiencias de los fascismos alemán e italiano —y su reivindicación, con distintos énfasis, de Nietzsche y Sorel, pero también de las «potencias vitales», del mito, y de ciertas figuras estético-

---

<sup>35</sup> También: “[e]ntiendo que ese mito de la huelga general lastima a muchas *gentes cuerdas* a causa de su carácter de *infinitud* [...] Mientras el socialismo siga siendo una *doctrina enteramente expresada con palabras*, es muy fácil hacerlo desviar hacia un justo medio; pero esto es manifiestamente imposible cuando se introduce el mito de la huelga general, que comporta una revolución absoluta. Usted sabe tan bien como yo que lo que hay de mejor en la conciencia moderna es el tormento de lo infinito (Sorel, 1978, pp. 33-4; énfasis original). Bajo el tratamiento de las afinidades entre “experiencia mística” e “ideología política”, y con motivo de un comentario a Sorel, Ernesto Laclau (2002) ha brindado páginas muy sugerentes para pensar los vínculos existentes entre religión y mito soreliano. Laclau trata el tema a partir de su noción de la «lógica de la equivalencia»: en el «conjunto de imágenes» que es el mito, cada rasgo particular pasa a ser el símbolo equivalencial de todos los otros, que simbolizan una “plenitud ausente” (Laclau 2002, p. 50). La “plenitud ausente” —y el intento de (re)encontrarse con ella— es también otro de los modos de nombrar la conciencia moderna de la totalidad escindida.

políticas heroicas, sacrificiales y trágicas— sumieron en un descrédito momentáneo a las «filosofías de la vida», de las que nuestros autores eran significativos representantes. Se invirtió, entonces, la línea causal, y la utilización —contingente— de las filosofías de la vida por parte de los fascismos se leyó como el resultado de un decurso histórico «necesario» que conducía, de modo irremediable, a posiciones políticas reaccionarias — una lectura que consagrara Lukács en su célebre e influyente *Die Zerstörung der Vernunft* [*El Asalto a la Razón*, 1953].

No obstante, las filosofías de la vida y, de modo particular para nuestro trabajo, las obras de Nietzsche y Sorel, pueden leerse en sus alcances emancipatorios. Para ello, creo importante colocar el énfasis, antes que en una celebración ingenua de los «reversos» de la razón, en la necesidad de su complementación. La impugnación de los excesos de la racionalidad analítica no debe conducir a su extremo opuesto, igualmente unilateral. Junto con ello, Nietzsche y Sorel —entre otros— permiten trazar una crítica a la ideología del Progreso —que nunca deja de retornar—, visión aliada a una concepción técnica de «lo real», como así también elaborar un cuestionamiento de la Historia como mero «anecdotario» —que acaba por disolver todo pasado significativo en la mera acumulación de acontecimientos. Finalmente, ambos autores pueden ser leídos en su preocupación por reconstituir la comunidad, para lo cual el «mito» aparece como un llamado a la *praxis* y a la creación humanas, únicas líneas rectoras del devenir.

## Bibliografía

- Berlin, I. (1983). *Contra la corriente*. Fondo de Cultura Económica.
- Frank, M. (1994). *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Ediciones Del Serbal.
- Frank, M. (2004). *Dios en el exilio. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Akal.
- Freund, J. (2014). Una interpretación de Georges Sorel. En G. Sorel, *La descomposición del marxismo* (pp. 3-28). Godot.
- Giordani, T. (2018). On Sorel and Bergson The impact of Bergsonian ideas on Sorel's Reflections on Violence. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, (26), 163-181. DOI: 10.5281/zenodo.1433851.
- Jamme, C. (1999). *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Paidós.
- Laclau, E. (2002). *Misticismo, retórica y política*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2011). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L. (2002). *El mito nazi*. Anthropos.
- López, M. P. (2009). *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*. Eudeba.

- Nietzsche, F. (1871/2000). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.
- Nolte, E. (1995). *Nietzsche y nietzscheanismo*. Alianza.
- Pirou, G. (1927/1933). *Georges Sorel (1847-1922)*. Cuadernos de Cultura.
- Quintanilla, L. (1953). *Bergsonismo y política*. Fondo de Cultura Económica.
- Reszler, A. (2005). *La estética anarquista*. Libros de la Araucaria.
- Sazbón, D. (2013). Presentación a La descomposición del marxismo. *Políticas de la Memoria*, (13), 170-174.
- Schmitt, C. (1923/2010). La teoría política del mito. En Y. Zarka (2010), *Carl Schmitt o el mito de lo político* (pp. 141-153). Nueva Visión.
- Sorel, G. (1902/1946). *La Ruina del Mundo Antiguo: concepción materialista de la historia*. Editorial Intermundo.
- Sorel, G. (1908/1978). *Reflexiones sobre la violencia*. La Pléyade.
- Sorel, G. (1908/2014). *La descomposición del marxismo*. Godot.
- Sorel, G. (1919/1993). En defensa de Lenin. En A. Ciria (Comp.), *Georges Sorel* (pp. 103-107). Centro Editor de América Latina.
- Sternhell, Z. (1994). Georges Sorel y la revisión antimaterialista del marxismo. En *El nacimiento de la ideología fascista* (pp. 47-133). Siglo XXI.

# GEORGES BATAILLE: UN PENSAMIENTO DEL LÍMITE. MITO Y RAZÓN O LA PUESTA EN JUEGO DEL TIEMPO EXTÁTICO.

Aldana Brenda Tomasella

## 1. Introducción

*Escribir nunca es más que un juego con la inaprensible realidad: lo que nadie nunca pudo hacer, encerrar el universo en proposiciones satisfactorias, no quisiera haberlo intentado. Lo que quise: volver accesibles a los vivos [...] los transportes que parecían más alejados de ellos [...]. Sin embargo, a quien no busque el placer (o la alegría) sino el descanso, de ningún modo el presente que traigo podría darle lo que le hace falta: equilibrio, satisfacción. Mi presente es el éxtasis: es el rayo que se juega. Lo que le resulta más ajeno es la paz.*

Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche*.

La cuestión que ha suscitado en nosotros desvelo de indagación radica en la inexorable presencia que ha cobrado la pregunta por lo político en el ámbito de la teoría y la filosofía política, al menos desde el cambio de siglo. Sin embargo, hemos notado que, a pesar de su popularidad, las indagaciones en torno a lo político/la política, se han condensado en torno a la discusión acerca de la diferencia política, confinando a lo político -a riesgo de caer en una presunción simplista- a esquemas binarios<sup>36</sup>.

Sobre la base de estas consideraciones, alentamos la posibilidad de leer la renovada presencia de la pregunta por lo político en el debate contemporáneo de otro modo; mediante la problematización del concepto de mito. No obstante, el mito no resulta una excusa para reflexionar sobre las posibilidades de las indagaciones en torno a lo político hoy, o un caso arbitrariamente escogido para delimitarlo. Por el contrario, la cuestión mítica es aquella cuestión que nos suscitó la necesidad de reabrir y ensayar una interrogación sobre la actualidad de lo político en la urgencia que reclama nuestro presente. Un presente en el que nuestras posibilidades de existencia, nuestros modos de vivir, pensar y actuar se encuentran regulados por la lógica racional, secuencial y cuantificable del cálculo económico neoliberal.

Debido a lo cual, deviene necesario entonces problematizar la concepción mítica para repensar lo político, en tanto consideramos no sólo que la conceptualización del mito es un problema del presente, sino que esa *problematicidad* constituye, precisamente, el rasgo distintivo de su *actualidad*. De modo que, exhortamos a advertir la actualidad de la reflexión en torno al concepto de mito como *problematización* del *-tiempo-* presente. El abordaje de las mitologías políticas implicaría, así, nuevas formas de pensar y experimentar el tiempo, que nos permitan elucidar la contingencia, la multiformidad de la experiencia, y la discontinuidad acontecimental con que se presenta nuestra

---

<sup>36</sup> El libro de Oliver Marchart (2009) se ha vuelto un lugar común de reivindicaciones y discusiones.

existencia, que irrumpe y disloca todo entendimiento continuista del presente, de la historia, de los sentidos sociales y las subjetividades políticas.

Es allí, donde el pensamiento del *límite* que pone a jugar Georges Bataille (1897-1962) resulta amable respecto a nuestras intenciones. Bataille se ubica dentro de un esquema hermenéutico, que consiste trabajar sobre el léxico tradicional de la filosofía política, retomando sus categorías principales para dislocar su significado, sometiéndolas a la puesta a prueba de su propio límite. Crítico de la razón, se adentró en sus terrenos y utilizó su lenguaje para precipitar su temblor. Bajo los términos de la célebre expresión foucaultiana, en un gesto de «indocilidad reflexiva», Bataille va desplegando nociones haciéndolas jugar con sus propios límites, trasgrediendo su significación desde dentro, pero sin dejar que se vean reabsorbidas por un sentido trascendente o fascinadas y esclavizadas por la exaltación de los impulsos irracionales de la vida, sino exponiéndolas en su irremediable tensión. Entre ellas, el mito.

Si bien el concepto de mito no es central en el movimiento de este pensamiento, en tanto no existe un tratamiento sistemático al respecto, tampoco lineal, por menos progresivo, es mediante las tensiones que habitan la noción de mito, desplegada por Bataille, que se nos permite: por un lado, aprehender la complejidad y el fragmentarismo que les es propio y, por el otro, dar cuenta de un movimiento que se resiste una y otra vez a la política y que, sin embargo, no hace más que desafiar a lo político desde su propio límite y, asimismo, lo constituye. El gesto batailleano de insubordinación infinita a lo político se ubica en su intención de trascender lo político desde sus contornos, cuestionarlo hasta su negación absoluta, provocando un terremoto bajo sus pies al poner en cuestión sus determinaciones, exponiendo sus problematicidad y contingencia constitutivas. Y es en ese gesto, que la problematización del mito como *límite* de su propio *ser límite* o, como gusta de llamarlo Bataille, “ausencia de mito”, puede leerse como uno de los modos posibles de experimentación de los «confines de lo político».

Ante una producción tan rica como enmarañada, nos aventuramos a ofrecer su lectura no secuencial, en tanto que la fragmentariedad de la escritura batailleana no es retórica, sino que refiere al movimiento mismo de una *ontología desgarrada*. En cambio, proponemos escribir *con* Bataille, en un intento de hacer justicia a su pensamiento, un pensamiento que se expone como la irremediable puesta en juego de lo inacabado propio del pensar y de la escritura, que se dirige, sin más, *al límite del pensamiento*. Sin embargo, con ello no se evidencia su inconsistencia, más bien se muestra su experimentación y problematización. Siguiendo las advertencias de Bataille respecto al pensamiento nietzscheano, exhortamos una lectura que implica sino, acaso, una fidelidad infiel, en la medida en que su pensamiento no se deja reducir, no puede ser usado, sólo cabe hacer *comunidad* con él, permanecer en su difícil compañía, hacer la experiencia de su pensamiento, de “ese pensamiento al límite del pensamiento”, que avanza desplegando fragmentos que desgarran la seguridad del saber y que se dirigen a la apertura del sin-sentido. Dicha lectura, nos aleja de la posible aplicación de una estigma autoral sobre Bataille, en tanto que de esta forma, no es posible hablar de la ejecución de un «autor» por su «obra»; en cuanto, Bataille, rompe con la «soberanía del sujeto filosofante», hundiéndose a la subjetividad filosófica en un lenguaje que la despoja, da lugar al estallido de *lo propio* de un nombre propio y a su apertura infinita hacia unas palabras *sin voz*

que, a partir de los silencios que aguardan en secreto -desde siempre- en la escritura, nos permiten pensar *con Bataille*.

El artículo se organiza en tres apartados que recuperan el tratamiento batailleano del mito, a partir de (II) la presentación del pensamiento del límite en el fragmentarismo que le es propio, partiendo del movimiento de la «experiencia interior». Un movimiento que constituye lo que proponemos llamar una *ontología desgarrada*, la cual lleva como sustrato la problematización de la temporalidad y del conocimiento; (III) la consideración del mito en su *ser límite* en relación a la razón, a partir de (III. a) el tratamiento del mito *del acéfalo*: como mito del porvenir o retorno de la totalidad perdida, en su estructura vitalista y trágico-religiosa, y (III. b) el abordaje del tiempo del mito o el tiempo-*chance*, en articulación con la crítica batailleana a la «acción» y al «proyecto»; por último (IV) la radicalización de la concepción mítica bajo la noción de *ausencia de mito* o «mito-acéfalo», como modo de experimentación de los límites de lo político, en relación al despliegue de una crítica al saber, a la consumación de la obra y lo común.

## 2. El tiempo del éxtasis: límite y transgresión

[...] allí donde el conocimiento buscaba el ser, encontró lo  
inacabado.

Bataille, Georges, Sobre Nietzsche.

Georges Bataille pertenece al tiempo intempestivo de Nietzsche, al tiempo de la muerte de Dios, aquel tiempo en el cual el pensamiento toma la forma de una interrogación por el *ser del límite*. En él, la interrogación sobre el límite sustituye a la búsqueda de la totalidad dialéctica y el gesto de la trasgresión reemplaza al movimiento de las contradicciones<sup>37</sup>. Es *en* la peligrosidad del límite donde se *abre* el espacio del pensamiento.

En el artículo “Proposiciones sobre la muerte de Dios”, aparecido en *Acéphale* en 1937, Bataille nos ubica en las posibilidades de pensamiento que trae consigo la muerte de Dios, pero también así en las imposibilidades que compromete. Citamos en extensión:

---

<sup>37</sup> No se encuentra dentro de nuestras intenciones problematizar el diálogo crítico que estableció Bataille con Hegel, mediante la lectura de Alexandre Kojève, a partir de un seminario impartido entre 1933 y 1939 al que Bataille asistió. Pero resulta apremiante, si se quiere, notar que, mediante la noción de “negatividad sin empleo”, dicho diálogo atraviesa y fuerza a la dialéctica misma, cuestionando el sentido del reconocimiento, la noción de obra y, más precisamente, la idea de sentido y lo acabado de la obra y por consiguiente de la existencia. El término “negatividad sin empleo” (propuesto por Bataille por primera vez en una carta enviada a Kojève el 6 de diciembre de 1937) refiere a una negatividad que no conduce a ningún sentido, es la negación del sentido entendido como una identidad totalizante coherente a sí misma. En esos términos, la negatividad no devuelve ganancia de la conciencia, sino que traza un reconocimiento desgarrado, que nunca es total y no posee cierre definitivo. Para un análisis más vasto del diálogo Bataille-Hegel vía Kojève, véase “Negatividad y experiencia (Valor de uso de Hegel a través de Kojève)”, en Lorio (2019).

La búsqueda de Dios, de la ausencia de movimiento, de la *tranquilidad*, es el miedo que ha hecho naufragar cualquier tentativa de comunidad universal. El corazón del hombre no está inquieto solamente hasta el momento en que reposa en Dios: la universalidad de Dios aún sigue siendo para él una fuente de inquietud y el apaciguamiento sólo se produce si Dios se deja encerrar en el aislamiento y en la permanencia profundamente inmóvil de la existencia militar de un grupo. Pues *la existencia universal es ilimitada y por ello sin reposo: no cierra la vida sobre sí misma, sino que la abre y la arroja a la inquietud del infinito*. La existencia universal, eternamente inacabada, acéfala, un mundo semejante a una herida que sangra, creando y destruyendo sin cesar los seres particulares finitos: en este sentido *la verdadera universalidad es la muerte de Dios* (Bataille, 2015, p. 43; énfasis propio).

De la cita se desprende que la muerte de Dios no debe ser entendida como la comprobación de su inexistencia sino más bien como el espacio en cual se juega la experiencia humana, arrojada ahora a su Ausencia<sup>38</sup>. La puesta en cuestión de Dios, como fundamento de toda autoridad demarcadora de límites identitarios (al pasado, a la autoridad de lo enraizado, a la razón), le quita a la existencia el límite de lo Ilimitado y la arroja a la inquietud del infinito al devolverle al hombre su conciencia trágica, es decir, la conciencia de su límite -de su *ser* finito-, para poder aceptar resolverse en la experiencia de ese límite. De modo que, la ausencia de lo Ilimitado conduce a la existencia humana a una experiencia en la que ya nada puede anunciar la exterioridad del ser, su trascendencia y, por consiguiente, así, a una «experiencia interior y soberana». En ese sentido, nos alecciona Foucault, en su artículo “Préface à la transgression” [1963], publicado en el número 195-96 de la revista *Critique*, en homenaje a Bataille: “La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y deshace en el exceso que lo transgrede” (1999, p. 166).

Huelga esclarecer que el límite al que refiere el pensamiento batailleano no constituye un límite diferencial que opone simétricamente, sino que alude al término francés *partage*, esto es, un límite que es -a su vez- división y unión entre lo que separa. Esposito (2012), en su lectura sobre dicho término, lo traduce como “condivisión”, un borde, un confín que divide uniendo y une dividiendo. De ello se desprende que la transgresión no es al límite lo que el negro es al blanco, más bien está ligada a él, es una *afirmación* -en la medida en que no se opone a nada- *no positiva* -en cuanto ningún contenido positivo puede vincularla. Por consiguiente, la transgresión afirma el ser limitado, esto es, la finitud propia de la existencia humana, pero esa afirmación que no tiene nada de positivo no se cierra sobre sí misma, sino que constituye una apertura a lo ilimitado, a la trascendencia en la inmanencia. La transgresión, quizás, no sea otra cosa que la afirmación de la partición [*partage*].

Pero entonces, ¿tiene el límite una existencia por fuera del gesto de la transgresión que lo atraviesa y, asimismo, lo niega? Podemos afirmar que no hay existencia por fuera del

---

<sup>38</sup> Si bien no es objeto de nuestro estudio la obra literaria de Bataille, apuntamos la posibilidad de referir, también, a *Madame Edwarda* (1985) para dar cuenta de la incisiva provocación a la autoridad que Bataille pone en marcha en este relato erótico, en el que -al igual que en *Acéphale*- la Muerte de Dios no es identificable con su inexistencia, sino que es su ausencia la que abre el espacio de la transgresión.

límite, sino que más bien “la transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser; lo lleva a despertarse en su desaparición inminente, a encontrarse en lo que excluye [...] a experimentar su verdad positiva en el movimiento de su pérdida” (Foucault, 1999, p. 167). De modo que, allí donde el ser alcanza su límite, *es el límite que define al ser*, es en la experiencia de su propio límite donde, en un mismo movimiento, el ser se niega a sí mismo y descubre su verdad, situando al pensamiento en una incertidumbre, en la que se traba rápidamente al quererlo captar. Así, con todos los ambages y retornos de su producción, Bataille ha tenido la intención de transitar la actitud crítica de ponerlo todo en cuestión, sin reposo admisible, y señalar, allí donde se encuentra, el ser sin dilación: en la experiencia de su límite.

En *El erotismo* [1957]<sup>39</sup>, Bataille, en un intento de clarificación del movimiento de su pensamiento, nos dice:

Dar la transgresión como fundamento de la filosofía (tal es el rumbo de mi pensamiento) es sustituir el lenguaje por una contemplación silenciosa. Es la *contemplación del ser en la cima del ser*. El lenguaje no ha desaparecido de ningún modo. ¿Sería accesible la cima si el discurso no hubiera revelado sus accesos? Pero el lenguaje que los describió ya no tiene sentido en el *instante* decisivo, cuando la misma transgresión en su movimiento sustituye a la exposición discursiva de la transgresión. Entonces un momento supremo se añade a estas apariciones sucesivas: en ese momento de profundo silencio -en ese momento de muerte- se revela la unidad del ser, en la intensidad de las experiencias donde su verdad se despega de la vida y de sus objetos. En la introducción de este libro, esforzándome -en el plano del lenguaje- en proporcionar a este momento supremo un acceso comprensible, lo he vinculado con la intuición de la *continuidad* del ser (Bataille, 2003b, p. 269; énfasis original).

Esta cima de la que nos habla Bataille, es distinta de la que persigue la filosofía, porque “[l]a filosofía no sale de sí misma, no puede salir del lenguaje. Utiliza el lenguaje de tal modo que jamás le sucede el silencio. De modo que el momento supremo excede necesariamente a la interrogación filosófica” (Bataille, 2003b, pp. 268-9). Por el contrario, la experiencia de *continuidad* del ser no se reduce al conocimiento, en tanto la cima es también una cima, la cumbre es también el lugar de la pérdida, de la ruina, como lo llama en *La experiencia interior* [1943]<sup>40</sup>, supone “un desgarramiento extremo, tan profundo que sólo el silencio del éxtasis le responde” (Bataille, 1986, p. 117).

---

<sup>39</sup> *El erotismo*, escrito en 1951 bajo el nombre de “Historia del erotismo”, pero publicado en 1957, fue pensado como segundo volumen del del proyecto inacabado por Bataille de “La parte maldita”. El primer volumen corresponde a *La parte maldita I. La destrucción. Ensayo de economía general*, publicado en 1949. Y el tercer volumen, escrito en 1953, pensado bajo el título “Nietzsche y el comunismo”, nombre que finalmente decidió cambiar a *La soberanía*. Este último volumen quedó inédito. Sin embargo, algunos de sus capítulos fueron publicados como artículos en revistas entre 1950 y 1960. Finalmente, fue editado en el tomo VIII de las *Œuvres complètes* en 1976.

<sup>40</sup> *La experiencia interior* constituye el primer volumen de su «anti-proyecto», llamado *Summa ateológica*. Este primer volumen se encuentra precedido por: *El culpable* [1944] y *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte* [1945].

En efecto, el momento supremo se da en el silencio y, en el silencio, la conciencia se oculta, es un momento de muerte, que no es pasible de ser expresado por el lenguaje articulado. Pero, “¿[q]ué sería de nosotros sin el lenguaje? Nos hizo ser lo que somos. Sólo él revela, en el límite, el momento soberano en que ya no rige. Pero al final el que habla confiesa su impotencia” (Bataille, 2003b, p. 270), porque, en definitiva, sólo la razón discursiva tiene el poder de deshacer su obra y demoler el edificio que ella misma construyó. En ese sentido, Bataille ha escrito para expresar la impotencia de la escritura, obsequiándonos un *pensamiento* que se dirige *al límite del pensamiento*, siempre inacabado e inacabable, que revela su misma *imposibilidad* y se sabe, desde un primer momento, fracasado, ya que es la imposibilidad misma su elemento constitutivo: la «experiencia interior».

La experiencia interior no procede de una revelación, así como tampoco revela nada, salvo lo desconocido, “*es que nunca aporta nada de apaciguador*” (1986, p. 11). En palabras de Bataille (1986):

Entiendo por *experiencia interior* lo que habitualmente se llama *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrobamiento, cuando menos de emoción meditada. [...] La experiencia interior responde a la necesidad en la que me encuentro -y conmigo, la existencia humana- de ponerlo todo en tela de juicio (en cuestión) sin reposo admisible. [...] He querido que la experiencia condujese a donde ella misma llevase, no llevarla a algún fin dado de antemano. Y adelanto que no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de perdición, de sin-sentido). He querido que el no-saber fuese su principio (p. 13)<sup>41</sup>.

Ahora bien, esto no significa que la experiencia interior sea inefable, o que se la traicione al hablar de ella, sino que, más bien, no responde a las preguntas del saber e incluso le hurta las respuestas que este aún poseía. Las efusiones propias de la experiencia interior escapan a las categorías del entendimiento, como son «Dios, el absoluto o el fondo de los mundos». Dios, el absoluto o el fondo de los mundos no son nada si no son categorías

---

<sup>41</sup> Es bien conocida la vehemente crítica que le ha hecho Sartre a Bataille, luego de publicarse *La experiencia interior*, en su ensayo “Un nuevo místico” [1943] (1960). Nos resulta imposible desarrollar de forma acabada la confrontación entre ambos pensadores -que, incluso, excede a dicho ensayo-, sin embargo, resulta inexcusable poder apuntar hacia qué cuestiones se dirige la crítica sartreana. En primer lugar, expone una crítica a la forma en que Bataille concibe el conocimiento mediante la experiencia interior, acusándolo de ser un «nuevo místico». En segundo lugar, su crítica se dirige a la forma de abordar el pensamiento y la escritura filosóficas, adjetivándolo como “ensayo-mártir” (Sartre, 1960, p. 111). Por último, apunta a la crítica que Bataille realiza respecto al sujeto, al saber y al proyecto, imputándolo de lo que él llama “panteísmo negro”, en tanto considera, que Bataille en su crítica al saber termina por caer en una suerte de círculo vicioso, construyendo “un objeto universal: la Noche” (Sartre, 1960, p. 143) -haciendo alusión a sus expresiones «nada», «sin-sentido» y «no-saber». A nuestro juicio, la lectura sartreana no sólo es desacertada, sino que, también, resulta un tanto injusta respecto a los esfuerzos batailleanos. Si bien no podemos refutarla explícitamente aquí, se irá dialogando con ella de forma implícita a lo largo de este artículo, al apuntar una y otra vez, que la «trascendentalidad» que Sartre (1960) encuentra en “el más allá del saber” (p. 142), no desemboca en la esencialidad de un trascendente como Dios, sino en una transcendencia *en la inmanencia*, contenida en su noción de *partage*. En definitiva, no desemboca en *nada* (concepto que desarrollaremos extensamente en el apartado IV; allí adquirirá mayor fuerza nuestra respuesta). Porque como le responde Bataille, en “Respuesta a Jean-Paul Sartre” [1945], el movimiento de la experiencia interior es “ese movimiento que pierde toda posibilidad de detención” y, por consiguiente, “*no desemboca nunca*” (Bataille, 2018, p. 188; énfasis original).

del entendimiento, por lo que Bataille nos explica que si dijese «He visto a Dios», eso que veo cambiaría “[e]n lugar de lo desconocido inconcebible —salvajemente libre ante mí, dejándome ante él salvaje y libre— habría un objeto muerto y la cosa del teólogo — a lo que lo desconocido estaría sometido, pues, bajo la especie de Dios, lo desconocido oscuro que el éxtasis revela está *esclavizado a esclavizarme*” (Bataille, 1986, p. 14). Si yo dijese he visto a Dios o al absoluto, habría de ver un *objeto* muerto, y “[n]o nos desnudamos totalmente más que yendo sin hacer trampas a lo desconocido” (p. 15), con lo cual, la experiencia interior, no pudiendo tener su principio ni en un dogma, ni en la ciencia (el saber no puede ser ni su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (estéticos), no tiene otro fin ni otra preocupación más que ella misma. Es una experiencia *soberana*.

Allí, Bataille (1986), bajo un gesto de insumisión infinita, nos propone una paradoja, al afirmar la *autoridad* del hombre como *crítica*, esto es, “como puesta en cuestión de sí mismo” (p. 17). En *La experiencia interior*, Bataille (1986) expresa este hallazgo bajo las fórmulas “no serlo todo”, “no querer serlo todo” y nos dice:

No querer serlo todo es ponerlo todo en cuestión. Cualquiera, subrepticamente, queriendo evitar sufrir, se confunde con el todo del universo, juzga cada cosa como si la fuese, del mismo modo que imagina, en el fondo, que jamás morirá. Estas ilusiones nubosas las recibimos con la vida como un narcótico necesario para soportarla: pero, ¿qué es de nosotros cuando, desintoxicados, nos enteramos de lo que somos? (p. 10).

Sin embargo, el movimiento de este pensamiento que a cada paso parece trunco, nos abre a la contemplación silenciosa, nos devuelve a nuestro silencio primero y como el mismo Bataille (1986) nos advierte: “*la palabra silencio es también un ruido*” (p. 23). Por consiguiente, Bataille va a intentar, una y otra vez, introducir “el soberano silencio que interrumpe el lenguaje articulado” (p. 191). En sus palabras:

Una continua puesta en cuestión de todo priva del poder de proceder por operaciones separadas, obliga expresarse por medio de rápidos relámpagos, a separar en lo posible la expresión del propio pensamiento de un proyecto, a incluirlo todo en unas cuantas frases [...] Pero silencio querido, no para ocultar, más bien para expresar con un grado más de desprendimiento. La experiencia no puede ser comunicada sin lazos de silencio, de ocultamiento, de distancia, no transforma los que ella pone en juego (Bataille, 1986, p. 39).

La experiencia soberana e interior, espacio en el que se juega la existencia tras la muerte de Dios, no evoca ningún más allá, sino que deja ver la desnudez del sujeto al caer sus seguridades, al abandonar cualquier ilusión nebulosa o narcótico de deseo o seguridad de serlo todo. Sentimiento, este último, brindado por los estados místicos, las religiones y los diferentes sistemas filosóficos. Por el contrario, la experiencia interior constituye una aventura hasta el límite de lo posible, lo que significa “que el límite que es el conocimiento como fin sea franqueado” (Bataille, 1986, p. 18). Para captar su sentido, es necesario hacer la experiencia de ese imposible: “[s]ólo desde dentro, vivida hasta el trance, aparece uniendo lo que el pensamiento discursivo debe separar” (p. 19): sujeto y objeto. Con lo cual, no supone la ganancia de un conocimiento, por el contrario, como residuo de la operación:

allí donde el conocimiento buscaba el ser, encontró lo inacabado. Hay identidad entre el sujeto y el objeto (el objeto que es conocido, el sujeto que conoce) cuando una ciencia inacabada e inacabable admite que su objeto puede ser a su vez inacabado, inacabable. A partir de allí, desaparece el malestar que resultaba de la necesidad experimentada por lo inacabado (el hombre) de alcanzar lo acabado (Dios), la “ignorancia del futuro” (la *Unwissenheit um die Zukunft* que amaba Nietzsche) se identifica con el estado extremo del conocimiento, y el incidente que representa el hombre ya no es más que una representación adecuada (y por eso mismo también inadecuada) del inacabamiento de los mundos (Bataille, 2018, p. 217).

La fusión sujeto-objeto lleva consigo la muerte del sujeto y de su voluntad de saber:

el sujeto y el objeto se disuelven, hay paso, comunicación, pero no entre el uno y el otro: *el uno* y *el otro* han perdido su existencia distinta. Las preguntas del sujeto, su voluntad de saber, han sido suprimidas: el sujeto ya no está, su interrogación ya no tiene sentido ni principio que la introduzca. De igual modo, ninguna respuesta es ya posible. La respuesta debería ser «tal es el objeto», cuando ya no hay objeto distinto (Bataille, 1986, p. 69).

Por consiguiente, como observa Foucault, Bataille rompe con “la soberanía del sujeto filosofante”, lo cual no nos debe hacer caer en el equívoco de un posible fin de la filosofía, sino más bien, “del fin del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico” (Foucault, 1999, p. 173). El hundimiento de la subjetividad filosófica en un lenguaje que la desposee, para dar nacimiento a unas palabras *sin voz*<sup>42</sup>. Lo que vuelve imposible hablar de la ejecución de un autor por su obra en el pensamiento batailleano si no, más bien, de la huida infinita a la reducción del ser a la totalidad, al hundirse la experiencia filosófica en el lenguaje y descubrir que es en él y “en el movimiento por el que dice lo que no puede ser dicho donde se cumple una experiencia del límite que la filosofía, ahora, está obligada a pensar” (Foucault, 1999, p. 180).

De modo que, a riesgo de emplear una expresión que, tal vez, Bataille no hubiese aprobado jamás, nos atrevemos a sostener que la puesta en juego del pensamiento del límite comprende un movimiento que implica -a la vez- una *crítica* y una *ontología*, o más bien, una ontología de la crítica, esto es, la posibilidad de un pensamiento que, mediante un único movimiento absoluto, supone una interrogación y un cuestionamiento del ser y de su límite, y que, lejos de representar la vuelta o el cierre del sujeto sobre sí en pos de la ganancia de un conocimiento, supone la apertura infinita a la experiencia de su ser inacabado, allí donde la experiencia “hace jirones” (Bataille, 1986). Un movimiento que constituye lo que proponemos llamar una *ontología desgarrada*, en la que el ser es -desde siempre- desgarradura, herida, originariamente

---

<sup>42</sup> Tomando prestadas algunas palabras de Foucault, entendemos que la fragmentariedad de la escritura batailleana, no es retórica sino, más bien, su *característica constitutiva* (volveremos a ello en el apartado IV): “el filósofo sabe que «no lo somos todo»; pero aprende que *el filósofo mismo no habita la totalidad de su lenguaje*, como un dios secreto y omniparlante; descubre que hay, junto a él, *un lenguaje que habla y del que no es dueño*; un lenguaje que se esfuerza, que fracasa y se calla y al que ya no puede mover; un lenguaje que él mismo habló antaño y que ahora se ha separado de él y gravita en un espacio cada vez más silencioso” (Foucault, 1999, p. 172; énfasis propio).

faltante a sí mismo. No hay instancia alguna, que pueda leerse en Bataille, una aventura redentora del ser en la que se encuentre satisfecho al final de su búsqueda.

Ahora bien, hemos notado que dicha operación crítica, asimismo sub-implica una actitud límite respecto al presente, lo cual no significa un mero rechazo, ni mucho menos la simple circunscripción analítica de sus límites, sino un gesto de indocilidad absoluta respecto al tiempo. Si existe un ápice de continuidad, al interior de la discontinuidad en la que se inscribe la producción batailleana, ella es la puesta en cuestión de la temporalidad occidental, aunque por sí misma no signifique otra cosa que una discontinuidad de todo entendimiento continuista del presente. Nos dice Bataille:

[...] el tiempo se vuelve objeto de éxtasis y es importante en segundo lugar que aparezca como «eterno retorno» en la visión del Surlej o como «catástrofe» (*Sacrificios*) o incluso como «tiempo-explosión»: es entonces tan diferente del tiempo de los filósofos (o incluso del tiempo heideggeriano) como el Cristo de las santas eróticas lo es del Dios de los filósofos griegos (Bataille, 2015, p. 42).

La problematización del tiempo se encuentra presente tempranamente en la producción batailleana. Ya en su texto *Sacrificios* [1933], apostaba por concebir el tiempo como *explosión*, bajo el sentido de la explosión del instante. En esos términos retoma -una y otra vez el concepto de «eterno retorno» nietzscheano, que ha tenido su exposición más acabada en *Así habló Zaratustra*<sup>43</sup>. Deviene primario, entonces, profundizar sobre el término «instante» al que refiere la doctrina del eterno retorno, en alemán *Augenblick*, está compuesto por los sustantivos *Augen* (ojos) y *Blick* (mirada rápida). Entonces bien, si la mirada implica un golpe de ojos, esto es, algo instantáneo, se reconoce por ello mismo como algo infinitamente fugaz como para poder adquirir alguna corporalidad o contenido positivo. Ese instante o ese momento de presencia se vuelve así inexistente, ya que mi golpe de vista se da sobre algo ya pasado y que, según la doctrina del eterno retorno, ya ha vuelto una infinitud de veces, haciendo que la primera sea ya siempre una repetición. Por consiguiente, el presente, el origen, es aquello que nunca puede ser alcanzado en la medida en que no hay un origen o una presencia primera fundante de una secuencia repetida por toda la eternidad, no hay uno mismo que retorna, lo que hay es retorno. Ahora bien, ¿qué retorna? Nos diría Blanchot (1994): “todo, salvo el presente, la posibilidad de una presencia” (p. 46), no hay retorno de lo mismo, sin modificación por intromisión de lo otro<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Retomaremos la conceptualización del «eterno retorno» en el apartado siguiente y veremos que Bataille no sólo se apropia de dicho término, sino que también lo problematiza.

<sup>44</sup> Existen, a nuestro entender, dos interpretaciones canonizadas del «eterno retorno» nietzscheano: una consiste en inferir a partir de la infinitud del tiempo y la finitud de los acontecimientos, que se dan al interior del tiempo, la repetición eterna de cada uno de esos momentos, porque si el tiempo es eterno, en el infinito debe estar ese momento nuevamente y, con él, todos los anteriores y los futuros. La otra, expresada en el famoso párrafo 341 de la *Gaya Ciencia*, nos brinda un principio de acción, según el cual debemos vivir cada instante como si fuera a volver por toda la eternidad. Sin embargo, hemos considerado que Bataille no adhiere a ninguna de ambas interpretaciones, porque ambas imposibilitan el surgimiento de lo otro, más allá de lo mismo o incluso al interior de lo mismo. Por el contrario, estimamos posible, que Bataille suscriba a la interpretación que desarrollamos aquí, basada en el afamado párrafo de *Así habló*

El instante o el juego instantáneo de límite y transgresión, supone aquella alteridad radical que no puede ser prevista ni apresada por la lógica del cálculo, aquello que contamina la delimitación de las fronteras entre un adentro y un afuera, entre lo propio y lo extraño, entre lo mismo y lo otro, entre lo continuo y lo discontinuo, entre lo universal y lo singular y, por consiguiente, que viene a señalar la imposibilidad de una demarcación identitaria, de un todo clausurado sin grietas ni fisuras. No sugiere algo sobrevenido o provocado desde afuera, sino que viene a significar la apertura en el origen hacia lo otro distinto de lo mismo, la contaminación de lo uno por su más irreductible alteridad.

El tiempo en el que está pensando Bataille implica la puesta en cuestión de la existencia de un presente pleno y distinguible tanto de un pretérito clausurado, como de un futuro previsiblemente venidero, poniendo de manifiesto la *impropiedad intrínseca del presente*, esto es, la imposibilidad de darse -nunca- una presencia presente a sí mismo. Es la unicidad, la unidad elemental del tiempo la que está siempre ya diferida de sí misma, dislocada respecto de sí. El tiempo, bajo la visión batailleana, ya no se deja pensar a partir de las oposiciones clásicas entre presencia/ausencia, continuidad/discontinuidad. Antes bien, repone la necesidad de considerar el entrelazamiento de temporalidades heterogéneas e irreductibles entre sí. En otros términos, no hay algo así como un tiempo lineal que se vería eventualmente fracturado por una temporalidad radicalmente otra, sino una impureza constitutiva, un *entrelazamiento diferencial de tiempos*.

La comprensión del tiempo como *catástrofe* concibe un presente internamente dislocado, fuera de quicio, lo cual quita posibilidad de pensar un presente pleno, contemporáneo en todas sus dimensiones, pasado y por-venir. Con lo cual, el tiempo *explosión* no es más que la expresión de la insumisión infinita, de aquel instante en que todo se encuentra puesto en juego, ex-puesto, que arruina cualquier fijeza y sentido acaecido que el entendimiento quiera atribuirle al mundo. La catástrofe es todo aquello que comprende un horizonte nocturno, como nos dice en el *Ojo Pineal* [1928] mediante Lorio (2019): “es el tiempo libre de toda cadena y cambio puro” (p. 279). Es por ello, que Bataille (1996) entiende que:

La conciencia del instante no es verdaderamente tal, no es soberana más que en el *no-saber*. Solamente aniquilando, al menos *neutralizando en nosotros mismos toda operación de conocimiento, estamos en el instante sin rehuirlo*. Esto es posible bajo la impresión de emociones fuertes que quiebran, interrumpen o deja en un segundo plano el desarrollo continuo del pensamiento (p. 70; énfasis nuestro).

En ese sentido, lo que Bataille (1975) llama la *noche* “difiere de la oscuridad del pensamiento; la noche tiene la violencia de la luz. La noche es en sí misma la juventud y la embriaguez del pensamiento” (p. 354). Por consiguiente, el movimiento de este pensamiento del límite, que consiste intrínsecamente en la puesta en juego de un tiempo catastrófico, es el fondo desde el cual Bataille impulsa la existencia completa, como puesta en cuestión de su presente vivo. Presente en el cual consideraba que la

---

*Zarathustra* (1998, pp. 230-31) -aunque en ningún momento de su producción haga alusión ex profeso a dicha interpretación.

humanidad había regresado a la sumisión, aunque más perfecta y sin más allá: entregada, ahora, al encadenamiento de los actos útiles. Ha entrado en una forma de servidumbre, que no hace más que empobrecer la vida al constituir la existencia como una existencia fragmentada, disociada, recluida en un marco teleológico de medios y fines. Dicha vida servil no es más que la renuncia a la existencia a cambio de la función.

Frente a ello, Bataille, propone asumir las contradicciones propias de lo humano, donde siguiendo al Zaratustra [1885] “ser todo al mismo tiempo” implica asumir la experiencia vertiginosa de la vida sin garantías aseguradas, tal y como se presenta múltiple, caótica, heterogénea, contradictoria y sin más allá, pero también apropiarse de la potencia de dichas contradicciones. Es por ello que nos convoca al retorno de aquellos “mundos perdidos” en los que el pensamiento es llevado hasta la peligrosidad de su límite, y abierto al mayor de los espectáculos: “el juego del tiempo destructor” (Bataille, 2015, p. 38):

En los mundos desaparecidos fue posible perderse en el éxtasis, algo que es imposible en el mundo de la vulgaridad educada [...] La vida ha lugar en un tumulto sin cohesión aparente, pero sólo encuentra su grandeza y su realidad en el éxtasis y en el amor extático. Quien intenta ignorar o desconocer el éxtasis es un ser incompleto cuyo pensamiento se reduce al análisis [...] *El pensamiento que no tiene como objeto un fragmento muerto existe interiormente de la misma manera que las llamas* (Bataille, 2015, pp. 13-14; énfasis propio).

Gracias a la herida del instante sacrificial, se abre paso a la intimidad y continuidad del ser, hacia esa parte no tan oculta como ocultada, y no tan oscura como oscurecida. Aquel mundo íntimo que no hay que confundir con lo privado como, muy acertadamente, ha notado Nancy (2000): “la experiencia interior» de la que habla Bataille no tiene nada de «interior» ni de «subjetivo», sino que es indisociable de la experiencia de esta relación con el afuera inconmensurable” (p. 30). El pensamiento del límite, que pone a jugar una temporalidad extática, viene a desquiciar la identidad consigo del presente vivo, en tanto que abre a la experiencia interior, animando así una existencia que no se despliega en su vuelta a sí misma, como un sujeto-para-sí coherente y cerrado sobre sí, sino que aparece como *éxtasis*, como extensión-fuera de sí, como transgresión. Con lo cual, aquello que se sacrifica en los instantes soberanos es el sujeto como individualidad aislada, el ser encerrado en el yo, en tanto, para Bataille (1986) “[e]l «sí mismo» no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un *lugar de comunicación*, de fusión del sujeto y el objeto” (p. 19; énfasis propio). Es por eso que el tiempo del éxtasis se diferencia, incluso, del tiempo heideggeriano del «ser-para-la-muerte», porque “la comunicación es un hecho que no se sobreañade en modo alguno a la realidad-humana, sino que la constituye” (Bataille, 1986, p. 35)<sup>45</sup>, constituye la re-uniión de lo separado por la discursividad del lenguaje racional. Es por ello, también, que sólo podemos hacer *comuniión* con su pensamiento,

---

<sup>45</sup> Aquí Bataille (1986) está haciendo referencia a un fragmento de *Was ist Metaphysik* de Heidegger, que el mismo cita: “Nuestra realidad-humana (unseles Dasein) -dice Heidegger- en nuestra comunidad de investigadores, de profesores y de estudiantes, está determinada por el conocimiento” (pp. 35-36). Para Bataille, es al revés, no puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores, en tanto la comunicación constituye a la realidad-humana.

porque lo escrito no pertenece al autor, es un movimiento que deja huellas en la escritura, silencios que piden ser siempre re-escritos porque, en definitiva, la comunicación extática es una comunicación sin lenguaje, soberana y sacrificial.

Asimismo, Bataille identifica esa existencia completa mediante experiencias de exaltación tumultuosa como son el erotismo, la risa, la fiesta, la poesía y, consideramos nosotros también, el mito. Todas ellas efusiones donde la existencia profunda hace experiencia de su ser inacabado, de su destrucción, de su pérdida, de su afuera, de la exuberancia ardiente de la vida. En efecto, su pensamiento, ese que nos lleva hasta su límite, va a insistir, una y otra vez, que lo propiamente humano es arder y consumirse en el éxtasis del instante, en el exceso que lo trasgrede, porque olvidar que la tierra exige éxtasis y estallidos hace del hombre un ignorante de la potencia exuberante del tiempo, que intenta “hallar la seguridad en una erección inmóvil y cercana al sueño” (Bataille, 2015, p. 42).

### 3. Del mito del acéfalo al tiempo del mito

#### A. Acéphale: el mito del porvenir o el retorno a la totalidad perdida

En vísperas de la Segunda Guerra Mundial, Bataille abogará por la conformación de lo que supo ser en principio una revista (1936-1939) y luego una sociedad secreta (1937-1939), *Acéphale*, que fuese capaz de brindar mitos nuevos, en pos de rescatar la existencia total de la fragmentación servil y alumbrar la potencia sagrada de la vida llevada a su límite. Con ello da inicio a un tipo de combate que no se libra en el plano de la guerra sino en el plano de la existencia misma, contra la forma que ha cobrado la razón en la Modernidad, ligada al cálculo de costos y beneficios, que no hace más que empobrecer y restringir la vida, al encadenarla a la sucesiva producción de actos útiles. En “El Aprendiz de brujo” [1938]<sup>46</sup>, nos dice Bataille: “[e]l mayor de los males que afectan a los hombres tal vez sea la reducción de su existencia al estado de órgano servil” (2003a, p. 233). Allí, hace alusión a la idea de que la *existencia* ha dejado de *ser*: no es más que arte, política o ciencia, al tiempo que renuncia a la totalidad a cambio de la función, la dedicación a esa parte hace que las otras ya no importen. Y si es verdad que el ámbito de lo humano se ha incrementado, fue en beneficio de una existencia lisiada, porque “una totalidad de la existencia tiene poco que ver con una colección de capacidades y de conocimientos” (Bataille, 2003a, p. 241). Por el contrario, “[s]er libre significa no ser función. Dejarse encerrar en una función es dejar que la vida se castre. La cabeza, autoridad consciente o Dios, representa la de las *funciones* serviles que se da y se toma a sí misma como un fin, por consiguiente, aquella que debe ser objeto de la más vivaz aversión” (Bataille, 2015, pp. 40-42).

No es parte de nuestro propósito desarrollar las polémicas dentro de las que Bataille se habría visto envuelto con André Breton, pero sí resulta inexcusable apuntar que Bataille

---

<sup>46</sup> Dicho artículo fue publicado en julio de 1938 en *La Nouvelle Revue Française*, junto con un conjunto de ensayos escritos en el marco del *Collège de Sociologie* [1937-39], grupo de estudio de orientación durkheimiana al que perteneció Bataille, en simultaneidad con su participación en *Acéphale*.

ha coqueteado con el surrealismo bretoniano en más de una ocasión, así como también ha sido blanco de sus cuestionamientos más agudos. En 1929, funda y dirige *Documents*, una revista surrealista de intereses varios y no tan claros, la cual desaparece hacia 1933 en razón de sus enfrentamientos con Breton. Luego de años de enemistad, Bataille se reconcilia con Breton y los surrealistas en 1935, conformando *Contre-Attaque*, una revista revolucionaria que pretendía combatir el capitalismo, el nacionalismo y el puritanismo mediante la acción política, oponiendo al mito nazi fascista unos mitos nuevos bajo la influencia de Sade, Fourier y Nietzsche. Sin embargo, luego de un año se disolvió producto de una aguda rivalidad entre Bataille y Breton, respecto a la forma que cobraría la nueva mitología en la Modernidad, que llevó a nuestro escritor a conformar *Acéphale*. Así lo representa el número que abre dicha revista: “La conjuración sagrada” [1936], en el que Bataille se encarga de marcar de forma vehemente la distancia respecto al surrealismo bretoniano, en el cual el mito se encontraba encerrado en una concepción literaria y orientado por una acción política concreta. Citamos brevemente: “Lo que hemos emprendido no debe ser confundido con ninguna otra cosa, no puede quedar limitado a la expresión de un pensamiento y menos aún a lo que es precisamente considerado como arte” (Bataille, 2015, p. 12) y una cita, más que alusiva, de Kierkegaard, utilizada como epígrafe: “Eso que tenía aspecto político y se creía que era político un día se desenmascarará como movimiento religioso” (p. 12).

A diferencia de Esposito que, en su capítulo dedicado al estudio del mito en *Confines de lo político*, considera que es recién a partir de los años cuarenta que Bataille cuestiona radicalmente la nueva mitología que proponía el surrealismo, que quiso ser una suerte de nuevo romanticismo -como lo llamaba Bataille<sup>47</sup>-, y principalmente a Breton, que abogaba por un mito atribuido a la literatura y a las artes, insistiendo en su carácter colectivo (Bataille, 1996, pp. 110-12); nosotros consideramos que dicha disputa se desarrolla ya en los años treinta. Si bien en la década de 1930 Bataille nos habla del mito del acéfalo y recién hacia fines de los cuarenta de un mito acéfalo, cortado en su misma cabeza, en numerosos pasajes de sus escritos publicados en *Acéphale* y el *Collège de Sociologie* deja ver prefigurada, ya en germen, su afamada apuesta por la «ausencia de mito».

Al interior de este escenario, Bataille (2003a) descubre la potencia del mito en su capacidad de propiciar aquella existencia semejante a las llamas y cuyo sentido es el retorno a la totalidad perdida (pp. 251-252), se entiende no a una totalidad acabada que

---

<sup>47</sup> La crítica al nuevo romanticismo que suponía el surrealismo, se puede apreciar de forma evidente en un pasaje de “El aprendiz de brujo”: “En el orden de la invención formal, los románticos no *crearon*. Se contentaron con alguna licencia y no hicieron más que extender el dominio de los mitos y, en general, de los temas poéticos *dados*, que con ellos -al igual que antes de ellos- sirvieron de motivo para la creación verbal. La inquietud que hoy existe no ha tenido un desarrollo intelectual comparable al del romanticismo y al de la filosofía alemana que le es tributaria, pero se dedicó con una especie de vértigo al descubrimiento de fórmulas verbales o figurativas que dan la clave de esa existencia pesada y tan a menudo difícil de dotar de una razón de ser. El surrealismo se ha convertido actualmente en el *soprote* de esa empresa, pero se reconoce a su vez como el heredero de una obsesión que lo precede” (Bataille, 2003a, p. 263; énfasis original).

se cierra sobre sí misma, sino a una totalidad que *es* en su propio desgarramiento. Nos dice en “El aprendiz de brujo”:

Sólo el mito entra en los cuerpos de los que une y les reclama la misma espera. Es la precipitación de cada danza; lleva la existencia "a su punto de ebullición": le comunica la emoción trágica que torna accesible su intimidad sagrada. Porque el mito no es solamente la figura divina del destino y el mundo por donde esa figura se desplaza; no puede separarse de la comunidad cuyo sustrato constituye y que toma ritualmente posesión de su dominio [...] Un mito no puede entonces asimilarse a los fragmentos dispersos de un conjunto disociado. Es solidario de la existencia *total* cuya expresión sensible constituye. El mito vivido ritualmente revela nada menos que el ser verdadero (Bataille, 2003a, p. 249).

Ahora bien, es en *Acéphale* donde Bataille (2015) parece tomar la posta nietzscheana al considerar que “[e]l apogeo de una civilización es una crisis” (p. 73), haciendo alusión a su doble significado, esto es: como cima y como sima, para dar cuenta de una actitud crítica respecto al presente. A partir de esta noción de crítica, a la vez como crítica y crisis, Bataille (2015) toma la figura mitológica del *acéfalo*, que no expresa más que el tiempo de la muerte de Dios (p. 42), esto es, la muerte de toda autoridad y con ello el retorno de la autoridad del hombre como puesta en cuestión de todo lo que *es*. Y sostiene que:

La vida humana está harta de servir de cabeza y de razón al universo. En la medida en que se convierte en esa cabeza y en esa razón, en la medida en que se convierte en necesaria para el universo, acepta una *servidumbre*. Si no es libre, la existencia se convierte en vacía o neutra, y, *si es libre, es un juego*. [...] El hombre ha escapado a su cabeza como el condenado a la prisión (Bataille, 2015, p. 14; énfasis propio).

Mediante la existencia acéfala Bataille sugiere que la potencia mitológica radica en la recuperación de aquella existencia libre de su cabeza, como principio ordenador de reducción a la unidad, de reducción del mundo a Dios, que desnuda el movimiento apasionado y tumultuoso que forma la vida, exigente de embriaguez extática - embriaguez de la felicidad que estalla, pero también embriaguez de lo que espanta” (2015, p. 61). Resalto con ello, a su vez, el aspecto estético-trágico y emotivo-religioso que la vida ha abandonado al convertirse en mero cálculo:

[l]a figura de la comunidad viviente pierde poco a poco el aspecto trágico, a la vez pueril y terrible, que afectaba a cada ser hasta su herida más secretamente desgarrada; pierde el poder de provocar la emoción religiosa total que crece hasta la embriaguez extática cuando le es abierta la existencia con avidez” (Bataille, 2015, p. 74).

En consecuencia, bajo la concepción batailleana, consideramos afirmar que el mito adquiere una *estructura trágico religiosa*, resultado de la lectura en torno a *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche y la influencia de la sociología durkheimiana. En ese sentido, ruega disipar qué entiende Bataille por “religioso”. No refiere a un movimiento semejante al cristianismo o al budismo sino que, en el mundo actual, dicho término, no puede ser empleado “sino como un desafío” (Bataille, 2015, p. 76), en cuanto que mediante la vivificación del mito la búsqueda se orienta hacia una vía de recuperación de lo *sagrado*, entendido como el furor y la exaltación de la vida. Haciendo alusión a la noción durkheimiana de «instante privilegiado», Bataille insiste en que lo sagrado “no

es más que un momento privilegiado de unidad comunal, momento de comunicación convulsiva de lo que ordinariamente está sofocado” (Bataille, 2003a, p. 266). Aquello que el cristianismo sustanció pero que, por el contrario, constituye lo más inasible que se produce entre los hombres. El mito no es sino una evocación para hacer reaparecer esa an-esencia que no se deja apresar, creando vías -bajo el impulso del deseo siempre insatisfecho- mediante las cuales sería posible recuperar infinitamente lo que huye. La muerte de Dios ha provocado una consecuencia, cuanto menos, decisiva: “Dios representaba el único límite que se oponía a la voluntad humana, libre de Dios, esa voluntad se entrega desnuda a la pasión de darle al mundo una significación que la embriaga” (Bataille, 2003a, p. 267). El hombre no puede sustraerse ya a la herencia del poder divino que ahora le pertenece, en cuanto dispone por sí solo de todas las convulsiones humanas posibles. Ya no podría vivir si no tuviese la fuerza de alcanzar el instante sagrado, mezcla de exaltación y desdicha, ya que nada es más deseable que lo que desaparecerá enseguida, pero, asimismo, nada causa más vivacidad que el temblor de aquel que siente que se le escapa lo amado.

Por otro lado, se encuentra la original apropiación de lo dionisiaco nietzscheano<sup>48</sup>. Una primera lectura apresurada de *Acéphale*, puede prestarse a la confusión de una exaltación del impulso dionisiaco por parte de Bataille. Sin embargo, en su intento por desembarazar a Nietzsche de la apropiación fascista, Bataille no comete el error de concebir al mito nietzscheano como una exaltación de los impulsos irracionales de la vida, mucho menos como una mera racionalidad analítica. En esta originaria apropiación batailleana, los estados dionisiacos son considerados estados extáticos, es decir, momentos que llevan al *éxtasis*, que bajo la excitación que le es propia, supone una *suspensión* de la individuación y un sentimiento místico de unidad, en el que los hombres se sienten íntimamente unidos. Los estados extáticos, como desarrollamos extensamente en el primer apartado, deben entenderse dentro del entrelazamiento diferencial de temporalidades heterogéneas e irreductibles entre sí, bajo la noción de *partage*. De modo que, la figura de “Nietzsche Dioniso” le permite a Bataille pensar una temporalidad que inserta al ser en el tiempo de *otro* modo, alumbrando las experiencias intensas que permiten alcanzar el *instante sagrado*. Nos dice Bataille:

Al mismo tiempo que la figura sagrada —Nietzscheana— de Dionysos trágico libera la vida de la servidumbre, es decir, del castigo del pasado, la libera de la humildad religiosa, de las confusiones y de la torpeza del romanticismo. Exige que una voluntad deslumbrante devuelva a la tierra a la divina exactitud del sueño (Bataille, 2015, p. 77).

Bataille propone a la divinidad dionisiaca “como la más ajena a la intención de investir lo divino de autoridad” (2001, p. 28), constituye lo divino en estado puro, es decir, no alterado por la obsesión de eternizar un orden dado, sino más bien como la *omnipotencia*

---

<sup>48</sup> En *El nacimiento de la tragedia*, lo apolíneo y lo dionisiaco son presentados como dos impulsos artísticos de la naturaleza, dos estados estéticos sin mediación del artista humano, que se intensifican mutuamente. Apolo, es la divinización del *principium individuationis* y Dioniso, la desmesura que llevaba al individuo, con todos sus límites y medidas, a sumergirse en el olvido de sí. Más que estéticos (o no únicamente), metafísicos o, si se quiere, estético-metafísicos. Para un tratamiento pormenorizado de los principios dionisiaco y apolíneo en Nietzsche, véase el capítulo de Martín José Prestía en este mismo volumen.

*del instante* o la instantaneidad del rayo en la oscuridad de la noche, que ilumina desde su interior a lo que niega, aunque le deba su propia claridad. Ciego a las consecuencias es la *ausencia* de razón. Sin embargo, al interior del lenguaje batailleano ausencia o suspensión no suponen la erradicación de la razón o su trascendencia, sino más bien la *afirmación* de su diferencia, el entrelazamiento diferencial: esto es, su *límite*, mas no su rechazo.

Por otro lado, el Bataille de los años treinta, distanciándose de Durkheim —“dedicado preferentemente a los mitos «fríos»” (Esposito, 1996, p. 111)-, e influenciado por el vitalismo bergsonianos de la mano de Sorel<sup>49</sup> (Guerlac, 1997), nos invita a pensar a la mitología moderna no como un modelo arquetípico de un origen ahora desaparecido, ni como una ficción literaria narrativa, sino como un *mito vivo*. Si bien en sus escritos sobre mito, Bataille no refiere de forma explícita a Sorel, como un atento lector de su obra, es posible rastrear en sus publicaciones de los años treinta una lectura soreliana del concepto de mito, como conjunto indiviso de imágenes que resultan inaprensibles al lenguaje “y que nosotros obtenemos en un conjunto percibido en forma *instantánea*” (Sorel, 1978, p. 129; énfasis propio). En sintonía con las afirmaciones sorelianas, Bataille considera que, aunque la ciencia lo conozca como muerto, el mito se vuelve *verdad viviente*, en la medida en que es expresión de la existencia completa, mediante una imagen, no narrativa, que se presenta de manera no mediada por la razón y que evoca *emotivamente* los sentimientos necesarios para la comunión. En palabras de Bataille (2003a):

La existencia simple y fuerte que aún no ha sido destruida por el servilismo funcional solamente es posible en la medida en que ha dejado de subordinarse a un proyecto particular, como actuar, pintar o medir: depende de la *imagen del destino*, del mito seductor y peligroso con el que silenciosamente se siente solidaria. [...] “la existencia plena se vincula a cualquier imagen que despierte esperanza o espanto (p. 241).

El mito, nos dice Esposito (1996)—en una apreciación sobre el pensamiento batailleano— es “realización *en acto* de aquello que es más común” (p. 112; énfasis original). En ese mundo disuelto de la Modernidad, Bataille considera que es únicamente el mito la potencia que conserva la virtud de restablecer el calor de la vida, en cuanto que la existencia plena que aún no fue destruida por el servilismo funcional depende del mito con el que se siente solidaria, como *imagen del destino*: imagen en la cual por un *instante* el destino se torna *viviente*. Citamos en extensión:

(...) el mito no es solamente la figura divina del destino y el mundo por donde esa figura se desplaza; no puede separarse de la comunidad cuyo sustrato constituye y que toma ritualmente posesión de su dominio [...] El mito tal vez sea fábula, pero esa fábula se sitúa en oposición a la ficción si consideramos al pueblo que la danza, que la actúa, y del cual es la *verdad* viviente. Una comunidad que no efectúa la posesión ritual de sus mitos ya no posee más que una verdad decadente: está viva en la medida en que su voluntad de ser anima el conjunto de los azares míticos que representan su existencia íntima. Un mito no puede entonces asimilarse a los

---

<sup>49</sup> Para un desarrollo exhaustivo de la noción de mito en la obra de Georges Sorel, véase el capítulo de Prestía en este mismo volumen.

fragmentos dispersos de un conjunto disociado. Es solidario de la existencia *total* cuya expresión sensible constituye. El mito vivido ritualmente revela nada menos que el ser verdadero (Bataille, 2003a, p. 249).

Este “mito vivo, que la minucia intelectual sólo conoce *muerto* y que examina como el conmovedor error de la ignorancia, el mito-mentira representa el destino y se convierte en el *ser*. No el ser que traiciona la filosofía tradicional otorgándole el atributo de lo inmutable” (Bataille, 2003a, p. 248), sino el ser como *comunicación*, como éxtasis. En otros términos, constituye la existencia total o el ser de un tipo de comunidad que no se encuentra ligada a las necesidades utilitarias de la vida, sino atenta a sus instantes explosivos que exigen como “fin lo que une y se impone con violencia *sin alienar la vida*” (Bataille, 2015, p. 75). Por consiguiente, su reunión no tiene como objetivo “una acción definida sino, la existencia misma, LA EXISTENCIA, ES DECIR, LA TRAGEDIA” (p. 76), la irresoluble tensión de la vida entre la embriaguez extática de Dionisos y la individuación onírica.

Si bien no es objetivo de nuestro artículo establecer de forma acabada las diferencias entre el tipo de mito que puso a andar el nazismo respecto del mito que pretende Bataille, a los fines prácticos se vuelve vital marcar un contra-punto, ya que es mediante su oposición que la concepción batailleana del mito se vuelve aún más clara. En “Nietzsche y los fascistas”, Bataille, en un intento por hacer justicia con el pensamiento nietzscheano respecto de su apropiación nazi-fascista, explica que “[l]as derechas fundan su acción en la atadura afectiva al pasado. Las izquierdas en principios racionales” (Bataille, 2015, p. 27), sin embargo, “la vida exige tanto ser liberada del pasado como de un sistema de mediciones racionales y administrativas” (p. 33). En ese sentido, para Bataille, transgredir con la vida las leyes de la razón no significaría *necesariamente* esclavizarse al pasado, no obstante, así resultaba en su tiempo. La revolución social se encontraba encadenada a la razón, por lo que, nosotros consideramos, suponía la imagen de un presente reconciliado consigo en una identidad totalizante, confinando al pasado como una alteridad ya acaecida en la estabilidad de una memoria necesaria de ser denunciada<sup>50</sup>. Por otro lado, y siendo uno de los primeros en insistir en la irracionalidad propia del mito nazi, consideraba que en el fascismo y el nazismo el mito no suponía tampoco una condición de posibilidad crítica, sino, más bien, de

---

<sup>50</sup> Si bien Bataille profesó un comunismo revolucionario en los primeros años, aunque abiertamente disidente respecto al comunismo soviético y al paradigma racionalista de la revolución, poco a poco se fue alejando de un combate abierto en la lucha política. Sin embargo, son numerosos sus escritos sobre marxismo, su vertiente comunista, sobre el concepto de revolución y economía general. Entre 1931 y 1933 formó parte del *Círculo Comunista Democrático*, dirigido por Boris Souvarine. Y allí, mediante la revista *La Critique Sociale*, publicó algunos de sus escritos más paradigmáticos: “La crítica a los fundamentos de la dialéctica hegeliana” [1932], “La noción de gasto” [1933], “El problema del Estado” [1933] y “La estructura psicológica del fascismo” [1933]. En sus últimos años, y con la intención de reformular “La noción de gasto” en un proyecto al que llamaría *La parte maldita*, se pueden ver sus críticas al comunismo soviético en el primer y segundo volumen, respectivamente: *La parte maldita I. La destrucción. Ensayo de economía general* [1949] y en *La soberanía* [1953].

autoafirmación del presente, esclavizado a un pasado acontecido ligado a la patria y el vínculo sanguíneo<sup>51</sup>.

Leemos en Bataille (2015): “A la comprensión del mito vinculada por Baeumler al sentimiento agudo del pasado responde el *mito nietzscheano del porvenir*” (p. 33). En su intento por desembarazar a Nietzsche de la apropiación sufrida por los fascismos, Bataille nos propone una lectura del mito trágico nietzscheano a la luz de *Así habló Zaratustra*. Esta apropiación de lo dionisiaco, le permite a Bataille pensar el mito nietzscheano bajo una temporalidad extática, que constituye una mitología radicalmente diferente del mito nazi, en tanto no ignora la potencia exuberante del tiempo, y se encuentra abierta a la voracidad del instante, anclada en una apertura al porvenir bajo la figura del hijo en el mito:

La audacia nietzscheana que quiere para las figuras que ella compone un poder que no se incline ante nada [...] no debe ser confundida con lo que ella combate. El maravilloso KINDERLAND nietzscheano no es ni más ni menos que el lugar en que el desafío al VATERLAND de cada hombre adquiere un sentido que deja de ser una impotente negación. Sólo después de Zaratustra podemos «PEDIR PERDON A NUESTROS HIJOS POR HABER SIDO LOS HIJOS DE NUESTROS PADRES» (Bataille, 2015, p. 77).

En la interpretación que aquí sostenemos, la figura del hijo supone el sí incondicional a la llegada del otro, en tanto que se lo ama incluso sin saber quién es ni quién llegará a ser. En clara contraposición con el vínculo sanguíneo y pasado que establecía el fascismo. De ese modo, la divinidad dionisiaca —o como la llamaba Bataille: «Nietzsche Dioniso»- interpretada a partir del Zaratustra, compromete un mito libre y liberador, que renueva la potencia sagrada de la vida y que produce “ESO QUE SE VENTILA EN EL *PORVENIR*», «ESO QUE SÓLO PERTENECE A UN *PORVENIR*”<sup>52</sup> (p. 77).

Para concluir, entonces, el mito no pertenece a la razón, pero tampoco a lo irracional; hará libre el destino humano tanto de la esclavitud de la producción racional, como de la esclavitud irracional al pasado, desquiciando la identidad consigo del presente vivo. El mito, bajo la concepción batailleana, se manifiesta como ese punto de retorno fugaz donde el pensamiento encuentra su límite y comienza la experiencia. Deviene como una instancia redescubierta por el conocimiento y que, sin embargo, escapa a su dominio. Pero es sólo llevando el pensamiento hasta su límite que se podrá ver con claridad, se podrá ver su más allá. Más allá que no constituye la mera oscuridad, sino el espacio

---

<sup>51</sup> La solución fascista a la crisis de la civilización no supone, a la vez, una crítica, sino el retorno al pasado, a lazos y valores tradicionales, que no hacen más que cerrar el presente sin crear nuevas formas de lo social, sino otorgándole un sentido dramático a viejas formas para devolverle a la existencia en común todo aquello de lo que -sigue- careciendo. Nos explica Bataille (2015): “«La más perfecta organización del Universo puede llamarse Dios». El fascismo, que recompone la sociedad a partir de elementos existentes es la forma más cerrada de la *organización*, es decir, la existencia humana más próxima al Dios eterno. En la revolución social [...] la descomposición, por el contrario, alcanza su punto máximo. La existencia se sitúa constantemente en lo opuesto de dos posibilidades igualmente ilusorias: es «ewige Vergottung und Endgottung», «una eterna integración que diviniza (que convierte en Dios) y una eterna desintegración que aniquila a Dios en ella misma»” (p. 39).

<sup>52</sup> Aquí, como la cita anterior, la mayúscula pertenece al original.

donde los chispazos del pensamiento hacen visible lo que en ellos era irreductible en el seno de la luz homogeneizadora de la razón o en la oscuridad propia de un pensamiento ligado al pasado.

De modo que, como parte de nuestra apuesta interpretativa, consideramos que la tentativa de Bataille, consiste en revitalizar, volver a suscitar aquello que se presentaba como *lo otro* de los encadenamientos de la razón, todo aquello que la razón expulsó de sí misma y que, no obstante, la con-stituye, entre ellos: el mito. Y es bajo la noción del tiempo del éxtasis, que resulta posible abordar la mitología como experiencia de los límites de la razón, en la medida en que Bataille no concibe al mito como lo opuesto o lo externo a la razón, sino como su límite -en el sentido de *partage*. Es, entonces, esencia inesencial del mito su *ser límite*, en su transgresión y *apertura* al porvenir.

## B. Salto a lo imprevisible: el mito como modo de hacer el (im)posible porvenir

En la primera mitad de la década del cuarenta vemos aparecer, con algo de elusividad, a la cuestión mítica al interior del «anti-proyecto» batailleano, constituido por los tres tomos de *Summa ateológica*, que consiste principalmente en una crítica a la «acción» y al «proyecto». Consideramos, sin ánimos de periodizar su producción sino preservándola en la fragmentación que le es propia, que dicho momento constituye una suerte de bisagra en la problematización del fenómeno mítico, *entre* la tematización de su *ser límite* y el movimiento de provocación a los límites analíticos del saber y las posibilidades de consumación de la obra, que nos ubican en el extremo en el cual el conocimiento como fin es traspasado y el mito se nos presenta como *límite* de su propio ser límite o, como gusta de llamarlo Bataille: *ausencia* de mito.

La fragmentación servil de la vida, de la que hablábamos en el apartado anterior, es ubicada en el anti-proyecto de *Summa ateológica*, al interior de una crítica a los conceptos de «acción» y «proyecto», bajo el entrelazamiento diferencial del tiempo homogéneo o tiempo profano y el tiempo extático o tiempo del instante sagrado. Bataille reconoce en *Sobre Nietzsche* que la causa de la fragmentación no es sino la necesidad de actuar que especializa y limita el horizonte de una actividad al mundo de lo posible ya que “la actividad que subordina cada uno de nuestros instantes a un resultado preciso borra el carácter total del ser” (2018, pp. 23-4). En este encadenamiento de complicidad entre la acción, el proyecto y el pensamiento discursivo, Bataille (1986) identifica una forma de *ser en el tiempo* que es *el aplazamiento de la existencia* (pp. 54-5). Con lo cual, el proyecto compromete una forma de comprender la temporalidad humana que, si bien aborda la finitud, esta aparece enmascarada en la postergación y la espera, en una homogeneidad en la que el ser es demorado en pos de un proyecto.

El tiempo del proyecto, subordina el aquí y ahora -entendido como un fin absoluto, esto es como satisfacción inmediata del deseo, sin reserva y sin demora- a un allí y a un después lejanos y futuros, haciendo de la acción un medio para la mera obtención de un fin útil. Es a partir del entrelazamiento diferencial de estas dos formas del ser en el tiempo, que Bataille nos muestra, en lo que consiste para él, la contradicción irresoluble de la humanidad. Para ello nos apremia remitirnos brevemente a sus reflexiones

expuestas en *Teoría de la religión*<sup>53</sup>[1948]. Allí, Bataille, considera que la humanidad surge en el momento que se niega su animalidad primaria. El animal vive en un presente eterno ya que vive en la pura *inmanencia*, en tanto que no posee consciencia de sí mismo como ser finito y, por consiguiente, separado de los otros. De modo que experimenta la vida como una *continuidad*. La interrupción de esa continuidad tiene lugar cuando se consuma la separación entre sujeto y objeto, es decir, la *trascendencia* de la consciencia respecto al resto de los seres y la subordinación funcional de los medios a los fines, del presente al futuro. El abandono de la animalidad y la trascendencia humana Bataille la ubica con la aparición del trabajo y el miedo a la muerte. Por medio del trabajo productivo -que exige la negación del deseo y la subordinación de la acción presente a un fin posterior-, el hombre deja de estar en relación de intimidad o comunicación con el mundo y entra en una exterioridad respecto de otros seres, pero, también, respecto a sí mismo, volviéndose un objeto para sí mismo. Ahora bien, ¿por qué abandona la intimidad o la inmanencia que lo une a otros seres, reduciéndose a sí mismo a la condición de objeto útil y sometiéndose a la lógica del trabajo y del cálculo económico? Bataille nos dice: por temor al futuro, que no es más que el temor a la muerte que pesa angustiosamente sobre él<sup>54</sup>. Esta lógica temporal que responde a una *racionalidad calculadora*, que subordina el presente al futuro, a cambio de una vida que se ve reducida a su mera condición de subsistencia, limitándose a reproducirse con la sola voluntad de perdurar, Bataille no sólo la ubica en la economía, sino también en el derecho, en la ciencia y en la moral modernas<sup>55</sup>. Todas ellas coinciden en el primado de la razón sobre el deseo, del “bien” o valor futuro sobre el “mal” o valor presente. Y detrás de esa racionalidad utilitarista que intenta preservar al individuo en la discontinuidad, e incluso motivándola, yace la conciencia y la angustia ante la muerte.

La acción inserta desde el comienzo, *ventajosamente* el ser en el tiempo, volviendo cada uno de sus momentos útil para otro, de modo tal que el tiempo se vuelve una marcha hacia esa meta. Es por eso que Bataille insiste en que “[n]o puedo existir *totalmente* sino superando el estadio de la acción de alguna manera [...] No puedo mantener en mí el carácter completo sino rehusándome a actuar, o al menos *negando la preeminencia del*

---

<sup>53</sup> Si bien *Teoría de la religión* fue escrito en 1948 y pensado como continuación de *Summa ateológica*, será publicado recién, póstumamente, en 1973.

<sup>54</sup> En relación a esta idea desarrollada en *Teoría de la religión*, Bataille (1996) se expresa en lo que quiso ser el tercer tomo de *La parte Maldita: La soberanía*: “El temor a la muerte aparece desde el principio unido a la proyección de sí en el tiempo futuro que, siendo un efecto de la posición de sí como una cosa, es al mismo tiempo la condición de la individualización consciente. El ser a quien el trabajo volvió conscientemente individual es quien está angustiado. El hombre está siempre más o menos angustiado, porque siempre está a la espera: una espera a la que hay que llamar espera de sí. Porque debe captarse a sí mismo en el tiempo futuro, a través de los resultados anticipados de su acción. Por eso muere plenamente, pues, en la perspectiva en la que se esfuerza incesantemente para alcanzarse a sí mismo, la muerte posible siempre está ahí, y la muerte impide al hombre alcanzarse” (p. 82).

<sup>55</sup> En varios momentos, Bataille sitúa al cristianismo y la Modernidad como paradigmas de esta forma de(l) ser, en el primero la salvación dirige el proyecto de la existencia y, en el otro, es el progreso del conocimiento y el saber. Pero en ambos, la vida se confunde con el proyecto que no hace más que eludir la intensidad con la que se presenta, en verdad, la vida; a partir de un movimiento que “no es morir, sino estar muertos. Es marchar por el mundo apagado y pálido por el que nos arrastramos habitualmente: ahí todo está suspendido, la vida está aplazada, de aplazamiento en aplazamiento...” (Bataille, 1986, p. 55).

*tiempo reservado a la acción*” (2018, p. 24; énfasis propio). Negar la preeminencia del tiempo que se proyecta (o del tiempo del proyecto), implica que la totalidad de ser no puede ser subordinada al resultado de una acción, a un resultado exterior a sí mismo, sino que él mismo es el fin: el ser sin dilación, sin demora. Allí se inserta la propuesta de *La experiencia interior*, que expusimos ampliamente en el apartado II. Bataille nos exhorta a asomarnos a la tan temida muerte, porque es allí donde se abre el contacto con la parte restringida del hombre, esa que él llama «la parte maldita». Aquel mundo íntimo que ha sido envuelto en un halo de maldición y culpabilidad, desde una perspectiva cristiana y occidental, con el avance de lo profano, el trabajo y la filosofía de la servidumbre.

Sin desviarnos demasiado de nuestros objetivos y en clara referencia a este aliento por recobrar aquella intimidad perdida, nos gustaría apuntar algunas tesis desarrolladas por Bataille en su prestigioso artículo “La noción de gasto”<sup>56</sup>, que luego serán retomadas en el primer volumen de *La parte maldita*, el cual lleva como subtítulo: *La destrucción. Un ensayo de economía general* [1949], sencillamente porque allí no presenta tan sólo una teoría económica sino el trasfondo en el cual se mueve su pensamiento. En “La noción de gasto”, contrapuso al *principio de utilidad* de la «economía clásica» (dominante tanto en el liberalismo como en el marxismo) el *principio de pérdida*, en tanto que la actividad humana no puede ser reductible tan sólo a procesos de producción y conservación, en la medida en que negaría lo que él llama: *gastos improductivos*, “que representan actividades que [...] tienen su fin en sí mismas” (Bataille, 1987, p. 28). Retomando la tesis de gasto incondicional, en *La parte maldita* (1987), propone sustituir la «economía restringida» por una «economía general» que dé cuenta, *también*, de esas otras actividades regidas por el derroche, la exuberancia, la donación, destrucción y pérdida, colocando en primer plano el *gasto improductivo* como fin último de toda actividad humana. Todas aquellas experiencias interiores que no se reducen a un fin, que no son medios para alguna otra cosa, sino que son soberanas por sí mismas, constituyen *finés absolutos*: como el estallo de la risa, la transgresión erótica, la exuberancia de la fiesta, la creación artística de la poesía, y como diremos nosotros, también la comunión del mito.

En la base de estas experiencias se encuentra el principio de la pérdida abierta por la herida sacrificial y el deseo siempre insatisfecho. El sacrificio es equivalente al método del éxtasis, “el punto del éxtasis es descubierto cuando rompo en mí la particularidad que me encierra en mí mismo” (Bataille, 2018, p. 224). Es mediante la herida sacrificial al individuo o ser humano constituido en la discontinuidad y la trascendencia, que se restituyen los lazos de intimidad y continuidad, perdiéndose a sí mismo en el extático juego del derroche. Con lo cual, el sacrificio constituye lo contrario del proyecto:

(y), en tanto que lo único que cuenta en el proyecto es el resultado, en el sacrificio es *el acto mismo lo que concentra en sí el valor*. Nada en el sacrificio se aplaza para

---

<sup>56</sup> Este artículo aparecido en revista *La critique sociale*, de clara orientación comunista, dirigida por Boris Souvarine, miembro del Círculo Comunista Democrático, resultó tan sorprendente que los propios editores se vieron obligados a aclarar que «el autor entra en contradicción con nuestra orientación general de pensamiento» y, aun así, fue publicado.

más tarde, tiene el poder de comprometerlo todo en el *instante* en que tiene lugar, de determinarlo todo, de hacerlo todo presente (Bataille, 1986, p.145; énfasis propio).

En esta trascendencia en la inmanencia, el individuo se consumirá *inútilmente* en el instante, ya que como resultado no obtiene un contenido positivo sino la apertura infinita de la comunicación. Es por ello que Bataille (1998) afirma que "(s)acrificar no es matar, sino abandonar y dar" (p. 52), se trata de un consumo que no tiene otro fin que el del momento. "El sacrificio es la antítesis de la producción, hecha con vistas al futuro; es el consumo que no tiene interés más que por el instante mismo" (p. 53). Esto quiere decir que los objetos ya no son consumidos para obtener de ellos un beneficio ulterior, sino que el beneficio consiste en consumirlos por el placer de consumirlos, sin cálculo económico alguno, y en el que se consume el sujeto mismo fundiéndose con el objeto. De manera que lo que importa no es su consumo productivo sino su gasto improductivo, ni su ahorro ni su ganancia ni su producción, sino su derroche, su pérdida y su destrucción. Lo que es lo mismo que decir que, lo que importa realmente para Bataille no es la perduración de la vida, si no las efusiones donde la existencia hace experiencia de su intensificación, su exaltación, su éxtasis, aun a riesgo de consumirla por entero, aun a riesgo de perderla.

Sin embargo, este movimiento no supone un retorno a la inmediatez animal sino una nueva actitud hacia la angustia. En el tercer volumen de *La parte maldita, La soberanía* [1953], Bataille afirma que *si vivimos soberanamente no morimos humanamente*, no escapamos a la muerte (inicio de la servidumbre) sino a la angustia de la muerte, pero a diferencia de otros animales, somos consciente de ella<sup>57</sup>. En sus palabras:

Si vivimos soberanamente, la representación de la muerte es imposible, pues el presente ya no está sometido a la exigencia del futuro. Por eso, de una manera fundamental, vivir soberanamente es escapar, si no de la muerte, al menos de la angustia de la muerte [...]. El hombre soberano escapa de la muerte en este sentido: no puede morir *humanamente*. No puede vivir en una angustia susceptible de someterlo, de decidir en él el movimiento de huida ante la muerte que es el inicio de la servidumbre. [...] Así, en este sentido, en tanto que vive en el instante, escapa de la muerte. El hombre soberano vive y muere de la misma manera que el animal. Pero sin embargo es un hombre (Bataille, 1996, p. 83).

Ahora bien, en la temporalidad del instante sagrado propuesta por Bataille (1996) "lo soberano es gozar del tiempo presente sin tener en cuenta nada más que ese tiempo presente" (p. 65). El ser alcanza su cumbre en la decadencia, en el lugar de la ruina y la perdición, porque para acceder a la *soberanía* es preciso sacrificar la propia individualidad, entregarse sin reserva y sin demora al extático juego del derroche. De modo tal que, la conciencia de esa totalidad inmanente surge como un desgarramiento

---

<sup>57</sup> En pos de una diferenciación con la concepción del "ser-para-la-muerte" de Heidegger, Bataille establece que a pesar de la reserva que le inspira, él ha partido de la risa y no de la angustia como momento soberano (1986, p. 195). De ello deriva la distancia que toma Bataille respecto a cómo Heidegger diferencia la muerte humana de la muerte animal. El animal, para Heidegger, sólo puede perecer [*Verlanden*] y sólo el *Dasein* tiene acceso a la muerte [*Sterben*], está-vuelto-hacia-la-muerte. Bataille trasmuta esta idea al afirmar que el ser que vive soberanamente no muere humanamente, sin embargo, eso no lo devuelve a la animalidad primaria, sino a escapar de la angustia ante la muerte, a partir de la efusión de la risa.

(Bataille, 2018, p. 26), como la experiencia desmesurada de rebelión del ser en el deseo indefinido. La totalidad no es más que aspiración vacía, que inserta al ser en la existencia bajo el modo de ser de un *juego*, que, a diferencia del proyecto, nos incita el riesgo más grande: el desconocimiento del fin perseguido y una *voluntad liberada al azar*. Nos dice Bataille: “el momento de rebelión inherente a la voluntad de un conocimiento más allá de los fines prácticos no puede prolongarse indefinidamente: para ser el todo del universo, el hombre debería ceder su principio: no aceptar nada de lo que es, sino tender al más allá de lo que es. El ser que soy es rebelión del ser, es el *deseo indefinido*” (p. 191).

En ese sentido, Bataille se encarga no sólo de modificar el significado del concepto de «soberanía» sino también de estallar su significante, es por ello que la soberanía no debe ser confundida con la posesión de un poder y un saber supremo. Si el poder es la adquisición de una ganancia y acumulación de las propias fuerzas respecto al resto de los individuos, la soberanía es la pérdida, la destrucción de la individualidad en la comunicación afectiva (erótica, mítica, poética, festiva) con el resto de los seres. Con lo cual, *sólo el instante es el ser soberano* y la conciencia del instante no es soberana más que en el *no-saber*, “(s)olamente aniquilando [...] en nosotros mismos toda operación del conocimiento, estamos en el instante sin rehuirlo. Esto es posible bajo la impresión de emociones fuertes que quiebran, interrumpen o dejan en un segundo plano el desarrollo continuo del pensamiento” (Bataille, 1996, p. 70). Solo este movimiento de pérdida conduce al principio de la soberanía del ser y del pensamiento<sup>58</sup>.

Por consiguiente, se sigue que una actividad que tiene como fin el deseo indefinido de no aceptar nada de lo que es, no tiene por fin más que lo desconocido, un fin que no puede ser nunca fijo -ni fijado- sino como posibilidad ilimitada respecto de los límites de lo posible; los dados son arrojados a un más allá del ser -a una trascendencia en la inmanencia-, a lo que *no es*. “[L]a meta indefinida es apertura, superación de los límites del ser” (Bataille, 2018, p. 162). De modo que, en el cumplimiento libre de una realidad que se crea sin que la limite la determinación previa de una acción sino la posibilidad ilimitada del azar de un juego, ya no hay éxito posible, ni resultado que responda a una intención, sino sólo salto en lo imprevisible, apertura al porvenir. Porque el estancamiento en que sucumbe la vida, que ha avanzado hasta los límites de lo posible, no podría excluir una *chance* de pasar y dirigirse a lo posible de *otro modo*.

Detengámonos un momento en el término francés *chance*. En su traducción al castellano adopta una amplia gama de significaciones: «suerte», «oportunidad», «ocasión», etc. Terminología que remite análogamente al dios griego *Kairós*<sup>59</sup>, figura del “momento

---

<sup>58</sup> Para un desarrollo más profundo del concepto de «soberanía» en Bataille, ver Lorio (2019).

<sup>59</sup> Nos permitimos tomar prestadas algunas palabras del exhaustivo estudio llevado a cabo por Senda Sferco, acerca de la caracterización del dios griego *Kairós*: “las fuentes coinciden en postular que es hijo de Zeus (que destituyó a Kronos, a la titanomaquia, y robó el fuego de Prometeo para ofrecerlo a los hombres) y de Tjé (diosa de la suerte y de la fortuna). Este doble parentesco será fundamental a los fines de caracterizar el imaginario que despliega esta figura: *kairós* surge del tiempo mensurable, pero también del azar. Tiene los pies alados y en la mano izquierda sostiene una balanza que *está siempre desequilibrada*. En la mano derecha lleva una navaja afilada con la que va produciendo *su propio corte del tiempo*. Es bello y su cabeza calva sólo conserva un pequeño mechón de pelo que le cae sobre la frente. *Kairós* es increíblemente veloz, sus pies alados no le permiten volar muy alto, tampoco tocar el suelo. No permanece

oportuno”. Aunque corresponde aclarar, Bataille no hace referencia a la terminología griega kairológica, consideramos enriquecedor, respecto a nuestros fines expositivos, sumar esta lectura que nos es propia y que, sin embargo, no iría en contra de las advertencias del mismo Bataille: una lectura no resulta nunca más que una infidelidad infiel, la experiencia siempre *inacabada* del pensamiento. El tiempo propio de *Kairós* es otro, no se reconoce ni en una línea asintótica, ni dentro del retorno dialéctico. Pero tampoco es la repetición eterna del instante sin marca de lo instantáneo, es decir, sin contaminación de lo mismo por el retorno de lo otro. Sino más bien, es el tiempo de irrupción, de lo que Bataille llama un “golpe de suerte [*chance*]”, en las posibilidades mensurables del tiempo homogéneo, el de la ocasión de alcanzar la totalidad del instante en una trasgresión involuntaria e impostergable, en un contexto que ha uniformizado las posibilidades de la existencia.

El tiempo de *Kairós* no es más que *el tiempo del mito*, que compromete otra forma de ser en el tiempo, diferente de aquella de la existencia aplazada, cuyo modo de abordar la temporalidad humana es más complejo y comporta una productividad más rica que la que la Modernidad asfixia en una reproducción viciada, que no hace espacio a la chance de re-figurar una relación diferente con el tiempo, que aventure *otro* modo de ser y una manera de dirigirse a lo posible de *otra* forma. En esa línea, es en *Sobre Nietzsche* que Bataille nos recuerda que “la totalidad del hombre ya no tiene un carácter mítico” (Bataille, 2018, p. 25), sino que se encuentra atada a fines precisos, enteramente adecuados a lo posible. Y, recuperando aquella concepción mítica de los años treinta referida a un mito libre y liberador, un mito del porvenir, de aquello que “sólo le pertenece a un porvenir”, añadimos ahora que lo único que está por venir es la novedad del acontecimiento. El acontecimiento como tal no constata nada, en cuanto no es algo dado de forma presente, sino que inaugura, supone la apertura indefinida al porvenir.

Pero es allí donde Bataille considera necesario invertir la figura del eterno retorno, ya que se suele considerar los instantes como medios<sup>60</sup>, mientras que: “lo que desgarrar no es la promesa de repeticiones infinitas, sino lo siguiente: que los instantes captados en la inmanencia del retorno aparezcan súbitamente como fines” (Bataille, 2018, p. 29). En línea con sus argumentos en *Teoría de la religión* y *La parte maldita*, Bataille nos está invitando a comprender que el retorno a la comprensión de la inmediatez del tiempo supone una *tarea espiritual*, esto es, un movimiento de retorno a la intimidad perdida, que vuelve a los instantes fines absolutos, y al perderse en ellos se funde en una trascendencia inmotivada. Invirtiéndolo, el retorno *desmotiva* el instante, con lo cual reconoce que no hay mismidad eternamente repetida que clausure toda irreductible alteridad -lo imposible- “libera a la vida de un fin y con ello en principio la arruina” (2018, p. 29). Pero la diferencia se encuentra en la elusión, Bataille propone una nueva actitud hacia la angustia: vivir lo (im)posible (2018, p. 232). Porque si bien es cierto que, en el

---

nunca por mucho tiempo en un lugar. Es el dios de las oportunidades. Es bello porque las oportunidades son, para los griegos, artífices de la belleza. Azarosas y fugaces como las apariciones de *kairós*, estas oportunidades deben ser aprovechadas cuando aparecen; de lo contrario, escapan y no habrá posibilidad de retenerlas, ni siquiera” (Bataille, 2015, pp. 29-30).

<sup>60</sup> Consideramos que aquí, Bataille está haciendo una clara referencia a la interpretación del eterno retorno, expresada en el famoso párrafo 341 de la *Gaya Ciencia*, que nos brinda un *principio de acción*, según el cual debemos vivir cada instante como si fuera a volver por toda la eternidad.

sentido en que suele comprenderse habitualmente al hombre de acción, este no puede ser un hombre completo, de todos modos, “el hombre completo conserva una posibilidad de actuar” (2018, p. 29). Esa posibilidad de actuar, supone para Bataille *el salto a lo imprevisible*, en sus palabras:

el mito, el símbolo del eterno retorno no puede considerarse aisladamente. Se relaciona con las condiciones en las que la vida alcanza lo imposible [...] Lo imposible es la pérdida de sí [...] Lo que soy aquí y ahora está conminado a ser posible: lo que soy es imposible, lo sé, me pongo a la altura de lo imposible: hago posible lo imposible, o al menos accesible. La virtud de la no-elusión consiste en dar la salvación *primero* y no volverla fin sino el trampolín de lo imposible. El eterno retorno abre el abismo, pero es una conminación a saltar. El abismo es lo imposible y lo sigue siendo, pero un salto introduce en lo imposible lo posible que es (Bataille, 2018, p. 236).

Asumir que el hombre en el tiempo del mito o el tiempo-*chance*, llevado a su límite se conoce a sí mismo como un obstáculo a lo que él es —la ausencia de límites—, nos conduce a la *afirmación* de dicha imposibilidad —pues esa ausencia de límites es lo imposible—, abriendo así la dinámica que permite a la imposibilidad como única posibilidad. De modo que, resulta necesario hacer la experiencia de esa aporía, de dirigir(se) a lo posible de otra manera, a un posible que ya no pertenece al ámbito de la posibilidad, como concepto asegurado en su confianza, sino a la apertura indeterminada del porvenir del acontecimiento<sup>61</sup>.

## 4. Ausencia de mito o duelo y verdad en los límites de lo político

*Allí todo está suspendido, allí todo es más verdadero, pero sólo accedemos a ello a través de la ventana de la muerte.*

Bataille, Georges, *El mundo en que morimos*.

Siguiendo las huellas de ese pensamiento del límite que propusimos en el primer apartado, pensamiento que, decíamos, compromete el movimiento de una «ontología desgarrada», que no tiene como fin la ganancia de un conocimiento si no la puesta en cuestión de todo lo que *es*, se nos abre en la producción batailleana, hacia la segunda mitad de la década del cuarenta, la experiencia más ardiente de la existencia al

---

<sup>61</sup> No se encuentra dentro de nuestros fines abordar la poesía en la producción batailleana, pero nos gustaría invitar a la lectura del apartado “*La desnudez de lo que es*. Georges Bataille y la apertura sacrificial hacia lo sagrado”, de la tesis de Milone (2014). Allí, la autora, presenta a la poesía como la experiencia mediante la cual las palabras hablan sin nombrar lo imposible, al liberarlas de la finalidad de la significación, en el desorden de sus imágenes y en el aniquilamiento sacrificial de los signos útiles del lenguaje. Con lo cual, siguiendo la argumentación propuesta por Milone en torno a la poesía y en la interpretación que aquí sostenemos, la escritura poética es el lenguaje de la experiencia interior, como es el mito su imagen y el erotismo su corporalidad.

convocarnos a dar un salto hacia el rechazo, que nos lleva a un más allá del ser: a lo que *no es*.

En su ensayo “El soberano” [1952], Bataille sostiene que “el ser no tiene presencia real o soberana en nosotros más que sublevado” (2001, p. 229), su plena manifestación -allí donde no se encuentra demorado- exige el abandono, en tanto no puede mirarse fijamente, como el sol o como la muerte. Ahora bien, “sólo el instante es el ser soberano” (2001, p. 231), en tanto *es* la apertura ilimitada que olvida los cálculos que nos atan a una existencia articulada en el tiempo del proyecto, *es* en el acontecer del instante donde la conciencia del *yo* se ve sustraída. El instante es un fin soberano, lo que significa que rehúye a toda posible racionalización, por lo que en relación a la razón resulta siempre *inútil e insensato: sin sentido*, ya que nada puede tener sentido propiamente dicho sino en relación con algo más, aquello con respecto a lo cual se da el sentido no puede remitir *indefinidamente más allá* como la inconsecuencia del instante.

El movimiento que afirma el instante como negación absoluta, que no puede ser negada, lleva cada noción “al punto donde aparecerá su *límite* -que es el más allá de toda noción” (2001, p. 252). De modo que, en la plena negación que sucede a la ruina de toda autoridad, donde ya no queda más autoridad que la puesta en cuestión del sí mismo, no hay más verdad que el instante, pero el instante “es silencio, despojado de todo sentido posible” (2001, p. 244). De modo que, este movimiento que Bataille llamó «negatividad sin empleo» refiere a una negatividad que no conduce a ningún sentido, que no devuelve una ganancia de la conciencia, sino que traza un reconocimiento desgarrado, inacabado e inacabable. En una provocación desmesurada a los límites analíticos del saber y las posibilidades de consumación de la obra; la negación sin empleo nos ubica en el extremo en el cual el conocimiento como fin es traspasado y nos lleva hacia aquel punto donde el pensamiento se pierde y se abren las puertas al abismo del *no-saber*.

El despertar de la noche del no-saber al interior de la operación del saber, convierte a este en un despertar renovado sin cesar, porque si la reflexión pudiese ser continuada se reemplazaría ese despertar por falsificaciones. Por el contrario, la excitación del no-saber le restituye al saber lo que le faltaba, aunque eso que le faltaba no pueda ser reductible al orden del discurso y los encadenamientos útiles de la razón. Le devuelve su honestidad sin más, su verdad, la reducción del saber a lo que es: *ausencia de sentido* o *sentido de la totalidad*.

Ahora bien, esa insignificancia que le atribuimos hace alusión a la desaparición de lo que Bataille gusta de llamar “los sentidos diurnos”. En su ensayo “El no-saber” [1953], se encarga de afirmar que el sin sentido, el no-saber no es la nada, o por lo menos la nada como aquello ordenado según la dirección prevaleciente de la razón. Citamos en extenso:

Imagino el cielo sin mí, sin Dios, sin nada general ni particular -no es la nada. Para mí la nada es otra cosa. Es la negación -de mí o de Dios- sin que nunca hayan existido ni Dios ni yo, sin que nunca haya existido nada (de otro modo la nada no es más que una facilidad del juego filosófico). Hablo por el contrario de un deslizamiento de mi espíritu al que propongo la posibilidad de una total desaparición de lo que es general o particular [...]: resulta [...] lo que se le mostraría a la hormiga si se apartara de sí, cosa que no puede hacer y que mi imaginación me puede representar. En el olvido

ilimitado, que a través de mi frase, en mí mismo, es el instante en la transparencia, no hay nada en efecto que pueda darle un sentido a mi frase, pero mi indiferencia (mi ser diferente) descansa en una especie de resolución del ser, que es no-saber, no-cuestión, aun cuando en el plano del discurso haya esencialmente una cuestión (en el sentido de que es completamente inteligible), aunque por eso mismo esencialmente remisión, anonadamiento de la cuestión (Bataille, 2001, p. 250).

Pero, incluso de algún modo, captamos la *nada*. Allí, Bataille nota la peculiaridad del término en la lengua francesa, que parte de la palabra *rem* -que quiere decir “cosa”- para darle el sentido de la *nada* [*rien*] (2001, p. 356). De ello se sigue que, si el ser *nos* es dado en la discontinuidad, “en el lugar del *ser*, no hay *nada*. Al menos no hay *nada* que pudiéramos captar y concebir. He *supuesto* que la continuidad aparecía en el instante en que se perdía: lo cual quiere decir que no aparecía *nada*. O más bien, su desaparición sucedía a la aparición de algo. Dicho de otro modo, el ser nunca es captado, objetivamente captado, si no como una cosa” (2001, pp. 354-5). De modo que, el elemento aprehensible de la experiencia es captado negativamente, en la negatividad absoluta, lo que captamos es la nada, la ausencia, el silencio que deja tras de sí. Esa nada no es la nada que sigue siendo un todo, es la nada *-rien-* de la insignificancia, es algo *-rem-* que carece de sentido capaz de ser capturado racionalmente. Hablar del ser sería unir, de manera deshonesta, aquello de lo que no puedo hablar si no por negación, con la imposible explicación de lo que es<sup>62</sup>.

En el vacío incongruente de la ausencia, el mito para Bataille no tiene otra expresión más que el silencio, que no es sino su duelo y su verdad. Un silencio que, colmado de la profundidad que concede un viento que vacía, “esconde algo más que lo inconfesable” (2001, p. 58). En su afamado ensayo de 1947, “Ausencia de mito”, Bataille sostiene que:

[e]l hecho de que un universo sin mito sea un universo en ruinas -reducido a la nada de las cosas- al privarnos de ello equipara la privación con la revelación del universo. Si al suprimir el universo mítico hemos perdido el universo, esto mismo une a la muerte del mito la acción de una pérdida reveladora. Y actualmente, porque un mito ha muerto o muere, vemos mejor a través de él que si viviera: es el despojamiento lo que nos vuelve joviales. “La noche es también un sol” y la ausencia de mito es también un mito: el más frío, el único *verdadero* (Bataille, 2001, pp. 77-78).

La ausencia de mito no es más que el abismo en el cual se juega su transgresión, en la que el *ser límite* del mito -en relación a la razón- lo lleva hasta el *límite de su ser*. La ausencia de mito es el límite de su propio *ser límite*. Entendemos, entonces, que la ausencia de mito no es el anti-mito, ni tampoco un intento de auto-desmitificación del mito, ni un más allá ni un más acá, ni un adentro ni un afuera, es su *límite*. La ausencia de mito es la puesta en cuestión de su propia identidad, no supone ni una superación ni una eliminación de la lógica mítica, sino ese instante de suspensión que, como explica Esposito, “arrebata al mito su capacidad de volver a mitificar, su potencia de renacer, su fuerza de cicatrización. El mito interrumpido es el mito herido en su pretensión de

---

<sup>62</sup> La verdadera experiencia de la propia disolución sólo puede estar más allá del saber. En un escrito no publicado, Bataille nos dice: “la soberanía es el saber de nada”; esto es el saber que, llevado hasta el límite de lo que puede articular, se vuelve no-saber absoluto (2001, p. 10).

continua compacidad, de reunificación de las voces, de nueva comunidad” (Esposito, 1996, p. 110)<sup>63</sup>. Es un mito *acéfalo*, cortado en su misma cabeza, suspendido en su propia lógica.

En consecuencia, asumir el movimiento de este pensamiento inacabado que sostiene una indistinción entre sujeto y objeto, nos lleva a formular que, si el mito no es sino en la trasgresión de su propio límite, ese estado *suspendido* que es la crisis del ser, supone que el ser no sale de sí mismo más que a condición de ya no ser; es precisamente allí donde se juega la posibilidad de una trascendencia *no desde*, sino *de la* inmanencia. Una trascendencia que no supone lo contrario a la inmanencia, sino su propio fuera, su éxtasis, como extensión fuera de sí. El ser se encuentra siempre expuesto, en su propensión a la nada. Con lo cual, se sigue que Bataille concibe a la comunidad como *comunicación*, no como algo que pone en relación lo que es sino el ser mismo como *relación*. En sus palabras:

[e]n la medida en que las existencias parezcan perfectas, acabadas, siguen estando separadas, cerradas sobre sí mismas. No se abren sino por la herida del inacabamiento del ser en ella. Pero mediante lo que es posible llamar inacabamiento, desnudez animal, herida, los seres numerosos y separados unos de otros se comunican y es en la *comunicación* de uno al otro donde cobran vida perdiéndose (Bataille, 2018, p. 219).

Ahora bien, lo que se comparte no es una presencia sino una *ausencia de ser* (Esposito, 2012, p. 315), una pérdida, el inacabamiento del ser en ella. Pero, asimismo, el inacabamiento no sólo es condición de la comunicación, sino que la comunicación es *inacabamiento*. Esta idea radica en un diálogo crítico que Bataille mantiene respecto al concepto de “ser-para-la-muerte” de Heidegger, presentado anteriormente. La muerte que me abre a la existencia, nos dirá Bataille, no es la mía sino la del otro: aquella que en todo caso no puedo nunca asumir. Por lo que en la imposibilidad misma de compartir con el otro su muerte, se encuentra la desgarradura, desde siempre ya abierta en la *comparencia* de nuestra finitud, el “entre” nosotros del “ser-en-común”. La muerte se revela como el límite sobre el que se trata la imposibilidad radical de lo común que es, a su vez, la posibilidad de la comunidad; de una comunidad sin comunidad<sup>64</sup>.

De modo que, si la muerte es aquello de lo que es imposible hacer obra, no tendría sentido pensar en un más allá, en un afuera sin más, esto es, en una vida sin mito. Sino que es de su silencio, colmado de profundidad, que es posible hacer de la muerte una exaltación de la vida *en común*. Pues es allí donde se cobra vida perdiéndose,

---

<sup>63</sup> Es Esposito quien, en relación a los estudios batailleanos, nos exhorta a ver en aquellos proyectos políticos que se proclaman “desmitificadores” la potenciación de la lógica del mito que no es otra que la de su “autoefectuación” como “*autopoiesis* de una comunidad hecha inmanente a sí misma por la autoidentificación con la propia esencia común” (Esposito, 1996, p. 109).

<sup>64</sup> Si bien Bataille es un agudo lector de Heidegger, el diálogo al que aludimos no se encuentra expresamente en sus escritos, aunque resulta plausible derivar en él a partir de las lecturas de: *El erotismo* (2003b) y, principalmente, *La experiencia interior* (1986). Autores como Maurice Blanchot (2002) en *La comunidad inconfesable* -especialmente- y J. L. Nancy (2000) en *La comunidad inoperante*, hacen especial hincapié en la idea de que, para Bataille, la muerte que abre a la existencia no es la propia, sino la del otro.

«sacrificando» su ser individual, porque la existencia comienza con las conversaciones, las risas compartidas, el erotismo, se vivifica en todo aquello que sólo tiene lugar *al pasar de uno a otro*. En esos instantes fugaces en los cuales aparece la *continuidad*, que no es más que la sucesión a la desaparición de la discontinuidad propia de los seres: la propensión a la nada [*rem*].

El tratamiento del *erotismo* resulta más que elocuente respecto a esta articulación entre vida, muerte y comunicación. El erotismo, entendido como el movimiento del ser en nosotros mismos, constituye para Bataille una ratificación de la vida hasta en la muerte (2003b, p. 9), “*es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser*” (2003b, p. 27), ya que tiene como fin alcanzarlo en lo más íntimo, hasta la muerte. En tanto somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible, estamos separados por un abismo que es la muerte, que “tiene el sentido de la continuidad del ser” (2003b, p. 11). Las efusiones eróticas sustituyen el aislamiento del ser -su discontinuidad- “por un sentimiento de profunda continuidad” (2003b, p. 14), mediante la apertura a la muerte. Ahora bien, esa muerte de la que habla Bataille supone en nosotros una *disolución relativa del ser*, tal y como está constituido en la *discontinuidad individual*, su fin es la destrucción de la estructura del ser cerrado que es, “[l]o que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas” (2003b, p. 17), esto es, de la estructura del ser cerrado en sí mismo: del *sujeto* individual y aislado. Con lo cual, mediante la negación del aislamiento del *yo*, en el goce apasionado con el otro, se genera una *fusión entre sujeto y objeto*. La fusión que se da en el erotismo constituye, al mismo tiempo, una disolución, lo que lleva a Bataille a afirmar que la plena manifestación del ser exige su abandono. Es por eso que, si bien constituye una experiencia interior en la que cada ser contribuye a la negación que el *otro* hace de sí mismo -negación que no conduce a un intercambio, siquiera a un reconocimiento del otro- es un movimiento interno que, en ambos lados, “obliga a estar *fuera de sí*, es decir, fuera de la discontinuidad individual” (2003b, p. 102). En el placer sexual lo que se juega es la *plétora del otro*, la herida expuesta del otro, el angustioso éxtasis que nos arranca de la obstinación que tenemos por ver durar el ser discontinuo que somos.

Se entiende, entonces, que la muerte de la que nos habla Bataille no es la muerte física, en tanto, no es posible tener experiencia de la muerte sino experiencia del *sentimiento de la muerte*, en aquellos momentos en que parece que morimos. En sus palabras:

El ser nos es dado en una superación *intolerable* del ser, no menos intolerable que la muerte. Y puesto que, en la muerte al mismo tiempo que es ser nos es dado, nos es quitado, debemos buscarlo en el *sentimiento* de la muerte, en esos trances intolerables en los que nos parece que morimos, porque el ser ya no está en nosotros más que como exceso, cuando coinciden la plenitud del horror y la del gozo (Bataille, 2003b, p. 264).

De ese modo, Bataille afirma que no hay forma de ver directamente al ser sino en esos instantes de comunicación<sup>65</sup>, “el ser no es nunca *yo solo*, es siempre *yo y mis semejantes*”

---

<sup>65</sup> Lo que conocemos en la comunicación es lo que sentimos íntimamente, por ejemplo, compartiendo su excitación con el otro en el momento del orgasmo; no es el objeto de la ciencia y, por consiguiente,

(1996, p. 110). Sólo el ser discontinuo muere y, esa muerte, revela la mentira de la discontinuidad, en tanto que, en verdad, “(e)l «sí mismo» no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un *lugar de comunicación*, de fusión del sujeto y el objeto” (Bataille, 1986, p. 19; énfasis propio). Lo que se comunica no es una sustancia, es una pérdida fulgurante, la pérdida de la individualidad. Es por eso que, si nos separa aquel abismo que es la muerte, y ella misma tiene el sentido de la continuidad, lo único que podemos hacer es sentir *en común* el vértigo del abismo.

El pensamiento del límite que pone a jugar Bataille es el movimiento de un pensamiento indócil a las categorías de la filosofía política que, como intentamos desplegar intencionadamente, con algo más que elusividad, a lo largo de nuestro artículo, se resiste una y otra vez a la política. Sin embargo, ese movimiento que es -a su vez- resistencia y crítica, no hace más que desafiar a lo político desde su propio límite y, asimismo, lo constituye. El gesto batailleano de insubordinación infinita a lo político se ubica en su intención menesterosa de trascender lo político desde su propio límite, cuestionarlo hasta su negación absoluta, provocando un terremoto bajo sus pies al poner en cuestión sus determinaciones, exponiendo sus problematicidad y contingencia constitutivas. Y en él, la *ausencia de mito* puede leerse como uno de los modos posibles de experimentación de los límites de lo político.

La ausencia de mito es ese silencio que “esconde algo más que lo inconfesable” (Bataille, 2001, p. 58). Ese “algo más”, no refiere a lo indecible, como lo que no puede ser apresado por el discurso, sino aquello que nunca termina de ser dicho: la comunidad como experiencia de comunicación. De ahí que la tarea a la que nos compromete la escritura batailleana exige un tipo de lectura que pueda dar cuenta la *excedencia* que se forja una y otra vez en el lenguaje, que también cuida de sus *silencios*. Es por eso que nuestra apuesta inicial insistía en hacer comunidad con su pensamiento, en tanto la fragmentariedad de la escritura batailleana no es retórica, sino que refiere al movimiento mismo de una ontología desgarrada.

En ese sentido, la ausencia de mito es escuchar e invitar a escuchar la voz de la comunidad sin comunidad, de lo inacabado de la comunicación, aquello que debe poder permanecer en secreto, allí donde lo político no es ya -o no es sólo- el aparecer, lo común, lo compartido, la esencia, lo propio; sino la desgarradura, el vacío aturdido de profundidad, la pausa en la que comparecen las singularidades, aquello que es desde siempre no-origen, continuo estar presente con lo cual no podría darse nunca una presencia presente a sí misma, la ausencia de lo propio. Si bien consiste en el más allá de toda política no es su contraposición, la anti-política, sino su fragmentación interna, la experiencia consciente de su partición, su *partage*, esto es, aquel silencio que afirma el límite sobre el que toda política se detiene y, a su vez, se despierta en un *incesante* renovar(se), *hacia* otra política posible: una política de lo (im)posible.

---

resulta inaprensible para las categorías del entendimiento: “riendo conocemos inmediatamente la risa del otro, o compartiéndola, su excitación. Por eso precisamente la risa o la excitación (incluso el bostezo) no son cosas: generalmente no podemos participar de la piedra, del tablón de madera, pero participamos de la desnudez de la mujer a la que abrazamos [...] un elemento irreductible de la actividad sexual: el elemento íntimo (opuesto a la cosa)” (2003b, pp. 152-3).

En nuestro afán de hacer comunidad con un pensamiento que tiene la libertad de un viento arrollador y que insiste en ser fin y no medio, nos permitimos leer en la ausencia de mito, aquella concepción que permite la rasgadura ontológica de raíz trágica, que abre los límites para pensar la experiencia del ser como éxtasis, poniendo en cuestión el acontecimiento político, aunque sin sumergirse en las realidades concretas del actuar político. En esa línea, hacemos uso de una cita de Derrida, para proponer pensar una idea que quizás Bataille no hubiese aceptado jamás o que quizás jamás terminó de ser dicha; de pensar esa ausencia como un *principio político*. Citamos:

El secreto “debe permanecer intacto, inaccesible al derecho, a la política, incluso a la moral: absoluto. Pero yo haría de ese principio trans-político un principio político, una regla o una toma de posición política: hay que respetar también, en política, el secreto, eso que excede lo político” (Derrida, 2003, p. 14).

Así, la problematización del mito en la producción batailleana, llevada hasta la tematización de su ser no garantizado e incluso negado, nos advino como el principio político, que suscita la necesidad de reabrir y ensayar *hoy* una pregunta por la actualidad de lo político en nuestro presente. El silencio del obrar mítico como modo de abordar lo político desde su límite, lleva en sí mismo su transgresión: la pregunta por lo político debe redefinirse a la luz de este secreto, orientando el ejercicio hermenéutico hacia la interrogación del *cómo* de su producción y no al *qué* de su definición.

De allí se desprende que la problematización de la cuestión mítica en la Modernidad nos permite abordar lo político no bajo la forma directa de una definición, sino mediante el rodeo de una interrogación, abierta a partir de la experiencia de nuestra propia existencia, como un espacio siempre re-interrogado de insumisión infinita. Y la respuesta a esa pregunta sólo puede ser pensada como inacabable, en la medida en que esos modos bajo los cuales se expresa lo político, se presentan mediante las formas contradictorias y ambiguas de la existencia, tal y como aparecen, en la concepción de un tiempo extático o tiempo de *desorden creador*.

## 5. (In)conclusiones

La actualidad del pensamiento mítico toma la forma de un diálogo inconcluso, que como tal se reconoce sin fin, en el doble sentido de alcanzar y finalizar. La ausencia de mito, en última instancia, no es algo figurable, no es algo que por definición tenga una figura esencial. Y ese es -quizá- el único sentido posible, la nada de la insignificancia *-rem*. Sin embargo, exige poder configurar escenarios, espacios comunes del ser-*en-común*, de tal modo que pueda abrirse en ellos toda la riqueza posible de las formas que lo infinito es capaz de adoptar.

Esa ausencia que deja tras de sí el silencio del obrar mítico, es más honesta que cualquier presencia en cuanto no anuncia *nada*, y allí radica su fuerza y su verdad, en no constatar sino *inaugurar*. No constituye nunca una cosa dada presente, porque ¿cómo podría pensarse allí donde no faltase, allí donde su presencia no sea la presencia de una ausencia? La ausencia no bloquea la posibilidad de existencia, sino que más bien hace posibles los órdenes que dependen del preguntar(se), pero no bajo una dimensión

hipotética sino como aquello que no resulta accesible a un juicio determinante, a las certezas del discurso y las nominaciones.

Bataille intentará entonces, en cada ocasión que lo vemos reiniciar su pensamiento, escribir ese instante soberano, esos instantes fugaces en los cuales aparece la *continuidad* que niega la discontinuidad propia de los seres, la negación absoluta a la reducción de cada momento al siguiente, que se efectúa en el mundo de la necesidad, la acción y la puesta en obra. Estos instantes en los que se experimenta la continuidad constituyen la afirmación más absoluta, el “entre” nosotros del “ser-en-común”, que permanece y debe poder permanecer en *secreto*, en cuanto compromete la apertura infinita a su ser inacabado e inacabable, su ser éxtasis, como extensión-fuera de sí, su *ser relación*.

En efecto, su pensamiento, ese que nos lleva hasta su límite, donde el conocimiento como fin es traspasado, va a insistir, una y otra vez, que lo propiamente humano es arder y consumirse en el éxtasis del instante, en el exceso que lo trasgrede, porque olvidar que la tierra exige éxtasis y estallidos hace del hombre un ignorante de la potencia exuberante del tiempo. Por lo cual, la puesta en juego del tiempo extático, compromete otro modo de ser en el tiempo que apela a un gesto que, desarticulando lo naturalizado, descubre la potencia de irrumpir singularmente en la propia actualidad, bajo nuevos modos del ser-en-común, quebrando las uniformidades propias de los procesos de individuación que dan continuidad a las formas de dominación contemporánea.

Allí, en ese gesto de «indocilidad reflexiva», Bataille nos exhorta a reinscribir la política en el vértigo anárquico que supone la ausencia de mito, permitiéndonos pensar lo político en su *exceso*, en aquel silencio que afirma el límite sobre el que toda política se detiene y, a su vez, se despierta en un *incesante* renovar(se), *hacia* otra política posible: una política de lo (im)posible, que comporte un mito más verdadero, un mito sin Verdad: abierto al porvenir del acontecimiento político. Dejándonos, entonces, un espacio abierto para la *chance* que puede, por un golpe de suerte, irrumpir todavía.

## Bibliografía

- Bataille, G. (1975). *Ceuvres complètes* (Tomo V). Gallimard.
- Bataille, G. (1985). *Madame Edwarda*. Premia.
- Bataille, G. (1986). *La experiencia interior*. Taurus.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita. Precedida de La noción de gasto*. Icaria.
- Bataille, G. (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós.
- Bataille, G. (1997). *El ojo pineal, precedido de El año solar y Sacrificios*. Pre-Textos.
- Bataille, G. (1998). *Teoría de la religión*. Taurus.
- Bataille, G. (2001). *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (2003a). *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Adriana Hidalgo.

- Bataille, G. (2003b). *El erotismo*. Octaedro.
- Bataille, G. (2015). *Acéphale*. Arena.
- Bataille, G. (2018). *Sobre Nietzsche: Suma ateológica III*. El cuenco de Plata.
- Blanchot, M. (1994). *El paso (no) más allá*. Paidós.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. Arena.
- Derrida, J. (2003). El siglo y el perdón. En *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber* (pp. 7-39). Ediciones de la Flor.
- Esposito, R. (1996). Mito. En *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política* (pp. 95-113). Trotta.
- Esposito, R. (2012). *Categorías de lo impolítico*. Katz.
- Foucault, M. (1999). Prefacio a la transgresión. En *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I* (pp.161-180). Paidós.
- Guerlac, S. (1997). *Literary Polemics. Bataille, Sartre, Valéry, Breton*. Stanford University.
- Lorio, N. (2019). *Georges Bataille. Una soberanía trágica*. Ediciones La Cebra.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.
- Milone, M. G. (2014). *Pensamiento filosófico y experiencias religiosas en la poesía argentina contemporánea* (Tesis de doctorado). Facultad de Filosofía y humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante*. Arcis, LOM.
- Nietzsche, F. (1998). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Alianza.
- Sartre, J.-P. (1960). Un nuevo místico. En *El hombre y las cosas* (pp. 111-145). Losada.
- Sferco, S. (2015). *Foucault y Kairós: Los tiempos discontinuos de la acción política*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia*. La Pléyade.

# EL MITO AL AUXILIO DE LA SOBERANÍA

Daniel Damián Fuentes

## 1. Introducción

Durante la segunda mitad del siglo XX, algunos autores se animaron a plantear que las sociedades modernas se encontraban experimentando un fuerte proceso de “desmitologización” que conduciría a una erradicación total del mito en el ámbito de la política. Los permanentes intentos del racionalismo y el nihilismo por confinar al mito a la esfera de lo irracional y, posteriormente, terminar desterrando toda entidad mítica de lo político, llevan inevitablemente a reconsiderar la actualidad del mito.

Ya sea como atributo de potestades -como “El Imperio” o “La Iglesia”- identificadas con el poder divino o como una expresión “secularizada” basada en la legitimación del poder en base de la Nación o el Pueblo, resulta indudable que la mitología ha constituido un sustento ideológico-político para la soberanía, como así también, un elemento fundamental en la fundación y posterior legitimación de los Estados nacionales. Al respecto, el famoso *Leviatán* de Thomas Hobbes -entendido como símbolo de unidad política- representa uno de los ejemplos más significativos de la utilidad que las imágenes mitológicas pueden tener cuando son aplicadas en el ámbito de la política. Según Carl Schmitt (1990) “Son propias de la esencia de las imágenes míticas la multiplicidad y la variabilidad de sus interpretaciones; y sus metamorfosis continuas, *in nova mutata e formae*, son incluso signos indiscutibles de su vitalidad y eficacia. En el caso del *Leviatán*, la riqueza de sus interpretaciones teológicas e históricas es ilimitada” (p. 57).

Luego de un período marcado, primero, por el Absolutismo Monárquico y el mito teológico y, posteriormente, por una modernidad atravesada por el dominio de las ciencias, se ve surgir la necesidad de una nueva configuración mitológica orientada hacia una utilidad estético-política y complementaria de la ciencia. Autores como Hans Blumenberg y Manfred Frank, han intentado demostrar cómo los diferentes conceptos de la realidad se corresponden con una determinada configuración y recepción de la historia de la mitología al momento de la fundación, reproducción y legitimación de una comunidad.

La recuperación del concepto de soberanía en relación con el de mito, a partir de un análisis crítico, nos permitirá comprender la complejidad que gira alrededor de ambos términos; encontrando en el mito, ciertas funciones particulares, que tienen que ver con sus dimensiones sociales y políticas, y que no siempre son estudiadas en los análisis que se proponen de este concepto.

Es por ello, que resultaría pertinente preguntarnos: ¿Cómo las dimensiones teórica y práctica de la política se encuentran influenciadas por el mito? Al mismo tiempo, ¿qué tipo de soberanía se encuentra puesta en juego -a partir de su concepción mitológica- con la aparición, primero, del Estado moderno y, posteriormente, del Estado-nación?

## 2. Consideraciones generales y problemas en torno de las nociones de “soberanía” y “mito”

El concepto de soberanía ha sido considerado un elemento central para la filosofía política moderna y, en la actualidad, resulta determinante en el ámbito de la Ciencia Política contemporánea y del sistema político internacional. Respecto de la cuestión soberana, diversos análisis académicos han postulado un gran número de significados y usos del término, dando así lugar a las múltiples interpretaciones, las cuales terminaron por complejizar su significación etimológica. Asimismo, al calor de la crisis y reconfiguraciones de las identidades nacionales, hoy en día la soberanía nacional continúa siendo objeto de intensos debates con el fin estipular el verdadero alcance político que a ésta debe atribuirse.

Como parte de una caracterización general, la soberanía es entendida como el poder político supremo asociado a un Estado; un poder sin ningún tipo de interferencias externas ni limitaciones internas. Circunscribiéndonos a la modernidad, corresponde a la soberanía el ejercicio de la autoridad o de mando en un territorio delimitado, en un contexto en el cual cada uno de los Estados-Nación busca defender su propio ejercicio soberano. Jean Bodin (1992) ofrecerá un concepto lo suficientemente abstracto de soberanía como para que el devenir histórico le otorgue la forma concreta: “Soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república (...)” (p.47).

Una interesante lectura de estos tópicos es la que Roberto Esposito presenta en su obra *Confines de lo Político*. A través de sus escritos, el autor se anima a postular que la soberanía, como concepto filosófico-político, representa una categoría política que se presta a un desarme semántico -o de rotación en torno al propio eje- que proyecta en la superficie su carácter “impolítico”.

En un recorrido que abarca las visiones sobre la soberanía de autores como Bataille, Schmitt, Bodin y Kelsen —entre otros—, Esposito rescata que la Época Moderna, con la condena a muerte del rey -entendido como entidad político-soberana suprema- y su posterior humanización, representa la más grande afirmación soberana. Soberanía y modernidad traen así aparejados nuevos debates en los cuales la soberanía se sostendrá con la única condición de asociar al soberano un único y compacto sujeto: el cuerpo místico del rey es ahora heredado y representado por el Estado.

En relación con ello, el pensar en la definición weberiana de “Estado” y la característica impersonal del mando, propia del Estado racional-legal, supone acercarnos a la problemática que tanto la soberanía, como así también el mito, experimentan en la modernidad. El cuerpo que sostiene la soberanía no pertenece a persona alguna.

La condición de posibilidad de este sostén reside en algún punto en aquella clásica definición de Max Weber “Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima.” (Weber, 1967) Por lo cual, el Estado presupone también una relación de dominación de hombres sobre hombres que es sostenida a través de la coerción.

De este modo, durante la época moderna esta relación de dominación encuentra sus fundamentos de legitimación a través del tipo racional-legal, basada principalmente en la creencia sobre la validez de los preceptos legales y en la competencia técnica fundada sobre normas racionalmente creadas; sostenidos, en última instancia, en el monopolio impersonal de la violencia legítima, debido a que dicha violencia se ejerce en vistas del ordenamiento jurídico creado. Como consecuencia de esto, se produce una concentración de la autoridad y de los medios materiales de la organización política bajo la figura del Estado y, simultáneamente, la aparición de un conjunto diferenciado de instituciones estatales orientadas al ejercicio del poder político, representadas por un tipo específico de organización: la burocracia.

De esta manera, bajo la figura del Estado moderno burocrático -como forma ideal de administración-, se logra finalmente instituir la separación entre el cuadro administrativo y la posesión de los medios materiales de la administración. Como forma histórica, a partir del creciente desarrollo de la administración burocrática, comienza a manifestarse una importante impersonalidad formalista que garantiza al Estado la certeza y certidumbre necesarias para el ejercicio del poder. Como consecuencia de lo dicho anteriormente, el Estado moderno termina por evidenciar la característica impersonal del mando, en la cual la autoridad y su ejercicio surgen como una emanación de sus propias leyes, desvinculando la referencias personalistas o particulares de la toma de decisiones.

Esta separación se reflejó en los debates decimonónicos sobre la soberanía y el Estado. La aparente paradoja entre el carácter unívoco y el carácter impersonal de la soberanía lleva a Esposito a preguntarse si la crisis del sujeto soberano no representó, a su vez, una crisis del Estado en sí mismo. En consecuencia, muchas de las conceptualizaciones teóricas a lo largo de la historia, se encontraron de hecho, relacionadas principalmente con la búsqueda de justificación del devenir del sujeto de la soberanía y la consecuente determinación de la autoridad en la cual debía residir el poder político (“Pueblo”, “Nación”, u otros).

En particular, la problemática que gira en torno a la cuestión de la soberanía y el devenir de su sujeto “estatal” nos adentra en la relación existente entre el Estado y la sociedad y en la necesidad de legitimación del orden social impartido desde el propio Estado. Así, también podemos encontrar en los debates contemporáneos sobre la soberanía, una íntima relación entre los elementos propios de la constitución de la autoridad del Estado, su reproducción social y la correspondencia entre el representante y sus representados en el ámbito de la política y, por ello, podemos situarnos en el momento paradigmático del lazo social moderno, el del pacto.

Finalmente, esto lleva a preguntarnos: la llamada “crisis de imputación del sujeto de la soberanía”, ¿responde a un problema de fundamento de la legitimidad o, en realidad, es un problema propio de representación política en la modernidad?

En relación con este interrogante, a partir del artículo de Andreas Kalyvas (2015), resulta posible comprender que, desde sus inicios, la teoría y la práctica del Estado moderno surgieron y se desarrollaron, como una reacción a estas aspiraciones rebeldes de la soberanía popular en línea con los reclamos de igualdad y emancipación de la época. La

cuestión de la soberanía -según Kalyvas- ha intentado ser reducida, desde los inicios de la Modernidad, a una concepción estado-céntrica.

Según el profesor de Columbia, el transcurrir histórico muestra cómo el poder soberano de los emperadores pasó de los reyes a los pueblos; luego a los presidentes y sus asambleas representativas para terminar, finalmente, en la esfera de la administración estatal. Así, la soberanía se convirtió, durante el Estado moderno, en los poderes y prerrogativas personales del Poder Ejecutivo en busca de imponer su obediencia sobre los particulares. Sin embargo, el aporte teórico de Kalyvas busca reformular esta narrativa argumentando que el redescubrimiento de la democracia en la modernidad no puede -y no debe- pensarse como la mera transferencia de soberanía desde el monarca al pueblo y comprendida dentro del paradigma estatista. Para el autor,

la pregunta por la democracia no interroga solamente *dónde* yace la soberanía y *quién* la posee, sino, principalmente, *qué* es la soberanía y *cómo* se manifiesta y se pone en acto. Mi abordaje, por lo tanto, redefine la modernidad política al entenderla como una serie de luchas entre dos ontologías del poder, dos formas que adquiere la soberanía, irreducibles y externas la una de la otra: la democrática y la monárquica; una lucha que termina siempre con la victoria de la última sobre la primera (Kalyvas, 2015, p.19).

A propósito de esto, es el mismo Esposito quien llama la atención sobre una de las principales consecuencias -políticas y sociales- que la secularización y la modernidad han dejado: esta refiere a la separación de lo interno y lo externo en el individuo. Según el autor, la escisión de la esfera pública y privada ha provocado en la soberanía una eterna fisura:

Hoy se podrá decir del soberano lo que se quiera, excepto que es el sujeto pleno y homogéneo de la autorrepresentación moderna: es más, si se abre un espacio a un nuevo pensamiento de la soberanía, éste pasa justamente por aquel surco sangrante que libera al sujeto de sí mismo y lo supedita a algo que desde su interior lo trasciende (Esposito, 1996, pp. 85-86).

Así, si la pregunta por el sujeto soberano debe referenciarse en la sociedad que le sirve de base (aquella constituida por el pacto o contrato) más, por otro lado, abre la pregunta por la ontología del poder sobre la que se sustenta (democrática o monárquica); resta aún preguntarse por aquellos recursos que tanto teórica, como empíricamente, a lo largo de la historia, han servido para amalgamar aquello que fue constituido en la transacción y que se permitió olvidar su pacto constitutivo como la ontología democrática detrás de la que descansaría.

El mito parecería tener una función ante la agonía de este sujeto soberano que aquí denunciamos. A pesar de la multiplicidad de significados y definiciones que le han sido asignados, el mito puede ser considerado como un relato tradicional que tiene como función principal dotar de una explicación a un hecho o fenómeno. Estos relatos suelen, generalmente, estar protagonizados por personajes de carácter divino o heroico, que dotan al mito de un carácter simbólico y permite su permeabilidad social. Por lo cual, al ser entendidos como una manera de comprender la realidad, los mitos logran ser asumidos como parte constitutiva del sistema de creencias de una determinada cultura

o comunidad. Simultáneamente, la mitología, a partir de sus dimensiones simbólica, polisémica y contingente (Frank, 2004, pp. 14-16), aporta a la comprensión de ciertos fenómenos sociales. El carácter colectivo y social del mito, la conjunción de sus funciones performativas y normativas desempeñan un rol preponderante en el proceso de la construcción de subjetividad funcionando como un asidero existencial, un motivo.

Desde la perspectiva de Hans Blumenberg, el mito tiene una naturaleza poética y creativa libre, las cuales se presentan bajo las categorías antitéticas de “terror” y “poesía”. Asimismo, estas categorías se muestran sobradamente poderosas logrando abarcar gran parte de las interpretaciones mitológicas. La mitología, entonces, proporciona un sentido sobre los aspectos de la realidad que no son posibles de abarcar desde una simple perspectiva teórica-científica; por lo cual, el carácter fundamental de los mitos es aquello que resulta imposible para el entendimiento.

El desarrollo histórico del mito en el pensamiento político se encuentra marcado por un proceso de construcción permanente que presenta diversas continuidades y rupturas. Desde sus inicios, la referencia al mito en política tuvo por función principal el despliegue de los dispositivos fundacionales que permitieron la conquista y construcción hegemónica del poder y, posteriormente, el establecimiento de una identidad nacional.

Durante la Edad Media la entidad del mito se constituye alrededor de la deidad. A partir del teocentrismo se proporcionan las explicaciones necesarias que permitieron el desarrollo de la Monarquía y el feudalismo. Esta época se encuentra signada por la particularidad de que el orden natural de la comunidad política y su poder eran regidos por un orden sobrenatural que no da lugar a cuestionamientos ni reformulaciones de ningún tipo. La fundamentación sagrada del poder político y el carácter divino del soberano muestran una mentalidad dogmática dominante y un “mito político” preso de las ataduras provistas por la religión.

Sin embargo, hacia finales de la Edad Media, el resquebrajamiento de las estructuras mitológicas que dieron surgimiento a los regímenes monárquicos resulta ya evidente y, producto de esta situación, surgen los primeros cuestionamientos a la vinculación existente entre el poder civil y el poder religioso. Como consecuencia de ello, las antiguas creencias religiosas del Derecho de autoridad “divina” de los reyes comienzan a mostrar un carácter propiamente endeble -y casi insostenible- de la realidad. Estos cambios en los significados de la época dan lugar al fenómeno social de la emergencia de revoluciones apoyadas en un mito, de carácter politeísta y en apariencia secularizado. Posteriormente, y a partir de las revoluciones burguesas de finales del siglo XVII, el concepto de soberanía comienza, lentamente, a desplazarse de la idea del poder supremo del Estado a una fundamentada y establecida por la voluntad general del pueblo o la nación<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Cabe destacar que, hasta los años '80, la corriente historiográfica hegemónica se encargó de comprender los procesos históricos a partir de una línea temporal cuasi uniforme y de una consecución lógica según la cual, el orden moderno se produce como una consecuencia inmediata de las revoluciones burguesas exitosas. Lo cierto es que, análisis de este tipo implican, inevitablemente, correr el riesgo de caer en algún tipo de anacronismo. A partir de la década de 1960, la irrupción de los pensadores de la Escuela de Cambridge -y de autores como Quentin Skinner y John Dunn, entre otros- es que resulta

La emergencia de la modernidad produjo un cambio radical a los significados atribuidos tanto a lo mítico como a lo político. El recurso a los mitos fundacionales comienza a producir los discursos sociales hegemónicos de configuración de un mito aún más performativo que el del Leviatán, el de la Nación.

La aplicación de este “mito soberano” en la política de la época moderna se encuentra íntimamente relacionada con la necesidad de la exigencia de un “mito social” funcional a la totalidad de la comunidad disgregada, desde el final del vínculo religioso y la posterior “desaparición” de los signos y valores atribuidos al confesionalismo propios de la religión. El carácter comunitario del mito político moderno remite a la idea de una nación que se muestra como un único individuo, relacionada con el proceso de mitificación por el cual se da la identificación de un todo -el Estado- con cada uno de sus individuos.

Sin embargo, el ascenso del mito nacional convive con un concepto de soberanía que adquiere un nuevo significado en donde la ley -algo particularmente visible en las formulaciones de Hobbes en el “Leviatán”- se transforma en un instrumento técnico de mando en manos del poder estatal. Ello produce una transformación en las fuentes constitutivas de la legitimidad tradicional: los fundamentos basales del nuevo orden político serán preceptos normativos: con ello se da paso desde la traslación del “derecho natural divino” a una “ley positiva” estatal. Tal como habíamos advertido antes, habría aquí una soberanía puramente estatal.

A este imperio de la ley le sigue una racionalización jurídica del poder político que, como consecuencia, logra la despotenciación del mito en el ámbito de la política. Lo que resulta curioso es que, durante este período, la propia tradición filosófica política se haya esmerado en rechazar el auxilio del mito en el proceso de la formación de los conceptos; poniendo en duda tanto la dimensión política del mito, como así también, su función o utilidad estética y literaria.

La presencia -bajo la configuración del Estado de Derecho- de dos elementos finalmente en tensión como son el jurídico y el político, movilizó los grandes debates políticos entre decisionistas y normativistas de los años ‘20 y ‘30; despojando al mito de su originaria valoración política y confinando al término a la esfera de lo irracional. Para aquellos años, el dualismo entre “Estado” y “Derecho” -presentado por la corriente jurista- terminó por apoderarse de la realidad política. Al respecto, la doctrina sobre la identidad del Estado y el orden jurídico de Hans Kelsen postulaba por el carácter de una ciencia normativa pura, donde sólo el derecho es soberano y donde el Estado debe ser entendido como algo “puramente” jurídico, un orden normativamente vigente, el cual no puede ser

---

posible entender que la comprensión histórica de los fenómenos debe también encontrarse orientada a la búsqueda de la intencionalidad -tanto consciente como inconsciente- del autor, situación que sólo se logra mediante un análisis exhaustivo de los contextos lingüísticos de producción de los discursos de la época. Según los contextualistas de Cambridge, la historia del discurso político responde a un proceso histórico que no puede ser analizado de una manera lineal y en donde no sea posible establecer una marcada distinción de las “ideas” y las “creencias”.

considerado como una realidad cualquiera, ni como algo pensado al margen y yuxtapuesto al orden jurídico vigente.

Según los argumentos del propio Kelsen:

La doctrina tradicional del Estado y el derecho no puede renunciar a esta teoría, no puede renunciar al dualismo que en ella se manifiesta entre el Estado y el derecho. Puesto que desempeña una función ideológica de extraordinario significado, de un significado que no cabe menospreciar. El Estado tiene que ser representado como una persona distinta del derecho para que el derecho -producido por ese Estado, para luego someterse a él- luego pueda justificar al Estado. Y el derecho sólo puede justificar al Estado cuando es presupuesto como un orden esencialmente diferente del Estado, contrapuesto a la naturaleza originaria de éste: el poder, y de ahí, en algún sentido, como un orden correcto o justo. Así, el Estado, como el puro hecho de la fuerza, se convierte en un Estado de derecho que se justifica en tanto produce derecho. En igual medida, y en tanto la legitimación religioso-metafísica del Estado pierde eficacia, esta teoría del Estado de derecho se convierte en la única justificación posible del Estado. Que esta "teoría" haga del Estado, al afirmarlo como una persona jurídica, un objeto del conocimiento jurídico, de la teoría jurídica del Estado, y que, por el otro lado, recalque con el mayor vigor que el Estado, en cuanto poder esencialmente diferente del derecho, no puede ser concebido jurídicamente, es una contradicción que no le hace mella. Puesto que las contradicciones no significan para las teorías ideológicas, donde necesariamente prosperan, ningún inconveniente serio. Dado que las ideologías no aspiran propiamente a una profundización del conocimiento, sino a una determinación de la voluntad. No se trata, pues, tanto de captar conceptualmente la esencia del Estado, sino más bien de reforzar su autoridad (Kelsen, 1982, pp. 290-291).

Por otro lado, adentrado el período de entreguerras, algunos autores asumieron una postura más crítica del mito en razón de las terribles experiencias fascistas/totalitarias que se fundaron y apoyaron en mitos racialistas y revanchistas para justificar sus prácticas políticas. El mito de los hombres providenciales como justificación del ejercicio de poder se reprodujo a través de la imagen de un líder visto como "el elegido por la historia para gobernar", "el destinatario de la voluntad general" o como "el garante de los destinos de la nación". Por lo cual, durante la segunda mitad del siglo XX, comienza a vislumbrarse un rechazo a la teoría y las prácticas en las que, tanto el fascismo como el nazismo, se apoyaron. La potencia de estos regímenes cargó al mito de una significación negativa -como potencia opresiva- de la cual le ha resultado difícil despojarse.

Esta significación convive con el protagonismo que adquiere el mito, a partir de los nacionalismos, y que invade tanto al campo discursivo, ideológico, como de la praxis, comprendiendo a la política en todas sus dimensiones.

De esta manera, la pregunta por el fundamento de la soberanía, entre la impersonalidad de la violencia legítima del Estado y la impersonalidad del orden jurídico racional legal, persiste. En otras palabras: ¿es posible un tipo de legitimidad política que no tenga en su base de fundamentación algún elemento metafísico? Si lo hubiera ¿podría eludir, al mismo tiempo, la imagen del pacto constitutivo y el tipo democrático de la ontología de la soberanía?

Volveremos brevemente, entonces, a las imágenes más típicas del lazo social moderno que dieron origen a la figura del pacto.

### 3. Constitución del Estado Moderno y el devenir del sujeto de la soberanía a partir de la concepción de la naturaleza de los individuos

Las múltiples interpretaciones a las que se encuentran expuestos los símbolos mitológicos a partir de la secularización representan uno de fenómenos más importantes que giran alrededor del nuevo concepto de realidad. El abandono de los mitos y postulados religiosos, que explicaban el orden social apelando al orden natural emanado de una ley divina, significó una reformulación del mito que implicó entregarse ante los ideales de la Ilustración. A partir de la fractura producida por la reforma religiosa, el carácter polisémico de las estructuras mitológicas comienza a conjugarse de manera exponencial con los postulados propios de la teoría política moderna.

Incluso, si nos extendiéramos más allá de los confines de la teoría y la filosofía política, es posible, desde la perspectiva psicoanalítica, comprender la idea de una estructuración del orden social, en razón del mito de la *horda originaria*. En este mismo sentido, Sigmund Freud, en su obra *Tótem y Tabú*, vislumbra que el acto de creación de la soberanía se funda dentro de la forma de la ausencia. Según Freud (1976) “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible” (p. 143).

Es interesante destacar que, Reinhart Koselleck, desde un análisis conceptual del “patriotismo”, postuló que esta concepción fundacional soberana, alude -en la modernidad- al tránsito del poder despótico del padre al poder “democrático” de los hermanos.

Para el historiador alemán conceptos como “republicanismo”, “democratismo” o “liberalismo” no pueden ser pensados apartadamente del concepto de “patriotismo”. Originalmente el término “patria” refiere en griego al linaje del padre, remite a la familia y también a la tribu. Sin embargo, para Koselleck (2012) el patriota, entendido como sujeto político de esta idea general de “patria”, logra convertirse en una figura clave de la ilustración política del siglo XVIII. El patriota, de ahora en más, se convertiría en el depositario de derechos y obligaciones en la medida que estos se constituyan como un producto de la razón ilustrada de los propios individuos. El análisis de Koselleck permite concluir un proceso en el cual “(...) el patriota, convencido de actuar movido por su amor a la patria, compite con el “padre” de ese país, el *pater patriae*, el soberano. Como tipo ideal, los mismos patriotas son “padres” de una nueva constitución aún por elaborar, de una constitución libre que en el mejor de los casos hará asumir sus funciones al soberano que gobierna realmente, a saber, la de ser el ejecutor de una administración legal y justa. En caso contrario, será un tirano” (2012, p. 145).

Sin embargo, lo realmente destacable es que la soberanía ahora constituida es directamente proporcional a la renuncia de su propio ejercicio y la propia muerte. Soberanía, ausencia y muerte encuentran así su convergencia como el lugar de destino del sujeto soberano. Al mismo tiempo, pensar la cuestión de la constitución del Estado y el devenir del sujeto de la soberanía -a partir del mito- en la modernidad, implica una concepción de la realidad que debe comprenderse a partir de interpretaciones mitológicas disímiles y que, desde este momento, se encuentran obligadas a convivir entre sí. Al respecto, la teoría contractualista del siglo XVII significó un cambio de percepción de la sociedad respecto del origen, la naturaleza y la justificación del poder político. El contractualismo clásico -de Locke, Hobbes y Rousseau- se estableció como una concepción relacionada con el origen del Estado y la sociedad civil como resultado de un contrato entre partes. Sin embargo, previo al establecimiento de la figura del pacto social, resultó necesario el establecimiento de un elemento fundamental: un posicionamiento sobre la naturaleza antropológica del individuo.

En consonancia con esto, Carl Schmitt -a partir de las formulaciones en su obra “El concepto de lo político”- plantea acertadamente que, a partir de la presuposición de un ser humano “malo por naturaleza” o mediante uno “bueno por naturaleza”, resultaría posible verificar y clasificar todas las teorías del Estado, como así también, todas las ideas políticas. Para el autor, la relación existente entre la antropología política y lo que filósofos del siglo XVII, como Hobbes y Spinoza -entre otros- dieron por llamar el “estado de naturaleza”, se explica sólo a partir de una condición de permanente peligro en la que el Estado vive producto de la inherente “maldad” de individuos motivados por sus propios impulsos. Según Schmitt,

Puesto que la esfera de lo político está determinada en última instancia por la posibilidad real de un enemigo, a las concepciones políticas y al desarrollo de ideas políticas no le resulta fácil tomar el “optimismo” antropológico como punto de partida. De hacerlo, anularían la posibilidad del enemigo y, con ello, también toda consecuencia específicamente política (1963, pp. 39-40).

Prueba de lo dicho corresponde al pensamiento de Tomás Hobbes, el cual, a partir de una concepción pesimista del ser humano, postula que el estado de naturaleza se encuentra caracterizado por la precariedad y la violencia. Al no existir ley ni autoridad, el presente queda librado a instantes en los que el hombre, dominado por sus pasiones, constituye un peligro para sí y para los demás. De allí se explican las principales causas de la discordia entre los individuos, representadas por la competencia, la desconfianza y la búsqueda de la gloria que, finalmente, terminarán por degenerar en un estado de una guerra permanente de todos contra todos. Para el autor inglés “En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay un poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia (...)” (Hobbes, 2013, p. 90).

Ante esta situación, el Estado Absolutista hobbesiano se constituye -mitológicamente- a partir del miedo que los hombres experimentan frente a un potencial estado de naturaleza. El ámbito de la lucha del bien contra el mal, encarnada por los míticos monstruos del “Leviatán” y “Behemoth”, termina por legitimar una concepción que considera la maldad del individuo como parte de su condición natural. Este proceso tuvo como consecuencia el establecimiento de una férrea soberanía, a través de la cual se

intenta imponer obediencia a través del poder de mando en manos de un poder estatal centralizado y unitario bajo la figura del monarca. A partir de este momento, la fundamentación del ejercicio del poder del Estado se despliega a través de un marco jurídico-legal que se establece como nuevo principio de legitimidad y que, a su vez, se encontraría ya alejada de una condición natural de lo divino. En el nuevo concepto de soberanía, el derecho estatal moderno aparece ahora de forma secularizada donde, según Hobbes, “el hombre deviene en el Dios del hombre”.

Durante este mismo período, la irrupción de la obra de Jean-Jacques Rousseau -a mediados del siglo XVIII- va a significar una ruptura fundamental con el pensamiento contractualista de la época. Rousseau se anima a plantear -a través de la concepción mitológica del buen salvaje y la sociedad culpable- una nueva visión respecto de la naturaleza del ser humano, en la cual el individuo ya no era visto o considerado como un ser maligno, sino que es la sociedad quien aleja al hombre de su naturaleza originalmente buena. La diferencia entre este hombre natural y el artificial radica, principalmente, en que el primero es -esencialmente- bueno e inocente, mientras que el segundo, llevado por las pasiones propias de la vida en sociedad, termina degenerando en un ser malvado.

El pensamiento rousseauiano a partir del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, plantea que esta desigualdad moral o política de los individuos -producto de una especie de convención entre los hombres- consiste en los privilegios que algunos disfrutaban en perjuicio de otros y que no hace más que reflejarse en situaciones de violencia y relaciones basadas en los términos de propiedad privada e intereses contrapuestos como ser “debilidad y poderío” o “riqueza y pobreza”.

Todo lo libre e independiente que el hombre era en el estado de naturaleza se encuentra ahora reemplazado por una situación en donde la multiplicidad de necesidades y el sometimiento a la naturaleza y, sobre todo, a sus semejantes, terminaron -en los términos de Rousseau- por convertirlo en un esclavo aun siendo su señor. Competencia y rivalidad, oposición de intereses y el deseo de conseguir provecho a expensas de los demás fueron los primeros efectos del establecimiento de la propiedad y de la consecuente desigualdad que comenzaba a nacer. Para el filósofo de Ginebra,

tal fue o debió de ser el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, aniquilaron para siempre la libertad natural, fijaron para todo tiempo la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una astuta usurpación un derecho irrevocable, y, para provecho de unos cuantos ambiciosos, sujetaron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria (Rousseau, 1923, p. 38).

Según Rousseau,

En cuanto a la autoridad paternal, de la cual han hecho derivar algunos el gobierno absoluto y aún más la sociedad entera, sin recurrir a las pruebas contrarias de Locke y de Sidney, basta con indicar que nada hay en el mundo tan lejos del espíritu feroz del despotismo como la dulzura de esta autoridad, que atiende más al provecho de quien obedece que a la utilidad del que manda; que, por ley natural, el padre sólo es dueño del hijo mientras éste necesita su ayuda; que después de este término son

iguales, y que entonces el hijo, perfectamente independiente de su padre, sólo le debe respeto, mas no obediencia; porque el reconocimiento es un deber que hay que cumplir, pero no un derecho que se pueda exigir. En lugar de decir que la sociedad civil se deriva del poder paternal, sería necesario decir, al contrario, que es ella de quien ese poder tiene su principal fuerza (1923, pp. 40-41).

Así, mientras que en Hobbes el contrato social resulta una consecuencia esperable de la maldad de los individuos con el fin de poder sobrevivir en un ambiente de guerra generalizada de todos contra todos; para Rousseau, por el contrario, el hombre primitivo es un ser inocente y que no presenta la necesidad de ningún pacto social que lo libre de sí mismo. La exigencia de tal contrato se hizo manifiesta cuando el hombre comenzó a experimentar los males de la sociedad, buscando así recuperar las bondades de su estado de naturaleza. Por lo cual, el mito de Rousseau puede ser considerado como una inversión al mito hobbesiano. El mito rousseauiano pretende así la liberación del individuo, a través de la negación del pecado original, culpando a la sociedad de los males existentes.

Un análisis interesante respecto de la cuestión del surgimiento del Estado moderno y la relación soberana es el que Quentin Skinner propone en su libro *El nacimiento del Estado*. El historiador de la escuela de Cambridge enmarca su análisis en la reconstrucción de los orígenes y las transformaciones lingüísticas y conceptuales que la noción de “Estado” ha experimentado hasta la definición que dicho término alcanza en la modernidad. Para ello toma como principal referencia a Thomas Hobbes y, en particular, a su obra *Leviatán*. Lo que Skinner intenta es reconstruir un contexto general de ideas teniendo en cuenta, tanto el uso o la intencionalidad de los autores a la hora de elaborar determinados conceptos, como así, también, el conjunto de discusiones conceptuales en las que dicho autor pretende intervenir.

Skinner decide ir más allá y profundiza su análisis encontrando respuestas en la teoría constitucionalista de los siglos XV y XVI. En la tradición del republicanismo clásico encontramos por primera vez los argumentos que justifican una autoridad civil autónoma, capaz de regular los asuntos públicos de una comunidad independiente y que, al mismo tiempo, promueve manifestaciones de que son los propios gobernantes los que tienen la obligación de preservar y controlar el aparato de gobierno conocido como “Estado”. Sin embargo, el autor remarca que esta tradición republicana no fue capaz de diferenciar entre el poder del Estado y el poder de la comunidad sobre la que éste ejerce su soberanía.

Finalmente, para Skinner, la obra de Hobbes marca el declive u ocaso de la concepción del poder público concebido de manera personal y carismática y, como consecuencia de ello, el inicio de una visión abstracta de la soberanía concebida como propiedad de un órgano impersonal. El autor realiza un análisis histórico en donde, ya desde el siglo XIV, es posible encontrar el concepto de *status* utilizado para aludir al estado o posición de los propios gobernantes. Según Hobbes, un estado es “una persona de cuyos actos cada uno de los miembros de una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, se ha vuelto el autor, a fin de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos como los conveniente, para su paz y defensa común” (como se cita en Skinner, 2003, p. 68).

## 4. La aparente devaluación del misticismo en la modernidad.

La irrupción de la tradición moderna trajo consigo un nuevo orden social: liberal, burgués y capitalista. Este nuevo orden se construyó a partir de la desacralización de las estructuras e instituciones a cargo de la reproducción de las identidades colectivas: una sociedad modernizada, orientada por metas racionales que ya es capaz de producir sus propios valores. Una de las principales consecuencias es que los individuos ya no reconocen la obligatoriedad de sometimiento ante ningún criterio de evaluación externa; con lo cual, la relación entre la afirmación de los propios valores y la voluntad humana terminó por corresponderse con el sentido que los hombres deciden dar a su propia existencia.

Para la entidad del mito, la aparición del renacimiento y la modernidad significó la construcción de una nueva imagen del mundo en contra de la dominación fundada en la tradición religiosa y los poderes establecidos. Durante este período el concepto de historia logró la emancipación de las antiguas estructuras que la “aprisionaban” dirigiéndose así hacia una concepción orientada por el progreso científico y la autodeterminación del ser humano. Diversos autores confluyeron en la idea de que los procesos sociales y políticos -propios de los siglos XV y XVI- no hicieron más que confirmar un destino desmitificador de la realidad. Esta supuesta caída del misticismo en la modernidad es lo que Max Weber postula como “el desencantamiento del mundo”.

El concepto del “desencantamiento del mundo” para Weber refiere al proceso de racionalización que las ciencias experimentan a partir del renacimiento. Ello tuvo como principal objetivo el hecho de despojar al mundo de su encanto, en pos de dotar a la ciencia de un nuevo sentido. Es a partir de este cambio del sistema de valores que la ciencia comienza a rechazar toda vinculación mística o religiosa, y como consecuencia de ello, se da nacimiento a una ética operada científicamente, en donde ya no hay lugar para poderes ocultos o fuerzas imprevisibles.

En palabras del propio Weber,

La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización (1967, pp. 199-200).

Por este mismo camino parece transitar la filosofía política moderna, la cual busca así abandonar el ámbito de la contingencia propuesto por la mitología. El desprecio ante todo elemento retórico y metafórico indican un camino que, por un lado, apunta a la

eliminación de la plurivocidad, la polisemia y la retórica -que caracterizan al mito- y, además, termina por evidenciar la búsqueda de una realidad homogénea y dotada de cierta previsibilidad. Durante este período, la ciencia en general, y hasta la propia filosofía política, comienzan a rechazar el auxilio de la retórica producto de su supuesta falta de capacidad para alcanzar la verdad o ciertos grados de objetividad.

Es así, como la política busca parecerse a la ciencia moderna apelando a un saber desvinculado de las circunstancias y de la contingencia histórica propuesta por la mitología. A partir del conocimiento teórico y conceptos precisos, la política moderna pretende llegar a una posición de omnipotencia que le permita apropiarse de la realidad. Con esto, la era de la liberalización y neutralización —que avisorara oportunamente Schmitt— de la política parecen ponerse en marcha.

En contraposición -o de manera complementaria- con esta filosofía cartesiana moderna, la teoría blumenbergiana, por ejemplo, se centra en la insuperable provisionalidad de nuestro conocimiento respecto de determinados objetos. A través de la inconceptualidad, Blumenberg busca la recuperación de la centralidad de la filosofía retórica como elemento constitutivo de la realidad. Para el autor, uno de los mayores problemas de las ciencias radica en que esta no siempre es capaz de responder de manera satisfactoria a las cuestiones que la ocupan.

A partir del romanticismo mitológico alemán<sup>67</sup> -y de autores clásicos como Friedrich Schelling y Johann Gottfried Herder o contemporáneos como Hans Blumenberg y Manfred Frank- resulta posible entender que existe una cierta imposibilidad de establecer verdades insuperables. Para la corriente retórica romántica el acercamiento a lo humano nunca puede resultar en un saber definitivo. Pero son justamente las cuestiones sobre las cuales cuesta pronunciarse y que escapan a la racionalidad y la comprensión humana, las que causan al individuo mayor incertidumbre y sobre las cuales se busca una justificación, hasta a veces, desesperada.

A partir de esto es que, según Blumenberg, nos encontramos inmersos en un “absolutismo de la realidad”; un absolutismo en el cual el hombre forma parte de una naturaleza omnipotente, donde el movimiento ilimitado y arbitrario de lo existente nos envuelve y, a la vez, supera nuestra capacidad cognitiva. Simultáneamente, esta realidad nos resulta desconocida en su forma original y se presenta como un todo amorfo y desdibujado que no somos capaces de determinar o abarcar de manera fehaciente. El carácter contingente de la realidad, y el malestar que provoca la situación de una realidad absoluta y un mundo que existe independientemente de nuestra existencia, hace que el individuo trate de distanciarse de esta última, buscando también -mediante el uso de narraciones o artificios retóricos- transformar en familiar y cercano aquello que resulta difícil de explicar.

---

<sup>67</sup> Según Esposito, la “mitología de la razón” de Manfred Frank representa una concepción orgánico-totalizadora de la realidad en la cual el mito romántico se encuentra dirigido hacia el futuro: un futuro al cual se confía la misión de potenciación y, simultáneamente, la de destrucción de lo finito y su posterior transformación en infinito.

Para Blumenberg estos absolutismos en que la realidad se ha manifestado —primigeniamente desde lo teológico y, posteriormente, desde la técnica y la ciencia— transformaron al hombre en un ser ignorante, arbitrario e incapaz de alcanzar toda posibilidad de asir una idea de realidad totalizante. Por lo cual, sólo mediante el emprendimiento de un proceso de “deconstrucción” del absolutismo —mediado por las formas simbólicas que proporcionan la retórica y el mito— es que el individuo logrará llegar al ansiado distanciamiento de los diversos objetos de la realidad para así, finalmente, reducir el malestar frente a lo desconocido.

Ante la inevitable existencia de una realidad absoluta y racionalizada, la pretensión del mito se encuentra principalmente orientada por un proceso de distanciamiento de la ciencia y por una recepción mítica que no busca cumplir con la obligatoriedad de devenir en norma o credo. A partir de Blumenberg es posible entender que

las categorías con que definimos lo mítico son las del contraste con la teología y la metafísica que se le integró o que aquélla legó, pero no porque la mitología todavía no haya alcanzado la pretensión y el carácter absoluto propio de una teología, sino porque desde un principio se mantiene al margen de esta pretensión. Las constelaciones que adoptó lo mítico en el horizonte tardío de su recepción deben ser entendidas aquí desde la distancia esencial que el mito mantiene respecto de todo tipo de “rigor”, sea el temor o la fe, la exactitud o la sistematización, la fidelidad textual o la mera exclusión de la sátira y la parodia (2004, p. 71).

Las argumentaciones de Blumenberg muestran cómo, ancestralmente, la tradición mitológica parece fundarse en la variación y en lo inagotable de un contenido inicial, susceptible de ser continuamente recreado y modificado hasta el extremo de volverse irreconocible. Perdurar a través de la variación, continuar siendo reconocible sin aferrarse a la intangibilidad de una fórmula, denota para el mito un particular modo de validez. Tal es así, que la verdadera fuerza de la tradición mitológica radica en su sustancial inconstancia y en su renuncia a ser plenamente consecuente. Precisamente aquello que muestra el mito en su carácter originario es lo que lo distancia del concepto de realidad de la época moderna. El carácter fundamental de los mitos es aquello que resulta imposible para el entendimiento. En definitiva, los mitos giran constantemente en torno a un núcleo de imposibilidad, que se muestra como un método complementario de acceso a la realidad.

La relación del “absolutismo de la realidad” —a la que refiere Blumenberg— parece enmarcarse desde sus inicios en una lógica marcada por el utilitarismo. Inicialmente bajo el paradigma teológico-político del absolutismo monárquico del siglo XVI, y posteriormente durante los siglos XVII y XVIII a través de las corrientes racionalistas en el ámbito de lo político, los absolutismos lograron constituirse como mecanismo de construcción de la subjetividad, llevando sus significados a la máxima expresión. Sin embargo, durante esta época, la configuración de lo político no logra una independencia-teórica- que le permitiera despojarse totalmente de los elementos aportados por la mítica y la retórica. Por lo cual, a esta altura, la vinculación mito-estado-soberanía resulta ya incuestionable.

Abordando concretamente el plano de la soberanía, Carl Schmitt nos provee una definición clara: “Soberano es aquél que decide en estado de excepción” (2009a, p. 13).

Esta polémica definición incluye una certera crítica al liberalismo del Estado de Derecho, quien desplaza bajo la noción del imperio de la norma la cuestión de la decisión soberana, y pone en el centro de la escena el problema de la soberanía. ¿Quién es el que está llamado a ejercer la soberanía? ¿Quién es el que, en un estado de excepción, tiene la autoridad para diferenciar el amigo del enemigo? Evidentemente la constitución por sí misma, según Schmitt, no es capaz de ofrecer una respuesta. Es más, siguiendo al autor, el Estado de Derecho al eludir el problema de la decisión socava, desde el propio interior, al concepto de soberanía.

La soberanía (como excepción) es la que da fundamento al orden jurídico, no está por fuera de él, y éste tampoco puede pensarse sin ella. Así es como la decisión confirma la norma: sólo aquella puede, en momentos de excepción, suspender el orden jurídico vigente. Sin embargo, cabe destacar que esta situación no representa un estado de anarquía, ya que esta decisión es estipulada siempre en vistas de la conservación de la constitución. Si consideramos que el positivismo del Estado de Derecho propone el imperio de la ley por sobre el Estado confinándolo, en último término, a la mera función de ordenación, Schmitt reinvierte este precepto fundamentando la supremacía de la decisión: es el soberano quién decide cuándo una determinada situación es normal o anormal, quién es amigo y quién el enemigo, para así, neutralizar (pero no eliminar) el conflicto. En términos de Schmitt, “El derecho es siempre ‘derecho de una situación determinada’. El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado, que más que monopolio de la coacción de mando es monopolio de la decisión” (Schmitt, 2009, p. 23).

Resulta destacable observar cómo, a través de opciones metodológicas innovadoras para la época, como la sociología de los conceptos, Schmitt logra argumentar la manera en que la visión positivista de la política en la modernidad logra consolidar la figura y la forma de un nuevo ordenamiento: el legislador entendido como el creador del mundo. Esta nueva legitimidad es la que socava la autoridad del soberano, destrona a este último y, en última instancia, logra imponerse como imperio de la ley.

A partir de la caída de la monarquía absoluta, la voluntad general rousseauniana se convierte en soberana. Y con esto según Schmitt se diluyen las bases decisionistas y personalistas que habían caracterizado a la monarquía absolutista. La cual había logrado, bajo el concepto teísta de unidad, neutralizar las diferencias. Consecuentemente la voluntad general, se establece como una unidad, pero entendida una unidad de carácter orgánico, en la cual el positivismo le ha sacado toda referencia trascendental, no pudiendo representar una unidad de carácter decisionista. Esta situación no hace más que poner en cuestión el advenimiento de un nuevo tipo de relación que “lo estatal” y “lo político” experimentan a partir del final del absolutismo monárquico europeo y en la cual la crítica constante dirigida al positivismo jurídico por parte de Schmitt responde a la concepción de lo político que posee el jurista de Pletterberg. Para el autor, son los defensores a ultranza de la legalidad del Estado de Derecho quienes propugnan la neutralización de lo político, quitándole todo sentido polémico: “(...) la negación de lo político que contiene todo individualismo consecuente conduce desde luego a una práctica política, la de la desconfianza contra todo poder político y forma de Estado imaginable” (Schmitt, 2001, p. 98). Así, y desde la óptica

liberal, el Estado es visto como una amenaza contra las libertades individuales y la libre competencia; debería entonces, siguiendo la lógica, retrotraerse a una función meramente externa, como garante de las libertades individuales.

Según Schmitt si bien el intento de “despolitizar la política” por parte de las concepciones liberales ha conseguido imponerse a través de la idea de un Estado moderno “neutral”, esto no implica la eliminación total de la política:

El que los antagonismos económicos se hayan vuelto políticos, y el que haya podido surgir el concepto de ‘posición de poder económica’, no hace sino demostrar que el punto de emergencia de lo político puede ser alcanzado a partir de la economía exactamente igual que a partir de cualquier otro ámbito (2009b, p. 105).

En su obra *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* y, a los fines de comprender de qué manera actúa el papel soberano en la modernidad, el jurista alemán partirá de un estudio exhaustivo de la clásica obra hobbesiana *Leviatán*, encontrando en ella la realización de un mito que terminó trascendiendo al autor y que resultó resignificada en la modernidad para fundar el Estado moderno, haciendo del mito teológico un mito político.

Con este fin, a partir de un estudio iconográfico del Leviatán, Schmitt demuestra cómo esta mítica imagen bíblica asumió diferentes figuras —en tanto símbolo de unidad política— que se relacionan con el nacimiento, evolución y posterior muerte del Estado, entendiendo esta última como crisis de la unidad soberana.

Ahora bien, aquí surge la cuestión referida a ¿por qué trabajar con las imágenes? En términos generales el Leviatán representa un símbolo mítico lleno de sentido, en el cual el análisis de las imágenes parece ser el camino a través del cual Schmitt puede comprender a Hobbes vinculando su producción a las luchas políticas y sociales que se evidenciaban en ese momento histórico. Por esta razón, es que Schmitt destaca en el teórico inglés la presencia y lucha de dos monstruos míticos: el Leviatán como monstruo marino que para Hobbes representa el poder soberano, y el Behemoth como bestia terrestre que para el inglés simboliza la revolución o guerra civil.

Las primeras imágenes que podemos encontrar del Leviatán pueden referirse a la representación de un gran hombre, un animal gigante y a una gran máquina. Es en virtud de esto que Schmitt vislumbra el nacimiento del Estado, queriendo además resaltar la intención de Hobbes de mostrar la artificialidad de esta construcción política como producto de la necesidad de los hombres de salir del estado de naturaleza en el que se encontraban inmersos. Y, a su vez, esto encuentra relación con un contexto histórico particular: la lucha entre la nobleza feudal inglesa y la Iglesia; que, en última instancia, terminó decantando en el fundamentado de la supremacía del poder terrenal sobre el espiritual.

En una segunda instancia la imagen del Leviatán, según Schmitt, coincide con la figura de un Dios mortal.<sup>68</sup> Esta imagen se imbrica íntimamente del concepto de representación, concepto que sirve para explicar el proceso de secularización y la consecuente fundamentación de una unidad soberana —representada por el Estado— la cual mantiene el poder por medio del “terror de su poder y su fuerza”. Esta imagen nos remite, según Schmitt, al carácter omnipotente del “Gran hombre” hobbesiano; un Estado que, no es Dios pero que tampoco es una persona concreta. Así, el mandato soberano nace de una construcción jurídica como es el contrato —que no deviene de Dios sino de la acción de los hombres, pero que, sin embargo, los trasciende— y a través del cual ejercerá el dominio. En definitiva, se produce una situación en la que el “nuevo” Dios trasciende a la totalidad de los individuos en la estipulación del pacto y en donde la lógica interna del Estado termina por conducir a la máquina.

Paradójicamente, el momento en que Hobbes parece haber logrado la totalidad mítica de “Dios, hombre, animal y máquina”, representa según Schmitt el traspaso del “hombre magno” (el Estado dotado del alma) al “hombre maquina” (este último simboliza el Estado de Derecho y la muerte del Leviatán) que sólo se producirá cuando el Estado pase a ser visto como una máquina que se despliega en torno de la eficacia. Según el autor alemán,

la lógica interna del producto artificial del ‘Estado’, fabricado por el hombre, no lleva a la persona sino a la máquina. Lo que importa no es la representación por medio de una persona, sino la protección efectivamente presente del Estado (...) Pero ésta [la representación] sólo se asegura por medio de un mecanismo de mando que funcione eficazmente (Schmitt, 1990, p. 33).

El Estado moderno, que se asienta en el siglo XVII como una unidad política particular, resulta un producto de la acción humana y eso es lo que lo diferencia de todas las anteriores formas de construcción política. Pero hay que advertir que su realización sólo fue posible gracias a que este se insertó en una era donde imperaba la técnica y en la cual ese mismo Estado se muestra ahora como un instrumento orientado a un fin y privado ya de alma; es más, el instrumento técnico termina por propiciar el ámbito para que el Estado —y hasta el mismo hombre— fueran percibidos como una máquina. Sin embargo, y siguiendo a Schmitt, fue Hobbes quien, adelantándose a su tiempo, avizoró al Estado como un *mágnam artificium*.

A partir del proceso de neutralización, que va a darse desde fines del siglo XVII llegando hasta el siglo XX bajo la diferenciación entre “organismo” y “mecanismo” (asociando este último al concepto de Estado y a lo no viviente), se va a eliminar el último elemento mítico que le restaba al Estado: la idea hobbesiana de la máquina como producto de la suprema actividad creadora del hombre. Es allí donde Schmitt visualizará la muerte del Leviatán: “El resultado es que esta máquina, como la técnica toda se independiza de todos los objetivos y convicciones políticas y adquiere frente a los valores y frente a la verdad la neutralidad propia de un instrumento técnico” (Schmitt, 1990, p. 41).

---

<sup>68</sup> Schmitt advierte que Hobbes no intenta divinizar la imagen del Estado, sino más bien ve en él un gesto semi-irónico prototípico del buen humor inglés (Schmitt, 1990, p. 18).

Hacia el siglo XIX, el pensamiento de Hobbes encuentra ya su correlato en el Estado de Derecho. Los poderes indirectos —otrora identificados por Hobbes como la amenaza constante al poder constituido— juegan en este presente un rol fundamental: la Iglesia y las organizaciones, aparecen ahora bajo la forma de partidos políticos, sindicatos y grupos de interés —y junto al parlamento- logran apoderarse de la legislación del Estado y de las leyes. Ahora la esfera privada puede presentarse como algo externo a la política: desde las actividades confesionales, culturales y/o económicas logra aprovecharse de las ventajas de la estatalidad, sirviéndose así del Estado. Según Schmitt,

de esta manera, el pluralismo partidista ejecutó magistralmente el método de destrucción estatal que es parte del Estado de leyes liberal. El Leviatán, en el sentido del mito estatal de la “gran máquina”, se hizo añicos con la distinción entre Estado y libertad individual (...) Por segunda vez, murió el dios mortal (1990, p. 157).

Así, y a través de otros caminos interpretativos que presentan otras perspectivas teóricas, y posiblemente ideológicas, llegamos a una instancia soberana despersonalizada, asociada a un Estado policía. Pero, así como esta se transforma, la ley hubo también de transformarse en un instrumento técnico que fundamente o legitime este Estado de Derecho. En la legalidad de este último se fundará su legitimidad:

No comprendía [haciendo alusión al positivismo jurídico] que, en realidad, la legalidad no era en su origen otra cosa que un producto del racionalismo occidental y una forma de legitimidad, mas no su absoluto contraste. La general neutralización axiológica pertenecía al funcionalismo general y hacía de la democracia la ideología de su relativismo fundamental (Schmitt, 2001, p. 6).

Como hemos visto, *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, representa un análisis de las diferentes concepciones o significados, que esta imagen mitológica de la antigüedad ha tenido a lo largo de la historia. A partir de Schmitt puede entenderse que el *Leviatán* de Hobbes surge como la búsqueda de la máxima expresión de poder exterior en el Estado, pero además como instancia fundamental para elaborar una teoría y una práctica de la representación poniendo a su vez, —en términos de Pierre Rosanvallon— lo político en un lugar central.

En palabras del jurista de Plettenberg:

En Hobbes, la paz pública y el derecho del poder soberano estaban en primer plano; la libertad individual de pensar sólo permanecía en segundo plano, abierta como última reserva. Ahora, al revés, la libertad individual de pensamiento deviene principio formador y las necesidades de la paz pública, así como el derecho del poder estatal soberano se transforman en meras reservas. El desarrollo estatal del siglo XVIII perfecciona la teoría de la soberanía del príncipe, *el cuius regio, ejus religio*, y con ello la forma clásica de un absolutismo estatal, pleno e indiviso. Pero este proceso de perfeccionamiento avanza sólo de la manera que, si bien la potencia absoluta estatal, la persona soberano-representativa, que venció sobre los adversarios estamentales y eclesiásticos, domina el teatro visible de los sucesos políticos y el primer plano del escenario histórico-político, al mismo tiempo, empero, las indivisibles distinciones entre externo e interno, entre público y privado, son llevadas hasta sus consecuencias extremas en todas las direcciones, llegando una separación y antítesis siempre más aguda (Schmitt, 1990, p. 129).

Puede decirse que la ley —a partir del Leviatán— resulta en un instrumento técnico en manos del poder estatal, es decir, la constitución de la legitimidad en legalidad; con esto se da el paso del derecho divino natural a una ley positiva, estatal.

Según Schmitt, cuando el Estado niega su unidad y se autorepresenta como una “asociación política” no hace más que abandonar su carácter esencialmente político, reduciendo así su *status* al de otras asociaciones sociales, como ser las asociaciones religiosas, económicas o políticas. Ignorar el concepto fundamental de la Teoría del Estado -lo político- significó la entrega del poder estatal a manos de las teorías pluralistas. Sin embargo, esto no implica necesariamente que el Estado haya incurrido en una auto exclusión de lo político. El avance de la neutralización como corriente o cosmovisión representa, realmente, el fenómeno que resulta determinante en el progresivo desplazamiento de la política respecto del centro estatal. Schmitt advierte que, a partir del siglo XVI, el continente europeo muestra un desplazamiento de sus áreas de influencia —que va desde lo teológico a lo metafísico, de allí hacia lo humanitario-moral para, finalmente, terminar en lo económico— lo cual se traduce en una situación en la que el Estado comienza a entregar su capacidad para determinar lo político.

El liberalismo —según la visión schmittiana— representa la principal síntesis de las teorías pluralistas, un lugar donde todas las concepciones políticas han confluido y se han desnaturalizado de manera peculiar y sistemática. La teoría liberal se establece bajo un principio de realidad regido por las normatividades, el ordenamiento de la moral, el derecho y la economía. A partir de estos supuestos, es que para la política sólo queda limitarse a asegurar las condiciones de la libertad y eliminar todo lo que podría interferir ante ella: no queda más para el Estado que amoldarse a las cambiantes áreas centrales de la vida; para Schmitt,

Lo esencial de este fenómeno reside en que un Estado económico homogéneo se condice con el pensamiento económico. Un Estado así desea ser un Estado moderno, un Estado conocedor de la época y de la situación cultural. Debe proclamar la pretensión de entender correctamente el desarrollo histórico general. Sobre esto descansa su derecho a gobernar. Un Estado que, en una época económica, renuncia a entender y a conducir correctamente y por sí mismo las condiciones económicas, forzosamente debe declararse neutral frente a las cuestiones y decisiones políticas, con lo que renuncia a su pretensión de gobernar (2009, p. 54).

Más allá de lo dicho anteriormente, para Schmitt, el hecho más destacable reside en que este liberalismo se presenta a sí mismo como libre de todo contenido mítico y subjetivo. Así, a partir de su propia estructura ideológica y de los significados de la época, el pensamiento liberal ha intentado mostrarse como un pensamiento que ha logrado finalmente despojarse de todo elemento contingente y retórico. Sin embargo, según Schmitt, como realidad histórica, el liberalismo no ha podido escapar de lo político y hasta sus propias neutralizaciones y despoltizaciones poseen un sentido político. En realidad, nos encontramos ante lo que podríamos denominar como “el mito de la ausencia del mito”; esta lógica de pensamiento se establece como un principio de la razón humana que justifica su existencia únicamente a partir de su ausencia.

Para el jurista, las construcciones políticas y hasta el propio decisionismo político se encuentran basados en la mística. El problema surge cuando el contenido de estas medidas despersonalizadas queda en manos de las sociedades y sin ningún tipo de injerencia del Estado.

Finalmente, y más allá de los planteos teóricos del racionalismo y el liberalismo, resulta incuestionable que detrás de todo poder político constituido se encuentra todo un sistema de creencias que actúan como soporte a las estructuras del imaginario colectivo social. Asimismo, debe reconocerse a la mitología el uso que las naciones y los pueblos han hecho desde su fundación para legitimar y justificar su autoridad y las acciones desarrolladas en el presente.

En este sentido, es posible concluir que un análisis estructural de lo político —y del concepto de soberanía en particular— no puede permitirse excluir a la entidad del mito como parte constitutiva fundamental en la estructuración del orden social. Los dispositivos fundacionales y de construcción de la identidad nacional siempre se han apoyado en los elementos proporcionados por la mitología y la retórica. Por lo cual, a partir de las subjetividades presentes en las representaciones de los imaginarios colectivos de los discursos del Estado, es que resulta finalmente posible comprender la indispensable función que el mito cumple en el proceso de construcción de la Nación y en la definición de los contenidos y las dimensiones que hacen a la configuración de una identidad nacional.

## 5. Conclusión

Pensar en el papel que la soberanía desempeñó durante la modernidad y la época contemporánea y su vinculación con el mito presenta en sí mismo un desafío. La centralidad que el concepto de “soberanía” ha adquirido desde sus inicios en el ámbito de la política muestra una vinculación ineludible con otras categorías de conceptos, entre los cuales podemos encontrar “Estado”, “Nación”, “Pueblo” o “Poder”, que, a su vez, nos obliga a adentrarnos en los procesos propios de la configuración de lo político y en la antropología del poder del Estado.

Para la soberanía, la Edad Moderna representa el momento fundamental en el cual la razón teórica y la práctica convergen bajo la órbita del Estado Nación. Durante este período, la secularización de las estructuras de la sociedad produce una transformación del concepto de soberanía y de su práctica. Especialmente cuando, su operativización moderna implicó la creación de otras instancias —como la nación— a través de la cual mantener una nueva forma de dominación.

La fundación de una nación resulta en un concepto complejo en sí mismo. En relación con esta cuestión, igualmente complejo resulta determinar la preexistencia -o no- de la nación al Estado, su identificación —o no— con un pueblo y su definición mediante factores determinantes como la religión, la raza o las diferencias sociales y culturales. Sin embargo, son estos mismos factores los que permitieron la coexistencia de múltiples y diversas manifestaciones discursivas de las subjetividades; las cuales, desde sus inicios, se encontraron apoyadas en diversos elementos proporcionados por la mítica y la

retórica. A partir de la modernidad resulta posible comprender que todas las historias nacionales y las creencias patrióticas se encuentran fundadas en mitificaciones.

Es en este sentido, que el mito, entendido como posibilidad de comprensión de la realidad, logra asumirse como parte constitutiva del sistema de creencias de la sociedad y del concepto moderno de “soberanía”. Al mismo tiempo, la mitología, a partir de sus dimensiones simbólica, polisémica y contingente, permite referir a valores o situaciones que no son expresables en los términos propuestos por la racionalidad analítica. Las estructuras míticas, a partir de la posibilidad de la repetición y del “retorno de lo mismo”, logran mostrarse como una contraposición al progreso lineal y acumulativo propuesto por la ciencia positivista.

Por su parte, el intento de distanciamiento de la filosofía política moderna respecto de la mitología representa, también, un momento fundamental en el ámbito de las ciencias. El desprecio ante toda fundamentación caracterizada por la retórica y la metafísica evidencian un camino en el cual la concepción de una ciencia positivista intenta imponer una idea de realidad homogénea, un destino previsible y un lenguaje de la ciencia tendiente a la univocidad. Esta época, que se pretende libre de elementos míticos y orientada en función de ideas racionales, genera un distanciamiento de las creencias propias del imaginario colectivo y plantea una crisis de identificación con los modelos y valores vigentes. Representando un tiempo donde los hechos mismos se presumen distintos de las interpretaciones y donde la mitología -según la ciencia moderna- ha guardado la significación de las palabras, pero ha perdido contacto con la realidad (Blumenberg, 2004).

No obstante, las cuestiones planteadas por la modernidad, el concepto de absolutismo de la realidad” de Hans Blumenberg y los postulados de Carl Schmitt sobre el fenómeno de las neutralizaciones y las despolitización -propia de los autores modernos- parecen presentar un camino alternativo al laberinto sin salida y de un mundo “desencantado” —en los términos de Max Weber— que la modernidad propone. En realidad, el mito nunca tiende a lo absoluto. Lo que caracteriza a las estructuras mitológicas, es que, al tratar de un inicio, hacen olvidar al mismo inicio y, como consecuencia de ello, permiten mostrar una disposición general a no dejarse llevar hacia el abismo de lo absoluto, permiten tender el puente necesario entre la costumbre y lo sagrado que estabiliza la coexistencia social (Frank, 2004, p. 15).

A partir de Blumenberg resulta posible entender que la sociedad se encuentra inmersa en un “absolutismo de la realidad” que no hace más que aprisionar al individuo a una realidad que no somos capaces de determinar ni de abarcar en su totalidad. Sin embargo, el malestar que provoca la situación de una realidad absoluta representa también una situación que motiva a los hombres a la búsqueda de “verdades alternativas”. Según Blumenberg, el acercamiento a lo humano nunca puede ser definitivo, y son justamente las cuestiones sobre las que cuesta pronunciarse y que escapan a la racionalidad y la comprensión, las que nos causan mayor incertidumbre y las que nos llevan a buscar una justificación. A estos fines, la retórica y el mito funcionan como mecanismos que permiten distanciar el objeto, reduciendo nuestro malestar ante lo desconocido y permitiendo así un proceso de “deconstrucción” del absoluto. La solución mítica, a partir de la emancipación respecto del racionalismo e intelectualismo de la ciencia es lo que, finalmente, permitirá la convivencia de la comunidad con lo divino y lo irracional.

Asimismo, a través del pensamiento schmittiano comprendemos que el liberalismo se encuentra regido por las normatividades y el ordenamiento propio de la moral, el Derecho y la economía. Según Schmitt, el avance de las neutralizaciones y la despolitización de la sociedad representa un mecanismo de exclusión, el cual implica la progresiva eliminación del actor político. Tal es así que, para el autor, la neutralización como corriente busca determinarse a sí misma como una cosmovisión que busca el desplazamiento del centro a la política. Sin embargo, Schmitt no duda en afirmar que estos intentos de neutralización no resultan suficientes para exterminar al Estado y, más importante aún, a la política.

A los fines de concluir, podríamos pensar que, en la actualidad, el mito político se encuentra constituido por la tensión entre los elementos propios de la racionalidad moderna y una conciencia mítica propia de un tiempo pasado. El mito aún sigue presente como transformador de la realidad y como dispositivo esencial de la política; asimismo, su carácter conflictivo, emotivo y su función irracional y emocional muestran la capacidad que este tiene como efectivo factor de movilización política.

## Bibliografía

Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Herder.

Bodin, J. (1992). *Los seis libros de la República*. Tecnos.

Esposito, R. (1996). *Confines de lo Político*. Trotta.

Frank, M. (2004). *El Dios venidero: lecciones sobre la Nueva Mitología*. Ediciones del Serbal.

Freud, S. (1976). *Tótem y tabú y otras obras*. Amorrortu.

Hobbes, T. (2013). *Leviatán*. Centro Editor de Cultura.

Kalyvas, A. (2015). Repensando la democracia 'moderna': modernidad política y poder constituyente. *Revista Argentina de Ciencia Política*, (18), 17-46.

Kelsen, H. (1982). *Teoría Pura del Derecho*. Andrómeda.

Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta.

Rousseau, J.-J. (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Calpe.

Schmitt, C. (1990). *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Fontamara.

Schmitt, C. (2001). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, C. (2009a). *Teología política*. Trotta.

Schmitt, C. (2009b). *El concepto de lo Político*. Alianza.

Skinner, Q. (2003). *El nacimiento del Estado*. Gorla.

Weber, M. (1967). *El político y el científico*. Alianza.

# LA POLÍTICA EDITORIAL DE LOS HERMANOS GRIMM: SU CONTRIBUCIÓN A LA CONSOLIDACIÓN POPULAR DEL *VOLK*

Gabriela Yanina Caseti

*El estudio de la etnicidad a través de los mitos, los símbolos, las memorias y los valores étnicos, nos permite capturar el carácter dinámico y expresivo de la identidad étnica, así como su influencia a largo plazo sobre los asuntos humanos, al tiempo que nos posibilita admitir la mutabilidad de sus contenidos y de sus significados<sup>69</sup>.*

Smith, Antony, *The ethnic origins of nations*.

## 1. Introducción

«Los cuentos de los hermanos Grimm», publicados en Alemania por primera vez entre 1812 y 1857, se han convertido en un modelo de literatura infantil de entretenimiento. No puede negarse la influencia de los mismos sobre la poesía y la narrativa en todo el mundo. Es por ello que en nuestros días son considerados una pieza fundamental en lo que respecta al arte narrativo universal.

El objetivo del presente capítulo es dilucidar de qué forma la compilación y posterior edición de cuentos por parte de los hermanos Grimm ha contribuido a darle sustento al concepto de *Volk* desde un punto de vista estético y político. Para ello se analizará la perspectiva empleada por los Grimm y cómo ésta se diferencia de anteriores recopilaciones, para dar cuenta de la importancia de las obras en la construcción de la identidad nacional.

Es mediante un análisis diacrónico de los términos que el analista tiene acceso a las síntesis identitarias que se dan a sí mismos los actores que estudia la historia social, los significados que poseen determinados términos y también, sus estructuras argumentativas y las transferencias desapercibidas del pasado o “sedimentos” que se encuentran dentro de los conceptos que se utilizan en el presente. Por ello, recurriré a la historia conceptual como herramienta para abordar determinadas concepciones que son claves en el mundo moderno teniendo en cuenta los problemas de legitimidad que estas suscitan. Se retomará, desde una mirada histórico conceptual, el concepto de *Volk*, entendido como pueblo y nación, tomando como referencia algunos de los desarrollos teóricos de Alessandro Campi (2006) y de Reinhart Koselleck (2012). Se realizará este recorrido desde una perspectiva descriptiva, articulando el concepto de *Volk* con las nociones de “patriotismo” y “comunidad” con el objetivo de evidenciar cómo desde mediados del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX estos términos dieron forma al discurso de la Nueva Mitología.

---

<sup>69</sup> La traducción es propia.

Se intentará hacer una contextualización histórica de la situación de Alemania al momento de la edición de las obras para dar cuenta de cómo desde los estratos políticos e intelectuales fue percibida la necesidad de una nueva mitología fundante de la idea de comunidad que posibilite el desarrollo social e industrial. Los hermanos Grimm, al momento de la compilación de los cuentos, se hacen eco de una cultura nacional producto de cambios sociales y del desarrollo de una filosofía que tiene cierta inscripción intelectual y sociohistórica. La producción filosófica de la época posee un efecto performativo y busca la producción y reproducción del concepto de *Volk* para la legitimación de determinado orden social. Por este motivo, se analizará el vínculo entre la Nueva Mitología y la poesía para entender la forma en que la subjetividad artística, pone en marcha, por medio de sus obras, la posibilidad histórica de un pueblo. En síntesis, esta concepción dominante de la subjetividad, a partir del siglo XVIII, habría llevado a una estetización de la política en la cual el mito se presentaría como la condición de posibilidad —cristalización de una voluntad de poder— de una poderosa representación: la identificación de la «comunidad» alemana en la idea de *Volk*.

Para entender los motivos que llevan a los hermanos Grimm a la recopilación de los cuentos, se analizarán, además, las principales ideas del Romanticismo alemán en lo que respecta a la importancia del lenguaje, el arte y la poética; así como también su nueva forma de concebir la historia y la necesidad de acceder a los elementos culturales del pasado.

En este período se destacarán, de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), las ideas de cultura y lengua originaria como determinantes de la unidad espiritual de un pueblo, principalmente a través de su libro *Discursos a la nación alemana* [1808]. Para Fichte, es mediante la vida reflexiva en comunidad, posibilitada por la lengua —entendida como proceso activo—, que un pueblo puede tomar conciencia de su propia identidad y conformar una comunidad política. Por otra parte, por medio del análisis del texto *Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad* [1774] de Johann Gottfried Herder (1744-1803) se resaltarán la importancia de la recuperación histórica de las tradiciones, mitos y leyendas populares para encontrar el espíritu del pueblo. En ambos autores se destaca una apreciación positiva que encuentran en el pasado del pueblo alemán. Herder por la simpleza, la fortaleza y el vínculo con lo natural; Fichte por encontrar el dialecto alemán como el menos trastocado por el contacto con otras culturas.

Finalmente, se dará cuenta de cómo la edición de los cuentos por parte de los Grimm constituye una obra política que contribuye de forma práctica a la consolidación del concepto de *Volk* respondiendo a un clima de época cuya inquietud está enfocada en la consolidación de la identidad colectiva del pueblo alemán. Su aporte sobrepasa los límites del círculo de pensadores al cual autores como Fichte o Herder se habían dirigido, abriendo la posibilidad de identificación a una audiencia no ilustrada y, por lo tanto, más amplia: aquello que podría denominarse un “clima intelectual”, que habría conseguido otorgar coordenadas a la identidad de la comunidad alemana, cobrando performatividad histórica sobre la población.

## 2. Los cuentos de los hermanos Grimm

La novela alemana mostraba signos claros de preocupación por la estética consecuente con el clima político y social característico de la modernidad. Friedrich Schiller consideraba, ya en el siglo XVIII, que la belleza era un elemento unificador de la sociedad, común a todos sus miembros y que brindaba la condición de posibilidad para la perfección y el ennoblecimiento. Es por este motivo que la literatura de la época dedicaba grandes espacios a la descripción de objetos y a sus detalles, al orden y la ostentación, característicos del gusto burgués. Un ejemplo de esto último son las obras de Paul Von Heyse (1830-1914), Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832), Eugenia Marlitt (1825-1887) y Friedrich Theodor Vischer (1807-1887), autores que ganaron renombre a lo largo del siglo XIX.

En lo que respecta a los relatos folclóricos, luego de que Herder haya puesto en cuestión la importancia histórica del cuento como resultado de las creencias populares y la capacidad imaginativa del pueblo alemán, en 1806 Bettina Von Arnim (1785-1859) y Clemens Brentano (1778-1842) publicaron una colección de canciones populares. Jacob y Wilhelm Grimm, por su parte, editaron en 1812 el primer tomo de su recopilación de relatos folclóricos y el segundo en 1815.

Jacob Grimm (1785-1863) era filólogo especializado en literatura medieval e investigación del lenguaje. Wilhelm Grimm (1786-1859) desarrollaba su labor como crítico literario. Ambos nacieron en la localidad de Hanau dentro del estado de Hesse. Influenciados por las ideas del Romanticismo alemán, estudiaron en la Universidad de Marburgo y dedicaron su vida a estudiar la literatura antigua y la lengua alemana. Además de su conocida recolección de relatos populares, se dedicaron a la docencia y publicaron diversos trabajos de investigación en el área de la gramática comparada y la lingüística histórica. Jacob Grimm, por ejemplo, publicó en 1819 su “Gramática alemana” (donde el autor propone y explica la así llamada «ley de Grimm» sobre la mutación sonora y da herramientas para la reconstrucción de las lenguas muertas), las “Leyendas heroicas alemanas” de 1829, y “El antiguo idioma alemán” de 1851. Además, ambos trabajaron conjuntamente en un diccionario histórico alemán de treinta y tres tomos, el célebre *Deutsches Wörterbuch*.

La intención de Jacob Grimm al momento de iniciar la recopilación de los cuentos en 1806 consistía en recuperar material referente al pasado de los pueblos germánicos, para lograr comprender su mitología y sus instituciones y así recuperar esa etapa perdida en donde se veía representado un modo de vida concebido como auténticamente alemán. La recopilación se realizó en la región de Hesse consultando a mujeres campesinas y también se extrajeron algunos relatos de obras anteriormente reunidas por otros compiladores, como Charles Perrault (1628-1703), que no habían seguido el mismo proceso metodológico que los Grimm.

Aunque el nombre *Kinder-und Hausmärchen* [Cuentos de la infancia y del hogar] suele prestarse a confusión, no remite al destinatario de la obra sino a su procedencia. La obra no estaba escrita para niños, de hecho, al niño lo consideraban el “pretexto” para la

conservación y propagación de una cultura. El énfasis estaba puesto en la importancia de la mitología, la poesía y la historia.

Como se dijo, la obra, que se considera un balance entre poesía y ciencia, se distingue de recopilaciones anteriores hechas por otros autores por su método. Una diferencia crucial que distingue a los hermanos Grimm tiene que ver con que realizaron una reproducción exacta de la materia narrativa tal como la encontraban en la tradición oral, respetando las fórmulas estilísticas y las expresiones dialectales, para conservar así el valor documental de los 210 cuentos que conforman su colección de fábulas, mitos, alegorías rústicas y cuentos; mientras que autores como Brentano y Arnim, que también recopilaban poesía folclórica, se dedicaban a hacer una mera reproducción.

Por otro lado, los Grimm se distinguen de las concepciones racionalistas de la Ilustración donde el relato es una excusa para que el autor pueda plasmar sus propias ideas. Cabe destacar que, aunque los cuentos recopilados se mantienen lo más fielmente posible, los mismos sufren algunas modificaciones por parte de los Grimm, “no solamente traduciendo los dialectos alemanes, sino también seleccionando e integrando las variantes de una misma historia, unificando los estilos, y, sobre todo, reestructurando la narración cuando la encontraban excesivamente rústica” (Alcubierre Moya, 2010, p. 25). Los hermanos partían de la idea de que las modificaciones incorporadas a partir de las transmisiones orales de los relatos no modificaban su estructura fundamental, sino que consistían en detalles y adornos.

En palabras de Pérez López y Parada:

Los Grimm, en la tendencia que podríamos llamar mítico-popular, tienen como objetivo recopilar y conservar, para así recordar la unidad irreplicable que existió una vez entre naturaleza y hombre. El criterio fundamental por tanto es el de la fidelidad (...), con lo que establecen modelos básicos que en el lenguaje y estructura mantienen una sencillez que ellos creen más acorde a un público infantil.

(...) Por su parte, Brentano es contrario a la concepción de los Grimm, pues para él era una corriente que denominaríamos estético-literaria, se trata de considerar la tradición popular no como un objeto de museo, sino como algo vivo que el transmisor moderno puede, y debe, reelaborar dándole forma poética, en tanto que se parte de una idea dialéctica de la forma (2004, pp. 531-534).

Las modificaciones realizadas para las primeras ediciones de 1812 y 1815 consisten algunas veces en abreviar el relato, y otras en completarlo; los cuentos no están acompañados de ilustraciones, sí, en cambio, de notas al pie escritas por sus recopiladores. Pero tal vez las modificaciones más llamativas, al menos para el tema que aquí se intenta plantear, radica en las traducciones a una lengua común de todos los dialectos alemanes en los cuales encontraron los relatos y, también, la eliminación de elementos concretos que hacen referencia a personas o lugares, así como los nombres propios que se vinculan con alguna zona en particular. Los nombres propios se concentran en los más utilizados de forma corriente: Hans, Grete, Heinz, Trude, por poner algunos ejemplos. De esta manera, los cuentos no pueden situarse concretamente en un sitio, sino que pasan a ser, en palabras de Novalis, “sueños de un secreto mundo familiar, que se encuentra en todas partes y en ninguna” (como se cita en Valenti, 2017, p. 10).

Las ideas expresadas en los cuentos reproducen las experiencias humanas más elementales como el volverse adulto, el encuentro con la sexualidad y buscar un camino en la vida; todo esto planteado la mayor parte del tiempo de forma naturalizada por los personajes, a la vez que se perciben fuertemente los contrastes entre el bien y el mal, pero formulados siempre de forma básica y primitiva (sin imágenes ni comparaciones). Los relatos pertenecen originalmente a una población iletrada a la que, mediante la poesía folclórica, se le hacía entender el correcto modo de comportarse, las acciones que estaban dentro de la moralidad y las que no. La belleza física es coincidente con la excelencia moral. La sintaxis es clara y la lengua muy simple. Lo particular y concreto servía para expresar abstracciones, y esto tiene que ver con que en esa época los adultos contaban con un bajo nivel de instrucción con un lenguaje poco desarrollado que no les permitía hacer generalizaciones abstractas.

Sin embargo, pese a que la idea inicial era la reproducción lo más certera posible, luego de las críticas recibidas después de sus ediciones de 1812 y 1815 debido al contenido atroz propio de la cultura medieval, los hermanos realizaron adaptaciones de los cuentos quitándoles los elementos que pudieran resultar más inapropiados para el público, tales como los castigos desproporcionados a los villanos, los actos sexuales explícitos y también algunas costumbres propias de la época medieval como el canibalismo, la mutilación, el abandono de niños en el bosque y la entrega de niñas a hombres ricos, acciones que no estaban bien vistas por el público burgués del siglo XIX. Esto se evidencia en las posteriores ediciones supervisadas por los hermanos Grimm de los años 1837 y 1857. Sin embargo, a pesar de las sucesivas modificaciones de los cuentos, los hermanos Grimm siempre mantuvieron la esencia de los relatos como elementos que regulan la moral y las costumbres del pueblo, con enseñanzas sobre las buenas y malas acciones del ser humano, que evidencian una influencia del pensamiento teológico en las ideas de pecado original, transgresión y castigo y una valoración positiva del trabajo y la vida simple, pero sin recurrir a un discurso vinculado a los fundamentos religiosos: “(...) su intención explícita no era la de propiciar un comportamiento religioso, sino antes bien una disciplina y una moral laicas, basadas en la reglamentación de los sentimientos y de los impulsos corporales a través del autocontrol” (Alcubierre Moya, 2010, p. 36).

De acuerdo al análisis de los cuentos realizado por Alcubierre Moya:

Una cosa nos parece bastante clara: estos textos no fueron adaptados para entretener a los niños con una intención puramente recreativa —como de hecho se les entiende hoy en día— sino con una finalidad explícita de despertar en ellos un temor profundo ante las posibles consecuencias que les acarrearía el descontrol de sus propias actitudes corporales (2010, p. 27).

Es evidente en nuestros días que la obra de los hermanos Grimm tuvo consecuencias impensadas por ellos, como la fuerte recepción que los mismos tuvieron en el público infantil a lo largo del siglo XIX y XX, la utilización de estos como elementos legitimadores de la República de Weimar, y el nacionalsocialismo, e incluso la prohibición de algunos de ellos luego de la derrota de Hitler (Bosch Roig, 2011).

Además, es importante resaltar las traducciones de una parte de los relatos recopilados al español en la segunda parte del siglo XIX y publicados en libros con ilustraciones,

personajes menos tenebrosos que en los cuentos originales y moralejas explícitas, dedicados a un público infantil, más ilustrado, y su consecuente inserción en distintas culturas.

Sin duda, es destacable la utilización de los relatos en el mercado cinematográfico — fundamentalmente de la mano de Walt Disney— y también en el mercado de animación japonesa donde se han retomado algunas historias y se emitieron series que las reproducen. Desde hace varios años, encontramos a sus personajes en un sin número de películas estadounidenses —tanto en la pantalla grande como en la pantalla chica— sea en formato de animación como en *live action*, pensadas para un público juvenil; como así también en numerosas series y películas orientadas a un público más adulto.

En nuestros días los cuentos aún siguen vigentes como entretenimiento para el público infantil y juvenil en todo el mundo, lo cual ha dado paso a una “narración global” de los mismos, que da cuenta del excelente trabajo de “limpieza” de elementos particulares que han realizado tanto los hermanos Grimm como los responsables de las traducciones y ediciones posteriores.

Asimismo, desde una mirada intelectual, varios autores han retomado los cuentos para realizar análisis de estas historias desde una mirada crítica. Un ejemplo de esto son los diversos estudios llevados a cabo desde una perspectiva de género sobre el rol pasivo de la mujer en los relatos y su reproducción en la sociedad actual mediante su televisación.

### 3. La necesidad de una “nueva mitología”

Las ideas dieciochescas expresadas por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) acerca de que la soberanía popular descansa en la voluntad general del pueblo (a pesar de que se trata de un concepto tardo-medieval) generaron en Europa un nuevo clima político y una nueva forma de pensar y manifestarse, en especial después de la Revolución Francesa. El hombre burgués europeo moderno se entiende como naturalmente ciudadano, el concepto de pueblo no remite solamente a una ciudadanía compartida, sino que, además, se enuncia en el ideal de una conciencia nacional, y un culto a la misma, que George Mosse entiende como el pasaje a una religión secularizada, en la cual se utilizan mitos y símbolos nacionales que expresan materialmente la voluntad general, permitiendo al pueblo participar de este culto (Mosse, 2007, p. 16). La “estética de la política” (Mosse, 2007, pp. 41-42) abre el camino a un nuevo estilo político, en el cual, la estética inunda cada aspecto de la vida social, los ritos y el culto a la nación de los movimientos de masas, constituyendo la base de la identidad del *Volk*, basada esta última en la emoción y exaltación de los ideales de belleza, al mismo tiempo que dirige y disciplina a las masas, aportando la estabilidad social que el clima de época requiere.

Alemania no escapa a esta lógica y a comienzos del siglo XIX, se perciben dos procesos simultáneos que requieren un acercamiento a las masas como nueva forma de hacer política. Por un lado, el ascenso del nacionalismo basado en el *Volk* como comunidad aglutinada por sus símbolos históricos y mitos; por el otro, el aumento de la producción, la consecuente movilización de las masas y el crecimiento de las zonas urbanas producto de la revolución industrial, que generaron una erosión de los lazos comunitarios y los puntos de referencia simbólicos y normativos basados en la tradición y la religión. “En

esta época los conceptos de *Volk*, pueblo, y de *Volkstum*, tradiciones populares, se ponen de moda sustituyendo la idea de nación. El *Volkstum* se expresa en las costumbres, ritos, poesía (*Lieder*), cuentos (*Märchen*), leyendas (*Sagen*), cuyo conjunto forma el *Volkskunde*” (Pratt Ferrer, 2013, p. 4).

En este contexto se produjo la disolución del Sacro Imperio Romano Germánico, entre 1806 y 1814, durante las “guerras de liberación” frente a Napoleón; surgiendo así la necesidad de consolidar el mito de una comunidad nacional unificada, incorporando la idea de *Volk* en una nación fragmentada. Es por este motivo que la filosofía alemana buscó, a través de la noción de *Volkstum*, la forma de conservar las costumbres, la lengua, reivindicando al pueblo como comunidad originaria. Este concepto de comunidad originaria se opone al ideal romano-latino-francés de una civilización, racional y artificial (considerada mediocre en lo concerniente al desarrollo del ser humano). La comunidad originaria remite a la patria, la costumbre ancestral y al apego a la tierra; en pocas palabras, a lo que es considerado la historia real<sup>70</sup>.

En Alemania, la conciencia de Estado tiene anclaje en el pueblo, en la historia de ese pueblo y en las guerras y conquistas que se dieron a lo largo de esa historia. En una época que podemos considerar «heroica» en el campo de la acción política y social, debido a la reacción contra la invasión napoleónica, también se produce una «revuelta heroica» en el campo del pensamiento, donde se intentó revertir la supresión de la cultura local por parte de los invasores.

De acuerdo con Campi, debe considerarse la nación como resultado de una producción mitográfica —de la cual participan escritores, poetas, músicos, historiadores, lingüistas, filólogos y filósofos— que, mediante la difusión de símbolos, consignas, imágenes y otros materiales de identidad (Campi, 2017, p. 3) constituyen una realidad histórica artificial, que funciona como instrumento para la autodeterminación y potencia una conciencia instintiva de grupo que es vista por los individuos como algo natural e indiscutible (Campi, 2006, p. 136).

En su libro *El Dios Venidero: lecciones sobre la nueva mitología* (1994), Manfred Frank se preguntó si es factible, en la Modernidad, desarrollar un pensamiento mítico. Según Frank, hay tres tipos de análisis posibles para explicar el mito: primero, el análisis de estructura y contenido; segundo, el análisis funcional, en el cual se intenta dilucidar su forma de clasificar el mundo, la sociedad o la naturaleza y; tercero, la función

---

<sup>70</sup> El patriotismo, que hace referencia tanto a la conexión del individuo con el país de origen, como también al amor a la patria, en este período se comienza a percibir como el compromiso cosmopolita y universal de la defensa desde el punto de vista moral de la virtud del gobierno libre y republicano. Toma especial relevancia en esta época la idea de que es verdadero patriota quien está dispuesto a morir. En estas ideas se ve evidenciado el pasaje del “yo” individual al “nosotros”, colectivo propio de las ideas románticas de la época. Los conceptos «comunidad», «nación», «pueblo» y «patriotismo» son centrales para caracterizar la Nueva Mitología en Alemania y analizar cómo esta se funde con el discurso político, generando las bases de un acervo cultural común que fuera capaz de legitimar una idea de un determinado orden social mediante imágenes y símbolos de carácter colectivo que respondan a un valor supremo.

comunicativa del mito, en donde se busca estudiar el tipo de acción social al que se alude en la narración mítica (Frank, 1994, p. 86).

Siguiendo a Frank, “(...) «legitimar algo» significa referirlo o poderlo referir a un valor que resulte indiscutible desde el punto de vista intersubjetivo. Pero (...) en sentido estricto sólo puede ser indiscutible intersubjetivamente lo que pasa por sagrado, esto es, por todopoderoso e inatacable” (Frank, 1994, p. 86). La función social del mito puede entenderse como su capacidad para legitimar determinado tipo de constitución y orden. Por medio de imágenes, símbolos, ideologías colectivas y discursos míticos, que responden a un valor supremo, se intenta dominar la realidad, explicar determinados comportamientos sociales estandarizados, formas de vida. Esta visión pragmática del mito, lo considera una herramienta de la sociedad útil para interpretar sus conflictos y concepciones del mundo y legitima determinadas estructuras e instituciones sociales. Es en este sentido que el tipo de racionalismo que acepta una noción de individuo infinitamente perfectible admite la fuerza del mito; y lo hace con el objetivo de evitar un estado de falta de articulación entre la imaginación del individuo y lo verosímil del entorno real que origine la anarquía y el caos.

El carácter político de la Nueva Mitología pareciera haber sido necesaria en Alemania ya que los pueblos germánicos no poseían un Estado constituido sobre las bases de un acervo cultural homogéneo, ni sentimientos de pertenencia a una nación y a una lengua comunes (que, a su vez, pueden ser considerados como productos de otra Nueva Mitología). La filosofía del Romanticismo se retrotrae a Grecia y descubre, a través de la estética y del culto de la tragedia griega, la unidad.<sup>71</sup> A partir de esa idea, los intelectuales del romanticismo comenzaron a fomentar el resurgimiento de la mitología germánica. La idea era que las clases populares adquirieran una conciencia nacional propia y pudieran, junto con los estratos más altos e ilustrados de la sociedad, enfrentar a las tradiciones culturales greco-romanas que iban tomando posición entre ellos producto del avance de las invasiones napoleónicas.

El mito es un discurso que remite a determinados símbolos expresados lingüísticamente que ya se encuentran presentes en la sociedad, por lo que se manifiesta en imágenes que ya fueron fijadas previamente en los individuos que conforman la sociedad y son lo suficientemente flexibles para someterse a ajustes permanentes. Esto significa que el discurso mítico se legitima, no por su contenido, sino por el valor que los sujetos le asignan al mismo.

Si bien muchas veces suele entenderse el mito como algo estrictamente confinado al plano de lo irracional, Roberto Esposito aclara que el aspecto no racional del mito puede entenderse como una necesidad que está ligada a las razones del hombre en tanto hay

---

<sup>71</sup> En el siglo XVIII surge un debate dentro del humanismo en torno al mito, al culto a Homero y a la mitología clásica en general. De acuerdo con Giambattista Vico (1668-1774), los mitos son producto de la fantasía y ofrecen una dimensión alternativa a la realidad que une al hombre con la naturaleza en el espíritu humano. Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757) entendía al mito como una herramienta de aproximación a lo desconocido mediante analogías. De esta forma se puede evidenciar en ambas visiones una conexión, por medio del mito, entre la imaginación de los individuos y lo útil o verosímil del entorno real que aporta a la Ilustración una salida de la «racionalidad pura» (Frank, 1994).

un carácter social y colectivo del mito (Esposito, 1996, pp. 95-96). El rechazo del mito por el logos que propone la Ilustración francesa, es decir, la idea de que una razón liberadora vendría a derrumbar el aspecto mítico de la realidad, plantea la necesidad de recrear la antigua mitología. De esta manera, se configura un mito del mito, que funda una “nueva mitología”, consecuencia inadvertida de la razón humanista. Desde este punto de vista, es fundamental considerar la dimensión estética por su poder legitimador de la razón, que se configura en la obra del político fundador.

Una característica fundamental de la nueva mitología es que posee un componente colectivo. La mitología moderna es producto —y se ve legitimada por— el grado de identificación que logre en un individuo con respecto a la totalidad de una nación, cuánto éste se vea contenido y al mismo tiempo anulado. Según Esposito, es tarea de la filosofía convertir la nueva mitología en poesía, logrando así una estetización de la política:

(...) si mito es Cumplimiento de obra, a la poesía le corresponde evidentemente el lugar del mando de la “nueva mitología”. No sólo porque es la única que puede simbólicamente anticipar la comunidad futura, sino porque es ya en el presente instrumento de educación y síntesis social: siempre que sea popular en el sentido específico de nacida del pueblo y para el pueblo (...) (Esposito, 1996, p. 99).

En una línea similar a la de Esposito, en *El mito nazi*, Lacoue-Labarthe y Nancy plantean la construcción del mito como un instrumento de identificación del pueblo que posee una función activa de formación por su carácter de “conductor” de la sociedad. El proceso de identificación mítico, aunque pertenece al terreno de la filosofía, es inseparable del arte. Al poner en obra la potencia productora de lo *völkisch* como formadora de mito, lo que se produce es una función unificadora del mito que exige una totalización estético-filosófica con un componente político (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2011).

La obra de arte es condición de posibilidad de que un pueblo se de a sí mismo una historia. Es decir, el arte es la posibilidad de la existencia espiritual de un pueblo (Lacoue-Labarthe, 2010, p. 212). Si en Grecia el mito fundaba la condición de posibilidad de la Ciudad, en Alemania, el proyecto de una nueva mitología posibilitaba la identificación y la existencia del pueblo alemán de re-iniciar su historia mediante un arte nacional. El pensamiento de la historia está anclado en el arte ya que, el decir poético, cuando es verdadero, esto es, cuando se materializa en símbolos históricos y mitos que constituyen el *Volkskunde* [folklore], constituye comunidad.

Lo popular dentro del *Volkskunde* hace referencia a lo que es propio de la cultura cotidiana de una población en un momento determinado. Se refiere a la forma en la que las personas de determinado espacio físico configuran su existencia en el presente. Para esto no se toman en cuenta solamente los rasgos culturales que han sobrevivido inalterables con el paso del tiempo, ni tampoco se reduce a las prácticas de la élite burguesa, sino que se toman en consideración de forma amplia todas las prácticas que conviven en un determinado lugar, así como las relaciones sociales entre sus individuos y sus representaciones culturales. La búsqueda del *Volkgeist* [espíritu del pueblo] que toma forma bajo el romanticismo alemán se ve influenciada por dos cambios que se dan

en el siglo XVIII. Ambos son imprescindibles al momento de realizar un análisis de la formación del concepto de *Volk*. Por un lado, un cambio en la forma de concebir la historia; por el otro, el surgimiento del término *Bildung* en la filosofía alemana.

En lo que refiere a la evolución del concepto de historia en Alemania, de acuerdo con el análisis de Koselleck, el término *Geschichte* —historia como evento acontecido— y el término *Historie* —relato sobre lo que aconteció— se funden en un solo significado. La misma dejó de describir realidades individuales fragmentadas para describir una Historia de la humanidad en su conjunto. A su vez, dejó de sostenerse en los supuestos de transparencia y objetividad de quien la escribe y se constituyó en sujeto de sí misma, abriendo la posibilidad de acercarse a la verdad por aproximación, a partir de la propia dicotomía que funda ese mismo concepto moderno de historia: lenguaje y realidad social. En este contexto, y fomentado por esta nueva forma de concebir la historia, la burguesía alemana de mediados del siglo XVIII comienza un proceso de revalorización de la cultura e idealización del pasado y se produce una búsqueda incesante de los métodos adecuados para develar ese pasado.

En el último tercio del siglo XVIII surge el concepto moderno de *Bildung* [formación], que pone la vista en una innovación ininterrumpida, dada por un comportamiento activo de autorreflexión individual que siempre lleva a actuar de forma comunicativa y tiene como objetivo la autorrealización de la humanidad en los individuos. Este proceso integra todo el contenido del conocimiento y las artes y produce como resultado la posesión de la fuerza vital interior para comprender y obrar. Aunque es un proceso individual, define una cultura social, ya que vincula actividades culturales que son modificadas activamente por una reflexividad constante en el proceso de producción de la *Bildung*. La estética constituye la forma activa de desarrollo de la vida cultivada de una sociedad mediante la experiencia de sus receptores cultivados, los cuales reproducen la música, la literatura y arte.

Desde Herder, los conceptos de *Bildung* e historia se fortalecen el uno al otro, ya que hay una transformación temporal constante en la reflexividad histórica. “(...) *Bildung* solo puede fundamentarse —como actividad y reflexión simultáneamente— en la evolución diacrónica. Es, por tanto, histórica. Y la historia, como espacio de acción diacrónico, solo se lleva a cabo mediante actores que se autodeterminan reflexivamente, que constantemente se constituyen en formas nuevas y que a la vez son conscientes de estos procesos” (Koselleck, 2012, p. 55).

#### 4. El advenimiento de la conciencia histórica

El surgimiento del romanticismo alemán, a fines del siglo XVIII, es tardío en comparación al resto de Europa; sin embargo, pese a esto, el mismo se desarrolla de manera acelerada. Los análisis efectuados por los representantes del romanticismo alemán, entre los que contamos a autores como Goethe y Fichte, se concentran en el renacimiento y la reproducción del nacionalismo buscando constantemente recuperar el espíritu originario de los pueblos germánicos y oponiéndose al ideal de razón de la ilustración francesa.

Durante esta etapa se produce en Alemania una reflexión sobre el pasado, las raíces y la identidad del pueblo. En este sentido se resalta la necesidad de buscar las raíces de este último en sus leyendas, sus mitos y sus tradiciones para encontrar en dichas creaciones aquel modelo que Herder denominaba *Volkgeist* [espíritu del pueblo]<sup>72</sup>. De esta manera se educan las emociones en base a los valores que encarnan de la sociedad a la que cada individuo pertenece y no de acuerdo con valores universales fuera de contexto. Para Herder los elementos culturales alemanes, como la literatura, debían ser preservados de las influencias extranjeras y los modelos estéticos impuestos por la Ilustración, para conservar en ellos el “espíritu del pueblo”. Este autor, entendía que solamente puede justificarse el uso de la mitología si aquella guarda algún tipo de relación con la época en la que se escribe. Planteó la necesidad de un uso heurístico de la mitología, en el cual se desarrolle una nueva poesía para la antigua mitología, basada en las costumbres del tiempo presente, extrayendo las imágenes de la propia historia, para que los temas que se tratan en ella vuelvan a tener la autoridad que tenían en la mitología clásica.

De acuerdo con Herder en *Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad* [1774], la naturaleza humana debe formarse de forma progresiva para alcanzar la virtud. Tanto la perfección como la felicidad son de carácter nacional y están condicionadas por las oportunidades que brinda la buena fortuna y la concepción teleológica de la Providencia. Con esto Herder se distanciaba de los autores de la Ilustración que concebían a la historia como progreso y consideraban a los elementos del pasado como modelos plagados de ignorancia y superstición, a los cuales era necesario hacerles llegar las “virtudes” modernas. La pretensión de «exportar» los ideales de honor, felicidad, satisfacción y conformidad de una época a todas las regiones y todos los siglos llevaba a corromper las costumbres de los pueblos, algo que debía evitarse por todos los medios posibles.

Sigue Herder:

El tono general, filosófico, filantrópico de nuestro siglo que está muy dispuesto a concederle a todas las naciones, por lejanas que sean entre sí, a todas las épocas más remotas del mundo “nuestro propio ideal” de virtud y felicidad, ¿es un juez tan exclusivo para juzgar, condenar y embellecer las costumbres de acuerdo a las suyas? (Herder, 2007, p. 60)

El autor parte de considerar a cada época en sí misma y encuentra un fundamento para apreciar a cada pueblo sin compararlo con los valores contemporáneos. Toma cada civilización, cada realidad colectiva, como una unidad cultural en sí misma, que representa un medio para alcanzar la consumación de la historia, el plan de la Providencia. En cada nación, en cada momento histórico, habría momentos de progreso, reposo, revoluciones y decadencia, que vistos como escenas aisladas no parecen tener un propósito; pero Herder encuentra en ellos el progreso de la humanidad, debido a que el espíritu mismo del pueblo no es afectado en términos morales ni apartado de la continuidad histórica cosmopolita y el devenir confiado a la Providencia. Cada pueblo toma de etapas anteriores de la historia de la humanidad lo que necesita de ella.

---

<sup>72</sup> En lo que al arte y la literatura se refiere, el énfasis está puesto en la búsqueda de la libertad, los sentimientos, la originalidad y espontaneidad del artista.

Solamente se perfeccionan los aspectos a los cuales el destino les brinda oportunidad mediante el clima, el tiempo y las oportunidades de la realidad práctica. Una vez satisfechos esos aspectos, todo lo demás se pierde, dejando como consecuencia un prejuicio localista hacia las tendencias nacionales propias de los demás pueblos.

Herder se distancia de la idea abstracta de que el cosmopolitismo está vinculado al “amor a la humanidad”. Para el autor, la difusión de una moral abstracta no tiene un genuino impacto en el accionar de las personas y por lo tanto no lleva a la sociedad a su progreso. La sociabilidad posibilita el continuo desarrollo del lenguaje humano y, a través de la interacción y el hábito, éste adquiere una forma específica dividiendo a la humanidad en distintos grupos y generando los variados idiomas nacionales. La diversidad de estilos de vida, lenguaje y tradiciones poéticas entre los grupos se vuelve parte de la identidad nacional de los individuos, generando entre los mismos un afecto parental. Se produce entonces en el ser humano una disyuntiva; por un lado, el afecto parental con quienes comparten lenguaje y hábitos y, por el otro, un prejuicio hacia los otros grupos nacionales basado en el honor y orgullo patriótico, inspirado por el arte, la música y distintas formas de patrimonio nacional. Este prejuicio es lo que impulsa a fortalecer el centro de los pueblos, los hace más apasionados por sus virtudes (Herder, 2007, pp. 58-59).

El cristianismo prepara a la humanidad a nivel mental y espiritual para el acto de intervención divina aportando la idea de hermandad entre las naciones en Europa, lo cual posibilita el comercio entre los Estados europeos. Si bien es cierto que en aquella época se percibía en Europa determinado equilibrio de poder gracias a la actividad comercial entre los Estados, Herder percibe una contradicción en la moral política de dichos Estados cuando se incorpora en el análisis el trato de explotación con el resto del mundo (Piiimäe, 2015). La perfección humana, desde el punto de vista del autor, es nacional ya que cada nación lleva en sí misma la felicidad y se encuentra en constante desarrollo tanto internamente como empatizando con las influencias externas a las que se expone (Herder, 2007, p. 55).

Herder encuentra en el pasado del mundo nórdico, la simpleza y la rudeza que fue favorecida por la naturaleza y el clima. Las comunidades pequeñas y aisladas unas de otras se habían mantenido salvajes, pero en ellas encontraban mucho más fuertes tanto el vigor y el instinto, así como la fuerza y los lazos humanos.

Evidentemente despreciaban las artes y las ciencias, la exuberancia y el refinamiento que habían asolado a la humanidad; pero en vez de aportar artificios aportaron lo natural, en vez de ciencias un sano juicio nórdico, en vez de costumbres refinadas otras fuertes y buenas, aunque salvajes, y todo eso fermentó conjuntamente (Herder, 2007, p. 67).

En *Contornos de la era actual*, publicado en 1805, Fichte centra su atención en los ideales universalmente humanos; en cambio, en los *Discursos a la nación alemana*, publicados tres años después, el centro está puesto en los hechos nacionales específicamente alemanes. Si bien a simple vista podemos considerar un viraje en los ideales del autor que reemplaza la preeminencia del desarrollo humano universal por el cultivo de lo nacional; si realizamos un análisis más detallado, encontramos que no hay entre las dos obras un cambio de postura radical, sino una readecuación del tipo ideal de humanidad

en un tipo ideal específicamente alemán, como resultado del conflicto franco-prusiano (Francke, 1927; Turró, 2013).

Los *Discursos a la nación alemana* publicados en 1808, son la puesta en obra de la voluntad de despertar el sentimiento nacional en un contexto histórico en el cual se comenzaba a organizar la resistencia alemana a partir de una corriente popular centrando la mirada en los sacrificios del pasado a la luz de la esperanza de gloria que promete el futuro. Para que el pueblo, como comunidad viva, lograra constituirse en nación, dice Fichte, sería necesario que, además de poseer una identidad, una historia, una lengua común y un posible destino, tomara conciencia propia de lo que es y forme una comunidad política (Fichte, 1984, pp. 106-107). Con esta idea, el autor se propone contribuir históricamente a legitimar un sentimiento patriótico germánico análogo al clima intelectual de su época. Lo que separa al ciudadano del patriota, para el autor, es su intervención cuando están en juego los derechos de la humanidad. El patriota es así entendido como el “buen ciudadano” que desde un lugar voluntarista toma partido para lograr la creación de una constitución justa que se adecúe a las necesidades del pueblo. Este autor remarca la importancia de una formación en la cual se logre una voluntad firme que esté en consonancia con una norma que tienda al bien. El medio de educación para lograr esto sería un fomento de la naturaleza espiritual que lleve a amar y buscar lo bueno, no de forma utilitaria, sino porque es bueno en sí mismo<sup>73</sup>. Logrando lo anterior, el individuo estaría en condiciones de manifestar una voluntad buena y firme, mediante la cual experimente una predisposición hacia el interés por la comunidad. De esta manera, se produce un pasaje de la exaltación del “yo” individual al “yo” colectivo, entendido como “yo” del pueblo (Valenti, 2017, p. 8).

Fichte pensaba que Alemania poseía una superioridad tanto cultural como lingüística sobre los otros pueblos debido a que la misma está constituida por un *Urvolk* [pueblo originario] que se ha mantenido fundamentalmente dentro de su territorio, lo que le ha permitido conservar su lengua originaria y su cultura (Fichte, 1984, pp. 96-97); y con ellas su unidad espiritual —no contaminada por el progreso europeo y las presiones que el mismo habría ejercido sobre los demás pueblos germánicos<sup>74</sup>. La lengua es el lugar en el que convergen, dentro del individuo, el mundo físico y el mundo del espíritu. Por ello, la lengua ejerce una gran influencia sobre el desarrollo total de un pueblo por la condición de posibilidad que brinda al entendimiento común de los hombres. Es por esta pretendida superioridad que el pueblo alemán, si se fomentara el amor por la patria, sería capaz de asumir el rol de “guía” de toda la especie humana hacia la emancipación universal (Fichte, 1984, pp. 107-108).

---

<sup>73</sup> Bueno en sí mismo, para Fichte, es aquel valor esencial que dirige los impulsos humanos hacia el interés por la sociedad, ya sea desde una perspectiva educativa, política o social (Fichte, 1984, p. 106).

<sup>74</sup> Mediante la conquista de los territorios que ocupaba el Imperio Romano y la consecuente migración producida durante las invasiones germánicas que se extendieron desde el Siglo III hasta la Edad Media inclusive, se produce una fusión o mixtura lingüística con la población romana. En las fronteras dominaron las lenguas germánicas, mientras que en las provincias romanas, los germánicos adoptaron las lenguas romances.

La condición de posibilidad para el proceso de interacción entre las naciones europeas se da, para Fichte, gracias al cosmopolitismo que se desarrolló con el cristianismo. El mismo transmitió principios y un destino moral que es común a toda la humanidad. Este hecho posibilita que los pueblos puedan pensarse como pertenecientes a una unidad superior, independientemente de las distintas lenguas y costumbres que los distinguen. Pero no es sino por la imposición de un Estado sobre los demás que se constituye la unidad. El autor encuentra en el imperio napoleónico el intento de suprimir la pluralidad y diversificación de los pueblos europeos, buscando dicha unidad. El triunfo napoleónico implicaría la imposición de la nacionalidad francesa sobre la alemana. Es por este motivo que, retomando a Herder, Fichte reivindica que cada nación constituye una totalidad de sentido en sí misma que se remite a su propio acervo histórico y cultural, y no una conglomeración de individuos que podrían estar bajo el yugo de cualquier Estado. Podría pensarse que, dentro de la concepción fichteana de la Europa moderna, la posibilidad cosmopolita implicaría garantizar las diferencias culturales nacionales a cada pueblo. Sin embargo, el autor se aparta del pluralismo cultural de Herder al plantear que solamente los pueblos que hagan uso de la fuerza activa del pensamiento en la comunicación —posibilitada por el uso de una lengua originaria— pueden ocupar el rol de “guías” de la humanidad.

Fichte entendía a la lengua como una fuerza natural que parte de la vida reflexiva en comunidad y que mediante su desarrollo en comunicación permanente y de manera ininterrumpida produce el conocimiento y estimula la vida de una nación. La formación espiritual del pueblo está dada por la lengua y por ello destaca su importancia. Así es que sostiene:

(...) desde que irrumpió el primer sonido en el mismo pueblo, se ha desarrollado ininterrumpidamente a partir de la vida común real de este pueblo, y en la que nunca ha aparecido un elemento constitutivo que no expresase una idea de este pueblo realmente experimentada ni una idea fuera del contexto omnipresente de todas las demás ideas del mismo pueblo (Fichte, 1984, p. 101).

En cambio, cuando un pueblo abandona su lengua, y se deja influenciar por una lengua extranjera, separándose del tronco común, como es el caso del resto de los pueblos germánicos, pierde la posibilidad de conectarse con las ideas de esa lengua. La diferencia entre un pueblo como el alemán, que mantiene su lengua viva, con respecto al resto de los pueblos germánicos —que dejaron que su lengua se vea influenciada por componentes externos— radicaría en que, al separarse la lengua del tronco común estos pueblos, hablan una lengua que se mueve superficialmente, pero está muerta (Fichte, 1984, p. 106). Continúa el autor:

Este aspecto suprasensible es simbólico dentro de una lengua que ha permanecido siempre viva, sintetiza en cada paso en completa unidad la totalidad de la vida sensible y suprasensible de la nación plasmada en la lengua para designar un concepto que ha surgido, no de manera arbitraria, sino necesariamente a partir de toda la vida anterior de la nación. (...) Pero en una lengua muerta en la que este aspecto sigue siendo el mismo que era cuando aún vivía, este se convierte por sofocamiento en una colección inconexa de signos arbitrarios e inexplicables y conceptos caprichosos, con los cuales lo único que se puede hacer es aprenderlos (Fichte, 1984, p. 106).

Para ilustrar mejor esta idea, el autor propone como ejemplo considerar qué pasa cuando un alemán se encuentra con los términos más característicos de la Revolución Francesa: *Liberalität*, *Humanität* y *Popularität*; e intenta traducirlos, desde su corpus simbólico de valores tradicionales a su lengua propia, mostrando cómo las definiciones mencionadas, lejos se encuentran de las ideas de nobleza, amabilidad y filantropía a las cuales se alude cuando se utilizan esos conceptos (Fichte, 1984, pp. 104-105). Los conceptos pertenecen a la cosmovisión de la nación y sus significados se construyen históricamente a partir de la unidad de su vida sensible y suprasensible. Al apropiarse de términos externos a la nación se produce una mixtura con las interpretaciones propias de la nación que los importa.

## 5. Conclusiones

La exacerbación de los instintos históricos —como el valor, el heroísmo, la fortaleza— y las tradiciones culturales y populares de “una” gran Alemania, sirvieron de argumento para el desarrollo de ideas que glorificaban la industrialización en Alemania, provocando una expansiva ola de movimientos de masas que concentraban su actividad en intentar un escape a las consecuencias negativas que la industrialización imponía a las sociedades en Europa, iniciando una etapa de recuperación y vanagloria del pasado, para enfrentar a un presente que era considerado contaminado y mediocre.

En la obra de los hermanos Grimm, los conceptos de comunidad, mito y estética se funden en la idea de un “nacionalismo integrador” determinante en la construcción del concepto de *Volk*, visto como resultado de un proceso histórico dado por los recuerdos de un pasado compartido —el de los pueblos germánicos—, de glorias y sufrimientos —dados por el enfrentamiento militar a Napoleón— que habrían consolidado una solidaridad y un sentimiento colectivo como consecuencia de los sacrificios patrióticos que se hicieron para garantizar el enaltecimiento del pueblo alemán.

La homogeneización cultural y lingüística cumple aquí un rol fundamental en la construcción mítica de la nación como agregación colectiva propia de la modernidad, adjudicándoles a los individuos un sentido de pertenencia y lazos comunes. Y en este sentido los cuentos de los hermanos Grimm desempeñaron un papel fundamental a la hora de lograr este cometido, tanto desde la unificación lingüística, como también en lo que respecta a la eliminación de elementos que podrían vincular una historia con determinado lugar geográfico.

La decisión de los Grimm de traducir todos los relatos al alemán va en línea con el clima de época que entiende el valor supremo de la lengua alemana por ser la única dentro de las lenguas germánicas que no habría sufrido la influencia de las conquistas romanas y, por ello, la única que poseería el conocimiento de la nación y la forma propia de ver el mundo encarnada en el alma del pueblo alemán; es decir, la única que era capaz de acceder a la cosmovisión del *Urvolk* —la comunidad originaria histórica alemana— que en esa época poseía un valor en sí mismo.

La compilación de los cuentos responde a la preocupación del Romanticismo acerca de la búsqueda por desarrollar una conciencia histórica. Fichte planteaba la importancia

del mantenimiento de las costumbres del *Urvolk* para conservar la superioridad espiritual del pueblo alemán. La tendencia de este movimiento romántico da lugar al surgimiento y desarrollo de un conjunto de preguntas en el ámbito filosófico a las cuales los hermanos Grimm dan una respuesta práctica. La compilación y posterior edición de los cuentos de origen popular, es la puesta en obra de la adquisición de la conciencia histórica alemana. Pero, al ser los cuentos accesibles para los estratos no ilustrados de la sociedad alemana, los Grimm abren la posibilidad de identificación del pueblo a un auditorio masivo aprovechando la potenciación del *völkisch*.

La recopilación de los relatos populares es un intento de los hermanos Grimm por recuperar las raíces y la identidad alemana y encontrar en ellos el verdadero espíritu del pueblo. Se pone de manifiesto la influencia de Herder, en la búsqueda de elementos del pasado como forma de recuperar las virtudes y el “alma del pueblo”. El hecho de que no se modificaran los relatos para favorecerlos de acuerdo con los gustos burgueses de la época, da muestra de la creencia en que las costumbres más simples, rudas y «naturales» de los pueblos nórdicos superaban a los ideales ilustrados de la época en que se compilaron.

La dimensión política de la acción editora de los hermanos Grimm se enmarca en los intentos por desarrollar una nueva mitología porque mediante, por un lado, la utilización de historias que provienen del imaginario colectivo de los pueblos germánicos, y, por otro lado, la homogeneización del lenguaje, sería posible la legitimación de determinado orden social y comportamientos sociales gracias al uso de símbolos que provendrían del propio pueblo y que no son importados desde «afuera». Dado que el impulso nacionalista alemán se establece a partir de la idea de belleza y, teniendo en cuenta, además, que en posteriores ediciones los hermanos adaptaron los relatos al gusto propio del siglo XIX, abandonando el contenido más cruento y desagradable a los ojos de la burguesía de su época, es que podemos cuestionar si dicha dimensión política es inadvertida por los autores o se produce a nivel consciente en su editorial.

En el prólogo del segundo volumen de los cuentos expresa Wilhelm Grimm: “No sólo nos proponemos prestar un servicio a la historia de la Poesía, sino dar ocasión a que la poesía que anima a estos cuentos se haga plenamente eficaz”. A propósito de las razones que lo llevaron a la recopilación de los *Märchen*, Jacob Grimm manifestó “El libro no está escrito para los niños, aunque si les gusta, tanto mejor; no hubiera puesto tanto ánimo en componerlo, de no haber creído que las personas más graves y cargadas de años podían considerarlo importante desde el punto de vista de la poesía, de la mitología y de la historia” (como se cita en Valenti, 2017, p. 6). Podemos ver, entonces, como la obra de los hermanos Grimm no se reduce a ser fábula, sino que además, encontramos en ella un contenido político: el desarrollo de una mitología propiamente germánica, basada en sus propias imágenes ya aprehendidas, su lengua, y sus vínculos con un pasado no “contaminado” por elementos culturales latinos, pretendiendo un fortalecimiento de la sociedad a partir de un reencuentro del hombre con su lado más rudimentario y natural y señalando su autoconocimiento mediante la poesía nacional. El contenido del discurso mítico en el que se fundan las historias nacionales en un esfuerzo por re-construir una imagen homogénea del ser nacional partiendo de la afirmación de una identidad que posee características diferenciales insalvables con respecto a la identidad de “lo ajeno”,

se encuentra sujeto siempre a la puja histórica entre los distintos grupos políticos y sociales. Este hecho da cuenta de la irreductible imposibilidad de la utilización de factores como el territorio, la lengua y la cultura para explicar el “hecho nacional” sin que se esté fundamentando un orden excluyente que pretenda dar prioridad a atributos que señalan negativamente a quien no los posee (e, incluso, a quien no poseyéndolos intentan adquirirlos para ser “asimilados” siquiera por el sistema económico dominante). Los intentos de unificación cultural alemana a lo largo del siglo XIX y las consecuentes prácticas político-filosóficas que se desarrollaron durante la primera mitad del siglo XX, demostraron que dicha empresa es impracticable e indeseable tanto intelectual como institucionalmente.

## Bibliografía

- Alcubierre Moya, B. (2010). El cuento de hadas como código de conducta y sus adaptaciones en el contexto hispanoamericano. *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, 10(1-2), pp. 23-50.
- Bosch Roig, G. I. (2011). La tradición oral y el espíritu nacional alemán. Los hermanos Grimm en busca del cuento perdido. En P. Bastida Rodríguez, C. Calafat Ripoll, M. Fernández Morales, J. I. Prieto Arranz y C. Suárez Gómez (Coords.), *Pasado, presente y futuro de la cultura popular. Espacios y contextos. Actas del IV Congreso de la SELICUP* (p. 13). Edicions Universitat de les Illes Balears.
- Campi, A. (2006). El siglo XIX. En *Nación. Léxico de política* (pp. 143-176) (H. Cardoso, Trad.). Nueva Visión.
- Campi, A. (2017). Naciones y nacionalismo en la era global. El paradigma científico de Anthony D. Smith y la crítica al modernismo. *Revista Argentina de Ciencia Política* (20), 15-37.
- Esposito, R. (1996). Mito. En *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política* (pp. 95-114) (P. L. Ladron de Guevara, Trad.). Trotta.
- Fichte, J. G. (1984). Discurso cuarto. Diferencia fundamental entre los alemanes y demás pueblos de origen germánico. En *Discursos a la nación alemana* (pp. 93-108). (M. J. Varela Martínez, L. Á. Acosta Gómez. Orbis, Trads.). Orbis.
- Francke, K. (1927). Cosmopolitanism in German Romantic Thought. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 66, The Record of the Celebration of the Two Hundredth Anniversary of the Founding of the American Philosophical Society, 66, 183-190.
- Frank, M. (1994). *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. (H. Cortes y A. Leyte, Trads.). Del Serbal.
- Herder, J. G. (2007). *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (E. Tabernig, Trad.). Ediciones Espuela de Plata.

- Koselleck, R. (2012). *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. (L. Fernández Torres, Trad.). Editorial Trota.
- Lacoue-Labarthe, P. (2010). Poética y política. En *La imitación de los modernos: (Tipografías 2)* (pp. 197-227) (C. Durán R., Trad.). Ediciones La Cebra.
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L. (2011). *El mito nazi* (J. C. Moreno Romo, Trad.). Anthropos.
- Mosse, G. (2007). La nueva política y La estética de la política. En *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich* (pp. 15-68) (J. Cuéllar Menezo, Trad.). Siglo XXI.
- Pérez López, A. y Parada, A. (2004). Tiempo, espacio, texto: los *Rheinmärchen* de Brentano en español. En B. Lübke, M. J. Domínguez Vázquez, A. Mallo (Eds.), *El alemán en su contexto español = Deutsch im spanischen kontext. Actas del IV Congreso de la Federación de Asociaciones de Germanistas y Profesores de Alemán en España, Santiago de Compostela, 26-28 de septiembre de 2002* (pp. 531-544). Universidade de Santiago de Compostela.
- Piirimäe, E. (2015). Sociability, nationalism and cosmopolitanism in Herder's early philosophy of history. *History of Political Thought*, 36(3), 521-559.
- Pratt Ferrer, J. J. (2013). *Diferentes perspectivas en la evolución conceptual de la folclorística*.  
[https://www.academia.edu/180560/Diferentes\\_perspectivas\\_en\\_la\\_evoluci%C3%B3n\\_conceptual\\_de\\_la\\_folclor%C3%ADstica?auto=download](https://www.academia.edu/180560/Diferentes_perspectivas_en_la_evoluci%C3%B3n_conceptual_de_la_folclor%C3%ADstica?auto=download)
- Turró, S. (2013). La idea de Europa en Fichte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 30(1), 107-135.
- Valenti, E. (2017). Prólogo. En *Todos los cuentos de los hermanos Grimm* (pp. 5-12). Antroposófica.

## APÉNDICE

El presente Apéndice ofrece al lector dos textos inéditos en español, de especial relevancia para profundizar en los temas abiertos en el resto del documento de trabajo. La traducción y notas de ambos pertenecen a Facundo Norberto Bey.

El primero de los escritos es “Sin poetas no hay filosofía”, fruto de una entrevista al filósofo alemán Hans-Georg Gadamer, realizada en 1993 por Christiane Gehron y Jonathan Ree. Gadamer, quien contaba ya con 93 años, se expresa sin tapujos y con mordacidad sobre cuestiones que han atravesado su vida y obra por igual: la escritura y la palabra hablada; la relación entre filosofía y enseñanza en la Universidad moderna; la visión fenomenológico-hermenéutica del *bíos philosophikós*, del arte y su verdad; la tensión entre filosofía e historia de la filosofía; su interés y meditación sobre la filosofía griega, el psicoanálisis y la deconstrucción; las posibilidades existenciales de amistad entre culturas y tradiciones diversas a partir de preocupaciones comunes de nuestra contemporaneidad, como el medio ambiente; y, por último, su concepción política de la filosofía frente a las poderosas fuerzas de la modernidad industrial, del potencial bélico nuclear, los medios masivos de comunicación y las promesas éticas incumplidas de la democracia, sin abstenerse de comentar la particular situación histórica de su país natal. A lo largo de la entrevista, Gadamer hace referencia a sus encuentros y desencuentros con el pensamiento de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Sigmund Freud, Jacques Derrida, Georg Lukács, Jürgen Habermas, Friedrich Nietzsche y Herbert Marcuse. Esta entrevista constituye para el lector neófito o experimentado una nueva vía de acceso al pensamiento de Gadamer y, por qué no, al puente que une y separa la filosofía del siglo pasado con el actual.

El segundo de los textos ofrecidos en el presente Apéndice pertenece al Prof. Dr. Haun Saussy (Universidad de Chicago) y lleva por título “La refugiada habla de los *parvenus* y sus bellas ilusiones: el redescubrimiento de un texto de 1934 de Hannah Arendt (Una introducción a «Rahel Varnhagen y Goethe»)”. El mismo se centra en introducir y comentar un escrito muy poco conocido de la teórica política alemana Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen et Goethe*. Publicado en francés en 1934 en la revista sionista *Cahiers Juifs* (y traducido al inglés por primera vez en 2013, por el mismo Prof. Saussy), el manuscrito es mucho más que la consecuencia de una *Habilitation* frustrada o un antecedente de su libro de 1957 sobre Varnhagen. Gracias al preciso estudio del Prof. Saussy y su ejercicio de cuestionamiento sobre la narrativa en la que habitualmente es colocado, puede afirmarse que el texto de Arendt es un valioso testimonio de la moderna fragmentación del sujeto, un espejo roto en el que se refleja una danza de estallados cristales autobiográficos reunidos por su autora en una lengua ajena. Saussy no sólo repone el rico contexto histórico-político y literario de su concepción y circulación, sino que guía al lector a través de sus senderos conceptuales, aclarando los sentidos que adquieren *parvenus* y parias en el contexto de una fenomenología de la asimilación judía (y de su frustrada pretensión emancipatoria) en la Alemania que se erigía en el terreno de las letras y los salones. Es también, en consecuencia, una reflexión ideológico-política iconoclasta sobre el lenguaje y la poesía y su relación con la sociedad y la cultura.

## Entrevista a Hans-Georg Gadamer. "Sin poetas no hay filosofía"<sup>75</sup>

*Traducción de Facundo Norberto Bey.*

**RADICAL PHILOSOPHY:** La poesía siempre ha sido muy importante para usted, e incluso una vez escribió que sería necesario que la filosofía se escribiera como poesía. ¿Le resulta fácil escribir? ¿Es algo placentero para usted?

**GADAMER:** No. Es una violencia. Es una tortura. El diálogo está bien, ¡incluso en una entrevista! Pero escribir para mí es siempre una enorme tortura que debo infligir a mí mismo. Como sabe, mi principal obra se publicó cuando yo ya tenía sesenta años.<sup>76</sup> Mi prestigio como profesor era bastante elevado, y había sido profesor titular durante mucho tiempo. Pero no había publicado mucho. Invertí mi energía principalmente en la enseñanza. Sin embargo, las grabadoras modernas ofrecen una solución al problema. Ahora, cuando doy una conferencia, todo el mundo sabe que hablaré sin un manuscrito. No obstante, puede encontrar transcripciones de mis conferencias por todos lados. Recuerdo mis primeras experiencias al recibir una transcripción de mis exposiciones. Entonces pensaba: esto es imposible, la máquina no estaba prestando atención. ¡Seguro que dije mucho más que eso! De modo que tengo que añadir lo que tenía en mente mientras hablaba. Diría que he encontrado un buen compromiso entre mi reverencia por la palabra viva y las exigencias de la escritura. Mi amigo Dolf Sternberger siempre decía: "tú y yo somos muy diferentes: yo pienso y luego escribo, pero tú hablas y luego recién escribes".

**RP:** ¿Cómo ve la relación entre la filosofía y la enseñanza? ¿Considera que la filosofía es esencialmente un diálogo entre el docente y el estudiante? Y si es así, ¿cree que este tipo de enseñanza es posible en la universidad moderna?

**G:** Su pregunta es buena. Pero también usted podría preguntar: ¿cree que la universidad moderna puede sobrevivir? No estoy seguro de ello. Tengo más de cincuenta, sesenta años de experiencia activa como docente. Y diría que una verdadera educación filosófica es siempre un diálogo. Siempre he enseñado los cursos introductorios. Porque es la tarea más difícil. Los principiantes necesitan realmente la apertura de un docente que los invite a pensar. Una muestra de superioridad por parte del docente es, por supuesto, un veneno.

Tengo una definición de lo que debería ser un examen. Un examen debería consistir en plantear a la persona interrogada una pregunta cuya respuesta se desconoce. Entonces

---

<sup>75</sup> Esta entrevista está basada en una conversación en inglés que tuvo lugar en Heidelberg en octubre de 1993. Los entrevistadores fueron Christiane Gehron y Jonathan Ree. La entrevista fue publicada originalmente en *Radical Philosophy*, 69, (Jan-Feb) 1995, pp. 27-35. Todos los derechos para su traducción y publicación en el presente volumen fueron cedidos por el Prof. Peter Osborne, *Radical Philosophy Archive*, a Facundo Norberto Bey el 5 de enero de 2021. Bey agradece por su enorme gentileza y generosidad al Prof. Osborne así como a la Prof. Claudia Aradau y al Prof. Peter Hallward.

<sup>76</sup> N. del T.: Por supuesto, Gadamer se refiere a su libro *Wahrheit und Methode* [Verdad y método].

puedo empezar [a evaluarlo]. ¿Puede lidiar con esto? ¿Puede responder a mi propio interés al buscar la solución de la pregunta? He tomado exámenes en muy pocas ocasiones, y siempre he trabajado sobre el principio de que debo entablar un diálogo. Y un diálogo sólo puede comenzar cuando yo tampoco estoy seguro de lo que pienso. Y eso no es posible con un gran número de participantes.

Sin embargo, en Alemania la filosofía habitualmente no se enseña en las escuelas. Y por buenas razones, articuladas por Dilthey: ¡es demasiado difícil, pero no para los jóvenes, sino para los docentes! Estos últimos empiezan a tratarla como algo recóndito, y ésta no es la forma correcta de desarrollar la filosofía en la mente humana.

## Verdad, honestidad y filosofía

**RP:** ¿Cuál es la diferencia entre una existencia filosófica y una no filosófica? Hacia el final de su vida, Husserl escribió sobre ser alguien que ha vivido una existencia filosófica en toda su seriedad. ¿Qué cree que quería decir con eso?

**G:** Bueno, Husserl es un caso muy especial. Yo participaba en su seminario y le oía hablar muy a menudo de estas cosas. Como usted sabe, él era originalmente un matemático y un lógico. Pero lo movía el deseo de ser correcto y preciso no sólo en el trabajo matemático, sino también en la obra de toda su vida. Así que tuvo que extender sus meditaciones sobre esta idea de precisión en la búsqueda de la verdad. Siempre describió su propia vida con la siguiente fórmula: “Me gustaría ser un filósofo *honesto*, *ein ehrlicher Philosoph sein*” (su pronunciación era un poco europea-oriental: “*einührlicher Philosoph*”). Comenzó [su búsqueda] con las *Investigaciones Lógicas*, como bien sabe, y luego la extendió hasta que fue atacado por los psicólogos, que dijeron: “bueno, usted habla de evidencia, pero la evidencia no es lo mismo que la prueba. Las pruebas siempre pueden ser erróneas”. Para defenderse de estas críticas, desarrolló una interpretación cartesiana e idealista de su propia obra. Fue su estudiante Heidegger quien se enfrentó a esta interpretación idealista y la superó.

Con respecto a la cuestión de la existencia filosófica: Husserl fue el creador de un término que ha ganado reputación internacional: *Lebenswelt*, el “mundo de la vida”. Excepto que *Lebenswelt* no es verdaderamente una palabra. Fue una invención suya. Insistía en que aquello que los fisiólogos, los psicólogos y los físicos podían decirnos sobre la percepción de los sentidos era irrelevante para la experiencia real de las personas. Él, en cambio, investigaría cómo la vida ocurre en verdad, en tanto experiencia vital de las personas. Eso era el *Lebenswelt*. Y cuando decía que “vivía para la filosofía”, quería decir que vivía para este deseo de ser *ehrlich*, de ser sincero.

**RP:** ¿Podría tomarse esto como una definición del ideal de la filosofía en general?

**G:** Podría ser así para el propio Husserl, pero desgraciadamente hay otro pensador, llamado Nietzsche. De él desaprendimos nuestra confianza en que podíamos alcanzar esta meta suprema, la de la sinceridad.

**RP:** Husserl escribió en una ocasión que todo pensador independiente realmente debería cambiarse el nombre al final de cada década, ya que para entonces se habría convertido en un pensador diferente. ¿Está usted de acuerdo con eso?

**G:** No conocía esa afirmación, o al menos nunca la tomé en serio. Y diría que ciertamente no es verdad. Lo cierto es lo contrario: nadie puede cambiar totalmente. De modo que nunca deberíamos cambiar nuestros nombres.

**RP:** Su propia obra consiste principalmente en interpretaciones de textos de la historia clásica de la filosofía. Sin embargo, ¿estaría de acuerdo en que podría existir un peligro consistente en tratar a los textos filosóficos como si formaran parte de un supertexto — la Historia de la Filosofía— de modo que la historia de la filosofía se antepusiera a los textos y no al revés?

**G:** ¿Usted estudió filosofía analítica...? Creo haberlo oído en su pregunta. Bueno, el *Nullpunkt*, el punto cero, es una ilusión. Creo que yo sería capaz de demostrar que los filósofos analíticos a menudo no logran sus objetivos porque no saben lo suficiente sobre sus propios prejuicios, o sobre los pensadores que son mejores que ellos.

**RP:** Pero en *Verdad y Método* usted habla de la diferenciación estética, que se plasma en el museo moderno, donde se reúnen diferentes obras de arte en nombre de un concepto general de arte, diferenciadas del no-arte. Y me preguntaba si puede haber un peligro similar de diferenciación filosófica...

**G:** Bueno, el texto filosófico debe ser un instrumento para nosotros, tal como todas las demás obras de arte. Ambas son meditaciones sobre la existencia humana, sobre el misterio de la vida, el misterio de la muerte, el misterio de la extensión infinita del universo, etcétera, etcétera. Existe un prejuicio popular muy difundido, según el cual la filosofía es sólo una especialidad de los filósofos. Pero eso es erróneo. Es una especialidad de todos los seres humanos.

**RP:** Sin embargo, cuando usted habla de filosofía, ¿no lo hace en términos de textos filosóficos?

**G:** No, ¡hablo por mí mismo!

**RP:** ¿Hablando de textos?

**G:** ¡No! ¡Sobre cuestiones! Puede que a veces utilice textos, porque no soy capaz de encontrar las palabras adecuadas para una nueva visión. Pero yo no soy un historiador de la filosofía.

**RP:** Una de las características de su obra es un espíritu de reconciliación y generosidad hacia otras posiciones filosóficas. Parece que le interesa sobre todo dar sentido a las ideas, incluso aunque a primera vista parezcan absurdas. ¿Pero, qué sucede si las ideas realmente no tienen sentido? Algunos filósofos —Wittgenstein, por ejemplo— parecen practicar una dialéctica puramente negativa. Se podría decir que siempre están tratando de demostrar que el sentido aparente es realmente un sinsentido, mientras que su actitud es la contraria: tratar de encontrar un sentido real donde parece no haber ninguno.

**G:** No es una cuestión de generosidad. No puedo entender lo que es absurdo y no me interesa perder mi tiempo. A su vez, diría que también Wittgenstein miraba más allá de los errores. No le entusiasmaban los procedimientos puramente negativos. También él

se orientaba hacia la verdad. No era un escéptico. Heidegger no estaba tan lejos de Wittgenstein como puede parecer. Por ejemplo, mi interés por los griegos no se debe a que fueran pioneros, sino a que seguimos hablando por medio de conceptos griegos, o de conceptos latinos de origen griego, y que, al mismo tiempo, nadie entiende lo que significan las palabras griegas en la vida real. Por eso estudié filosofía clásica, y no sólo filosofía, sino también filología clásica, porque sin poetas no hay filosofía. Y en las traducciones no hay pensamiento vivo.

Wittgenstein tuvo la misma experiencia primaria de alienación, en forma de psicología de fines del siglo XIX y de teorías mecanicistas de los sentidos (Ernst Mach, etc.). Incluso ahora podemos encontrarnos con filósofos que hablan de idealismo, realismo y materialismo como si supieran lo que significa. Pero yo aprendí de la fenomenología — con Husserl y con Heidegger— a evitar todos estos *slogans* de la tradición. Aprender a pensar significa volver al principio, donde todos estos conceptos filosóficos tuvieron su vida. El ejemplo clásico es la *ousía*, la palabra griega para *Sein*, para ser. En griego significa una granja, una fortuna —la propiedad, o *das Anwesen* en alemán. Lo que Heidegger hace con todo esto es absolutamente correcto. Para los griegos estaba claro que *ousía* es la fortuna de un agricultor. Y entonces, con los griegos, se entiende un poco mejor lo que se hace al hacer ontología. Me gustaría convencerle de que la filosofía analítica y la «Destrucción» de Heidegger son realmente, y en gran medida, proyectos que corren paralelos.

**RP:** Pero al final del *Tractatus* Wittgenstein dice que el método correcto en filosofía es permitir que la gente diga cosas que se pueden decir, y luego, cuando intenten decir algo más, señalar que no han dado un sentido a algunas de las palabras que están usando. “Este método será insatisfactorio para el otro”, dice Wittgenstein, “pero es el único estrictamente correcto”.

**G:** Eso está en su primer libro, donde habla de la escalera que debemos arrojar después de haber subido a través de ella. Pues bien, nosotros hacemos lo mismo. Cuando me preguntan por el criterio de una interpretación correcta, mi respuesta es que es la que se puede olvidar al releer el texto, o al admirar la obra de arte. Si es posible olvidarla, eso demuestra que no fue algo artificial, forzado y prejuicioso.

**RP:** ¿Cuál es su relación con la práctica de la interpretación en el psicoanálisis? Mucha gente considera a Freud, a su manera, como un hermeneuta. Pero Freud nunca parece haber sido una figura importante para usted.

**G:** Desde luego. Sin embargo, en Leipzig, durante el Tercer Reich, por supuesto que estudiamos a Freud y a todos los demás autores que no estaban permitidos. Eran más interesantes que los que estaban admitidos. Así que teníamos nuestros ejemplares de las obras de Freud, y las leíamos con mucha atención. También tenía muchos amigos psicoanalistas. Pero no me impresionaba tanto, porque ya conocía a Nietzsche. Y el naturalismo de Freud ya era objeto de muchas críticas en aquella época, y yo estaba de acuerdo con esta crítica. Desde luego, está claro que no puedo vivir sin Freud. Cuando cometo deslices o errores, sé por qué. Es la psicopatología de la vida cotidiana, y es bastante clara, como la gramática. Aun así, intento no cometer errores.

En este momento vuelve a ser un tema de actualidad, y suelo debatir con Derrida y la escena francesa. Ellos tratan todo el lenguaje como formas de represión. Para ellos, todo es represión. Esto es algo que no puedo aceptar. Sé que la represión existe; pero que todo enunciado sea represión me parece un sinsentido. Si fuera así, deberían quedarse en silencio.

No obstante, Derrida es encantador, y todavía espero poder entenderlo. Pero es muy difícil, porque es un manierista, en el más alto grado. El mes que viene voy a París, y espero poder convencerlo de que no me opongo absolutamente a sus tendencias. Pero él debería aceptar que se necesita un motivo para la deconstrucción. Es lo mismo en la vida cotidiana. Cuando la gente se pone muy ruidosa y furiosa, y sigue discutiendo sin parar, entonces me permito abandonar la discusión. Esto sólo muestra la debilidad de sus posiciones.

Derrida diría que esto es sólo una convención, y preguntaría: ¿qué hay detrás de esto? Pero yo, en cambio, diría: no siempre hay algo detrás —algo que es reprimido y verdadero. Desde ya que la voluntad de poder es un universal, eso está claro. Pero encontrar algo bello, una experiencia de la cultura, del arte, de la poesía, de las bellas artes, de los problemas teóricos, de las matemáticas, todo eso tiene otro *valor de verdad*.<sup>77</sup> Puede ser abusado por la voluntad de poder, por supuesto; pero eso vale para todos los casos.

En cuanto a Paul de Man: bueno, lo conocí, lo conocí bastante bien. Era un tipo muy agradable. No sabía nada de su juventud, claramente. Sin embargo, no lo apedrearía por sus opiniones juveniles. Luego, el problema era que no era lo suficientemente autocrítico. Esa es mi crítica: estaba confundido. No pensó lo suficiente.

## Política y tradición

**RP:** ¿Qué hay de la política en su propia vida? Usted siempre se ha descrito como un liberal. Sin embargo, usted desempeñó un papel importante en las instituciones culturales y educativas alemanas durante muchos años, especialmente en Leipzig, primero durante el nacionalsocialismo y luego con los rusos. Ahora bien, usted ha escrito en alguna parte sobre cómo la presión social, en un modo muy similar a la censura, puede hacer que los autores, consciente o inconscientemente, adapten o diluyan sus argumentos. ¿Puede aplicar esto a su propio liberalismo?

**G:** Sí, creo que pudimos enseñar a filosofar incluso bajo el sistema nazi. La filosofía es como las matemáticas: ambas son incomprensibles para los censores.

Hubo procesos judiciales en Moscú en los años treinta. Los acusados aceptaron los cargos que se les imputaban, y todo el mundo estaba convencido de que esto se había logrado a través del uso de veneno, por medio de la química. Pero estoy convencido de que no fue así. Realmente fueron transformados, y esa era la pregunta que usted me realizó. ¿Pero, ahora bien, cómo pienso en general? Bueno, creo que para protegernos de esta debilidad humana necesitamos la filosofía. Necesitamos coraje crítico. La

---

<sup>77</sup> N. del T.: énfasis añadido.

revolución industrial prefiere personas que se limiten a seguir las reglas, que funcionen como engranajes de una máquina, y por ello conlleva la amenaza de una nueva esclavitud. La única manera de combatirla es ejercer nuestra inteligencia crítica. Debemos crear espacios libres para el comportamiento creativo. Debemos comprender que donde hay reglas, siempre hay excepciones. Pero es inevitable que en una sociedad de masas tengamos asimismo una masa de personas entrenadas para obedecer. Nuestros medios masivos de comunicación en Alemania no están realmente preparados para el reto de estimular el pensamiento crítico. Carecen de una formación en el juicio, de autocritica, de crítica a las instituciones, de crítica al gobierno. Siempre intentamos organizarlo todo: incluso la oposición ya está programada. A la larga eso no es, creo yo, una verdadera educación. En Gran Bretaña la tradición es mucho más fuerte que en Alemania. La tradición como forma de vida ¡Empezando por los jardines!

**RP:** Usted es conocido por sus intentos de rehabilitar la autoridad de la tradición, especialmente las tradiciones de la cultura occidental, centradas en la filosofía. ¿No lo hace esto un conservador?

**G:** Es que, empero, uno no elige permanecer en una tradición. No es una decisión política. A menudo me llaman liberal. Y ese es un término fuerte en la cultura alemana, porque desde la Revolución Francesa la burguesía ha estado en rivalidad con la aristocracia tradicional, como usted sabe, y, por lo tanto, la cultura filosófica del siglo XIX, la cultura intelectual en su conjunto, digamos, habitaba en este horizonte. Entonces, es cierto que todos somos en cierta medida liberales si somos científicos. No aceptamos la autoridad de la tradición en el sentido de una posición política, ni ningún otro tipo de dogmatismo.

**RP:** ¿Pero sigue siendo una tradición específica, aquella que se reconoce heredera de la Revolución Francesa?

**G:** Es la tradición específica de Occidente, es cierto, aunque difiere un poco en los distintos países. Sé, por supuesto, que la tradición francesa, como la inglesa, es también muy fuerte. Y en Canadá puedo estudiar la tradición de forma ininterrumpida: ¡allí el modernismo nunca llegó!

**RP:** ¿Es la cultura occidental una sola tradición, y es sólo una tradición entre otras, de modo que se podría hablar de la cultura occidental, la cultura china y la cultura africana, todas al mismo nivel?

**G:** Todos somos mortales y, por lo tanto, tenemos que transmitir las cosas, asegurarlas y tomar nuestras propias decisiones, porque hay una nueva generación que viene después de nosotros: y eso es cierto en China como en cualquier otro país.

**RP:** Tomemos un ejemplo concreto. Usted ha elogiado a menudo a Heidegger por notar una continuidad entre la tecnología moderna y la antigua metafísica griega. ¿Significa esto que las personas que viven en el mundo de la tecnología moderna no pueden entenderse a sí mismas sin referencia a la filosofía griega, aunque ésta no forme parte de su tradición?

**G:** Bueno, en cierto sentido eso es cierto, por supuesto. Pero todos estamos en esa situación. La filosofía, en el sentido en el que hablamos, es un dispositivo occidental. Surgió después de que los griegos empezaran a desarrollar las matemáticas. Los babilonios y los egipcios hicieron un cierto uso de las técnicas matemáticas, pero no hicieron una ciencia de ellas. No tenían a Euclides, con su poder de abstracción y su insistencia en las pruebas. La prueba o demostración es un concepto euclidiano. Y la filosofía también se vio estimulada por los desarrollos científicos, en el campo de la astronomía, en la medicina, etc., que, por supuesto, no era una corriente única y continua: contenía declives y nuevos comienzos, como los tienen siempre las tradiciones vivas.

**RP:** ¿Y las diferencias nacionales? ¿Podría la filosofía ser alguna vez internacional, y sería bueno que así lo fuera?

**G:** Sería excelente si pudiéramos conocer la filosofía china, y la japonesa, y también, por ejemplo, la de Zaire. Allí la tradición mitológica está actualmente en busca de un nuevo lenguaje, el lenguaje de la filosofía. Es cierto que en Europa surgió una forma especial de pensamiento conceptual, que era una abstracción de las matemáticas, y que era también una nueva forma de pensar al universo, al ordenamiento de las relaciones entre diferentes ciudades o diferentes pueblos. Y había una comunicación y, por tanto, un terreno común. Todo Occidente se basa en sus raíces griegas y latinas, y en su desarrollo y difusión entre los pueblos europeos (cada uno con su propia lengua, a partir de la familia de lenguas indoeuropeas, como se la denomina habitualmente). Por supuesto, las distintas naciones tienen lenguas diferentes. Pero todas las lenguas pueden aprenderse hasta cierto punto. Y en este mismo momento estamos manteniendo en cierta medida una conversación, en un inglés muy pobre por mi parte, pero, no obstante, espero que podamos encontrar algún terreno común.

## Amistad y democracia

**RP:** En algunos de sus trabajos usted ha contrapuesto las ideas de la ética clásica a aquellas de la ética moderna, y ha puesto especial énfasis sobre el hecho de que la ética clásica habla de la amistad, más que del ego individual. ¿Cree que esto arroja luz sobre la agitación política del siglo XX, y que nos ofrece algún margen de esperanza?

**G:** Ciertamente es muy difícil hablar de democracia donde ésta no existe. Y esa es nuestra situación. Tenemos una constitución democrática, pero tenemos también la clase política, los políticos que hacen política; luego, sólo ocasionalmente el pueblo puede votar. Lamento mucho que en 1946 los estadounidenses no nos permitieran instrumentar un sistema de votación personal tal como el que existe en la tradición británica. Eso habría sido lo correcto para nosotros. Tenemos que aprender [sobre la democracia] a través del contacto entre los políticos y el pueblo. Esto es lo que hace falta en Alemania. Somos excelentes organizadores: esto es demasiado cierto. No obstante, este no es un buen punto de partida para las virtudes democráticas, aunque esa es la realidad. Sin embargo, yo diría que, si queremos evitar ir adelante hasta derramar la última gota de sangre, como está ocurriendo en los Balcanes en estos momentos, esto podría suceder a través de la amistad, de algo que sea común a nosotros mismos.

**RP:** ¿Es posible tener esperanza?

**G:** Sí, pensaría que sí. Por supuesto, están ocurriendo cosas extrañas. Hay que darse cuenta de que es evidente que los Balcanes se están rebelando contra décadas de violencia y fuerza. No es tan fácil para ellos encontrar una nueva forma de coexistencia. Pero creo que hay un deseo muy fuerte de supervivencia en la naturaleza humana, y por tanto una enorme angustia cuando la vida se encuentra amenazada; y la angustia es una muy buena maestra.

Espero que aprendamos a organizarnos con respecto al problema de la energía nuclear. En una futura guerra mundial, todas las actuales centrales podrían convertirse en nuevos Chernobyl. Las tecnologías nucleares están todavía en pañales, y estoy seguro de que dentro de cincuenta años la gente se reirá de nuestra falta de seguridad en la producción de este tipo de energía. Y en el ámbito político está claro que una tercera guerra mundial significaría el fin de la humanidad. Y luego están los problemas ecológicos, que son similares. También en este caso uno puede empezar a darse cuenta de que estamos todos en el mismo barco. Por eso mismo es que no soy tan pesimista. Se encontrarán medios de supervivencia, aunque no por motivos idealistas. Pero también hay quienes se erigirán a sí mismos por medio de este deseo de supervivencia: para eso está la cultura. Y por todo ello diría que todavía tenemos muchas pero muchas formas disponibles: intereses comunes, honestidad en la cooperación y también en la rivalidad; y así también la amistad en el sentido más amplio del término, tal como lo usaban los griegos.

Sin embargo, lo que ahora se llama amistad es un concepto nuevo, que se aplica sólo a la vida privada. Comenzó con el anonimato de nuestros grandes Estados. La amistad en este nuevo sentido es algo raro, porque la amistad requiere realmente una vida en común. Dentro de los estrechos límites de las ciudades antiguas, se podía hablar de amigos y también de vínculos, pero también se hablaba de una amistad que abarcaba a toda la comunidad, e incluso otras ciudades.

No estoy seguro de que vayamos a sobrevivir. No obstante, la naturaleza es una fuerza muy insistente. Hace que la muerte sea terriblemente difícil para los seres humanos. El suicidio no es tan fácil. ¿Entonces, por qué en el largo plazo no vamos a lograr darnos también la oportunidad de organizar la coexistencia de culturas tan distintas? Hay una convicción común de que compartimos, por ejemplo, ciertos problemas y condiciones, etc.

**RP:** ¿Y la reunificación de Alemania? ¿Lo sorprendió por completo?

**G:** Me sorprendió. Pero esperaba que se implementara una solución federal, porque la idea de Europa sería mucho más fácil de organizar sin el poder abrumador de una Alemania unificada. Por supuesto, me doy cuenta de que eso pudo haber sido imposible, y no debemos olvidar que al final fue una transición incruenta. Así que creo que debemos aceptarla tal y como es, y sacar lo mejor de ella.

**RP:** ¿Sería correcto considerar su política como parte de un movimiento —inspirado quizás por Nietzsche, Bergson y Simmel— contra la sociedad industrial?

**G:** Pues sí, es cierto. Pero esa era la tendencia general a principios de siglo. Recuerdo que cuando era joven, tras el final de la Primera Guerra Mundial, asistí en Breslavia a una serie de conferencias. Una era de un socialdemócrata, la segunda de un comunista, la

tercera de un demócrata y la cuarta de un conservador. Las cuatro fueron excelentes. El conservador comenzó con Simmel, y la tradición, y así sucesivamente. Ahora bien, ¿por qué respondí a esta forma de pensamiento conservador? Bueno, mi primera introducción al mismo fue a través de las *Reflexiones de un hombre impolítico* de Thomas Mann, que era casi una caricatura del conservadurismo. No seguí al Thomas Mann posterior, pero mis propias experiencias me decían que el avance hacia una nueva constitución y una nueva sociedad iba a ser muy, muy difícil. Estábamos importando un sistema para el que no teníamos la preparación necesaria. En el sur de Alemania la situación era mejor, y en casa de mis padres hablábamos con simpatía de los «demócratas del sur de Alemania». Ciertamente era así. Es decir, había más democracia real en el sur: en Württemberg, en Baden, en Baviera. Todo esto no tiene nada que ver con el presente, por supuesto. Hablo de la época de la Primera Guerra Mundial, porque fue entonces cuando me formé mis primeras impresiones sobre la política.

Luego, estaba mi profesor, Paul Natorp, que era un pensador muy socialista, un poco demasiado utópico, pero un hombre notable. Me parecía demasiado idealista. Pero en lo que respecta al partido de los conservadores, yo lo veía como la encarnación de una defensa de sus propios privilegios, y por ello yo era más liberal.

**RP:** ¿El marxismo fue alguna vez una opción para usted?

**G:** Durante mi estancia en Marburgo leí *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Sin embargo, esa era una forma muy elevada y ennoblecida de marxismo, y en algunos aspectos podía estar de acuerdo con ella —por ejemplo, cuando decía que no es posible aplicar conceptos como el de lucha de clases a toda la historia mundial, que quizás sólo sean conceptos adecuados para la situación especial del capitalismo moderno—. Bueno, eso lo podía aceptar. Podía ver cómo era posible decir, en el siglo XIX, y especialmente en la situación de los trabajadores en Gran Bretaña, que la tarea era desarrollar la lucha de clases. Pero el dogmatismo marxista-leninista es diferente. Lukács ofreció aquí sus propias explicaciones, así que no levantaré la primera piedra contra él, que fue víctima de sus propios errores. Al final de su vida se encontraba en una situación de extrema desesperación.

Luego, la Escuela de Frankfurt es diferente, y también Habermas está lejos de ser un comunista dogmático. Habermas y yo somos en lo personal buenos amigos. Él está mucho más cerca de mi propia posición intelectual. Pero no puedo estar de acuerdo con su [concepción] política, porque estoy convencido que cree en la ciencia como medio para resolver todos los problemas de la sociedad. Yo no creo en eso. Creo que sin amistad y solidaridad nada es posible.

La idea de la Escuela de Frankfurt, y también del propio Marx, fue siempre demasiado idealista ante mis ojos. Los seres humanos no son ángeles. Tanto la Escuela de Frankfurt como la visión comunista tenían algo de grande, algo fascinante, pero aprendí por mi experiencia de vida que no es [esa] la naturaleza humana. No era especialmente cristiano, pero aprendí algo sobre el pecado original, y lo he confirmado. El mayor control posible del poder debe ser nuestro objetivo. Por eso soy demócrata. Es lo mejor en términos relativos, aunque no sea un ideal.

**RP:** ¿Qué piensa del feminismo? Herbert Marcuse dijo alguna vez que el movimiento feminista era el fenómeno más filosófico de su vida. ¿Comparte en algo esa opinión?

**G:** No. Pero creo que es un problema extremadamente difícil para la organización de la vida social. Todas las personas justas y honestas están de acuerdo en que no hay igualdad de oportunidades para las mujeres en la vida profesional. Pero no veo cómo podemos organizar la infancia de las generaciones venideras de forma adecuada si intentamos dar a las mujeres las mismas oportunidades profesionales. Este es un problema de máxima importancia, y cada día podemos ver en los periódicos cómo el papel educativo de las madres, y también de los padres, se está desmoronando, ya que la familia está cada vez más disuelta por causa de la revolución industrial. El movimiento feminista es un aspecto de ello. En Alemania del Este la familia es aún más débil. Aquí, en la Alemania occidental industrializada, las cosas podrían hacerse todavía un poco mejor. Y ya se han hecho muchas cosas. Pero sigue siendo un problema. La igualdad de oportunidades profesionales tiene consecuencias muy duras. ¡No pueden cambiar la naturaleza!

**RP:** De sus escritos se desprende con claridad que tiene un enorme respeto por la experiencia religiosa y la teoría de la religión. Pero es imposible deducir de ellos si usted es creyente. ¿Es esto algo deliberado?

**G:** Bueno, sí, es deliberado, desde luego. Creo que está claro que el problema de la modernidad es el de la ilustración científica. Esa ha sido la herencia de la filosofía desde sus comienzos. El primer pensador ilustrado fue Homero. Heródoto dice que fueron Homero y Hesíodo quienes dieron a los griegos sus dioses. Eso es un sin sentido, por supuesto. No les dieron sus dioses; pero sí trataron de racionalizar los diversos cultos. La religión es, en mi opinión, una necesidad humana muy natural. No podemos entender lo que es la muerte. Eso está más allá de nosotros. Y todas las religiones intentan dar una visión de la trascendencia: en su sentido más amplio esta está presente en todas las diferentes religiones. En la mayoría de las religiones no es demasiado difícil aceptar esa visión; pero en el cristianismo es más arduo. Existe la noción de encarnación: el problema de que Dios se hizo hombre, y que tenemos que creer en ello. Y esta fe existe en una tensión mental. Tengo un gran respeto por las personas que pueden participar de una iglesia de esas características. Pero es una cuestión dirigida a toda la humanidad. Y en el arte veo cosas muy parecidas a la trascendencia. Es aquello que sentimos como la promesa de un *heile Welt*, un mundo bendito.

**RP:** Hace poco habló del *Altersbonus*, el privilegio de la ancianidad. ¿Es la experiencia de la vejez un fenómeno tanto filosófico como cronológico?

**G:** Claro, para un filósofo debe serlo. Creo que uno ve mejor las líneas maestras. Y la filosofía significa estar solo, por cuenta propia. De modo que contiene una tendencia egocéntrica, aquello que el psicoanálisis llama narcisismo. Y esto se torna un poco más fácil de superar. Es un don de la vejez.

## La refugiada habla de los *parvenus* y sus bellas ilusiones: el redescubrimiento de un texto de 1934 de Hannah Arendt (Una introducción a “Rahel Varnhagen y Goethe”)

Prof. Dr. Haun Saussy<sup>78</sup>

*Traducción de Facundo Norberto Bey.*

Cuando Hannah Arendt abandonó Berlín en 1933, iniciando un período de dieciocho años de errancia, sin nacionalidad alguna, llevaba en sus valijas once capítulos de un libro manuscrito sobre Rahel Levin Varnhagen von Ense, una *salonnière* y escritora de cartas de principios del siglo XIX.<sup>79</sup> La tesis doctoral de Arendt sobre el concepto de amor en San Agustín había ya sido aceptada y publicada en 1929. Podría decirse, al menos desde un punto de vista retrospectivo, que el libro sobre Rahel Varnhagen se convirtió en la *Habilitation* que Arendt no hubiera podido jamás presentar, dada la exclusión legal de los judíos de la enseñanza universitaria alemana a partir de 1933. Nada es sencillo en torno al libro sobre Rahel Varnhagen. Arendt llevó el manuscrito inacabado a París, donde Walter Benjamin, otro autor de una *Habilitation* que no llegó a ninguna parte (aunque por razones muy diferentes), la instó a concluirlo, cosa que finalmente hizo en 1938. Poco después fue internada en un campo para extranjeros enemigos en Gurs, en el suroeste de Francia, del cual escapó para luego dirigirse a Nueva York.<sup>80</sup> El manuscrito, confiado a un amigo, reapareció en 1945. En 1958 el libro fue publicado por el Leo Baeck Institute, traducido al inglés por Richard y Clara Winston, y

---

<sup>78</sup> N. del T.: Haun Saussy es docente desde 2011 en los Departamentos de Literatura Comparada y de Civilización y Lenguas de Asia Oriental, así como también miembro del Committee on Social Thought de la Universidad de Chicago. Desde 2012 forma parte del comité editorial de la reconocida revista *Critical Inquiry*. En la versión original de este artículo el autor agradece por su ayuda en la localización y la discusión de los textos aquí descritos a Na'ama Rokem, Liliane Weissberg, Susannah Young-ah Gottlieb, Susan Bernstein, Jerome Kohn, Kevin McLaughlin, Glenn Most y al personal de las bibliotecas de la Universidad de Chicago y de la Universidad de Wisconsin, Madison. Todas las traducciones que cita el autor, a menos que se indique lo contrario, le pertenecen. Este artículo fue publicado originalmente en *Critical Inquiry*, Vol. 40, no. 1 (Autumn 2013), pp. 1-14, <https://doi.org/10.1086/673223>. Todos los derechos para su traducción y publicación en el presente volumen fueron cedidos por el Permissions Department de la University of Chicago Press a Facundo Norberto Bey el 3 de febrero de 2021. Bey agradece por su enorme gentileza y generosidad al Prof. Haun Saussy así como a Lucina Schell, International Rights Manager de la University of Chicago Press.

<sup>79</sup> Sobre este período de la vida de Arendt, cf. Young-Bruehl (2004, pp. 85-163).

<sup>80</sup> N. del T.: El largo exilio de Arendt había comenzado en 1933 en Praga, luego de haber sido detenida por la policía de Berlín durante ocho días y, finalmente, liberada a la espera de ser convocada por un tribunal. Sin pasaporte, visa o documentos que la autorizaran a trasladarse, se marchó inmediatamente a Checoslovaquia, desde donde escaparía a París ese mismo año, pasando primero por Ginebra. Fue recluida en 1940 en el campo de Gurs y logró escapar con su madre tras cinco semanas de confinamiento. Su siguiente destino fue Montauban, cerca de la frontera gala con España, donde consiguió la visa para poder viajar a los Estados Unidos desde Lisboa, lugar en el que debió permanecer tres meses antes de poder embarcar hacia Estados Unidos.

reeditado en 1959 en su lengua original, alemán, por la editorial Piper-Verlag<sup>81</sup>. Se trata de un proyecto que había comenzado a mediados de la década de 1920 y que permaneció en la agenda de la filósofa durante más de treinta años de su vida, atravesando cambios de nacionalidad y mentalidad.

El libro sufrió muchos retrasos, pero dos fragmentos sobre Rahel Varnhagen llegaron al público como artículos de revista a principios de la década de 1930. "Original Assimilation: An Epilogue to the One Hundredth Anniversary of Rahel Varnhagen's Death" apareció en el *Kölnische Zeitung* el 7 de marzo de 1933 y, un mes después, en el *Jüdische Rundschau*. Comienza con las siguientes palabras "hoy en Alemania parece que la asimilación judía debe declarar su bancarrota" (Arendt, 2007a, p. 22): palabras precisas, aunque no premonitorias, ya que la primera publicación se produjo entre el incendio del Reichstag y la Ley habilitante de 1933 que entregaba todo el poder legislativo y ejecutivo al líder intransigentemente antisemita del Partido Nazi. Existe otro artículo del mismo período que podemos destacar, escrito al año siguiente en francés y que presentaba el problema de la asimilación a través de la cultura, específicamente por medio de la relación de Varnhagen con Johann Wolfgang von Goethe, el cual no ha sido traducido<sup>82</sup> ni tampoco ha sido siquiera notado por los biógrafos de Arendt. Este texto apareció en una revista sionista publicada en Alejandría y París, *Cahiers Juifs* (Arendt-Stern, 1934)<sup>83</sup>.

Estas dos breves publicaciones se verán eclipsadas con facilidad por la publicación del libro sobre Varnhagen unos veinticinco años más tarde, y este libro, a su vez, tiende a ser desplazado de la atención de los lectores por *The Origins of Totalitarianism*, *Eichmann in Jerusalem*, *On Revolution*, *The Human Condition*, *The Life of the Mind*, y otras obras que han forjado la reputación de Arendt como pensadora política. Karl Jaspers, uno de los primeros lectores del borrador del proyecto de Varnhagen en 1931, se mostraba escéptico con respecto al planteamiento arendtiano del problema de la identidad, y Arendt le daría parcialmente la razón, aunque por motivos diferentes, en 1952 (Weissberg, 1997, pp. 31-32, pp. 35-36). Cuando intentamos situar el libro de Varnhagen y los artículos precursores en la carrera de Hannah Arendt, estamos creando narrativas en torno a una autora, asignando retrospectivamente niveles de importancia, así como estableciendo relaciones definidas con elementos bibliográficos previos. Es cierto que hacer algo de este alcance con excesiva confianza es ignorar que, dada su condición de refugiada extranjera en la Francia de Vichy durante la guerra, Arendt estuvo a punto de dejar como único legado su disertación y algunos artículos breves, siendo muy poco probable que a partir de ellos alguien hubiera decidido rescatar el

---

<sup>81</sup> Cf. Arendt (1959; 1957). Para detalles sobre la historia del manuscrito y del proceso de publicación, cf. Liliane Weissberg, "Introduction: Hannah Arendt, Rahel Varnhagen, and the Writing of (Auto)biography" (Weissberg, 1997, pp. 3-69 y, especialmente, pp. 54-55; sobre la cuestión de su *Habilitation*, ver pp. 38-41).

<sup>82</sup> N. del T.: en el mismo número de *Critical Inquiry* en que apareció esta introducción, el Prof. Saussy ha publicado la primera traducción (en inglés) de "Rahel Varnhagen et Goethe" (Arendt-Stern, 2013, pp. 15-24).

<sup>83</sup> En ese momento, Arendt estaba casada con Günther Stern. Los puntos que aparecen en este artículo se agrupan en la segunda parte del capítulo 6 del libro sobre Rahel Varnhagen (Arendt, 1959, pp. 168-175).

manuscrito más largo sobre Varnhagen y publicarlo. Por otro lado, al observar la carrera de Arendt de forma prospectiva antes que retrospectiva, tampoco su situación entre 1933 y 1934 nos permite predecir el tipo de trayectoria académica y pública que luego desarrollaría. Para aquel momento, se había desvinculado del mundo académico, sobre todo de la filosofía, y trabajaba para organizaciones sionistas de socorros mutuos, primero en Berlín y luego en París.

¿Cómo llegó Hannah Arendt a convertirse en una autora francesa? Después de abandonar Berlín, donde había sido interrogada bajo sospecha (una sospecha bien fundada) de dar refugio a judíos e izquierdistas mientras realizaba una investigación en la biblioteca sobre la historia del antisemitismo, Arendt trabajó en París con organizaciones sionistas y fue por un breve tiempo secretaria de la baronesa Germaine de Rothschild, cuya familia dirigía el *Consistoire*, la organización judía más preocupada por no agitar las aguas ni dar a los antisemitas ninguna razón para incrementar su odio a los judíos (un infructuoso esfuerzo). Esta experiencia signó sus reflexiones sobre la diferencia entre los *parvenus*, aquellos judíos que logran negociar las exigencias de la asimilación gracias a la suerte, la habilidad o la riqueza, y los *pariahs*, aquellos otros a los que la cultura de masas sólo imagina como una muchedumbre irreductible de seres inferiores. Ejemplos históricos como el de Bernard Lazare la impulsaron a formular la categoría de parias conscientes, judíos que podían aspirar a un estatus de asimilados pero que, en cambio, preferían, por razones de conciencia, estar junto a las masas rechazadas —un papel que, creo, Arendt habría reclamado para sí misma—. Pero el ensayo sobre los parias y los *parvenus* así como su posterior inclusión en *The Origins of Totalitarianism* eran aun algo del futuro.<sup>84</sup> En los años treinta, el papel de Arendt en la *Aliyah de la Jeunesse*, organización que reasentaba a jóvenes judíos —principalmente de Europa del Este— en la Palestina del Mandato Británico, dio lugar a algunas publicaciones sobre cuestiones culturales: un ensayo sobre el “retorno” de los jóvenes judíos a Oriente Próximo, otro que elogiaba a Martin Buber como “guía para la juventud”, y otro que describía la necesidad de que los emigrantes aceptaran la reclasificación profesional y la reeducación. Estos ensayos breves se publicaron en el suplemento para jóvenes del semanario *Le Journal Juif* en el transcurso de 1935 y parecen estar más relacionados con la vertiente propagandística de su obra que con su pensamiento personal.<sup>85</sup> Arendt nunca aprendió hebreo y parece ser que nunca haya considerado la posibilidad de establecerse en Palestina. Los artículos de la autora en francés parecen indicar más bien una disposición a establecerse en la lengua francesa, así como en Francia —un tipo de reasentamiento y reclasificación diferente del cual daba cuenta en sus contenidos—. Su ocasional torpeza en la redacción sugiere que fueron compuestos originalmente en francés por la propia Arendt o traducidos por ella a partir de borradores en alemán.

---

<sup>84</sup> Cf. Arendt (1942; 1944; 2007b, pp. 275-297; 2007c, pp. 69-90). Véase también *The Origins of Totalitarianism* (Arendt, 1948; 1979, pp. 56-68).

<sup>85</sup> Cf. Arendt (28 de junio de 1935, p. 8; 2007b, pp. 34-37; 25 de enero de 1935, p. 7; 2007b, pp. 29-30; 24 de abril de 1935, p. 7; 2007, pp. 31-33). Los originales de estos artículos fueron reimpresos en la versión en lengua francesa de *The Jewish Writings* (Arendt, 2011).

“Rahel Varnhagen et Goethe” apareció en *Cahiers Juifs*, una nueva revista publicada simultáneamente en Alejandría y París. De los *Cahiers*, que se describen a sí mismos como una “*Revue méditerranéenne d’humanisme juif*”, se publicaron ocho números bimensuales entre 1933 y 1936. Su alcance era amplio; en cada número se publicaban ensayos largos y cortos sobre temas políticos, literarios, filosóficos, exegéticos, teatrales y artísticos. Su idioma era el francés, lo que no impidió que publicaran obras de ficción de S. Y. Agnon, poesía de Hayyim Bialik y debates sobre el teatro *jiddisch*. Los anuncios publicitarios de cada número instan a los judíos a emigrar a Palestina o a participar en la construcción de la patria judía suscribiéndose a un seguro de vida con la compañía Phönix de Viena. Las secciones incluían ficción, poesía, estudios históricos: “Ellos y nosotros”, una crónica refutatoria de la propaganda antisemita, principalmente de proveniencia alemana; “Letras palestinas”, que describe la literatura emergente en hebreo moderno; “Biblia y ciencia”, para estudios filológicos de las Escrituras; “Medallones”, para celebrar a grandes hombres y mujeres del movimiento sionista; “Compañeros eternos”, para conmemorar figuras culturales de renombre mundial, tales como Moisés Maimónides; “Posiciones”, para pronunciamientos editoriales; y “Emancipación”, la rúbrica, utilizada por única vez, bajo la que aparece “Rahel Varnhagen et Goethe” de Arendt. “Emancipación” signa el comienzo de ese intervalo histórico en el que los judíos de varios países europeos empezaron a ejercer los derechos normales de ciudadanía —emancipación del gueto, de la incapacidad legal y de un estatus definido exclusivamente por su religión—, el mismo intervalo que Arendt describió que había llegado a su fin en 1933.

Los editores de los *Cahiers* describen su misión tanto en términos comunitarios como cosmopolitas:

El cosmopolitismo propio de Egipto, situado en la encrucijada entre Europa y Oriente y en el umbral de Palestina, es sin duda lo que lo convierte en un *milieu* favorable para el esfuerzo de comprensión internacional necesario para el surgimiento de un nuevo humanismo, en el que el genio del pueblo judío, el primero en proclamar la unidad del género humano, está llamado a ejercer una influencia decisiva.

Nuestro objetivo es, por tanto, incorporar al nuevo orden universal los valores permanentes y renacientes del judaísmo que, respondiendo a la llamada del sionismo contemporáneo, está recreando en el suelo de su patria perdida y reencontrada el crisol del que volverán a emanar los mensajes de verdad y de liberación que necesitan los pueblos oprimidos. Trabajando para salvarse a sí mismo, Israel contribuirá a la salvación del mundo, y queremos dejar aquí asentados testimonios duraderos de una profunda conciencia nacional aliada a la noción de solidaridad internacional (*Editorial*, 1933, p. ii).<sup>86</sup>

El argumento sionista se subordina aquí a una promesa de solidaridad geográfica y ética apoyada en el Mediterráneo, una conexión fluida entre Oriente y Occidente y las tres religiones abrahámicas. Antes de la fundación del Estado de Israel y de las operaciones

---

<sup>86</sup> Los *Cahiers Juifs* fueron la continuidad de la revista *L’Illustration Juive*, también publicada en Alejandría. El fundador de la revista fue Rabbi David Prato y su editor literario Maxime Piha.

militares que la preparaban, el sionismo podía dar espacio a los defensores de la cooperación entre judíos y árabes, a los partidarios de un Estado bicultural federado o unitario, a los comerciantes, a los tolstoyanos y a los comunistas; los artículos de los *Cahiers Juifs* a menudo sostienen la perspectiva de que la mejora de la tecnología agrícola hará que la tierra sea apta como para mantener a todos los que quieran vivir allí.

El cosmopolitismo, en opinión de los colaboradores, no significa reemplazar la propia judeidad por un elemento neutro; el editorial de Maxime Piha en el número 2 (marzo de 1933) considera a los “asimilados” equivalentes a los “renegados” y predice el día en que “el hijo o el nieto de la Emancipación sienta que tiene algo que ofrecer a la civilización y a otros pueblos. Este ‘algo’ es todo el patrimonio ético de la Torá, aun ignorado y lejos de ser aplicado en la actualidad”, una fórmula lo suficientemente amplia como para abarcar tanto a los “místicos” como a los “racionalistas”, bajo la condición de que ambos reconocieran la necesidad de “volver a sí mismos” (Piha, 1933, p. 101). Muchos artículos de la revista tocan la misma nota: la autenticidad, el retorno a la identidad judía, la necesidad de repensar la ética y la religión en un contexto moderno. ¿Fue esta crítica a la falsa “emancipación” lo que llevó a Arendt a contribuir con su artículo en la revista? Ninguno de los escritores habituales de *Cahiers Juifs* pertenece a sus círculos de Berlín o París. Un artículo sobre la *Aliyah de la jeunesse* de finales de 1935 demuestra que la revista conocía el ámbito de la actividad profesional de Arendt; sin embargo, no es evidentemente cierto que esto se haya dado en sentido contrario (Szold, 1935, pp. 210-214).

El artículo de Arendt anuncia que es “parte de un libro que revela, a través del ejemplo de la vida de Rahel, las principales dificultades y posibilidades de la asimilación temprana en Alemania. Rahel es un excelente y, en nuestra opinión, irrefutable ejemplo de asimilación real y auténtica” (Arendt, 1934, p. 186). Curiosamente, el artículo no se esfuerza en decir al lector quién era Rahel Varnhagen ni a qué se dedicaba. Casi todo tiene que ser conjeturado *en passant*. Está claro que Rahel y Goethe fueron contemporáneos y que Rahel pertenecía a esa “primera generación judeo-alemana”, fechable precisamente a partir del decreto de emancipación de 1812 (Arendt, 1934, p. 186); pero se supone que el lector francófono está familiarizado con la Berlín de la época romántica, con los personajes de *Wilhelm Meister* y con Friedrich von Schlegel. Arendt no nos dice en este artículo que Rahel se bautizó, se unió en matrimonio con un gentil y, sin embargo, murió consciente de su pertenencia judía, todos ellos hechos significativos para la imagen de conjunto de su biografía. ¿Qué es lo que se puede razonablemente esperar que sepa el lector? Goethe era un nombre conocido en toda Europa, pero no puede decirse lo mismo de las otras figuras de esta narración.<sup>87</sup> El *Larousse du vingtième siècle*, en seis volúmenes, dedica sólo diez oraciones a los Varnhagen (cuatro a Karl August, seis a Rahel) (*Larousse du vingtième siècle*, p. 916). Las expectativas de Arendt, por tanto, parecen irrealmente altas —o bien son una prueba de que se consideraba a sí misma como alguien que escribe para otros exiliados alemanes, aunque lo hace en francés—.

---

<sup>87</sup> Compárese el informe de un crítico francés sobre su entusiasmo por las obras del poeta, leídas por primera vez sobre el final de su vida (Du Bos, 1949).

La Rahel presentada al lector francófono “carece de una narrativa [propia]” (Arendt, 1934, p. 187). Esto, que es cierto con respecto a la abrupta narración de Arendt, vale también como argumento desarrollado en el ensayo arendtiano, en modo suficiente detallado como para que parezca que la falta de contexto es un rasgo formal significativo. Rahel se ha alejado del mundo seguro, aunque limitado, de una familia acomodada dentro de una minoría tolerada, relacionándose con escritores, académicos y diplomáticos, mezclándose con una sociedad ya mezclada y, finalmente, casándose fuera de la religión en la que nació. Su salida del lugar de origen la deja, dice Arendt, sin lenguaje, “indefensa ante la destrucción” (Arendt, 1934, p. 187). Esta condición de carencia de mundo o de ser “pobre de mundo” y, por lo tanto, de estar sólo en el umbral de la humanidad, suena como un legado de Martin Heidegger.<sup>88</sup> Ingeborg Nordmann, Liliane Weissberg y Seyla Benhabib argumentan que la biografía de Arendt sobre Varnhagen recontextualiza este motivo heideggeriano, convirtiéndolo en histórico antes que en existencial (Weissberg, 1997, p. 30; Benhabib, 2003, p. 32, p. 128, p. 190). Pero en la vida de Rahel aparece un “mediador” que hace que su historia parezca más teológica que existencial; y este mediador es Goethe. “Para Rahel, Goethe es el gran ‘mediador’ entre ella y ese mundo extranjero en el que no tiene un lugar asignado. A él debe poder relatar sus experiencias. A él debe, en fin, la posibilidad misma de hablar” (Arendt, 1934, p. 186).<sup>89</sup>

Pero la joven Rahel Varnhagen no era muda. Aunque su primera lengua parece haber sido el *jiddisch* y las primeras letras de su infancia fueron escritas en alfabeto hebreo, ya a una edad temprana era la figura central de un salón literario y empezaba a ser conocida por sus perceptivos y caprichosos juicios sobre la gente, expresados en conversaciones y cartas. El “lenguaje” que le confiere Goethe es más bien un sistema de categorías o un aparato narrativo. La primera vez que accedió a este sistema fue leyendo *Wilhelm Meisters Lehrjahre* poco después de su publicación en 1795<sup>90</sup> (Rahel tendría entonces veinticuatro años). En el artículo en francés, y con mayor extensión en la biografía completa, Arendt convierte la novela en una serie de lecciones que reconfiguran los imprevistos y fracasos de la vida de Rahel. La novela *Wilhelm Meister* saca a Rahel de su aislamiento del mismo modo en que dentro de esa historia Wilhelm Meister adopta e intenta educar a Mignon, la niña salvaje, cuya lengua era una mezcla de alemán, francés e italiano chapurreados (Goethe, 1995, p. 54, p. 61, p. 77, p. 156). Goethe “le dio la posibilidad de comprender su propia existencia de tal modo que pudiera a su vez ser comprendida por la gente con la que tenía que vivir, a la que tenía que asimilarse”. Goethe es para Rahel “la garantía de que no es un mero fenómeno, de que sus experiencias no son pruebas de un maleficio, de que en su soledad no está rodeada únicamente de fantasmas” (Arendt, 1934, p. 187). Parece como si Goethe la sacara de la locura, cosa que, en cambio, los demás personajes de la novela no pueden hacer con la

---

<sup>88</sup> Para la tesis de que el animal es “pobre en mundo” (*weltarm*), cuestión discutida y planteada como “problema”, véanse las lecciones de Martin Heidegger en Friburgo de 1929/1930 (2004, pp. 389-396). N. del T.: esta cita, segmentada en el original de Saussy, fue repuesta en su versión integral aquí.

<sup>89</sup> El término “mediador” aparece también en una carta de 1806. Cf. Arendt (1957, p. 168).

<sup>90</sup> N. del T.: *Wilhelm Meisters* se publicó en ocho tomos entre 1795 y 1796.

arpista, destruida por la culpa. “Al comprenderlo y comprenderse a sí misma a través de él, Goethe llega casi a sustituir la tradición [...] Para esta exjudía<sup>91</sup>, sin lugar en el mundo, la poesía goetheana es un *Ersatz* de la tradición, un *Ersatz* de la confianza en la historia” (Arendt, 1934, p. 187, p. 190).

Los judíos prusianos obtuvieron la ciudadanía por medio de un edicto en 1812. Pero esto no significaba todavía la integración en la sociedad prusiana. El precio de la asimilación era la ruptura con la tradición, incluida la religión judía. Sin embargo, el bautismo nunca fue suficiente; los judíos cristianizados seguían siendo judíos a los ojos del mundo, como descubrieron Heinrich Heine y muchos otros. El camino alternativo a la aceptación, en el que Rahel Varnhagen se había adelantado a los estatutos, era la educación, concretamente la cultura literaria. Al revestir la poesía con los predicados de la observancia religiosa, cristiana y judía a un mismo tiempo, (Rahel “confiesa su fe en” Goethe; su poesía se convierte en un sucedáneo de la tradición, un texto que uno “relee una y otra vez como se lee la Biblia en la desgracia”; Arendt, 1934, p. 187), Arendt refuerza el papel indispensable de la literatura en esta asimilación condenada. Como dice Arendt en la versión alemana del artículo conmemorativo, el goetheanismo de Rahel y sus sucesores surgió de la necesidad. “Esta comprensión no era una cuestión de inusual inteligencia o sensibilidad alguna, sino que era el resultado de un aprieto, el aprieto de tener que comunicarse y de necesitar un lenguaje para esta comunicación” (Arendt, 2007a, p. 26). El lenguaje, y concretamente el lenguaje poético, se convierte en el eslabón perdido entre unos individuos a la deriva y la nación en la que buscan integrarse. Debe ser un lenguaje «poético» porque, como dice Arendt, sólo “esta palabra resucitada, esta palabra «poética»” se ajusta al desarraigo sin precedentes de estos hablantes sin lengua. Debe ser “un nuevo lenguaje en el que todas las palabras hayan perdido su banalidad, es decir, su aspecto histórico habitual. Sólo en la liberación y la pureza total de la poesía, que pronuncia cada palabra como si fuera la primera vez, puede ella tomar el lenguaje para sí misma, confiarse al lenguaje como a un amigo, entregar su vida desgobernada por cualquier tradición, por ninguna norma convencional” (Arendt, 1934, p. 188). Todo esto puede sonar como la realización de los sueños del romanticismo alemán, del absoluto literario o de los futuristas y formalistas de una época posterior. Pero el juicio de Arendt sobre esta absolutización del lenguaje poético es severo. Se manifiesta en el sarcasmo de las siguientes líneas: “Rahel es el prototipo de las generaciones asimiladas. Porque ella no conoció la literatura como parte del mundo, sino que, para ella, el mundo mismo se volvió literatura. Lo que para ella aparecía verdaderamente como poesía se transformó para sus sucesores en una biblioteca bien provista. Poseer tal biblioteca y pertenecer al entorno de los alemanes cultos parecía, para un cierto estrato de la burguesía judía, un sinónimo” (Arendt, 1934, p. 188). Y en el cierre del ensayo: el “ritmo mágico [de la poesía de Goethe] seguirá hechizando las almas de las generaciones asimiladas, como hechizó la de Rahel” (Arendt, 1934, p. 190).<sup>92</sup> En 1933, el proyecto de asimilación en su totalidad ha demostrado ser una ilusión, y mirando retrospectivamente, parece decir Arendt, podemos ver que siempre se construyó sobre múltiples niveles de ilusión: la cultura literaria como una república de las letras en la

---

<sup>91</sup> N. del T.: “*déjudaisée*” en el original.

<sup>92</sup> N. del T.: “*Son rythme magique entraînera l’âme des générations assimilées, comme il a entraîné celle de Rahel*” en el original.

que todos podían ser iguales, las grandes obras de la literatura alemana como una herencia común que permitía a todos los residentes en suelo alemán compartir ideas y significados, el arte y la educación como fuerzas que tendían a superar la separación y la dominación. Toda esta bella ideología de la *Kultur* se redujo a la “biblioteca bien provista”, a esas colecciones de Goethe y Friedrich Schiller que ahora acumulan polvo en los departamentos abandonados de la *Bildungsbourgeoisie* judía. La asimilación era, según Arendt entre 1933 y 1934, una ficción; no sólo una mentira, sino una ficción literaria, un producto de la imaginación al que se le dio forma escrita y publicada. El culto a Goethe, surgido de la experiencia de una persona de la necesidad de tal ficción y lenguaje, se convirtió en un dispositivo para inculcar esperanzas irreales en personas que podrían y deberían haber buscado la igualdad a través de la participación política sin tratar de sumergir su identidad ajena en un ideal supuestamente universal de verdad y belleza. Varnhagen empieza a parecer la primera víctima de la asimilación en lugar de su primera profetisa, y Arendt, por su lado, su iconoclasta desenfrenada.

Y, sin embargo, incluso en la narración del engaño de la aculturación por parte de Arendt, las estructuras argumentales de *Wilhelm Meister* siguen proporcionando los términos básicos. *Wilhelm Meister*, el protagonista de la *Bildungsroman* que lleva su nombre nace en una sólida familia de comerciantes, aunque desde la infancia está obsesionado con el teatro (originalmente, con un teatro de marionetas). Una infeliz relación con una actriz lo lleva a huir de casa y a unirse a una compañía de teatro ambulante, en la que trabaja como actor, director, revisor y, más en general, solucionador de problemas. A través de la irrealidad del escenario, adquiere experiencia del mundo, distanciándose del mismo. En un momento dado, escribe a su cuñado Werner, quien se ha quedado en casa para administrar el negocio familiar, para explicarle las razones de su elección:

Para decírtelo en pocas palabras, mi deseo e intención desde la infancia era desarrollarme y educarme, enteramente tal como soy. Todavía conservo estos mismos puntos de vista [...].

Si yo fuera un noble, nuestro desacuerdo se resolvería pronto; pero como sólo pertenezco a la clase media, he de tomar mi propio camino [...]. En Alemania sólo el noble tiene la posibilidad de lograr un cierto desarrollo general y, si se me permite decirlo, personal. Alguien de la clase media puede acumular méritos y, si es necesario, cultivar su espíritu; pero en lo que respecta a su personalidad, está perdido, sea cual sea el camino que tome. Un noble, que se mezcla con la gente más distinguida, tiene el deber de mostrar un comportamiento refinado [...]. En consecuencia, tiene motivos para hacer algo de su figura y su persona, y para demostrar que les tiene aprecio [...].

Imagina ahora a cualquier persona de clase media que piense en reclamar sólo un número limitado de tales ventajas; no puede sino fracasar por completo, y será tanto más desgraciado cuanto más su propia naturaleza le hubiera dado las capacidades e inclinaciones adecuadas para ese tipo de vida [...].

Ahora bien, resulta que, precisamente, tengo un anhelo irresistible por ese desarrollo armonioso de mi naturaleza que me ha negado mi nacimiento [...]. Sobre el escenario un hombre educado se presenta personalmente en su lustre tal como sucede con los hombres de las clases altas; el espíritu y el cuerpo tienen que seguir

el ritmo de cada esfuerzo realizado, y allí podré ser y parecer en tan buen modo como en cualquier otra parte (Goethe, 1978, pp. 79-81).

Una vez entregado este manifiesto, Wilhelm promete cambiar su nombre, abandonando el apellido familiar Meister, y firma un contrato por medio del cual se compromete a continuar con la compañía teatral. Al leer esto del modo en que podríamos imaginar que lo leía Varnhagen en 1795, es posible advertir la salida de una familia comercial y sus convenciones; la formación de una nueva cuasifamilia a partir de una banda de excéntricos y virtuosos; la pérdida de un nombre tradicional y la imposición de uno nuevo; la liberación que adviene a un individuo, una persona excepcional, aunque no al grupo; pero, sobre todo, el deseo de educación, de formación de sí mismo, como respuesta a la falta de un estatus fijo en la vida, una carencia que la novela describe como el problema, no del judío, sino del burgués.<sup>93</sup> El aristócrata sabe exactamente cómo comportarse en cada situación; o, tal vez, siquiera importa cómo se comporte ya que será perdonado, pues su reputación es algo con lo que ha nacido y no puede perder fácilmente. El burgués que trata de frecuentar los mismos círculos, de realizar los mismos gestos, de buscar los mismos intereses o placeres que el aristócrata, en cambio, se expone al ridículo. Sólo si abandona su rango y se une a los bohemios, a la chusma artística desarraigada, el burgués puede reclamar un estatus más allá de lo apropiado e inapropiado. Así, a través de mucho dolor, pérdida y fracaso, Wilhelm Meister llega a una especie de final feliz. Su historia proporciona el patrón a través del cual otras personas expuestas a similares pérdidas del mundo puedan expresar sus vidas y comunicarse entre sí.

Sobre la base de este paralelismo esquemático, parece ser que la educación literaria que se esperaba que liberara a los judíos (y a otros) para llegar a ser ellos mismos repite el patrón de la liberación del sujeto burgués. El ensayo alemán sobre Varnhagen da a entender esto abiertamente, tomando prestado el vocabulario de Wilhelm Meister. Volveré a traducirlo aquí porque la decisión de los traductores previos de traducir *Bürger* como “ciudadanos” en lugar de “la clase media” oscurece la cuestión.

Los portadores de la Ilustración, cuya continuación es el Romanticismo, eran los miembros de la clase media. Estos burgueses ya no pertenecen a un rango social definido, ya no representan nada. El burgués sólo puede presentar lo que tiene; si quiere “presentarse” de alguna manera se vuelve “ridículo e insípido”. No puede “presentarse en público” [*sich darstellen*], no es una “persona pública” (Wilhelm Meister), sino un hombre privado. A través de la representación, la persona se hace visible. En la clase media que debe renunciar a la representatividad surge, tras la disolución de los rangos sociales, el miedo a perder la visibilidad, a no estar segura ya de su propia realidad. A través de sus experiencias educativas, Wilhelm Meister trata de aprender a presentarse a sí mismo. Si tiene éxito, puede ser una “persona pública” y dejar de ser uno de los que “sólo es lo que tiene”. En un salón aquellos que

---

<sup>93</sup> “La asimilación, en el sentido de aceptación por parte de la sociedad no judía, les era otorgada “[a ciertos judíos] en tanto que constituían distinguidas excepciones de las masas judías [...] Estos judíos escuchaban el extraño cumplido de que constituían excepciones [...], que eran judíos [...] y presumiblemente no como los judíos” (Arendt, 1979, p. 56). N. del T.: la traducción de este pasaje de *The Origins of Totalitarianism* corresponde a una trad. modificada por el traductor del presente artículo de la versión al español de Guillermo Solana (Arendt, 2006, pp. 129-130; trad. mod.).

pueden presentarse como lo que son se encuentran entre sí. La conversación es su autopresentación (Arendt, 2007a, p. 28; trad. mod.).

Así, en la versión alemana del primer artículo sobre Varnhagen se reconoce que las experiencias de Wilhelm Meister conducen al mismo lugar que las de Varnhagen —a través de la educación para el salón y la conversación—. El artículo alemán continúa diciendo que los duros tiempos de la guerra contra Napoleón terminaron con el primer salón de Rahel en 1806 y no le dejaron otra vía disponible que el bautismo y el matrimonio con un agradable don nadie de origen gentil —sin duda, en opinión de Arendt, un pobre plan alternativo— para poder luego reconstruir una vida social e intelectual en su segundo salón.

El artículo francés no narra esta etapa de asimilación pragmática, sino que trata el culto a Goethe por parte de Varnhagen como el medio y la forma final de su “ingreso en la historia alemana”. En ese sentido, el artículo francés es más ideológico, más dirigido a denunciar una ilusión, la ilusión de la aceptación a través de la educación literaria que tal vez había estado en la mente de la propia Arendt cuando renunció a la perspectiva de una carrera académica. “A través de su amor por esta palabra resucitada [...]. Rahel es el prototipo de las generaciones asimiladas; dado que ella no conoció la literatura como parte del mundo, sino que, más bien, el mundo, para ella, se convirtió en literatura”. Esto caracteriza de forma bastante aguda el error de las generaciones asimiladas, un error que el texto francés de Arendt replica en cierta medida al omitir los detalles cronológicos y circunstanciales que habían interrumpido el artículo alemán. Sin embargo, esta reprimenda a Varnhagen y sus sucesores se lee como una condensación de un discurso del *Wilhelm Meister*, en el que Aurelie dice reprendiendo a Wilhelm:

Pareciera que un presentimiento del mundo en su totalidad estuviera dentro de ti, y esto es traído a la vida y desarrollado por medio de tu contacto con la poesía. Porque realmente... nada viene a ti del mundo exterior. Pocas veces he conocido a alguien que supiera tan poco de la gente entre la que vive —de hecho, que la juzgue fundamentalmente mal (Goethe, 1978, p. 153).

Si bien el autor favorito de Varnhagen se anticipa incluso a criticar su ilusión literaria, el rechazo de la literatura está cargado de oposición interna. Ahora bien, es bien sabido que Arendt, al escribir sobre Varnhagen, realizaba una “biografía como autobiografía”, “un texto como mimesis, que «actúa como si»” (Young-Bruehl, 2004, p. 86; Weissberg, 1997, p. 6) —o, como podemos decir ahora, un comentario literario que funciona como una biografía autobiográfica—. Su relato detallado de la vida de Rahel repite, incluso hasta la ironía narrativa, la narración pormenorizada de la vida imaginaria de Wilhelm Meister que había dado a Varnhagen los medios para imaginar su propia vida como tema del lenguaje poético.

Los dos artículos en alemán y en francés no son en absoluto traducciones el uno del otro. Utilizan el mismo material para presentar argumentos coincidentes y divergentes. El artículo alemán de 1933 había sido menos categórico, había dado cabida al salón como espacio en el que los burgueses con esfuerzo podían, al igual que los judíos, encontrar aceptación e inventarse a sí mismos, un argumento optimista y universalizador que el artículo francés abandona (la segunda parte del libro de Jürgen Habermas de 1962 sobre la esfera pública se puede leer como una expansión de este punto). El artículo alemán

atribuye al colapso del salón de Varnhagen una causa externa y empírica (la guerra en curso contra Napoleón, el éxodo de la buena sociedad); el artículo francés, al omitir este episodio, sugiere que la asimilación estaba podrida desde el principio y estaba destinada a colapsar. Con su enfoque exclusivo sobre Goethe como figura tutelar de las letras alemanas, el artículo francés da a Rahel y a los judíos asimilacionistas una única salida del *ghetto* y la describe como una vía muerta, una deificación sin sentido de las obras de Goethe, una escritura, por parte de los judíos alemanes, de sí mismos fuera de su propia historia. El artículo francés, por breve que sea, gira ya en la dirección del capítulo “antisemitismo” de *The Origins of Totalitarianism*, en el que, como dice Liliane Weissberg, “Rahel funciona claramente como un ejemplo. Arendt no subraya la importancia literaria de las cartas de Rahel; en cambio, hace que su persona sea públicamente importante, completando en cierto modo la emancipación de Rahel como mujer y como judía” (Weissberg, 1997, p. 20). Sólo que aquí el tono fuertemente irónico implica que la “emancipación” era sólo una fantasía y sus resultados reales tan inútiles como todas esas colecciones de obras acumuladas sin leer de grandes autores alemanes.

El artículo publicado en los *Cahiers Juifs* ofrece una simplificación de lo que el libro de Arendt, así como su breve presentación en alemán, reconoce como una historia con variopintos caminos de entrada y salida. Este puede ser uno de los efectos de la autotraducción; al estar Arendt, en francés, de algún modo privada del lenguaje y de sus puntos de referencia, así como del cuerpo de la cultura interiorizada —en resumen, del “mundo”—, la autora tuvo que reducir su argumento a un solo tema. Incluso así la escritura sufrió sus traspies. Muchos giros lingüísticos están obviamente traducidos del alemán. “*La vie se déroule entièrement compréhensible*” (Arendt, 1934, p. 187): aquí el adverbio sigue al verbo de una manera que en francés tendría que dividirse en una cláusula separada. “*Le langage ne lui est pas naturel, il ne la relie pas aux humains [...]. Tout ce qui lui arrive, voire sa vie entière, lui apparaissent inhumains*” (Arendt, 1934, p. 188): el uso de “*humain*” recurre aquí a una parte de la semántica de “*menschlich*”, a saber, “*dem Menschen, seiner Art, seinem Wesen gemäß*” (véase *Dtv-Wörterbuch der deutschen Sprache*, p. 533), que habría que añadir a la palabra francesa “*humain*”, pero que no podría extraerse de ella. “*La poésie, qui prononce toutes les paroles comme pour la première fois*” (Arendt, 1934, p. 188): esta semipersonificación de la poesía ocupa un espacio demasiado breve como para hacer que la alegoría hable palabras, y no sólo palabras, sino “todas las palabras” (Arendt, 1934, p. 188). “*«Les autres hommes, je crois, n'agissent pas du fond de ce sens intime, vivant, sanglant»*” (Arendt, 1934, p. 188) deja fuera la mayor parte de la frase de Varnhagen “*Mich dünkt immer in dem ernsten, aus dem blutigsten, lebendigsten Herzen gegriffenen Sinn tun die anderen Menschen nichts*” (Arendt, 1959, p. 113). “*Goethe, cet unique à qui elle peut se confier*” (Arendt, 1934, p. 190): uno quisiera corregir “*cet être unique*”. Y así sucesivamente. En un nivel de estilo más amplio, los largos pasajes de paráfrasis, redactados en *oratio obliqua*, que forman la mayor parte de la textura de este ensayo, son poco comunes en la escritura crítica francesa, en la que se espera que el orador esté claramente delimitado por el objeto del discurso.

La razón para enumerar estos deslices estilísticos del estilo francés no es reprender a Arendt por escribir en un francés deficiente. El ensayo vive una contradicción performativa: aunque es un manifiesto contra un tipo de asimilación, representa, como todas las traducciones, otro tipo de asimilación. Sus desviaciones de la norma de la

escritura académica o periodística francesa caracterizan esta pieza de autotraducción como un texto intermedio, un texto inmigrante, un documento que lleva su origen extranjero en la manga. En lugar de invocar los términos habitualmente conocidos de traducción *nativizante* y *extranjerizante*, me serviré de la propia Arendt para tomar prestado sus términos y ofreceré así una distinción entre traducciones *parvenus* y traducciones parias. Las *parvenus* son las traducciones que han adoptado con éxito los modales de las frases y párrafos que las rodean. “Nunca habría sabido que eras una traducción”, puede decir un desconocido bien intencionado, o “no te pareces en nada a esas otras traducciones; eres agradable”. Llegar cuesta, y un *arriviste* siempre puede ser desenmascarado, por lo que la conciencia de las traducciones *parvenus* nunca puede estar del todo tranquila. La traducción paria, en cambio, se conforma con los términos que tenga a mano y puede fracasar en las pruebas de conformidad y protocolo. Pero el éxito total no es su objetivo; lo primero es sobrevivir. Y aquellas traducciones “parias conscientes”, si es que las hay, aceptarán y mostrarán la indignidad de la condición de todas las traducciones y obtendrán así la recompensa de no tener que temer nunca la posibilidad de quedar expuestas. Presumiblemente, en el contexto de una revista positivamente cosmopolita como *Cahiers Juifs*, que utiliza la lengua francesa pero que se publica en dos países con una referencia constante a una futura patria en un tercer lugar, esta prosa con acento extranjero no tiene nada de qué avergonzarse. El modo en que Arendt habita la lengua francesa parece, según esta evidencia, más casual que el de su amigo y compañero de exilio Benjamin, que siempre estaba ansioso por que sus colegas franceses leyeran y corrigieran cualquier cosa que estuviera a punto de publicar en dicha lengua. Lo que Arendt tenía para decir sobre Varnhagen a los lectores de los *Cahiers Juifs*, lo dijo en un lenguaje que no satisfaría a los puristas. Pero preocuparse demasiado por los puristas sólo la habría puesto en la posición de Rahel Varnhagen, buscando que su extranjería fuera ignorada o perdonada, y hacer eso hubiera ido en contra del propósito de su narrativa escéptica sobre la primera generación de judíos alemanes asimilados. Hubiera significado volver a empezar una historia cuyo final ella debía haber conocido. Aunque hoy en día no pensamos en Hannah Arendt como una intelectual francesa, tenemos en este breve artículo —el único escrito académico que publicó durante sus ocho años en Francia— una indicación de cómo habría formulado los términos de dicho encuentro.

## Bibliografía

- Arendt, H. (25 de enero de 1935). Le Reclassement professionnel des jeunes. *Le Journal Juif*. (Traducción al inglés de C. Temerson como The Professional Reclassification of Youth, en *The Jewish Writings*, pp. 29–30. Shocken).
- Arendt, H. (24 de abril de 1935). Un Guide de la jeunesse: Martin Buber. *Le Journal Juif*. (Traducción al inglés de C. Temerson como A Guide for Youth: Martin Buber, en *The Jewish Writings*, pp. 31–33. Shocken).
- Arendt, H. (28 de junio de 1935). Des jeunes s’en vont chez eux. *Le Journal Juif*. (Traducción al inglés por C. Temerson como Some Young People Are Going Home, en *The Jewish Writings*, pp. 34–37. Shocken).

- Arendt, H. (1942). From the Dreyfus Affair to France Today. *Jewish Social Studies*, 4(3), 195-240.
- Arendt, H. (1944). The Jew as Pariah: A Hidden Tradition. En J. Kohn & R. Feldman (Eds.), *The Jewish Writings* (pp. 275-297). Schocken.
- Arendt, H. (1957). *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*. East and West Library.
- Arendt, H. (1959). *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. Piper Verlag.
- Arendt, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad.). Alianza.
- Arendt, H. (2007a). Original Assimilation: An Epilogue to the One Hundredth Anniversary of Rahel Varnhagen's Death. En *The Jewish Writings* (E. Brocke, Trad.) (pp. 22-28). Schocken.
- Arendt, H. (2007b). *The Jewish Writings* (Eds. J. Woods y J. Kohn y R. H. Feldman, Eds. C. Temerson, E. Brocke y J. McFarland, Trans.). Schocken.
- Arendt, H. (2007c). *Reflections on Literature and Culture* (S. Young-ah Gottlieb, Ed.). Stanford University Press.
- Arendt, H. (2011). *Ecrits Juifs* (J. Kohn y R. Feldman, Eds. y S. Courtine-Denamy, Trad.). Fayard.
- Arendt-Stern, H. (1934). Rahel Varnhagen et Goethe. *Cahiers Juifs*, 2(11-12), 186-190.
- Arendt-Stern, H. (2013). Rahel Varnhagen and Goethe (H. Saussy, Trad.). *Critical Inquiry*, 40(1), 15-24. <https://doi.org/10.1086/673224>
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield.
- Du Bos, C. (1949). *Goethe*. Corrêa.
- Editorial. (1933). *Cahiers Juifs*, (1), i-ii.
- Goethe, J. W. von. (1978). *Wilhelm Meister's Years of Apprenticeship* (H. M. Waidson, Trad.) (Vol. 2). John Calder.
- Goethe, J. W. von. (1995). *Wilhelm Meister's Apprenticeship* (E. A. Blackall y V. Lange, Trans.). En *Goethe's Collected Works* (Vol. 9). Princeton University Press.
- Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Luchterhand Verlag.
- Heidegger, M. (2004). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Einsamkeit-Endlichkeit*. V. Klosterman.
- Menschlich (1978). En G. Wahrig (Ed.), *Dtv-Wörterbuch der deutschen Sprache* (p.533). Deutscher Taschenbuch.

Piha, M. (1933). Assimilés et rénégats. *Cahiers Juifs*, 2(7), 94-101.

Szold, H. (1935). Aliyah de la jeunesse. *Cahiers Juifs*, (18), 210-214.

Varnhagen d'Ense. (1933). En P. Augé (Ed.), *Larousse du vingtième siècle* (t. 6, p. 916). Librairie Larousse.

Weissberg, L. (1997). Introduction: Hannah Arendt, Rahel Varnhagen, and the writing of (auto)biography. En H. Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess* (pp. 3-69). East and West.

Young-Bruehl, E. (2004). *Hannah Arendt: For Love of the World*. Yale University Press.