

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXV/2015/2 (Terza serie X/2)

Relazione e intersoggettività:
prospettive filosofiche

Relación e intersubjetividad:
perspectivas filosóficas

Relation and Intersubjectivity:
Philosophical Perspectives

Edizioni ETS

Indice

**Adriano Fabris, Alfredo Rocha de la Torre,
Mariano Ure**

Premessa/Premisa/Premise, p. 5

Patxi Lanceros

El ejercicio del sujeto.

Are you going to play (again/st)?, p. 9

Diego Fusaro

Fichte, Marx e l'ontologia della prassi, p. 25

Alfredo Rocha de la Torre

Pathos de la distancia: un nuevo tipo de relación
en la filosofía de Nietzsche, p. 51

Werner Stegmaier

Verständigung unter Orientierungen nach Nietzsche
und Luhmann, p. 65

Jorge Acevedo Guerra

Acerca del convivir humano inmediato y habitual.
El planteamiento de Heidegger, p. 89

Carlos Másmela

Heidegger. La entreabilidad contendiente
de la mismidad del Ser, p. 109

Dean Komel

Understanding as Relation, p. 133

Mauricio Mancilla

Lenguaje y alteridad.

La formación dialógica como responsabilidad, p. 141

Mario Vergani

Relazioni incorporate.

Sulla base di una teoria dei bisogni, p. 157

Jonas Gamborg Lillebo

Translation as «the kinship of languages»:
a paradigm for the kinship of human beings
and their «coming community», p. 175

Mariano Ure

La inclusión radical del otro como hiperalteridad, p. 189

Giuseppe Colombo

Se per nascita fossimo legati..., p. 205

Rogério José Schuck, Fabrício Agostinho Bagatini

Selfie e subjetividade em tempos de redes sociais, p. 217

María José Rossi

Mestizaje e intersubjetividad en América Latina:
hacia una hermenéutica barroca, p. 235

T

Premessa / Premisa / Premise

Il progetto di ricerca internazionale su “Relazione e intersoggettività”, che in questo fascicolo di «Teoria» vede pubblicati i suoi primi risultati, parte da due dati di fatto. Da un lato, nel corso dell’età moderna, il concetto di “relazione”, come chiave di lettura per interpretare il legame dell’essere umano con gli altri esseri umani, con il mondo e con se stesso, è stato interpretato in una maniera molto spesso parziale, se non addirittura unilaterale. La relazione con altro (l’“etero-relazione”) è stata per lo più pensata, infatti, a partire dalla relazione con sé (l’“auto-relazione”), e in questo modo ha trovato il suo fondamento. Dall’altro lato però, nell’ambito del pensiero contemporaneo e, soprattutto, all’interno della mentalità comune che si sta oggi diffondendo, emerge una tendenza che si muove in una direzione inversa. Si tratta della tendenza a considerare la relazione stessa come principio (come accade, seppure in maniere differenti, nel pensiero di Heidegger e in quello di Buber); si tratta dell’idea (che diviene dominante in Levinas) che l’etero-relazione è a fondamento della stessa auto-relazione.

Questa situazione richiede di essere approfondita da una prospettiva filosofica: sia nei suoi risvolti teorici che nelle sue conseguenze in campo etico e politico. Il gruppo di ricerca internazionale che ha coinvolto alcuni studiosi dell’America Latina (Argentina, Cile, Colombia e Brasile) e dell’Europa (Germania, Italia, Norvegia, Slovenia e Spagna) lo ha fatto sia attraverso il confronto con alcuni pensatori moderni e contemporanei (Descartes, Fichte, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, S. Weil, Jonas, Gadamer, Ricœur, Luhmann, Habermas, Dussel, Kusch, soprattutto nei contributi di Lancersos, Fusaro, Rocha, Másmela, Stegmaier, Komel, Ure, Mancilla, Vergani), sia mediante la trattazione di come, nel contesto attuale, il concetto di “relazione” viene quotidianamente messo in opera, trasformato e sottoposto

a modifiche anche sostanziali. Basta considerare ciò che è reso possibile dagli sviluppi delle nuove tecnologie della comunicazione (cfr. qui Schuck e Bagatini), basta vedere quello che oggi si verifica in una dimensione socio-politica (cfr. Lillebø e ancora Ure), basta pensare al modo in cui sono vissuti gli affetti e i legami tra gli esseri umani (cfr. Colombo), basta riflettere su come questi temi trovano espressione anche in ambito ermeneutico e letterario (cfr. Rossi).

Tutto ciò comporta, come primo risultato di questo progetto internazionale, la necessità di un approfondimento e di un ampliamento della stessa nozione di “relazione”. Come mostra infatti anche il riferimento ai pensatori del passato analizzati in questo volume di «Teoria», è necessario e urgente ridefinire questa nozione in forme che siano in grado di mostrare davvero il suo collegamento con la concretezza dell’esperienza. Proprio il fatto che quest’indicazione provenga da una ricerca congiunta di filosofi latinoamericani ed europei, appunto collegati in una concreta relazione tra loro, è qualcosa di particolarmente significativo.

El proyecto de investigación internacional sobre “Relación e intersubjetividad”, cuyos primeros resultados serán publicados en este número de «Teoria», parte de dos datos de hecho. Por un lado, en el transcurso de la época moderna, el concepto de “relación” como clave de lectura para interpretar el vínculo del ser humano con los otros seres humanos, con el mundo y consigo mismo, ha sido interpretado con frecuencia de una manera parcial, si no incluso unilateral. La relación con otro (la “hetero-relación”) ha sido pensada, en la mayoría de los casos, a partir de la relación consigo mismo (la “auto-relación”), y en ella ha encontrado su fundamento. Por otro lado, en el ámbito del pensamiento contemporáneo y, sobre todo, en la mentalidad común que se está difundiendo actualmente, surge una tendencia que se mueve en una dirección contraria. Se trata de la tendencia a considerar la relación misma como un principio (como ocurre, aunque en formas diferentes, en el pensamiento de Heidegger y en el de Buber); o se trata, por otra parte, de considerar que la hetero-relación es el fundamento de la misma auto-relación (lo que se convierte en idea dominante en Levinas).

Esta situación reclama profundización desde una perspectiva filosófica, tanto en sus implicaciones teóricas como en sus consecuencias en los terrenos de la ética y la política. El grupo de investigación internacional, que ha reunido algunos estudiosos de América Latina (Argentina, Brasil, Colombia y Chile) y de Europa (Alemania, España, Eslovenia, Italia y Noruega), lo

hará a través del abordaje de pensadores modernos y contemporáneos (Descartes, Fichte, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, S. Weil, Jonas, Gadamer, Ricoeur, Luhmann, Habermas, Dussel, Kusch, principalmente en las contribuciones de Lanceros, Fusaro, Rocha, Másmela, Stegmaier, Komel, Ure, Mancilla, Vergani), mediante el tratamiento de cómo, en el contexto actual, el concepto de “relación” es puesto cotidianamente en acción, cómo es transformado y modificado incluso sustancialmente. Basta con considerar lo posibilitado por los desarrollos de las nuevas tecnologías de la comunicación (cfr. aquí Schuck y Bagatini), con observar lo que sucede actualmente en los procesos socio-políticos (cfr. Lillebø y Ure), con pensar en el modo en el que se viven los afectos y los vínculos entre los seres humanos (cfr. Colombo), o incluso con reflejar también la forma como estos conceptos encuentran expresión en el ámbito hermenéutico y literario (cfr. Rossi).

Todo esto comporta, como primer resultado de este proyecto internacional, la necesidad de una profundización y ampliación de la misma noción de “relación”. Como indica, pues, también la referencia a los pensadores del pasado analizados en este volumen de «Teoría», se hace necesario e imperioso redefinir esta noción, de manera tal que estemos en capacidad de mostrar verdaderamente el vínculo de ella con la concreción de la experiencia. El hecho de que esta indicación provenga de una investigación conjunta de filósofos latinoamericanos y europeos, ha conducido ciertamente a una puesta en relación entre ellos, que en cualquier caso es particularmente significativa.

The international research project on “Relationship and Inter-subjectivity”, the first results of which appear in this issue of “Teoría”, is predicated on two basic facts. On the one hand, and over the course of the modern era, lies the concept of “relationship”, meant as a key for interpreting the connection between a human being and the world, or other human beings, or indeed with himself, which has frequently been interpreted in a biased, when not actually one-sided, manner. The relationship with other (the “hetero-relationship”) has in fact been considered for the most part by starting from the relationship with oneself (the “auto-relationship”), in this way bringing its essence to light. On the other hand, however, in the field of contemporary thought and, above all, within the type of mentality that is nowadays gaining ground, what emerges is a tendency to move in the opposite direction: a tendency, that is, to consider the relationship itself as a principle (as occurs, even if in different ways, in Heidegger’s and Buber’s thought); we are deal-

ing here with the idea (which becomes predominant in Levinas) that the hetero-relationship underpins the auto-relationship itself.

This is a situation requiring investigation from a philosophical perspective, both in its theoretical implications and in its consequences in the ethical and political field. The international research group includes some scholars from Latin America (Argentina, Chile, Colombia and Brazil) and Europe (Germany, Italy, Norway, Slovenia and Spain) who did precisely this, both through a comparison with some modern and contemporary thinkers (Descartes, Fichte, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, S. Weil, Jonas, Gadamer, Ricoeur, Luhmann, Habermas, Dussel, Kusch, above all in the contributions by Lanceros, Fusaro, Rocha, Másmela, Stegmaier, Komel, Ure, Mancilla and Vergani), as well as by tackling the issue as to how, in a contemporary context, the concept of “relationship” is daily enacted, transformed and indeed undergoes substantial modifications. Consider, for instance, what has been made possible by the new communication technologies (cfr. here Schuck and Bagatini); or observe what is taking place in the socio-political arena (cfr. Lillebø and again Ure); think of the way in which feelings and human ties of affection are experienced nowadays (cfr. Colombo), or reflect on the way in which these themes are communicated in the hermeneutic and literary field (cfr. Rossi).

As an initial result of this international project, the whole area requires further investigation, as well as a broadening of the notion itself of “relationship”. As indeed the reference made to thinkers from the past analysed in this volume of “Teoria” shows, the notion requires urgent redefinition in forms that are capable of effectively demonstrating its connection with the concreteness of experience. It is precisely the fact that this indication arises from joint research involving both Latin American and European philosophers, brought together in a concrete relationship with each other, that is of particular significance.

Adriano Fabris
Alfredo Rocha de la Torre
Mariano Ure

T

El ejercicio del sujeto. Are you going to play (again/st)?

Patxi Lanceros

*“nullus quidem ordo hic apparet,
sed tamen aliquem fingimus”.*

R. Descartes, *Regulae*, X

Hay ciertas embajadas, ciertos mensajes, que se pueden repetir sin merma de significado y sin riesgo de colapso, ya que ni el contenido se fatiga en el ejercicio de su incesante reiteración ni la multiplicación (potencialmente infinita) del mismo episodio (asertivo, narrativo, gestual...) incurre, o se abisma, en contradicciones palmarias: autodestructivas a la postre. Más bien lo contrario es cierto: ciertos mensajes, ciertos gestos, se deben repetir sin modificaciones deliberadas y sin alteraciones apreciables; sólo la escrupulosa imitación garantiza -si de garantizar se trata- el éxito de la operación¹.

El copioso acervo de las tradiciones – tesoro o lastre – consta, efectivamente, de (sedicentes o presuntas) re-peticiones y re-iteraciones: demanda, en singular colectivo, una y otra vez satisfecha, pasos dados por el mismo camino, con el mismo ritmo y en la misma dirección. Pero también la técnica – algo se ha sugerido – es fundamentalmente estricta imitación de pautas. También ella es, en buena parte, tradición².

Cabe decir, por ello, que no sólo la oración o el ritual exhiben esa es-

¹ No es necesario indicar que infinidad de desplazamientos, de todo tipo, componen la historia real de las más cristalizadas tradiciones. En general vale decir que – dejando al margen el problema que plantea la reproductibilidad técnica, mecánica o electrónica – ni una palabra es exactamente repetible, ni un gesto. O que no se puede cruzar dos veces el mismo río.

² Nada se afirma aquí sobre la duración de las tradiciones, sobre la vigencia de los textos o los gestos. Algunos atraviesan siglos, otros semanas. O días.

estructura y certifican el éxito y la eficacia de la reiteración. El aprendizaje, tanto el intelectual como el moral, tanto el de las instrucciones normativas como el de las cognitivas, consiste, al menos inicialmente, en la interiorización (y eventual aplicación) de pautas consolidadas – y, por ello, sólidas. De otra manera: básicamente consiste en insistir. Diga lo que diga la “nueva pedagogía” la rutina es la norma (y la norma es rutina); y la “creatividad”, la “innovación”, es *lo insólito*. Aquello que sólo a través de la imitación puede, a su vez, consolidarse.

Ahora bien, hay modos de fidelidad, hay formas diversas de imitación. Al menos dos. La primera es la que concede (ha de conceder) crédito ilimitado al contenido que se expresa en el mensaje o en el gesto. En ese caso sólo cabe la incondicional aceptación y la sumisa repetición: la tabla de multiplicar, la conjugación del presente de indicativo (e incluso la del pretérito pluscuamperfecto), la aseada ortografía, la respuesta a la pregunta por la capital de Francia o por la fecha de su revolución, la nómina de los enemigos del alma o de las virtudes teologales pertenecen a ese tipo de disciplina en el que la infinita repetición no produce incremento ni pérdida (tres siguen siendo los enemigos del alma y tres las virtudes teologales: a pesar de la reiteración o precisamente por ella).

Pero hay saberes y destrezas, tan importantes (creo) como el conocimiento preciso de la tabla de multiplicar o del nombre de la capital de Francia, que son de otra índole: lavarse las manos o limpiarse los dientes, caminar o montar en bicicleta, tocar el piano (o el violín) o interpretar teatro, deducir, bailar, redactar, declamar...incluso rezar.

Como en el caso del púgil que ensaya una y otra vez el golpe hasta asertarlo con exactitud milimétrica (teniendo en cuenta que cada exactitud es otra), como en el del atleta que reitera obstinadamente la salida o el lanzamiento hasta dominarlos (pero nunca por completo: sí en principio, nunca hasta el fin) la rutina, repetimos, es la norma; y la norma, reiteramos, es la rutina. Pero, en estos casos, la repetición, necesaria, sólo augura éxito imponiendo leves o drásticas variaciones. La rutina, necesaria, es sólo la forma del proceso, o su norma; pero no la del resultado. Y el ejercicio, que se ha de repetir, es otro en cada ensayo: y no obtiene, sino por casualidad y ni aun por ella, idénticos rendimientos. La obtención de *los mismos* rendimientos tal vez fuera, todo hay que decirlo, la constatación de un fracaso.

Tan deportivos ejemplos – que sin duda serían del agrado de Peter Sloterdijk, o de Hans-Ulrich Gumbrecht, y hasta de san Pablo, si se recuerdan sus enfáticas alusiones al atletismo y a los deportes de lucha – iluminan una parte esencial de la larga historia de los varios aprendizajes,

de las numerosas o innumerables disciplinas. También en la larga (y venerable) historia de la filosofía hay mucho de reproductibilidad (técnica o no) y reproducción. También se penetra en ella, primeramente, a base de insistencia: hay tablas de multiplicar, pretéritos casi siempre imperfectos y hasta enemigos del alma. Otra cosa es que, llegados el momento y el caso, haya oportunidad para la versión, la traición o la enmienda: incluso a la totalidad. Otros axiomas para otras lógicas, otras cuentas, otros cuentos.

Hay, sin embargo, mensajes o gestos (y el que nos concierne, se verá, tiene mucho de lo uno y de lo otro) que no son – no pueden ser, o no deben ser – objeto de *mero* aprendizaje reiterativo, o de sumisa imitación; hay mensajes y gestos al respecto de los que el momento de la fiel repetición se revela (o se rebela) como el instante de la más alta traición: es decir, quizá la fidelidad al contenido traicione el principio. Tal vez esa fidelidad deserte de la forma y conspire contra la norma del propio ejercicio.

El gesto a través de cual, se dice, el sujeto se incorpora a la filosofía (y no sólo a ella, por supuesto) resulta, en muchos sentidos, paradigmático: en el momento mismo en el que se aprende la letra que ese gesto genera se produce una extraña sospecha de fracaso; o, más bien, la doctrina – aprendida, mil veces repetida – arruina de un golpe el carácter fundacional del gesto, y el principio que lo gobierna. Que exige ejercicio, más entrenamiento, otro ensayo.

Se trata, evidentemente, de Descartes. Del *Discurso* o de las *Meditaciones*, por ejemplo; e incluso las *Regulae*, aunque tan sólo fuera por la insistencia de Heidegger (y sus tenaces incondicionales). Se trata tanto del método como de la filosofía primera, y de dirección (del pensamiento). Textos manidos que exploran, con decisión y con una originalidad no atenuadas por el tiempo y por los (ab)usos, territorios habituales. El *Discurso* y las *Meditaciones*; el método y la enésima (per)versión de la metafísica. Y acaso *el* sujeto.

Con una jugada genial, que tal vez consista en un único-y-doble movimiento, en una (re)tirada y una re-tirada, Descartes habría arruinado la vieja ontología al (re)tirar sus condiciones de posibilidad cognitiva, al derogar o abolir todas sus pretéritas garantías, al bloquear los accesos: caminos, puentes y vados³. Y será necesario un nuevo movimiento, un súbito temblor, en esa misma jugada: re-tirar – volver a tirar, a lanzar, a arrojar o

³ Quizá no sea necesario indicar que la visita a esas venerables ruinas, o a esas incansables rutinas, de la vieja ontología sigue siendo altamente provechosa y no sólo a efectos de entretenimiento y con propósito turístico.

arrojarse – para instituir, *da capo*, un nuevo camino (el método) y para erigir un “nuevo” dominio, tal vez el del sujeto; tal vez el de *un* sujeto.

Erección del sujeto, pues. Como (casi) todas las erecciones firme, vigorosa, imponente; como (casi) todas insegura o inestable, y precaria.

Y, desde luego, la erección del sujeto y la institución del método no se consolidan como doctrina definida y definitiva, como dogma impuesto de una vez para siempre, sino como instrucción para varios usos. (Re)tirada y re-tirada que han de ser – que han sido, que sin duda serán – ensayadas. Una y otra vez. Ante todo y más que nada el sujeto es, desde el principio y por principio, un ejercicio, o una variedad de ejercicios: una serie que acaso no tenga fin.

El de Descartes es “el primero”⁴ de esa serie. Y si se impone, lo hace como invitación a una práctica y no como necesaria (o meramente obligatoria) asimilación de un mensaje supuestamente verdadero. De toda embajada cabe, por supuesto, dudar: por supuesto cartesiano, evidentemente. La duda es, lo sabemos, el ejercicio; la duda es, lo sospechamos, el lugar – o *un* lugar – del sujeto.

En un espacio y un tiempo que han devenido ciénaga y torbellino, en un momento en el que las instrucciones normativas han perdido su fuerza vinculante y buena parte de su capacidad coercitiva y las instrucciones cognitivas conducen a incesantes desvíos y a preocupantes desvaríos, se prodigan durante un breve periodo literariamente fecundo que precede (y acaso augura) otro periodo políticamente atroz toda suerte de ejercicios, toda suerte de versiones de la duda; y toda suerte – es un decir – de ejercicios fanáticos. Los primeros recorren el territorio – bosque o páramo – de la incertidumbre introduciendo aquí y allá un contraste irónico, un acorde escéptico, una puntualización cómica, una advertencia trágica o una risa sarcástica. «*The time is out of joint*» se puede decir en distintos idiomas: y, decididamente, con distintas entonaciones: se puede decir en el sosegado francés de Montaigne o en el torrencial de Rabelais, en el animado latín de Erasmo o en el soberbio español de Cervantes. También, por supuesto, se puede decir en inglés. Y el de Shakespeare no es del todo inadecuado⁵.

⁴ Se insiste aquí, sin mayores cautelas, en otorgar a Descartes ese estatuto princip(i)al que sin duda merece. Pero que, desde muchos puntos de vista, es excesivo. Aun aceptando la importancia – ¿cómo no hacerlo? – del gesto cartesiano, desde él, o desde más acá de él – desde aquí y desde ahora – se vislumbran posiciones de sujeto precartesianas. Muchas, muchísimas. También es cierto que fue el ejercicio de Descartes (entre otros y antes que otros) el que propició las condiciones de visibilidad de aquellas subjetividades “pre-maturas”.

⁵ Nos referimos, claro está, a un determinado momento histórico, es decir, a una articulación

Asimismo hay quien reacciona al vértigo de la incertidumbre, ya se ha indicado, con un (contra)ejercicio de sobreactuación fanática; con una pública exhibición (como casi todas, obscena) del crédito ilimitado que sería obligatorio asignar a viejos programas de verdad y valor – dogmas – que, sin embargo, dan muestras de un cierto desfallecimiento, o incluso anuncian colapso.

No es lícito ignorar que en las confrontaciones, letales, que asolan Europa concurren intereses de todo tipo (económicos, políticos, territoriales, dinásticos, diplomáticos...) todos ellos humanos y nunca demasiado humanos. Pero no carece de importancia el hecho de que se lucha en el medio del dogma y con la verdad como objetivo y arma⁶; como tampoco carece de importancia el hecho de que no sólo un inmenso sistema de verdad sino el modo de su transmisión y la forma de su legitimidad sean incausados, derogados y sustituidos por el ejercicio del sujeto. Por el plural, a la postre, ejercicio del sujeto.

Cuando todo lo estable se evapora, cuando lo sólido y solícito deviene insólito o el firme que soporta y nutre la confianza se conmueve afectado, infectado, o padece grave *infirmitas*, no cabe sino arriesgar, jugarse el todo por el todo: un todo por otro, o un todo...por algo.

La primera tirada de ese juego, que tal vez se dis-tiende a lo largo de toda la modernidad y tal vez indica el principio del fin de la metafísica⁷ se ejecuta, en gran estilo, en el evocado escenario de derrumbe cognitivo y moral. Juega Descartes, seguido – o perseguido – por Hobbes, al que será preciso dedicar un comentario, injustamente exiguo, o esquemático.

contingente de espacio, tiempo, estilo e institución. Pero no es descabellado pensar (y en cualquier caso eso piensa el arriba firmante) que a partir de ese momento determinado y contingente se pueden derivar rasgos para confeccionar “algo así” como un paradigma, o una *figura del espíritu*; o un algoritmo: *crisis* podría ser uno de sus nombres: anodino, trivial, o ya vacío. También en este caso se trata de ejercicio. La elección del tiempo verbal en este párrafo – una suerte de presente histórico – tiene algo que ver con esa derivación, con este ejercicio.

⁶ Muy pronto perdió el *dogma* el viejo estatuto de parecer u opinión que se contiene todavía en el viejo, y griego, *dokêi* para establecerse como verdad de principio, verdad princip(i)al e indiscutible, doctrina transmitida de necesaria aceptación y obligado cumplimiento. Ante el dogma no vale desviación ni matiz, apenas indagación ulterior; no cabe la réplica. Por no haber no cabe ni la menor duda.

⁷ Lo que quiere decir que la modernidad (in)cesante se demora, se extenua, en ejercicios que tienen en ese juego su justificación; acaso ya sólo su excusa. O su coartada. Complejo sería glosar el contenido de las palabras “principio” y “fin” referidas, aquí y en otros lugares, a la metafísica. Suenan en el sintagma, efectivamente, ecos de Nietzsche, y de Heidegger; nombres mayores asociados también, a su pesar y a su modo, a ese juego o a esa secuencia de ejercicios: a la (in)cesante modernidad y a la obstinada metafísica.

La tirada de Descartes, que consiste ya en una (re)tirada y que es eso a lo que se suele denominar «duda metódica», ejecuta un desplazamiento crucial de la doctrina al ejercicio, cuyo resultado inicial y más visible es «el sujeto», moderno por supuesto y por antonomasia; y tal vez por algo más. La (re)tirada, en el modo de la duda, de toda la doctrina antecedente al cortar las vías de tráfico y acceso de la información cierta (relevante o irrelevante) es el inicio de una jugada sin vuelta atrás; o el camino de salida – sin retorno probable – de la doctrina – del *dogma*⁸ – y la inauguración del ejercicio como modo de indagación.

No sólo, se sabe, la información recabada a través de los sentidos es «puesta en duda» (no podemos fiarnos, juicio terminante y severo, de quienes nos han engañado (alg)una vez), sino, lo que aquí es más pertinente, todo el cúmulo de (presuntos) saberes asentados en y por el tiempo, consolidados y transportados por la tradición, o contenidos en lo que más tarde será la “academia”, queda a la vez cuestionado: también los libros transmiten error o mentira; también ellos nos han engañado: y algunos incluso más de una vez. Dejamos al margen estrategias lógicas y (s)elecciones retóricas que elevan y extienden el ejercicio de la duda hasta cotas altamente competitivas: el recurso al sueño, la maligna figura del genio (que pone toda su industria en engañarme) o el recurso a la locura, que provocara un interesante debate entre *los jóvenes* Foucault y Derrida digno de memoria; y de estudio.

Lo reseñable aquí es que la (re)tirada genera un espacio vacío en el que sólo es posible el desasosiego, en el que, abolida la certeza y derogada la confianza, la inseguridad es lo único seguro: y hay que salir⁹. Pero la retirada localiza un punto (acaso sólo eso, un punto) de indiscutible firmeza: *ego cogito ergo ego sum, je pense donc je suis*. Acaso sólo eso, un punto. No ha de engañar el sintagma, casi amenazante, ni su apariencia deductiva o consecutiva, ni la reiteración del pronombre, ni la diferencia – traviesa, insidiosa – de los verbos. Ni siquiera los dos idiomas. Acaso sólo eso, un

⁸ Que el ejercicio de Descartes y ciertas rutinas (y perezas) asociadas a su historia – y no del todo ausentes, todo hay que decirlo, de su propósito – mereciera la calificación de *dogmatismo* (notoriamente en una línea de la *Crítica de la Razón Pura* que despeja el camino al “ejercicio crítico” – otra institución, otra flamante erección) es algo digno de reseña y mención pero que no cabe abordar aquí.

⁹ «Suppono igitur omnia quae video falsa esse; credo nihil unquam exstitisse eorum quae mendax memoria repraesentat; nullos plane habeo sensus; corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimerae. Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse certi» se dice en la *Segunda Meditación*.

punto que, como aquel solicitado por Arquímedes, haría posible mover el mundo. En este caso tras remover un mundo se trata de mover a otro. Movimiento o inquietud, por cierto, en el principio y en el medio de la más presunta calma: *(co)agito*. Y sutil pluralidad sugerida, inquieta (tal vez ya inquietante), en la aparente simplicidad de(l) ego: *co(agito)*¹⁰.

Agitado (coagitado) y desolado. Dejemos así, por un momento, aunque quizá quede así para siempre, ese primer ejercicio, esa primera erección. Reparemos ahora tan sólo en dos cuestiones. La primera es que ese ejercicio no es y no puede ser doctrina, no puede ser ya dogma. Cada vez que se aprende a Descartes se traiciona el ejercicio, cada vez que se lee sin cautela y sin reserva el libro – cualquiera de ellos – se incurre en contradicción no sólo performativa: se da un paso atrás, claudicante o resignado, en la mala dirección. Como libro(s) Descartes forma parte del pasado abolido, de la tradición una y otra vez inculpada; como libro(s) pertenece al elenco – inmenso, desmesurado – de quienes nos han engañado (alg)una vez: y, por ello, al género y a la especie de «lo indigno de confianza, lo indigno de crédito». El estímulo cartesiano ha de incitar, por el contrario, no a asumir el dogma o a incorporar la doctrina: ha de incitar a la prosecución del ejercicio incesante que, desde entonces, acosa a la modernidad; o en el que la modernidad consiste. A otra (re)tirada, a otra re-tirada: *again and again, against and against*.

La segunda cuestión hace reparar en que el mundo remoto (re-movido, re-tirado) acaso era un mundo de sustancias, pero el mundo que sobre el punto de(l) ego se alza es un mundo de representaciones: incluida, desde luego, la del propio sujeto. Una versión, sin duda, de aquel mundo verdadero devenido fábula que cerrará balance de otro (poderoso) ejercicio. Pero ante todo y sobre todo un mundo en el que toda y cada presencia será ya-y-siempre representación, tal vez ya-y-siempre fantasmagoría (o una de las múltiples variantes que esta última palabra ha tolerado, y exigido, en los últimos siglos¹¹). El mundo con la erección del sujeto (y el sujeto con la

¹⁰ Movimiento que implica, como todos, una cierta dosis de violencia (agitar, empujar) y, como algunos, una dirección (mover hacia delante, conducir). E incluso, y es relevante, un elemento de co-acción: de *cum ago*, el verbo *cogito* significa reunir, pero también obligar.

¹¹ Efectivamente, el uso del término “fantasmagoría” intenta ser neutro, o, mejor dicho, se emplea aquí con un alto grado de vaguedad. No remite necesariamente (aunque evidentemente tampoco lo excluye) al uso que de esa categoría hacen Benjamin, o Adorno, o Kracauer. Tampoco los términos “fantasma” o “espectro” se dirigen a, o se derivan de, ejercicios (aun los evocados) como el ejercicio-Marx o el ejercicio-Derrida; ni al trato con el fantasma que, de Freud a Lacan y más allá (más acá) recorre el psicoanálisis y sus diversas derivaciones hasta nuestros días.

institución del mundo) acecha como cohorte de fantasmas. Queda asegurado: pero asegurado, afirmado, en una espectralidad inquieta e inquietante. No hay anhelo ni reproche en la propuesta, frente a lo que pudiera parecer. Sólo la constatación de que, desde hace un tiempo, no sólo uno sino una procesión de espectros recorre...el mundo. *Es* el mundo.

«*Wo Es war soll Ich werden*» parece ser – ya – la divisa de esa primera (re)tirada. El *es*, eso o ello, devastado y amorfo a que ha quedado reducido el mundo ha de ser ordenado en y por el *cogito*, en y por esa agitación que establece controles y peajes, por ese ejercicio del pensamiento – y el sujeto tal vez se agota en él – que articula lo informe y lo convierte en información relevante. Al precio de la espectralidad y con el riesgo de la fantasmagoría. ¿Y qué es entonces – o ahora – el sujeto? Acaso sólo eso, un punto: de sutura, de fuga, de cruz y cruce en el flujo de las representaciones. Ni intuitivo, ni reflexivo, ni transitivo (el ejercicio cartesiano niega, de hecho, todas esas posturas, o todas esas imposturas en las que aún se delata la fidelidad a una doctrina, la resistencia del *dogma*: y si no decidida y definitivamente Descartes, otros ejercicios en el espacio abierto por ese juego (re)tirarán y re-tirarán una y otra vez: *again/st*) el sujeto se expone completamente en el ejercicio y al ejercicio: al trasiego, disciplinado, de las (co)agitaciones rescatadas del *id/es/ello* en el que el pensamiento se dis-tiende. *Ego/Ich/Yo* se pro-pone, se ex-pone y tal vez se im- o sobre-pone, sí, pero tan espectral – ni más ni menos – como las representaciones en las que consiste, tan agitado como la co(a)gitación misma. Nada, pues, parecido a un reducto de intimidación, a un tesoro de preciada “subjetividad”, a una clausura psicológica, o moral. Que todo eso, y mucho más, pueda ser rescatado o restaurado en una u otra versión del ejercicio, o que todo eso, y mucho más, pueda ser acosado por una enésima versión de la duda queda para ulteriores consideraciones.

Interesa(ba) destacar ese primer rendimiento (esa marca) del ejercicio, o de la serie. Ese resultado que se suele (su)poner en la base de todas las futuras subjetividades y tal vez como su fundamento. Gozará o padecerá el acoso del nihilismo, el desamparo existencial, la responsabilidad del proyecto y el proyecto – siempre inconcluso – de las diversas responsabilidades; se trocará en individuo y colectividad, en señor, en súbdito o en rehén, se verá en el espejo, y tal vez no se (re)conocerá; y se podrá erigir como trascendental y absoluto, y acumulará pro-pósitos, y será agitado por un indecible horror. No sé si como concluyó Fausto, según noticia fidedigna transmitida por Goethe, en el principio era la acción. En el principio de la modernidad hay algo parecido a la acción, pero algo que ni se identi-

fica ni se confunde con ella; es el ejercicio: del sujeto.

De ese (primer) ejercicio resulta ya un sujeto-mundo entregado a la representación y a la fantasmagoría. Tan fascinantes como el fetiche, tan falazmente manipulables y disponibles como la mercancía; tan suyos, tan nuestros. Tal vez al cabo de acrobáticos ejercicios que han ensayado mil posturas, que han nutrido mil imposturas, sigamos estando ahí. Siempre en forma, desde luego. Pero cada vez de otra forma.

Es cierto que la (re)tirada en el *medio* de la duda concluye en la seguridad (cognitiva, ya que no necesariamente moral) que promueve la erección del sujeto; también es cierto que en el sujeto-mundo, continente espectral de contenidos fantasmagóricos, se alternarán y se alterarán una y otra vez, en incesante despliegue de ejercicios cada vez más exigentes, cada vez más arriesgados, la seguridad y la duda: seguridad siempre dudosa. Y duda que es, tal vez, lo único asegurado – lo único que cabe – en y por el ejercicio: por el sujeto-mundo.

Atravesando la misma incertidumbre y nutriéndose de similar experiencia, otro ejercicio, notablemente diferente aunque también ejecutado con extraordinaria precisión y en gran estilo, conquistó seguridad. Esta vez no a partir y a través de la duda, sino del miedo. Ese otro ejercicio no propició un sujeto-mundo arrojado a la fantasmagoría sino un mundo-sujeto entregado al artificio¹². Si tras el ejercicio cartesiano lo único asegurado es tal vez la duda, desde el ejercicio hobbesiano – pues de él se trata – quizá lo único asegurado es el miedo.

También se acomete aquí, sea en *De cive*, sea en el *Leviatán*, un ejercicio doble, esquemáticamente similar al cartesiano. La (re)tirada consiste en mostrar una presunta condición humana natural en la que el individuo, en ausencia de un sistema legal coactivo o coercitivo aprobado o al menos consentido por todos y por cada uno – tal sistema no pertenece, *de hecho e inmediatamente*, ni al plan de la naturaleza ni a la economía divina –, hace coincidir, sin objeción lógica evidente, su derecho con su deseo y con

¹² La palabra *artificio* (o, en su momento, artefacto) se usa aquí, como unas líneas más arriba la palabra “fantasmagoría”, con un alto grado de vaguedad, que es el que permite integrar y hacer justicia, entiendo, a los diversos desarrollos que tal término ha experimentado a través de variados ejercicios. Sin duda hace referencia al “hombre artificial” de Hobbes, pero sugiere también otros artilugios y artefactos, y tecnologías políticas de toda índole. No se opone a una genuina o auténtica “naturaleza” que, sometida o sojuzgada, aguardase su liberación: o su redención. Las relaciones entre naturaleza y artificio son, se sabe, extraordinariamente complejas. Y, como las otras, se reformulan, *again and against*, en cada nuevo ejercicio.

su santa o no santa voluntad. En esa condición el hombre¹³, cada hombre, es sujeto inestable de derechos (“propios”) a la vez que objeto vulnerable de deseos (“ajenos”). En esa condición natural, caracterizada por la relativa igualdad de hecho y de derecho en ausencia de ley, cada hombre es amenaza y cada hombre está (in)constantemente amenazado. Sujeto de todo y sujeto a nadie, si se quiere formular así, el hombre, cada hombre, experimenta, en la ausencia de relación concertada y asegurada, el miedo a la muerte, el miedo a la aniquilación. Sólo miedo impera, sólo miedo hay tras la (re)tirada que vacía de fundamento las construcciones normativas antecedentes (re)produciendo terror y desamparo. Allí (aquí) nada es posible, nada es real ni real-izable, nada es consistente, nada duradero. Sólo hay miedo, sólo es miedo... *and the life of man solitary, poor, nasty, brutish and short.*

Miedo es el primer balance del ejercicio. Miedo y sólo miedo es el resultado de la (re)tirada de las condiciones de plausibilidad de relación humana soportable en ausencia de un poder común que imponga la ley y garantice la justicia (definida esta como sujeción a pactos y contratos). El miedo es lo único asegurado y el miedo es lo único que (se) asegura en ese paisaje moral devastado. Y el miedo es lo único que (se) autoriza y (se) transfiere: aunque sólo sea porque es lo único que *realmente* se tiene, y se sostiene; aunque sólo sea porque es lo único que *realmente* hay.

Desde esa situación de terror pánico radical y absoluto es desde la que *ego* (yo, *I*) ha de erigir autoridad, ha de construir seguridad. El problemático y vulnerable sujeto de derechos sin ley, sujetado y sometido al miedo, ha de transferir, ha de ceder, lo único que realmente tiene: miedo. Cierto que cede el inquietante derecho de gobernarse a sí mismo en el desolado vacío legal; pero ese derecho, o ese destino, es el argumento mismo del terror. Por ello el «*I authorise and give up my right of governing myself...*» es, desde cualquier punto de vista, la autorización y la (con)cesión del miedo. Que se inserta en el Estado como su auténtico fundamento y su condición tanto de posibilidad como de ejercicio.

Sólo así se consuma la re-tirada; sólo así se consuma la erección, poderosa, de ese artificio nutrido por el miedo que garantiza (o tendría que garantizar) al sujeto-en-relación: ...*this person is called sovereign and ever-*

¹³ El sustantivo – hombre – es una designación de especie y una indicación “de género”. Lo que efectivamente está ausente, lo que falta o falla en el ejercicio de Hobbes son las mujeres. Tanto la (re)tirada que concluye en la hazaña descriptiva de la condición natural como la re-tirada que consuma la erección del poder político contractual y legal (el Estado, digamos) tienen un inequívoco sesgo viril: domina la testosterona. Las escasas y vagas referencias a las mujeres relegan a estas últimas, cabe decir, a estatuto de propiedad u objeto de apropiación (no indebida).

yone besides, his subject. «His subject»: súbdito de (sujetado a) un mundo-sujeto, referidos ambos al miedo (*fear*) que los une y que los atraviesa, a cada uno de ellos tanto como a la relación que entre ellos se establece; remitidos ambos a ese terror (*terror*), constituyente, constitutivo y constitucional, que, desde el principio y por principio, funda y sostiene al Estado.

Pero tal y como sucede en el ejercicio del sujeto-mundo en el medio de la espectralidad, o de la fantasmagoría, en cuya dudosa seguridad tan sólo la duda está asegurada, así también el ejercicio del que resulta el mundo-sujeto en el medio del terror segrega artefacto o tecnología (del saber-poder y viceversa) que se resuelve en temible seguridad: una en la que tal vez sólo el miedo esté asegurado. Es lo que hay.

Se ha de recordar que en los postreros capítulos del musculoso libro que es *Las palabras y las cosas*¹⁴ decide Foucault – no sin razones – que el umbral de nuestra modernidad se cincela con un gesto: el que traza la figura de un duplicado empírico-trascendental que recibe la denominación de *hombre*: acaso un seudónimo y decididamente un exceso. En el hueco de ese duplicado, convertido a través de plurales ejercicios en bucle (a veces extravagante, frecuentemente atroz, siempre vertiginoso), seguimos habitando. Ese hueco ha sido, y es, la coartada de todos los humanismos, o el baluarte de una presuntuosa y obstinada antropología con ínfulas pansóficas y pansoteriológicas (es decir, totalitarias) que atraviesa e impregna el espacio cognitivo en su integridad¹⁵ armándose cada vez con nuevos, e igualmente efímeros, dispositivos de coacción: que tensan la apretada malla de eso a lo que una vez se denominó, con expresión tan alemana como acertada, *Gestell*: armazón, dispositivo, estructura de emplazamiento, soporte, aparato; aunque “jaula” sería tal vez una traducción tan libre como adecuada; y, según las ya antepenúltimas tendencias en imagen de consumo (o en fantasmagoría y artificio), *Matrix*, con los adecuados matices, tampoco sería un serio dislate.

No pretendo discutir la cronología de Foucault ni debatir sobre los momentos y procesos en los que él, con buenos criterios, introduce cortes y provoca discontinuidades. Pero entiendo que tanto el solar en el que se edifica «el umbral de nuestra modernidad» como el ejercicio que prepara al gesto que traza(rá) el bucle antropológico y precipita(rá) la trama de las

¹⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966.

¹⁵ Y no sólo el espacio cognitivo propiamente dicho, ya que el hueco se propaga y coloniza el ámbito imaginario saturándolo de utopías y distopías equivalentemente funcionales y se desborda como pertinaz diluvio moral.

subjetividades, preexisten e insisten desde el periodo al que el propio Foucault denomina «la época clásica» prefigurando una concatenación clandestina, o una cadencia rota, confeccionada a base de arriesgados ejercicios y no exenta de insólitas pseudomorfosis.

En algún punto de esa geografía intelectual y moral, en algún minuto de esa época (del espíritu) estalló – se sabe – eso que, con acertada metáfora y poderosa imagen, se denominó desde la antigüedad “la gran cadena del ser”, y a lo que A.O. Lovejoy brindó un tardío y valioso obsequio¹⁶.

«*Wo Es war soll Ich werden*». La divisa puede leerse no sólo como el imperativo categórico del psicoanálisis – ese enésimo ejercicio tan genial, por cuanto lleva ciertos procesos a su apoteosis, como genital en tanto matriz para otras jugadas en(tre) las que aún nos debatimos. Ese sintagma efectivamente imperativo puede leerse, (in)convenientemente ampliado, como clave de una filosofía de la historia, como balance provisional de un dinamismo frenético que comenzó *allí donde* la sustancia y su relato colapsaron y se hundieron en la noche impenetrable de un *es (id, ello)* hermético. “*Allí donde*” es, quizá no sólo desde entonces, *ahora*; y “*ahora*” es, tal vez no sólo desde Hegel, *siempre*. Todavía.

“Allí donde” se comenzó a dibujar el trazo de ese mencionado bucle empírico-trascendental, “allí donde” el *hombre* se trocó en *sujeto* (de todos los modos y en todos los aspectos), se comenzó también a diseñar la tabla de una gimnasia empírica y trascendental en virtud de la cual el *hombre* ha adoptado infinitas posiciones en el juego de la subjetividad: no todas, seguramente¹⁷.

Tras los saldos de la sustancia, tras el trauma de la desconexión de la gran cadena del ser, cuyos eslabones se fundieron a su vez *como un trozo de cera*, le fue exigida al hombre-sujeto, al sujeto-hombre, la tarea de edificar (en) ese solar yermo y baldío, la tarea de urbanizar (en) ese vano moral y modal (las descripciones, justamente famosas, de Descartes o Hobbes son sólo dos ejemplos, aunque eximios) en el que, duda y miedo mediante, habría que erigir un mundo: un mundo-sujeto, un sujeto-mundo.

Y el *hombre* (ya, y por mucho tiempo, *sujeto*) se alzó y se inclinó, se levantó y se sometió: no ha cesado de hacerlo. El *hombre*, (in)sólita primera persona del singular en aquellos primeros ejercicios (*ego, je, I, yo*), se ase-

¹⁶ La referencia es, obviamente, a A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1936.

¹⁷ No hace falta subrayar, creo, que el uso del masculino singular *hombre* con ambición de singular colectivo que incluye, *velis nolis*, a las mujeres está justificado por el tiempo: y mantenido por las costumbres.

guró en el miedo y en la duda, se aseguró en la fantasmagoría y en el artefacto: que una y otra vez se han cruzado, se han citado...hasta componer, tras mil ejercicios y contraejercicios, la figura de un artefacto fantasmagórico, de un espectro artificial, que se expande según las normas y los ritmos de eso a lo que se suele llamar *Globalización*: de eso que, *con toda seguridad* (esto es: con todas las inmensas reservas de miedo, con todas las desmesuradas provisiones de duda) aguarda (in)previsibles contribuciones de una subjetividad pluralmente declinada y acaso nunca declinante, y de sus humanismos, y de sus antropologismos. *Allí donde*, todavía, sólo el miedo y la duda están asegurados: sólo la fantasmagoría artificial, sólo el artefacto espectral, (se) aseguran. Nuevas contribuciones – inéditos ejercicios – de un *hombre* – y ya, incluso, de muchas mujeres – cada vez más *sujeto*.

El *hombre-sujeto* – esa (in)sólita figura – quiere ser, puede ser, debe ser *allí donde* el derrumbe abolió todas las relaciones, *allí donde* sólo resiste la mónada, el átomo, el individuo (ya, sin embargo, diversamente dividido): pensamiento acosado por la duda, voluntad o deseo acosados por numerosos miedos, o por un innumerable terror. Erección de *Ego* (*Ich, yo*) desde y sobre el abismo de *Id* (*Es, ello*): *sujeto-hombre* que sostiene, como pensamiento, todos los espectros; *hombre-sujeto* que (se) entrega, voluntad y deseo, al celo del artefacto. Erección de *Ego*, forma (in)sólita, que se yergue y se abate en una incesante secuencia de ejercicios sin término, y tal vez sin fin.

Arraigado en el estado de excepción del “*allí donde*”, que es el ahora-siempre de la duda y del miedo, el *hombre-sujeto* se agota en ejercicios de pro-moción o de pro-yección de relaciones sólidas en el dispositivo (*Gestell*) de la tecnofantasmagoría; o se entrega a ejercicios presuntamente alternativos de nostalgia – o de patética melancolía – que se mecen en retroyecciones y retromociones, en sonámbulas ficciones de restauración de un orden supuesto que anhelaría (re)turnar superpuesto: paleoespectralidad que remueve cielos y tierras ya de por sí remotos citando y recitando la salmodia del origen. En realidad ambas series de ejercicios no son alternativas: nacidas una y otra “*allí donde*” se constatan la ruina y el escombros, tanto la tecnofantasmagoría como la paleoespectralidad están referidas al mismo *hombre-sujeto*; modificado hoy, claro está, por ejercicios que lo mantienen en forma: en una u otra forma. En realidad ambas series son ejercicios, son (re)tiradas y re-tiradas: referidas al “*allí donde*” de la duda y del miedo. Que una reclame el sedicente prestigio de la invención o la novedad y otra el supuesto privilegio de la fidelidad y la permanencia son, seguramente, tácticas distintas de entrar en juego *allí donde* se sigue jugando.

La erección del *hombre-sujeto*, esa (in)sólita figura – del espíritu – que se yergue y se abate en el “estado de excepción”, que se ofrece y se entrega en el desolado páramo del miedo y de la duda, es el ejercicio que se reivindica en el fracaso, en el naufragio, de toda exterioridad, de toda relación; es el ejercicio que se re-pite, que se re-itera, que se modifica y se altera *allí donde* las relaciones colapsan: *allí donde* (ahora-y-siempre) sólo el miedo y la duda están asegurados. Y hay que tirar, hay que (re)tirar.

* * *

En un cierto sentido la cuestión del sujeto es, no sólo a partir del “*allí donde*” de la duda y del miedo, la cuestión del ejercicio: tirar, (re)tirar, re-tirar. Y también es esa la cuestión de la relación. Al fin y al cabo, la insinuación que juega en el lenguaje indica que el *subjectus* (al igual que el *objectus* que presuntamente se le opone) es, como exige el verbo *iacio* del que procede, una suerte o desgracia de “tirada”, un lanzamiento. Participio de *subicio*, el *subjectus* es, antes que nada, no ya una acción, sino un denodado (y tal vez arriesgado) ejercicio: que puede ser el de poner debajo, o el de alzar (de abajo arriba), o el de poner(se) en lugar de otra cosa. Que *allí donde* los supuestos naufragan el *hombre* tire y (se) re-tire, se tienda o se alce es al menos una contingencia; tal vez un destino.

Pero también, se ha indicado, la cuestión de la relación, siempre-ya abolida, o siempre-ya acosada por la duda y el miedo *allí donde* sólo duda y miedo se aseguran, es la cuestión del ejercicio. Del verbo *fero* (supino *latum*), a través de *refero* (sup. *relatum*), la relación mienta un ejercicio: el de mover o llevar hacia atrás, el de llevar a algo (o a alguien) a su punto de partida – tal vez para volver a intentar(lo) –, el de mover de nuevo. Es decir, también, de otra forma, el de tirar y (re)tirar.

Cabe suponer que las diferentes posiciones del sujeto que se han probado, ejercicio tras ejercicio, *allí donde* sólo la duda y el miedo se aseguran, *allí donde* la tecnofantasmagoría exige tiradas y re-tiradas mientras cancela relaciones y relatos, son sólo algunas de las posibles en un juego que no cesa.

No se ha cancelado, no, – aunque así se haya pretendido – el ejercicio del sujeto. Quizá porque cada (re)tirada derrite su consistencia y amenaza todas las recién conquistadas relaciones, quizá porque tras cada ejercicio acosa un nuevo incendio, que borra la figura, que arruina o derrite lo presuntamente con-solidado hasta hacerlo irreconocible incluso para sí mismo. Tras cada derrumbe se reclama, entonces y ahora, un esfuerzo más si queremos llegar a ser...definitivamente sujetos: «*saporis reliquiae purgan-*

tur, odor expirat, color mutatur, figura tollitur». Duda y terror asegurados. Una vez más el juego del sujeto. Y hay que re-tirar.

Are you going to play (again/st)?

English title: The exercise of the Subject. Are you going to play (again/st)?

Abstract

This article seeks to show the paradoxes of subjectivity from its modern beginnings and from its founding principles. To undertake this purpose, different uses and meanings are explored. And is discussed a reading of two classics of early modernity (Descartes and Hobbes) according to those uses and meanings and their historical developments.

Keywords: Subject; modern philosophy; political philosophy; Hobbes; Descartes.

Patxi Lanceros
Universidad de Deusto, Bilbao
patxi.lanceros@deusto.es

Relazione e intersoggettività: prospettive filosofiche

T

Fichte, Marx e l'ontologia della prassi

Diego Fusaro

«I filosofi hanno solo interpretato il mondo
in modi diversi; si tratta però di trasformarlo».

(K. Marx, *Tesi su Feuerbach*)

«La tua destinazione non è mero sapere,
ma fare secondo il tuo sapere».

(J.G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*)

1. Contestualizzazione e stato della questione

Il nesso che lega la genesi della filosofia della *praxis* marxiana all'idealismo fichtiano resta certo un capitolo ancora da scrivere nella storia delle interpretazioni. Non sono, è vero, mancate le letture che si sono avventurate in questa direzione. Accanto alle geniali intuizioni di Giovanni Gentile¹, sono stati soprattutto, in tempi più recenti, Costanzo Preve², Roger Garaudy³ e Tom Rockmore⁴ a portare contributi di un certo spessore in questo

¹ Si veda G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1974⁵ (1899). Si veda inoltre A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Giuffrè, Milano 1966.

² Cfr. C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo*, Ermes, Potenza 2007; Id., *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Il Prato, Padova 2007.

³ R. Garaudy, *Clefs pour Marx*, 1972; trad. it. a cura di M. Feldbauer, *Karl Marx*, Sonzogno, Milano 1974, p. 46.

⁴ Cfr. T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, Feffer & Simons, Edwardsville 1980. In verità, Rockmore non dimostra la derivazione del concetto marxiano di *praxis* dalla dottrina della scienza di Fichte, ma si limita a mettere in luce le analogie e i paralleli

senso. Dal canto suo, l'ormai classico testo di Marianne Weber, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*⁵ (1900), si sofferma, più che sulla comune ontologia della prassi, sulla visione affine della società e della politica dei due autori, individuando in Babeuf il tramite⁶. Anche Reinhard Lauth, il fondatore e instancabile animatore della nuova *Gesamtausgabe* dell'opera fichtiana avviatasi nel 1962, ha adombrato la profonda vicinanza del concetto di *praxis* marxiano all'ontologia della prassi fichtiana, senza però porlo al centro di una più ampia riconsiderazione del nesso che lega Marx a Fichte⁷.

E, non di meno, resta vero quanto sostenuto da Rockmore nel suo studio *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition* (1980): «c'è stata un'ampia discussione sulla genesi della posizione di Marx in relazione a Hegel e ai giovani hegeliani. Ma sebbene Engels indichi la relazione tra Fichte e Marx, questo aspetto del debito marxiano verso la tradizione filosofica è per lo più passato sotto silenzio»⁸. Né si deve pensare che l'analisi della relazione di Marx con l'idealismo hegeliano basti, di per sé, a risolvere la questione: come suggerito da Bernard Willms, «l'importanza della relazione di Marx con Fichte non può essere compresa nei termini di una semplice relazione Hegel-Marx»⁹, giacché, se così fosse, resterebbe del tutto inspiegato il problema della prassi trasformatrice, con il suo rimando alla dottrina della scienza.

Dal canto suo, la posizione di Lukács, in *Der junge Hegel* (1948), è essa stessa equivoca, giacché disgiunge rigidamente Fichte da Marx e da Hegel – riportandolo nell'alveo del kantismo –, e impedisce *ipso facto* di comprendere tanto l'ascendenza fichtiana della filosofia della prassi delle *Thesen* marxiane, quanto la comune insistenza di Fichte, Hegel e Marx sul tema della comunità umana e dei nessi sociali come fonte della 'vita etica'

tra le due posizioni, insistendo soprattutto sulla loro comune metabolizzazione del paradigma aristotelico dell'uomo come soggetto agente.

⁵ Cfr. M. Weber, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Mohr, Tübingen 1900.

⁶ «Fichtes einziger Vorlaeufer ist [...] Babeuf, und da in technischen Einzelheiten Analogien zwischen beiden bestehen, erscheint es uns nicht unmoeglich, dass Fichte von der Verschwörung der Gleichen und Babeufs kommunistischer Theorie gewusst hat» (*ivi*, p. 18). Si veda anche H. Rickert, *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus*, «Logos», n. II (1922-23), pp. 149-180.

⁷ Cfr. R. Lauth, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 412-413.

⁸ T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, cit., pp. 2-3.

⁹ B. Willms, *Die totale Freiheit*, Westdeutscher, Köln 1967, p. 53.

(non è un caso che Lukács non prenda mai in considerazione la sferzante requisitoria della *Sittenlehre* contro il formalismo kantiano).

È stato soprattutto Gentile, nei suoi studi su Marx, ad adombrare il carattere *toto genere* fichtiano della filosofia della prassi marxiana, muovendo dalla constatazione che il concetto di prassi, del «continuo farsi della realtà»¹⁰, è coesenziale a ogni autentica forma di idealismo: è l'idealismo, e solo l'idealismo, a scorgere nella verità non un dato di fatto da conoscere, rispecchiare e trasmettere, ma il risultato di un fare, di un agire, di un produrre che si dipana nella storia. L'intuizione di Gentile rimanda al tema della fichtiana *Erste Einleitung* alla dottrina della scienza del 1797: un materialismo della prassi è una *contradictio in adiecto*, in quanto il materialismo sfocia immancabilmente nel dogmatismo e, da lì, in quel fatalismo che della prassi è la negazione.

Da questo punto di vista, la filosofia della prassi marxiana segna non tanto un esodo dalla filosofia classica tedesca (come la intendeva, tra gli altri, Althusser)¹¹, quanto piuttosto una sua tenace benché dissimulata ripresa. Ha scritto Garaudy: «troviamo in Fichte il germe, in forma astratta, dell'idea dell'unità di teoria e prassi e dell'idea della libertà come necessità postulata dall'azione. L'idealismo di Fichte è una filosofia dell'azione»¹². La *unwältzende Praxis* al centro della terza delle *Thesen über Feuerbach* diventa la versione rivoluzionaria della *Tathandlung* fichtiana, dell'Io che è azione pura e risultato di quell'azione, nella cornice di un rapporto tra il soggetto che progetta, agisce e modifica e l'oggetto che viene trasformato. Come suggerito da Rockmore, «Fichte e Marx concepiscono entrambi l'uomo come un essere attivo, e il successivo passo da compiere è di raffrontare le loro concezioni dell'attività»¹³: in particolare, tanto nella filosofia della *praxis* marxiana, quanto nella dottrina della scienza fichtiana il concetto di azione fa convergere in unità le due istanze aristoteliche della *praxis* e della *poiesis*.

Per Fichte come per Marx – «forse i due pensatori della tradizione mo-

¹⁰ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 131. Si veda E. Garin, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969; M. Ferrari, *Non solo idealismo: filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006.

¹¹ Si veda L. Althusser, *Pour Marx*, 1965; trad. it. *Per Marx*, a cura di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 16-17.

¹² R. Garaudy, *Karl Marx*, cit., p. 46. Cfr. anche E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1967; G. Kitching, *Karl Marx and the Philosophy of Praxis*, Routledge, London-New York 1988; B. De Giovanni, *Marx e la costituzione della praxis*, Cappelli, Bologna 1984.

¹³ T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, cit., p. 53.

derna più legati all'approccio anticartesiano dell'uomo come ente attivo»¹⁴ –, l'uomo è chiamato ad agire perché è, anzitutto, un *soggetto agente*, il cui rapporto con il mondo si dà nel nesso di interazione pratica (*praxis*); e, insieme, deve *agire per creare*, per dare luogo a un prodotto (*poiesis*), che, in entrambi i casi (al di là delle differenze certo non irrilevanti), coincide con l'instaurazione, rinviata a domani, di liberi rapporti sociali secondo ragione, in accordo con quanto sostenuto nei fichtiani *Grundzüge* (creare «con libertà tutti i rapporti secondo ragione») ¹⁵ e in *Das Kapital* (il «regno della libertà», *Reich der Freiheit*), ugualmente orbitanti attorno al fuoco prospettico delle libere individualità solidali (la *freie Entwicklung der Individualitäten*)¹⁶ al centro dei *Grundrisse*).

Entrambi aspirano ad affrancare l'umanità dall'egemonia dell'economico autonomizzatosi in forma feticistica nell'epoca della «compiuta peccaminosità» (Fichte) e dell'«alienazione globale» (Marx), restaurando tramite l'azione concreta la centralità del genere umano e del suo libero sviluppo come fine in sé¹⁷: marxianamente, «la missione di ogni uomo è di svilupparsi sotto ogni aspetto, di sviluppare tutte le sue qualità»¹⁸; fichtianamente, «la destinazione dell'umanità è l'ininterrotto avanzamento della cultura e l'ininterrotto dispiegamento omogeneo di ogni disposizione e bisogno dell'umanità in quanto tale»¹⁹. Seguendo Rockmore, «le visioni sono simili nella loro enfasi sulla riduzione della pressione esercitata dal versante economico sull'esistenza sociale al fine di liberare l'uomo in vista di un ulteriore sviluppo»²⁰.

Che Marx avesse letto l'opera fichtiana e, comunque, fosse informato circa il pensiero di Fichte è provato dalla lettera al padre del 10 novembre 1837: qui Fichte è menzionato per ben due volte. In primo luogo, Marx, nel raccontare al padre le esperienze berlinesi, critica l'«opposizione della

¹⁴ *Ivi*, p. 161.

¹⁵ J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1805; trad. it. *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Guerini, Milano 1999, p. 85.

¹⁶ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1858; trad. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1976, 2 voll., I, p. 718. Si veda J. Texier, *Les formes historiques du lien social dans les "Grundrisse" de Karl Marx*, «Actuel Marx», n. 11 (1992), pp. 137-170.

¹⁷ Su questo tema, cfr. F.J.E. Becker, *Freiheit und Entfremdung bei Fichte, Marx und in der kritischen Theorie*, Dissertazione di Dottorato, Köln 1972.

¹⁸ K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1845-1846 (1932); trad. it. *Ideologia tedesca*, a cura di D. Fusaro con presentazione di A. Tagliapietra, Bompiani, Milano 2011, p. 917.

¹⁹ J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794; trad. it. *La missione del dotto*, a cura di N. Merker, Fabbri, Milano 2001, p. 35.

²⁰ T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, cit., pp. 86-87.

realtà e del dover essere che appartiene all'idealismo»²¹ quale viene declinata in ambito giuridico: «in primo luogo veniva quella che io avevo benignamente battezzato metafisica del diritto, cioè princìpi, riflessioni, determinazioni concettuali, separata da tutto il diritto reale e da ogni forma reale del diritto, *come accade in Fichte (wie es bei Fichte vorkommt)*»²². In secondo luogo, in termini convergenti, Marx spiega al padre il proprio abbandono dell'idealismo: «dall'idealismo, che io, detto di passata, confrontavo e avvicinavo al kantismo e al fichtismo, giunsi a questa esigenza: cercare l'idea nel reale stesso»²³.

Che vi sia, come l'ha definito Rockmore, «un precoce e probabilmente duraturo interesse di Marx per la posizione di Fichte»²⁴ è, del resto, provato da una nota del primo volume di *Das Kapital*, in cui Marx, deformando la prospettiva fichtiana, ironizza sul modo 'astratto' e 'desocializzato' in cui Fichte concepisce il soggetto umano: «in certo modo all'uomo succede come alla merce. Dal momento che l'uomo non viene al mondo con uno specchio, né da filosofo fichtiano (Io sono io), egli, in un primo momento, si rispecchia in un altro uomo»²⁵.

Il tono ironico e misticante qui impiegato da Marx è, tuttavia, palesemente contraddetto da una lettera del 19 ottobre del 1876, in cui il Moro ringrazia Engels per avergli inviato una serie di citazioni dei testi di Fichte²⁶ (che, quindi, continuava a essere letto e, in certa misura, metabolizzato dai due pensatori). In questa contraddizione – la critica liquidatoria di Fichte e, insieme, la sua costante lettura – sembra potersi compendiare il nesso che lega Marx al filosofo di Rammenau. È vero che, come suggerito da Rockmore in merito a Marx, «è centrale nella sua teoria una concezione dell'uomo come essere attivo che è simile a quella fichtiana»²⁷ e che, di più, rivela le tracce di una dissimulata (e forse non riconosciuta) assimilazione marxiana di elementi fichtiani; ed è ugualmente vero che – in modo ben più radicale di quanto avviene con Hegel, di cui pure si riconosce sempre 'scolaro' – Marx non espliciterà mai il proprio debito teorico nei riguardi di Fichte.

Non si deve qui pensare, banalmente, a una forma di consapevole in-

²¹ *Marx-Engels Werke* (= MEW), Berlin/DDR, Dietz Verlag 1976, XL, p. 4.

²² MEW, XL, p. 5.

²³ MEW, XL, p. 8.

²⁴ T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, cit., p. 126.

²⁵ MEW, XXIII, p. 98.

²⁶ MEW, XXXI, p. 308.

²⁷ T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, cit., p. 29.

generosità: al contrario, Marx non si rendeva fino in fondo conto degli elementi teorici assimilati dalla riflessione fichtiana fin dalla sua gioventù, anche in forza del fatto che era soggettivamente convinto di aver «abbandonato il terreno della filosofia»²⁸, e più precisamente dell'idealismo, fin dalla *Deutsche Ideologie* (Althusser)²⁹, e forse già anche con *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Della Volpe)³⁰.

A provare questo fraintendimento circa il proprio profilo teorico è, del resto, un passaggio cruciale della parte dei *Manoscritti parigini* del 1844 dedicata alla dialettica hegeliana; un passaggio che, per via del lessico, dei temi e della *vis* polemica non può non rivelare l'influenza fichtiana. Il paradosso sta tutto nel fatto che, come subito vedremo, Marx critica Fichte – pur senza farne il nome – impiegando concetti, lessico e contenuti *toto genere* fichtiani:

Se con la sua alienazione l'uomo reale, corporeo, piantato sulla terra ferma e tonda, quest'uomo che espira ed aspira tutte le forze della natura, *pone* (*setz*) le sue forze essenziali, reali e oggettive, come oggetti estranei, questo atto del porre non è soggetto; è la *soggettività* (*Subjektivität*) di forze essenziali oggettive, la cui azione deve essere quindi anch'essa oggettiva. L'essere oggettivo opera oggettivamente; né opererebbe oggettivamente, se l'oggettività non si trovasse nella determinazione del suo essere. Crea, pone solo oggetti, perché è posto da oggetti, perché è originariamente natura. Dunque nell'*atto del porre* (*Akt des Setzens*) esso non passa dalla sua 'attività pura' (*reine Tätigkeit*) a una creazione dell'oggetto (*ein Schaffen des Gegenstandes*), ma il suo prodotto oggettivo non fa che confermare la sua *attività oggettiva* (*gegenständliche Tätigkeit*), la sua attività come attività di un essere naturale oggettivo³¹.

Il pensatore di Treviri critica qui incondizionatamente, del filosofo di Rammenau, l'aver disconosciuto l'oggettività del mondo esterno e dell'uomo come 'enti naturali' e, insieme, finisce per presentare una concezione

²⁸ K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 325.

²⁹ Si veda L. Althusser, *Per Marx*, cit., pp. 16-17: «è chiaro che, per asserire l'esistenza di una rottura e definire il luogo, non poteva trattarsi di accettare, se non come dichiarazione da dimostrare, e invalidare o confermare, la famosa frase in cui Marx afferma questa rottura («fare i conti con la nostra anteriore coscienza filosofica») collocandola così nel 1845 in corrispondenza dell'*Ideologia tedesca*».

³⁰ Cfr. G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967. Sui nessi tra Marx e l'idealismo (hegeliano), si veda R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma 2006.

³¹ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 1932 (1844); trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, pp. 171-172.

dell'uomo come puro ente attivo, operante nel mondo, che finisce per ricalcare la prospettiva fichtiana della *Tätigkeit*: «l'io è in tutto e per tutto attivo e puramente e semplicemente attivo – questo è il *presupposto assoluto* (*absolute Voraussetzung*)»³². È racchiuso in questo paradosso il segreto del nesso che lega Marx a Fichte.

D'altro canto, al di là delle citazioni implicite o esplicite, che Marx fosse sicuramente a conoscenza del pensiero fichtiano e che l'avesse, *volens nolens*, metabolizzato è provato dal fatto che l'«attivismo» di Fichte era massicciamente presente nei circuiti della Sinistra hegeliana, in cui era assunto come antidoto contro il rassegnato quietismo contemplativo³³. Come ha suggerito Horst Stuke³⁴, non vi era giovane hegeliano che non avesse assimilato elementi pratici di matrice fichtiana, vuoi anche – come Marx – prendendo verbalmente le distanze da Fichte.

Non va, ad esempio, dimenticato che Moses Hess, nella sua *Filosofia dell'azione* (1843), aveva apertamente sostenuto l'esigenza di trasformare l'hegeliana filosofia dello spirito in una fichtiana filosofia dell'azione: «nel presente – scrive Hess – l'obiettivo della filosofia dello spirito è diventare filosofia dell'azione. [...] In questa connessione, Fichte è andato assai più in là della filosofia più recente»³⁵. Sappiamo, ancora, che lo stesso Feuerbach mai nascose il suo iniziale interesse per Fichte, dedicandogli, in una lettera del 1835 a Berthe Löw, parole di grande ammirazione: sul nesso tra Feuerbach e Fichte, resta imprescindibile la parte *Feuerbachs Stellung zu Fichte* del lavoro di Simon Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie*³⁶ (1931).

Si tratterà, allora, di esplorare le undici *Tesi su Feuerbach* provando a

³² J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794; trad. it. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, p. 483. Si veda C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975.

³³ Si veda E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana: H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

³⁴ Cfr. H. Stuke, *Philosophie der Tat*, Klett., Frankfurt a. M. 1963, pp. 80-81.

³⁵ M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften*, a cura di A. Cornu e C. Moenke, Akademie Verlag, Berlin 1961, p. 219.

³⁶ Cfr. S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie*, Reuther, Berlin 1931. Si veda inoltre E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, La Nuova Italia, Firenze 1966. Sul rapporto tra Fichte e il socialismo, si veda soprattutto M. Adler, *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, 1910; trad. it. *Il socialismo e gli intellettuali*, a cura di L. Paggi, De Donato, Bari 1974. Per quel che, invece, concerne l'incidenza di Fichte su Hegel e sulla sua scuola, si veda W. Hartkopf, *Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1967, pp. 173-207; C. Binkelman, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte - Hegel*, De Gruyter, Berlin 2007.

interpretarle con la chiave di lettura prima delineata, ossia come un'assimilazione dell'ontologia della prassi fichtiana tanto più radicata quanto più sconosciuta e stigmatizzata. Prima, però, non sarà superfluo soffermarsi, sia pure rapidamente, sui tratti fondamentali della filosofia della prassi fichtiana.

2. Dottrina della scienza e Rivoluzione francese

Come sottolineato da Manfred Buhr³⁷, nella genesi della *Wissenschaftslehre* la Rivoluzione ha svolto un ruolo decisivo per la centralità della libertà pratica e dell'indipendenza della soggettività umana; centralità che si traduce nella concezione fichtiana dell'*Ich* come libera azione umana, come origine del mondo oggettivo-sociale, contro le premesse dogmatiche kantiane. L'opera coraggiosa – dispiegatasi con la catena di eventi innescata dall'89 francese – di un'umanità che lotta per far convergere l'oggettività storica, sociale e politica con la propria soggettività, emancipandosi dall'asservimento e, insieme, lottando per una piena *Anerkennung* di sé come un unico soggetto (contro le tradizionali forme di disuguaglianza giuridicamente sancite), viene tradotta da Fichte in un'ontologia della prassi fondata sulla praticità di una ragione il cui compito primario è di permeare in modo sempre più capillare e pervasivo la struttura del reale³⁸. Con l'espressione "ontologia della prassi" alludiamo alla prospettiva dell'idealismo trascendentale fichtiano, per cui l'essere è dedotto dal fare e la prassi assume lo statuto di fondamento ontologico del reale, esso stesso inteso come prodotto dell'agire. Da questa angolatura, l'idealismo fichtiano si presenta effettivamente come 'soggettivo', poiché, secondo la critica dell'Hegel della *Differenz*, «il soggetto-oggetto, si rivela un soggetto-oggetto soggettivo»³⁹, ossia come l'esito di un'attività pratica del soggetto assolu-

³⁷ Si veda M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution*, Veb, Berlin 1965; Id., *Die Philosophie Fichtes und die französische Revolution*, in AA.VV., *Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie*, Pahl-Rugenstein, Köln 1989, pp. 104-117; M. Buhr, *Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution*, in Id. - D. Losurdo, *Fichte: die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1991.

³⁸ Cfr. A. La Vopa, *The Revelatory Moment: Fichte and the French Revolution*, «Central European History», n. XXII, 1989, pp. 130-159.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801; trad. it. *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*, a cura di R. Bodei, in Id., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, p. 5.

tamente incondizionato e agente in vista dell'adeguamento dell'oggetto al proprio concetto.

A proposito della Rivoluzione francese, tra l'aprile e il maggio del 1795, dopo aver già composto le due *Revolutionsschriften* del 1793, Fichte instaura un celebre raffronto diretto tra le virtù liberatrici del proprio sistema e quelle dell'agire rivoluzionario del popolo francese: «il mio sistema è *il primo sistema della libertà* (*das erste System der Freiheit*). Come quella nazione [*la Francia*] libera l'umanità dalle catene materiali, il mio sistema la libera *dal giogo della cosa in sé* (*von den Fesseln der Dinge an sich*), dalle influenze esterne e, nel suo primo principio, presenta l'uomo come un essere autonomo»⁴⁰.

Sarebbe fuorviante – o, se non altro, unilaterale – sostenere che, nella scoperta fichtiana della libertà pratica, abbia svolto un ruolo decisivo unicamente la Rivoluzione francese. È noto, infatti, che il pensatore di Rammenau ritiene originariamente di aver trovato la libertà dell'agire e la praticità della ragione nella riflessione kantiana al centro della seconda *Kritik*:

Sto vivendo i giorni più felici che mi ricordo d'aver vissuto [...]. Mi sono immerso nella filosofia, cioè nella filosofia di Kant. Vi ho trovato la medicina alla vera radice dei miei disagi, e per di più gioia a non finire [...]. Il rivolgimento che questa filosofia ha operato in me è enorme. Le debbo, in special modo, il fatto che *ora credo fermamente nella libertà dell'uomo*, e vedo chiaramente che solo presupponendola sono possibili il dovere, la virtù, la morale in generale⁴¹.

Non meno della *praktische Vernunft* kantiana, la Rivoluzione francese ha modellato il pensiero fichtiano, spingendolo verso l'assunzione dei problemi interconnessi della *libertà* e della *liberazione* come fulcro del proprio filosofare. Prova ne è, del resto, che, con il Kant della *praktische Vernunft*, Fichte scopra la libertà umana (superando il proprio iniziale determinismo fatalistico) e, sull'onda degli eventi innescati dall'89 francese, la determini come libera azione pratica che trasforma il mondo, e dunque non più come mera libertà pratica morale del soggetto autonomo e a distanza di sicurezza dall'eteronomia del mondo oggettivo e degli altri enti razionali finiti. Per la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), 'pratico' significa

⁴⁰ J.G. Fichte, *Briefwechsel* (= *BF*), Kritische Ausgabe, a cura di H. Schulz, Haessel, Leipzig 1930 (seconda edizione), I, p. 419. Luigi Pareyson ha assunto l'espressione fichtiana come chiave di lettura dell'intero suo sistema: si veda L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Mursia 1976². Cfr. anche X. Tillet, *Fichte, la science de la liberté*, Vrin, Paris 2003; L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo: la destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993.

⁴¹ *BF*, I, pp. 142-143.

«che tutto deve concordare con l'Io, che ogni realtà deve essere posta assolutamente dall'Io»⁴²: la praticità della ragione allude alla sua capacità di determinare liberamente l'oggettività sociale, storica e politica.

Come suggerito da Garaudy, «la prassi, per Fichte, nonostante il suo vocabolario kantiano e il suo idealismo, è l'impegno dell'uomo, nella sua totalità, in uno sforzo collettivo per fare la storia, per trasformare la natura e costruire la società»⁴³, per porre in essere oggettivazioni sempre più conformi (ma mai definitivamente tali) alle potenzialità ontologiche del genere umano trascendentalmente pensato come *Ich*, come un unico soggetto agente: «non è l'agire a dover essere determinato dall'oggetto – scrive Fichte –, ma, al contrario, è l'oggetto a dover essere determinato dall'agire»⁴⁴. Risulta, allora, fuorviante la tesi di Lukács, per cui «nell'idealismo soggettivo ogni interesse si concentra su quel lato della prassi umana che si può riassumere nella moralità in senso stretto»⁴⁵.

Ciò, tuttavia, non deve indurre a omettere la critica che Fichte, fin dal *Beitrag*, muove tanto agli ideologi, quanto agli attori della Rivoluzione, ossia, per un verso, la scarsa saggezza del loro pur legittimo agire e, per un altro verso, in modo convergente, l'assenza, in essi, di un'adeguata fondazione scientifica delle loro vedute. Così nel *Beitrag*:

Quando si deve valutare una rivoluzione, si possono porre soltanto due domande, l'una sulla legittimità, l'altra sulla saggezza di essa. Riguardo alla prima questione si può domandare in generale: “ha un popolo in linea di massima il diritto di mutare di sua iniziativa la propria costituzione politica?” oppure più in particolare: “ha esso il diritto di farlo in un certo determinato modo, valendosi di certe persone, con certi mezzi e secondo certi principi?”. La seconda questione equivale a dire: “i mezzi prescelti, pel raggiungimento dello scopo che ci si prefigge sono i più appropriati?”. Questione, che a volerla porre secondo equità, deve suonare così: “erano quelli i mezzi migliori nelle circostanze date?”⁴⁶.

La Rivoluzione è stata, per Fichte, pienamente legittima, ma non saggia. Coloro i quali hanno compiuto la Rivoluzione non hanno adeguatamente fondato il loro agire su una visione filosofica e morale; come se, per co-

⁴² J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 281.

⁴³ R. Garaudy, *Karl Marx*, cit., p. 47.

⁴⁴ J.G. Fichte, *System der Sittenlehre*, 1798; trad. it. *Sistema di etica*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008, pp. 177-179.

⁴⁵ G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, 1948; trad. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1960, 2 voll., II, p. 448.

⁴⁶ *GA*, I, 1, p. 232.

si dire, alla loro ipertrofia pratica si fosse accompagnata una simmetrica atrofia teorica. Essi hanno eletto a loro riferimento filosofico l'empirismo, dottrina che Fichte, fin da questi testi giovanili, contesta vibratamente.

Se anche può, a tutta prima, sembrare eccessivo parlare di «teoria trascendentale dell'azione»⁴⁷, come se la *Wissenschaftslehre* venisse costituendosi nella forma di un'ontologizzazione della Rivoluzione francese⁴⁸, ciò non di meno il *System der Freiheit* si presenta, per molti versi, come una trasposizione sul piano ontologico dell'evento storico della Rivoluzione come trionfo della *praktische Vernunft* e come grandioso superamento, tramite la prassi trasformatrice, delle oggettivazioni dell'io; ossia come gesto titanico di un'umanità non più intesa come il teatro passivo delle attività dei tiranni, bensì come una soggettività pratica⁴⁹ che opera sulla scena della storia affinché la serie delle oggettivazioni da essa stessa posta in essere venga tolta, trasformata e riconfigurata in vista di un suo graduale adattamento alla ragione della soggettività agente. Ciò non vuol dire, in ogni caso, perdere di vista il fatto che la "soggettività" trascendentale al centro della *WL* non coincide con un soggetto storico, ma con un principio che costituisce l'essere storico e che, senza risolversi in esso, lo rende possibile nella sua forma concreta.

Come sottolineato da Buhr, «la concezione di Fichte, per cui tutto deriva dalla libera attività creatrice dell'uomo è una convinzione che egli maturò soprattutto in relazione con la sua trattazione della Rivoluzione francese»⁵⁰, oltre che dalla scoperta della ragion pratica kantiana; una tesi, questa, che sembra trovare conferma pure presso uno studioso come Philonenko, la cui tendenza fondamentale è di disgiungere l'elaborazione teorica fichtiana dal mondo storico che l'ha resa possibile: «nel 1794 per Fichte il senso del mondo, il senso dell'universo è la comunità umana»⁵¹,

⁴⁷ P. Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann, Stuttgart 1972, pp. 204-205.

⁴⁸ Su questo aspetto, si vedano i seguenti studi: P.P. Druet, *La politisation de la métaphysique idéaliste. Le cas de Fichte*, «Revue philosophique de Louvain», 1974, pp. 678-711; F.L. Lendvai, *Die Wissenschaftslehre Fichtes im Zusammenhang mit seiner Geschichts- und Religionsphilosophie*, «Fichte-Studien», n. 11 (1997), pp. 229-240.

⁴⁹ Cfr. T. Rockmore - D. Breazeale (a cura di), *Fichte. Historical Contexts, Contemporary Controversies*, Humanities, Highlands 1994.

⁵⁰ M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution*, cit., p. 106. «La teoria fichtiana dell'io è il compendio astratto-teoretico dell'individuo libero, senza vincoli del "Contributo", come per converso la teoria dell'individuo dello scritto sulla Rivoluzione è l'applicazione della concezione dell'io alle questioni dello Stato e della società» (*ivi*, pp. 103-104).

⁵¹ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1968, p. 37.

ossia la concreta vicenda storica di un'umanità pensata come una sola *Ichheit* nella sua inesausta opera di posizione e togliimento di ostacoli, erramenti e oggettivazioni. «L'Io – scrive Fichte – si pone come determinante il non-Io»⁵².

È Fichte stesso, nella già richiamata lettera in cui mostra come il suo sistema sia il primo *System der Freiheit*, ad aggiungere alcuni rilievi particolarmente significativi per quel che concerne il suo rapporto teorico con la Rivoluzione francese:

Nei numerosi anni in cui la Francia stava usando la forza esterna per ottenere la sua libertà politica, io ero preso da una battaglia tormentata con me stesso e con tutti quei pregiudizi profondamente radicati, ed è questa la battaglia che ha dato vita al mio sistema. Così la nazione francese mi ha assistito nella creazione del mio sistema. Il suo valore mi ha incoraggiato e mi ha dato l'energia di cui necessitavo per elaborare il mio sistema. Infatti, mentre scrivevo sulla Rivoluzione francese ottenni le prime ispirazioni e intimazioni del mio sistema. Così, in un certo senso, questo sistema appartiene già alla nazione francese⁵³.

Con le parole di Gueroult, «Fichte è il solo filosofo il cui sistema abbia subito l'influenza profonda della Rivoluzione come *fatto storico*»⁵⁴. Tramite la mediazione degli eventi della Francia rivoluzionaria, egli perviene alla codificazione dell'attività libera, indipendente e volta all'emancipazione ad opera di una soggettività (*Ich*) che, lungi dal comprendere esclusivamente il singolo individuo agente o un aggregato di io empirici, è il concetto trascendentale del genere umano concepito come un unico soggetto agente in vista dell'autocoscienza di sé come soggetto unitario e, insieme, della conformazione del mondo oggettivo alla ragione umana, secondo «l'esigen-

Si veda anche G. Duso, *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 284: «nel laboratorio concettuale fichtiano, in cui stava emergendo la struttura della 'dottrina della scienza', la riflessione sulla rivoluzione francese ha svolto una sua azione feconda, sia per la centralità data al concetto di libertà e di indipendenza dell'Io, sia per il riconoscimento, mediante la tematizzazione della genesi della costituzione, della priorità dell'attività sulla forma, riconoscimento che si consoliderà speculativamente nella posizione, all'interno del primo principio, non tanto di un fatto, ma di una pura attività (*Tathandlung*)». Si veda inoltre M. Giubilato, *Rivoluzione, costituzione e società nel Fichte del '93*, in AA.VV., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno*, De Donato, Bari 1979, pp. 103-138.

⁵² J.G. Fichte, *Sämtliche Werke* (= SW), a cura di I.H. Fichte, Veit, Berlin 1845-1846, I, p. 246.

⁵³ BF, I, p. 419. Si veda l'eccellente raccolta J.G. Fichte, *Lettres et témoignages sur la Révolution française*, a cura di I. Radrizzani, Vrin, Paris 2002 (nonché l'eccellente introduzione).

⁵⁴ M. Gueroult, *Fichte et la Révolution française*, «Revue philosophique», 1940, p. 99.

za che tutto debba concordare con l'io, che ogni realtà debba essere posta assolutamente dall'io»⁵⁵.

Solo così può dispiegarsi, secondo quanto esplicitato nelle lezioni del 1794 sul *Gelehrter*, la «globale interazione dell'intera razza umana con se stessa»⁵⁶:

La società è una forza unificata, che combatte come un solo uomo. Quel che non poteva essere possibile per il singolo soggetto individuale, lo diventa per la comunità in virtù dell'unione delle forze⁵⁷.

Per un verso, Fichte scorge negli eventi che attraversano febbrilmente la Francia rivoluzionaria la prova della sua visione dell'uomo come *homo faber*, in grado di agire con assoluta libertà e di determinare in modo attivo l'esistente; per un altro verso, egli viene delineando le strutture della *Wissenschaftslehre* nella forma di una trasposizione sul piano teoretico-ontologico della Rivoluzione. Lungi dall'essere il prodotto di un utopismo astratto e sconnesso dal concreto terreno sociale e politico, come credeva Lukács, la filosofia di Fichte «rappresenta la *teoretizzazione di una coscienza storica* (*Theoretisierung eines geschichtlichen Bewusstseins*)»⁵⁸. Il *nicht-Ich* della *Wissenschaftslehre* si configura come metafora non solo della società feudale-signorile, bensì di tutti gli ostacoli che si frappongono tra l'*Ich* e il pieno dispiegamento della libertà umana lungo l'asse mobile della storia.

Ci sembra, allora, condivisibile il giudizio di Buhr, secondo il quale «le questioni della Rivoluzione francese sono per Fichte il problema fondamentale anche nella filosofia teoretica»⁵⁹, che ne costituisce un'originale codificazione sul piano della speculazione. Già Lukács, del resto, nonostante le sue riserve verso l'elaborazione fichtiana, ne aveva posto in evi-

⁵⁵ J.G. Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden (= M)*, a cura di F. Medicus, Leipzig, Meiner 1920-1925 (seconda edizione), I, p. 456.

⁵⁶ Id., *La missione del dotto*, cit., p. 35.

⁵⁷ *Ivi*, p. 44. Questo brano, in cui emerge nitidamente come l'*Ich* della dottrina della scienza corrisponda all'umanità pensata come un unico soggetto agente nella storia, sembra idealmente richiamarsi al noto passaggio dell'*Ethica* spinoziana (IV, prop. 18), in cui il pensatore olandese delinea la condizione ideale in cui «tutti si accordino in tutto in modo che le menti e i corpi di tutti formino quasi una sola mente ed un solo corpo (*quasi mentem unumque corpus componant*), e tutti si sforzino insieme, per quanto possono, di conservare il proprio essere, e tutti cerchino insieme per sé l'utile comune di tutti»: B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1674; trad. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, p. 1461.

⁵⁸ M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, cit., p. 11.

⁵⁹ *Ivi*, p. 94.

denza lo stretto legame con il concreto quadro storico, spingendosi a formulare la tesi secondo cui «la filosofia di Fichte è la traduzione nell'idealismo dell'attivismo rivoluzionario del tempo»⁶⁰.

Quanto sia stata decisiva per Fichte e per l'elaborazione della *Wissenschaftslehre* l'esperienza della Francia rivoluzionaria emerge nitidamente tanto dalla *Grundlage* quanto, e forse in misura ancora maggiore, dalla *Erste Einleitung* alla dottrina della scienza del 1797 e dalla sua contrapposizione frontale tra *Idealismus* e *Dogmatismus*⁶¹. Il dogmatismo – spiega Fichte⁶² – è l'atteggiamento tipico di chi accetta il mondo nella sua datità, assumendolo come un dato empirico fattuale, come una 'cosa in sé' che deve essere rispecchiata sul piano gnoseologico: «per il dogmatico, tutto ciò che compare nella nostra coscienza è prodotto di una cosa in sé (*alles, was in unserem Bewusstseyn vorkommt, Product eines Dinges an sich*)»⁶³. Di conseguenza, «ogni dogmatico coerente è necessariamente fatalista»⁶⁴, poiché «il principio dei dogmatici è la fede nelle cose»⁶⁵ e nella morta positività del reale⁶⁶.

In antitesi con il dogmatismo, l'idealismo è per Fichte la sola filosofia della libertà, poiché muove dall'Io e dalla sua attività creatrice e trasformativa⁶⁷, assunta come principio assoluto e *schlechtin unbedingt*. A debita distanza dal dogmatismo di chi, come Kant, parte dal presupposto che si dia un oggetto che cade al di là del campo d'azione del soggetto, l'idealismo muove dalla convinzione che il soggetto sia autenticamente libero e che non si dia nulla a prescindere dalla sua azione (*kein Objekt ohne Subjekt*): «il conflitto tra idealista e dogmatico è, propriamente parlando,

⁶⁰ G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., II, p. 347. «Il soggettivismo di Fichte esprime, in una forma tedesca, idealisticamente esagerata, la fede rivoluzionaria nella forza dell'uomo di tutto rinnovare e capovolgere. Al di fuori dell'uomo [...] non c'è, per Fichte, alcuna realtà. Il mondo, in particolare la natura, è solo un campo d'azione puramente passivo per l'uomo» (*ibid.*).

⁶¹ Cfr. R. Brandt, *Fichtes Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, «Kant-Studien», 1978, pp. 67-89; G. Cogliandro, *Note sulla prima e seconda introduzione alla Wissenschaftslehre (1797)*, «Archivio di filosofia», n. 68, 2000, pp. 311-322.

⁶² Cfr. J.G. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797; trad. it. *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, a cura di C. Cesa, in Id., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 15.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ivi*, p. 19.

⁶⁶ Si veda M. Maesschalck, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, Peeters, Louvain 1996.

⁶⁷ Si veda C. Amadio, *Morale e politica nella Sittenlehre (1798) di J.G. Fichte*, Giuffrè, Milano 1991; Id., *Fichte e la dimensione estetica della politica. A partire da "Sullo spirito e la lettera nella filosofia"*, Guerini, Milano 1994.

la scelta tra il sacrificare all'indipendenza dell'io (*Selbstständigkeit des Ich*) l'indipendenza della cosa, ovvero, al contrario, l'indipendenza dell'io all'indipendenza della cosa (*Selbstständigkeit des Dinges*)»⁶⁸.

La filosofia critica kantiana ha posto, nella seconda *Kritik*, il fondamento della libertà assoluta dell'Io; ora, se si vuole veramente mettere a frutto tale acquisizione, occorre affrancarsi dal presupposto dogmatico della prima *Kritik*, ossia dal mantenimento di una 'cosa in sé' sussistente a prescindere da tale libertà *ab-soluta* e, dunque, tale da renderla condizionata. Come ha sottolineato Gurvitch in riferimento al filosofo di Rammenau, «il suo rigetto delle premesse dogmatiche della filosofia kantiana è legato all'umanesimo realista ed eroico della Rivoluzione francese»⁶⁹.

Come Fichte precisa a più riprese⁷⁰, lo scontro insanabile tra le due diverse posizioni filosofiche del dogmatismo e dell'idealismo mette capo, anzitutto, a due diversi interessi pratici: l'illimitato mantenimento del 'mondo-così-com'è', per il dogmatico; la libera trasformazione della realtà in vista del suo accordo con la ragione, per l'idealista. Come ha evidenziato Cesa, per Fichte la 'cosa in sé' è «un fantasma che occorre rimuovere per garantirsi la libertà»⁷¹, ossia per svincolare la prassi da ogni morta positività data. Di conseguenza, l'interesse fichtiano è anzitutto pratico, non teoretico.

Uno dei luoghi in cui rifugge in modo più lampante la vocazione antidogmatica del progetto fichtiano di valorizzazione della categoria di possibilità si trova nelle successive *Reden an die deutsche Nation* (1808), dove Fichte sostiene che «le epoche umane come i rapporti umani sono gli uomini che li foggiano, e nessuna forza all'infuori di essi»⁷². La disarticolazione del fatalismo viene condotta, ancora una volta, mostrandone la genesi soggettiva, umana, sociale e pratica. L'azione precede l'essere (*esse sequitur operari*), il quale rimanda all'azione che l'ha posto e senza la quale non potrebbe, appunto, essere. Secondo quanto sostenuto nella *Sittenlehre*, «è l'essere che deve essere dedotto dal fare»⁷³ (*ist das Seyn aus dem Thun abzuleiten*).

⁶⁸ J.G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, cit., pp. 16-17.

⁶⁹ G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Flammarion, Paris 1962, pp. 9-60.

⁷⁰ «Il motivo ultimo della differenza tra l'idealista e il dogmatico è quindi la *diversità del loro interesse* (*Verschiedenheit ihres Interesse*)»: *ivi*, p. 17.

⁷¹ C. Cesa, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 134.

⁷² J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, 1808; trad. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di B. Allason, Utet, Torino 1965, p. 258.

⁷³ *Id.*, *Sistema di etica*, cit., p. 123. Così a proposito di Fichte sosteneva Ernst Bloch, nelle sue lezioni tubinghesi sull'idealismo tedesco: «l'azione era già posta alla base della sua filosofia teoretica» (E. Bloch, *L'idealismo tedesco e dintorni. Dalle Leipziger Vorlesungen*, a cura di V. Scalonì, Mimesis, Milano 2011, p. 74).

Ciò significa che, sul piano ontologico, l'azione è prioritaria rispetto all'essere, come sul piano socio-politico la prassi lo è rispetto all'oggettività delle istituzioni sociali, politiche, giuridiche. In quanto poste dal soggetto agente, queste ultime possono sempre di nuovo essere 'tolte' dalla sua prassi e nuovamente 'poste' secondo modalità sempre più prossime all'ideale (sempre asintoticamente rinviato, secondo la logica del «cattivo infinito») di un'umanità pienamente conforme a sé.

La *Tathandlung des Ichs* assurge, pertanto, a condizione di possibilità della realtà: non si dà mai oggetto senza soggetto, tanto nel senso *gnoseologico* (l'oggetto ci si dà sempre tramite la mediazione attiva del soggetto), quanto nel senso *socio-politico* (le oggettivazioni sociali esistono sempre in forza di un atto della soggettività umana che le ha poste), quanto, ancora, in quello *storico* (non si danno accadimenti che non siano prodotto della libera prassi umana). Come programmaticamente si sostiene nella *Sittenlehre*, «secondo il punto di vista trascendentale il mondo è fatto (*wird gemacht*), secondo il punto di vista comune è dato (*ist gegeben*)»⁷⁴.

3. Le Tesi su Feuerbach e la Wissenschaftslehre

Dopo questo *detour* fichtiano, possiamo ora soffermarci analiticamente sulle *Thesen über Feuerbach*⁷⁵. La prima si configura come una critica del materialismo come dogmatismo che accetta il mondo nella sua statica e inerte datità, concependo l'oggetto come un *Objekt*, come una realtà data a prescindere dal soggetto e da esso recepita passivamente nell'intuizione. Il limite del materialismo sta, infatti, per Marx nel fatto che «l'oggetto (*Gegenstand*), il reale, il sensibile è concepito *solo sotto la forma di oggetto (nur unter der Form des Objekts)* o di intuizione; ma non come attività umana sensibile, come *attività pratica (Praxis)*, non soggettivamente»⁷⁶. In questo senso, prosegue Marx con una chiara allusione alla riflessione fichtiana, «il lato attivo (*tätige Seite*) è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto con il materialismo». L'oggetto – il mondo delle relazioni sociali

⁷⁴ J.G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 803.

⁷⁵ Sul nesso Fichte-Marx a proposito delle prime *Thesen*, si veda L. Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, London 1967, pp. 300-302; J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx: Lieb, Dialog, Gesellschaft*, Herder, Wien 1968; C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo*, cit., pp. 83-85.

⁷⁶ *MEW*, III, p. 533 (a cui fanno riferimento tutte le citazioni tratte dalle *Thesen über Feuerbach*).

e politiche – non esiste in modo autonomo come ‘cosa in sé’ («fatalisticamente», avrebbe detto la *Erste Einleitung*), ma è il frutto della prassi umana oggettivata: di conseguenza, esso può essere sempre da capo tolto, modificato e ‘razionalizzato’ ad opera della *praxis*.

Coerente con queste premesse, la seconda delle *Thesen* marxiane è, a sua volta, una confutazione della posizione gnoseologica del rispecchiamento, secondo cui la verità corrisponderebbe al corretto accertamento da parte del soggetto conoscente, a sua volta ridotto a ‘specchio riflettente’: «la questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teorica, ma pratica. È nell'attività pratica (in der Praxis) che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero», secondo il nesso soggetto-oggetto codificato dall'idealismo fichtiano. L'oggetto corrisponde al soggetto non già nel senso che quest'ultimo lo rispecchia fedelmente *sub specie mentis* (come accade con il materialismo dogmatico feuerbachiano), bensì nel senso che lo trasforma prassisticamente fino a farlo corrispondere con la propria razionalità. Il genere umano esiste appunto nella forma della *freie Tathandlung*, ossia nel porsi come attivamente determinante il mondo oggettivo in una dialettica temporale di posizione e togliimento delle oggettivazioni, in modo che queste sempre più corrispondano al concetto dell'umanità stessa: con la grammatica fichtiana, l'Io si pone come determinante il non-Io.

È in questa luce, allora, che deve essere letta la nona delle *Thesen*, in cui si chiarisce come il *Materialismus* a tinte feuerbachiane⁷⁷, proprio in forza della sua accettazione della datità del reale, non possa che approdare all'accettazione del cosmo capitalistico come *Objekt* a sé stante e imm modificabile: «l'altezza massima a cui può arrivare il materialismo intuitivo, cioè il materialismo che non concepisce il mondo sensibile come attività pratica, è l'intuizione dei singoli individui nella “società borghese”», ossia il rispecchiamento del mondo sociale dato come *Objekt* e non come *Gegenstand* posto dall'*Ich*. Come già aveva mostrato Fichte, materialismo ed empirismo si pongono, da subito, come alleati dell'esistente («l'epoca della compiuta peccaminosità» o, hegelianamente, il «regno animale dello Spirito»), il quale trova il proprio naturale principio cardinale nell'aderenza alla fattualità su cui si regge l'empirismo sottoposto a critica dai *Grundzüge* («la magnificazione dell'esperienza come unica fonte del sapere»)⁷⁸.

⁷⁷ Sul senso del materialismo di Feuerbach e, più in generale, sulla sua concezione dell'essere, si veda F. Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, La Nuova Italia, Firenze 1982.

⁷⁸ J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cit., pp. 151-152.

Il fatale equivoco del materialismo feuerbachiano risiede allora, per Marx, nel considerare il mondo nella sua morta oggettività positiva, senza però riconoscere l'attività umana come *gegenständliche Tätigkeit* in grado di produrre oggettivazioni altrettanto concrete di quelle esterne: con le parole di Fichte, «l'Io stesso diviene anche oggetto»⁷⁹, mediato dalla prassi. Nella prospettiva marxiana, in cui è difficile non avvertire l'eco della concezione fichtiana della *Tathandlung*, l'uomo non si limita a contemplare le realtà circostanti e a rispecchiarle, bensì agisce, opera, trasforma incessantemente il reale e, in questo costante agire, viene maturando il proprio pensiero.

Di conseguenza, come già chiarito nella prima tesi, l'oggetto non può più essere considerato come cosa immobile, rigida e feticizzata (*Objekt*), ma come prodotto della prassi umana oggettivata (*Gegenstand*) sia sul piano individuale, sia su quello collettivo. La realtà esterna non esiste a prescindere dal soggetto sociale, ma si dà sempre e solo come prodotto del suo agire, come oggettivazione posta e, per ciò stesso, suscettibile di essere 'tolta' dal soggetto stesso: «i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di trasformarlo»; questo programma d'azione non soltanto potrebbe essere pienamente sottoscritto da Fichte, ma trova già nell'impianto della *Wissenschaftslehre* la propria più coerente esplicitazione. È sorprendente, a questo proposito, l'analogia con un passaggio della *Bestimmung des Menschen*: «la tua destinazione non è mero sapere, ma fare secondo il tuo sapere»⁸⁰. E, in termini convergenti, nelle lezioni del 1794 sul *Gelehrter*: «*agire (handeln)! Agire! Questo è ciò per cui siamo al mondo*»⁸¹.

Il materialismo dogmatico deve per Marx cedere il passo al materialismo della prassi, ossia – fichtianamente – a un *pensiero dell'agire*. È per questa ragione che, nella quinta delle *Thesen*, che si ricollega direttamente alla prima, Marx sottopone a critica la posizione feuerbachiana per il fatto che «non concepisce il sensibile come *attività pratica (praktische Tätigkeit)*, come attività sensibile umana», ma si limita a presentarlo come mondo a sé stante, rigidamente separato dalla prassi sociale e, dunque, non soggetto a trasformazioni ad opera di tale prassi.

⁷⁹ SW, II, p. 445.

⁸⁰ Id., *Die Bestimmung des Menschen*, 1800; trad. it. *La destinazione dell'uomo*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 76.

⁸¹ Id., *La missione del dotto*, cit., p. 88. A differenza di quanto sostenuto da Philonenko, non crediamo – come si è visto – che l'istanza prassistica in Fichte sia soltanto di derivazione kantiana: cfr. A. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris 1968; Id., *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Vrin, Paris 1997.

La verità, a sua volta, non deve essere pensata nei tradizionali termini 'corrispondentisti' per cui il *concetto* coincide con un mero 'contenuto mentale' che trasferisce nella mente sezioni e contenuti del mondo esterno (in coerenza con la strutturazione della società capitalistica, che non si fonda più su pretese 'verità trascendenti', ma sul semplice *accertamento della corretta riproduzione sistemica*, ossia sull' 'adeguamento' della mente alla realtà, *adaequatio rei et intellectus*). Al contrario, nella prospettiva delle *Thesen* – ed è questo il comune codice di Hegel, Fichte e Marx⁸² – la verità filosofica ha per oggetto il rapporto di identità tra Soggetto e Totalità mediato dal divenire temporale come luogo dell'acquisizione dell'autocoscienza e della prassi che supera attivamente gli ostacoli che si frappongono al raggiungimento di tale esito.

Il vero viene così a coincidere con l'autocoscienza progressiva di soggetto e totalità (hegelianamente, la Totalità che diventa Soggetto), maturata dialetticamente tramite la prassi di conformazione del non-Io all'Io: secondo quanto chiarito dalla seconda delle *Thesen*, «la questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva *non è una questione teorica, ma pratica (ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage)*. È nell'attività pratica (*in der Praxis*) che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà di un pensiero che si isola dalla pratica è una questione puramente scolastica». Come quello di Fichte, anche quello di Marx è un punto di vista pratico, non gnoseologico. Prova ne è, del resto, che il problema gnoseologico viene da Fichte declinato in modo funzionale alla prassi scaturente da quella che, nella lettera del 1790 a Weißhuhn, il filosofo di Rammenau chiama espressamente *absolute Freiheit*⁸³: l'abbandono del *Ding an sich*, come si è detto, è funzionale alla fondazione di una prassi *ab-soluta*.

La verità, di conseguenza, coincide per Marx non meno che per Fichte con la prassi trasformativa volta a far corrispondere l'oggettività alla soggettività («è nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità»), secondo il primato assoluto dell'azione. Con le parole di Fichte:

Se l'Io deve essere sempre in accordo con sé, allora deve cercare di agire in modo immediato sulle cose stesse da cui dipende la percezione sensoriale e la

⁸² Su questo tema, ci permettiamo di rimandare al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milano 2012, con saggio introduttivo di A. Tagliapietra, pp. 282 sgg.

⁸³ J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (= GA)*, a cura di R. Lauth e H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1962 sgg., III, 1, p. 167.

rappresentazione dell'uomo. L'uomo deve cercare di modificarle, e di farle corrispondere con la pura forma del suo Io⁸⁴.

Esplicitando questo tema, l'ottava delle *Thesen* chiarisce che «*tutta la vita sociale è essenzialmente pratica (alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch)*. Tutti i misteri che sviano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione *nell'attività pratica umana (in der menschlichen Praxis)* e nella comprensione di questa attività pratica». La prassi permette di rendere conto del teoretico, e non viceversa.

Già Fichte aveva risolto il problema della 'cosa in sé', in antitesi soprattutto con Reinhold, dal punto di vista della *praticità della ragione*: è solo come ragion pratica che la ragione può manifestarsi in maniera unitaria, mantenendosi armonicamente determinata sui due piani del pratico e del teoretico, senza sacrificare l'uno sull'altare dell'altro; sicché è solo dalla prospettiva della ragion pratica che trovano soluzione anche i dilemmi teoretici.

L'attività pratica, del resto, non coincide neppure per Marx con la *morale* e con l'astratto *Sollen* di marca kantiana, bensì con una prassi trasformatrice che opera sul mondo. Il nesso con la prospettiva fichtiana è lampante. Come ha evidenziato Garaudy, «Fichte va al di là di Kant per un ulteriore aspetto: la ragion pratica ha un carattere non solo morale ma anche sociale. L'uomo è destinato a vivere nella società»⁸⁵ e a operare in essa, poiché solo nell'ambito sociale egli può corrispondere pienamente a se stesso. Per Fichte, non meno che per Marx, è l'essere sociale il teatro della vicenda del diventar-uomo dell'uomo, non certo la natura (di qui, del resto, le critiche di Hegel e Schelling per i 'maltrattamenti'⁸⁶ fichtiani alla *Natur*).

In questo senso, secondo quanto chiarito ancora da Garaudy, «l'idea madre del sistema di Fichte è quella dell'uomo creatore, la concezione che l'uomo è ciò che egli stesso si fa»⁸⁷ nell'ambito dei suoi rapporti sociali, senza i quali non sarebbe neppure concepibile.

Senza insistere in questa sede sulla visione comunitaria ed etica di Fichte⁸⁸, ci limitiamo a ricordare come, a partire dal *Naturrecht* (1796),

⁸⁴ Id., *La missione del dotto*, cit., p. 14.

⁸⁵ R. Garaudy, *Karl Marx*, cit., p. 48.

⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*, cit., p. 6. Per Hegel, è necessaria «una filosofia che concili e ricompensi la natura per i maltrattamenti subiti nel sistema di Kant e di Fichte e stabilisca tra ragione e natura un accordo» (p. 6).

⁸⁷ R. Garaudy, *Karl Marx*, cit., p. 42.

⁸⁸ A. Masullo, *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986: in particolare, Masullo è convinto che «non sia possibile parlare criticamente dell'origine umana del mondo, se non si comprende l'origine comunitaria dell'umano. Fichte è il filosofo della libertà, ma questa per lui

la prospettiva fichtiana venga sviluppandosi in direzione di un comunitarismo sociale per cui l'individuo esiste ed è concepibile solo come astrazione dalla comunità organica in cui è radicato: «l'uomo – scrive Fichte – diventa uomo solo tra uomini»⁸⁹. E ancora: «da solo, l'uomo non è nulla: infatti, l'uomo costituisce una comunità»⁹⁰ e non può essere pensato senza di essa. In modo convergente, nella sesta delle *Thesen*, Marx precisa che «l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è *l'insieme dei rapporti sociali (das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse)*», ossia, appunto, la comunità vivente come unità delle parti. La relazione tra attività umana e società, tra soggetto e oggetto, è sempre mediata dalle relazioni sociali concretamente esistenti, come lo stesso Fichte ha adombrato nel *Naturrecht*⁹¹.

La comunità, a sua volta, in Fichte come in Marx, è intesa in modo virtualmente cosmopolitico, ossia come comunità coincidente con l'umanità *qua talis*, in una forma di *comunitarismo universalistico* che assume il genere umano come proprio ideale di riferimento: questo aspetto, che – come si è visto – è assolutamente centrale nell'elaborazione fichtiana e della sua idealizzazione dell'umanità come un unico *Ich* agente, trova espressione nella decima delle *Thesen*, in cui si sostiene che «il punto di vista del vecchio materialismo è la società 'borghese'; il punto di vista del nuovo materialismo è la *società umana (menschliche Gesellschaft)*, o l'*umanità socializzata (gesellschaftliche Menschheit)*» nella forma di una relazione solidale tra individualità libere e uguali su scala planetaria. Come per Fichte la *nazione tedesca* delle *Reden*, così per Marx il *proletariato* è sempre concepito come ciò che traduce il particolare nell'universale dell'emancipazione del genere⁹².

«L'autentica destinazione dell'uomo in società – si sosteneva nelle lezioni del 1794 sul *Gelehrter* – è un'unione che sotto il profilo dell'interiorità diventi sempre più profonda e sotto il profilo dell'estensione sem-

è costitutivamente intersoggettiva» (*ivi*, p. 7). Fichte – argomenta Masullo – muove esplicitamente, fin dai primi scritti, con il «programma di superare l'individualismo astrattamente pluralistico in una struttura comunitaria dell'umano» (*ivi*, p. 40). Si veda anche Id., *La comunità come fondamento: Fichte, Husserl, Sartre*, Libreria Scientifica, Napoli 1965.

⁸⁹ *M*, II, p. 34 sgg.

⁹⁰ J.G. Fichte, *Nachgelassene Schriften (= NS)*, a cura di H. Jacob, II, *Schriften aus den Jahren 1790-1800*, Junker und Dünhaupt, Berlin 1937, p. 151.

⁹¹ Si veda E. Schenkel, *Individualität und Gemeinschaft: der demokratische Gedanke bei J.G. Fichte*, Dornach, Spicker 1987; W. Weischedel, *Der frühe Fichte: Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Frommann, Stuttgart 1973 [prima edizione 1939].

⁹² Si veda C. De Pascale, *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 200 sgg.

pre più ampia»⁹³, secondo il *telos* della «comunità completa degli esseri razionali»⁹⁴, come lo etichetterà la *Sittenlehre*.

A riprova del fatto che, in Fichte, l'azione non coincide con la morale kantiana, ma già racchiude la dimensione pratico-rivoluzionaria che troviamo sviluppata nelle *Thesen* marxiane, si può ricordare un passaggio nodale della *Grundlage* del 1794-95, in cui si sostiene che la prassi dell'*Ich* «è attività (*Tätigkeit*) non più pura ma oggettiva, che si pone un oggetto (*Gegenstand*), un qualcosa che sta di fronte»⁹⁵, ossia che si materializza nelle oggettivazioni sociali, giuridiche, politiche ed economiche di un 'mondo storico' e che deve poi agire per conformarle a sé in misura crescente («l'io si pone come determinante il non-io») ⁹⁶. In termini convergenti, la terza delle *Thesen* recita che «la coincidenza del variare dell'ambiente circostante e dell'attività umana (*das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit*) può solo essere concepita e compresa razionalmente come *pratica rivoluzionaria (revolutionäre Praxis)*», ossia, appunto, come attività pratico-critica del soggetto sociale che agisce sull'ambiente circostante per trasformarlo in vista dell'accordo con i propri principi.

Né va dimenticata l'incidenza che, in Marx come in Fichte, lo stesso 'ambiente circostante' (che è sociale, e non certo unicamente – o anche solo primariamente – naturale) ha sulla genesi del soggetto: le condizioni esterne influenzano in modo decisivo il soggetto (Marx), poiché se è vero che l'io interviene sul non-io (trasformandolo), è anche vero – e ampia parte della *Grundlage* è dedicata a questo tema – che il non-io opera sull'io formandolo e, in certa misura, incidendo sulla sua maturazione. Marx tradurrà successivamente questa concezione – in cui l'io determina la realtà e, insieme, ne è determinato – sostenendo che «gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno *in modo arbitrario (aus freien Stücken)*, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente dinanzi a sé, determinati dai fatti e dalla tradizione»⁹⁷, ossia agiscono (praticamente) sull'ambiente, il quale, a sua volta, incide sulla loro formazione.

Ora, questo nesso biunivoco tra realtà e io è ampiamente codificato dallo stesso Fichte, secondo una relazione a geometrie variabili tale per cui,

⁹³ J.G. Fichte, *La missione del dotto*, cit., p. 34.

⁹⁴ *GA*, I, 5, pp. 229 sgg.

⁹⁵ Id., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 497.

⁹⁶ *SW*, I, p. 246.

⁹⁷ K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852; trad. it. *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, in Id. - F. Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 913 (*MEW*, VIII, p. 115).

in ogni caso, l'influenza dell'oggettività sulla soggettività non può mai neutralizzarne la libertà pratica:

L'Io non può porsi altrimenti che determinato dal non-Io (senza oggetto, non v'è soggetto). In questo riguardo, esso si pone come determinato. In pari tempo si pone anche come determinante: infatti, quel che v'è di limitante nel non-io è il suo proprio prodotto (senza soggetto non v'è oggetto)⁹⁸.

Affermazioni analoghe si trovano in più luoghi dell'opera fichtiana e contribuiscono, per un verso, a suffragare la tesi dell'intimo nesso che lega l'ontologia della prassi di Marx a quella di Fichte, e, per un altro verso, a destrutturare il pregiudizio secondo cui quello di Fichte sarebbe un soggettivismo «prossimo alla pazzia»⁹⁹, del tutto insensibile alle determinazioni oggettive: «l'Io – scrive Fichte – è dipendente quanto alla sua esistenza; ma è del tutto indipendente nelle determinazioni di questa sua esistenza»¹⁰⁰. E ancora: «tutto dipende dall'Io, in riguardo alla sua idealità, ma, in riguardo alla realtà, l'Io stesso è dipendente»¹⁰¹, poiché su di lui (sulla sua genesi, sulla sua attività, sulla sua rappresentazione del mondo) incide in modo niente affatto trascurabile il non-Io come mondo oggettivamente dato in cui l'Io matura, si muove e opera.

Del resto, come Fichte chiarisce nel *Naturrecht*, è prerogativa del punto di vista trascendentale la visione sinottica delle due istanze del 'determinare' e dell' 'essere-determinato' come essenziali all'Io: «cogliere se stessi in questa identità dell'agire e dell'essere-agito, non nell'agire né nell'essere-agito, ma nell'identità di entrambi, e coglierli per così dire sul fatto, significa comprendere l'Io puro ed impadronirsi del punto di vista di ogni filosofia trascendentale»¹⁰².

La storia quale viene concepita nelle *Thesen* assume lo statuto fichtiano di una sequenza di oggettivazioni umane e di loro superamenti, nel cui ritmo dinamico vengono sviluppandosi i pensieri, i bisogni, le idee e le rappresentazioni: *Arbeit* e *Praxis* costituiscono un'endiadi che permette di comprendere in che senso la realtà non sia mai una 'cosa in sé', ma assu-

⁹⁸ SW, I, p. 477.

⁹⁹ «L'immediato successore di Kant, Fichte (1762-1814), abbandonò le "cose-in-sé" e portò il soggettivismo ad un punto assai prossimo alla pazzia»: B. Russell, *A History of Western Philosophy*, 1945; trad. it. *Storia della filosofia occidentale*, a cura di L. Pavolini, Tea, Milano 2003², p. 687.

¹⁰⁰ J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 279.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 280.

¹⁰² Id., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1796; trad. it. *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 22.

ma sempre lo statuto di oggettivazione del soggetto sociale, del suo operare trasformativo che modifica la natura con il lavoro e la società con la prassi.

Quanto abbiamo sostenuto non deve, naturalmente, indurre a perdere di vista o anche solo a ridimensionare le differenze tra il pensiero marxiano complessivamente considerato (anche al di là delle *Thesen*) e il fichtiano *System der Freiheit*: non solo nelle loro specificità, come è ovvio, e dunque nella reciproca irriducibilità delle loro prospettive (in Fichte vi sono, in posizione centrale, problemi di ordine gnoseologico e ontologico che esulano completamente dall'orizzonte marxiano), ma anche – occorre sottolinearlo – nel loro diverso modo di relazionarsi con il modo capitalistico della produzione. Lukács ha ragione allorché sostiene che Fichte, a differenza di Marx (e già di Hegel), non si confronta con l'economia politica inglese e, dunque, con la scienza che meglio esprime lo spirito del capitalismo. Uno dei principali capi d'accusa di Lukács contro il pensatore della *WL* è, infatti, la scarsa attenzione prestata alle leggi oggettive della storia, laddove «attenzione e rispetto per la realtà storica costituiscono il fondamento della filosofia hegeliana»¹⁰³. E, tuttavia, Lukács non precisa che la scarsa attenzione di Fichte per la realtà storica del capitalismo non è certo dovuta al suo presunto formalismo astratto di marca kantiana. Al contrario, si potrebbe dire di Fichte ciò che Lukács dice di Hegel: le sue carenze interpretative rispetto alla società capitalistica sono anzitutto dovute al fatto che, al tempo in cui Fichte pensa e opera, il capitalismo non si è ancora stabilizzato in quella forma perfettamente compiuta e chiaramente identificabile in cui lo trova Marx¹⁰⁴.

Come suggerito da Franz Josef Becker, «la differenza essenziale tra Marx e Fichte risiede non nel grado di astrazione della teoria dal tutto concreto, bensì nel concetto di storia e di società»¹⁰⁵, in riferimento al loro diverso livello di sviluppo. E, tuttavia, vi è in Fichte non soltanto – come si è mostrato – il nucleo teorico fondativo della marxiana filosofia della prassi: vi è anche una critica embrionale del capitalismo *in statu nascendi*, secondo un tema che – centrale soprattutto nei *Grundzüge* e nelle *Reden an die deutsche Nation*, sia pure sviluppato da una prospettiva e con soluzioni irriducibili a quelle marxiane – non è possibile esplorare in questa sede.

¹⁰³ G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., II, p. 423.

¹⁰⁴ Si veda J.-C. Merle, *Fichte's Economic Philosophy and the Current Debate Concerning Distributive Justice*, in «Daimon. Revista de Filosofia», n. 9, 1994, pp. 259-273; A.W. Wood, *Kant and Fichte on Right, Welfare and Economic Redistribution*, in «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus», n. 2, 2004, pp. 77-101.

¹⁰⁵ F.J. Becker, *Freiheit und Entfremdung bei Fichte, Marx und in der kritischen Theorie*, Dissertazione di Dottorato, Köln 1972, p. 280.

In una simile prospettiva, occorre evitare tanto la Scilla della perdita delle differenze specifiche del pensiero marxiano e di quello fichtiano, quanto la Cariddi della loro presunta incomunicabilità, quasi come se i due pensatori appartenessero, per così dire, a mondi paralleli e si ponessero problemi privi di punti di tangenza. Diventa, allora, comprensibile il giudizio di Engels – altrimenti sibillino –, anche al di là delle intenzioni engelsiane: «noi socialisti tedeschi siamo consapevoli che non siamo eredi solo di Saint-Simon, Fourier e Owen, ma anche di Kant, Hegel e Fichte»¹⁰⁶. Che Marx sia erede di Hegel è stata la tesi dominante di larga parte del dibattito; che sia anche erede di Fichte è stato, fino a oggi, meno evidente, perché non si è sufficientemente insistito sul robusto nesso che lega l'ontologia della prassi marxiana a quella fichtiana¹⁰⁷.

English title: Fichte, Marx and the Ontology of Praxis.

Abstract

The present essay analyzes the relations and differences between Marx's praxis philosophy and Fichte's science of knowledge. On the one hand it seeks to reconstruct, in a historical-philosophical way, the incidence that Fichte's Wissenschaftslehre had over the genesis of the Marxian category of praxis at the centre of the eleven "Theses on Feuerbach". On the other, it tries to outline the philosophical and political differences between the Marxian proposal and the Fichtian's one.

Keywords: praxis; Marx; Fichte; *Wissenschaftslehre*; communism; idealism; ontology.

Diego Fusaro

Facoltà di Filosofia, Università "Vita e Salute" San Raffaele, Milano
fusaro.diego@univr.it

¹⁰⁶ MEW, XIX, p. 188.

¹⁰⁷ Ancorché esuli dagli obiettivi del presente saggio, sarebbe di grande interesse mostrare l'incidenza del pensiero fichtiano nel socialismo tedesco dell'Ottocento. Cfr. ad esempio F. Lassalle, *Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volkgeistes*, 1862; trad. it. *La filosofia di Fichte e il significato dello spirito nazionale germanico*, a cura di E. Ciccotti, Mongini, Roma 1899.

T

Pathos de la distancia: un nuevo tipo de relación en la filosofía de Nietzsche¹

Alfredo Rocha de la Torre

¡Huye, amigo mío, a tu soledad!
Ensordecido te veo por el ruido de los grandes hombres,
y acribillado por los agujijones de los pequeños [...]
Donde la soledad acaba, allí
comienza el mercado; y donde el mercado comienza,
allí comienzan también el ruido de
los grandes comediantes
y el zumbido de las moscas venenosas².

El pensamiento de Friedrich Nietzsche puede ser entendido en términos generales como la expresión de una filosofía proclive a la magnificación del individuo y, de acuerdo con el significado mismo del término latino *individuum*, como la defensa del carácter único e indivisible de la experiencia de éste. Esta magnificación no está pensada, sin embargo, en relación con toda forma de vida, es decir, con la experiencia de todo hombre en su especificidad como unidad psíquica y corpórea (como simple unidad ontológica que representa el sentido tradicional del término ‘individuo’), sino que está referida fundamentalmente a una experiencia ligada a la autenticidad de la propia vida y a la autonomía del propio “proyecto”.

¹ Este artículo ha sido escrito en el marco del grupo de investigación DEVENIR, avalado por la Dirección de Investigaciones de la Universidad de San Buenaventura (Cra. 8H No. 172-20, Bogotá, Colombia).

² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Altaya, Barcelona 1993, p. 86 (trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual). F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studien Ausgabe (KSA 4), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, München, 1999, p. 65. Todas las obras de la KSA corresponden a la reedición del año 1999.

Es por esta razón que el ideal nietzscheano de una auténtica individualidad está restringido a una especie *sui generis* de vida, que rompe con los cánones establecidos tradicionalmente como válidos y deseables para el desarrollo del vínculo social entre los hombres. Es por ello que más allá de lo considerado bajo el título de ‘individualidad’ desde una perspectiva ontológica, como la desarrollada por Nietzsche en el *Nacimiento de la tragedia* a partir del significado del principio de individuación³, la exaltación del individuo en la filosofía madura del filósofo de Röcken designa una experiencia que configura el carácter de una individualidad incomparable y, por ende, existencialmente propia y única. Es la experiencia de la individualidad radical que recorre toda la obra de Nietzsche⁴, ya desde su etapa intermedia como lo atestigua la consideración del *unicum*⁵, hasta el final de sus días lúcido, tal como puede observarse en su autobiografía filosófica *Ecce homo*⁶.

El énfasis puesto sobre la individualidad en sentido existencial, y no simplemente ontológico, conduce entonces a Nietzsche hacia una concepción de ésta en términos de experiencia exclusiva de un hombre en particular, o de una muy pequeña especie de hombres, reconocidos por su constitución espiritual y su preponderancia psíquica⁷ (aristócratas). Es esta tendencia hacia la definición de una forma exclusiva de vida propia de un espíritu excelso e incomparable, lo que encauza a Nietzsche hacia una filosofía caracterizada por la preeminencia de la perspectiva valorativa individual sobre la perspectiva grupal. Esta preeminencia constituye, simultáneamente, la fuente de la que emana la crítica a la moral y, con ello, a toda forma de coincidencia de lo “individual” en una perspectiva común. La experiencia de una individualidad radical, autónoma y espiritualmente libre, tiene como figura contraria la mutua dependencia característica de

³ Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid 2004, pp. 48-62, Idem, *Escritos preparatorios de «El nacimiento de la tragedia»*, pp. 244-272 (trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual). *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, pp. 30-42 y *Nachgelassene Schriften*, KSA 1, pp. 551-577.

⁴ Cfr. M. Schuhmann, *Radikale Individualität. Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche*, Transcript, Bielefeld 2011.

⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, en *Unzeitgemäße Betrachtungen*, KSA 1, p. 337.

⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza, Madrid 1997 (trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual). *Ecce homo*, KSA 6.

⁷ Así lo sostiene Nietzsche claramente en *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid 1983, p. 220 (trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual): «La casta aristocrática ha sido siempre al comienzo la casta de los bárbaros: su preponderancia no residía ante todo en la fuerza física, sino en la psíquica – eran hombres más enteros» (*Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, p. 206).

las relaciones grupales: ante toda pulsión gregaria, creadora y defensora de la moral en sus diversas vertientes, Nietzsche presenta la autodeterminación del individuo soberano. Esta soberanía, que debe ser entendida en un sentido eminentemente espiritual, permite postular la esencia individual de la propia experiencia:

Me basta hablar con cualquier «persona culta» de las que en verano vienen a la Alta Engadina para convencerme de que yo *no vivo* [...] En estas circunstancias existe un deber contra el cual se rebelan en el fondo mis hábitos y más aún el orgullo de mis instintos, a saber, el deber de decir: ¡Escuchadme!, pues yo soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me *confundáis con otros!* [...] Por ejemplo, yo no soy en modo alguno un espantajo, un monstruo de moral [...] La última cosa que yo pretendería sería «mejorar» a la humanidad. Yo no establezco nuevos ídolos [...] Derribar ídolos (tal es mi palabra para decir «ideales») – eso sí forma ya parte de mi oficio⁸.

La exigencia autobiográfica nietzscheana de no ser confundido con otros, tiene la misma intención, percibida a lo largo de su obra, de resaltar el carácter exclusivo de la auténtica individualidad, constituida como una existencia esencialmente única y propia. La experiencia de esta individualidad radicalmente vivida se constituye en el presupuesto de todo posible distanciamiento de la moral, considerada como la más clara expresión del primado de la pulsión gregaria en los hombres. Ser moral y ser gregario son dos caras del mismo fenómeno en la filosofía de Nietzsche; son la manifestación de la dependencia y, con ello, de la carencia de soberanía individual y de la subordinación del obrar humano a principios rectores de la acción. Quien asume como oficio la tarea de “derribar ídolos”, de destruir ideales, no está llevando a cabo nada menos que la liberación espiritual de la vida ante las máscaras creadas por la razón, fundadora de verdades adecuadas a una especie particular de vida⁹.

Es por ello que tal oficio destructor se convierte, finalmente, en una apología de la perspectiva abierta, más allá de la postura moral que clausura y establece valores universales y decadentes para la vida. Ante una concepción de la verdad como valor moral universal, Nietzsche postulará la multiplicidad valorativa de la vida – perspectivismo hermenéutico – y la

⁸ F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 15-16 (KSA 6, pp. 257-258).

⁹ Cfr. A. Rocha, *Nietzsche: la razón como medio de enmascaramiento*, en R. Gibu, C. Godina, R. Santander y A. Xolocotzi (coords.), *La aventura de interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi*, Eón-BUAP, México 2011, pp. 195-210. Esta concepción de un “instrumento mental” enmascarador es el hilo conductor que une obras de Nietzsche tan distantes en el tiempo como *Verdad y mentira en sentido extramoral* y *Genealogía de la moral*.

inocencia de la acción fundada en el despliegue de las pulsiones del cuerpo sano¹⁰. En confrontar estas dos lecturas de la vida consiste, finalmente, la tarea de la labor filológica y genealógica realizada por Nietzsche en su obra. Pero la posición perspectivista, que implica la consideración central del cuerpo como hilo conductor de la interpretación, será la que concuerde con la afirmación y la defensa acérrima de la experiencia de la individualidad radical.

¿Pero qué significa en última instancia la individualidad radical y cuáles son sus rasgos? La primera parte de esta pregunta solo podrá ser respondida adecuadamente después de abordar con cierto detalle la segunda parte de la misma, es decir, los rasgos fundamentales de la individualidad radical. Por ahora sólo basta con decir que este tipo de experiencia exclusiva y, por tanto, *sui generis*, no significa, sin embargo, una ruptura total con toda forma de relación entre los hombres ni tendencia totalitaria alguna de una ambición irrefrenable de dominio (*Herrschaft*)¹¹ de un individuo sobre otros. Hay en la esencia de la individualidad radical un tipo nuevo de relación que va en contravía del dominio de unos sobre otros. Esto es posible gracias a rasgos característicos de ella, tales como la soledad, el pathos de la distancia y la indiferencia, todos entendidos más allá de cualquier connotación moral, es decir, de toda relación entendida bajo los cánones del bien y del mal, de la verdad y la mentira, y, por ende, vividos amoralmente¹².

1. *La soledad*

Contrario a lo experimentado por el hombre común, y en el caso de Nietzsche por los sentimientos gregarios y la muchedumbre, la soledad no es en la experiencia de la individualidad radical un sinónimo para designar estados de aislamiento que generen sentimientos dolorosos de abatimiento

¹⁰ Cfr. A. Rocha, *El cuerpo como centro de interpretación: una aproximación a la concepción nietzscheana*, en «Universitas philosophica», 34/35, 2000, Bogotá, pp. 159-178. Además: A. Rocha, *La voluntad de poder en perspectiva fisiológica: la voluntad de creación como expresión de la salud*, en «Universitas philosophica», 37, 2001, Bogotá, pp. 61-94.

¹¹ Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cit., pp. 262 sgg. (KSA 4, pp. 235 sgg.).

¹² Cfr. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, cit., p. 24 (KSA 5, p. 18): «Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya solo con ello, más allá del bien y del mal».

y fracaso. En la vida decadente, y para Nietzsche necesitada de compañía y calor humano¹³, la soledad remite directamente también a estados de abandono, desamparo y tristeza. Estar solo significa en este contexto estar aislado de los demás, permanecer alejado de ellos con mínimas posibilidades de comunicación y contacto. Las razones pueden ser múltiples: el confinamiento de quien recibe un castigo por sus conductas antisociales o debido a patologías mentales que ponen en peligro a los demás; el aislamiento, social y espontáneamente propiciado, de todo hombre que escapa a los cánones grupales promulgados y aceptados como válidos y normales; el alejamiento de quien ha sufrido el abandono de un ser querido; el retrotraimiento y huida del hombre verdaderamente depresivo, tímido y melancólico.

En todos estos casos la soledad puede ser comprendida como el resultado de un fracaso. En cada uno de ellos, asimismo, aunque en una amplia escala de gradación, ésta genera sensación de abatimiento, tristeza y desamparo: Es la experiencia del incommunicado, del desterrado, del abandonado, del incomprendido. Pero a estos hombres en soledad no les es común solamente el sentimiento de aislamiento que los domina, sino también, y fundamentalmente, el carácter negativo y pasivo de su experiencia. Todos son, de una u otra manera, el resultado de una acción externa que los conduce a este estado. En este sentido experimentan el aislamiento como consecuencia de una acción que no les pertenece porque no es fruto del despliegue de su propia voluntad: es la vivencia pasiva de una decisión ajena, que por esto mismo pesa y abate. El hombre aislado no goza de su estado porque éste no hace parte de su propio proyecto ni coincide con su propia fuerza; es una imposición de las circunstancias. Este hombre se encuentra solo a pesar de sus deseos de estar con otros: no obstante su pulsión gregaria. Esta es la causa de su abatimiento y pesadez: la experiencia de un estado no querido¹⁴.

Puede encontrarse en Nietzsche el fundamento de este sentimiento opuesto a la soledad – causa final del abatimiento generado por el aislamiento – tanto en las “ideas modernas” como en la pulsión gregaria, más originaria aún que toda concepción filosófica. En *Más allá del bien y del mal* se expone el origen de la huida ante la soledad, a partir de la crítica al

¹³ Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cit., p. 39 (KSA 4, p. 19).

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 257 (KSA 4, p. 231): «Oh Zaratustra, yo lo sé todo: ¡y que tú has estado más abandonado entre los muchos, tú uno solo, que jamás lo estuviste a mi lado! Un cosa es abandono, y otra cosa distinta, soledad: ¡Esto – lo has aprendido ahora! Y que entre los hombres serás tu siempre salvaje y extraño». Obsérvese más respecto a la diferencia entre abandono y soledad, cit., pp. 257 sgg. (KSA 4, pp. 231 sgg.).

uso inadecuado del concepto de “espíritu libre”:

Para decirlo pronto y mal, niveladores es lo que son esos falsamente llamados «espíritus libres» – como esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus «ideas modernas»: todos ellos, hombres carentes de soledad, de soledad propia [...] A lo que ellos querrían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de facilidad de vida para todo el mundo¹⁵.

Como puede observarse en lo sostenido por Nietzsche, la crítica a los falsos espíritus libres tiene como eje central, en este caso, la imposibilidad que tienen estos hombres de experimentar una soledad soberanamente escogida. La causa de ello será el predominio de la pulsión gregaria y el deseo de una vida superficialmente liberada de todo peligro. La paz de un rebaño fuerte y duraderamente constituido, solo puede ser amenazada por la violencia del aislamiento y, por tanto, de la soledad forzada. La superación de este peligro conlleva dos consecuencias mutuamente vinculadas: por una parte el fortalecimiento de la cohesión del grupo y de las relaciones regladas entre sus miembros y, por otra parte, la satanización de la experiencia de la soledad, considerada como símbolo de infelicidad y locura¹⁶.

Pero otra experiencia de la soledad es posible para Nietzsche. Se trata de una “soledad buscada”, proveniente del despliegue de la propia fuerza de un cuerpo sano y de un auténtico espíritu libre. No es, sin embargo, el fruto del libre albedrío de quien voluntariamente decide abandonar el grupo y tornarse solitario. Esta sería una soledad artificial y muy poco probable de ser sostenida y perdurar. Nietzsche está pensando, de manera diferente, en la experiencia de la soledad liberada de la pesadez de lo externo, de lo obligatorio y lo forzado¹⁷. Es la soledad que tiene por lo menos tres características fundamentales: a) es fruto de la independencia y de la soberanía espiritual, b) es propia del espíritu libre, y c) constituye

¹⁵ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, cit., pp. 68-69 (KSA 5, p. 61). Cfr. también, por ejemplo: *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Caracas 1985, p. 62 (trad. cast. de José Jara). *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, p. 415.

¹⁶ Cfr. F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, cit., p. 110 (KSA 3, pp. 475-476): «Estar solo, sentirse como alguien singular, ni obedecer ni dominar, significar un individuo – eso no era en aquellos tiempos un placer sino un castigo; uno era condenado a «ser individuo». La libertad de pensamiento era considerada como la incomodidad misma [...] Ser sí mismo, valorar uno mismo según criterios propios – eso iba, en aquellos tiempos, en contra del buen gusto. Esa inclinación habría sido sentida como locura: pues toda miseria y todo temor se encontraban vinculados con el estar solo [...] y mientras menos libremente uno actuase, mientras más se expresase en la acción el instinto de rebaño y no el sentido personal, más moralmente se valoraba uno a sí mismo».

¹⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, cit., p. 49 (KSA 5, pp. 42-43).

un alejamiento pulsional de los valores y costumbres del sentimiento gregario y, en este sentido, obedece al despliegue de la fuerza de un cuerpo sano: esta soledad será, entonces, la expresión de la afirmación última de la vida soberana, libre y saludable. El primer rasgo esencial de la soledad que corresponde a la experiencia del individualismo radical, es decir, la independencia espiritual soberana, está claramente descrito por Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* como una peligrosa prueba ante la que solamente el individuo es el juez. Este reto del individuo ante sí mismo, señal inequívoca de la centralidad de éste, pretende lograr el desarraigo total, el desprendimiento radical de todo piso al que adherir:

No quedar adherido a ninguna persona: aunque sea la más amada [...] No quedar adherido a ninguna patria: aunque sea la que más sufra y la más necesitada de ayuda [...] No quedar adherido a ninguna compasión: aunque se dirigiese a hombres superiores [...] No quedar adherido a ninguna ciencia: aunque nos atraiga hacia sí con los descubrimientos más preciosos [...] No quedar adherido a nuestro propio desasimiento, a aquella voluptuosa lejanía y extranjería del pájaro que huye cada vez más lejos hacia la altura, a fin de ver cada vez más cosas por debajo de sí [...] No quedar adheridos a nuestras propias virtudes [...] Hay que saber reservarse: ésta es la más fuerte prueba de independencia¹⁸.

Esta caracterización de la soberanía del hombre solitario conduce a una de las figuras centrales del pensamiento nietzscheano: el espíritu libre. Poco tiene que ver este hombre con las ataduras del rebaño, donde prima la vida gregaria, la cohesión de los “individuos” en la muchedumbre, y el establecimiento de patrones morales antagónicos que se resuelven a favor de la decadencia y la negación de la vida, según Nietzsche. El espíritu libre, por el contrario, ama la vida que está más allá del gregarismo y de todo tipo de aglomeración humana¹⁹ – llámese ésta el mercado²⁰ o el rebaño²¹ –, pues ama la soledad alegre y natural de todo aquel que simplemente obedece a sus impulsos más profundos de distanciamiento e

¹⁸ *Ivi*, p. 66 (KSA 5, p. 58-59).

¹⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cit., p. 87 (KSA 4, 66): «Todo lo grande se aparta del mercado y de la fama: apartados de ellos han vivido desde siempre los inventores de nuevos valores».

²⁰ Término empleado por Nietzsche para designar principalmente una aglomeración caótica conformada por hombres del vulgo. Cfr., por ejemplo, F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cit., pp. 34 sgg., 86 sgg. (KSA 4, pp. 14 sgg., 65 sgg.).

²¹ Palabra utilizada para significar toda agrupación cohesionada por la debilidad de sus miembros y el nexo moral que los une, tal como lo describe Nietzsche, verbigracia, en *Genealogía de la moral* (KSA 5, pp. 245-412).

indiferencia. El espíritu libre, asimismo, se aparta radicalmente de la polarización moral entre el bien y el mal, entre la verdad y la mentira, y entre la apariencia y la verdad, encontrando su lugar más allá de esta dualidad en el carácter amoral e inocente de la vida misma. No representa, sin embargo, tampoco la posición moral del antimoralismo y de la dependencia del dominio (*Herrschaftsucht*), que pertenecen aún a la dicotomía mutuamente dependiente de los valores “bueno” y “malvado”. El espíritu libre es, en consecuencia, soberano y solitario, alejado de la dependencia a otros hombres y autosuficiente: en este sentido es selecto, pues huye de la muchedumbre hacia sí mismo²², para convertirse en su único juez y mentor.

El vértice en el que coinciden la independencia soberana, el distanciamiento ante la muchedumbre y el instinto gregario, y la superación de los límites de la valoración moral de toda acción humana, es la experiencia propia del hombre solitario. Éste no ha sido conducido a la soledad por fuerzas externas que lo aislen, lo expulsen o lo nieguen en contra de sus deseos más íntimos de comunión y trato social con los otros. Por el contrario, llega a la soledad como expresión del despliegue de sus fuerzas más íntimas y de su propia “elección”. He aquí la razón por la cual Nietzsche declara al espíritu libre como amigo de la soledad más profunda y liberadora²³. La síntesis descriptiva del encuentro de soberanía, amoralidad y distancia ante la muchedumbre, en una sola experiencia, es resaltada por Nietzsche en *Más allá del bien y el mal*²⁴.

Es el carácter constitutivo de la soledad en la experiencia de la individualidad radical, lo que permite a Nietzsche considerar a ésta en términos de tierra natal (*Heimat*), de “lugar de origen” de aquello que se es²⁵. Pero no obstante este carácter esencial de la soledad en la experiencia de la individualidad radical, y con ello en la configuración del ser propio para sí mismo, Nietzsche acepta que existe una fuerte y permanente tentación del hombre solitario: abandonar el silencio y la altura de la montaña para descender a buscar compañía entre los otros hombres²⁶. Puede verse, en-

²² Cfr. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, cit., p. 50 (KSA 5, p. 43): «Todo hombre selecto aspira instintivamente a tener un castillo y un escondite propios donde quedar *redimido* de la multitud, de los muchos, de la mayoría». Cfr. también: F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cit., pp. 101 sgg. (KSA 4, pp. 80sgg.).

²³ Cfr. *ivi*, p. 70 (KSA 5, p. 63).

²⁴ *Ivi*, p. 157 (KSA 5, p. 147).

²⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cit., p. 257 sgg. (KSA 4, p. 231sgg.).

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 32 sgg., principalmente 44 sgg., y 72 sgg. (KSA 4, pp. 12 sgg., principalmente 25 sgg., y 51 sgg.).

tonces, cómo la relación directa entre los hombres no es para el filósofo de Röcken parte de la naturaleza del individuo, sino la manifestación de un desvío del camino que conduce hacia sí mismo. Pero el desvío significa también “error”, un paso en la dirección equivocada que nos aleja de la “meta”. De esta manera, la relación con el otro puede entenderse como el fruto de un yerro derivado de una tentación. Ésta, por su parte, es propiciada por la debilidad de quien aún no posee la suficiente fuerza espiritual para sostener su soledad. Puede afirmarse con Nietzsche, por tanto, que solo el débil y decadente, necesitado del trato con los otros, es político por naturaleza. En este contexto no puede pasarse por alto la crítica nietzscheana a la mayéutica socrática, que conduce hacia la dialéctica platónica²⁷. En este modo de proceder, concibe Nietzsche, se junta la debilidad con la decadencia de quien debe ofrecer razones, convencer con argumentos, para su actuar. La relación dialógica es vista por Nietzsche, entonces, como símbolo de la incapacidad del hombre para implantar valores desde su propia fuerza soberana.

La tentación culmina, sin embargo, cuando el hombre desciende hasta la muchedumbre. Este proceso es descrito detalladamente por Nietzsche en «De las moscas del mercado»²⁸: el intento de retorno es fallido, la relación cara a cara con los hombres se hace imposible. La extrema distancia que separa al individuo soberano de los hombres dominados por el instinto gregario es insalvable. ¿Qué tipo de relación es posible entonces?: La relación fundada en la distancia y la indiferencia.

2. *El Pathos de la distancia*

La perspectiva nietzscheana en torno a la inviabilidad de la relación, que tiene raíces en la consideración positiva de la soledad como retorno a sí mismo después del paso previo por el otro, se radicaliza aún más a partir de la muy alta valoración de la diferencia. El planteamiento de Nietzsche acerca de la existencia de dos estados del cuerpo – el sano y el enfermo²⁹ –, de dos morales divergentes y diametralmente opuestas – moral de seño-

²⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid 1996, pp. 40 sgg. (trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual). *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, p. 69 sgg.

²⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cit., pp. 86-89 (KSA 4, pp. 65-68). Véase también «De las tablas viejas y nuevas», *ivi*, pp. 273 sgg. (KSA 4, pp. 246-269).

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 56-62 (KSA 4, pp. 35-41). También F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, cit., pp. 1-6 (KSA 6, pp. 345-352), por ejemplo.

res y moral de esclavos³⁰ – y, en general, de dos perspectivas vinculadas al valor que se otorga a la vida – afirmación y negación de ésta –, le permiten concentrar sus esfuerzos en la descripción y realce de aquello que separa y, fundamentalmente, de la fuente originaria de esta separación. Lo que en última instancia separa y distancia es la diferencia entre dos configuraciones corpóreas fruto de la dinámica de fuerzas que constituyen el cuerpo³¹. El cuerpo enfermo y débil que requiere apoyo, conmiseración, cercanía y, en su vertiente ascética, autodominio; el cuerpo sano y fuerte, que busca independencia, soledad y despliegue de fuerza e implantación de valores a favor de la vida.

El primero estará dominado irremediamente por la necesidad del otro para permanecer junto a él. El segundo es dirigido por el pathos de la distancia, por una pulsión que establece diferencias antes y después del paso por el otro. Mientras en el instinto gregario prima la coincidencia, la similitud y la paridad, en el pathos del cuerpo fuerte resalta la distinción, el nuance, y la distancia³². Uno y otro no serán, sin embargo, el fruto de la libre decisión de una voluntad libre. En tanto *pathos*, la percepción de las diferencias obedece a un temple de ánimo (*Stimmung*) mediado corporalmente, es decir, a una sensación corpórea (*Leib*) que exige la toma de distancia y la exaltación de la singularidad, del *unicum*: «El abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse – eso que yo llamo el *pathos de la distancia*, es propio de toda época fuerte»³³. Como puede observarse en lo aseverado por Nietzsche aquí, el impulso (*Trieb*) hacia el “establecimiento” y realce de las diferencias, es el mismo que conduce a la afirmación de la individualidad y, con ello, a ser si mismo. En todos estos sentidos, el pathos de la distancia se encuentra con la experiencia de la soledad soberana y propia, y es también, por tanto, un pathos del alejamiento y la diferenciación.

La claridad que se tiene acerca de las diferencias, por su parte, se con-

³⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, cit., pp. 222 sgg. (KSA 5, pp. 208 sgg.). Véase también, por ejemplo: F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, cit., pp. 30 sgg. (KSA 5, pp. 258 sgg.).

³¹ Cfr., entre otros, G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona 1994; J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo: El cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos, Barcelona 1998 y H. Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975.

³² Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cit., p. 275 (KSA 4, p. 248): «¿No tiene que haber, para que existan los ligeros, los más ligeros de todos – topos y pesados enanos? –».

³³ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, cit., p. 113 (KSA 6, p. 138).

vierte, de la misma manera, en base y condición de posibilidad de la experiencia aristocrática. No obstante una primera impresión acerca del significado de este importante concepto en la filosofía de Nietzsche, que puede generar la sensación de un uso simple y burdamente estamental-clasista del mismo³⁴, lo aristocrático no es desde su perspectiva un fenómeno exclusivamente social, sino esencialmente una posición espiritual de distinción y separación³⁵. Pero éstas no tienen como objetivo el simple dominio del otro, su subordinación en el sentido tradicional del término, sino el reconocimiento de la distancia existente entre las dos perspectivas morales de la vida – lo que implica, por supuesto, no obstante el sentido perspectivista de la reflexión nietzscheana, la presencia de una jerarquía valorativa que conlleva una gradación y orden de carácter vital – y, ante todo, de mucho mayor valor para la filosofía de la individualidad radical, la diferenciación y selectividad al servicio de sí mismo, hacia la propia diferenciación interna³⁶.

No se puede hacer referencia al alma aristocrática en este caso, sin aludir simultáneamente, como lo hace Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, a la enfermedad que se opone a ella. Se retoma de esta manera la ya mencionada confrontación entre dos perspectivas vitales y morales mediadas por los estados del cuerpo (*Leib*). Es en este contexto que el pensador de Röcken sostendrá con plena seguridad que el pathos de la distancia mantendrá separadas las tareas propias de la enfermedad y la salud³⁷. Con otras palabras, esto quiere decir que la distancia entre una y otra experiencia es insuperable, puesto que éstas corresponden a pulsiones de base diametralmente opuestas. Como demostración de esta diferencia radical que separa, pueden citarse los muy diversos contenidos vitales de experiencias “comunes” a las dos perspectivas, tales como el egoísmo, la voluntad de poder, la voluptuosidad y la soledad, entre otras muchas. En el mismo marco de referencia en el que se resalta esta duplicidad de la perspectiva, y con la mirada puesta todavía en el fenómeno del alma aristocrática, Nietzsche enfocará su primera mención conocida del pathos de la distan-

³⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, cit., p. 219 (KSA 5, p. 205).

³⁵ Cfr., por ejemplo, *ivi*, p. 241 (KSA 5, p. 226).

³⁶ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, cit., pp. 247-248 (KSA 5, pp. 232-233). «–¿Qué es aristocrático? [...] ¿En qué se delata, en qué se reconoce el hombre aristocrático? [...] No son las acciones las que constituyen su demostración [...] tampoco son las «obras» [...] es la *fe* la que aquí decide, la que aquí establece la jerarquía [...]: una determinada certeza básica que un alma aristocrática tiene acerca de sí misma, algo que no se puede buscar, ni encontrar, ni, acaso, tampoco perder. – El alma aristocrática tiene respeto de sí misma».

³⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, cit., p. 145 (KSA 5, p. 371).

cia, hacia la experiencia de la condición interior e individual del hombre selecto:

Si en *la pathos de la distancia*, tal como éste surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo [...] no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo «hombre», la continua «auto-superación» del hombre, para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral³⁸.

La reificación de la diferencia que se hace insalvable termina, paradójicamente, en la indiferencia. La distancia que se establece entre una perspectiva y otra es tan amplia que los posibles puntos de contacto se rompen y sólo queda la experiencia de la pura diferencia. El otro deja de ser un referente ético que exige reconocimiento, que incita al diálogo y a la relación desde su condición de extraño, de alteridad y alter ego, para transformarse simplemente en expresión de una perspectiva vital-moral superada, que no se puede seguir ya que la misma constitución pulsional lo impide. El otro es la diferencia plena y de esta manera es indiferente a mi radical soberanía individual. Tanto el paso previo por el otro, considerado peyorativamente por Nietzsche como vulgo y muchedumbre, como la confrontación misma de las dos perspectivas fisiológicas ligadas a la salud y la enfermedad, son solo los momentos que anteceden a una definitiva indiferencia surgida de la distancia. El término quizás más adecuado para designar este fenómeno de plena indiferencia es «el pasar de largo». Así lo sostiene Nietzsche en su Zarathustra: «Me produce náuseas también esta gran ciudad, y no sólo este necio. Ni en una ni en otro hay nada que mejorar, nada que empeorar [...] Esta enseñanza te doy a ti, necio, como despedida: donde no se puede continuar amando se debe – *¡pasar de largo!* –»³⁹.

De la misma manera que en el Heidegger lector de Hölderlin el paso por el otro es una condición *sine qua non* del retorno a lo propio⁴⁰, en

³⁸ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, cit., p. 219 (KSA 5, p. 205).

³⁹ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, cit., p. 251 (KSA 4, p. 225). Cfr. también, *ivi*, p. 259 (KSA 4, p. 232): «Pero allá abajo [...] Allá, olvidar y pasar de largo es la mejor sabiduría: ¡esto – lo he aprendido ahora!».

⁴⁰ Cfr. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«* (GA 52), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992; *Hölderlins Hymne »Der Iste«*, GA 53. Véase también: A. Rocha, *Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia*, en «Revista de Filosofía», Vol. 37 (1), 2012, Madrid, pp. 37-55 y A. Rocha, *Retorno al hogar y reconocimiento del otro en la filosofía de Martin Heidegger*, en «Acta fenomenológica latinoamericana», Vol. III, 2009, Lima/Morelia, pp. 659-72.

Nietzsche el tránsito por el mercado – representación de lo diferente y extraño – es el impulso decisivo hacia sí mismo. Mientras en el primero este retorno es la comprobación de la imposibilidad de apropiar (*eignen*) lo propio (*Das Eigene*), y con ello la permanencia de la apertura a una nueva incursión en tierras ajenas, en Nietzsche parece ser la constitución definitiva de una individualidad radicalmente soberana y solitaria. Tanto el pathos de la distancia – que es el pathos de la diferencia indiferente – como la experiencia del alma aristocrática que le corresponde, y la soledad elegida, conducen hacia esta experiencia de retorno y concentración en sí mismo.

No obstante el hecho de que el *pasar de largo* marca de manera determinante la inviabilidad de una posible relación con el otro en tanto otro, y que obstaculiza el encuentro cara a cara entre los hombres, permanece en la filosofía de Nietzsche un nuevo tipo de relación determinada por la indiferencia y la distancia. En ella predomina la carencia de intenciones de dominio – pues el otro no es objetivo alguno para el solitario⁴¹ –, de injerencia en la perspectiva vital ajena o de imposición de la misma – puesto que no hay pretensiones de crear adeptos, seguidores o discípulos⁴² –, y de prejuizamiento típico de jueces implacables – ya que es la experiencia misma de la extramoralidad que se vive más allá de todo parámetro moral forjado desde fuera de sí mismo⁴³. En esta nueva experiencia de una relación sin relación, solo queda para Nietzsche el desprecio por las formas sociales⁴⁴, persistiendo por tanto únicamente el “derecho” a estar solo ante sí mismo⁴⁵ para ser lo que se es. El hombre solitario en las alturas, con la mirada puesta hacia el abismo que enfatiza las diferencias, observando la pequeñez humana, es la figura nietzscheana por excelencia para escenificar la experiencia de la individualidad radical libre y soberana: «La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas»⁴⁶. Con Nietzsche podríamos pensar, en consecuencia, que tal vez sea ésta la más sencilla y última opción para el hombre en la tierra, después de soportar por largo tiempo «muchas grandezas» de la estulticia humana.

⁴¹ Cfr. Nota 16 de este trabajo.

⁴² Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 18 (KSA 6, § 4).

⁴³ Cfr. por ejemplo, *Más allá del bien y del mal*, cit., p. 54 (KSA 5, p. 47). También, *ivi*, pp. 57 sgg. (KSA 5, p. 50).

⁴⁴ Cfr. F. Nietzsche, *El anticristo*, Alianza, Madrid 1993, pp. 67 sgg. (trad. cast. Andrés Sánchez Pascual) (KSA 6, pp. 209 sgg.).

⁴⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, cit., p. 101 (KSA 4, p. 80).

⁴⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., 16 (KSA 6, § 3).

English title: Pathos of distance: a new form of relationship in Nietzsche's Philosophy.

Abstract

Traditional approaches to the concept of the human relationship base its reflections on the need for the encounter between human beings. By Friedrich Nietzsche, on the contrary, it is raising the possibility of a new form of relationship based on the retreat. The pathos of distance, as well the solitude and the indifference lead to the experience of a radical sovereign individuality. This ensure the conditions for a sui generis way of human relations: the relationship devoid of any direct relations between human beings.

Keywords: relationship; radical individuality; pathos of distance; solitude.

Alfredo Rocha de la Torre
Director de Postgrados en Filosofía de la Facultad
de Ciencias Humanas y Sociales
de la Universidad de San Buenaventura
procha@usbog.edu.co

T

Verständigung unter Orientierungen nach Nietzsche und Luhmann

Werner Stegmaier

1. *Verständigung unter Orientierungen*

Wir gehen von Orientierungen aus, die jeweils ihre eigenen Standpunkte, Horizonte und Perspektiven haben und durch sie getrennt sind¹. Unter getrennten Orientierungen kann man keine gemeinsame Vernunft voraussetzen. Man muss dann auf andere Weise verstehen, wie sie einander verstehen und sich miteinander verständigen. Orientierungen beobachten Situationen und in ihnen andere Orientierungen, die wiederum sie beobachten können. Man kann sie darum auch nicht als transzendente Subjekte ansetzen, die nicht beobachtbar sind und darum auch füreinander nicht. Auch der Begriff der Intersubjektivität führt dann nicht weiter, um die Beziehungen von Orientierungen zu verstehen. Orientierungen sind auch nicht einfach als Bewusstseine zu verstehen; denn gerade Bewusstseine sind einander verborgen. Und es sind auch nicht schlicht Menschen, die einander verstehen und sich miteinander verständigen. Es nimmt zu viel Unterschiedliches am Menschen an der Verständigung teil, auf der einen Seite auch sein Körper und dies auf sehr vielfältige Weise und auf der andern Seite all das, was Menschen sozial bestimmt und nicht von nur Einzelnen abhängt, Rollen, Sprachen, Institutionen, Moralen, Religionen usw., so dass man auch nicht von der Einheit „des Menschen“ ausgehen kann. Der Begriff der Orientierung lässt sich dagegen in physische, psychische und soziale Orientierungen differenzieren, die mit ihren unterschiedlichen Voraussetzungen (Standpunkten), Reichweiten (Horizonten) und Operationsweisen (Perspektiven) gegeneinander autonom und insofern getrennt

¹ Vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2008.

sind, sich aber gleichwohl übereinander und aneinander orientieren und sich miteinander verständigen können.

Verständigung setzt Verstehen voraus, aber nicht schon Verstand oder Vernunft im kantischen Sinn. Die Hermeneutik seit Schleiermacher hat den Begriff des Verstehens so gebraucht, dass es sich auf nicht unmittelbar beobachtbare und insofern „innere“ Eigenschaften von anderem und anderen bezieht. Jenes „Innere“ gilt als unerreichbar, man könne aber daran arbeiten, sich ihm zu nähern, indem man sich durch das „Äußere“, unmittelbar Beobachtbare, hindurcharbeitet wie durch „Oberflächen“, die „Tiefen“ verbergen. Weil man sich jenes Inneren und damit auch seines Verstehens nie sicher sein kann, bleibt das Verstehen stets vorläufig. Es steht immer wieder zur Disposition, kann aber auf Zeit hinreichend sein. Danach ist das Verstehen ein klassischer Modus der Orientierung, und der Begriff der Orientierung ermöglicht zugleich, von den Metaphern des Inneren und Äußeren loszukommen, die zu neuerlichen Mystifizierungen und Metaphysizierungen einladen. Dann bleibt die beobachtbare Unbeobachtbarkeit zurück. Sie fällt auf, wenn sich der Sinn von Beobachtetem plötzlich verändert und man die Veränderung einer unbeobachtbaren „Absicht“ zuschreibt, die das Ganze nun anders verstehen lässt. Aber selbst dann, wenn andere solche Absichten bestätigen, indem sie erklären, sie seien „richtig“ oder „gut“ verstanden worden, bleibt eine Ungewissheit; denn auch hinter solchen Bestätigungen kann wieder eine unbeobachtbare Absicht (zum Beispiel Höflichkeit) stecken. So muss man sich stets weiterhin mit einem auf Zeit hinreichenden Verständnis zufrieden geben. Die Orientierung unterscheidet darum nicht zunächst nach „richtig“ oder „falsch“, sondern danach, ob ein weiterer beobachtbarer Anhaltspunkt oder auch eine unbeobachtbare Absicht in die weitere Orientierung einbezogen werden soll oder nicht, sie selektiert in Luhmanns Begriffen nach anschlussfähig“ oder „nicht anschlussfähig“. Da das immer für beide Seiten gilt, lässt sich die Verständigung unter getrennten Orientierungen, physischen, psychischen und sozialen, in der überall Spielräume des Verstehens, Andersverstehens, Missverstehens und Nichtverstehens bleiben, am besten als Kette von Selektionen in der Orientierung an anderer Orientierung fassen.

Danach ist Verstehen zunächst von Beobachten zu unterscheiden. Orientierungen beobachten asymmetrisch, solange das Beobachtete sich durch das Beobachtet-Werden nicht ändert, also stillhält (z.B. eine aufgewählte Waldwiese). Solange spricht man von bloßem „Beobachten“. Hält das Beobachtete zwar still, aber die Anhaltspunkte passen nicht zusammen (das könnten Wildschweine gewesen sein, aber wir hatten hier noch

nie Wildschweine), nennt man die Entdeckung, wie sie zusammenpassen könnten, „Verstehen“ (ein Jäger erzählte neulich, auch hier seien jetzt Wildschweine aufgetaucht). Reagiert das Beobachtete aber seinerseits auf die Beobachtung mit Beobachtung (da sind sie, die Wildschweine, und beobachten uns), wird die Beobachtung symmetrisch und sogleich agonal: Dann müssen sich beide Seiten in der Situation behaupten und können schlimmstenfalls darin umkommen. Sie behaupten sich leichter, wenn das Verhalten der andern sie nicht überrascht, sondern sie es „verstehen“ (Wildschweine nehmen Ausreiß, wenn ..., sie greifen an, wenn ...). Das Verstehen wird zu einem Verstehen von Verstehen, zum komplexen Beobachten von etwas, das seinerseits sein Beobachtet-Werden beobachtet, und die Komplexität steigert sich noch, wenn Dritte ins Spiel kommen (der Jäger, dem die Spaziergänger die Wildschweine zu verscheuchen drohen). Durch Verstehen lassen sich komplexe Situationen erfolgreich bewältigen. Das Verstehen bleibt aber riskant, da man nur begrenzt erwarten kann, dass die Beteiligten einander ‚gut‘ verstehen (verstehen die Wildschweine, versteht der Jäger, dass man nicht stören will, wenn man doch beide offensichtlich stört?). So entsteht die charakteristische Spannung, die man aus Interaktionen und Kommunikationen zum Verständnis Ausgerüsteter, aber zum Verständnis nicht immer hinreichend Fähiger und auch nicht immer Williger kennt. Verstehende können „sich aufeinander einstellen“, gehen dabei aber stets das Risiko ein, ob und wie das auch die andere Seite tut. Sie laufen ständig Gefahr, von der anderen Seite nicht verstanden oder missverstanden oder auch zu gut verstanden, kurz zum eigenen Nachteil oder Vorteil überrascht, desorientiert zu werden. Man gewinnt durch Verstehen Sicherheit – und steigert zugleich die Unsicherheit der Orientierung. Man kommt nie bei einem definitiv richtigen Verständnis an.

Das hermeneutische Verständnis von Verstehen hat sich stark am Verstehen von Texten orientiert. Texte kann man in Ruhe studieren, sie halten still, das Verstehen von Texten scheint ein asymmetrisches, risikoloses Beobachten zu bleiben (da hängt ein Schild „Heute Wald gesperrt. Jagd!“). Auch dieses Beobachten bleibt aber nur so lange risikolos, wie die Texte nicht von anderen anders verstanden werden (das Schild, sagt sich der Spaziergänger, hängt da schon seit Tagen und wurde einfach vergessen – o nein, sagt der Jäger, die Jagd zieht sich über Tage hin). Dann kehrt die symmetrische und agonale Situation im Verstehen zurück (bis hin zum drohenden Jagdunfall). Der Text fungiert in der Orientierung an anderer Orientierung ebenfalls als ein Drittes, das so oder so verstanden werden kann oder dies oder das zu verstehen gibt; „hinter“ einem Text wird, zu

Recht, wieder ein Verstehender vermutet, ohne dass dessen Verstehen zu überprüfen ist. Damit kehrt die Unruhe auch in der Orientierung an Texten zurück (nicht nur für Waldspaziergänger).

Für Nietzsche wurden die Bedingungen der Möglichkeit der Verständigung zu einem Hauptthema seiner Philosophie, für Luhmann wurde Kommunikation zu einem Hauptbegriff seiner soziologischen Systemtheorie. Wir ziehen darum beide zur Erörterung der Verständigung unter Orientierungen heran. Luhmann teilte in seiner soziologischen Systemtheorie, die auch weite Teile der Philosophie einbezieht, maßgebliche philosophische Grundentscheidungen mit Nietzsche, hat ihn jedoch aus Gründen, die wir hier offen lassen können, kaum zur Kenntnis genommen. So steht es ganz bei uns, seine Theorie auf die Philosophie Nietzsches zu beziehen. Nietzsche kannte seinerseits den Begriff der Kommunikation (noch) nicht und entwickelte mit der Zeit eine tiefe Skepsis gegen die Möglichkeit der Verständigung; Luhmann trieb diese Skepsis noch weiter, fing sie aber mit dem Begriff der stets beobachtbaren Kommunikation auf. Dazu verstand er die Kommunikationsbegriff aber anders und weit komplexer, als ihn die Kommunikationstheorien seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingebürgert hatten². Beide führte die Skepsis zur Steigerung der Komplexität der Beobachtung des Verstehens, beide fassten Verständigung als eine hochkomplexe Operation unter getrennten Beobachtungssystemen, beide konnten darum auf Simplifizierungen wie die Annahme einer gemeinsamen Vernunft verzichten. An beide lässt sich darum in der Frage des Verstehens gut anschließen. Während Luhmann aber vor allem verstehen wollte, welche Funktion das Verstehen in der Kommunikation hat, wuchsen Nietzsches Zweifel an seinem Funktionieren.

Beide folgten einem methodischen Immoralismus. Sie vermieden moralische Idealisierungen beobachtbarer Realitäten. Sie setzten nicht schon den Willen oder auch nur die Bereitschaft zum Konsens voraus, sondern hielten auch dies offen: dass Konsens gesucht werden kann oder nicht. Orientierung an anderer Orientierung erträgt nicht nur Dissens und Konflikt, sondern braucht ihn auch zur Klärung der je eigenen Orientierung. In der Orientierung an anderer Orientierung wird laufend erfahren, dass beide black boxes füreinander sind und Konsens, selbst wenn er unter getrennten Bewusstseinen denkbar wäre, sich dennoch nicht feststellen

² Vgl. Dirk Baecker, *Art. Systemtheorie als Kommunikationstheorie*, in: Oliver Jahraus / Armin Nassehi / Mario Grizelj / Irmhild Saake / Christian Kirchmeier / Julian Müller (Hg.), *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2012, SS. 52-57.

ließe. Er kann nur ein Ideal sein und ist, wenn er zum obersten Wert und Ziel aller Orientierung an anderer Orientierung gemacht wird, ein moralisches Ideal, das leicht Realitäten verdeckt. Die reale Unmöglichkeit von Konsens unter getrennten Bewusstseinen schließt aber Kooperationen unter differenten Orientierungen keineswegs aus; sie finden ständig beobachtbar statt. Man weicht in einer vielbevölkerten Fußgängerzone einander aus, redet und schweigt in Gesprächen an passender Stelle, übernimmt Rollen in Gruppen, respektiert in Wäldern hin und wieder Jagden, wirkt in Organisationen mit, gründet Unternehmen, bildet Lebensgemeinschaften, verhält sich ordnungsgemäß in rechtlich verfassten Gesellschaften usw. Kooperationen erlauben je eigene Ansichten und Absichten der Beteiligten, fordern aber von allen Orientierungstugenden: Umsicht, Weitsicht, Rücksicht, Nachsicht, Vorsicht, Zuversicht, die allesamt komplexer sind als logische Einsicht und moralische Aufsicht³. Logik und Moral haben in der Orientierung an anderer Orientierung ihren Ort, füllen sie aber nicht aus. So setzen auch Nietzsche und Luhmann an.

2. Nietzsches Ideal verständigungsloser Verständigung

Den Begriff der Verständigung hat Nietzsche, wie seine anderen Begriffe auch, nicht ein für alle Mal zu definieren versucht, sondern ihn ebenfalls in wechselnden Kontexten entfaltet und dabei unauffällig profiliert⁴. Sein Ausgangspunkt war das jugendliche Freundschaftsideal der verständigungslosen Verständigung, einer paradoxen Verständigung, die Verständigung gar nicht nötig hat, oder eines unmittelbaren „Einvernehmens“, das als Ideal, sondern als Realität wahrgenommen wird und zu romantischeren Zeiten auch „Liebe“ genannt wurde. In einem Brief aus Basel⁵, wohin er

³ Vgl. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, SS. 137-140, 188 f., 237 f.

⁴ Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des Fünften Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012, S. 80 f.

⁵ Nietzsche an Erwin Rohde, 7. Juni 1871, Nr. 135, KSB 3.196-198. – Zitiert wird nach: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980 (KSA). Die veröffentlichten und zur Veröffentlichung vorbereiteten Schriften werden mit Titeln, Untertiteln und ggf. Nummern der Abschnitte, der Nachlass wird mit dem Jahr der Notation, der Nummer des Notizhefts bzw. der Mappe und in eckigen Klammern der Nummer der Eintragung und außerdem mit Band und Seite der KSA angegeben. Briefe Nietzsches werden zitiert nach: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1986 (KSB), unter Angabe des Adressaten, des Datums, der Nummer und Band und Seite der KSB.

vor kurzem in sehr jungen Jahren berufen worden war, schrieb er 1871 an seinen engen Freund Erwin Rohde in Kiel, er wolle auch ihn nach Basel zu holen versuchen. Nur so könnten sie gemeinsame wissenschaftliche Pläne verwirklichen; denn dazu sei es nötig, sich in die Dinge »gemeinsam hineinzuleben«. Er beschwört ihr »gemeinsames, trotz der Entfernung ungestörtes und unisones Fortschreiten auf gleichen Bahnen« und ihre unverbrüchliche Treue (gleich in der Anrede: »Mein lieber, um so getreuerer Freund«). Umso schwerer sei »das Loos«, »von Dir jetzt getrennt zu sein«. Zugleich klagt er über »Angegriffenheit und Schlaflosigkeit«; er habe einen Urlaub im Gebirge nötig, den er aber mit seiner Schwester antrete. So müsse nicht nur die geplante Kooperation, sondern auch die Verständigung darüber erst einmal aufgeschoben werden; Nietzsche hat Rohde bisher von alldem »noch nicht einmal oberflächlich benachrichtigt«. Denn Verständigung durch Briefe könne das Einvernehmen nicht ersetzen, das Medium störe: »Brieflich kann ich nichts sagen«. Gleichwohl klinge ihm, schreibt Nietzsche, aus Rohdes Briefen »eine so verwandte, innerlich vertraute ‚Melodei‘ entgegen, daß ich immer meine, auch unsre Pläne müßten, auch ohne gegenseitige Verständigung, dieselben sein«⁶.

Die Hochgestimmtheit unter den Freunden hat sich bis etwa 1875 durchgehalten. Dann kühlte sie ab⁶ und brach nach wachsendem, auch karrierebedingtem Misstrauen über einer Meinungsverschiedenheit vollends ein. Nietzsche hat immer wieder auch beste Freunde »abgeschafft, aus Ekel darüber, daß man mich für etwas Andres nimmt als ich bin«⁷ Zunächst aber hing er dem Ideal der verständigungslosen Verständigung auch über Freundschaften hinaus an. In seinen Reden Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten (BA) hatte er »die volle Verständlichkeit alles dessen, was man schreibt, vor Augen« (BA II, KSA 1.676), »das instinktive wahre und einzige Verständniß der Natur« (BA IV, KSA 1.716), in *Die Geburt der Tragödie* (GT) dann der Kunst und Musik (»Wir genießen im unmittelbaren Verständnisse der Gestalt, alle Formen sprechen zu uns, es

⁶ Vgl. Gerd Schank, *Sprachwahl und Selbstdarstellung. Alltagssprachliche Mittel in Nietzsches Briefen*, in: Gerd Schank / Paul van Tongeren, *Freunde und Gegner. Nietzsches Schreibmoral in seinen Briefen und seine philosophische ‚Kriegs-Praxis‘*, Würzburg 1999, 11-73, hier 39. Bewusst ganz philologisch ansetzend, behandelt Schank zwar im Anschluss an van Tongeren das „Problem Freundschaft“ (SS. 58-60), die verständigungslose Verständigung in der Freundschaft jedoch leider nicht.

⁷ Brief an Malwida von Meysenbug aus Turin, 20. Oktober 1888, Nr. 1135, KSB 8.457. Ende 1888 häuften sich solche Briefe. Vgl. Paul van Tongeren, *Das Maass für Ehrlichkeit und Maskierung. Nietzsche über Freundschaft*, in: Schank / van Tongeren, *Freunde und Gegner*, SS. 75-86, hier 76; Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, SS. 54 f., 59.

giebt nichts Gleichgültiges und Unnötiges«. GT 1, KSA 1.26) oder auch eines religiösen Kults (»das ahnungsvolle Verständniss jenes Einheitsmysteriums« (GT KSA 5, 1.42), vor allem aber der gesprochenen Sprache, die in der Regel unmittelbar verstanden wird. Auch in Nietzsches weiterem Werk und in seinen Notaten ist immer wieder von „verständlich“, „verständnisreich“, „verständnisvoll“, „Verständigkeit“ die Rede.

Von Beginn an fragte Nietzsche aber auch nach »Nöten«, wie er sie nannte, aus denen alles Menschliche entstehe; er folgte einer Heuristik der Not⁸. In diesem Sinn stellte er auch die Frage nach der Sprache. In seinem Entwurf Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne von 1873 (WL) ging er von Menschen im Überlebenskampf aus, die mit dem „Intellekt“, den sie darin entwickelten, irgendwann »zugleich aus Noth und Langeweile« Sprache erfanden, mir der wohl »Wahrheit«, zugleich aber auch »Verstellung« möglich geworden sei (WL 1, KSA 1.877). Bald darauf, in einem nachgelassenen Notat (N) von 1874, sah er, dass hier nicht einzelne Menschen der Anfang sein konnten, sondern so etwas wie »eine gemeinsame Seele«:

Aller Verkehr unter Menschen beruht darauf, dass der eine in der Seele des andern lesen kann; und die gemeinsame Sprache ist der tönende Ausdruck einer gemeinsamen Seele. Je inniger und zarter jener Verkehr wird, um so reicher die Sprache; als welche mit jener allgemeinen Seele wächst oder – verkümmert. (N 1874, 37[6], KSA 7.831)⁹

Aus dieser Seele lebe die Sprache, also nicht aus der »Noth des Individuums«, sondern aus der »Noth einer ganzen Heerde, eines Stammes«. Höre man nun aber „das herrliche Tonwesen einer Sprache“, so klinge es durchaus nicht »nach Noth, als der Mutter der Sprache«: »Ist nicht alles mit Lust und Üppigkeit geboren, frei und mit den Zeichen betrachtenden Tiefsinns?«. Nietzsche führt, sichtlich unhaltbar, voll entwickelte Sprachen gegen Sprachen im Entstehungsstadium ins Feld, verliert über dem Ideal erneut die Realität und hält statt an der Heuristik der Not, die er später in seiner „Psychologie“ und „Genealogie“ konsequent ausbauen wird, und ihrem evolutionstheoretischen Hintergrund vorerst lieber an der ad-hoc-Hypothese einer gemeinsamen Seele fest – und muss dazu hohes Pathos einsetzen:

Was hat der affenartige Mensch mit unsern Sprachen zu thun! Ein Volk, welches sechs Casus hat und sein Verbum mit hundert Formen abbeugt, hat eine vol-

⁸ Werner Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, 2. Aufl., Hamburg 2013, SS. 154-156.

⁹ Vgl. Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin/New York 1999, SS. 144 f.

le gemeinsame und überströmende Seele; und das Volk, welches eine solche Sprache sich schuf, hat die Fülle seiner Seele auf alle Nachwelt ausgegossen [...] (N 1874, 37[6], KSA 7.832).

Er sieht die Unhaltbarkeit dieser Argumentation jedoch bald selbst – als er sich aus der Freundschaft löst, die ihm zeitlebens die wichtigste und herausforderndste blieb, die „Sternen-Freundschaft“ mit Richard Wagner, wie er sie in der Fröhlichen Wissenschaft (FW) von 1882 nennen wird. »Wir waren Freunde«, schreibt er im Rückblick, die wie »zwei Schiffe, deren jedes sein Ziel und seine Bahn« hatten, eine Zeit lang gemeinsam in einem Hafen lagen, als ob dies ihr gemeinsames Ziel gewesen sei, seien dann aber von der »allmächtigen Gewalt« ihrer jeweiligen »Aufgabe« auseinandergetrieben und einander fremd geworden. Das Ideal der verständigungslosen Verständigung scheitert groß – und bleibt für Nietzsche dennoch das Ideal: Nietzsche will weiter an es »glauben, selbst wenn wir einander Erden-Feinde sein müssten« (FW 279) und auch wenn er es nun besser wusste¹⁰. In seiner Werbeschrift für Richard Wagner zur Eröffnung der Bayreuther Festspiele 1876, Richard Wagner in Bayreuth (WB), stellte er die verständigungslose Verständigung, sofern sie der Sprache und ihrer vollen Verständlichkeit bedarf, als Problem Wagners dar. Die Sprache sei »erkrankt«, wenn sie nicht mehr voll verständlich sei:

Der Mensch kann sich in seiner Noth vermöge der Sprache nicht mehr zu erkennen geben, also sich nicht wahrhaft mittheilen: bei diesem dunkel gefühlten Zustande ist die Sprache überall eine Gewalt für sich geworden, welche nun wie mit Gespensterarmen die Menschen fasst und schiebt, wohin sie eigentlich nicht wollen; sobald sie mit einander sich zu verständigen und zu einem Werke zu vereinigen su-

¹⁰ Nietzsche nennt den Namen Wagners nicht, der ihn in den engsten Tribschener Familienkreis aufgenommen hatte, und so lässt sich der Aphorismus FW 279 auch auf andere Freunde beziehen. Robin Small, *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*, Oxford 2005, dachte an Paul Rée, mit dem Nietzsche nicht nur intensiv und erfolgreich zusammengearbeitet, sondern auch, unter den Fittichen der gemeinsamen Freundin Malwida von Meysenbug 1876/77 in Sorrent einige Monate zusammen gelebt hatte, nun misstrauisch beobachtet von den Wagners, die Rée als Juden scharf ablehnten. An ihn hatte Nietzsche Ende 1877 einen ähnlich aufschlussreichen Freundschaftsbrief gesandt wie Jahre zuvor an Erwin Rohde: »Wenn ich von Ihren Studien höre, so wässert mir immer der Mund nach Ihrem Umgange; wir sind geschaffen dafür, uns gut zu verständigen, ich glaube, wir finden uns immer auf dem halben Wege schon, wie gute Nachbarn, die immer zur gleichen Zeit den Einfall haben, sich zu besuchen und sich auf der Gränze ihrer Besitzungen einander entgegenkommen«. (Nietzsche aus Basel an Paul Rée in Stibbe, 19. Nov. 1877, Nr. 671, KSB 5.290 f.) Bezeichnend ist nun jedoch die Distanz in der Freundschaft: Keine verständigungslose Verständigung mehr, sondern Besuche und Begegnungen an der Grenze, die in aller Verständigung bleibt und die auch unter Freunden leicht Missverständnisse und Unverständnisse verursachen kann.

chen, erfasst sie der Wahnsinn der allgemeinen Begriffe, ja der reinen Wortklänge, und in Folge dieser Unfähigkeit, sich mitzuthemen, tragen dann wieder die Schöpfungen ihres Gemeinsinns das Zeichen des Sich-nicht-verstehens, insofern sie nicht den wirklichen Nöthen entsprechen, sondern eben nur der Hohlheit jener gewaltherrischen Worte und Begriffe: so nimmt die Menschheit zu allen ihren Leiden auch noch das Leiden der Convention hinzu, das heisst des Uebereinkommens in Worten und Handlungen ohne ein Uebereinkommen des Gefühls. (WB 5, KSA 1.455)

Es sollte Richard Wagner als außerordentliches Individuum sein, seine »dämonische Uebertragbarkeit und Selbstentäusserung seiner Natur, welche sich Anderen ebenso mittheilen kann, als sie andere Wesen sich selber mittheilt und im Hingeben und Annehmen ihre Grösse hat«, seine »aus- und überströmende Natur«, die sich einer andern »Seele« so mittheilt, dass sie sich selbst »erlebt« (WB 7, KSA 1.466). Damit ist der Begriff für die verständigungslose Verständigung gefunden: das gemeinsame Erleben:

Lässt uns seine Kunst alles Das erleben, was eine Seele erfährt, die auf Wanderschaft geht, an anderen Seelen und ihrem Loose Theil nimmt, aus vielen Augen in die Welt blicken lernt, so vermögen wir nun auch, aus solcher Entfremdung und Entlegenheit, ihn selbst zu sehen, nachdem wir ihn selbst erlebt haben. (WB 7, KSA 1.466 f.)

Verstehen ist, wenn es nicht „krankt“, Erleben eines gemeinsamen Sinns im Gebrauch einer gemeinsamen Sprache, die gemeinsame Nöte und eine gemeinsame Kultur voraussetzt. Doch diese gemeinsame Sprache kann, wenn die Wortsprache ‚erkrankt‘ ist, nur noch die Musik sein, diese neue Musik Wagners, die alle »Convention« abgeworfen hat. Um das jedoch glaubhaft zu machen, nimmt Nietzsche wieder zu einer starken Metaphysik Zuflucht, nun der Natur und der Liebe, in die die Natur sich durch die Musik verwandelt:

was kommt da eigentlich zum Erklingen? Eben nur die richtige Empfindung, die Feindin aller Convention, aller künstlichen Entfremdung und Unverständlichkeit zwischen Mensch und Mensch: diese Musik ist Rückkehr zur Natur, während sie zugleich Reinigung und Umwandlung der Natur ist; denn in der Seele der liebevollsten Menschen ist die Nöthigung zu jener Rückkehr entstanden, und in ihrer Kunst ertönt die in Liebe verwandelte Natur. (WB KSA 7, 1.468)

Es war wiederum Nietzsche selbst, der hier Einspruch erhob. Um tatsächlich zu einer allgemein verständlichen Sprache zu werden, müsse die absolute Musik sich popularisieren; um »zu den Halb- und Nicht-Musikern reden« zu können, habe sie es nötig, »mit hundertfacher Deutlichkeit sich mitzuthemen und sich Verständniss, volksthümlichstes Ver-

ständniss zu erzwingen« (WB 7, KSA 1.468). So aber konnte sich nicht das Verständnis einstellen, das eine solche »gewaltigste Musiker-Natur« sich wünscht: »Niemand gab eine Antwort, Niemand hatte die Frage verstanden«. Also versuchte Wagner doch, »dem Verständniss seiner Frage durch Schriften nachzuhelfen: neue Verwirrung, neues Gesumme«. Folge: Er »vereinsamt«. Die Einsamkeit nötigt ihn zur Selbstreflexion, und »so steigt sein Weltblick in die Tiefe, nochmals, und jetzt hinab bis zum Grunde: dort sieht er das Leiden im Wesen der Dinge und nimmt von jetzt ab, gleichsam unpersönlicher geworden, seinen Theil von Leiden stiller hin« (WB KSA 8, 1.477 f.). Ihm bleibt nur die Verständigung mit sich selbst:

er wollte jetzt nur noch Eins: sich mit sich verständigen, über das Wesen der Welt in Vorgängen denken, in Tönen philosophiren; der Rest des Absichtlichen in ihm geht auf die letzten Einsichten aus. Wer würdig ist zu wissen, was damals in ihm vorgieng, worüber er in dem heiligsten Dunkel seiner Seele mit sich Zwiesprache pflog – es sind nicht viele dessen würdig: der höre, schaue und erlebe Tristan und Isolde (WB 8, KSA 1.479).

Das jugendliche Ideal der verständigungslosen Verständigung oder nun des gemeinsamen Erlebens führte im Fortgang von Nietzsches Reflexion zu einer scharfen Selektion der Verstehenden und einer ausdrücklichen Rangordnung im Verstehen. An ihm würde Nietzsche in der Tat sein weiteres Verstehen des Verstehens ausrichten. Das Verstehen, das sich den meisten verschließt, führt den, der „würdig“ ist, es zu teilen,

zu einem ganz neuen Verstehen und Miterleben, gleich als ob seine Sinne auf ein Mal vergeistigter und sein Geist versinnlichter geworden wäre, und als ob Alles, was aus dem Menschen heraus will und nach Erkenntniss dürstet, sich jetzt in einem Jubel des Erkennens frei und selig befände. Weil jeder Vorgang eines Wagnerischen Drama's sich mit der höchsten Verständlichkeit dem Zuschauer mittheilt, und zwar durch die Musik von Innen heraus erleuchtet und durchglüht, konnte sein Urheber aller der Mittel entrathen, welche der Wortdichter nöthig hat, um seinen Vorgängen Wärme und Leuchtkraft zu geben (WB 9, KSA 1.488 f.).

Der »Jubel des Erkennens« bekräftigt, dass die verständigungslose Verständigung im gemeinsamen Erleben die Sprache und mit ihr die „Gewalt“ ihrer abstrakten, konventionellen, nicht erlebbaren Begriffe ausschließt. Sie bleibt, wie Nietzsche auch und gerade nach seiner Lösung von Wagner in Menschliches, Allzumenschliches (MA) bestätigte, »absoluter Musik« vorbehalten, »in der Alles ohne weitere Beihülfe sofort symbolisch verstanden wird«. (MA I 216) Die Parsifal-Dichtung hatte Nietzsche bekannt-

lich so abgestoßen, dass ihm der Bruch mit Wagner unausweichlich schien – vom Parsifal-Vorspiel ließ er sich bis zuletzt erschüttern¹¹.

Die absolute Musik mag eine verständigungslose Verständigung ermöglichen, das Problem der Verständigung im Übrigen kann sie nicht lösen. Im Rückblick von *Ecce homo* (EH) erkannte Nietzsche in seinen Unzeitgemässen Betrachtungen (UB) zu Schopenhauer und Wagner zuletzt eine „Semiotik“ für sich selbst, für seine eigenen Nöte. Er habe die »Gelegenheit« genutzt, »um ein paar Formeln, Zeichen, Sprachmittel mehr in der Hand zu haben« (EH, UB 3). Zurückblieb eine ernüchterte Heuristik der Not, die sich nicht mehr an Langeweile oder Ähnlichem, sondern nur noch an existenziellen „Gefahren“ orientierte. Und sie wiederum schien zunächst nur die verständigungslose Verständigung durch eine aus der Not geborene gemeinsame Sprache einer die Not ähnlich erlebenden „Herde“ übrig zu lassen. Nietzsche scheint dahin in einem Notat von 1884 gekommen zu sein:

Die Nöthigung bei großer Gefahr, sich verständlich zu machen, sei es um sich einander zu helfen oder um sich zu unterwerfen, hat nur vermocht, jene Art Urmenschen einander anzunähern, welche mit ähnlichen Zeichen ähnliche Erlebnisse ausdrücken konnten; waren sie zu verschieden, verstanden sie sich, beim Versuche einer Verständigung durch Zeichen, falsch: so gelang die Annäherung, also endlich die Heerde nicht. Daraus ergibt sich, daß im Großen und Ganzen die Mittheilbarkeit der Erlebnisse (oder Bedürfnisse oder Erwartungen) eine auswählende, züchtende Gewalt ist: die ähnlicheren Menschen bleiben übrig (N 1884, 30[10], KSA 11.356).

Sprachliche Verständigung in der Not verschärft die Selektion unter Menschen, doch zugunsten einer „Herde“ von Vielen, die ähnlich erleben, weil sie nur Durchschnittliches erleben, und zuungunsten der Wenigen, die anderes und Feineres erleben. Darin liegt ihre »auswählende, züchtende Gewalt«. Dies war die These, die Nietzsche dann in *Jenseits von Gut und Böse* von 1886 (JGB) publizierte¹². Damit wird das Problem der Verstän-

¹¹ Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, SS. 504-508. Zur Auseinandersetzung um die Gründe von Nietzsches „Bruch mit Wagner“ vgl. Reto Winteler, *Nietzsches Bruch mit Wagner. Zur Plausibilität seiner späteren Stilisierung*, in »Nietzsche-Studien« 40 (2011), SS. 256-272. Danach war nicht die berüchtigte »tödtliche Beleidigung« (Brief an Franz Overbeck, 22. Februar 1883, Nr. 384, KSB 6.337), sondern der *Parsifal*-Stoff der ausschlaggebende Grund der Trennung von Wagner.

¹² Vgl. André Luiz Muniz García, „*Vermoralisierung“ e „Entmoralisierung“*. *Da linguagem da moral ao caráter extra-moral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo de pensar e escrever em filosofia*, Tese de Doutorado Campinas 2011. – In demselben Notat entwickelte Nietzsche auch schon die weitergehende These, dass sich mit der Mitteilungs-Bedürftigkeit auch das Bewusstsein entwickelt habe, die er im V. Buch der *FW* von 1887 publizierte (*FW* 354): »Die Nöthigung zu denken, die ganze *Bewußtheit*, ist erst auf Grund der Nöthigung, sich zu verständi-

digung für ihn das Problem der »Ausgesuchteren, Feineren, Seltsameren, schwerer Verständlichen« gegenüber den »gewöhnlicheren Menschen« (JGB 268), kurz: zum Problem der Rangordnung unter Verstehenden.

3. Luhmanns Konstruktion der Kommunikation

Das Problem der Rangordnung war am Ende des 20. Jahrhunderts fremd geworden. Hätte sich Luhmann in Sachen Verständigung auf Nietzsche bezogen, hätte er wohl bei der „Gewalt“ der Sprache der „Heerde“ angesetzt, die Nietzsche beklagte, und sie entdramatisiert. Er bewerkstelligte das mit seinem Begriff der Kommunikation. Er gebrauchte ihn, so wie Nietzsche den Begriff der Verständigung, irritierend anders als gewohnt. So bedarf sein Begriffsgebrauch seinerseits zunächst der Verständigung.

Lat. *communicatio* hatte den Sinn einer sprachlichen „Mitteilung“, darüber hinaus aber den Sinn von „Gewährung“, darunter auch einer „Unterredung“ (*sermo*) und im Übrigen von „Gemeinschaft“ (*communitas*) überhaupt. In der christlichen Theologie und Philosophie des Mittelalters wurde sie zur Gewährung der Gemeinschaft auch mit Gott und damit zu einer Teilhabe an der Schöpfung – insbesondere bei Cusanus¹³, den Luhmann hoch schätzte und oft zitierte, ohne sich freilich mit seinem Kommunikationsbegriff auf ihn zu beziehen. Gleichwohl definierte er Kommunikation einmal, fast nebenbei in seiner *Soziologie des Risikos* (SdR)¹⁴, als »allgemeinstes soziales Mittel der Herstellung von Ordnung und Unordnung« (SdR, 121) – als Ordnung gemeinschaftlichen, aber eben auch, hält man sich an die durch Ferdinand Tönnies gängige gewordene Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft, *Unordnung* gesellschaftlichen Zusammenlebens. Luhmann löste den Begriff der Kommunikation entschieden von dem der Gemeinschaft, in der „Konsens“, wörtlich „Übereinstimmung im Sinn“, erwartet wird. Eine solche Übereinstimmung ist unter getrenn-

gen, hinzugekommen. Erst Zeichen, dann Begriffe, endlich ‚Vernunft‘, im gewöhnlichen Sinn. An sich kann das reichste organische Leben ohne Bewußtsein sein Spiel abspielen: so bald aber sein Dasein an das Mit-Dasein anderer Tiere geknüpft ist, entsteht auch eine Nöthigung zur Bewußtheit« (N 1884, 30[10], KSA 11.356).

¹³ K.P. Sternschulte, *Art. Kommunikation*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel / Darmstadt 1976, SS. 893-96. Den Sinn der schöpferischen Gemeinschaft im gegenseitigen Verständlichwerden hat Karl Jaspers in seiner (nun säkularen) Existenzphilosophie wiederaufgenommen (S. 894).

¹⁴ Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin/New York 1991.

ten Bewusstseinen, wie erwähnt, nach seinem hier wichtigsten Werk *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (WissG)¹⁵ nicht denkbar: »Kein Bewußtsein kann die eigenen Operationen an die eines anderen anschließen, kein Bewußtsein kann sich selbst im anderen fortsetzen« (WissG, 23). Und das stellt auch das von den Kommunikationstheorien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts meist vorausgesetzte Konzept der „Übertragung“ von Informationen in Frage, das, wie es in Luhmanns Hauptwerk *Soziale Systeme* (SS)¹⁶ heißt, »verführt, sich vorzustellen, daß die übertragene Information für Absender und Empfänger dieselbe sei« (SS, 194). Stattdessen ging Luhmann, ganz orientierungsphilosophisch, vom Begriff der »sozialen Situation« aus: Kommunikation im Sinn sprachlicher Mitteilung werde »zwangsläufig in Gang gesetzt [...], wenn immer sich soziale Situationen bilden«, sagte er in einem Vortrag *Was ist Kommunikation?* (WiK¹⁷, 114). Das ist nach der Leitdifferenz von Luhmanns soziologischer Systemtheorie, der Differenz von System und Umwelt, zu verstehen: Soziale Systeme bilden sich, wenn in der Umwelt oder der Situation „psychischer Systeme“ – nach herkömmlichen Begriffen von Subjekten, Bewusstseinen, Individuen, Menschen oder nun von Orientierungen – andere psychische Systeme oder Orientierungen auftauchen, die beobachten, dass sie einander beobachten, und dabei einander im oben eingeführten Sinn zu verstehen versuchen. Kommunikation »kommt unter dieser Bedingung so gut wie zwangsläufig zustande und führt daraufhin zur Ausbildung von Strukturen, die sich unter solchen Bedingungen bewähren«. (SS, 236)

Ausschlaggebend für Luhmanns Ansatz ist, dass solche Strukturen nicht von den jeweils Beteiligten gebildet werden, sondern diese, sobald sie in die Kommunikation eintreten, darin von deren Strukturen bestimmt werden. Das lässt sich gut beobachten: Kommuniziert man, so verhält man sich vorrangig nicht mehr nach eigenen Regeln, sondern nach Regeln der Kommunikation. Kommunikation ist insofern autonom, und systemtheoretisch werden psychische Systeme so zu Randbedingungen oder zur Umwelt sozialer Systeme, also von Kommunikationssystemen. Soziale Systeme *sind* nach Luhmann Systeme der Kommunikation, sie kommen nur durch Kom-

¹⁵ Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1990.

¹⁶ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984.

¹⁷ Niklas Luhmann, *Was ist Kommunikation?* Vortrag auf dem Symposium *Lebende System. Konstruktion und Veränderung von Wirklichkeiten und ihre Relevanz für die systemische Therapie* vom 28.2.-2.3.1986, in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 6: *Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, SS. 113-124.

munikation zustande. Werden sie aber, und das ist unausweichlich, als autonom angesetzt, so lösen die Beteiligten die Kommunikation nur aus, die dann nach deren eigenen Regeln abläuft. Das heißt, wie Luhmann bewusst irritierend, aber konsequent formuliert: »Nur die Kommunikation kann kommunizieren« (WiK, 113).

Die Kommunikation ist in diesem Sinn autonom, darum aber nicht schon autark, unabhängig in ihrem Zustandekommen und Fortlaufen. Sie muss nicht nur von Kommunizierenden in Gang gebracht werden, sondern auch »irgendetwas (auch wenn man nie wissen wird, was es letztlich ist) greifen können, was sich nicht beliebig auflösen oder in sich verschieben läßt«, also zwar vielfach deutbaren, aber doch nicht wegdeutbaren Anhaltspunkten der Situation. »Und andererseits muß es, auf eben der gleichen Grundlage, verschiedene Beobachtungen geben, verschiedene Situierungen, die laufend ungleiche Perspektiven und inkongruentes Wissen reproduzieren« (SS, 236), also die Anhaltspunkte in Spielräumen unterschiedlich deutende Orientierungen¹⁸. Kurz: Sie setzt in denselben oder unterschiedlichen Situationen unterschiedliche Orientierungen voraus. Situationen und Orientierungen geben Kommunikationen nicht vor, aber sie müssen sie in irgendeiner Weise, die sich vorab nicht bestimmen lässt, „hergeben“. Kommunikation kann »als Einheit keinem Einzelbewußtsein zugerechnet werden«, nur so »funktioniert« sie, schrieb Luhmann zuletzt in seiner großen Synopse *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (GG, 81 f.)¹⁹. Und sie funktioniert dann als »Sensibilisierung [...] für Zufälle, für Störungen, für „noise“ aller Art«, d.h. für alles, was in sozialen Situationen für deren Bewältigung relevant werden könnte. »Mit Hilfe von Kommunikation ist es möglich, Unerwartetes, Unwillkommenes, Enttäuschendes verständlich zu machen« (SS, 237).

Die Kommunikation ist dabei auf physische und psychische Systeme, lebendige Körper und Bewusstseine, angewiesen. Denn sie nimmt ihrerseits nicht wahr, und sie kann sich unter dem, was die Körper wahrnehmen, auch nichts vorstellen. So kommuniziert die Kommunikation nicht einfach die scheinbar vorgegebene „Welt“, sondern aus Wahrnehmungen physischer Systeme resultierende Vorstellungen psychischer Systeme über das, was für diese Systeme jeweils „Welt“ ist. Dass Kommunikation sich »nicht direkt durch alle möglichen physischen, chemischen und organischen Prozesse der Welt irritieren« lässt, ist aber gerade »Bedingung

¹⁸ Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, SS. 226-268.

¹⁹ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997.

dafür«, dass sie »thematisieren kann, was sie will«, für ihre Autonomie (WissG, 41). »Was sie will« heißt: Sie trifft laufend Entscheidungen über das, was kommuniziert wird, sie »prozessiert Selektionen«: »Kommunikation ist Prozessieren von Selektion« (SS, 194). Sie selektiert autonom, was ihre Umwelt, die Bewusstseine, ihr anbieten, nachdem die Bewusstseine schon selektiert haben, was deren Umwelt, die lebendigen Körper, ihr als Selektionen wiederum ihrer Umwelt angeboten haben. Körper, Bewusstsein und Kommunikation wirken so als gekoppelte, aber unterschiedliche selektive Filter der Orientierung. Ansonsten hätte es die Orientierung stets mit der vollen Komplexität der „Welt“ zu tun, die nicht einmal vorstellbar, geschweige denn kommunizierbar ist. In Kommunikationssituationen wird statt dessen nur kommuniziert, was für die Kommunikation der jeweils Beteiligten relevant sein könnte und eben darin kommunizierbar ist: »Die Kommunikation teilt die Welt nicht mit, sie teilt sie ein in das, was sie mitteilt, und das, was sie nicht mitteilt« (WissG, 27). Das heißt in der Sprache Nietzsches: Sie setzt das individuelle „Erleben“ einem »natürlichen, allzu natürlichen progressus in simile, [...] in's Ähnliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche, Heerdenhafte – in's *Gemeine*« aus, übt in diesem Sinn »Gewalt« auf es aus (JGB 268). In der nüchternen Sprache Luhmanns: »Das Bewußtsein, was immer es sich bei sich selbst denkt, [wird] von der Kommunikation in eine Situation des forced choice manövriert« (WiK, 62). Die „Gewalt“ der Kommunikation liegt in ihrer Autonomie.

Die Autonomie der Kommunikation schafft Bindungen und Freiheiten. Differenzierter betrachtet ist sie »eine stets faktisch stattfindende, empirisch beobachtbare Operation« (WissG, 14). Was im Kollektivsingular „die Kommunikation“ heißt, besteht aus zahllosen kurzzeitigen *Ereignissen*, den jeweiligen situativen Kommunikationen, die, nach Luhmanns Theorem der Autopoiesis, laufend neue produzieren, indem sie zu weiteren Kommunikationen anregen, die an sie anschließen. Dazu müssen sich die schon genannten Kommunikationsstrukturen bilden. Das sind vor allem Sprachen und Schriften, Themen und Wissen, in denen bzw. über die man sich verständigt und die sich, was immer schon klar war, nicht einzelnen Kommunizierenden verdanken, sondern ihnen gegenüber ihrerseits autonom sind. Hier nur kurz und ohne weitere Bezüge auf die jeweiligen philosophischen und wissenschaftlichen Traditionen und aktuellen Forschungsstände zu den Sprachen und Themen²⁰.

²⁰ Zu Sprache und Schrift bei Nietzsche vgl. Josef Simon, *Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition*, in: »Nietz-

Zunächst zu den Bindungen durch die ihrerseits an Sprache gebundene Kommunikation. Luhmann hätte Nietzsche wohl bestätigt, dass die »Bedeutung der Sprache für die Entwicklung der Cultur« darin liegt, »dass in ihr der Mensch eine eigene Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er für so fest hielt, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und sich zum Herrn derselben zu machen« (MA I 11). Sprache, darin sind sich Nietzsche und Luhmann einig, bildet nicht die Welt ab, sondern bindet das Bewusstsein, koppelt es über Kommunikation mit Gesellschaft und ermöglicht so die Strukturierung beider: »Über Sprache wird Bewußtseinsbildung und Gesellschaftsbildung überhaupt erst möglich« (WissG, 47; vgl. FW 354). Sprache bindet die »unruhigen, quirligen« Bewusstseinssysteme dadurch aneinander (WissG, 45), dass sie sie gleichermaßen »fasziniert«: »Sie stellt sehr auffällige Wahrnehmungsgegenstände bereit, und zwar gerade durch die Artifizialität, den laufenden Wechsel und die Rhythmik ihrer Formen, die der Eigenrhythmik des Bewußtseins genau angepaßt ist (oder im Falle des Lesens: genau angepaßt werden kann)« (WissG, 47 f.). In ihrer Artifizialität sind sprachliche Formationen nur mit einem engen Umkreis von Vorstellungen verbunden: »Lesen Sie bitte: frische Brötchen – und ich bin sicher, daß Sie nicht etwas völlig anderes im Sinn haben als ich« (WissG, 49). So erleichtert die sprachliche Kommunikation die wechselseitige Orientierung: »Das Bewußtsein kann sich darum einer laufenden Kommunikation kaum entziehen« (WissG, 48). Sie okkupiert es weitgehend, und wäre das nicht so, hörte die Kommunikation einfach auf, ohne wieder anzuspringen (WissG, 51). Das alles ließe sich auch bei Nietzsche gut belegen und umgekehrt bei Luhmann, dass sprachliche Kommunikation gerade in gemeinsamen Nöten und Gefahren hilfreich ist; dass dazu weniger Abbildung als Abkürzung, also Selektion der jeweiligen Situation nötig ist – »die Geschichte der Sprache ist die Geschichte eines Abkürzungs-Prozesses [...]; auf dies schnelle Verstehen hin verbindet man sich, enger und immer enger«, und »so entsteht daraus Etwas, das „sich versteht“, ein Volk« (JGB 268); dass Sprache „verführt“, an eine Welt zu glauben, die sie für eine jeweilige Sprachgemeinschaft so abgekürzt hat (vgl. GM I 13), und dass jede Sprache *ihre* Welt durch *ihre* Grammatik strukturiert, die indo-europäische Sprachenfamilie z.B. so, dass Logik und Mathematik daran anschließen können und durch sie plausibel werden

(vgl. bei Nietzsche GD, *Die „Vernunft“ in der Philosophie* 5, bei Luhmann SS, 115, 595). All das war für Luhmann schon gesetzt.

Kommunikation schafft aber zugleich neue Spielräume, die gerade Luhmann nun besonders betont: nicht nur durch die Worte, die jeweils Spielräume für abweichende Vorstellungen lassen, sondern auch die erst durch Sprache mögliche Negation. Sie kommt in der „Welt“ oder der „Natur“ nicht vor und sorgt laufend für Alternativen durch die Kommunikation. Einer kann jeweils negieren, was der andere gesagt hat. So können Kommunikation und Bewusstsein können mittels Sprache »sich gegenseitig kontinuierlich irritieren und überraschen [...] und sich dadurch gegenseitig in Betrieb halten« (WissG, 49). Dabei erweitern sich die Spielräume sowohl in der Kommunikation als auch gegenüber der Welt. Weil beide, Kommunikation und Bewusstsein, aus kurzzeitigen Ereignissen bestehen, können sie aber auch immer wieder wechselnd aneinander anschließen (vgl. WissG, 50). So wird systemtheoretisch die „Lebendigkeit“ der Sprache verständlich, und Nietzsches Furcht, sie würde in »festen Conventionen« erstarren (WL I, KSA I.877), wird gegenstandslos.

Die Lebendigkeit der Sprache wird wiederum theoriefähig, wenn die Sprache, wie Luhmann es versucht, als Medium der Kommunikation überhaupt und die jeweilige Kommunikation als ihre Formung verstanden wird. Die Unterscheidung von Medium und Form²¹ macht zunächst plausibel, dass sich wohl Kommunikationen verbrauchen – man kann nur unter besonderen Bedingungen dasselbe noch einmal sagen –, nicht aber die Sprache. Sie zehrt sich nicht auf, wenn sie gebraucht wird, sondern bleibt erhalten wie das Wasser des Meeres, wenn Winde in ihm Wellen aufwerfen, oder der Sand am Strand, wenn Kinder Burgen aus ihm bauen, und steht zu immer neuer Formung zur Verfügung. Und sie ist dennoch selbst nicht fest und starr. Im Medium sind die Elemente (die Wasserteilchen, die Sandkörner, die Worte) lediglich „lockerer“ gekoppelt als die „rigidere“ Form, in die es gebracht wird, und durch seine Formungen kann sich das Medium mit der Zeit auch umformen. Nietzsche hat das Verhältnis von langfristigem Medium (z.B. Sprache) und kurzfristigen Formungen (z.B. kommunizierte Sätze) in *Zur Genealogie der Moral* (GM) auf die berühmte Formel gebracht »Die Form [bei Luhmann das langfristige Medium] ist flüssig, der Sinn [bei Luhmann die kurzzeitige Formung des Mediums] ist es noch viel mehr ...« (GM

²¹ Die Unterscheidung von Medium und Form hat (der mittlere) Luhmann von Fritz Heider (modifiziert) übernommen. Vgl. Mario Grizelj, *Art. Medien*, in: Jahraus / Nassehi / Grizelj / Saake / Kirchmeier / Müller (Hg.), *Luhmann-Handbuch*, SS. 99-101, hier SS. 100 f.

II 12); beide verändern sich laufend, aber in unterschiedlichen Geschwindigkeiten, sie sind fluktuant gegeneinander, die Sprache bleibt „lebendig“²².

Die Selbstdifferenzierung der Sprache in langfristiges Medium und kurzfristige Formungen ist eine Gestalt von Selbstreferenz. Sie macht plausibel, dass man über die Sprache in derselben Sprache sprechen kann, ohne sie in so etwas Paradoxieanfälliges wie eine Objekt- und Metasprache auftrennen zu müssen. Durch ihre Selbstreferenz festigt sich ferner die »eigene Realität« der Sprache, die dann immer weniger davon abhängig ist, »daß sie als Zeichen für etwas anderes, wirklich Reales dient« (WissG, 52). In ihrer eigenen selbstreferentiellen Realität wird die Sprache unabhängig auch von den jeweiligen Bedürfnissen, Interessen, Intentionen, Rationalitäten usw. der Sprechenden und bleibt dennoch für sie offen, kann sie artikulieren und kommunizieren. Kurz, die Kommunikation, die Nietzsche so gewaltsam erschien, kann »ihre operativen Symbole mit sehr viel größeren Freiheiten einsetzen als das Bewußtsein. Sie kann täuschen, sich irren, Symbole mißbrauchen, lügen und erreicht damit Freiheiten des Umgangs mit der Außenwelt, von der die Vernunft nur träumen kann« (WissG, 36). Auch das hat Nietzsche natürlich gesehen, aber Luhmanns Unterscheidung von Medium und Form lässt Bindung und Befreiung durch Sprache stets zusammensehen.

Beide, Bindung und Befreiung durch Sprache, werden durch Schrift und Druck weiter verstärkt, was wir hier übergehen müssen. Strukturieren Sprache, Schrift und Druck die Kommunikation der Form nach, so Themen dem Inhalt nach. Auch hier ein Zusammenspiel der Begrenzung und Öffnung von Spielräumen: Da sich Kommunikationen rasch verbrauchen, man nicht immer über dasselbe, aber auch nicht unablässig über anderes reden kann – beides ist nicht informativ und darum überflüssig –, muss man sich an Themen halten, zu denen dann von unterschiedlichen Beteiligten wechselnd unterschiedliche Beiträge geleistet werden können. So schafft auch die »*Differenz von Themen und Beiträgen*« (SS, 213) begrenzte Spielräume der Kommunikation: sachlich durch das jeweilige gemeinsame Thema, zeitlich so lange, bis die Beiträge der Beteiligten dazu erschöpft sind, keinem mehr etwas für andere Relevantes einfällt, woraufhin das Thema dann gewechselt werden muss, sozial, weil jeder der Beteiligten die anderen

²² Das Medium im luhmannschen Sinn – das kann neben Sprache z.B. auch Geld oder Macht sein – ist also nicht Substanz oder *ousía* im aristotelischen Sinn als etwas, das dem Wechsel von Eigenschaften zugrundeliegt, weder als *morpháe* noch als *hylae*. Da Medium und Form fluktant gegeneinander sind, können sie nicht mehr von der aristotelischen Ontologie her begriffen werden. Vgl. Werner Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977; *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992.

dabei nach der Relevanz ihrer Beiträge einschätzen und ihnen dann für weitere Kommunikation zur Verfügung stehen kann oder nicht. Dabei wird nicht nur (oder nur von Kommunizierenden mit willentlich oder unwillentlich begrenzten Spielräumen) nach konsensfähig und nicht konsensfähig, sondern nach anschlussfähig und nicht anschlussfähig differenziert und selektiert (SS, 169, 204, 258), also zunächst einmal danach, ob die Kommunikation mit den Beteiligten weiterlaufen kann oder eher nicht. Darin klingt Nietzsches Problem der „Rangordnung“ in der Kommunikation an, Luhmann thematisiert es jedoch nicht. Es macht sich für ihn nicht, so wenig wie das Problem der „Gewalt“ der Sprache, dramatisch geltend. Denn es wird ebenfalls durch soziale Strukturen bewältigt. Kommunikationssysteme selektieren vorab, welche Themen in welchen sozialen Situationen angesprochen werden können oder nicht, und differenzieren so auch die Anschlussfähigkeit. Jemand kann hier mitreden, dort nicht.

4. *Orientierung an anderer Orientierung*

Anschlussfähigkeit heißt nicht schon Verständigung. Luhmann verwendet zwar den Begriff „Verständigung“ (SS, 199) oder auch „kommunikative Verständigung“ (SS, 211) zur Erläuterung von „Kommunikation“, darunter auch solcher, die keine Worte mehr braucht (»Verständigung vor der Tür über das Problem, wer zuerst hindurchgeht«; SS, 212), meidet ihn jedoch, sofern er Einigung, Konsens und »Annahmehereitschaft« konnotiert (SS, 604). Eine solche »verständigungsorientierte Kommunikation« überlässt er Jürgen Habermas (SS, 352; vgl. SS, 603 f.), für den „Vernunft“ die »Symbolisierung einer gelungenen Verständigung« sei (GG, 187), und verbindet sie immer enger mit seinem Namen (»Verständigungsrationale im Sinne von Habermas«; GG, 177). Für eine soziologische Theorie der Kommunikation reiche „verständigungsorientierte Kommunikation“ aber bei weitem nicht aus, vor allem, weil sie die Konzeption von Kommunikation von vornherein moralisch restringiere.

Luhmann desillusioniert jedoch nicht nur die habermassche Vernunft, so wie Nietzsche schon die kantische Vernunft desillusioniert hatte, sondern auch das, was Nietzsche daraus zu retten versucht hatte, das Ideal verständigungsloser Verständigung. Da mag es, so Luhmann, »im Meer der sinnhaft angezeigten Möglichkeiten Verständigungsinseln« geben, »die als Kultur im weitesten Sinne das Sicheinlassen auf, und das Beenden von, Interaktion erleichtern« (SS, 567 f.). Aber so wenig wie bewusst intendierte sind auch erlebte Übereinstimmungen angesichts getrennter psychi-

scher Systeme nicht denkbar, »allein deshalb schon, weil die jeweils aktuellen Wahrnehmungen, aber auch die Erinnerungen und Assoziationen von Individuum zu Individuum verschieden sind und jeder ein anderes Ich mitdenkt, wenn er denkt, auch wenn alle gemeinsam „hurra“ rufen (aber eben: der eine laut, der andere etwas leiser)«, wie Luhmann in einem Aufsatz zur *Verständigung über Risiken und Gefahren* schreibt (VRG, 348)²³. Das könnte geradewegs auf Nietzsches und Rohdes Briefwechsel bezogen sein, von dem wir ausgegangen sind.

Eben darum kann es nötig werden, sich über Verständigung zu verständigen, was nur durch Kommunikation möglich ist. Die Kommunikation macht dann sensibel dafür, worauf die Verständigung jeweils beruht, und das können, nach Nietzsche ebenso wie nach Luhmann, neben Ehrlichkeit, Klarheit, Bemühung um gute Gründe, Lernfähigkeit usw. auch »Lüge und Verstellung«, diplomatische Vieldeutigkeit, Ironie, Humor usw. und sogar Unaufmerksamkeit und Geistesabwesenheit sein: Verständigung, so Luhmann, kann auch »schlicht passieren, indem man die Gelegenheit zum Widerspruch verpaßt« (VRG in MorG, 348 f.). Darum müsse man den Begriff „Verständigung“, wenn man ihn schon gebrauche, möglichst moralfrei halten (VGR in MorG, 357 f.). Doch eben das ist schwer und gelingt selten. Wer sich nicht verstanden fühlt, greift leicht den andern dafür an. Während für Luhmann die „Verständigung“ in eine »zweitrangige Theorieposition« rückt (GG, 91), bleibt sie für Nietzsche Problem und wird im Gang seines Werkes zu einem immer größeren Problem.

Dabei unterscheidet er weiterhin nach Erleben und Verstehen, verwendet die Unterscheidung aber nun reflexiv, bezieht sie auf sich selbst: Danach wird Verstehen seinerseits erlebt. In einem späten Passus über »Verstanden- oder Nicht-verstanden-werden« in *Ecce homo* schreibt Nietzsche von dem jungen Doktor Heinrich von Stein, in dem er einen neuen Gefährten zu finden hoffte, der ihn in der Tat auch im Oberengadin aufsuchte, sich dann aber »ehrlich darüber beklagte, kein Wort aus meinem Zarathustra zu verstehn«. Er habe ihm geantwortet, »das sei in Ordnung: sechs Sätze daraus verstanden, das heisst: erlebt haben, hebe auf eine höhere Stufe der Sterblichen hinauf als „moderne“ Menschen erreichen könnten«. Verstehen und Erleben – Nietzsche kam in Briefen immer wieder darauf zurück – stehen hier nicht im Gegensatz (der Gegensatz zu Verstehen ist Nicht-Verstehen), sondern

²³ Niklas Luhmann, *Verständigung über Risiken und Gefahren. Hilft Moral bei der Konsensfindung?* (1990), in: Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, hrsg. v. Detlef Horster, Frankfurt am Main 2008, SS. 348-61.

werden zu Graden des Verstehens. Wird ein Verstehen verstanden und dann nicht mehr weiter nachgefragt, wird es erlebt. Ein Buch, das »von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich ausserhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur selteneren Erfahrung liegen«, können andere nicht eigentlich verstehen, aber sie können als anderes Verstehen erleben und dadurch besser verstehen (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1). Doch es gilt auch weiterhin das Umgekehrte, dass man mitunter sein Erleben gelegentlich auch nicht verstehen kann. Im berühmten ersten Aphorismus seiner Vorrede zur Genealogie der Moral schreibt Nietzsche: Wenn wir uns zuweilen »ganz erstaunt, ganz betreten« fragen, »“was haben wir da eigentlich erlebt? [...]“«, so sehen wir: »Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, [...] – für uns sind wir keine „Erkennenden“...« (GM, Vorrede 1). Erleben kann ein höherer Grad des Verstehens und zugleich für das Verstehen im Sinn von Erkennen unerreichbar sein. Es bleibt zunächst rätselhaft.

Luhmann sucht auch dieses Rätsel zu lösen. Auch er arbeitet mit dem Begriff des Erlebens, jedoch nicht, um von ihm Verstehen und Erkennen, sondern Handeln zu unterscheiden. Er unterscheidet es auch nicht wie üblich als innerlich und passiv²⁴, sondern wiederum mit Hilfe der systemtheoretischen Differenz von System und Umwelt (WissG, 140 f.). Erlebt wird danach, was dem System passiert, wovon es, angenehm oder unangenehm, überrascht, was also der Umwelt zugeschrieben und nicht als eigene Leistung oder Konstruktion betrachtet wird. Erleben ist somit Erleben von Kontingenz schlechthin und darin ein Gegensatz zur traditionellen Vernunft. Aber das System muss sich in seiner Umwelt zurechtfinden und mit ihr zurechtkommen, sich in ihr orientieren können, um in ihr zu bestehen. Es kann darum beim Erleben nicht stehen bleiben. Doch wie weit es das kann und nicht kann, liegt wiederum bei ihm, in seiner Entscheidung, einer Orientierungsentscheidung. Es kann es beim Erleben belassen oder das Geschehen etwas oder jemandem *zurechnen*. Damit kommt das Handeln ins Spiel: Das Etwas oder der Jemand, dem ein Geschehen zugerechnet wird, erscheint dann als Handelndes oder Handelnder, das oder der auch anders handeln, sich für sein Handeln also entscheiden kann und darum seinerseits über Selbstreferenz verfügen muss. Soweit es sich um ein psychisches System handelt, soll es sein Handeln verstehen, begründen und verantworten können. Die Unterscheidung von Erleben einerseits und Handeln bzw. Verstehen andererseits ist, so Luhmann, »eine *in der Kom-*

²⁴ Auch Nietzsche sucht von der »eigenthümlichen „Innerlichkeit“«, auf die man in der deutschen Romantik so stark gesetzt hatte, loszukommen. Vgl. UB II 4, KSA I.272, 276, 334.

munikation praktizierte Zurechnungskonvention«: Mit den Begriffen des Verstehens und Handelns wird ein anderer für ein relevantes Geschehen namhaft, verantwortlich und gegebenenfalls haftbar gemacht, man kann sich in seiner Orientierung dann an jemanden halten. Mit dem Begriff des Erlebens bleibt das Geschehen dagegen anonym (WissG, 142 f.). Für Erleben ist niemand haftbar, und indem man es beim Erleben belässt, begrenzt man die Verantwortungszuschreibung.

Das verweist auf Nietzsche zurück. Er ging bekanntlich auch hier bis zum Äußersten, suchte im Rückgang auf bloße Erlebnisse eine »*Unschuld* des Werdens« denkbar und plausibel zu machen. Das schien ihm ehesten wiederum in der Verständigung unter engen Freunden möglich sein. Einen entsprechenden Entwurf von 1883 überschrieb er »*Reden an meine Freunde*«:

Ich habe mich immer darum bemüht, die Unschuld des Werdens mir zu beweisen: und wahrscheinlich wollte ich so das Gefühl der völligen „Unverantwortlichkeit“ gewinnen – mich unabhängig machen von Lob und Tadel, von allem Heute und Ehedem: um Ziele zu verfolgen, die sich auf die Zukunft der Menschheit beziehen (N 1883, 7[7], KSA 10.237 f.).

Freunde könnten eher bereit sein, auf Verantwortungszuschreibungen zu verzichten, und Nietzsche hatte auch einen Freund wie Franz Overbeck, der ihm gegenüber dazu fähig war. »Überall, wo Verantwortlichkeiten gesucht worden sind«, notierte sich Nietzsche 1888, ist »das Dasein überhaupt um seine Unschuld gebracht« (N 1888, 15[30], KSA 13.425; vgl. GD, Die vier grossen Irrthümer 7). Um davon lassen zu können, müsste man sich in der Verständigung ganz auf ein Erleben zurückziehen können, müsste auch noch den Wert der Verantwortung entwerten können, müsste in diesem Sinn, »den Nihilismus erst erleben« (N 1888, 11[411], KSA 13.190). Zuletzt hat Nietzsche in äußerster Konsequenz den »Typus Jesus« in Der Antichrist (AC) so verstanden. So wie er ihn beschreibt, dass für ihn »die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst, [...] für ihn bloss den Werth eines Zeichens, eines Gleichnisses« hat (AC 32), durch die nichts verstanden, nichts erkannt werden soll, sondern aus denen man neu und anders „leben“ kann, wird diesem Typus alles zu einer bloßen »Praktik des Lebens« (AC 33) ohne alle Distanz, selbst ohne die des Erlebens zum Erlebten. Nietzsche verwendet hier in der Tat den Begriff des Erlebens nicht mehr: »Dieser Glaube formulirt sich [...] nicht – er lebt« (AC 32)²⁵.

²⁵ Vgl. Daniel Havemann, »Der Apostel der Rache«, *Nietzsches Paulusdeutung*, Berlin/New York 2002, 146-183; Werner Stegmaier, *Beseligende Freiheit der menschlichen Orientierung. Nietzsches „Typus Jesus“*, in: »Jahrbuch für Religionsphilosophie« 13 (2014), SS. 35-53.

In Nietzsches spätem Erlebnis seines »Typus Jesus« scheint die verständigungslose Verständigung wieder erreicht, von der er ausgegangen war, nun aber jenseits von Freundschaften und dem guten Willen zum Einvernehmen. Es ist ein Erleben im Sinn Luhmanns par excellence, ohne alle Verantwortungszuschreibung.

Während die Begriffe der Verständigung und der Kommunikation hier an ihre jeweiligen Grenzen kommen, kann man auch dieses Erleben noch aus dem Begriff der Orientierung verstehen. Orientierung geht stets von Anhaltspunkten und Zeichen aus, deren Verständnis weite Spielräume lassen und lassen müssen, weil in solchen Spielräumen erst Orientierungsentscheidungen fallen können. Wenn Nietzsche seinem »Typus Jesus« ein Leben aus einem »ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmenden Sein« zuschrieb (AC 31), könnte er damit die Grundsituation der Orientierung getroffen haben. Die Orientierung lebt in dieser Grundsituation und erlebt sie, wenn sie dessen gewahr wird, zugleich als gänzliche Haltlosigkeit oder Nihilismus – sie hält sich an nichts fest, kann sich an nichts festhalten und braucht sich auch an nichts festzuhalten. Die Symbole und Unfasslichkeiten genügen, um leben zu können. Denn man kann sich so, wenn es notwendig wird, immer neu für einen Halt entscheiden und dabei wissen, dass aller Halt auf einer Entscheidung für ihn beruht. So kann man jenes »ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende Sein« mit Luhmann als Medium der Orientierung verstehen, in dem immer neu Halt durch Orientierungsentscheidungen entstehen kann.

Dabei bieten sich andere Orientierungen besonders als Halt an. Auch wenn sie in derselben Situation sind, also ebenfalls keinen festen Halt haben, können sich beide doch an ihre Verständigung oder Kommunikation halten und darin haltbare Beziehungen aufbauen. So entstehen nach Nietzsche Rangordnungen unter Individuen, nach Luhmann Kommunikationssysteme. Vom Begriff der Orientierung an anderer Orientierung aus kann man sehen, wie Nietzsche und Luhmann ihrerseits unterschiedliche Orientierungsentscheidungen treffen: Bei Nietzsche bleiben die sich miteinander verständigenden Individuen autonom und im Zentrum, um miteinander im Wert oder Rang zu konkurrieren und einander nach ihren jeweiligen Wert- und Rangordnungen zu differenzieren und zu selektieren, bei Luhmann rücken die Individuen an die Peripherie und die Kommunikation wird in ihrer Autonomie zum Zentrum, um von sich aus alles Übrige zu differenzieren und zu selektieren. Beides lässt die Orientierung an anderer Orientierung zu, und beides führt auf Selektion, nicht Integration, und auf Selektion nach Anschlussfähigkeit, nicht nach Konsensfähigkeit hinaus.

Die Spielräume, die die Orientierung an anderer Orientierung eröffnet und die ebenso wie Verstehen auch Missverstehen und Nichtverstehen zulassen und darum komplexe Verständigung über Verständigung bzw. Kommunikation über Kommunikation nötig machen, haben Nietzsche und Luhmann ebenfalls eingehend erörtert, sowohl daraufhin, wie sie entstehen, als auch daraufhin, wie sich Orientierungen über sie verständigen. Dies können wir im Rahmen dieses Beitrags nicht mehr verfolgen²⁶.

English title: Communication amongst different orientations. Nietzsche, Luhmann, and the *Philosophy of Orientation*.

Abstract

In order to understand communicative relations, I start according to my Philosophy of Orientation with orientations being determined by their own points of view, horizons and perspectives respectively and inevitably separated by them. There is no need nor philosophical licence to presuppose either a common ground of reason or transcendental subjects between different orientations – the more, successful understanding seems improvable. This paper is to show how (firstly) Nietzsche, (secondly) Luhmann, and (thirdly) the Philosophy of Orientation faces the problem.

Keywords: Communicative relations; Nietzsche; Luhmann; philosophy of orientation.

Werner Stegmaier

Institut für Philosophie, Universität Greifswald

stegmai@uni-greifswald.de

²⁶ Wir verfolgen es im VI. Kapitel einer im Entstehen begriffenen Monographie *Luhmann meets Nietzsche. Orientierung im Nihilismus*, deren Erscheinen für 2016 geplant ist. Sie wird die Kapitel (I.) „Orientierung im Nichts: Nietzsches Nihilismus und Luhmanns Konstruktivismus“, (II.) „Orientierung an sich selbst: Nietzsches und Luhmanns Perspektivismus“, (III.) „Orientierung an der Zeit: Logik, Paradoxie und Theorie nach Nietzsche und nach Luhmann“, (IV.) „Trennung der Orientierungen: Nietzsches und Luhmanns Subjektkritik“, (V.) „Orientierung an Menschen: Luhmanns und Nietzsches Auflösung der Einheit des Menschen“, (VI.) „Orientierung an anderer Orientierung: Nietzsche und Luhmann zu den Spielräumen der Verständigung“, (VII.) „Orientierungsmittel: Nietzsches und Luhmanns Einhegung des Wissens“, (VIII.) „Verbindliche und befreiende Orientierung: Nietzsches und Luhmanns Trennung von Moral und Ethik“, (IX.) „Überlegene Orientierung: Nietzsches, Luhmanns und Foucaults Entmoralisierung der Macht“, (X.) „Ausgleichende Orientierung: Nietzsches und Luhmanns Kontextualisierung der Demokratie“, (XI.) „Sich auszeichnende Orientierung: Rang nach Nietzsche, Reputation nach Luhmann“ und (XII.) „Orientierung über Orientierung: Philosophie nach Nietzsche und nach Luhmann“ umfassen.

T

Acerca del convivir humano inmediato y habitual. El planteamiento de Heidegger

Jorge Acevedo Guerra

La aparición *inmediata y habitual* del otro ser humano no se da mediante una previa reflexión sobre el propio ser, sobre la propia intimidad, sobre la propia consciencia. Es lo que hace notar Heidegger desde, al menos, 1923. En su curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* pone de relieve que los otros hombres hacen frente o comparecen *primariamente* a partir del mundo en común de la *πρᾶξις* [*praxis*], en que tanto ellos como yo existimos de manera práctica o pragmática, esto es, vinculándonos con *πράγματα* [*práγματα*], *asuntos o importancias*, en la traducción que da Ortega de esa palabra. Al manifestarse el mundo común, comparecen también los otros.

Didácticamente, recurre a tres ejemplos para explicar su planteamiento: 1.- El de una mesa. 2.- El de un libro. 3.- El de nuestra conducta respecto a los otros en el quehacer común con ellos.

En cuanto al primer ejemplo, dice lo siguiente: «Lo que aparece es lo que es y como es, en cuanto “la mesa ésta, aquí” en que a diario comemos *nosotros* (uno, y uno bien determinado), en la que en aquella ocasión se enabla aquella conversación, jugamos a aquel juego y *estaban* también *allí* tales personas determinadas, es decir, en el estar, ser aquí de la mesa ésta todavía están ahí, siguen *siendo* con ella»¹.

¹ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid 1999, p. 125 (*Gesamtausgabe* (en adelante, GA) Vol. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*), hrsg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, p. 98. He modificado ligeramente la traducción. Tengo también ante la vista *Ontologie. Herméneutique de la factivité*, trad. de Alain Boutot, Gallimard, París 2012. Respecto del concepto de *factivité*, véase la nota de Jaime Sologuren acerca del neologismo *factivement*. Cfr. François Férier, *Hannah Arendt, a propósito de Heidegger*, trad. de Jaime Sologuren y Jorge Acevedo, «La lámpara de Diógenes», 16-17, Puebla (México) 2008, p. 30.

A propósito del segundo ejemplo, dice esto: «este libro de aquí, regalado por X, que el encuadernador B tan mal lo encuadernó»².

El tercer ejemplo tiene un carácter mucho más general que los dos anteriores, relativos a algo muy determinado: una mesa, un libro. Dice así: «Uno hace una cosa de tal modo que ante los demás, ante los otros aparece de tal o cual manera, obtenga su respeto o logre superar a tales»³.

Luego, Heidegger precisa y generaliza aún más lo que ha indicado antes a través de los tres ejemplos ya señalados. Afirma que «la manifestación de los otros que fácticamente viven en lo que comparece queda determinada más precisamente por el carácter de “mundo común” [“mitweltlich”], es decir, los otros, en tanto viven fácticamente, comparecen “en el mundo”, “mundanamente” [begegnen “weltlich”]; esto es, en cuanto son aquellos con los que uno “tiene que hacer algo” en común, con los que uno trabaja o con los que uno proyecta hacer algo; (por este algo, y a causa de él, muchos otros son “indiferentes”); mundo “común” en la medida en que es donde son los otros con los que “uno mismo” [“man selbst”] tiene algo que hacer»⁴.

Esta manera de comparecer inmediata y regularmente los otros, que ocurre a partir del mundo común en que nos afanamos es, a la par y sorprendentemente, el modo en que nosotros mismos nos hacemos primariamente presentes para nosotros mismos. Y en ninguno de los dos casos hay una captación expresa o teórica; ni en lo que se refiere a los otros ni en lo que nos atañe a nosotros mismos.

A propósito de esto último, advirtamos lo siguiente: se podría pensar que la presencia *primaria* de uno mismo frente a sí mismo implica algún tipo de introspección, alguna mirada expresa hacia la inmanencia de la consciencia, algún tipo de reflexividad deliberada sobre las propias vivencias y su curso. Pero no habría nada de eso. «En el aquí de la mesa y de las demás “cosas” del mundo con que nos encontramos – señala Heidegger –, es uno mismo lo que aparece, sólo que de modo no destacado. [...] Pero sobre todo – advierte –, está uno mismo ahí de esta manera, *sin volver la mirada hacia el propio yo, sin reflexión de ningún tipo*; por el contrario, uno mismo se encuentra a sí mismo [man selbst begegnet sich] en ese estar ocupado con el mundo»⁵.

En la conferencia *El concepto de tiempo*, de 1924, insiste Heidegger en

² M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, cit., p. 125 (GA 63, p. 98).

³ *Ibid.* (*ibid.*).

⁴ *Ivi*, p. 126.

⁵ *Ivi*, pp. 126 sgg. Énfasis añadido.

el fenómeno que consiste en que «en el término medio del Dasein cotidiano no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad». No obstante – y contrariamente a lo que siguiendo modos habituales de pensar alguien podría imaginarse –, «a pesar de eso el Dasein se tiene a sí mismo. Se *encuentra* consigo mismo [Es *befindet sich bei sich selbst*]». Como se ha dicho previamente, este encontrarse a sí mismo acontece de manera no reflexiva o prerreflexiva, para utilizar un término de Sartre. «El Dasein da consigo en aquello de lo que normalmente se ocupa»⁶. Así, pues, «en cierto modo yo mismo soy aquello con lo que trato, aquello de lo que me ocupo, aquello a lo que me ata mi profesión [Beruf]»⁷. El mundo, el co-mundo, el mundo en común y el quehacer que me vincula esencialmente con él se muestran como determinantes en mi *primario* encontrarme conmigo mismo.

En *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, considerado por F.-W. v. Herrmann como el texto embrionario de la obra fundamental *Ser y tiempo*, Heidegger vuelve sobre los planteos que hizo anteriormente, aunque en el tratado los aborda de otra manera, lo que contribuye a su esclarecimiento. El ejemplo de la mesa aparece de nuevo, conjugado con varios otros. «La mesa que se encuentra allá en un determinado lugar remite a aquellos con los que uno comparte diariamente la mesa; la herramienta que comparece en el uso ha sido comprada en..., ha sido reparada por...; el libro ha sido regalado por...; el paraguas que está en la esquina fue olvidado por... Aquello de lo que uno se ocupa en el trato con el mundo circundante comparece como algo que se presenta con este o aquel aspecto *ante* los otros, como algo que les resulta útil, que despierta su interés y que puede distinguirse de otras cosas. El *mundo circundante* [Umwelt] deja comparecer a los otros que nos resultan inmediatamente conocidos y familiares; en la ocupación circunmundante, los otros están ya siempre ahí como aquellos con los que uno tiene que habérselas en la ocupación»⁸.

Insiste en el fenómeno del primario comparecer de uno mismo “ante” sí mismo, fenómeno cuyas características son semejantes a las que ostenta la comparecencia de los otros. A continuación del texto recién citado, agrega: «Ahora bien, uno no sólo se encuentra con los otros; *uno* también se encuentra a *sí mismo* en aquello que uno hace, en aquello que uno espera, en

⁶ M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, trad. de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Ed. Trotta, Madrid 1999, pp. 39 sgg. (GA 64: *Der Begriff der Zeit*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 2004, p. 114).

⁷ *Ivi*, p. 39 (*ibid.*).

⁸ M. Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, trad. de Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona 2008, p. 35 (GA 64, pp. 24 sgg.).

aquello que uno evita, en aquello en lo que uno permanece mientras está ocupado en algo». Y otra vez hace notar que «este encontrarse a sí mismo [Sichselbstbegegnen] a partir del mundo circundante se produce sin necesidad de recurrir a una introspección dirigida al yo o a una percepción reflexiva de vivencias y actos “internos”»⁹.

En el curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925) el asunto que estamos abordando reaparece complicado con muchos otros, en los cuales, por cierto, no entraremos. Tengamos en cuenta que, como subraya Alain Boutot, su cercanía con *Ser y tiempo* no consiste solamente en que la problemática desarrollada en ambas obras es esencialmente parecida, sino que también en el hecho de que la parte principal del curso se vuelve a encontrar casi literalmente en el tratado de ontología fundamental, hasta el punto de que se puede considerar el curso no sólo como una primera versión de la obra capital de Heidegger, sino incluso como toda una primera redacción suya¹⁰.

Algunos ejemplos que ya hemos traído a colación se reiteran; en algunos de ellos, sin embargo, Heidegger refiere a algunos aspectos que no estaban en los textos anteriores. Por lo demás, a propósito de esto podríamos partir de un “principio” filológico para llegar a “otro”. El primero dice: si dos dicen lo mismo, no es lo mismo. Sobre esa base, alcanzaríamos un segundo “principio” que, arriesgándonos, enunciaríamos así: si un filósofo dice lo mismo en un contexto diferente, no es lo mismo que lo que dijo en el primer contexto. Entre paréntesis: mi hipótesis se basa en lo que advierte Ortega en el capítulo XI de su tratado filosófico-sociológico. Dice allí: «Desde hace bastantes años postulo una nueva filología.[...]. Esta nueva filología tendrá, por ejemplo – conste que se trata sólo de un ejemplo elegido por su relativa sencillez –, que elevar a principio formal de la lingüística la vetusta receta, que como una indicación secundaria, ha orientado siempre la interpretación práctica de los textos y que reza: *Duo si idem dicunt, non est idem*, si dos dicen lo mismo...pues no es lo mismo»¹¹.

Leemos: «La herramienta que utilizo la compré donde...; el libro me lo regaló ...; el paraguas lo olvidó... La mesa del comedor de casa no es un tablero redondo sobre una armazón con patas, sino un mueble situado en

⁹ *Ivi*, p. 36 (*ivi*, p. 25).

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, Prefacio y traducción de Alain Boutot, Éd. Gallimard, París 2006, p. 9.

¹¹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950], Obras Completas* (O. C.) Vol. X, Fundación José Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid 2010, pp. 303 sgg. Cito según esta excelente nueva edición de las obras de Ortega, publicada ente 2004 y 2010.

un sitio determinado que a su vez tiene sus sitios propios en los que todos los días se encuentran otros bien concretos. Y el sitio vacío me presenta [appräsentiert] justamente el *Mitdasein* [la coexistencia] de otro, al implicar que falta»¹². Es preciso, pues, destacar ahora que desde el mundo en común no emerge sólo la presencia del otro, sino también su ausencia.

Como en los casos ya examinados, a partir de los ejemplos particulares Heidegger avanza hacia un planteo más general en el que se introducen nuevos matices: «Asimismo, aquello con que nos ocupamos en nuestro quehacer cotidiano puede estar presente en el cuidado [in der Sorge] en cuanto algo que puede ser de provecho para otro, algo que le vaya a estimular, o a aventajar, algo que está en una relación cualquiera con los demás – *la mayoría de las veces sin que se sepa expresamente de ello*. En todo aquello con lo que tratamos, y sobre todo en las cosas del mundo, coexisten los demás, y en particular aquellos con los que cotidianamente se está»¹³.

De nuevo, Heidegger señala que lo que ocurre con los otros también ocurre conmigo: «en la propia subsistencia fenoménica de la cotidianidad del Dasein se ve claramente que en aquello con que uno se ocupa a diario no sólo están los demás sino curiosamente “*uno mismo*”»¹⁴.

En un curso posterior, Heidegger reafirma con extraordinario vigor esto último: «El yo está presente al Dasein – dice –, sin reflexión y sin percepción interna, *antes* de toda reflexión. La reflexión, en el sentido de un volver atrás, es sólo uno de los modos de *aprehensión* de sí, pero no el modo primario de aprehenderse a sí mismo. [...] el Dasein no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean. *Se encuentra [es findet sich] primaria y constantemente en las cosas*, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Cada uno de nosotros es aquello que persigue y aquello por lo que se preocupa»¹⁵.

Aunque no tengo la menor intención de introducirme en los complejos

¹² M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de J. Aspianza, Alianza, Madrid 2006, p. 299. (GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. v. Petra Jaeger, 1979, p. 329).

¹³ *Ibid.* (*ibid.*). Destaco lo que pongo en cursiva para poner de relieve que los fenómenos que Heidegger describe son, más bien, prerreflexivos.

¹⁴ *Ivi*, p. 302 (*ivi*, p. 332).

¹⁵ M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [1927], Prólogo y trad. de Juan José García Norro, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 201 (GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 1975, p. 226).

asuntos planteados en este apartado b del § 15, creo pertinente no abandonarlo de inmediato y detenerme en unas palabras tuyas que vienen especialmente al caso. «En principio y la mayoría de las veces [zunächst und zumeist: inmediata y regularmente] nos tomamos a nosotros mismos tal como la vida cotidiana sugiere; no sutilizamos ni diseccionamos nuestra vida anímica. Nos comprendemos de un modo cotidiano o, como podemos formularlo terminológicamente, *no propiamente* [nicht eigentlich] en el estricto sentido de la palabra, no de continuo a partir de las posibilidades más extremas y más propias de nuestra propia existencia, sino *impropiamente* [uneigentlich], es verdad que a nosotros mismos, pero de un modo tal que *no nos pertenecemos* [wie wir uns nicht zu eigen], sino que, en la cotidianidad del existir, nos hemos perdido [verloren haben] a nosotros mismos en las cosas y en los hombres. “No propiamente” [nicht eigentlich] significa: no como en el fondo podemos ser nuestros. Sin embargo “estar perdidos” [Verlorensein] no tiene una connotación negativa, peyorativa, sino significa algo positivo: que pertenece al Dasein mismo. La comprensión de sí mismo de término medio que tiene el Dasein toma al yo [das Selbst] como impropio [un-eigentliches]. Esta comprensión de sí impropia que posee el Dasein no significa en absoluto un comprenderse a sí mismo inauténtico [ein unechtes Sichverstehen]. Por el contrario, este tenerse cotidiano dentro de nuestro fáctico, existente, apasionado andar con las cosas puede muy bien ser auténtico [echt], mientras todo extravagante ahondar en el alma puede ser inauténtico [unecht] en el grado más alto o incluso patológicamente excéntrico»¹⁶.

De partida, consideremos que en Heidegger no coinciden propiedad y autenticidad, así como tampoco impropiedad e inautenticidad. Se puede ser auténtico en la impropiedad; por el contrario, se puede ser inauténtico en el «extravagante ahondar en el alma».

Vale la pena detenerse un momento en esto. En el §17 del curso de 1925-1926 – *Preocupación como ser de la existencia. Asistencia y procurar; propiedad e impropiedad* –, Heidegger esclarece en primera instancia los vínculos entre propiedad / impropiedad [Eigentlichkeit / Uneigentlichkeit] y autenticidad / inautenticidad [Echtheit / Unechtheit], dando claves para evitar confusiones. Dice: «Para el esclarecimiento de este fenómeno de la unidad de la existencia se vuelven importantes los modos mencionados de la propiedad y de la impropiedad, que luego se cruzan con los modos de la

¹⁶ *Ivi*, pp. 202 sgg. (*ivi*, p. 228). La cursiva de *y en los hombres* es mía. Véase, también, Jorge Eduardo Rivera, *Heidegger y Zubiri*, Ed. Universitaria / Eds. Universidad Católica de Chile, Santiago 2001, Cap. 3: *Zunächst und zumeist*.

autenticidad y la inautenticidad. Hay una propiedad inauténtica, es decir, un modo inauténtico en que la existencia se hace consigo misma, y hay una impropiedad auténtica, es decir, un modo auténtico de perderse a sí mismo, que nace de la existencia concreta respectiva»¹⁷.

Por otra parte, el estar perdido en las cosas es también un estar perdido *en los hombres*, lo cual tiene gran importancia para el tema central que estamos tratando: la “intersubjetividad”. Así como cada uno de nosotros se encuentra inmediata y regularmente a sí mismo desde las cosas, se encuentra a sí mismo primariamente, a la par, *desde los otros hombres*. Y, por tanto, los otros no son hallados primariamente a partir de una previa reflexión acerca de uno mismo, la que sería proyectada sobre los otros.

Además, y paradójicamente – paradójicamente desde un punto de vista anclado en nuestros petrificados hábitos mentales –, una reflexión del hombre sobre sí mismo llevada al extremo puede desembocar en una actitud perjudicial para él, en una conducta enfermiza, francamente patológica.

En su curso *Introducción a la filosofía* (1927/1928) Heidegger nos hace ver de otra manera que el vínculo *primario* entre los hombres no consiste en un elaboradísimo mutuo aprehenderse, sino en algo previo que posibilita ese mutuo aprehenderse (si es que llegara a ocurrir). La base de ese aprehenderse es el “simple” ser-unos-con-otros en que hay una referencia de los que conviven a algo común. Da un ejemplo: se trata de dos excursionistas. «Supongamos – dice –, que los dos excursionistas, tras un recodo de la vereda por la que van, se encuentran con un inesperado panorama de unas montañas, de suerte que ambos se sienten súbitamente emocionados y se limitan a permanecer en silencio el uno junto al otro. En tal caso no hay ni rastro de algo así como un mutuo aprehenderse, cada uno está absorbido por el maravilloso panorama que se les ofrece. ¿Es que ahora se han quedado no más que el uno junto al otro como [...] dos bloques de piedra?» No hay tal en lo más mínimo, advierte Heidegger. «Precisamente en este momento – añade –, precisamente en este instante, está el uno con el otro, co-está o co-es uno con el otro, y, por cierto, de una manera como no podrían estarlo si simplemente se limitaran a charlar despreocupadamente, o incluso se pusieran a aprehenderse mutuamente, es decir, a mirarse y a

¹⁷ M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Trad. de J. Alberto Ciria C., Alianza, Madrid, 2004, p. 179 (GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. v. Walter Biemel, 1976, pp. 226, sgg.). Al respecto, véase: Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Cerf, París 2013. Artículo «Être en propre. Improprement», escrito por Hadrien France-Lanord. Este diccionario contiene un genuino pensamiento filosófico. No es meramente informativo y de consulta.

analizarse mutuamente husmeándose y olisqueándose sus mutuos complejos. [...] El mutuo aprehenderse se funda en el ser-unos-con-otros, en el uno-con-otro o unos-con-otros, el mutuo aprehenderse se funda en el *Miteinander* y no al revés»¹⁸.

Continúa Heidegger tanto con su argumentación como con su ejemplo para hacer ver la “simplicidad” del encuentro *primario* entre los hombres, el que estaría exento de las complejidades que con frecuencia se le atribuyen. «El ser manifiestos los unos a los otros [Für-einander-offenbar-sein] no consiste, pues, en que yo conozca al otro (ni a la inversa, el otro a mí) en lo que suele entenderse por su (por mi) vida interior, que yo sepa lo que lo que pasa dentro de él, qué clase de disposiciones y peculiaridades tiene o incluso qué voladuras o “pájaros” (“comeduras de coco”) le rondan por la cabeza; y tampoco consiste en aprehender su forma de ser externa ni su comportamiento externo, es decir, la manera como externamente se conduce. Si el ser manifiestos los unos a los otros ha de contener una indicación sobre la esencia del ser unos con otros, entonces esa indicación habremos de encontrarla al cabo allí donde constatamos tal ser-el-uno-con-el-otro, por ejemplo, en el sentirse arrebatados ambos excursionistas por la panorámica que se les ofrece»¹⁹.

Al entrar en la lectura de *Ser y tiempo* (1927) nos encontramos con la insistencia en temas abordados en los textos en que germina la obra, así como con el desarrollo de otros tocados más bien de paso en esos textos.

¹⁸ M. Heidegger *Introducción a la filosofía*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid 1999, p. 96 (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. v. Otto Saame † e Ina Saame-Speidel, 1996, pp. 86 sgg.). El traductor introduce con frecuencia glosas en su versión. De ahí que a veces la frase en castellano sea bastante más larga que la correspondiente en alemán. La última frase del texto citado, por ejemplo, dice: «Gegenseitiges Sicherfassen ist fundiert im Miteinandersein». El traductor justifica su modo de proceder – adecuadamente, en mi opinión – tanto en su prólogo como en su apéndice y su epílogo.

¹⁹ *Ivi*, p. 97 (*ivi*, p. 89). Jiménez Redondo vierte *Grillen* – ideas extravagantes, extravagancias – por «voladuras o “pájaros” (“comeduras de coco”) que le rondan por la cabeza». a) En un avance de la vigésima tercera edición del *Diccionario de la lengua española* se indica que “comedura de coco” es una expresión coloquial de España, cuya significación apunta en estas direcciones: «1. Dominación o influencia sobre la mente o la voluntad de alguien. *Algunos programas de televisión son una comedura de coco*. 2. Preocupación excesiva, obsesión. *No empieces con tus comeduras de coco*». b) «Pájaros» es aquí también una expresión coloquial cuyo significado sólo he oído en expresiones como «tiene la cabeza llena de “pajaritos”». c) La palabra «voladuras» también está usada en un sentido coloquial. En el *Diccionario de uso del español de Chile*, Santiago, 2010, aparece la palabra «volada» con acepciones vecinas a las que el traductor quiere poner en juego: «1. Fantasía, pensamiento poco realista. “Siempre tenías fantasías de este tipo, aéreas e ingenuas, *voladas*, como les gusta decir a los jóvenes de años más recientes”. 2. Desvarío, acto hecho sin reflexión. “Se radicó en Alemania donde encontró un escenario propicio para las *voladas* intelectuales”».

Entre ellos, lo que podemos llamar modos de convivencia entre los hombres – que en la terminología técnica del libro se denominan modos de la solícitud o del procurar-por (Fürsorge) –, fundados en el coestar (Mitsein). Por ejemplo, en los *Prolegómenos* señala Heidegger que «sólo porque el Dasein tiene en cuanto estar-siendo-en-el-mundo [In-der-Welt-sein] la constitución básica del co-estar siendo [Mitsein], se dan *el estar a favor del otro, en contra del otro o sin el otro*, y hasta el indiferente pasar junto a otro»²⁰. Pero hay desarrollos mayores sobre estos asuntos, que hallamos en el § 26 de *Ser y tiempo*.

«El ente en relación al cual el Dasein se comporta en cuanto coestar no tiene [...] el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un Dasein. De este ente no es posible «ocuparse», sino que es objeto de *solicitud* [Fürsorge]. [...] Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solícitud. Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia mencionados al final, caracterizan el convivir cotidiano y de término medio. Estos modos de ser ostentan, una vez más, el carácter de la no-llamatividad y de lo obvio que es tan propio de la cotidiana existencia intramundana de los otros como del estar a la mano del útil de que nos ocupamos a diario»²¹.

La última parte del texto citado señala, otra vez más, que estos fenómenos ostentan un carácter prerreflexivo. Nos damos cuenta de ellos, pero en el modo de la consciencia no-tética o no-posicional de sí misma, como dice Sartre en *El Ser y la Nada*, y no en el modo de la consciencia reflexiva²².

La parte previa nos refiere a tres maneras en que se da la solícitud o procurar-por el otro. Hay modos deficientes – estar uno contra otro –, indiferentes – prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros –, y positivos – ser uno para otro. Las dos primeras son las que predominan en la convivencia cotidiana y de término medio.

Pero habrá que referirse a los modos *positivos* de la solícitud. Respecto de estos modos, dice Heidegger, «la solícitud tiene dos posibilidades ex-

²⁰ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 301 (GA 20, pp. 331 sgg.).

²¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1997, p. 146 (GA 2: *Sein und Zeit*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 1977, p. 162).

²² J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar. Revisión de Celia Amorós, Ed. Alianza/Ed. Losada, Madrid 1984. Introducción, III, pp. 21 sgg. (*L'Être et le néant* [1943], Éd. Gallimard, París 1966, pp. 17 sgg.).

tremas. Puede, por así decirlo, quitarle al otro el “cuidado” [Sorge] y en el ocuparse tomar su lugar *reemplazándolo*. [...] En este tipo de solicitud, el otro *puede hacerse* dependiente y dominado, aun cuando este dominio sea tácito y le quede oculto a él mismo. Esta solicitud sustitutiva y aliviadora del “cuidado”, determina ampliamente el convivir, y afecta por lo general a la ocupación con lo a la mano».

«Frente a ella – continúa Heidegger –, está la posibilidad de una solicitud que en vez de ocupar el lugar del otro, *se anticipa* a su poder-ser existivo, no para quitarle el “cuidado”, sino precisamente para devolvérselo como tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a *una cosa* de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente *en su cuidado y libre para él*»²³.

Al primer modo *positivo* de solicitud Heidegger lo denomina sustitutivo-dominante, y al segundo, anticipativo-liberador. Podríamos decir que el primero está en el extremo inferior, mientras que el segundo, en el extremo superior de los *modos positivos* de la solicitud. Precisa: «El convivir cotidiano se mueve entre los dos extremos de la solicitud positiva – la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora – exhibiendo múltiples formas intermedias cuya descripción y clasificación cae fuera de los límites de esta investigación»²⁴.

Dejemos nítidamente establecido que los dos modos de solicitud a que nos hemos referido son *positivos*. También lo es el primero de ellos, al cual a veces no se le ha reconocido su positividad. Por otra parte: aunque en la cotidianidad media predominan los modos deficientes e indiferentes de solicitud, consideremos que en ella hay también modos positivos, que se hallan «entre los dos extremos de la solicitud positiva». En tercer término: parecería que al menos el modo de solicitud que está en el extremo superior – el *anticipativo-liberador* – se da sobre la base de la cotidianidad de término medio – como todo modo de existir – pero, de alguna manera, la trasciende, está más allá de ella; no acontecería, por tanto, en el modo de convivir inmediato y regular, en el cual hemos hecho hincapié hasta ahora.

Pienso que este modo de solicitud estaría a la base del amor entre personas, tal como lo entiende Heidegger en este texto de la *Carta sobre el «humanismo»*, en que habla del amor en sentido muy amplio: «Hacerse cargo

²³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., p. 147 (*ivi*, p. 163). La cursiva en *puede hacerse* es mfa. No sería inexorablemente necesario, pues, que el otro se haga dependiente y dominado en este modo de la solicitud.

²⁴ *Ibid.* (*ivi*, p. 164). Respecto de la convivencia humana, véase mi libro *Heidegger: existir en la era técnica*, Cap. III, § 3, Eds. Universidad Diego Portales, Santiago de Chile 2014.

de una “cosa” o de una “persona” en su esencia [Wesen] es amarla, quererla [sie lieben: sie mögen]. Este querer [Mögen] significa, si se lo piensa más originariamente, don o regalo de la esencia. Tal querer es la esencia propia del poder o ser capaz [Vermögen] que puede no solamente lograr esto o aquello, sino que puede hacer “desplegarse” [wesen] algo en su proveniencia u origen [Her-kunft], es decir, hace ser o deja ser [sein lassen]»²⁵.

Heidegger trabajó desde 1959 hasta 1969 con un grupo de psiquiatras encabezados por Medard Boss en una fundamentación filosófica de la psiquiatría. Los escritos reunidos bajo el título *Seminarios de Zollikon* son el documento más importante respecto de esta tarea conjunta. Boss atestigua en ellos que Heidegger vio en sus encuentros con los psiquiatras con los que trabajó durante más de una década «la posibilidad de que sus intuiciones filosóficas no permanecieran inmóviles en las aulas de los filósofos, sino que pudieran beneficiar a numerosos seres humanos y sobre todo también a los necesitados». Al mismo tiempo, añade Boss – y quiero hacer resaltar lo que sigue por su especial pertinencia respecto del asunto que estamos tratando – «con su actitud frente a nuestro círculo de Zollikon demostró que no solamente sabía decir y escribir de la forma suprema de la proximidad, sino que él también estaba dispuesto a vivirla de manera ejemplar. Él ejemplificaba el *cuidado* desinteresado y amoroso *que se anticipa* al otro ser humano dejándolo en libertad»²⁶. En su conducta tendríamos, pues, una concreción personal de lo que en *Ser y tiempo* llama solicitud anticipativo-liberadora, «la forma suprema de la proximidad».

En el curso *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925-1926), Heidegger se había referido a los modos *positivos* de la solicitud, pero de una manera que en *Ser y tiempo* matizaría y rectificaría. De todos modos, lo que dice allí es digno de atención. «En el ser con los otros [Im Mitsein mit den Anderen], en la conducta fundamental de la solicitud [Fürsorge] [...] hay que citar una diferencia fundamental: la solicitud puede conducirse de tal modo que retire ya el cuidado [Sorge] del otro y con su ocuparse [Besorgen] se ponga en el

²⁵ M. Heidegger, *Carta sobre el «humanismo»*; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte en *Hitos*, Alianza, Madrid 2000, p. 261 (*Brief über den «Humanismus»*, GA 9: *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Hermann, 1976, p. 316). Una nueva traducción y un comentario de este texto, en François Fédier, *L'humanisme en question. Pour aborder la lecture de la Lettre sur l'humanisme de Martin Heidegger*, Cerf, París 2012, pp. 367 sgg.

²⁶ M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon. Protocolos – Diálogos – Cartas*, Edición de Medard Boss, trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez, Red Utopía Asociación Civil/Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, Michoacán, México 2007, pp. 14 sgg. (*Zolliker Seminar: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, hrsg. v. Medard Boss, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, pp. XII sgg.).

lugar del otro, que lo sustituya. Eso implica que el otro se retire y retroceda para luego asumir lo que le ocupa como algo ya terminado e incluso para dispensarse completamente de ello. En esta solicitud, aquel que es sustituido en el cuidado pasa a ser el dependiente y dominado. El dominio puede ser tácito, y no precisa ser experienciado expresamente. Esta solicitud la designamos como la solicitud sustitutoria, que retira sustituyendo y domina»²⁷.

Como se constata, aquí Heidegger no dice que en este modo de la solicitud el otro *puede hacerse* dependiente y dominado, sino que afirma, sin lugar a dudas, que pasa a ser el dependiente y dominado.

Otros aspectos – efectivos o, tal vez más bien presuntos – que hace resaltar Heidegger en este modo de la solicitud nos harían vacilar de calificarlo como *positivo* (lo que él mismo hace en *Ser y tiempo*, al ponerlo entre los modos positivos). En este modo de la solicitud, dice, «se comprende la otra existencia a partir de aquello de que esta última debe ocuparse y respecto de lo cual está en necesidad; y esta solicitud, por así decirlo [gleichsam], expulsa al otro de su sitio y se ocupa únicamente de aquello que hay que hacer para volver a poner al otro en su posesión, que desde ahora está asegurada. En esta solicitud el otro es tratado en cierto modo [gleichsam] como una nada [ein Nichts], es decir, como una nada de existencia [ein Nichts von Dasein]; en esta solicitud no existe como existencia propia [eigenes Dasein], sino como impropia, es decir, como algo mundano presente [etwas weltliches Vorhandenes: algo mundano que está-ahí] que no logra avanzar con su asunto»²⁸.

En el § 26 de *Ser y tiempo* no se dice que en la solicitud sustitutivo-dominante se trate al otro *en cierto modo* como una nada, esto es, como una nada de existencia, es decir, como un ente intramundano que no tiene el modo de ser del Dasein, sino que es algo subsistente, que está-ahí, ante-los-ojos o presente. Pienso, pues, que en lo que a este asunto se refiere hay un cambio importante desde una obra a la otra.

Por el contrario, el otro modo positivo extremo de la solicitud – el que está en el extremo superior –, es descrito de manera muy parecida en los dos libros. En cualquier caso, creo que vale la pena tomar en cuenta las dos descripciones. La solicitud anticipativo-liberadora, dice, consiste en esto: «Hay un ser con el otro [Mitsein mit dem Anderen] que no ocupa su

²⁷ M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, cit., p. 180 (GA 21, p. 223). Modifico ligeramente la traducción para acercarla a la de *Ser y tiempo* en la versión de Rivera. Si no lo hiciera así, podría introducir confusiones terminológicas de envergadura.

²⁸ *Ivi*, p. 181 (*ivi*, pp. 223 sgg.).

posición (situación ni tarea) ni se la retira, sino que se le anticipa atentamente para, desde ahí, no retirarle, sino devolverle el cuidado, es decir, su sí mismo [sich selbst], su existencia más propia [sein eigenstes Dasein]; esta solicitud no es dominadora sino liberadora [freibende]. Este modo de la solicitud es el de la propiedad [Eigentlichkeit], porque en él la existencia respecto de la cual el cuidado es solícito puede venir a ella misma y debe llegar a ser su propia existencia, para a partir de ella llegar a ser su existencia más propia [...]. En esta solicitud, la otra existencia no se comprende en absoluto *primariamente* [primär] a partir del mundo de que aquélla se ocupa, sino sólo a partir de ésta misma»²⁹. Hay que decir, por tanto, que en este modo de la solicitud trascendemos en alguna forma la cotidianidad de término medio, el modo inmediato y regular de existir.

El encuentro entre los hombres se da en el ámbito del temple de ánimo, fenómeno fundamental de la existencia. Heidegger da ejemplos para ilustrar su tesis.

El primero se refiere a la tristeza. «Un hombre con quien estamos es acometido por una tristeza. ¿Se trata sólo de que este hombre tiene un estado de vivencia que nosotros no tenemos, y por lo demás todo sigue siendo como antes? ¿O qué sucede aquí? [...] Todo es como siempre, y sin embargo diferente, y no sólo en este o aquel aspecto, sino que al margen de la mismidad de *lo que* hacemos y de aquello *en lo que* nos aplicamos, el *cómo* en el que estamos juntos es diferente.[...] Este temple de ánimo [Stimmung], la tristeza, ¿es algo respecto de lo cual podemos preguntar dónde está y cómo? *El temple de ánimo no es un ente que suceda en el alma como vivencia, sino el cómo de nuestro «existir uno con otro»* [das Wie unseres Miteinander-Daseins]»³⁰.

Podemos decir con Goethe, siguiendo la descripción de los temples de ánimo en la convivencia que hace Heidegger:

Nada hay dentro, nada hay fuera.
Lo que hay dentro, eso hay fuera³¹.

²⁹ *Ibid.* (ivi, p. 223). Énfasis añadido.

³⁰ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. de Joaquín A. Ciria, Alianza, Madrid 2007, p. 97. La cursiva en la última frase es mía (GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 1983, pp. 99 sgg.).

³¹ Citado por Ortega. Por ejemplo, en *Ideas sobre Pío Baroja*, Cap. IX: *El fondo insobornable*, «El Espectador» I, O. C., II, 2004, p. 226. También, en *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, Cap. II, «El Espectador» VII, O. C., II, p. 688.

El segundo ejemplo alude al buen humor y a su contrario. «Un hombre – como decimos – de buen humor aporta ambiente [Stimmung] en una sociedad. ¿Engendra allí en sí una vivencia anímica para transferirla luego a los demás, así como los gérmenes infecciosos pasan de un lado a otro de un organismo a otros? En efecto, decimos: el ambiente [Stimmung] contagia. U otro hombre está en sociedad y con su modo de ser lo enturbia y lo deprime todo; ninguno se extrovierte. ¿Qué se desprende de aquí? Los temples de ánimo [Stimmungen] *no son fenómenos concomitantes*, sino algo que determina [bestimmt] de entrada justamente el «ser uno con otro». Parece como que en cada caso hay ya en cierto modo un temple de ánimo, como una atmósfera, en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados [durchstimmt]. No sólo parece que sea así, sino que es así»³².

A partir de lo anteriormente dicho, Heidegger insiste: «Los temples de ánimo no son algo que esté meramente presente [das nur vorhanden ist], sino que ellos mismos son justamente un modo fundamental y una manera fundamental del ser, y concretamente del ser-ahí [Da-sein], y *ello implica de inmediato siempre: del “ser uno con otro” [Miteinandersein]*»³³.

En lo que a los temples de ánimo se refiere, lo que le ocurre a alguien repercute en los demás; y lo que le ocurra a otros, repercute en el Dasein del caso. Y esto acontece sin que necesariamente haya intención de provocar tales repercusiones. *En principio*, las atmósferas que suscitan los temples de ánimo surgen espontáneamente, sin reflexión ni deliberación previas. Los temples de ánimo [Stimmungen] y las atmósferas que surgen a partir de ellos templan [durchstimmen] y determinan [bestimmen] la convivencia de los hombres³⁴.

Los planteos de Heidegger sobre el convivir humano entran en constante polémica con otros planteos filosóficos o psicológicos. Es lo que sucede a propósito de la empatía o endopatía [Einfühlung]. «Lo que fenoménicamente no es, “por lo pronto”, otra cosa que un modo del convivir comprensor – advierte Heidegger –, es comprendido como lo que “inicial” y originariamente posibilita y constituye la relación con los otros. Este fenómeno llamado, de manera no precisamente feliz, “*Einfühling*” [«empatía», «endopatía»] (*) debería, en cierto modo por primera vez, tender ontológica-

³² M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, cit., pp. 97 sgg. (GA 29/30, p. 100). El traductor indica que «*Stimmung* significa tanto “temple de ánimo” como “ambiente”. *Stimmen* significa, en este contexto, “templar”, “afinar”».

³³ *Ivi*, p. 98 (*ivi*, pp. 100 sgg.). Énfasis añadido.

³⁴ Véase, Philippe Arjakovsky, «*Stimmung*», en *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, cit.

mente el puente desde el propia sujeto, dado primeramente solo, hacia el otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado. [...] La relación de ser para con otros se convierte [...] en la proyección “a otro” del propio ser para consigo mismo. El otro es un “doblete”» del sí mismo»³⁵.

Consideremos, ante todo, una nota de Jorge Eduardo Rivera – traductor de *Ser y tiempo* –, indicada con un asterisco: «...“empatía”, “endopatía”.... La palabra alemana *Einfühlung* dice, literalmente, un sentir que penetra en el otro, de tal manera que lo que yo siento en mí me ayuda para saber lo que siente el otro. Obviamente éste no es un término feliz. La discusión de la *Einfühlung* que Heidegger inicia aquí, va contra Theodor Lipps y contra todos sus seguidores»³⁶.

De partida, Heidegger considera la “empatía” como un fenómeno secundario y no, como postulaban algunos teóricos, como «lo que “inicial” y originariamente posibilita y constituye la relación con los otros». Precisamente, lo que hemos estado exponiendo hasta ahora mostraría eso. Antes de abordar la “empatía” sería necesario abordar todo lo que le precede y donde se funda, que es a lo que nos hemos estado refiriendo. Partir de la “empatía” implica cegarse para lo previo a ella y, por tanto, conlleva una falta de radicalidad en la investigación de la convivencia humana. Con tal actitud se deja definitivamente atrás – sin ser vistos explícitamente – fenómenos “elementales” que exigen ser descritos antes de abordar algo así como la “empatía”.

Por otra parte, los supuestos de que parten los teóricos de la “empatía” serían completamente erróneos. En primer término, el propio sujeto se daría «primeramente solo». En segundo término, el otro sujeto «empezaría por estar enteramente cerrado». No hay tal. El Dasein es primariamente coestar (*Mitsein*) con los otros. El coestar (*Mitsein*) mío con los otros y la coexistencia (*Mitdasein*) de los otros conmigo son «estructuras del Dasein que son co-originarias con el estar-en-el-mundo»³⁷, estructura fundamental a *priori* del Dasein. Y tanto el coestar mío con los otros como la coexistencia de ellos conmigo involucran un recíproco estar abiertos: de mi parte respecto de los otros y de ellos respecto de mí. No hay un inicial estar enteramente cerrado del otro.

Partir de la “empatía” para explicar la primaria relación con los otros conduce, como hemos dicho antes, a esto: «La relación de ser para con

³⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., p. 149 (GA 2, p. 166).

³⁶ *Ivi*, p. 473.

³⁷ *Ivi*, p. 139 (GA 2, p. 152).

otros se convierte [...] en la proyección “a otro” del propio ser para consigo mismo». Heidegger enfrenta esta consecuencia de ese mal punto de partida en estos términos: «Se puede ver fácilmente que esta reflexión, aparentemente obvia, se apoya sobre una base endeble. El supuesto a que recurre esta argumentación no es válido, a saber: que el estar vuelto del Dasein hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro»³⁸.

Utilizando otra terminología – como es obvio – y haciendo hincapié en el fenómeno del *cuerpo*, también Ortega se opone a ese supuesto. A partir de tal supuesto o pre-juicio se podría postular que la percepción de mi propio cuerpo me permite proyectarla sobre el cuerpo del otro, y de este modo, se produciría el encuentro *originario* con él. La diferencia entre mi cuerpo y el del otro sería *fundamentalmente* y sólo espacial; mi cuerpo está *aquí* y el del otro está *allí*; lo que los distingue es «la diferencia de lugar»³⁹. Esto daría lugar al hecho de que las realidades de ambos cuerpos sean «intercambiables» sin mayores dificultades. En efecto, «yo puedo desplazarme y con ello desplazar el *aquí* – de suerte que puedo llevar mi cuerpo al sitio que desde *aquí*, *hic*, es un *allí*, *illic*». Así se produciría la transposición o proyección analógica que me permitiría afirmar que «en el cuerpo del Otro debe estar también otro Yo, un *alter ego*. [...] Si yo pudiese efectivamente estar a la vez *aquí* y *allí*, vería mi cuerpo allí lo mismo que veo el cuerpo del Otro»⁴⁰.

En este razonamiento – que, por cierto, no es descripción, pretendiendo serlo – hallamos dos errores, señala Ortega. La primera faceta del primer error «consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el del Otro es sólo una diferencia en la perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto *desde aquí* – *hic* –, *allí* – *illic*. Pero la verdad es que eso que llamo “mi cuerpo” se parece poquísimamente al cuerpo del Otro. [...] La prueba de que son casi totalmente diferentes es que las noticias que de mi cuerpo tengo son principalmente de dolores y placeres que él me da y en él aparecen, de sensaciones internas de tensión o aflojamiento muscular, etcétera. En suma, mi cuerpo es sentido principalmente desde dentro de él, es también mi “dentro”, es el intra-cuerpo – al paso de que del cuerpo ajeno advierto sólo su exterioridad, su forma foránea, su *fuera*»⁴¹.

³⁸ *Ivi*, p. 149 (*ivi*, p. 166).

³⁹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]*, ed. cit., Cap. VI: *Más sobre los otros y yo. – Breve excursión hacia Ella*, p. 222, en nota.

⁴⁰ *Ivi*, p. 220.

⁴¹ *Ivi*, p. 221. Acerca del intracuerpo, véase, Ortega, *Vitalidad, alma, espíritu*, «El Espectador V», O. C., II, pp. 569 sgg.

La segunda faceta del «error de suponer que en el cuerpo del Otro transpongo el mío, y por eso advierto en él una intimidad como la mía, es [...] evidente, si reparamos en que lo que me denuncia y revela el otro yo [...] no es tanto la forma del cuerpo como sus gestos. La expresión que es el llanto o la irritación o la tristeza no la he descubierto en mí sino *primariamente* en el Otro y desde luego me significó intimidades – dolor, enojo, melancolía»⁴².

El segundo error que detecta Ortega en la explicación a la que se enfrenta es enunciado en estos términos: «Mal puede partir la aparición del Otro Hombre de que yo transpongo imaginariamente mi cuerpo donde está el de él, puesto que a veces lo que me aparece no es otro que es hombre en el sentido de varón, sino un Otra que, es otra, que es *la* mujer, otro que no es Él, sino que es Ella. Y la diferencia surge desde la primera aparición de [un] cuerpo ajeno, la cual va ya cargada de sexuación, es un cuerpo masculino o femenino. Se dan casos en que el cuerpo presente es epiceno y vivo un peculiar y notorio equívoco»⁴³.

A propósito del encuentro *primario* con el prójimo, Ortega hace hincapié, pues, en el cuerpo del Otro – u Otra –, su gesticulación y su sexuación. (Y aunque la palabra sexuación no está incluida en el *Diccionario de la Lengua Española*, debería estarlo, considerando que un clásico del idioma como Ortega la usó hace ya bastante tiempo, y en un sentido previo y más básico que en la medicina y la psicología, ámbitos donde aparece). En los escritos de Heidegger que hemos venido examinando esto no ocurre (por lo menos a primera vista). No sería oportuno tratar de explicar esta diferencia. Baste con indicar hacia posibles explicaciones de la relativa ausencia del cuerpo y de la sexuación en Heidegger. Una primera indicación, muy general: este pensador representa la cultura germánica y Ortega la cultura mediterránea, tal como éste las caracteriza en sus *Meditaciones del Quijote*. En ese libro la cultura mediterránea queda caracterizada – parcialmente, al menos – por la sensualidad. «Porque así debiéramos – dice Ortega –, en definitiva, llamar la aptitud adscrita a nuestro mar interior, sensualismo. Somos meros soportes de los órganos de los sentidos: vemos, oímos, olemos, palpamos, gustamos, sentimos el placer y el dolor orgánicos»⁴⁴. Consideremos, sin embargo, que *ni el uno ni el otro permanecen encerrados en sus ámbitos culturales* de origen.

⁴² *Ivi*, p. 222.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ O. C., I, 2004, p. 780.

Otra indicación, acerca de la sexuación, la debemos a Julián Marías. En su *Antropología metafísica* hace un paralelismo entre la teoría analítica de la vida humana, desarrollada por Ortega, y la antropología metafísica que él nos presenta, la cual se ocupa de la estructura empírica de la vida humana (y no de su estructura analítica, que da por supuesta). A propósito de esta distinción, advierte: «Se ha hecho a Heidegger el reproche de que el *Dasein* es asexuado, y la objeción no tiene sentido. *Dasein* – “el modo de ser de ese ente que somos nosotros” – no quiere decir lo mismo que lo que yo estoy llamando “vida humana”, pero Heidegger se mueve en el plano analítico y no empírico – lo que hace es una *existenziale Analytik des Daseins* –, y en él [– en el plano analítico –] no se da la dimensión del sexo. Ésta sólo aparece en la realidad empírica, pero por supuesto no es “accidental”, o meramente “fáctica” sino estructural; la vida humana es de hecho, de manera estable y permanente, una realidad sexuada. Esta condición es una determinación capital de la estructura empírica, rigurosamente de primer orden: una de sus formas radicales de *instalación*»⁴⁵.

Una tercera indicación, respecto de la corporalidad, proviene de un diálogo entre Medard Boss y Heidegger. Boss le recuerda «el reproche de Jean-Paul Sartre, el cual se sorprendió de que usted – le dice a su interlocutor – haya escrito solamente seis líneas acerca del cuerpo [Leib] en todo *Ser y tiempo*». El filósofo responde: «El reproche de Sartre solamente puedo enfrentarlo con la afirmación de que lo corporal [das Leibliche] es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto»⁴⁶. Por cierto, Heidegger no se limita a dar esta respuesta. En su trabajo con Boss y en otros lugares de su vasta obra aborda el tema de la corporeidad⁴⁷.

Volviendo a la postura que adopta Heidegger frente a la «empatía» o «endopatía» (*Einfühlung*), observemos que él reconoce explícitamente que la teoría de la *Einfühlung* responde a problemas de magnitud. Más aún: bajo ese nombre – poco feliz, como hemos dicho antes – hay un fenómeno de gran importancia, aunque secundario respecto de los que hemos descrito previamente. Advierte Heidegger: «Dado que la solitud inmediata

⁴⁵ *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983, p. 121. Lo que va entre corchetes es mío.

⁴⁶ M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, cit., p. 311 (*Zollikoner Seminare*, p. 292).

⁴⁷ Investigadores chilenos han abordado este asunto: Valentina Buló Vargas, *El temblor del ser. Cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Martin Heidegger*, Biblos, Buenos Aires 2012; Edmundo Johnson, *Der Weg zum Leib. Methodische Besinnungen zu einer Ontologie der Leiblichkeit anhand des Denkens Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010. Véase, por otro lado, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, cit., artículos «Corps» y «Sexualité», escritos por Ingrid Auriol.

y regularmente se mueve en los modos deficientes o tan sólo indiferentes – en la indiferencia del recíproco pasar de largo frente al otro –, el inmediato y esencial conocimiento mutuo demanda un llegar a conocerse [*Sichkennenlernen*]. Y cuando el conocimiento mutuo llega incluso a perderse en las formas de la reserva, del ocultamiento y la simulación, se le hacen necesarios al convivir caminos especiales para acercarse a los otros o para conocer lo que tras ellos se oculta». Eso por una parte.

Por otra parte: «Pero, así como el abrirse o cerrarse a otro se funda en el correspondiente modo de ser del convivir, e incluso no *es* otra cosa que este mismo, así también la apertura explícita del otro mediante la solicitud surge siempre del primario coestar con él. Esta apertura *temática*, aunque no teórico-psicológica del otro se convierte fácilmente en el fenómeno que primero cae bajo la mirada para la problemática teórica de la comprensión de la “vida psíquica ajena”»⁴⁸. Así se llega a la empatía o endopatía.

Lo que hace Heidegger – y lo hemos seguido en su proceder – es detenerse en el primario coestar con el otro, dejando pendientes esos caminos especiales mediante los cuales se puede llegar a conocer al otro superando los obstáculos que lo impiden. La apertura explícita del otro, su apertura *temática* es de la mayor importancia, pero surge siempre del primario coestar con él, y una fenomenología del encuentro entre los hombres debe fijarse ante todo en ese primario coestar; a continuación se puede transitar hacia los problemas y la descripción envueltos en algo así como la «empatía». «No es la “empatía” – dice Heidegger – la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste, y se torna ineludible por el predominio de los modos deficientes del coestar»⁴⁹.

English title: About immediate and regular human coexistence. Heidegger's approach.

Abstract

The issue of human coexistence is dealt with from Heidegger's point of view. Ortega y Gasset's viewpoint is also briefly considered, Man and People in particular [Course 1949-1950]. Relevance is given to the immediate and regular way in which human beings interrelate in everyday life. Its pre-re-

⁴⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., pp. 148 sgg. (GA 2, pp. 165 sgg.).

⁴⁹ *Ivi*, p. 149 (*ivi*, p. 167).

flexive character is highlighted. However, there are also references to ways of living that transcend those modes. Considerations on the subject are focused on Being and Time and Heidegger's works preceding this book and preparing its publication. Although to a lesser extent, later books by the author are also taken into account, such as Zollikon Seminars. Special attention is given to the assumptions of the Einfühlung ("empathy") theory.

Keywords: Heidegger; Ortega y Gasset; immediate and regular human co-existence; *Einfühlung* ("empathy") theory; *Being and Time*; *Zollikon Seminars*; *Man and People*.

Jorge Acevedo Guerra
Universidad de Chile
joaceved@u.chile.cl
joaceved@gmail.com

Relazione e intersoggettività: prospettive filosofiche

T

Heidegger. La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser

Carlos Másmela

Über ‘mich’ und ‘dich’ hinaus
¡Kosmisch empfinden!

F. Nietzsche

El Entre (*Zwischen*) constituye uno de los aportes fundamentales de las *Contribuciones a la filosofía*, pues no sólo toca a los diferentes ensamblajes articulados en ellas, sino también y, sobre todo, al ensamblaje del Ser mismo. Por eso, las *Contribuciones* aportan una filosofía del Entre a partir de la que Heidegger piensa y despliega la verdad del Ser en su tránsito a un nuevo inicio pensante. El Entre lo instauro como tal y se interpone en todos y cada uno de los ámbitos que integran su desarrollo. Podría destacarse entre ellos el siguiente pasaje, por congregar e involucrar, directa o indirectamente, los principales conceptos ensamblados en las *Contribuciones* y poner de manifiesto con ello la función subvertidora del Entre en la pregunta por la verdad del Ser. El texto, correspondiente al numeral 198, cuyo título reza: *Fundación del ser-ahí como sondeo*, dice lo siguiente: «El ahí (*Da*), el Entre abierto de tierra y mundo, aclarando ocultándose, el Medio de su contienda (*Streites*) y con ello el paraje (*Stätte*) de la más íntima per-tenencia y así el fundamento del a-sí (*Zu-sich*), del sí-mismo (*Selbst*) y de la mismidad (*Selbstheit*). El sí-mismo nunca es ‘yo’. El en-sí (*Bei-sich*) del sí-mismo esencia como instancia de la asunción del acaecimiento-apropiador (*Er-eignung*). Mismidad es pertenencia a la intimidad (*Innigkeit*) de la contienda como disputa del acaecimiento (*Erstreitung der Ereignung*).

Ningún ‘nosotros’ y ‘vosotros’ y ningún ‘yo’ y ‘tú’, ninguna *comunidad* alcanza el sí mismo, organizándose a partir de sí, sino que sólo lo yerra y

queda excluida de él, a menos que se funde a sí misma tan sólo sobre el *Da-sein*»¹.

La idea directriz de la cita anterior gira en torno a los presupuestos del acaecimiento del *Dasein* en la mismidad del Ser, con respecto a los que Heidegger piensa los conceptos de “ahí” y de “paraje”. Ambos conceptos, articulados en la expresión “paraje del ahí”, designan lo que podría constituir la determinación concluyente del despliegue de las contratendencias que acaecen e interactúan en la esenciación (*Wesung*) de la verdad del Ser, de tal forma que Ser, verdad y esenciación son ensamblados simultáneamente en el espacio de juego del Entre. Puesto que su ensamblaje sólo puede lograr el cumplimiento de su esenciación en el acaecer del paraje relativo al ahí, es tan poco posible experimentar de inmediato la verdad del Ser como fundar el *Dasein* sin ensamblarlo en ella. Fundarlo supone sondear el Entre que interactúa tanto en la esenciación del Ser como en el entramado unitario de su verdad. Dar cuenta de estos dos aspectos del Entre en la articulación interna de la mismidad del Ser y su acaecer en el *Da*, será precisamente la tarea que se emprenderá a continuación en el intento de reconstruir el texto anterior. Se trata de entrever, con ello, cuál es el real aporte del Entre en las *Contribuciones*.

Si bien Heidegger refiere escuetamente el Entre en la cita inicial al ahí, nada dice acerca del modo de pensarlo en éste. En su lugar introduce y enfatiza dos formulaciones negativas de la mismidad, cuando afirma que el «sí mismo nunca es yo» y sostiene a continuación que «ningún ‘nosotros’ y ‘vosotros’ y ningún ‘yo’ y ‘tú’, ninguna *comunicación* alcanza nunca el sí mismo». Ambas declaraciones encierran una crítica radical a la tradición metafísica de la filosofía, según la cual la mismidad no se funda en una voidad monadológica ni en una autoconciencia o, en términos generales, en el dominio de un sujeto cognoscente frente a un objeto conocido, pero tampoco en una correspondencia dialogal entre el yo y el tú, esto es, en una relación intersubjetiva. En su interpretación de Nietzsche escuchamos algo similar: «El sí mismo, el ser propio (*Eigentlichkeit*) no es el ‘yo’». «Esta ‘más solitaria’ soledad está antes y por encima de toda diferenciación del yo respecto del tú y del yo y el tú respecto del ‘nosotros’, del individuo respecto de la comunidad»². A la siguiente elucidación sobre la impugnación de las anteriores declaraciones negativas de la mismidad corresponde

¹ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. de Dina Picotti, Editorial Blos, Buenos Aires 2003, p. 261.

² M. Heidegger, *Nietzsche I*, trad. de Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona 2000, p. 227.

preguntar por la procedencia del “en-sí” del “sí-mismo” y el “sí-mismo” de la “mismidad” en el Entre del Ser, con el que se da razón no sólo del por qué éste no puede pertenecer al ámbito de la subjetividad ni fundarse intersubjetivamente, sino también del modo en que el sí-mismo del *Dasein* se funda en la entreabilidad del Ser.

Heidegger asigna la mismidad al Ser mismo, proyectado en el horizonte del «tránsito al otro inicio»³, cuya apertura origina un cambio histórico de la verdad, en la que se establece una nueva fundamentación del *Dasein* y se produce una transformación en la esencia del hombre. La retroreferencia meditativa a la esencia del Ser pensado como *Ereignis* genera el desplazamiento del yo-sujeto, fundado y determinado a partir de sí mismo como esencia del hombre moderno, al *Da-sein*. Esta transferencia, ocasionada por dicha retroreferencia resuena en el «tránsito al otro inicio», en cuyo Medio acaece la reciprocidad discrepante de Ser y hombre, pues el Ser eventualiza su sí-mismo y al hombre se halla destinada al mismo tiempo la esencia de su verdad. Sólo en el ensamblamiento de ambos el Ser puede afianzar su ser-sí-mismo y el hombre asumir su propio sí-mismo. Su sí-mismo acaece-apropia (*er-eignet*) en la verdad del Ser, mas el acaecer-apropiador (*Er-eignis*) de la esencia del Ser no reside en la actividad de un sujeto al que se ajusta la esencia del hombre, en la medida en que subordina su sí-mismo a la conciencia y se apropia de su referencia al sí, apoyado en la esencialidad metafísica de una voidad. El sí-mismo nunca se descubre en la conciencia del yo, porque ésta no toca a su esencia y no puede constituir, por tanto, lo propio del hombre. Su esencia no es determinada por el sí-mismo relativo al yo, sino por el salto decisivo del sí-mismo al Entre que pulsa en el corazón del Ser, apresado como el Ser en su verdad. Pero el Ser no esencia en el *Ereignis* del hombre como si éste fuera un enfrente comprendido en el sentido de un objeto (*Gegen-stand*) deducido a partir de él. Antes bien, el hombre se enfrenta a su sí-mismo, mas no a partir de sí mismo, sino de su acaecer en la “esenciación de la verdad del Ser” que Heidegger piensa como «*Ereignis*»⁴. Sin embargo, pensar el Ser como *Ereignis* exige dar un paso más hacia atrás de dicho acaecer en procura del apropiamiento del sí-mismo del hombre, en la medida en que la esencia del Ser se retrotrae al Medio oscilante de lo propio, donde sondea su mismidad, gracias a la que él afianza la propiedad de su Ser-sí-mismo.

Heidegger extiende el evento del Ser al hombre, al que está destina-

³ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, cit., p. 22.

⁴ *Ivi*, p. 24.

do, mas no como quiddidad de un yo, sino como esenciación de la verdad del Ser. «La meditación por realizar en el pensar inicial no toma al ser *sí mismo* del hombre actual como dado, como inmediatamente por alcanzar en la representación del ‘yo’ y del nosotros y de su situación. Pues justamente *así* no es ganada la mismidad, sino definitivamente perdida y desfigurada»⁵. El ser-sí-mismo del Ser no designa ninguna posesión del hombre, ninguna propiedad suya, sino la procedencia a la que tiene que retroferirse para poder ser sí-mismo. La esencia del sí-mismo propia del hombre no se encuentra por fuera del ser-sí-mismo del Ser, pero tampoco se identifica con éste, porque la pregunta por su esencia remite a su ser otro de sí mismo. Así como el sí-mismo del hombre tiene que retrotraerse a la propiedad del ser-sí-mismo del Ser, éste a su vez tiene que retroferirse a su ser otro de sí mismo, esto es, a la dimensión de su retraimiento (*Entzug*) en su apertura de lo otro receptivo de su esenciación. La retroferencia meditativa de la mismidad del Ser recién atesora la verdad de su ser-sí-mismo en la “intimidad del no”, la cual se revela en el retroviraje del *Ereignis* desde la esenciación apropiadora del Ser a lo otro des-apropiado (*Ent-eignis*) de sí mismo relativo a su retraimiento. Heidegger funda la mismidad del Ser en la intimidad retroactiva del no, a partir de la que pulsa al mismo tiempo la entreabilidad de Ser y *Da-sein*.

El hombre alcanza la apertura de su sí-mismo propio en su recepción del Ser mismo pensado como Entre. Heidegger pregunta: «¿Qué significa entonces el ser-sí mismo?»⁶. Pregunta además: «¿Por qué Ser? Desde él mismo. ¿Pero qué es él mismo?». Responde: «El sondeo del Ser, de su fundamento, es el Entre del Ser como a-bismo (*Ab-grund*)»⁷. La pregunta por lo mismo se remonta al *heauto*, pero no hay que entenderlo en el sentido de lo idéntico, tampoco mienta la infinitud indiferente y uniforme de lo igual. El ser-sí-mismo pulsa en el corazón del Ser, aunque su pertenencia al Ser mismo no quiere decir que su mismidad resida en la igualdad, pues de ser así se anularía el Entre y, por tanto, cualquier tipo de contratendencia en el seno del Ser. La pregunta por el ser-sí-mismo conduce a la abismalidad del Ser como tal y sólo puede plantearse a partir de él mismo. Sondarlo a-sí-mismo significa indagar por su fundamento abismal. Éste nombra el «Entre del Ser como a-bismo», en cuyo espacio de juego se funda el Ser-sí-mismo propio del Ser. En su procedencia de la abismalidad

⁵ *Ivi*, p. 69.

⁶ *Ivi*, p. 56.

⁷ *Ivi*, p. 401.

litigiosa del Entre ésta preserva lo diferente inmanente a la coligación del Ser con respecto a sí mismo, esto es, a lo que le es propio.

El Entre constituye el Medio abismal de apertura del movimiento en que se ensambla la mismidad del Ser mismo. Por eso justamente, si bien su ser-sí-mismo proviene de él mismo, «nunca podemos decir inmediatamente el Ser mismo»⁸. Podríamos quizás decirlo de inmediato si su verdad se restringiera a la unidireccionalidad de su despejamiento. Sin embargo, éste es un despejamiento abismal cuya apertura sólo se inaugura en y a través de su contratendencia, igualmente originaria, a saber, el encubrirse de su no-verdad, pensado por Heidegger no sólo como lo otro de la verdad del Ser mismo, sino también como aquello que resguarda y garantiza su despejamiento. Aquello otro que la preserva como tal conduce a la “nada” (*Nichts*) relativa a su no-verdad, comprendida por Heidegger como «lo anonador (*Nichtende*) en el Ser mismo, que recién propiamente nos *se-para* (*ent-setzt*) en el Ser y su verdad». En ella se experimenta «el más oculto obsequio en el Ser mismo» como el «esencial estremecimiento»⁹ que vibra en su retraerse y despejarse, en el sentido de la réplica (*Ent-setzung*) de su verdad. No-verdad y verdad no son estados sucesivos que integran esa réplica, sino contraimpulsos simultáneos, en cuya adversidad no-verdad y verdad se coligan entre sí de acuerdo con una reciprocidad discrepante, donde la no-verdad se retrae de la verdad, mas no como el ocultamiento de sí del Ser, sino como lo que constituye el inicio de toda verdad. Esto quiere decir que la verdad del Ser mismo se instaura en el evento apropiador de la contienda originaria. La mismidad del Ser mismo se funda en la contienda originaria del Entre que Heidegger atribuye a la «esenciación del Ser como *Ereignis*». Dicha contienda es originaria porque la lucha entre los contendientes mienta la hostilidad suprema relativa a la intimidad del Ser mismo que pulsa en su desdoblamiento abismal.

Al fundamento del ser-sí-mismo del Ser instaurado en el Entre pertenece el evento de su retraerse (*entziehen*) contratendiente, de tal modo, en realidad, que su retraimiento concierne al sí-mismo del hombre, en la medida en que éste recién alcanza su poder-ser-sí-mismo en su retroferencia al Entre abismal del Ser mismo. En la entreabilidad del Ser, por tanto, en el fundamento de su mismidad, sondea el retraerse del Ser mismo y, con ello, el des-apropiamiento del *Ereignis* con respecto a su verdad. Pero no sólo al *Ereignis* del Ser, sino también al *Ereignis* del hombre atañe, justamente

⁸ *Ivi*, p. 78.

⁹ *Ivi*, p. 219.

por ello, su retraerse des-apropiador, pues en éste acaece-apropia (*er-eignet*) su sí-mismo inaugurado por el Ser, al que pertenece. Sin embargo, el sí-mismo del hombre acaece al mismo tiempo como el *Da-sein* requerido por el Ser para desplegar su esencia en el «Entre despejador» (*das lichte Zwischen*)¹⁰. El *Ereignung* del «Entre despejador» del *Dasein* posibilita la fundación abismal de su sí-mismo, pero en tanto el apropiamiento del *Dasein* acaece en el Medio del Ser como lo propio del Ser mismo, cuya esencia es asignada al Entre de Ser y *Dasein*. «La referencia del ser-ahí al Ser pertenece a la esencia del Ser mismo, lo que también puede ser dicho así: el Ser necesita al ser-ahí, no esencia para nada sin este acaecimiento»¹¹. Sin embargo, la entrepertenencia de la esencia del Ser y el acaecimiento del *Dasein* indica que su sí-mismo no sólo se proyecta en la apertura transitoria del Entre, sino que también le concierne esencialmente el Medio que opera en la dinámica adversa del retraimiento (*Ent-zug*) y la réplica (*Ent-gegnung*) «como origen de la contienda»¹². De este modo, la pregunta por el sí-mismo del *Dasein* conduce a la contienda originaria inmanente a la mismidad del Ser mismo y, por tanto, a su retraerse. Pero el retraimiento del Ser no es ninguna dimensión situada más allá de su verdad y de la esencia del hombre. Antes bien, su «en contra» (*Gegen*) más extremo, además de inaugurar la más alta concepción de la verdad, en la medida en que la salvaguarda como tal y preserva el estremecimiento del Ser mismo en su mismidad, ocasiona el trans-apropiamiento (*Über-eignung*) del hombre y determina, al mismo tiempo, el apropiamiento de su sí-mismo.

El retraimiento concerniente al des-apropiamiento del *Ereignis* no solamente indica que el hombre tiene que desapropiarse de un sí-mismo arraigado en una yoidad que no designa su propia esencia, sino que también señala la necesidad de arrancarse de sí mismo, de excentrificarse a sí mismo, como diría Hölderlin. El hombre tiene que des-humanizarse (*un-menschlichen*), extrañarse a sí mismo en un «ámbito que es completamente no humano»¹³, a saber, en el acaecer abismal del Entre al que debe ajustarse para poder ser sí-mismo y alcanzar su propia esencia. La esencia del hombre se transforma gracias a su remoción (*Verrückung*), vale decir, al ser tras-tocado de su excentricación, como *Da-sein*, en virtud de su pertenencia al Medio abismal de la verdad del Ser, en la que le es donado su

¹⁰ *Ivi*, p. 369.

¹¹ *Ivi*, p. 210.

¹² *Ivi*, p. 372.

¹³ *Ivi*, p. 386.

propio sí-mismo. En términos de Hölderlin, el hombre tiene que desmesurarse y excentrificarse en la intimidad combativa del Medio contraoscilante. Puesto que a la verdad del Ser concierne la no-verdad y la no-verdad corresponde al des-apropiamiento del *Ereignis*, éste no solamente origina la «deshumanización» (*Entmenschung*)¹⁴ a la que está sujeta la remoción del hombre en su «apartamiento» (*Beseitigung*) de su sí-mismo y de su determinación como yoidad-autoconciencia, sino también al mismo tiempo la apertura de su sí-mismo en la transferencia (*Über-eigung*) de su esencia a la esenciación de la verdad del Ser. El ser del hombre, además de ser considerado como el ser-ahí desappropriado de su subjetividad, es apresado, en cuanto *Da-sein* del *Er-eignis*, como el ser-excentricado en el movimiento *palintrópico* de su des-apropiamiento.

Los «golpes del acaecimiento-apropiador (*Stösse der Ereignung*) mismo»¹⁵ promueven el ser-excentricado del *Da-sein*, de tal forma que revelan en éste la contratendencia de un «ser-ausente» (*Weg-sein*)¹⁶, caracterizado por el extrañamiento propio del ser-fuera-de-sí del *Da-sein* en su apartamiento de su sí-mismo. Sin la remoción del ser-ausente en el ser-ahí, se ausentaría precisamente su pertenencia a la apertura del Medio del Ser, despojándose de la posibilidad de experimentar, por tanto, su intimidad contratendiente. El olvido del Ser mismo es, en realidad, el olvido de su intimidad, en el que el *Dasein* se mantendría excluido de su ser-ausente y, con ello, de la apertura abismal del Ser. De este modo, el hombre tendría que sujetarse al sí-mismo de su yoidad dominante y extraviarse en el ente sin resistencia alguna. El ser-ausente no toca solamente a la excentricación contratendiente del ser-ahí, sino también «la mayoría de las veces y en general» al hombre en su cercanía a la vida»¹⁷. «El hombre es lo ausente»¹⁸. Su esencia experimenta así un cambio radical en el extrañamiento de su des-apropiamiento, pues se despidе con ello de la certeza y apodicticidad de una yoidad reflejada en sí, en procura de un ser-sí-mismo que desborda su humanidad.

El sí-mismo propio del hombre resulta esencialmente conflictivo, pues en su apropiamiento transformador es determinado a partir de la lucha originaria del evento apropiador. En el poder-ser-sí-mismo del hombre es copensada la esenciación del *Da-sein*, en cuya apertura debe extrañarse

¹⁴ *Ivi*, p. 401.

¹⁵ *Ivi*, p. 367.

¹⁶ *Ivi*, p. 245.

¹⁷ *Ivi*, p. 246.

¹⁸ *Ivi*, p. 262.

y desplazarse a sí mismo, con el fin de experimentarse en el apartamiento del Medio del que procede su propia esencia. Según la cita inicial, «el *en-sí del sí mismo* esencia como instancia de la asunción del acaecimiento-apropiador». No es posible afianzar el sí-mismo y experimentarlo en su propiedad sin retrotraerlo al evento de apropiamiento, en virtud del cual el *Da-sein* es expropiado y trans-apropiado (*über-eignet*). El *Da-sein* recién descubre su propio sí-mismo contendiente a partir de su excentricación en el acaecimiento-apropiador del Entre, del que surge la mismidad del Ser, a la que el *Dasein* pertenece. El *Er-eignis* del Entre esencia como el tránsito entre *Da-sein* y Ser, de tal manera que contraoscila, en cuanto evento del *Da-sein*, entre su despejamiento y el ocultamiento del Ser mismo. Es decir, éste no mienta un ocultamiento absoluto y total, sino el ocultamiento que se abre a su manifestación, de tal suerte que preserva con ello la verdad en su despejamiento apropiador.

La cita anterior dice a continuación lo siguiente: «Mismidad es pertenencia a la intimidad de la contienda como disputa del acaecimiento». Si el «*sí mismo* nunca es “yo”», éste nunca puede establecer la mismidad del sí-mismo. Ella «no puede ser concebida ni desde el “sujeto”, ni siquiera desde el “yo” o la “personalidad”»¹⁹. La mismidad de lo mismo no resulta de la separación polarizada de sujeto y objeto ni de la introspección subjetiva del hombre comprendido yocamente como fundamento y medida inexorable de toda certeza y verdad. La mismidad no se funda en la unidad de la apercepción trascendental originaria de Kant, comprendida como la facultad radical de la autoconciencia, en cuyo dominio sondea el yo que a partir de sí vuelve sobre sí en su unidad idéntica. La mismidad se transpone tanto a la subjetividad del sujeto como a la objetividad del objeto, retrotrayéndolos a la apertura de su entreabilidad, en cuyo Medio se confronta y articula la polaridad excluyente de sujeto y objeto. La mismidad recién se instaura en su pertenencia a la entreabilidad del Ser, donde pulsa su intimidad contratendiente en la esenciación del Ser. La intimidad de su mismidad permanece impensada en el ámbito de la metafísica, porque en éste domina la polaridad excluyente de sujeto y objeto, de hombre y mundo. La metafísica no piensa la relación fundamental del Entre, de cuya dinámica proceden todas las relaciones posibles propias del ensamblaje del Ser, determinadas en su constelación interactiva. Ella constituye el inicio autorreferente por pensar que las produce y determina en la alternancia de su reciprocidad discrepante. La entreabilidad del Ser nombra lo relacional como tal, el re-

¹⁹ *Ivi*, p. 386.

lator portador de los lados contratendientes, los *relata* de la relación, que él ensambla en su co-originariedad discrepante. El «Entre, que desborda sus orillas»²⁰, en cuyo pulsar cada una de las contratendencias lleva a la otra por encima de sí misma, designa el Medio intrarrelacional que las articula y unifica en la intimidad litigiosa de su contratensión interna.

La mismidad expresa, en cuanto pertenencia al Entre del Ser que esencia en su verdad, el «despliegue del carácter de propiedad de la esencia»²¹ en que el *Da-sein* «esenciándose como el Entre»²² llega a sí mismo a partir de su transferencia, o bien, de su retroferencia meditativa, al *Ereignis*. La mismidad del Ser se revela en la pertenencia recíproca de lo contratendiente que emerge de la intimidad de lo que difiere y se coliga en sí mismo, de acuerdo con la adversidad producida en el medio de la contienda.

Según Heidegger, la mismidad del ser-sí-mismo «procede, como esenciación del *Da-sein*, del origen del *Da-sein*»²³. Su origen no es otro que la verdad del Ser, el cual podría pensarse en su cercanía a Hölderlin, concretamente en conexión con su interpretación del verso 46 del Himno *El Rin*: «Un enigma es lo puramente brotado» (*Ein Räthsel ist Reinentsprungenes*), donde el origen no mienta simplemente un «de dónde», pero tampoco aquello que es «abandonado y dejado tras de sí, como un comienzo consolidado por sí», sino el Medio de lo «puramente brotado» que irrumpe como «lo que el río desborda en su torrente», de modo que el origen se encuentra en «cada paraje de su torrente»²⁴. El origen nombra el inicio «cuyo poder salta constantemente por encima de lo brotado, adelantándose le sobreviene»²⁵. El inicio no cesa de iniciarse en su torrente, pero sin cesar arranca siempre de nuevo. Lo «puramente brotado» señala el «Medio del Ser»²⁶ a partir del cual y en el cual acaece no sólo la «suprema hostilidad» (*höchste Feindseligkeit*) entre el origen en cuanto tal y lo ya brotado, sino también la «suprema unidad» del Ser²⁷ que «une en el dejar-brotar»²⁸. A dicha unidad originaria de los poderes de la suprema hostilidad en el Medio de lo «puramente brotado» la llama Hölderlin, conforme a la *harmonia*

²⁰ *Ivi*, p. 376.

²¹ *Ivi*, p. 386.

²² *Ivi*, p. 285.

²³ *Ivi*, p. 259.

²⁴ M. Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin*, trad. de Ana Carolina Merino, Editorial Biblos, Buenos Aires 2010, p. 205.

²⁵ *Ivi*, p. 211.

²⁶ *Ivi*, p. 242.

²⁷ *Ivi*, p. 210.

²⁸ *Ivi*, p. 216.

de Heráclito, «intimidad». Para Heidegger el *Da-sein* designaría el develamiento de la manifestación de la «intimidad del No en el Ser»²⁹, en cuyo Medio esencia la suprema hostilidad entre los poderes contratendientes de lo «puramente brotado».

Heidegger piensa la mismidad del Ser en el Entre a partir de la «intimidad de la contienda» o de la reciprocidad discrepante de los combatientes, conceptos que aborda bajo la influencia tanto de Hölderlin como de Heráclito, atribuidos por él a la mismidad del Ser mismo. «Cuando así el *Ereignis* penetra en la mismidad, entonces se encuentra en ello la instrucción (*Weisung*) a la *intimidad*»³⁰. En el sondeo de la esenciación coligante de la mismidad el *Ereignis* del Entre pone al descubierto la intimidad de lo «puramente brotado» en la suprema hostilidad, donde cada uno de los adversarios conduce al otro fuera de sí mismo conservando al mismo tiempo su esencia, con lo cual son traídos a lo más propio que los separa. La mismidad no obedece de este modo a la interioridad en sí de una yoidad pensante, o a la «afinidad trascendental», en el caso específico de Kant, sino a la intimidad que pulsa en el ser-sí-mismo del Ser, mas no en el sentido de una unidad indiferente y vacía que anula la polaridad de las contratendencias en pugna, sino del *hen diapheron heauto* heraclíteo interpretado por Hölderlin. La intimidad de la contienda sondea en el Entre replicante del ocultamiento despejante, en el que interactúa la dinámica de un poner en contra de y, al mismo tiempo, un avenirse conjuntamente del en contra de lo uno y lo otro. «La réplica (*Ent-gegnung*) es el brusco abrirse del Entre en y hacia el que acaece lo uno ante lo otro, como necesidad de un abierto»³¹. El Entre de la réplica constituye para Heidegger la apertura de la contienda, porque él esencia «desde la intimidad del acaecimiento del *Ereignis*»³².

A la esencia del hombre pertenece la intimidad de lo «puramente brotado» en el apropiamiento eventual del Ser, a partir de la que desenterioriza el sí-mismo de su yoidad y soporta la verdad a la que ha sido arrojado. La intimidad y no la interioridad de su sí-mismo determina su esencia, en la medida en que la esencia del hombre es retrotraída a la intimidad deshumanizada del Medio abismal. Pero la pertenencia del acaecer del *Dasein* a la intimidad contratendiente de la verdad del Ser implica que recién recibe su propio sí-mismo en la contienda originaria del Medio del Ser, en cu-

²⁹ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, cit., p. 217.

³⁰ *Ivi*, p. 218.

³¹ *Ivi*, p. 360.

³² *Ivi*, p. 381.

ya esenciación es tras-tocado y ex-propiado y al mismo tiempo a-propiado, de manera que sólo gracias al abismo del Entre deshumanizado alcanza y asegura el propio sí-mismo en que él ex-siste. «El hombre está como puente permanente en el Entre» y, en cuanto tal, no es concebido como sujeto, «ni en el sentido del sujeto yoico ni en el sentido del comunitario». Si bien él no deviene histórico más que en el desplazamiento de su sí-mismo y de su humanización, la necesidad de extrañarse y ausentarse de sí mismo en su trans-apropiación eventual al Entre del Ser no hay que entenderla como si su des-centrarse de sí «fuera un desembarazarse de sí»³³. Antes bien, el excentrificarse de su sí-mismo no significa otra cosa que «el mantenerse en la esencia de la verdad»³⁴, es decir, sostenerse entreabierto en la transferencia excéntrica del «contraimpulso» (*Gegenschwung*) litigioso del *Ereignis*. Su pertenencia a la oscilación contratendiente del sí-mismo en el Entre no sólo acarrea la des-apropiación de su sí-mismo que lo conduce a su des-subjetivación y des-humanización, sino que solamente en el *Ereignung* del *Da-sein* éste llega a sí mismo y se afianza como tal.

La cita del texto inicial comienza como sigue: «El ahí, el Entre abierto de tierra y mundo, aclarando ocultándose, el Medio de la contienda y con ello el paraje de la más íntima pertenencia y así el fundamento del a-sí, del *sí mismo* y de la mismidad». Este comienzo podría reconstruirse como el momento concluyente de su ensamblamiento a partir del ensamblaje de la mismidad en la intimidad del Ser mismo y de su esenciación en el ser-ahí. Esto quiere decir que el *Da* introducido al comienzo soporta todo el peso que gravita en dicho ensamblaje, en el que la mismidad confirma su «pertenencia a la intimidad de la contienda como disputa del acaecimiento». La mismidad del Ser acaece-apropia en la intimidad noedora del Medio contendiente de lo «puramente brotado». Puesto que la mismidad procede de la intimidad de la contienda, ella remite a la entreabilidad del Ser mismo, en cuya esenciación el sí-mismo del hombre, determinado por el íntimo Medio esencial del Ser, además de ser arrancado de las «cadenas de la antropología»³⁵, tiene que ser desraizado del dominio de la subjetividad monadológica y ser removido a la esfera del Entre (que es el Ser mismo). El sí-mismo del hombre se excentrifca en la apertura abismal del Medio despejado como el tiempo-espacio de la verdad del Ser, en que se

³³ *Ivi*, p. 385.

³⁴ *Ivi*, p. 295.

³⁵ *Ivi*, p. 81.

prepara la fundación del ser hombre histórico, «presintiente del Ser»³⁶.

Dado que en la mismidad pulsa esencialmente la intimidad, «lo contendioso en su intimidad domina totalmente el “*Da*”»³⁷. La intimidad contendiente toca ahora a la apertura del *Da* abismal en la esfera del Entre, pues él es el portador de la verdad del Ser y de su fundación abismal en la entreabilidad de tiempo-espacio. El rasgo contendioso de la intimidad del *Da* acarrea consigo la contratensión de ocultamiento y despejamiento que vibra en la verdad del Ser, a la que concierne esencialmente la determinación del *Da*, porque en éste se afianza el despejamiento de su verdad, en la medida en que consolida la fundación de tiempo-espacio como *Ereignis* del paraje del instante (*Augenblicksstätte*). Heidegger ajusta el *Da* al paraje (*Stätte*) del ocultamiento despejante del Ser que acaece ahora como el paraje del «Entre abierto de tierra y mundo» en cuya intimidad contendiente fulgura el Ser del *Da* histórico. El paraje del *Da*, que esencia y se funda en los «pocos instantes»³⁸, se retrotrae al Medio de la contienda de tierra y mundo en su «más íntima per-tenencia» a la verdad del Ser y, con ello, al «fundamento del a-sí, del *sí mismo* y de la mismidad». La contratensión íntima de tierra y mundo se infiltra «despejándose ocultándose» en el paraje del *Da* como paraje de la verdad del Ser, al que pertenece su contienda interna. El paraje contendioso del *Da* se funda en la contienda de tierra y mundo como uno de los modos de la contienda originaria. Ambas contratendencias constituyen las dos potencias más adversas en la apertura del Entre, aunque en su más alta hostilidad vibra su intimidad más profunda. La fundación del paraje del *Da* conduce a la mismidad del Ser y, por tanto, a la intimidad de la contienda que sondea en el seno de su entreabilidad. El fundamento de la mismidad reside, según Heidegger, en su «pertenencia a la intimidad de la contienda como disputa del acaecimiento». En la esenciación del paraje del *Da* resuena entonces la «disputa del acaecimiento» de la verdad del Ser como el íntimo «contraimpulso (*Gegenschwung*) de Ser y *Da-sein*»³⁹.

Al Entre concierne la fundación de la verdad del Ser, pues en él se funda el *Ereignis* del espacio-de-juego-del-tiempo (*Zeit-Spiel-Raum*) como apertura del *Da*. Él constituye, en el viraje del Ser al *Da*, el «fundamento resistente» (*der ausgestandenen Grund*)⁴⁰ de la fundación del «en medio (*Inmitten*) despejado» en el acaecer del *Da*, mediante el cual se experi-

³⁶ *Ivi*, p. 202.

³⁷ *Ivi*, p. 281.

³⁸ *Ivi*, p. 210.

³⁹ *Ivi*, p. 234.

⁴⁰ *Ivi*, p. 268.

menta la esenciación ensamblada de la verdad del Ser. El Entre pensado como fundación del «en medio despejado» del *Da*, «se funda a sí mismo y determina tiempo-espacio»⁴¹. El Entre «funda en éste la apertura del *Da-sein*, en tanto él mismo surge en la esenciación del Ser como *Ereignis* y como Medio que se abre»⁴² al ocultamiento despejante en la constelación vibrante de su ensamblaje. En la esenciación de la verdad del Ser que se despliega dentro de la esfera del Entre, interactúa la íntima entrepertenencia entre el *Da-sein* y el *Da* del Ser mismo en la oscilación de su contraimpulso, pues el Ser del *Dasein* se funda en el *Da* abismal del Ser mismo como el *Da* que en su apropiamiento afianza el sí-mismo del hombre y concentra en su paraje el todo ensamblado del *Ereignis*. De esta forma, en la contraoscilación del Entre «el *Da* ha sido acaecido por el Ser mismo, y en consecuencia el hombre ha sido acaecido como custodio de la verdad del Ser y de este modo es perteneciente al *Da-sein* de manera destacada y singular»⁴³. Por eso el *Da-sein* que intima al hombre, en tanto descubre en el paraje del *Da* la verdad del Ser, «no sólo es lo contrario de todo tipo de humanización del hombre, fundamenta una historia completamente diferente de la esencia del hombre»⁴⁴. El *Da-sein* lo intima en el Medio contraoscilatorio del Entre, en el que se libra la contienda de tierra y mundo, y al que el ser-sí-mismo del hombre, apropiado activamente por el Ser, es proyectado como Ser del *Da* y puesto al servicio de su verdad.

La esencia del sí-mismo del hombre no coexiste con el Ser mismo, porque éste siempre se ha retraído ya en la apertura de su sí-mismo, pero de tal suerte que en su retraimiento lo salvaguarda como tal. El *Da-sein* acaecapropia en la verdad del Ser, pero tampoco la cubre en su propiedad, sino que «se descubre como el “Entre” que es desplegado por el Ser mismo»⁴⁵ en la fundación de su verdad, en la que ésta se retrae como no-verdad. «La esenciación del ahí (del despejamiento para el ocultarse) sólo puede ser determinada desde él mismo, llegar el *ser-ahí* a fundación sólo desde la despejante referencia del ahí al ocultarse como Ser»⁴⁶ que se retrotrae en lo abierto. El Entre sondea en el acaecimiento del Ser del *Da* apropiado gracias al desocultamiento de la verdad del Ser que lo ensambla como «el ser del *Da*-

⁴¹ *Ivi*, p. 267.

⁴² *Ivi*, p. 254.

⁴³ *Ivi*, p. 244.

⁴⁴ *Ivi*, p. 387.

⁴⁵ *Ivi*, p. 244.

⁴⁶ *Ivi*, p. 268.

sein»⁴⁷ inaugurado por él. El *Da* abismal del Ser mismo es articulado de tal manera en la esfera del Entre, que el *Da-sein* asegura la verdad del Ser en su paraje. El ensamblamiento de la íntima entrepertenencia entre el *Da-sein* y el *Da* del Ser mismo es desplegado conforme a su despejamiento para el ocultamiento en su transición al «otro inicio».

Heidegger funda la entreabilidad contratendiente de Ser y *Da-sein* en el «paraje del instante» (*Augenblicksstätte*), de acuerdo con el «contraoscilarse» (*gegenschwingen*)⁴⁸ de tiempo-espacio, instaurado como abismo (*Abgrund*) del Entre, en cuyo Medio sondea la contienda originaria de la verdad del Ser. Pero piensa además la apertura abismal del Entre en la pertenencia del retraerse y reticente autonegarse al Ser mismo y, con ello, a la no-verdad contratendiente de su verdad. La considera, por tanto, en el contraimpulso noedor relativo a «lo otro de sí mismo»⁴⁹ de la verdad del Ser, esto es, a lo otro contratendiente de su despejamiento, comprendido como despejamiento para el ocultarse de la contienda originaria, que contraoscila en el «paraje del instante del *Ereignis*»⁵⁰. En su alternancia recíproca se consolida la esencia abismal de tiempo-espacio, cuya unidad discrepante es ensamblada en el vacío (*Leere*) del Entre. El vacío pensado en el Entre abismal es para Heidegger el vacío “originario” experimentado inicialmente, como “vacío tempo-espacial”, en el “permanecerfuera” (*Weg-bleiben*) del fundamento, que él caracteriza por su retraerse y por producir al mismo tiempo su despejamiento por medio del abismo. Al tiempo-espacio pertenece el rehusarse del abismo, pero al mismo tiempo se presentifica como «el paraje del instante del “Entre” en sí que contraoscila temporalizando-espaciando (*zeitigend-räumend-gegenschwingende*)»⁵¹. Recién en la apertura abismal del Entre, que «ofrece al *Ereignis* instante y paraje»⁵², la verdad del Ser se afianza como verdad abismal del paraje del instante, al que corresponde el punto más alto y culminante de ensamblaje del Ser en la esfera del Entre, pues en su acaecer la intimidad contendiente funda la mismidad del Ser y determina el sí-mismo esencial del hombre. El tiempo-espacio del *Ereignis* esencia como «paraje del instante». «Porque el ser-ahí es esencialmente mismidad (propiedad) y, por su parte, mismidad es el fundamento del yo y del nosotros y de toda “subjetividad”

⁴⁷ *Ivi*, p. 253.

⁴⁸ *Ivi*, p. 309.

⁴⁹ *Ivi*, p. 219.

⁵⁰ *Ivi*, p. 42.

⁵¹ *Ivi*, p. 309.

⁵² *Ivi*, p. 233.

inferior y superior, por ello el despliegue del tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) desde el paraje instantáneo no es subjetivación alguna, sino su superación, cuando no ya su repulsión principal, previa»⁵³.

El Ser del *Dasein* del hombre funda su sí-mismo en el deshumanizado íntimo Medio del Entre al que se retrotrae para alcanzar su sí-mismo propio. La intimidad contratendiente del Entre frena bruscamente al hombre de poder ser sí mismo y de establecer su sí-mismo a partir de sí mismo. Lo que se le rehúsa y lo impugna expresa al mismo tiempo aquello que le atañe precisamente para experimentarse de manera propia. Lo más propio arrebató al hombre, pero al mismo tiempo lo arrastra y lo atrae hacia él. Sin embargo, puesto que lo más propio del *Ereignis* conduce al retraerse de su acaecer-apropiar (*Er-eignen*), en cuyo retromovimiento se abre por la puerta de atrás el des-apropiamiento (*Ent-eignis*) que se rehúsa y promueve al mismo tiempo su apertura apropiadora, en tanto se retiene fuera del despejamiento para que la mismidad del Ser pueda afianzarse, pensar el *Ereignis* del *Dasein* presupone preguntar por el des-apropiamiento en él. ¿Pero, qué se piensa en el des-apropiamiento perteneciente al ser-sí-mismo propio del *Dasein*?

Éste experimenta en la entreabilidad del des-apropiamiento el supremo extrañamiento, pues, por un lado, es privado de su sí-mismo dominante y, por el otro, se le sustrae aquello de lo que procede su propio sí-mismo. No obstante, el des-apropiamiento del *Ereignis* designa el espacio de juego del Entre donde el sí-mismo de la subjetividad se transforma en *Dasein* y el hombre conquista su sí-mismo propio en su trans-apropiación. La pregunta por la «vía (*Bahn*) que recién se abre a través del tránsito al otro inicio, en el que ahora ingresa el pensar occidental»⁵⁴ es, como asunto directriz de las *Contribuciones*, la vía abierta por el tránsito que se despidió de la metafísica y que retrocede al *Ereignis*, por tanto, al *Ent-eignis* al que pertenece, a través de la cual el hombre llega a su propio y es concernido en este sentido por el secreto (*Geheimnis*). El *Ent-eignis* que se le retrae se aleja de él como lo más extraño, pero por eso mismo arrebató al hombre deshumanizándolo. Sin embargo, el retraimiento del Ser le atrae rehusándose en su retrocultamiento propio.

El «en medio despejado» del des-apropiamiento es el *atopos*, abismal al que el hombre retrocede justamente para experimentar la «más íntima pertenencia» del paraje del ahí en la «intimidad de la contienda» que funda el «Entre abierto de tierra y mundo». El *Ent-eignis* del *Ereignis* toca al retraerse de la tierra que siempre se resguarda a sí misma, sin cuyo

⁵³ *Ivi*, p. 300.

⁵⁴ *Ivi*, p. 22.

«en medio» no es posible el despejamiento del mundo como lo que acaece a-propia a partir del sustraerse de la tierra en su íntima adversidad del mundo, sin la que éste carecería de donación y de manifestación. El acaecer-apropiar del mundo no tiene cabida sin el *Ent-eignis* de la tierra que salvaguarda el *Ereignis*, es decir, sin experimentarlo como un mundo desappropriado en el sustraerse de la tierra. La contienda entre tierra y mundo, que se libra en el Medio vibrante del Entre, compete al *Da* del Ser, porque es apropiado activamente por éste y retrotraído a su verdad. Su esenciación en la apertura del espacio-de-juego-del-tiempo indica que él se ajusta de manera despejante-ocultante a la intimidad de la contienda del Ser. En el *Da* se afianza el despejamiento de la verdad del Ser, porque en él se consolida la fundación del tiempo-espacio como paraje instantáneo del Entre.

En la pertenencia del hombre al *Ereignis* del Entre se revela lo inquietante (*das Unheimliche*) de su arrojarse fuera de sí, de su apego a sí mismo en lo inhóspito de su deshumanización. Ante ésta, retrocede de sí mismo, pues es arrancado de su subjetividad y arrastrado con ello, no hacia delante de sí mismo, sino hacia atrás de sí mismo. El hombre es lanzado al vacío abismal del Entre, en cuyo extrañamiento experimenta el completo desamparo (*das Unheimische*). Pero esta experiencia hace parte de la tarea de lo por-pensar en la época actual, vale decir, de lo por-pensar en el pensar transitorio de la metafísica al «otro inicio» de la verdad del Ser. En este tránsito el hombre no es determinado simplemente como el «ser viviente provisto de *logos*», *zoon logon echon* según Aristóteles, ni como la *dynamis meta logou* concerniente exclusivamente a esa determinación del hombre. Éste tampoco se restringe a su profunda definición del hombre introducida igualmente por él como la unidad de una «razón que desea» (*orektikos nous*) y un «deseo que razona» (*orexis dianoetike*). En el tránsito al «otro inicio» del pensar Heidegger confronta igualmente la concepción del hombre como el *animal rationale* o el «animal pensante»⁵⁵ de la metafísica y señala la «recaída del último hombre en el animal tecnificado», con el que se pierde incluso la «animalidad originaria del animal»⁵⁶.

En el tránsito al «otro inicio» el hombre tiene que ser pensado como *Da-sein* y, en cuanto tal, no como un ser presente a la mano, sino en su presentificación histórica. La experimenta a partir de la entreabilidad del Ser mismo que Heidegger comprende como la intimidad contendiente que pulsa en su mismidad. El tránsito al «otro inicio» conduce a la irrupción del *Ereignis* en

⁵⁵ *Ivi*, p. 387.

⁵⁶ *Ivi*, p. 225.

la entrepertenencia transitoria del *Dasein* y el Ser mismo. Por ello justamente el tránsito proyectado en el *Ereignis* del Entre no es ningún movimiento progresivo que conduzca al «otro inicio» o a la trascendencia de la idea, sino que mienta la contraoscilante simultaneidad instantánea y transformadora del «salto» (*Sprung*) del Ser mismo al «otro inicio», en cuya irrupción se instauro el fundamento de su verdad. El tránsito desde el «fin» del «primer inicio», como «cumplimiento (*Vollendung*) de la metafísica, a la apertura» del «único otro»⁵⁷ o de «lo completamente otro»⁵⁸, consignado en el «otro inicio», acaece en el estremecimiento del Entre, de tal forma que ellos se articulan entre sí en la entre-tensión simultánea de su alternancia recíproca.

El salto a la esfera contenciosa del Entre funda, como salto dentro de lo propio, la apertura del *Da* del Ser en la esenciación del *Da-sein*, en la que, mientras éste recibe su propio sí-mismo, la verdad del Ser es requerida y preservada como tal. El Entre vibra en el salto de la verdad del Ser como el éter que transmite la esenciación de su contienda originaria, en cuyo acaecer el *Da-sein* experimenta su trans-apropiación al fundamento abismal del ocultamiento despejante de la verdad. El hombre del «otro inicio» sólo deviene histórico en la entreabilidad del tránsito que transita del «primer inicio» al «otro inicio», el cual es, en realidad, el primero, porque recién a partir de él se delimita el «primer inicio» y se determina en él el «acabamiento» de la metafísica. En el Medio transitorio del «otro inicio» no solamente es superada la subjetividad del hombre, sino que a una con ello es desplazada su humanización. No casualmente la filosofía del Entre constituye en este sentido uno de los aportes esenciales de la *Contribuciones a la filosofía*, pues ella inaugura una filosofía del inicio pensante con la que Heidegger proyecta, como pensador del tránsito en el Entre, el pensar transitorio por-pensar en el *Ereignis* del Ser.

Al tránsito en la esfera del Entre pertenece la intimidad del Ser que Heidegger piensa a partir de la contienda originaria, de acuerdo con el *polemos* heraclíteo. La contienda originaria del Ser que sondea en la entreabilidad del Entre, funda en la fuerza impelente de su tensión contraoscilante la apertura abismal de la intimidad del Ser, en cuyo ensamblamiento esencia y se afianza su verdad. Pero el afianzamiento de su esenciación toca al hombre en su arranque proyectante «a través del camino»⁵⁹ con dirección al Ser, y por eso sólo gracias a su ser conferido a la intimidad de la

⁵⁷ *Ivi*, p. 23.

⁵⁸ *Ivi*, p. 40.

⁵⁹ *Ivi*, p. 83.

contienda puede apartarse de su sí-mismo y apropiarse de su ser-sí-mismo propio. La intimidad de la contienda en el Entre deviene «lucha del apropiamiento (*Kampf der Ereignung*) del hombre por el Ser»⁶⁰. Al *Ereignis* del hombre atañe una lucha que procede como tal de la apertura del Entre y, con ello, de su intimidad contendiente. El Ser-sí-mismo asignado al hombre es asegurado en la íntima contienda del Entre, a la que es arrojado y desde la que es proyectado como un ser esencialmente combativo. En ella se revela su pertenencia al Ser y dispone del *Da-sein* requerido por él⁶¹ para su esencia en el dinámico autodesplegarse del íntimo Medio del Ser mismo, cuyo salto abismal sostiene el contraimpulso de Ser y *Dasein*.

En la *Carta sobre el humanismo* reitera Heidegger una vez más: «El hombre no es nunca primero el opuesto del mundo como un “sujeto”, sea éste mencionado como “Yo” o como “nosotros”. Él tampoco es nunca sólo sujeto, que se relaciona, en realidad, siempre al mismo tiempo también con objetos, de modo que su esencia reposaría en la relación-sujeto-objeto. Más bien es el hombre ante todo ex-sistente en la patencia del ser, cuya apertura recién despeja el “Entre”, dentro del cual puede “ser” una “relación” del sujeto con el objeto»⁶². Sólo el hombre que se ha despedido completamente del punto de vista de la subjetividad cerrada en sí y se ha desligado del dominio de la metafísica, está en condiciones de acaecer apropiadoramente en la apertura del mundo. La transapropiación de su apartamiento de sí mismo lo retrotrae a la intimidad de la contienda originaria. El hombre transapropia su interioridad subjetiva en la remoción de sí mismo a partir de su retrotraerse al *Ereignis* de su intimidad, en el que acaece apropia esencialmente su sí-mismo.

El ser-sí-mismo del hombre se origina en la disputa del acaecimiento del Entre, de tal modo que en la revocación de su sí-mismo y en la apertura de su acaecer retrocede al fundamento abismal de la verdad del Ser que esencia como tiempo-espacio y se determina finalmente como paraje del instante. Y, puesto que a éste pertenece tanto el despejamiento como el retraimiento abismal que sondea como vacío, el hombre tiene que excentrificarse en el salto al paraje del instante y, con ello, en el salto al abismo del Entre. Pero transferir su sí-mismo al paraje del instante significa retrotraerse al ámbito propio no sólo de la unificación de tiempo y

⁶⁰ *Ivi*, p. 252.

⁶¹ *Ivi*, p. 210.

⁶² M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, en: *Wegmarken*, tomo 9 de la *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2004, pp. 350 sgg.

espacio, sino también al corazón de la contienda en el ensamblaje interno del Ser mismo. En la contienda originaria del Ser mismo hay un llamado al ser otro de este mismo en su poner-se-ante-sí-mismo, en el que habita una adversidad consigo mismo. En el Medio de la contienda del Ser consigo mismo se revela lo otro de sí mismo en su «completa otredad (*völlige Andersartigkeit*)»⁶³, a la que se retrotrae el sí-mismo del hombre.

La apertura de su ser-sí-mismo acarrea de este modo una regresión (*Rückgang*) al fundamento abismal de tiempo-espacio, mas no en el sentido hegeliano del fundamento absoluto de todo, sino en el sentido del salto al abismo del Entre, donde contraoscila la contienda originaria de la verdad del Ser. El retrainimiento abismal al que retrocede su «completa otredad» designa en sentido hölderliano el enigma de lo «puramente brotado» en el Medio del Ser, en cuya intimidad contratendiente se proyecta la posibilidad del ser del hombre futuro. En su apertura a lo «completamente otro» del «otro inicio» su sí-mismo se retrotrae en un movimiento de inflexión (*Zurückbeugung*) que lanza al hombre hacia atrás (*zurück*) de él mismo, conduciéndole al extrañamiento por excelencia del «vacilante rehusarse (*zögernde Versagung*)» abismal del *Ereignis*, hacia cuya reserva el hombre se vuelve en una meditación retroactiva.

Pero al «vacilante rehusarse» toca, empero, un «hacer señas (*Winken*)» que interactúa en su apertura como despejamiento de la verdad del Ser. El movimiento palindrómico, o la «tensión hacia atrás» (*palintropos*) del sí-mismo del hombre expresa el retromovimiento encaminado a la anticipación inalcanzable del poder del inicio de lo «puramente brotado» en la esencia del Ser. El inicio que nos inicia no se encuentra delante sino detrás nuestro como el «autofundante captar por anticipado»⁶⁴, de modo que el arrancar inicial del inicio aventaja siempre aquello que le sigue, anticipándonos como una inicialidad que despega desde sí misma y no en virtud de algo otro. En su hacer señas retroactivo el inicio se apropia a sí mismo como su autofundamento, en cuyo Medio contendiente inaugura una mismidad en sí misma diferente, pensada en términos del *hen diapheron heauto* heraclíteo, donde se instaura una intimidad originaria que unifica las contratendencias que pulsán en la abismalidad del Entre.

A la pregunta, ¿por qué el retroceso al pensar desde el inicio? Heidegger responde: «Porque sólo el máximo acaecer, el más íntimo *Ereignis*, todavía nos puede salvar del extravío en la empresa de los meros acontecimientos y

⁶³ *Ivi*, p. 214.

⁶⁴ *Ivi*, p. 60.

maquinaciones. Tiene que acaecer lo que nos inaugure al ser y nos reponga en éste y de este modo nos lleve hacia nosotros mismos y ante la obra y el sacrificio»⁶⁵. Al vínculo íntimo entre la verdad del Ser y el hombre pertenece un retraerse del Ser que lo hace aparecer en su apartamiento abismal de su «reticente rehusarse (*zögernde Versagung*)», pero el retraimiento abismal del Ser lo desapropia y al mismo tiempo le dona su sí-mismo propio o, más exactamente, lo desapropia para donarle justamente su ser-sí-mismo, de tal forma que a partir de él el hombre del «otro inicio» puede superar su introspectivo sí-mismo metafísico, ajeno a la verdad del Ser y ausente de su ser ausente, en cuya remoción es trans-apropiado (*übereignet*)⁶⁶ y contrapuesto al ser ausente relativo a su modo impropio de ser en la «cercanía de la vida». En ésta, el hombre, hijo de la tierra, permanecería desprovisto del encubrimiento de la tierra y, consecuentemente, sin poder manifestarse en el mundo y privado de su apertura a éste, pues en la época de la completa ausencia del Ser mismo no está en condiciones de experimentar el extrañamiento esencial de la tierra. Inmerso en dicha cercanía es incapaz de soportar la esenciación de la verdad del Ser, sin la posibilidad de ser hombre, por mantenerse alejado, como «hombre ausente», de la «subsistencia (*Beständnis*) del *Da*»⁶⁷ que le es propio gracias a la apertura abismal del Entre. El Ser se intima a sí mismo en ella y asegura con ello la mismidad de su propio ser-sí-mismo. En la fuerza gravitacional del Entre la verdad del Ser es a-propiada, traída a lo propio y, al mismo tiempo, el *Da-sein* acaece como paraje de su verdad, en cuyo domicilio el hombre habita propiamente. Gana su esencia a partir del proyecto inicial de la fundación de la verdad, entreabierto como respuesta al «clamor (*Zuruf*)»⁶⁸ y arrojado en el «ímpetu del acaecimiento-apropiador»⁶⁹. Dicho proyecto origina como inicio la dinámica del libre juego de apertura de un afuera y del retraerse de un ir-aparte, en cuya contratensión se libra una lucha en el Medio del Ser.

La intimidad de lo «puramente brotado» en que el hombre acaece-apropia, «es el nombre para la mutua pertenencia de lo extraño, el dominio del extrañamiento, la apelación del pudor (*Scheu*)»⁷⁰. La intimidad de la «su-

⁶⁵ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, cit., pp. 61, sgg.

⁶⁶ *Ivi*, p. 259.

⁶⁷ *Ivi*, p. 262.

⁶⁸ *Ivi*, p. 61.

⁶⁹ *Ivi*, p. 361.

⁷⁰ M. Heidegger, *Aclaraciones de la poesía de Hölderlin*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid 2005, p. 220.

prema discordia (*höchste Feindseligkeit*)»⁷¹ entre las contratendencias de lo «puramente brotado», deviene para Heidegger «lucha del *Ereignis* del hombre a través del Ser»⁷². El hombre es lanzado al fundamento abismal del Entre, donde se revela tanto su pertenencia al Ser como el acaecimiento del *Da-sein* requerido por éste⁷³ para su esencia en el Entre. «El Ser acaece-apropiadamente al *Da-sein* para la fundación de su verdad, es decir, de su despejamiento»⁷⁴. Pero así como el Ser, «empleado por los dioses y olvidado por los hombres»⁷⁵, requiere el *Da-sein*, él es dispuesto por el dios para fundarlo. Puesto que el acaecimiento-apropiador del Ser se despliega gracias al Entre, éste esencia como el «Entre despejador (*das lichten-de Zwischen*)»⁷⁶ que acaece-apropia como tal el *Da-sein*, de tal modo que posibilita su fundación a-bismal en el *Ereignis* del tiempo-espacio. Pero el *Da-sein* es al mismo tiempo, en cuanto «lo acaecido en el *Ereignis*»⁷⁷, el «medio-abierto» del Entre replicante que se despeja «entre el advenimiento y la huída de los dioses y el hombre enraizado en él [en el Entre]»⁷⁸.

«Este Entre abierto entre dos elementos es el *Da-sein*, entendiendo la palabra en el sentido del ámbito extático del desocultamiento y ocultamiento»⁷⁹. «El *Ereignis* es el Entre»⁸⁰ que en el vibrante contraimpulso de sus diversas relaciones contratendientes de apropiamiento, recae finalmente en la fundación del hombre histórico. En el tránsito al «otro inicio» «el hombre es radicalmente transformado»⁸¹, a partir de su pertenencia a la mismidad del ser-sí-mismo y, con ello, a la intimidad contratendiente del *Ereignis*. Es transformado en ésta «como puente permanente en el Entre»⁸², en la medida en que dicha intimidad lo trans-apropia a su Medio combativo.

Pero si el pensar transitorio del hombre tiene que retrotraerse al concencioso acaecer-des-apropiador del *Ereignis* y al retroceder hacia el retraimiento abismal del Ser, hacia esta «curiosa herejía», en cuyo retrovi-

⁷¹ M. Heidegger, *Himnos de Hölderlin*, cit., p. 210.

⁷² M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, cit., p. 252.

⁷³ *Ivi*, p. 210.

⁷⁴ *Ivi*, p. 385.

⁷⁵ *Ivi*, p. 345.

⁷⁶ *Ivi*, p. 369.

⁷⁷ *Ivi*, p. 384.

⁷⁸ *Ivi*, p. 43.

⁷⁹ M. Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, en: *Caminos del bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid 2005, p. 90.

⁸⁰ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, cit., p. 39.

⁸¹ *Ivi*, p. 240.

⁸² *Ivi*, p. 385.

raje recién despeja su sí-mismo-propio como esenciación de la verdad del Ser, si para ello tiene que experimentar su ser-ausente y extrañarse en la «completa otredad» de su verdad y abandonar con ello su habitual estar ausente en un «tiempo de penuria», en que difunde sus tinieblas la noche del estado actual del mundo que se torna «cada vez más indigente» y en la época de la completa ausencia de la verdad y del acontecer creciente de la tecnología, si el hombre ausente se caracteriza justamente por una indigencia que lo aleja cada vez más de sentir la ausencia del dios como una ausencia⁸³, si el tiempo de la noche del mundo se ha perpetrado como un tiempo cuya penuria ni siquiera advierte la falta del dios como «falta», es decir, si en el tiempo de la «falta del dios» no sólo se ha perdido lo sagrado como la huella de la divinidad, sino que incluso se han extinguido las huellas de esa huella perdida, en síntesis, si la ausencia sobrecoge al hombre bajo todos estos aspectos, el hombre sin mundo de la época actual, o de un mundo que ha devenido insalvable, no puede ser determinado más que como un ser esencialmente impotente (*adynaton*) en su experiencia de su desarraigo y desamparo frente al Medio del Ser que lo aparta violentamente de sí mismo. Ante el extrañamiento de dicho Medio en la más lejana lejanía de su ausentarse, el hombre no tendría otra salida que permanecer sujeto al dominio de la yoidad sobre su sí-mismo y evitar como una vana osadía intentar extrañarse en un Medio que lo deshumaniza. En lugar de ello, el hombre tendría que persistir en ponerse a sí mismo como medida suprema y medio incondicionado de todas las cosas y de su valor, reclamándolas para sí, humanizándolas y sobrepotenciándolas a partir del señorío de su subjetividad. No obstante, frente a esta postura dominante de ponerse a sí mismo como medida y medio de toda certeza y verdad, pero también frente a su rehuir de un Medio que lo deshumaniza y que reclama su ausentarse de sí mismo, afrontar la extraña lejanía del más íntimo Medio del Ser mismo resulta para el hombre su máximo desafío, porque dicho Medio requiere un “paso atrás” (*Schritt zurück*) en dirección a lo impensado y expresa al mismo tiempo lo inquietante por-pensar. En su retroceder hacia el completo extrañamiento de la esfera del Entre es “arrojado fuera” (*Hinausgeworfener*) de sí entre un ya-no y un aún-no, esto es, en la íntima contratensión entre despedida y apertura. «Pero este Entre es justamente el único y el primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde es-

⁸³ V. M. Heidegger, ¿Para qué poetas? (*Wozu Dichter?*), en *Caminos del Bosque (Holzwege)*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid 2005, p. 199.

tablece su existir. “Poéticamente mora el hombre sobre esta tierra”⁸⁴.

El Entre subvertidor del tránsito al «otro inicio» y portador del nuevo inicio histórico, posee una cercanía que le es propia y que al mismo tiempo es para nosotros, ausentes de la experiencia de la tierra que se cierra a sí misma, la lejanía más lejana. El Entre aviva la «voladura (*Sprengung*)»⁸⁵ que hace saltar el Ser, «retenido hasta entonces en su propia esencia» al «otro inicio». La voladura del Entre activa el «despejar oculto» de la verdad del Ser en el hombre, transfiriéndolo a su paraje, al que es desplazado y arrojado como «puente permanente en el Entre». El «brusco abrirse del Entre» que «hace volar» desencadena con ello su salto al más íntimo Medio abismal de la «disponible y rehusante pertenencia»⁸⁶ de su activa inicialidad, a la que el hombre debe retrotraerse para alcanzar su propio sí-mismo. Para ello tiene que abismarse y excentrificarse en la íntima contrapulsación del inquietante Medio del Ser, en cuyo retroceso se aviva el arrancarse para el salto esencial a la intimidad del abismo inicial, impen-sado en el “preguntar fundamental” del “otro inicio”.

English title: Heidegger. The opponent (disputing) between-ness of the self-ness of Being.

Abstract

The article elucidates the concept of “Between” (Zwischen) in the Beitrage, thought in the specific context of the dynamics of owning-over-to (Über-eignung) and “enownment” (Ereignung), concerning the self of man. It Polls this double movement in the assembly of the “selfness” (Selbstheit) of Being that Heidegger goes back to “dis-owning” (Ent-eignis) of Ereignis and based on the “intimacy” (Innigkeit) of the original contest of Being, from which is removed from the interior of the dominant self in selfhood and consciousness, and transformed into the essential self of man.

Keywords: between; middle; intimacy; being; Ser; Ereignis.

Carlos Másmela

Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia)

bdiaz@une.net.co

⁸⁴ M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Aclaraciones de la poesía de Hölderlin*, cit., p. 51.

⁸⁵ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, cit., p. 383.

⁸⁶ *Ivi*, p. 383.

T

Understanding as Relation

Dean Komel

The concept of “understanding” undoubtedly occupies one of the central positions within the recent development of human and social sciences¹. However, with regards to the pronounced focusing upon the procedures of interpretation and the associated elaboration of interpretive methodologies the question remains, to what extent has understanding been given specific discussion, which would impart upon it an autonomous philosophical relevance², not as it being merely one of the possibilities of thinking, but the possibility as such, or the *possibility of this very possibility*. In the progression from Schleiermacher³ and (through) Dilthey⁴ to Heidegger and onwards this has been the foremost task of hermeneutics: while for the first the understanding possessed the value of a general critical-theoretical concept, and for the second a conceptual value in view of the foundation of humanistic sciences, the third accentuated it as being the structural guideline of the analytics of existence. It seems that Gadamer aspired to unify these three dimensions of understanding in his central work *Truth and Method*, which originally bore the title «Understanding and Event». “Understanding” thus would, expressed in a succinct and at the same time

¹ O.F. Bollnow, *Das Verstehen, Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, Kirchheim, Mainz 1949; K.-O. Apel, *Verstehen. Eine Problemgeschichte*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* I (1955), p. 144-199.

² E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, Yale University Press, London and New Haven 1971.

³ F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and other Writings*, edited and translated by A. Bowie, University Press, Cambridge 1998.

⁴ W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: *Gesammelte Schriften* Bd.5, Leipzig und Berlin 1924, pp. 317-331.

surpassing manner, have the meaning of *the event of language*, as we could also concisely summarize Gadamer's sentence: «Being that can be understood is language»⁵. Gadamer offers an additional definition of language as «the conversation, in the exercise the understanding between people»⁶, which certainly brings us back to Schleiermacher's definition of hermeneutics as «the art of understanding of the [...] discourse of the other person». This seems of great importance for considering understanding (*Verstehen*) as a relation and, further on, also in connection with *communication* (*Verständigung*, *Einverständnis*).

In the essay *Text and Interpretation* Gadamer introductorily accentuates: «In the German language, this insight has also left an imprint upon words that are derived from the word for understanding (*Verstehen*). For instance, the derivative *Verständnis* means comprehension, insight, appreciation. Thus, *Verstehen* also comes to mean “to have appreciation for something”, to comprehend it [*für etwas Verständnis haben*]. The ability to understand, then, is a fundamental endowment of man, one that sustains his communal life with others and that, above all, takes place by way of language and partnership of conversation»⁷. The problem of the conceptual definition of understanding undoubtedly stems from the circumstance that strictly speaking we cannot talk about the concept of understanding, inasmuch as understanding does not only mean to conceive of something, but first and foremost the *comprehensiveness* or the *comprehensibility* of something. The relationship between *the event of understanding* and *procedures of interpretation* perhaps depends upon the possibility to understand understanding itself as a *relation*. But *understanding as a relation* could only mean *the open sense of understanding*.

To answer this question we must turn to Gadamer's teacher Heidegger who had in his book *Being and Time* given understanding a central conceptual value. Understanding, and specifically understanding of being, is the hallmark of the *Dasein* (the “being-there”), of a being, which is, in its own being, in “relation” with Being as such. We have placed the word relation under quotation marks, because this openness of *Dasein* towards Being precisely cannot be defined as a relation in its formal meaning (*relatio*).

⁵ H.G. Gadamer, *Truth and Method*, translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Crossroad, New York 1992, p. 474.

⁶ H.G. Gadamer, *Truth and Method*, cit., p. 404.

⁷ H.G. Gadamer, *Text and Interpretation*, translated by R.E. Palmer, in: *The Gadamer Reader. A Bouquet of the Later Writings*, ed. by R.E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2007, p. 156-157.

On the other hand, however, this exactly is a unique relation⁸, which Heidegger, in his famous fictitious conversation with a Japanese philosopher, several decades after the publication of *Being and Time*, characterizes as «a hermeneutic relation»:

J: You said that language is the fundamental trait in human nature's hermeneutic relation to the two-fold of presence and present beings. To that remark I at once intended to make a few observations; but I shall do so only after you have shown just what we have failed to think of in that context.

I: I mean the word "relation". We think of it in the sense of a relationship. What we know in that way we can identify in an empty, formal sense, and employ like a mathematical notation. Think of the procedure of logistics. But in the phrase, "man stands in hermeneutical relation to the twofold", we may hear the word "relation" also in a wholly different way. In fact, we must, if we give thought to what was said. Presumably, we must and can do so not right away but in good time, after long reflection.

J: Then it will do no harm if for the time being we understand "relation" in the customary sense of relationship.

I: True-but it is inadequate from the start, assuming that this word "relation" is to become a mainstay of our statement. We say "correlation" also when talking about the supply and demand of commodities. If man is in a hermeneutical relation, however, that means that he is precisely not a commodity. But the word "relation" does want to say that man, in his very being, is in demand, is needed, that he, as the being he is, belongs within a needfulness which claims him⁹.

Heidegger outlines in this context an auto-critique regarding the use of the term "hermeneutics" within his own thought in the period of *Being and Time*¹⁰, which he had, together with the concept of understanding, abandoned shortly after its publication. This abandonment within the thinking of being is not only a critical forsaking of past philosophical positions, but

⁸ «This only means, however, that there is a way – perhaps even a very special one – in which entities with the character of Dasein are related to the question of Being» (M. Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishing Ltd, Oxford UK & Cambridge USA 1967, p. 28). The original reads thus: «Das besagt aber nur, das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen – vielleicht sogar ausgezeichneten – Bezug». (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, p. 11).

⁹ M. Heidegger: *On the Way to Thinking*, translated by Peter D. Hertz, Harper & Row Publishers, New York-Evaston-San Francisco-London 1982, p. 33.

¹⁰ See on this point D. Komel, *Vom hermeneutischen Bezug*: in *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, edited by Damir Barbarić, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, pp. 59-73.

at the same time a deepening of the field of thought itself. This is certainly true of the concept of “understanding” that Heidegger abandoned after *Being and Time*, whereas in his later opus he gave preference to the term “thinking”, which he had not conceptually accentuated in *Being and Time*. Of course this is by no means a mere inconsistency of conceptual usage.

Insofar as we do not, as we have stated above, presuppose understanding simply as one of the possibilities of thinking, but as *the possibility of this very possibility*, we find ourselves confronted with the question of understanding as “the hermeneutical relation”, which is not an ordinary relationship, but it is the relation that fulfills and vacates the very *sense of understanding*. In this respect we encounter certain ambiguities in *Being and Time*: Heidegger on the one hand speaks about the question of being and accordingly about the understanding of being, and on the other hand about the question of the sense of being and accordingly about the understanding of the sense of being. “Sense” (lat. *sensus*, ger. “*Sinn*”, from PIE root **sent-* “to go”; Old High German *sinnan* “to go”, “travel”, “strive after”, “have in mind”, “perceive”) is more of directedness toward something other than a relation, therefore the sense of understanding is distinguished by a unique relational non-relatedness and a non-relational relatedness. This is indicated by the intention of the whole of *Being and Time* as Heidegger re-presents it in the preface to his work: the aim of the investigation is to reawaken *the sense for the understanding of Being*¹¹, which outlines a certain characteristic trait of Heidegger’s thought in its entirety, or – should we use the term that is presented by Heidegger in *Being and Time* only hesitantly, but later on represented in an accentuated manner – a certain “*Lichtung*” that denotes also the usage of the foundational words of thinking. Thus Heidegger, within the passage towards the thinking of the event, crosses out the term “Being”, and instead of it emphatically uses words “Sinn” and “Besinnung”, as well as against the term “Verstehen” enforces the word “Inständigkeit” in order to be able to immerse himself with more clarity (*Erläuterung*) and decisiveness (*Erörterung*) into the hermeneutic relation.

Should we attempt to distinguish the specific character of this relation, we must retain the tension, which lies in the circumstance that the sense of understanding as the possibility of a possibility always already includes

¹¹ «But are we nowadays even perplexed at our inability to understand the expression “Being”? So first of all we must reawaken an understanding for the meaning this question« (*ibid.*, p. 1). Original: »Sind wir denn heute eine Antwort auf die Frage nach den, was wir mit dem Wort ‘seiend’ eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage *nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen« (*ibid.*, p. 1).

an *impossibility*, a certain *non-sense* of misunderstanding¹², which permeates the entire realization of the project of hermeneutics of facticity in *Being and Time*, and which in turn contributed to the fact that this work, although perhaps the boldest venture of the 20th century philosophy, remained unfinished. Of course, we should understand this “unfinishedness” on the basis of the finality of the paths of thinking (*Holzwege*) emanating from the very *finality* of the understanding of Being (as it is especially accentuated in Heidegger’s book on Kant), which also includes the possibility of the very possibility of thinking: *the more the thinking is unfinished, the deeper is perhaps its possibility*.

The conceptual extent of the possibility as such is in *Being and Time* denoted by the definition of the constitution of the being of understanding of being as potentiality-for-being (*Seinkönnen*), whereby – as also Gadamer accentuates – a transcendental-ontological rank is given to understanding. Of course, this dizzying height also enables a fateful fall. In *Being and Time* Heidegger places the dimension of understanding of the possibility of this possibility in the foreground of the hermeneutic extension of the phenomenological method emanating from the tendency of phenomenology itself: «Higher than actuality stands *possibility*. We can understand phenomenology only by seizing upon it as a possibility»¹³. But the very possibility or impossibility of this possibility is related to the existential understanding and the field of ontological difference:

By showing how all sight is grounded primarily in understanding (the circumspection of concern is understanding as common sense [*Verständigkeit*]), we have deprived pure intuition [*Anschauung*] of its priority, which corresponds noetically to the priority of the present-at-hand in traditional ontology. ‘Intuition’ and ‘thinking’ are both derivatives of understanding, and already rather remote ones. Even the phenomenological ‘intuition of essences’ [“*Wesensschau*”] is grounded in existential understanding. We can decide about this kind of seeing only if we have obtained explicit conceptions of Being and of the structure of Being, such as only phenomena in the phenomenological sense can become¹⁴.

The assertion that understanding of Being as “a hermeneutic relation”

¹² This nonsense of understanding was already indicated by Schleiermacher (*Über die Religion*, www.zeno.org/Philosophie/M/Schleiermacher,+Friedrich/Über+die+Religion/3.+Über+die+e+Bildung+zur+Religion), see on this point: Žejko Pavić, *Joch des Verstehens. Heideggers frühe Zugänge zur Hermeneutik Schleiermachers*, in: *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*, edited by Dean Komel, Nova revija, Ljubljana 1999.

¹³ M. Heidegger, *Being and Time*, cit., pp. 62-63.

¹⁴ M. Heidegger, *Being and Time*, cit., p. 187.

concerns with the ontological difference is in many ways enlightening, but it can also obscure the very relation of understanding as *the relation, which we have with Other* and which as one of its key components entails also the misunderstanding of the Other, including the extreme of non-relation. If in a relation with the other everything would be understandable, no understanding and no communication would be necessary. Should communication make sense, it cannot avoid nonsense, which, characteristically enough, not only impedes it, but also intensifies it, as is, for instance, the case in humor. This at the same time presupposes *the open sense of understanding* that concerns not only the understanding of Being in general, but also *the openness towards being-with the other* and, moreover, *the acceptance of the openness of the world*, which I share with the others and which, on the other hand, also separates us one from another. We are always *only coming to* mutual understanding through being concerned by it or by, explicitly or implicitly, endeavoring towards it. Understanding as a hermeneutic relation takes place not only on the level of *the ontological difference*, but also in the realm of the encounter with the other, i.e. in *the worldly interference*. This interference is indicated by the circumstance that “the world” in all languages, besides designating “the wholeness of existence”, also denotes *the sense of interpersonalit*y (when we say: “the world is watching”), from which we can deduce the presupposition of *a mutual world*, which is not unified, but in which we do come together. Although we speak and understand each other in different languages and the appurtenant cultural worlds, we nonetheless converse and mutually understand ourselves *in the same language of the world*. The limits of my language mean, as Wittgenstein says (*Tractatus Logico-Philosophicus* 5.6.), the limits of my world, and yet *I share* them (together) *with the others*, that is to say, they not only limit me onto myself and delimit me from the others, but also transfer me into personal inter-mutuality, which we could define as the understanding relation, a relation that in itself, implicitly or explicitly, bears the *inclination* of understanding¹⁵.

In sharing the good and the bad with others, or just in wanting to tell them something, even only with a glance or a hint, not only the surpassing of borders in communication occurs, but also *the measure of communication* is being established – insofar as, namely, the limits themselves as the limits of understanding are constitutive for mutual understand-

¹⁵ Such an inclination has been described by Aristotle in book XIII-IX of the *Nicomachean Ethics* dedicated to the discussion of *philia*.

ing as such. Upon this basis we are today also faced with the question of the possible *ethics of communication*, where it seems to be extremely important to take into account that the phenomenon of limit/border in the relation with others occupies a constitutive role directly designating understanding as being not only a mere relation, but precisely a *respect for sense*. The limitations of the sense of understanding re-present only a modification of the delineation of limits in understanding, which indicates that in a relation *sense* is at stake and not only the usual referring of something to something. Exactly because of the limits of sense within it we can discuss understanding as a relation that bears with it also the measure of correlation leading towards mutual understanding and thus imparting upon it or depriving it of *the measure of value*. In the opposite case, where understanding as a respect for sense does not lead into correlation, we can, at the utmost, speak only of the intention of mutual understanding, not of a measure of communicative understanding, which we also discuss as the criterion of respect towards one another¹⁶. Understanding as a hermeneutic relation therefore allows no relativization of the other in communication, but it does dictate *respect* towards it. This respect ensues, if we become aware of the limitations of sense within understanding as a relation, which lets be the being of the Other from within the *Otherness* of Being against everything existing.

Abstract

The article discusses the question, if understanding can be comprehended as a relation – perhaps even as a distinguished relation – or do we have to attribute to it a distinctive non-relational character. The answer depends upon how we confront the very sense of understanding and whether the sense is disclosed as being a special – should we use Heidegger’s term – “hermeneutic relation”. If this holds true, then the sense of understanding as a hermeneutical relation must be unfolded with regards to communication with the other and not be discussed as concerning only the ontological

¹⁶ «The relation is not enacted later or arbitrarily by something that, foremost and in isolation, is able to assert itself. On the contrary, in the beginning is the action itself. Only in this way are we able to avoid the senselessness of both theoretical explanations and will as arbitrariness. In fact, if we place the relation as the principle, it works by involving, reconfirming itself and making sense of our actions» (A. Fabris, *Ethics of Relations, Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy*, ed. by Jurij Verč, *Phainomena* XX/82/83, 2012, p. 16).

difference, but also the worldly interference, which denotes the encounter with the other.

Keywords: understanding; relation; hermeneutic relation; hermeneutics; communication; Gadamer; Heidegger.

Dean Komel
Department of Philosophy, Faculty of Arts,
University of Ljubljana
dean.komel@guest.arnes.si

T

Lenguaje y alteridad. La formación dialógica como responsabilidad¹

Mauricio Mancilla

1. *Una modernidad entrelazada*

La aparición en 1986 del libro *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* de Ulrich Beck (1944-2015) coincide con el desastre nuclear de Chernobyl, que constituye, junto con el accidente nuclear de Fukushima en Japón de 2011, uno de los mayores desastres medioambientales de la historia contemporánea. En su libro Beck cuestiona el camino seguido por la modernidad tardía y critica el progreso técnico y económico de la sociedad industrial, pues éste genera consecuencias no planificadas a escala global. A partir del diagnóstico de Beck, hoy debemos buscar la forma de constituir un pensamiento ético-político que haga frente al cambio global (*der globale Wandel*), que trae consigo – en el contexto social de una modernidad entrelazada (*verflochtene Moderne*) – una insostenible destrucción del medio ambiente, una permanente crisis financiera, una creciente individualización y un debilitamiento corrosivo de la institucionalidad democrática (Beck 1986: 25-29)².

Este conjunto de problemas descritos y analizados por Beck, que interpelan directamente al *ethos* que constituye la comunidad, ya habían sido anticipados por Hans Jonas en su libro *El Principio de Responsabilidad*, publicado en 1979, donde se plantea la necesidad de evitar riesgos para

¹ Este trabajo es un resultado parcial del proyecto Anillos en Ciencias Sociales y Humanidades (SOC1103), Normalidad, Diferencia y Educación.

² El objeto de la investigación, publicaciones e iniciativas políticas de Beck, se orientaban a buscar un cambio en los contextos sociales, principalmente transnacionales y globales. Particular atención puso sobre las oportunidades y los problemas de la integración europea, las tendencias de la globalización y los desafíos, así como las diferentes perspectivas, para una gobernanza global.

la supervivencia de la humanidad, así como el reconocimiento de los derechos inherentes de toda “naturaleza”, proyecto que establece los primeros preceptos de una ética para la civilización tecnológica. En este contexto, Jonas propone reformular el imperativo categórico kantiano. Si Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, exige al comportamiento moral «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal» (2003: A 54), Jonas, por su parte, que postula un “imperativo ecológico”, ha sentenciado: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la tierra» (1993: 36). Este nuevo imperativo expone el deber inherente a toda la humanidad, donde el hombre debe ser responsable de sus acciones, en miras al porvenir de las futuras generaciones. El postulado de Jonas también podría ser expresado de una manera negativa: «No pongas en peligro la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra», enunciado que se emparenta con lo expresado, mucho antes, por Günther Anders en *La obsolescencia del hombre*, bajo la concepción de que técnica inaugura «la idea de un peligro total» que sostiene que «la humanidad como conjunto es eliminable» (2011: 232-233).

Quizá valdría la pena comenzar, de la mano de Jonas, preguntando ¿por qué necesitamos una nueva ética? ¿acaso no podemos hacer frente a la crisis ecológica a través de una extensión de las teorías éticas que ya tenemos? Si partimos de la premisa que el impacto de la humanidad sobre el medio ambiente no tiene precedentes, inmediatamente reconocemos, al menos, la necesidad de una ética integral, que responda tanto a la crisis ecológica como a la así llamada “crisis de valores” que enfrentamos. Para aclarar aún más lo anterior habría que agregar la siguiente pregunta ¿qué consecuencias abre para la ética considerar el fenómeno de la responsabilidad? Mientras que la ética de Kant se refiere a las relaciones humanas *directas*, la ética de Jonas se orienta hacia «las nuevas dimensiones abiertas por la responsabilidad» (1993: 26), que surgen de la preocupación por el futuro de la humanidad, es decir, una ética que comprende las consecuencias *indirectas* de las acciones humanas, incluyendo lo desconocido y el futuro de las nuevas generaciones. Los principios éticos no surgen de un *fundamentum inconcussum*, ni se pueden derivar de la razón pura, sino que se pone en evidencia la necesidad de fortalecer la educación y defender un nuevo imperativo moral que tiene como base la responsabilidad por la continuidad de la existencia.

Jonas sostiene que una nueva ética, que tiene como principio la responsabilidad, debe incorporar una noción de precaución, una suerte de heurís-

tica del miedo (*Heuristik der Furcht*), que considere una imaginación proyectiva de posibles consecuencias negativas para guiar nuestras acciones. La heurística del miedo comienza con la imagen de un futuro terrible, lo peor como algo apremiante, pues la búsqueda de una sociedad utópica – un jardín del Edén donde se podría llegar a ser feliz – ha perdido toda fuerza y ya no ejerce un poder iluminador a la hora de enfrentar la toma de decisiones (Cfr. Jonas 1993: 63). Se requiere una mayor toma de conciencia de la sociedad en su conjunto, pues este análisis devela que la humanidad no está en pleno conocimiento de las consecuencias de sus actos y por lo tanto es incapaz de sopesar la importancia de la articulación de las acciones individuales. Jonas parte del reconocimiento de la ignorancia y por ello demanda una nueva ética que considere la educación y el conocimiento de los diferentes actores que conforman la sociedad.

El desarrollo tecnológico ha acrecentado en tal magnitud sus dominios, que encontrar un equilibrio se vuelve primordial, pues el hombre amenaza su propio ecosistema, agotando los recursos, alterando la biosfera, en síntesis, poniendo en peligro la propia existencia de la vida. Incluso, con el advenimiento de la ingeniería genética, el hombre entra deliberadamente en el proceso de evolución y comienza a manipular, para sus propios fines, el curso de las especies. Se produce un desbalance entre el desarrollo histórico de la vida, y la celeridad de los cambios por el uso de la técnica. Si la naturaleza avanza lentamente y no afecta al conjunto, en cambio, los proyectos biotecnológicos intentan llegar lo más rápido posible a su meta. Debido a las relaciones complejas y peligrosas, la nueva ética debe recurrir a políticas públicas más que a un comportamiento privado. En tal sentido, la esencia cambiante de la acción humana modifica la esencia de la política, la que está llamada a recuperar su sentido griego original que se funda en *la comunidad de los ciudadanos*.

En este punto me gustaría recuperar lo expresado por mi profesor, colega y amigo Alfredo Pradenas, quien falleció tempranamente en 2006, en su libro *Bioética. De la realidad a la metáfora* publicado en el año 2000. Allí Pradenas plantea la necesidad de un «giro ético-epistemológico» en los planos de la investigación científica, pues advierte que el conocimiento ya no tiene como preocupación el estado natural de las cosas, sino el de las situaciones anómalas. Hay un tránsito, por lo tanto, desde la epistemología de lo natural hacia una epistemología de lo alterado, de lo anómalo. La expresión anomalía, recogida del pensamiento de Thomas S. Kuhn, caracteriza cualquier hecho que va en contra de un paradigma, haciendo temblar sus cimientos, al punto de violentar las expectativas de una respuesta

ordenada ante un problema (Cfr. Kuhn 2004: 93). La tesis que defiende Pradenas es que esta alteración procede de la intervención humana, la que rebasa las posibilidades que la naturaleza tiene de asimilar el error dentro de los cánones de su propio ensayo. Su hipótesis sería que la naturaleza alterada abre un universo de problemas inéditos, donde el giro hacia la epistemología de las anomalías sería la opción más honesta de un racionalismo *crítico* contra una racionalidad *instrumental*, en la medida en que comprende y asume la responsabilidad ética en torno a la existencia (Cfr. Pradenas 2000: 12).

Una alternativa a la racionalidad instrumental la encontramos en la contribución de Hans-Georg Gadamer, quien postula su hermenéutica no como un proyecto teórico, sino como una filosofía eminentemente práctica. Gadamer rechaza el solipsismo moderno para proponer una concepción de la experiencia humana que se funda en un horizonte comunitario, donde la relación dialógica requiere de la humildad y la apertura de cada uno de los actores. Para esto la hermenéutica de Gadamer hunde sus raíces en la filosofía clásica de Platón y Aristóteles. Del primero rescata la centralidad del diálogo como medio por el cual llegamos a la comprensión. El diálogo, expresión fundamental de la solidaridad humana, se funda en el vínculo común y pone de manifiesto el carácter limitado de nuestro conocimiento y nos invita a permanecer abiertos a la palabra del otro. Del segundo hereda el compromiso de que toda filosofía se inicia desde la *praxis* y que la hermenéutica es esencialmente una búsqueda práctica de sentido y significado, pues la existencia humana se basa en elementos comunes que todos compartimos. En los siguientes apartados desarrollaré ambas perspectivas, especialmente a la luz de los conceptos *experiencia* y *diálogo* como sustrato ético de la hermenéutica de Gadamer.

2. *Los aspectos éticos de la experiencia hermenéutica*

El camino que va desde una hermenéutica de textos a una filosofía hermenéutica está marcado por varios hitos y pensadores que aún hoy ejercen una marcada influencia sobre la tarea de la interpretación. El primero de ellos es Friedrich Schleiermacher, quien en armonía con los ideales del romanticismo, propuso una hermenéutica general (*allgemeine Hermeneutik*), que borra la tradicional frontera entre una hermenéutica sacra y una hermenéutica profana, para fundar una doctrina artificial del comprender (*eine Kunstlehre des verstehens*), que se desplace a la interioridad y a los

presupuestos del autor (Cfr. 2012: 73-116). Heredero de esta tradición, Wilhelm Dilthey, quien plantea desarrollar una *Crítica de la razón histórica*, en el marco del proyecto de una fundamentación de las ciencias del espíritu, advierte que aquello que es objeto de comprensión son manifestaciones de la vida (*Lebensäußerungen*) fijadas de modo permanente en la escritura (*in der Schrift*), así la historia no puede reducirse a un mero conocimiento explicativo y tiene que alcanzar un conocimiento comprensivo de la realidad histórico social por medio de la transposición de sí mismo (*Transposition, Sichhineinversetzen, Übertragung des eigenen Selbst*) (Cfr. 1992: 205-227). Si Schleiermacher y Dilthey conciben la hermenéutica como una preceptiva del comprender, es decir, la creación de una reglamentación del comprender (*Regelgebung des Verstehens*), Gadamer, en cambio, que incorpora en su interrogación la relación de los hombres entre sí y su relación con el mundo, afirma que en la hermenéutica «no está en cuestión lo que hacemos, ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer» (1993a: 438).

La hermenéutica de Gadamer reconoce un sustrato ético en tanto que su quehacer es eminentemente práctico, donde la comprensión es irreductible a un conjunto de reglas y, por tanto, siempre se orienta en relación al caso particular que nos ocupa, porque – como sostiene Gadamer al comienzo de la introducción de *Wahrheit und Methode* – «cuando se comprende la tradición no sólo comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades» (2010: 1). La hermenéutica contemporánea se mueve hacia una comprensión dialógica, práctica y situada, al punto que reivindica el concepto aristotélico de *phrónesis* – la sabiduría práctica, la prudencia – como «modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica» (Gadamer 2010: 329).

Siguiendo a Aristóteles, Gadamer hace la distinción entre *techné* y *phrónesis* entendidas como dos formas de conocimiento. La *techné* es la acción de un artesano de aplicar un conjunto de conocimientos específicos en una determinada tarea con el fin de crear un producto, mientras que la *phrónesis* es la sabiduría práctica que ayuda a los hombres a realizar la acción correcta (Cfr. Aristóteles 1989: 1140 b 6-7). Se trata de una excelencia que es un fin en sí mismo, en oposición al conocimiento de un artesano, que es un conocimiento con el fin de algo más. Gadamer subraya el énfasis de Aristóteles sobre la acción, es decir, la *praxis* en contraposición a la *producción* y destaca que la sabiduría práctica es por sí misma una virtud. Así Gadamer eleva la *phrónesis* a la forma paradigmática de *razón práctica*, que busca, en último término, el autoconocimiento o conocimiento de uno

mismo. Cuando Gadamer afirma que «nuestras acciones están situadas en el horizonte de la polis» (1987: 185), asume que la *phrónesis* requiere una especie de auto-deliberación que se alcanza a través de un proceso de formación.

El carácter ético de la *phrónesis* posibilita que la tarea hermenéutica se oriente hacia una acción correcta gracias a un conocimiento “universal”, es decir, común, que no se alcanza a través de un procedimiento teórico o científico, sino por medio de la *praxis*. Por ello Gadamer afirma que la experiencia es un proceso esencialmente negativo, en tanto que todo proceso de comprensión comienza con un conjunto de expectativas que deben ser confrontadas en el proceso mismo de vivenciar. Por ello invierte la lógica moderna que concibe el conocimiento alcanzado por la experiencia como resultado y no como proceso. La teoría de la inducción postula la experiencia en términos de comprobación, es decir, se buscan patrones que producen los mismos resultados, por ejemplo, cuando se hace X resulta Y. A partir de la repetición de experiencias similares se logra un concepto general que puede ser aplicado a todas las experiencias de este tipo y, por lo tanto, se elimina la necesidad volver a vivenciar, en el fondo, la experiencia científica encuentra su cumplimiento en su extinción.

En lugar de centrarse exclusivamente en la confirmación como elemento importante de la experiencia, Gadamer destaca lo inesperado (*das Unerwartete*) con el fin de mostrar cómo la negatividad de la experiencia tiene un significado curiosamente productivo. Aquí Gadamer sigue Hegel al constatar que la experiencia constituye la esencia de la dialéctica, en cuanto que ella nos conduce de un saber particular a un saber más amplio (*ein weitgreifendes Wissens*), es decir, a un saber más general. Para Hegel, «la experiencia – en palabras de Gadamer – tiene la estructura de una inversión de la conciencia» (2010: 360), y esta inversión se traduce en la aparición de un nuevo objeto, ya que llegamos a comprender que nuestra anterior concepción era equivocada o inadecuada. La experiencia auténtica (*eigentliche erfahrung*) es caracterizada negativamente, ya que después de vivenciarla conocemos mejor un objeto. La negatividad de la experiencia no es un mero desengaño, sino que es productiva pues transforma nuestro saber acerca del objeto, pero lo más significativo es que con esta modificación somos nosotros quienes cambiamos. Hasta este punto, Gadamer está de acuerdo con el relato de la experiencia de Hegel, sin embargo, rechaza la idea de que «la dialéctica de la experiencia tiene que acabar en la superación de toda experiencia que se alcanza en el saber absoluto, esto es, en la consumada identidad de conciencia y objeto» (2010: 361). Para

Gadamer el saber que la experiencia transmite implica descubrir nuevas facetas en un proceso que nunca es, ni puede considerarse, definitivo.

En vista a lo anterior, Gadamer define al hombre experimentado no como un erudito poseedor de una gran sabiduría y que sabe más que nadie, sino como aquel que «está abierto a nuevas experiencias», como aquel que puede ser calificado de «no dogmático» (*Undogmatische*), pues está «capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas» (2010: 361). El hombre experimentado es aquel que es consciente de que cada experiencia es única e irrepetible. Esto implica que la comprensión es un proceso inacabado donde la conciencia va ampliando su horizonte a medida que gana mayor experiencia, pues ésta constituye al hombre como ser histórico y finito, que en ningún caso expresa una visión pesimista de la vida, sino que pone de relieve el crecimiento a través de la experiencia. Ahora bien, toda tentativa de entendimiento implica estar en disposición de una escucha activa, que incluso pueda transformarse:

La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí [...]. Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el que ella tiene algo que decir (Gadamer 2010: 367).

Esta forma de relación configura lo que Agustín Domingo Moratalla (1991) ha denominado «el arte de no tener la razón», el cual representa, en este contexto, una condición de posibilidad de un verdadero diálogo hermenéutico. La experiencia hermenéutica tiene que ver principalmente con la tradición (*Tradition o Überlieferung*), que Gadamer recupera en el sentido positivo del término desde su raíz etimológica, que viene del latín *tradere* y que quiere decir transmisión o entrega. Éste, a la vez, viene de *traditur*, que quiere decir lo que se ofrece. La tradición, que se expresa como una transmisión, sólo puede ser entendida como una conversación (*Gespräch*) que fluye entre texto e intérprete, pues no se trata sencillamente de un acontecimiento del que se pueda disponer, sino que es lenguaje, ya que la tradición nos interpela como lo hace un tú. Como ha señalado Gadamer: «tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y a decirlo de nuevo» (1993b: 139). Con esto se afirma que la tradición tiene voz propia, que es un interlocutor activo. Ahora bien, la experiencia del tú sólo es posible si hay una clara apertura hacia el otro, esto es, si hay disposición para respetar al otro

y escuchar lo que tiene que decir. Este proceso de apertura hacia el otro logra su concreción en lo que Gadamer denomina fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*), en la cual el otro enriquece y transforma la propia perspectiva.

Gadamer toma el concepto de horizonte de la fenomenología husserliana, que sostiene que el sentido y significado de un hecho, de una realidad o de una palabra, están predeterminados por su horizonte de donación. Con ello se afirma que el sentido de los hechos y de las palabras no se agota en la singularidad concreta, sino que remite a un sistema interrelacional entre objetos y palabras que comparten un sentido unitario. Para Husserl el concepto de horizonte está vinculado con la idea de mundo, pues toda experiencia singular se da en el mundo, en calidad de horizonte universal. El mundo es así el horizonte de todos los horizontes, el suelo de toda experiencia y de todo acontecimiento (Cfr. 1977: 96-97). Gadamer acoge esta concepción para sostener que la comprensión es siempre un proceso de fusión de horizontes entre presente y pasado, que de modo erróneo se consideran independientes, porque «horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros» (2010: 307). Se habla de fusión de horizontes, porque, aunque el horizonte sea único, existe una alteridad irreductible que separa la perspectiva del lector de aquella que subyace en la producción del texto. El diálogo hermenéutico con el texto es un progresivo apropiarse del horizonte peculiar del texto hasta el punto que configura nuestra propia comprensión.

El horizonte abarca todo lo que es visible desde un cierto punto de vista, en la medida que quien tiene un horizonte no está limitado a lo más cercano, sino que puede ver por encima de ello pudiendo incluso ampliar dicho horizonte. La apertura a nuevos horizontes es una cuestión propia del comprender. Es la posibilidad de desplazamiento hacia la situación de otra persona como una forma de comprender la alteridad y el horizonte como ascenso hacia una generalidad superior que sobrepasa las particularidades de ambos interlocutores (Cfr. Gadamer, 2010: 310). En el proceso de fusión de horizontes el comprender se convierte en un auténtico acontecimiento de sentido en tanto que las posibilidades de sentido pueden mantenerse abiertas hacia una integración de la propia opinión como manifestación relacional de una comprensión propiamente dialógica (Cfr. Domingo Moratalla 1991: 186).

Gadamer nos lleva a sostener que la conciencia de la repercusión histórica está caracterizada por la apertura fundamental a la tradición, que no es meramente un reconocimiento de la alteridad del pasado, sino un

hacer valer los planteamientos de la tradición contra los propios prejuicios, no sólo poniéndolos en suspenso, sino incluso superándolos. Como hemos señalado, la apertura a la tradición implica la escucha atenta de aquello que tiene que decir y que puede contradecir las propias opiniones. Ésta es la descrita negatividad productiva de la experiencia hermenéutica. La conciencia hermenéutica, que es conciencia de la repercusión histórica, se sabe limitada y situada, y por eso no puede dejar de lado su propia historicidad. Ahora la tarea es mostrar cómo estos aspectos éticos de la experiencia hermenéutica alcanzan concreción a través del diálogo como posibilidad auténtica de nuestra relación con los demás.

3. *El diálogo como sustrato ético de nuestra relación con los demás*

Como se ha mostrado en el apartado anterior, la filosofía hermenéutica rompe con el proyecto de una preceptiva del comprender que reivindica la idea de un método que medie entre la comprensión y lo comprendido. Sólo entonces se abre la posibilidad de una experiencia histórica que se sustrae a la mera reconstrucción y se revela como el verdadero movimiento de la historicidad de la interpretación. La repercusión de la historia, que define la historicidad de la interpretación, devela la copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) entre intérprete y asunto interpretado en el marco de un proceso histórico (Cfr. Gadamer 2010: 465). En dicha relación se da una apertura ilimitada y, por lo tanto, su estructura eminentemente dialéctica abre paso, como mostraremos a continuación, una ontología del lenguaje que se funda en el diálogo auténtico (*echter Dialog*) como sustrato ético de nuestra relación con los demás. Habrá que comenzar interrogando: ¿Cuáles son los límites y las condiciones de posibilidad de establecer un diálogo auténtico con la tradición? ¿Qué lugar tiene la historicidad de la comprensión ante el fenómeno hermenéutico? ¿Qué papel juega el lenguaje en la comprensión? ¿Qué significa y qué consecuencias trae consigo una apropiación de la tradición en un diálogo en el ámbito de la filosofía? Desde lo problemático y complejo que resulta este conjunto de preocupaciones, es preciso rehacer el camino hacia sus fuentes, pero no tanto para hacer una historiografía, sino para analizar críticamente algunos de sus conceptos fundamentales.

La tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, que debemos entender más allá de los límites de una metáfora. El que la interpretación se realice lingüísticamente no quiere decir que se vea desplazada a un medio extraño, sino que al contrario se restablece una

comunicación de sentido originaria. Lo transmitido en forma literaria es recuperado en la forma de un diálogo – que es un juego de preguntas y respuestas –, entre un yo y un tú – ya se entienda ese tú como otro, como texto o cualquier realización cultural – y que no es controlado por quienes participan de él. Participar en un diálogo es, más bien, un dejarse llevar por la cosa misma que se pone en juego en él. Gadamer, al comienzo de la tercera parte de *Wahrheit und Methode*, advierte:

Acostumbramos a decir que «llevamos» una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de «llevarla» en la dirección que desearían. De hecho la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. [...] Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. Lo que «saldrá» de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado (2010: 387).

Una conversación implica un intercambio entre compañeros que se orientan en busca de un acuerdo, en consecuencia, este intercambio no está completamente bajo el control de cualquiera de las partes, sino más bien éstas se encuentran determinadas por el asunto del diálogo. En su ensayo que lleva por título *Hombre y lenguaje* de 1966, señala que «el modo de entrar en conversación y de dejarse llevar por ella no depende sustancialmente de la voluntad reservada o abierta del individuo, sino por la ley del asunto (*das Gesetz der Sache*) que rige en una conversación» (Gadamer 1993a: 152). En este punto se devela que la responsabilidad con el otro debe entenderse en toda su complejidad, no sólo como una actividad subjetiva u opción personal donde el individuo responde voluntariamente, sino como entrega que implica, incluso, una renuncia a la propia autonomía (Cfr. Domingo Moratalla 2004: 75-79).

Si toda conversación, y por ende la comprensión, tiene lugar en un lenguaje, el diálogo hermenéutico (*das hermeneutische Gespräch*) requiere un lenguaje común (*eine gemeinsame Sprache*), donde autor y lector, texto e intérprete, se funden con el propósito de poner en movimiento el asunto que conduce el diálogo y que está por encima de los intereses de los interlocutores. Como fundamento del diálogo hermenéutico se devela una lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) esencial que posibilita el comprender y la interpretación. Para demostrar esto Gadamer recurre al modelo socrático-platónico de la dialéctica de pregunta y respuesta (*die Dialektik von Frage und Antwort*), pues en ella se encuentra arraigada la posibilidad de una

lógica para la hermenéutica. Si la investigación a través del diálogo es la condición más propia de la filosofía para lograr una verdad compartida, ésta debe estar siempre sujeta a revisión y siempre situada más allá de los puntos de vista de cada uno de los interlocutores. En el fondo, se trata de interpretar el lenguaje no como conjunto de enunciados, sino como expresión del diálogo con la tradición desde el cual surgen, entre otras cosas, enunciados. Gadamer, siguiendo el modelo de la dialéctica de pregunta y respuesta, concibe que la infinitud potencial del lenguaje no desde el ideal romántico de “comprender mejor”, ya sea en «el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros» o el de «la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción», sino porque «cuando se comprende, se comprende de un modo diferente» (Gadamer 2010: 302).

La investigación a través del diálogo es la condición para lograr una verdad intersubjetiva, siempre sujeta a revisión y siempre situada más allá de los puntos de vista particulares. Esta verdad concilia la identidad y la diferencia, y a su vez enriquece nuestra vida y nos hace más humanos. Sin embargo, ¿en qué radica la particular interpretación gadameriana del diálogo socrático-platónico? ¿Qué aspectos resalta Gadamer como fundamentales para la experiencia hermenéutica? Para responder a estas cuestiones habrá que señalar que el ámbito del trabajo hermenéutico está dominado por la primacía hermenéutica de la pregunta. Gadamer señala que se debe examinar la estructura lógica de la apertura (*die logische Struktur der Offenheit*) que caracteriza a la conciencia hermenéutica y por ello hay que considerar la negatividad que le es inherente a la lógica de la pregunta, puesto que toda apertura a una pregunta surge sólo en aquellos que tienen conciencia de su propia finitud y de su propia limitación. La *docta ignorantia* socrática «descubre la verdadera superioridad de la pregunta en la negatividad extrema de la aporía». Toda pregunta está dotada de un determinado sentido que marca la orientación y perspectiva en la que tendrá que acudir la respuesta: «Con la pregunta y preguntado es colocado en una determinada perspectiva». La actividad de preguntar es siempre más difícil que responder, pues “preguntar quiere decir abrir” y esto implica introducir una ruptura/apertura (*aufbricht*) en el ser de lo preguntado (*das Sein des Befragten*), es decir, dejarlo abierto y desnudo para analizarlo posteriormente en el proceso del diálogo (Gadamer 2010: 368).

Si el planteamiento de la pregunta implica su apertura, también implica su delimitación (*Umgrenzung*). La primacía de la pregunta, en tanto que apertura y delimitación, devela que en ella se concretiza el horizonte de

sentido del asunto abordado por los interlocutores. El arte de preguntar es el arte de pensar, en el que todo despliegue de preguntas realizadas en una orientación adecuada, puede generar una auténtica discusión entre los interlocutores toda vez que situados bajo la dirección de un tema en común. En efecto, en cuanto que dialéctica, ésta no se refiere al arte de argumentar de un modo de ser capaz de encontrar el punto débil de lo dicho sino que se entiende como el arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho sobre una cosa mediante la elaboración de conceptos como superación de lo que se opinaba comúnmente. Esto es propio de los diálogos platónicos, donde los interlocutores hablan sobre un determinado asunto en el que se espera dar aparición a la verdad del logos que no es ni de uno ni de otro, de modo que sobrepasa ampliamente la subjetividad de la opinión de los hablantes, así como también toda contraargumentación que pretenda poner límites a la vigencia de su sentido. La dialéctica de pregunta y respuesta descubre que todo saber se encuentra determinado por el margen y apertura de un horizonte (Cfr. Gadamer 2010: 369-370).

La apertura pone de manifiesto – lo que afirma Gadamer en repetidas ocasiones – que la comprensión dialógica posee una exigencia ética ineludible, pues son condiciones indispensables de todo diálogo el respeto y la escucha del otro. El diálogo es, ante todo, participación en un sentido comunitario. En *Wahrheit und Methode* Gadamer sostiene que un diálogo logra dar frutos si los interlocutores reconocen que pueden aprender uno del otro, y que el diálogo, como proceso formativo, hace emerger una verdad a la que ninguno de ellos tenía acceso antes:

Lo que sale en su verdad es el logos, que no es ni mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo [...]. La dialéctica como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una intención (Gadamer 2010: 373-374).

La hermenéutica nos muestra que el diálogo auténtico transforma y amplía los horizontes de comprensión. Si nuestra intención debe tener en cuenta, como hemos dicho al comienzo, las consecuencias de nuestros actos, entonces la calidad de vida de las futuras generaciones depende fundamentalmente del mutuo entendimiento. Frente a este desafío, la capacidad de escucha y participación en algo común que trae consigo el diálogo nos permite recuperar el principio de responsabilidad en términos de cuidado del otro. La *performatividad* propia de diálogo, que se funda en la relación, supone olvidarse de los intereses propios, para poder escuchar y atender a los intereses del otro. Este carácter eminentemente práctico

del diálogo nos conduce hacia una nueva forma de concebir la política, en tanto que lo que resulta es una disponibilidad y una orientación hacia la construcción de lo común.

Como hemos señalado en el apartado anterior, si una persona experimentada es aquella que posee un amplio horizonte, pues ha integrado diversas perspectivas, entonces la comprensión para Gadamer no es un acto de voluntad de la cognición, un método especial o una teoría general del conocimiento. La comprensión es la forma humana de estar en el mundo y se realiza de manera prerrelexiva a través de los estados de ánimo, preocupaciones y compromisos prácticos. Nuestra tarea no es guiar, dirigir o sistematizar la comprensión. Nuestra tarea, más bien, es estar abierto a las experiencias y encuentros que interrumpen nuestras expectativas y creencias preconcebidas, estar abierto a perspectivas desafiantes es imprescindible. Por ello, Gadamer piensa que necesitamos recuperar el antiguo relato de la amistad que funda la comunidad ética. Como lo señala en su ensayo *Amistad y solidaridad* (2000), Gadamer toma la amistad en el sentido aristotélico, la que se extendería a todos los que son capaces de entrar en la conversación al interior de una comunidad. Las relaciones entre amigos incluyen la apertura que se ofrece en las relaciones entre un yo y un tú, las que se basan en la reciprocidad, el reconocimiento común del valor de la búsqueda del bien, la voluntad de escuchar a los demás, y tratar a los demás como portadores de ideas del bien.

Si enlazamos el pensamiento de Gadamer con el de Jonas obtenemos una base útil para la formulación de una nueva ética que responda a los nuevos desafíos que el mundo moderno enfrenta, pues las perspectivas éticas se deben expandir y ampliar para emprender nuevos retos. Puesto que el pensamiento de Jonas se orienta principalmente a pensar el futuro de la humanidad, éste considera que la «responsabilidad es el cuidado (*Sorge*), reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad (*Verletzlichkeit*), se convierte en preocupación (*Besorgnis*)» (1993: 351). Así, la ética de Jonas da prioridad a la acción responsable en el ámbito social, pues se trata del cuidado del otro y de su futura supervivencia.

Para finalizar, me gustaría enfatizar que esta concepción hermenéutica de la experiencia y del lenguaje nos enfrenta a una *praxis* vital, una *praxis* que tiene su punto de partida en la aceptación de la diversidad humana, la pluralidad de las lenguas, las distintas formas de creencias y que involucra la escucha y el cuidado del otro como experiencia fundamental. La formación (*Bildung*), desde la antigüedad, no significa ayudar a los estudiantes a adquirir información, conceptos o aumentar sus habilidades de cálculo y com-

prensión de lectura, sino que se centra en el cultivo de auto-comprensión mediante la participación en las experiencias que desafían sus expectativas y creencias. La formación dialógica cultiva, ante todo, un conjunto de disposiciones como la modestia y la valentía de asumir riesgos. El tipo de diálogo que se produce y reproduce en las aulas no busca, por lo general, contribuir al bienestar de los demás personas. Tanto Gadamer como Jonas coinciden en que se trata de formar en los jóvenes la fuerza de vinculación con los demás, de tener nuevas experiencias y de aprender de los propios errores. Es en este sentido que se debe entender la hermenéutica como una filosofía práctica, en cuanto se trata de un saber orientador de la vida humana hacia la búsqueda de consensos y el entendimiento entre unos y otros. Si bien el aprendizaje es personal, la educación es un proceso social, porque el otro es siempre el interlocutor que irrumpe en el mundo privado y la formación dialógica implica el sacrificio de la particularidad en favor de la generalidad.

Bibliografía

- Aristóteles (1989), *Ética a Nicómaco*, traducción de Araujo, M. y Marfás, J., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Anders, G. (2011), *La obsolescencia del hombre*, Vol. 1: *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, traducción de Josep Monter Pérez, Editorial Pre-Textos, Valencia.
- Beck, U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Dilthey, W. (1992), *Gesammelte Schriften*, Band 7: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Domingo Moratalla, A. (2004), *Diálogo y responsabilidad: claves de la filosofía moral y política de Gadamer*, en: Acero, J.J. et al (Eds.), *El legado de Gadamer*, Editorial Universidad de Granada, Granada, pp. 63-85.
- Domingo Moratalla, A. (1991), *EL arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Kadmos, Salamanca.
- Gadamer, H.-G. (2010), *Gesammelte Werke*, Band 1: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- Gadamer, H.-G. (2000), *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- Gadamer, H.-G. (1993a), *Gesammelte Werke*, Band 2: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, Mohr-Siebeck, Tübingen.

- Gadamer, H.-G. (1993b), *Gesammelte Werke*, Band 8: Ästhetik und Poetik I, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- Gadamer, H.-G. (1987), *Gesammelte Werke*, Band 4: *Neuere Philosophie II*, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- Husserl, E. (1977), *Husserliana III/1: Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Haag.
- Jonas, H. (1993), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kant, I. (2003), *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg.
- Kuhn, T.S. (2004), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura económica, México D.F.
- Schleiermacher, F. (2012), *Die Kritische Schleiermacher-Gesamtausgabe*, II 4: *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston.

English title: Language and alterity. The dialogic formation as responsibility.

Abstract

The following article aims at analyzing, critically, the relationship between language and alterity, in connection with the dialogic formation as responsibility from the works of Hans Jonas and Hans-Georg Gadamer. First of all, Jonas' proposal of an ethic that is based on responsibility to face the current social context that is characterized by a globally intertwined modernity will be revalued; secondly, the ethical aspects of the hermeneutics experience in the work of Gadamer will be displayed; and finally, authentic dialogue as ethical foundation for our relationship with others will be postulated.

Keywords: responsibility; experience; dialogue; Jonas; Gadamer.

Mauricio Mancilla
Instituto de Filosofía y Estudios Educativos,
Universidad Austral de Chile
mauriciomancilla@uach.cl

T

Relazioni incorporate. Sulla base di una teoria dei bisogni

Mario Vergani

La differenza tra il vecchio e il nuovo pensiero non consiste nell'esprimersi a voce alta o a voce bassa, bensì nel bisogno dell'altro o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo.

Franz Rosenzweig

1. *Dall'intersoggettività alle relazioni incorporate*

La formula “relazione e intersoggettività” mostra da subito come la nozione di relazione non si sovrappone a quella di intersoggettività. La relazione è infatti tale in senso ampio, ben oltre il rapporto tra due esseri umani; sotto il profilo puramente formale, di per sé classicamente esaurisce il suo essere nel rapportarsi ad altro, secondo tutte le varianti, concrete o astratte, che ciò può significare. Dunque è la specificazione della stessa che le attribuisce spessore. Anche là dove decidessimo di circoscrivere il campo pensandola come relazione tra esseri umani, dobbiamo constatare che assumere il paradigma dell'intersoggettività significa averne già pregiudicato il senso. In breve: né – estendendo troppo – ogni rapporto, riferimento, corrispondenza si può definire relazione tra esseri umani; né – restringendo troppo – il solo modo per ricondurre la relazione a quanto si dà tra noi sarebbe descrivibile facendo ricorso alla categoria di intersoggettività.

Proponiamo di definire tali relazioni come relazioni incorporate. Ma anche in questo caso, l'estensione del significato della nozione di incorporazione – *embodied Relationships*; *verleiblichte/verkörperte Beziehungen/Verbindungen* – è eccessiva. Dovremmo in ultima analisi riuscire a specifi-

care la relazione a partire dal corpo, ma dove questo corpo non è un corpo qualsiasi, è invece il corpo dell'uomo.

Siamo, come si vede, già ampiamente all'interno del perimetro tracciato dalla fenomenologia. Dentro questa cornice valorizziamo il passaggio dal modello dell'intersoggettività a quello dell'intercorporeità, prendendo però le distanze dalle teorie dell'intercorporeità in chiave riduzionistica, per soffermarci invece sulla relazione tra corpi e bisogni. Questa decisione teorica permetterà di operare un ulteriore spostamento dal modello dell'*intercorporeità* a quello delle relazioni incorporate.

Nel caso che particolarmente ci interessa dell'associazione e dell'appercezione dell'alter ego mediante l'ego, l'accoppiamento si ha solo quando l'altro viene nel mio campo di percezione [...] Se ora un corpo appare distinto nella mia sfera primordiale e mi si presenta come *simile* al mio essere corporeo, tale cioè da formare un accoppiamento fenomenale col mio corpo, è senz'altro chiaro che quel corpo deve assumere il senso di corpo organico dal mio corpo stesso mediante un trasferimento di senso¹.

La quinta delle *Meditazioni cartesiane* rappresenta il luogo di riferimento per una linea di pensiero che attraversa o sfiora l'intero movimento fenomenologico, nelle sue sorprendenti varianti: Scheler, Merleau-Ponty, Heidegger, Sartre, e più recentemente Henry o Derrida, hanno diversamente valutato o trasferito l'originario modello intersoggettivo husserliano nel senso della intercorporeità. Rispetto alle fondamentali statuizioni della fenomenologia al riguardo, risulta forse più interessante mostrare come il paradigma dell'incorporazione riemerge di recente in ambiti disciplinari distanti, quali ad esempio quelli delle scienze cognitive o delle neuroscienze che, una volta pensata l'intersoggettività nel senso dell'intercorporeità, giocoforza si vedono costrette a dialogare con la fenomenologia, dato che è quest'ultima ad aver già da tempo indicato come necessario il passaggio dall'intersoggettività all'intercorporeità.

Le teorie fenomenologiche, quindi, ci inducono ad affrontare la questione del modo in cui comprendiamo gli altri e il problema dell'intersoggettività attraverso la percezione, l'essere incarnato e senza la mentalizzazione. Cominciamo dal riconoscimento che il corpo dell'altro si presenta come radicalmente diverso da ogni altra identità fisica e su questa base ci rendiamo conto che la percezione della presenza corporea dell'altro è diversa da quella delle cose fisiche. L'altro è dato

¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), HUA I, hrsg. von S. Strasser, M Nijhoff, Den Haag 1950, p. 143 (trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1989, p. 133).

nella sua presenza corporea come un corpo *vissuto*, un corpo che si impegna attivamente nel mondo².

La fenomenologia rappresenta un reagente critico rispetto ai tentativi di pensare l'intercorporeità riduzionisticamente, ovvero in una prospettiva di naturalizzazione. L'incorporazione fenomenologica è infatti, da qualsiasi profilo la si osservi, molto più complessa di una mera idea di corpo-natura. A partire dalla distinzione di base tra corpo cosa [*Körper*] e corpo vivente [*Leib*], irriducibili al corpo fisico o al corpo organico, per passare attraverso la nozione di carne [*chair*], e finire con la nozione di posizione [*position*] concreta di esistenza; più oltre, come gli stessi Gallagher e Zahavi specificano, nel senso di quelle che attualmente vengono definite forme di intersoggettività primaria e intersoggettività secondarie – pratiche incarnate attraverso le quali si dà un accesso precategoriale all'alterità dell'altro uomo – che si configurano di fatto come forme di intersoggettività incorporate. La relazione primaria tra soggettività trascendentali viene tradotta nei termini di una *Verleiblichung*, passa attraverso i corpi³.

E tuttavia, anche in questo caso, è possibile rilevare un assunto in larga parte dovuto al segno fondamentale che alla fenomenologia del corpo ha impresso prima la matrice husserliana e poi quella percettologica merleau-pontyana.

Se possiamo mostrare che la carne è una nozione ultima, che essa non è unione o composto di due sostanze, ma pensabile per se stessa, se c'è un rapporto a se stesso del visibile che mi attraversa e mi costituisce come vedente, questo circolo che io non faccio, che mi fa, questo avvolgimento del visibile sul visibile, può attraversare, animare altri corpi quanto il mio [...] il campo è aperto per altri Narcisi, per una "intercorporeità"⁴.

Il corpo pone una questione di conoscenza, anche quando spostata sul piano pre-categoriale. In questa direzione si muovono le prospettive dell'intersoggettività incorporata: dall'idea dell'auto-affezione corporea (Henry) ai modelli dell'empatia [*Einfühlung*] (tra le posizioni della Stein e le critiche di Scheler), attualmente molto correnti; oppure da ultimo alle versioni analogiche – percepiamo l'altro grazie al corpo per analogia – versioni che vedono delle significative risorgive sotto forma di teorie del ri-

² S. Gallagher-D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge, Oxford-New York 2008, p. 183 (trad. it. di P. Pedrini, *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 278).

³ *Ivi*, pp. 285-299.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visibile et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 185 (trad. it. di A. Bonomi e M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993, p. 157).

specchiamento (nel campo delle neuroscienze) o delle teorie simulazioniste (per riferirsi all'ambito della filosofie della mente) e tuttavia già in ritardo anche rispetto al modello fenomenologico più classico, dato che l'appercezione analogica dell'altro fenomenologicamente non è un ragionamento analogico, ma piuttosto appresentazione [*Appräsentation*] e accoppiamento [*Paarung*] intenzionale.

In sintesi, la fenomenologia richiama alla dimensione delle relazioni incorporate. La proposta qui avanzata consiste nell'estendere il senso dell'espressione "relazioni incorporate", non solo nella direzione di una relazione tra corpi di tipo conoscitivo, quanto piuttosto di tipo metabolico: l'io non è coscienza disincarnata, è in prima battuta una posizione di esistenza; è un corpo che innanzitutto vive attraverso un complesso rapporto di trasformazioni e scambi biologici con l'ambiente. In tal modo, rispetto all'ambiente, il corpo si relaziona e insieme prende distanza, si separa. Prima di conoscere, percepire, condividere praticamente il mondo, i corpi hanno con esso un rapporto alimentare, di esso si nutrono; prima di incontrare cose o oggetti in quanto tali, hanno una relazione con elementi e questi sono alimenti. Così il corpo entra nel mondo e in esso si posiziona, secondo il modo del bisogno. Il corpo ha dei bisogni.

Dalla scelta di pensare una relazionalità incorporata a partire dalla nozione di essere umano come dotato di bisogni derivano alcune conseguenze teoriche significative. In primo luogo, parliamo di relazioni incorporate e non di intersoggettività incorporata; cominciamo già a disporci in posizione deangolata rispetto alle teorie del soggetto, che inevitabilmente – rovesciata o non rovesciata che sia la prospettiva, nel senso di una autorelazione o di un'eterorelazione preliminari – resta comunque il presupposto di una teoria dell'intersoggettività⁵. In secondo luogo siamo indotti a problematizzare il senso della relazione di cui stiamo parlando: con la nozione di soggettività viene infatti chiamato in causa anche il secondo elemento che compone il termine intersoggettività, cioè non solo la soggettività, ma anche l'*inter*, in quanto *tra*, quanto lega, unisce, rapporta. Insomma, se coerentemente mettiamo in discussione l'idea di intersoggettività, dobbiamo essere disposti a pensare oltre che al di là della nozione di soggettività, anche al

⁵ Sul chiasma di auto ed eterorelazione del corpo vivente – il tema dell' *ichfremde Kern in der konkreten Gegenwart* – si vedano gli importanti contributi di D. Zahavi, *The fracture in self-awareness*, in D. Zahavi (ed.), *Self-awareness, Temporality and Alterity*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1998, pp. 21-40 e di D. Lohmar, *Leiblich verständig sein. Anthropologische Grundlagen des Verstehen*, in H.-J. Scheidgen, N. Hintersteiner, Y. Nakamura (hrsg.), *Philosophie, Gesellschaft und Bildung in Zeiten der Globalisierung*, Rodopi, Amsterdam 2005, pp. 125-141.

di là della nozione di *inter*-relazione, di una relazione che per essere tale richiede lo spazio mediano. Da ultimo, risulta meno lineare l'alternativa teorica seguente: *da una parte* chi sostiene che la relazione sia derivata e secondaria e che principale sia uno degli estremi della stessa (secondo la versione tradizionale che pensa l'eterorelazione a partire dall'autorelazione o secondo la versione impropriamente attribuita alle filosofie dell'alterità o della differenza che penserebbero l'autorelazione a partire dall'eterorelazione); *dall'altra parte* quanti affermano l'idea che la relazione sia invece essa stessa principio. In un caso come nell'altro, dobbiamo ricorrere alla nozione di principio: o (prima possibilità) spostato sul versante del principio-medesimezza/principio-alterità o (seconda possibilità) spostato sul piano del principio-relazione, sull'idea che in principio è la relazione.

2. *Economia dei bisogni*

Quali sono i vantaggi della scelta di leggere l'intercorporeità a partire dalla categoria di bisogno? Ragioni interne al dibattito filosofico e motivi culturali più ampi inducono ad aprire il campo di ricerca includendo nella riflessione sull'intercorporeità anche la nozione di bisogno. Il bisogno è spesso presentato attualmente quasi come un relitto concettuale; poco spazio gli è dedicato, o comunque viene posto come un problema a latere nel dibattito filosofico e negli specifici modelli teorici delle scienze umane e sociali che vi fanno riferimento.

I termini *kreia*, *bi-sunnia*, *besoin*, bisogno, *need*, *Bedürfnis*, nonostante la varietà di provenienza delle radici nelle lingue classiche e moderne, convergono verso alcuni fuochi semantici di fondo. Necessità, vincolo, esigenza, obbligazione, ingiunzione, dovere, sono elementi concettuali che di volta in volta combinano insieme differentemente le due componenti costitutive del bisogno, ovvero quella *descrittiva* e quella *prescrittiva*. Risulta evidente che, innanzitutto, quella di bisogno è una categoria relazionale e che esso, seppur differentemente, si riferisce ad una relazione non solo con l'alterità dell'ambiente di riferimento, ma anche con l'alterità umana; implicitamente o esplicitamente, è chiamata in causa la sfera etico-politica.

Dal punto di vista della storia delle idee è possibile certamente distinguere due differenti orientamenti: in un primo momento è stato collocato dentro la cornice della filosofia morale; in un secondo momento come decisivo per pensare l'umano sotto il profilo ontologico. Nella prima versione, quando il bisogno si configura come problema per la filosofia morale, la

questione sarà quella del controllo, governo, dell'elaborazione delle modalità d'uso (*krèsis*/uso e *kreia*/bisogno hanno la stessa radice *krào*: aver bisogno). Il bisogno pertanto non è quel che siamo, ma quanto può essere usato diversamente. In tale senso il bisogno investe l'etica nella forma del rapporto con sé stessi, e solo in seconda battuta con l'altro in quanto altro uomo. Con Marx il bisogno assume la posizione centrale che gli spetta nell'ambito della discussione filosofica contemporanea. Emerge in quanto tale come ciò che definisce l'uomo: se per il diritto l'oggetto è la persona e per la politica è il cittadino, parliamo di uomini solo nell'ambito della società civile, in riferimento all'analisi del sistema dei bisogni. A questo punto il bisogno identifica l'essere umano, in tal senso investe la questione della sua natura o essere, la sua essenza. Fin da subito in Marx si coniugano la dimensione economica del bisogno, da una parte, e, dall'altra, il suo significato sociale, in senso ampio la sua valenza etica e politica.

Si vede come al posto della *ricchezza* e della *miseria* come le considera l'economia politica, subentri l'*uomo ricco* e la ricchezza di *bisogni umani*. L'uomo ricco è ad un tempo l'uomo *che ha bisogno* di una totalità di manifestazioni di vita umane, l'uomo in cui la sua propria realizzazione esiste come necessità interna, come *bisogno* [...] È il vincolo passivo che fa sentire all'uomo come bisogno la più grande delle ricchezze, l'*altro* uomo⁶.

Rispetto agli impianti più correnti riferiti alle teorie dei bisogni – le concezioni valoriali, quelle pulsionali e la tradizione dell'umanesimo marxista – è possibile forse individuare una linea autonoma che pensa il bisogno nella sua componente etica; è questa una scelta interpretativa sostenuta principalmente sulla base di un confronto testuale e concettuale, piuttosto che giustificato dall'appartenenza a medesime correnti filosofiche del Novecento. Ora ci pare si possa dire che riferimenti basilari di tale impostazione siano figure per certi versi affini e per altri molto distanti, quali quelle di Simone Weil e di Emmanuel Levinas⁷. Proveremo a verificare

⁶ K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, GA I, III, Berlin 1932, pp. 29-172, p. 120 (trad. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, p. 123); per un'analisi dettagliata delle raffinate distinzioni interne alla teoria marxiana dei bisogni cfr. l'ormai classico A. Heller, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx* (trad. it. di A. Morazzoni, *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano 1974, per una visione generale, cfr. l'appendice intitolata *La teoria, la prassi e i bisogni umani*, pp. 145-164).

⁷ La posizione di Levinas rispetto alla Weil è più moscia di quanto non si creda. Le prime dure critiche si pongono su due livelli: da una parte dipendono dal discusso rapporto della pensatrice francese con la tradizione ebraica e Israele; dall'altra riguardano divergenze di carattere strettamente teoretico che possiamo riassumere nelle formule "religiosità e via etica" (Levinas),

questa tesi su basi concettuali e infine a misurarne le conseguenze.

Per quanto trasposta dentro impianti di pensiero differenti, sullo sfondo entrambi tengono in vista l'inevitabile riferimento marxiano – esplicito e diretto nel caso della Weil, sottotraccia specialmente in alcuni scritti tal-mudici nel caso di Levinas – e l'idea marxiana che il bisogno sia, oltre che personale, anche sociale, cioè sia concreto, materiale, ma non inteso riduzionisticamente solo in senso biologico.

La grande idea di Marx è che nella società come nella natura tutto si svolge mediante trasformazioni materiali. «Gli uomini fanno la propria storia, ma in condizioni determinate». Desiderare non è nulla, è necessario conoscere le condizioni materiali che determinano le nostre possibilità di azione; e nell'ambito sociale queste condizioni sono definite dal modo in cui l'uomo obbedisce alle necessità materiali provvedendo ai propri bisogni⁸.

“religiosità e via mistica” (Weil). Cfr. E. Levinas, *Simone Weil contro la Bibbia* (1952), poi ripreso in *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1963 (trad. it. di S. Facioni, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 169-178). Tuttavia è significativo che uno dei pochi autori citati in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* sia proprio Simone Weil, e questa volta nel segno della prossimità. Levinas sta discutendo la nozione di sostituzione in quanto passività radicale o sradicamento da sé e ne descrive la dinamica attraverso la concretezza dello strappare il pane dalla propria bocca; in questo contesto appare la citazione della Weil: «Padre strappa da me questo corpo e quest'anima per farne cose tue e di me non lasciare sussistere eternamente che questo strappare stesso» (cfr. S. Weil, OC, VI, 4, p. 280), in E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, p. 176 (tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 174). Evidentemente non esistono scritti della Weil su Levinas.

⁸ S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), in *Oeuvres complètes* II 2, Gallimard, Paris 1955, pp. 27-109, pp. 36-37 (trad. it. di G. Gaeta, *Riflessione sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 1983, p. 22). I testi nei quali Simone Weil elabora una concezione etica del bisogno risalgono all'ultima fase degli scritti di Londra e dunque sostanzialmente al 1943: S. Weil, *La personne et le sacré* (1943), *extrait de Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, pp. 11-44 (trad. it. di M.C. Sala, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012; ora anche in trad. it. di D. Canciani e M.A. Vito, *Una costituente per l'Europa: scritti londinesi, La persona è sacra?*, Castelvechi, Roma 2013, pp. 188-211); S. Weil, *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1943), *extrait de Écrits de Londres et dernières lettres*, cit. (trad. it. di D. Canciani e M.A. Vito, Castelvechi, Roma 2013; ora anche in *Una costituente per l'Europa: scritti londinesi*, cit., pp. 114-122); S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1943), Gallimard, Paris 1949 (trad. it. di F. Fortini, *La prima radice*, SE, Milano 1990, Parte prima *Le esigenze dell'anima*, pp. 11-45). Eliot, nella prefazione all'edizione inglese (Prefazione a Simone Weil, *The Need for Roots*, Routledge, London 1952, in «Cahiers Simone Weil» (1982) n. 4, pp. 141-148) ne coglie subito l'inattualità: «Questo libro appartiene alla categoria dei prolegomena alla politica», p. 148. Rispetto a tali prolegomena, sarebbe necessario avviare uno studio comparato della presenza di temi di Simone Weil nell'opera di Camus, editore postumo della filosofa negli anni Cinquanta e specificamente sul tema della necessità (assurdo o contraddizione, ovvero anche indifferenza della forza) e bisogno umano: «Definizioni essenziali dei bisogni dell'anima (l'uomo non si nutre di solo pane)»,

Indagare il bisogno significa contestualizzarlo. La Weil aggiorna la teoria dei bisogni marxiana, illustrando come quella capitalista non sia l'ultima forma dell'oppressione, perché ad essa ne subentra una nuova che si caratterizza per la sua forma macchinica, burocratica, in quanto oppressione dell'organizzazione o funzionale che di nuovo colpisce il modo in cui l'uomo entra in rapporto con se stesso e con l'altro attraverso i bisogni. Levinas non è cieco a questa dimensione, ben comprendendo che l'analisi critica dell'espropriazione dell'umanità dell'umano debba rivolgersi alle condizioni sociali ed economiche attraverso le quali di volta in volta l'uomo, nella sua concretezza fisica e materiale, attraverso il bisogno si relaziona all'ambiente.

Ma il bisogno [*déficience*] umano assume ai nostri tempi un nuovo significato *in forza della coscienza che noi abbiamo di questo stesso bisogno*. Esso è vissuto all'interno di un'ambiguità: disperazione e frivolezza. L'esaltazione dell'umano nel suo coraggio e nel suo eroismo – nella sua identità di attività pura – s'inverte in coscienza di fallimento, ma anche di gioco. Gioco di influssi e di pulsioni⁹.

A. Camus, *Simone Weil. L'enracinement* (1949), in E. Gabellieri-F. L'Yvonnet (ed.), *L'Herne. Simone Weil*, Éditions de l'Herne, Paris 2014, p. 278. Sull'inattualità di questi testi, cfr. anche R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, pp. 122-126. Quanto alla direzione della filosofia dell'impersonale che Esposito valorizza (sostenendo che la Weil spinga nella prospettiva del mistico), la nostra tesi è che il tema vero sia quello dei bisogni concreti, punto di tangenza ed espressione indiretta del sacro. Sull'idea della congiunzione di necessità fisico-sociale e ingiunzione etica nel bisogno, cfr. anche F. Worms, *Les effets de la nécessité sur l'âme humaine: Simone Weil et le moment philosophique de la seconde guerre mondiale*, in «Les Études philosophiques», *Simone Weil et la philosophie*, (2007/3) n. 82, pp. 223-237: «La sventura fa apparire due cose: al tempo stesso (si potrebbe dire: nella sua causa) la necessità in quanto tale, nella sua terrificante e glaciale autonomia, o piuttosto indifferenza; ma anche (nel suo effetto) la necessità come relazione, come limite della relazione», p. 231. Sul tema del bisogno negli ultimi scritti, cfr. S. Courtine-Denamy, *Simone Weil et L'Europe. Souci de soi, souci de l'autre*, in E. Gabellieri-F. L'Yvonnet (ed.), *L'Herne. Simone Weil*, cit., pp. 291-298.

⁹ E. Levinas, *Sul bisogno senza cura inteso in senso nuovo* (1976), in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982 (seconda edizione 2004), p. 85 (trad. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 65-74, pp. 70-71). La prima elaborazione di una teoria dei bisogni risale al 1935 ed è contenuta nelle pagine centrali di *De l'évasion* (1935), Fata Morgana, Montpellier 1982 (trad. it. di D. Ceccon, *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli 2008, pp. 21-41); degli anni Quaranta è un'ulteriore riflessione sul tema, cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits par Emmanuel Levinas, Oeuvres complètes I*, sous la responsabilité de R. Calin et de C. Chalier, Grasset-Imec, Paris 2009 (trad. it. di S. Facioni, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011, Quaderno IV, pp. 127-138). Il contenuto precipiterà, con notevoli varianti, in E. Levinas, *Totalité et infini*, M. Nijhoff, Le Haye 1961 (trad. it. di A. Dall'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977, sezione II su *Interiorità ed economia* al §. 4, *Il bisogno e la corporeità*, pp. 116-117); ma già all'inizio nel capitolo *Metafisica e trascendenza* al §.1 *Desiderio dell'invisibile*, viene impostata la discussione attraverso la distinzione tra desiderio e bisogno comunemente interpretati (pp. 31-33). L'abbozzo di teoria del primo volume di inediti rinvia ad alcuni documenti che riprendono il tema,

La formulazione marxiana «bisogno dell'altro» può essere letta secondo due accezioni differenti: il bisogno mio, che io ho dell'altro per esprimere pienamente la mia umanità. Oppure come il bisogno, non mio dell'altro, ma suo, che investe me. Questa seconda accezione può sembrare analoga alla prima, quando invece è già la proposta di analizzare i bisogni su un altro terreno. Stiamo passando dal bisogno quale descrittore dell'uomo in quanto essenzialmente sociale – marxianamente *der Mensch als soziales Wesen* – alla socialità sempre più radicata nella dimensione etica.

3. Pensare fenomenologicamente i bisogni

Nell'ambito della fenomenologia classica esistono alcuni manoscritti husserliani risalenti ai primi anni Trenta che possono costituire degli abbozzi di fenomenologia dei bisogni¹⁰. Si tratta però solo di spunti che

catalogati *Note filosofiche su eros*, in particolare il terzo e quarto insieme, contenute nel volume III degli inediti levinasiani intitolato *Eros, littérature et philosophie. Inédits, Oeuvres complètes III*, sous la responsabilité de J.-L. Nancy et de D. Cohen-Levinas, Grasset-Imec, Paris 2013, pp. 205-222. Per quanto incerta, la datazione risale al periodo del secondo dopoguerra e agli scritti che portano alla gestazione di *Totalità e infinito*, comunque antecedenti le riflessioni sullo stesso tema dell'abbozzo. In riferimento a questo tema negli inediti, cfr. Z. Sokuler, *La possession, la chose et le sujet: la théorie du besoin dans les Carnets de captivité*, in E. Housset-R. Calin (ed.), *Levinas: au-delà du visible. Etudes sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, in «Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen», Presses universitaires de Caen 2012, pp. 197-214 e M. Vergani, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011, *Il bisogno, il desiderio, l'eros*, pp. 96-103. Cfr. inoltre l'importante E. Levinas, *L'io e la totalità* (1954), in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle, Paris 1991 (trad. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 41-67). A nostro avviso la più dettagliata analisi di questo passaggio teorico è quella di R. Bruggaevae, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Peeters, Louvain 1997: 2. *L'argent et une justice toujours meilleure. Le point de vue d'Emmanuel Levinas*, pp. 1-29, «Ora, dato che l'altro è qualcuno di molto concreto, con bisogni reali e propri, la risposta del soggetto responsabile dovrà anch'essa essere molto concreta, cioè economica», p. 13.

¹⁰ Ci riferiamo ai Manoscritti del gruppo E, il più ampio dei quali al riguardo è probabilmente quello catalogato come E III 10 (1930-1934) associati al *Nachlass* relativo ai temi della *Krisis*. Cfr. G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966, *Il problema di una fenomenologia del bisogno*, pp. 184-207, II edizione con aggiornamenti bibliografici e integrazioni a cura di Vincenzo Costa, disponibile in versione e-text in *Spazio filosofico* (Archivio Giovanni Piana) 2000, pp. 181-200; per una panoramica più ampia cfr. Nam-in Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht 1993, specificamente, pp. 51-63; E. Fink sviluppa questi spunti, innestandoli con la concettualità heideggeriana: le pagine sul bisogno si trovano nel quadro dell'analisi del lavoro, uno dei cinque fenomeni fondamentale attraverso i quali l'esistenza umana in quanto co-esistenza intreccia una fitta trama di rapporti con il mondo, cfr. *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (1955), Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1979 (trad. it. di A. Lossi,

non vengono portati a maturazione. Il contesto nel quale vengono elaborati è quello dell'estensione della nozione di intenzionalità in direzione di una intenzionalità fungente [*fungierende Intentionalität*], dunque siamo nell'ambito dell'ampliamento della descrizione dei processi costitutivi. Il che è coerente con le premesse dell'indagine relativa all'intercorporeità: il bisogno per un verso è una forma di prassi intenzionale semplice e primitiva attraverso la quale il corpo vivente – inteso dunque non biologicamente ma fenomenologicamente – è in correlazione costitutiva rispetto al mondo della vita; per altro verso, in quanto umano, esso assolve una funzione associativa, di costituzione latente e antepredicativa della socializzazione, sotto il profilo della riproduzione e sotto il profilo dell'espressione-soddisfazione intersoggettiva. L'impianto collima anche con la scelta di insistere nel descrivere l'intenzionalità fungente ricorrendo alle motivazioni [*Motivationen*] che attraversano la vita intermonadica, dato che anche in altri ambiti, come per esempio nella psicologia dinamica, si può verificare una sovrapposizione tra la nozione di bisogno e quella di motivazione, meno rigida rispetto alla categoria di causazione.

Evidentemente siamo in una direzione alternativa rispetto a quella suggerita di indagare il bisogno in senso preliminarmente etico. Il primo passo per interpretare eticamente la teoria dei bisogni consiste infatti nel non trascurare il fatto che il bisogno in prima istanza si riferisce alla dimensione economica. In tal senso il bisogno non risulta più essere quanto lega tra loro i corpi in una sorta di intenzionalità originaria pulsionale, o un intreccio motivazionale, quanto piuttosto quanto li separa tra di loro nella misura in cui essi emergono come corpi che hanno una relazione metabolica rispetto al mondo. Legato alla sfera dell'interiorità e dell'economia, il bisogno definisce dunque un'*enclave* rispetto all'ambiente, in una relazione di autonomia relativa. Il retroterra non può che essere il riferimento alla tradizione che descrive l'uomo come animale dotato di bisogni e a partire dal campo da cui esso è stato trapiantato in ambito filosofico, cioè dall'ambito dell'economia politica. Ovvero, anche quando pensato eticamente, esso, nella misura in cui è bisogno, richiama al campo economico: dunque nel bisogno si congiungono insieme economia ed etica.

L'assunzione della dimensione storico-sociale o culturale richiede, a monte, raffinate descrizioni in senso lato fenomenologiche del bisogno. Sotto questo profilo il bisogno economicamente inteso è la categoria prima dell'e-

steriorità: è l'intervallo rispetto all'essere anonimo senza esistente. Il bisogno produce un'*enclave* metabolica che, per essere in rapporto con l'ambiente alimentandosi di esso, rispetto ad esso si stacca. Il bisogno è allora economico nel senso radicale secondo il quale vi è un'economia della medesimezza che produce l'emergenza di una dimora separata nel mondo. In tal senso è il correlato della posizionalità stessa: non l'io ha dei bisogni, ma il prendere posizione nel mondo attraverso i bisogni produce un io. La posizione di esistenza è tale in quanto di un essere che è corporeo, dotato di bisogni.

Il bisogno è il primo movimento del medesimo; certo, il bisogno è anche una dipendenza nei confronti dell'altro, ma è una dipendenza attraverso il tempo, dipendenza che non è un tradimento immediato del Medesimo, ma una sospensione o un aggiornamento della dipendenza e, così, la possibilità, attraverso il lavoro e l'economia, di interrompere proprio al nascere l'alterità dalla quale dipende il bisogno¹¹.

Posizionato nel mondo, l'io è rispetto ad esso vincolato e separato, in una doppia dinamica di non-indipendenza e indipendenza; l'io si riferisce al mondo sottraendosi a quanto lo necessita, aggiornando la sua dipendenza. Di tutto ciò è rivelativo il tema del lavoro e correlativamente l'introduzione, accanto alla categoria di "mondo", di quella di "terra". Il lavoro è la forma dell'agire umano rispetto alla terrestrità; non esiste infatti lavoro che non sia trasformazione e dunque che non si riferisca alla terra e all'uomo stesso in quanto abitante della terra, ad essa vincolato. In tal modo, il lavoro ribadisce una dipendenza nella presa di distanza.

Così descritta, l'identità a sé della posizione d'esistenza, quella che la tradizione definisce l'io, assume uno statuto inedito. Alla luce della definizione del "medesimo" (termine tecnico levinasiano per indicare il sé) a partire dalla "posizionalità" (l'io è il medesimo in prima battuta in quanto posizione d'esistenza corporea) e alla luce dell'assunzione che il correlato di quest'ultima sia il bisogno, quella che comunemente la tradizione ha chiamato la soggettività viene descritta soffermandosi sulla nozione di indigenza, per proporre provocatoriamente un rovesciamento della formula cartesiana per la sostanza (*nulla re indiget ad existendum*): «*Indiget ad existendum* [...] Perché la questione è tutta là: il male è un difetto o un surplus. Quanto a sapere se l'indigenza del bisogno è una indigenza d'esistenza – bisogna studiare più da vicino i bisogni»¹².

¹¹ E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 88 (trad. it., cit., p. 116).

¹² E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie*, cit., p. 213.

La questione del male è una spia, segnala che la fenomenologia del bisogno non è ancora giunta a termine. La concezione tradizionale del bisogno (platonicamente carenza o mancanza) non ne esaurisce il significato. Bisogno indica sì una privazione, ma prima ancora un pieno d'essere, è indigenza ma anche fonte di ricchezza, un godimento. Questo punto deve essere adeguatamente apprezzato: il bisogno ci ricorda il nostro rapporto originariamente positivo con il mondo, la felicità di mangiare, di scaldarsi al sole. Per un verso in effetti il bisogno è ciò che introduce l'intervallo (spazio) nella continuità dell'essere [*il y a*], per altro verso però l'intervallo della separazione resta chiuso in se stesso nella sua soddisfazione. In tal senso il male è un *surplus*, troppo pieno, un pieno d'essere, espresso dalla chiusura egoistica del soggetto preoccupato di soddisfare il proprio bisogno.

Se rispetto a questa chiusura è possibile un decentramento, esso deve accadere di nuovo sul piano della concretezza; si produce un'uscita dal sé solo se all'*intervallo* dello spazio subentra il movimento del *tempo*, ma questo ancora una volta non astrattamente pensato, quanto piuttosto a partire dalla socialità e da una socialità concreta. Di nuovo pertanto sono chiamati in causa i bisogni: «L'umanità si risveglia. Non si risveglia come una dolcezza né come una pietà, ma come un bisogno. Essa è bisogno di un contatto umano, nient'altro che umano»¹³. Il bisogno allora innesca un'inversione inaspettata del vettore intenzionale; pur restando mancanza e vettore della relazione, quest'ultima non ritorna sul medesimo, dischiudendosi al contrario come desiderio di farsi incontro al bisogno dell'altro. In tal modo l'intervallo spaziale del bisogno in quanto autoriferimento si fa tempo del bisogno in quanto eteroriferimento: «Il Desiderio è desiderio in un essere già felice: il desiderio è l'infelicità del felice, un bisogno “di lusso”»¹⁴. Bisogno e desiderio si combinano inaspettatamente. Il primo è tale rispetto all'alimento e obbedisce a un movimento circolare metabolico; il secondo investe invece la dimensione dell'alterità umana e dunque si pluralizza e sfrangia in direzioni molteplici, caratterizzandosi però per l'elemento di inesauribilità e dunque per una direzionalità rettilinea. Nel *bisogno di lusso* – dato che il bisogno diviene bisogno dell'altro che chiama in causa il mio desiderio nei suoi confronti – si congiungono carenza e pienezza: sono felice, ma infelice per l'altro, la mia infelicità è mancanza, bisogno, ma mancanza di colui che non manca di nulla. Dunque un bisogno che è desiderio, perché si muove non tornando a sé circolarmente, ma direttamente verso l'altro.

¹³ *Ivi*, p. 218.

¹⁴ E. Levinas, *Totalità e infinito*, p. 34 (trad. it., cit., p. 61).

Il bisogno viene così pensato eticamente. È al tempo stesso ciò che vincola e necessità e ciò che ingiunge la relazione. Su questa doppia caratteristica del vincolo del bisogno insiste a fondo la Weil, quando intendendo pensare di nuovo eticamente il bisogno riconduce la relazionalità umana a quella che definisce la sua “prima radice”, cioè la corporeità. L’essere umano nella sua concretezza è vincolato al corpo nel senso di corpo biologico e nel senso di corpo sociale. Soggetto pertanto alla necessità della natura e a quella della società, a quanto lo schiaccia su se stesso facendolo aderire ai propri bisogni. L’intenzione filosofica fondamentale consiste qui nell’illustrare come sia proprio attraverso il corpo che il vincolo in quanto *necessità* si converte in vincolo in quanto *ingiunzione*. Di nuovo mediante un rovesciamento del vettore direzionale dei bisogni e dell’intreccio tra bisogno e desiderio riferito all’alterità dell’altro uomo.

Il legame che unisce l’essere umano all’altra realtà è, al pari di essa, fuori dalla portata di tutte le facoltà umane. Il rispetto che suscita, dal momento in cui è riconosciuto, non gli può essere testimoniato. Questo rispetto non può trovare quaggiù nessuna forma di espressione diretta. Ma se non viene espresso, non esiste. Vi è una sola possibilità di espressione indiretta. Il rispetto ispirato dal legame dell’uomo con la realtà estranea a questo mondo rende testimonianza di sé a quella parte dell’uomo che si trova nella realtà di questo mondo. La realtà di questo mondo è la necessità. La parte dell’uomo situata in questa realtà è quella abbandonata alla necessità e sottomessa alla miseria del bisogno. Esiste una sola possibilità di esprimere indirettamente il rispetto verso l’essere umano; essa è data dai bisogni degli uomini che vivono in questo mondo, i bisogni terrestri dell’anima e del corpo¹⁵.

Esattamente nel momento in cui l’umanità è offesa, quando l’uomo è investito dalla sventura [*malheur/dystukia*] e ridotto a cosa allora si esprime in essa tacitamente un’esigenza di bene che si rivolge all’altro uomo. Perché questa cosa è ancora dotata di un’anima, porta in sé una memoria della felicità che nessuna privazione, nessun inverno può cancellare. La necessità si fa ingiunzione. Indirettamente, perché essa resta nascosta finché al bisogno dell’altro non risponde il mio desiderio. Con grande precisione la Weil annota:

Professione di fede. Vi è [*il est*] una realtà situata fuori dal mondo, vale a dire fuori dallo spazio e dal tempo, fuori dall’universo mentale dell’uomo e di tutto ciò che le facoltà umane possono cogliere. A questa realtà corrisponde [*répond*], al

¹⁵ S. Weil, *Dichiarazione degli obblighi verso l’essere umano*, cit., pp. 76-77 (trad. it., cit., pp. 22-23).

centro del cuore umano l'esigenza di un bene assoluto che sempre vi abita e non trova alcun oggetto in questo mondo¹⁶.

La traduzione di *il est* con *vi* è smarrisce il senso di questa descrizione. Non esiste come un ente, ma è solo nella relazione, altrimenti "non esiste": relazione risolta nel puro rapporto con l'alterità dell'altro. In tal senso anche la stessa traduzione di *répond* con *corrisponde* è difettosa, perché la corrispondenza implica l'esistenza di due stati di fatto, quando invece è, ed è solo in ragione della risposta all'esigenza di bene espressa dal bisognoso. Questa realtà situata fuori dal mondo – si noti la finezza del dettato, l'infinito dell'altro secondo l'interpretazione forte che qui ne proponiamo – non si dà se non in seconda battuta, nella risposta. Il che significa che posso non rispondere; weilianamente, la libertà si lega alla materia, ma ad essa anche si oppone, rifiutando l'ordine che essa impone. Fuggiamo di fronte al male, come un animale di fronte al pericolo, di fronte allo sventurato. La libertà non si obbliga volontariamente a ciò che la chiama a sé chiedendole l'assenso, proponendosi: dunque il primo movimento deve venire da altrove. È quanto la Weil chiama la *grazia*, il movimento contro natura, il contro-movimento dell'altro. Se la libertà risponde, forse, l'altra realtà – la relazione tra noi – è. Allora l'altra realtà può solo essere *testimoniata*, o *professata*. Cioè detta da una parola che si attiene a quanto la precede, rinviando a ciò che non può essere là come un fatto, perché è dell'ordine della relazione, di ciò che si fa e non di ciò che è. L'espressione del rispetto verso l'essere umano pertanto non può essere che indiretta e indiretta perché concreta, effettiva.

In ogni uomo vi è qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. E neppure la persona umana. È semplicemente lui, quell'uomo. Ecco un passante: ha lunghe braccia, occhi celesti, una mente attraversata da pensieri che ignoro, ma che forse sono mediocri. Ciò che per me è sacro non è né la sua persona né la persona umana che è in Lui. È lui. Lui nella sua interezza. Braccia, occhi, pensieri, tutto¹⁷.

I due mondi o le due realtà di cui parla la Weil entrano in contatto in un punto di tangenza indiretto: il corpo. L'altro mondo si esprime indirettamente grazie all'altro, ovvero l'umanità dell'uomo non è altrimenti che nella risposta all'obbligazione che dall'altro proviene. Dunque nessuna relazione di riconoscimento la può rivelare; piuttosto è una relazione tra separati, inaccessibili. Tuttavia non in un altrove. L'alterità è fuori dal mondo e nel mondo, perché è l'insopprimibile esigenza di bene del corpo bisognoso che

¹⁶ *Ivi*, p. 74 (trad. it., cit., p. 19).

¹⁷ S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., pp. 11-12 (trad. it., cit., pp. 11-12).

la esprime e dunque solo la risposta ai *bisogni terrestri dell'anima e del corpo* ne rende testimonianza. Esigenza di bene che si rivolge solo a me, unicamente ed eccezionalmente a me, obbligo che «risponde al destino eterno dell'essere umano», che «non si fonda su alcuna convenzione», che «è incondizionato», che «non ha un fondamento»¹⁸. Riconosciamo il paradosso del “bisogno di lusso” già levinasiano: il riferimento all'indisponibile che vediamo nella fragilità, scrive la Weil, «suscita una fame, ma in essa non vi è alcun nutrimento per la parte dell'anima che cerca di saziarsi quaggiù»¹⁹.

Il bisogno è canale della relazione incorporata, eticamente intesa. La fenomenologia del bisogno diviene in prima battuta una fenomenologia della relazione etica tra uomini concreti, nel senso che il bisogno dell'altro, prima ancora che riferirsi alla socialità del bisogno, è già investiture etica.

4. *Una relazione etica concreta*

In sede di conclusione vogliamo tornare su tre questioni teoreticamente rilevanti rispetto al percorso che abbiamo compiuto e avanzare alcuni spunti – per il momento solo prospettive che ci ripromettiamo di sviluppare in altra sede – circa i riflessi più ampi sotto il profilo culturale e sociale della proposta di pensare eticamente la fenomenologia dei bisogni.

Cominciamo dai tre guadagni teoretici: 1. *relazioni incorporate e naturalizzazione*; 2. *autorelazione ed eterorelazione*; 3. *interrelazione e relazione tra separati*.

Quanto alle relazioni incorporate abbiamo un'etica del concreto, ma non naturalizzata. Il passaggio da noi proposto è dunque il seguente: completare il movimento dall'idea di intersoggettività a quella di intercorporeità per arrivare infine all'idea di relazionalità incorporata. Levinas suggerisce di utilizzare la nozione di fenomenologia del concreto, sostituendola a quelle di incorporazione o incarnazione; la Weil dal canto suo mette al centro l'idea di terrestrità, insistendo in vari passaggi sui “bisogni terrestri dell'anima e del corpo”: la nozione di bisogno viene estesa anche ai bisogni dell'anima, ma questi sono comunque terrestri. Il vincolo etico, l'ingiunzione del bisogno, descrive dunque una terrestrità dell'uomo, un “radicamento” nella terra, che tuttavia non lo schiaccia sulla dimensione fisica, non lo naturalizza.

Quanto alla contrapposizione o alla dialettica complementare di *autore-*

¹⁸ S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 8 (trad. it., cit., pp. 14-15).

¹⁹ S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 37 (trad. it., cit., p. 46).

lazione ed eterorelazione, la proposta di pensare il bisogno come radice corporea della relazione etica fornisce probabilmente un'indicazione di segno alternativo. Le relazioni incorporate vengono pensate a partire dal modello dell'etica come filosofia prima. Ne discendono alcune questioni teoreticamente piuttosto dense rispetto agli orientamenti del *mainstream* delle *embodied relationships*, quale traduzione e aggiornamento del modello dell'intersoggettività. Siamo fuori dalla nozione di intersoggettività e in direzione dell'essere umano; siamo fuori dal paradigma coscienzialista, teoreticista, dell'autoriferimento o dell'eteroriferimento (dato che i due possono essere interpretati l'uno come il rovescio dell'altro). Nello specifico abbiamo visto che la sensibilità, la non-indifferenza al bisogno dell'altro presuppone la propria relazione metabolica all'ambiente, dunque l'autoriferimento del bisogno. Ma al tempo stesso questo movimento centripeto del bisogno assume significato etico nel momento in cui esso si rivolge all'altro, ovvero si produce in quanto eteroriferimento, così chiamando alla risposta l'altro. Il bisogno dell'altro (autoriferimento dell'altro a sé) è *eteroriferimento* nella misura in cui chiama in causa me (autoriferimento a me attraverso il mio bisogno). Abbiamo così un *auto-eteroriferimento*.

Quanto all'*interrelazione e relazione tra irrelati*, la direzione prevalente dei modelli fenomenologici di incorporazione dell'intersoggettività suggerisce che l'intercorporeità è il *medium* della relazione. Esempio è il tema della *chair* merleu-pontyana, ma questo varrebbe anche per quanto attiene al bisogno nel senso husserliano di intenzionalità fungente. Una concezione della relazione preliminarmente etica sulla base del concetto di bisogno va in direzione differente: eticamente relazione e separazione non si contraddicono, dato che quest'ultima è definita dallo spessore dei corpi, separati l'uno dall'altro in forza dei propri bisogni e in ragione di questo stesso bisogno vincolati al bisogno dell'altro in quanto ingiunzione etica. Detto altrimenti, la relazione faccia a faccia, per quanto acontestuale, è concreta, tutt'altro che astratta. Salvare l'infinitamente altro dell'altro, la sua trascendenza, non significa infatti privarlo del corpo, ma al contrario infinitizzare la relazione attraverso tutto lo spessore e la materialità, il peso del corpo e dei suoi vincoli, dei suoi bisogni.

Concludiamo infine con alcuni brevi spunti da intendersi come semplici contributi alla discussione circa le trasformazioni sostanziali alle quali viene sottoposta la nozione stessa di relazione nel contesto storico-sociale, politico ed economico attuale, segnato da innovativi processi di estensione ed al tempo stesso di impoverimento della rete relazionale.

Il tema del bisogno pensato eticamente alla lunga investe, attraverso i mo-

delli dell'intersoggettività, le teorie del soggetto e individua, quale categoria di riferimento, quella più ampia di essere umano. In tal senso è vero che sono le condizioni della prassi a imporre significative revisioni sia alle teorie dell'azione che alla teoria dell'obbligazione e che in entrambe le direzioni oggi al centro viene portato l'essere umano nella sua terrestrità e concretezza.

L'incondizionatezza dell'umano coi suoi bisogni mette in fibrillazione, con quella di soggetto, anche le nozioni moderne di individuo e di persona, necessarie – lo ribadiamo, irrinunciabili! – ma forse non più sufficienti per pensare il punto di tangenza tra la sfera etica e quella politica. L'ingiunzione – che si esprime eticamente come *obbligo* rispetto all'alterità dell'altro uomo e politicamente come *dovere* nei suoi confronti – suggerisce forse di rileggere più in profondità il difficile crinale che lega tra loro etica e politica sul filo dei bisogni, il cui correlato concettuale non può essere né il soggetto, né l'individuo, né la persona, ma l'unicità di ogni uomo.

Di tutto ciò cominciamo ad intravedere in vari settori della discussione pubblica i primi segnali, verso il riconoscimento della necessità di pensare ad un vero e proprio *costituzionalismo dei bisogni* che parta, come oggi è ormai inevitabile fare, non da costrutti teorici astratti ma dagli uomini che abitano e vivono su questa terra, nella loro concretezza differenziata e plurale.

English title: Embodied relationships. Starting from a theory of needs.

Abstract

Discussing with several authors belonging to the phenomenological tradition, this paper explores the transition from a model centered on intersubjectivity to one centered on intercorporeity. Theories of intercorporeity based on a reductionist approach are criticized. The category of "need" is investigated in its preliminary ethical meaning, and the relationship between bodies and needs is addressed through an analysis of the philosophies of Emmanuel Levinas and Simone Weil.

Keywords: needs; phenomenology; intersubjectivity; Emmanuel Levinas; Simone Weil.

Mario Vergani
Università degli Studi di Milano-Bicocca
mario.vergani@unimib.it

T

Translation as «the kinship of languages»: a paradigm for the kinship of human beings and their «coming community»

Jonas Gamborg Lillebø

1. *Introduction*¹

The point of departure for this article is two claims or propositions offered by Walter Benjamin and Paul Ricœur on translation: Whereas Benjamin sees translation as an expression of the kinship of languages (*die Verwandtschaft der Sprachen*) Ricœur proposes to see translation as a paradigm (*le paradigme de la traduction*). Benjamin's proposition implicates a radical break with the idea of origin as point of departure for understanding languages and, as I will try to show, for thinking relations between human beings. It is here Ricœur's idea that translation is a paradigm becomes interesting. My point is to interpret or develop Ricœur through Benjamin by seeing Benjamin's idea as a way of explicating Ricœur's idea. What is the kinship of languages a paradigm for? Well, for the kinship of *human beings* and their «coming community». The discussion of Benjamin, the paradigm, and the «coming community» draws to a certain extent on Giorgio Agamben who has worked extensively on both Benjamin and the paradigm.

Going beyond a theoretical discussion of philosophical ideas – How and why is this interesting? A concern that many of these thinkers share, myself included, regards the threat from national neo-populism, cultural racism as well as the seemingly innocent identity politics which all see the basis for community through pre-existing cultural religious ties and origins. Can we talk about a unity of human beings in a society without basing it on ethnocentric premises? Are there other ways of understanding the kinship of human beings that do not take origin as point of departure? And

¹ I am indebted to Kishore Gajendra who has been so kind as to comment my text.

can translation be a paradigm (in the way that Agamben describes paradigm: as an example) for such a kinship? These are the questions that I aim to discuss in this paper.

2. Preliminary remarks on limitations and implications

The literature on the implications of translation in cultural studies and political thinking is wide. Hence it is my intention in this article to develop only a part of a larger argument that eventually can be linked to other works in areas such as post colonialism, cultural studies and political philosophy. I have, however, two remarks on this.

First of all, a major aim is to highlight some interpretative issues internal to the works of Benjamin, Ricœur and Agamben. By interpreting one through the other two I am trying to establish a sequence of elements in an argument. From this perspective, the text is trying to understand what Ricœur mean by translation as paradigm. There is, however, a larger political context, which this argument eventually will be an intervention into.

Secondly, even though they are important and relevant several questions in the literature such as power relations in translation (Homi Bhabha 1994, Buden and Nowotny 2008), the assumption of homolinguality within groups and societies (Steiner 1998, Sakai and Solomon 2006) are not directly addressed here. Having said that, they are linked to the question of the original. The discussion is hence in particularly relevant for the tradition in post colonialism that has been inspired by Benjamin. So, even though I will not go further into it in the article, I want to at least indicate how the discussion of Benjamin and Ricœur might be fruitfully linked to post-colonial theory, political thinking and translation studies.

My aim is not to merely to repeat the need for breaking with the original, which is well established in the postcolonial literature, but to indicate how a regressive or deconstructive analysis eventually might learn us about constructions and what is becoming. It is here that a reflection of relational thinking comes in. As Sathya Rao writes:

Most postcolonial theories of translation, not to say all, reject the dualist model [original and copy] of translation... From the postcolonial perspective, the condemnation of the colonial theories of translation is as much a constitutive moment as a trivial procedure [and this condemnation] cannot be mobilized to distinguish one critical assessment from another. [...] As a result, there would be as many

postcolonial critiques of the dualist model of translation as postcolonial theories of translation. Is it possible to get out from the alternative between a unitary or relativistic account of colonial translation? The answer to this question is closely linked to the assumed relationship between colonialism and post colonialism, which reflects, in turn, that between original and copy. Instead of claiming that these (couples of) terms are either absolutely identical or incommensurable, one possibility would be to assume that they are dialectically related, and, thus, translatable the one into the other (Rao in Sakai and Solomon 2006, p. 83).

We can find similar criticism of postcolonial thinking as a non-dialectical and non-relational thinking elsewhere, for instance in the works of anthropologist Jean-Loup Amselle (2001). What is pivotal for him is to develop relational thinking in anthropology through the metaphor *branchements* (for a theoretical elaboration of this see Lillebø 2013). For Amselle translation as theory and practice plays precisely this mediating role between what Rao in the above quote calls «the couples of» colonialism and post colonialism, original and copy, the identical and the incommensurable. As many have pointed out, parts of post-colonial and subaltern thinking (Guha 2002) is based on the assumption of a detachment of the subaltern and pre-colonial domains (Amselle 2008, Nilsen 2009) from the colonial. Translation might, however, be seen as way of relating them. The questions in the previously colonial areas are not identical to political questions in the European context. They are, however, parallel and draw on much of the same logic as well as stemming from the same history. So, even though the argument in this article is not directly linked to post-colonial theory it is my aim to develop this line of reasoning in future works.

3. The separation of the human being: cultures and the question of origin

Before going into the discussion of translation and paradigm I will say something about the context that motivates my reflection. Philosophers with the aim of being politically relevant must find a level of reflection that can make theoretical observations without losing reality. One approach is to build on the work of those who know the ground better than I do. In order to make this a bit more concrete I will focus on the resurging of national populism and cultural differentialism. As it is studied by scholars such as Pierre-André Taguieff the similarities between the different populist parties and movements make it meaningful to speak about phenomena such as «na-

tional populism» throughout the European continent. In fact Taguieff seems to claim that the different national populist parties in Europe are becoming more alike, making the *new* national populism more homogenous, in sharing a concern for democracy and that which is perceived to threaten it: namely the political and cultural influence of Islam (Taguieff 2012: 26).

The decline of the European utopia, expressed through the economic crisis, has given rise to the populist movements. The aspect of populism that I want to focus on concerns the populism of identity (populisme identitaire) or national populism. Whereas the more general version of populism is based on anti-elitism and taking back the democracy from the bureaucrats to the “people”, the hallmark of national populism is the appeal for “cleansing” the country of supposedly non-assimilatable elements. Taguieff writes that: «The intensification of this trait [the “cleansing”] is derived from a kind of racism, more cultural-differentialist than biologist-inegalitarianist» (Ibid: 62). A few words on the cultural-differentialist form of racism is here necessary. Differentialism is defined by Taguieff as:

A collection of attitudes and behaviors that favors the belonging to a particular group rather than a belonging to the human kind. Or more precisely: 1. A vision of humanity which gives privilege to the differences between groups (races, ethnicities, peoples, nations, civilizations), and tries to essentialize the collective identities. 2. Doctrine founded on a radical cultural relativism that postulates an incommensurability between cultures (or the mentalities of groups) and the closure on itself...a plurality of “cultural natures” composing mental quasi-species. 3. An ethic and politics founded on the difference between groups as the supreme value, affirming the right to difference (Taguieff 2010: 111).

It is interesting here to notice that differentialism is a vague attitude, a vision, and a doctrine of cultural relativism drawing on anthropological thinking with implications for political philosophy and ethics. So, intentionally or not, both philosophers and anthropologists seem responsible. According to Taguieff and others, this way of thinking about culture has more or less substituted the old biological racism that promoted inegalitarianism and hierarchy between human groups. The racial logic is thus not openly hierarchical but differentialist, making the racism more concealed.

The overall question in this article is how to understand human relations and community without falling back into ethnocentric ways of thinking kinship, origin and identity as its foundation. This takes us to the next paragraph and the question whether translation as it is indicated by Benjamin and Ricœur could be an alternative path to explore.

4. *Translation as another way of thinking kinship*

But first of all, what do we mean with translation? In his *Essays on general linguistics* Roman Jakobson distinguishes between three levels or kinds of translation. There is the *intralingual* translation or the translation done internal to one and the same language. This translation consists in interpreting linguistic signs with the use of other signs in the same language. This aspect has been highlighted in the criticism of homolinguality in post-colonial reason (Sakai and Solomon 2006). Secondly there is the *interlingual* translation which is translation in its ordinary sense of interpreting linguistic signs in another language. The third kind is *intersemiotic* translation which consist of translation of linguistic signs through non-linguistic signs (like and adaption of a book into film) (Jakobson in Crépon 2004).

However, there is also a fourth kind, not mentioned by Jakobson, but which is explored by Benjamin and others. The fourth level of translation tries to articulate translation as an even more fundamental dimension of human existence. The philosopher Marc Crépon describes this fourth level or kind as «traduction originare» (Crépon 2004) and understands translation (for instance of signs) as primary and not secondary: signs do not have an original meaning prior to their translation. As we will see it is this fourth kind without origin (al) that makes translation an example for a way of thinking kinship without origin. In order to understand where this comes from we must thus turn to Walter Benjamin's notion of "kinship of language" (*Verwandtschaft der Sprachen*). In his text on translation, *The task of the translator (Die Aufgabe der Übersetzers)* Walter Benjamin is the first to break with the central idea on translation: Contrary to what one might think about translation Benjamin states that the aim of translation is not to transport a meaning from one original language to another. In fact the aim of translations has little to do with the original. What the translation does, Benjamin writes, is to express the internal relation the languages have to each other (*So ist die Übersetzung zuletzt zweckmässig für den Ausdruck des innersten Verhältnisses der Sprachen zueinander*; Benjamin 1977: 52). What is this relation (*innerste Verhältnisse*)? The internal relation between languages is their kinship (*die Verwandtschaft der Sprachen*). But this kinship is not a kinship in the sense of a common origin to be found in the past. It is not the historically close relationship between languages that make them translatable. The kinship that Benjamin articulates transgresses the empirical similarities and differences between languages.

What Benjamin has in mind is a pure language, or the unity (*Allheit*) of the (intentions in) the languages². The pure language is a “regulative idea” that the task of the translator is directed at and contributes to achieve. On the other hand it is not realizable in the sense of a situation where all languages are translated into each other. It is rather something that gives translations direction. Now this internal relation expresses a continuum of transformations (*Kontinuum von Verwandlungen*).

Translation is furthermore a question of potentiality and actuality. Sven Kramer writes in his introduction to Benjamin’s work (Kramer 2004) that what is expressed in translations exists in the original only as a potential and is only actualized in the translation. Translation has thus a productive dimension in the sense that the kinship between languages is produced or created (Ibid.: 23). This productive aspect connects him, as far as I can see, to what Ricœur is saying about the connection between two languages as a *production* (Ricœur 2004). Now, some of Ricœur’s reflections remind us of Benjamin’s points. Where Benjamin points out that translation is not the transfer of meaning from an original to the reader’s language, Ricœur reflects on the absence of the third text that can guarantee a perfect correspondence between the two languages involved in a translation. Ricœur writes that: «the cultural kinship [between languages which are the product of exchanges of a *longue durée*] obscures the true nature of the equivalent which is rather produced by the translation than assumed by it» (Ricœur 2004: 63)³. The equivalence is constructed or produced, meaning it does not exist prior to translations. So, in the translation’s production of equivalence we can see the outline for thinking unity of languages. In both Benjamin’s and Ricœur’s case this is neither a unity based in a common origin, nor is it based on an assumption of a transcendent human nature like the human brain that constitutes the unity of languages in translation. So what kind of unity are we talking about? First of all, the unity is not a point of departure for translation but the result of it. In other words it is a unity forged through practice. It is here that we can elevate translation to a political level. Marc Crépon hallmarks this practical aspect when seeing translation as a way of imagining the unity of humanity:

² Benjamin writes that: »Vielmehr beruht alle überhistorische Verwandtschaft der Sprachen darin [...] nur der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist: die reine Sprache« (Benjamin 1977: 54).

³ «La parenté culturelle [...] dissimule la nature véritable de l’équivalence, qui est plutôt produite par la traduction que présumée par elle» (Ricœur 2004: 63).

[Translation] does not concern a transcendent unity, but an immanent unity: the unity of something which is done (*l'unité d'un faire*). By the “translation of cultures” humanity is making itself (*l'humanité se ferait*). And that which is made is by no means the reduction of differences (Crepon 2004: 3).

Two aspects are important here: 1) The internal relations between languages and unity of humanity is not in the past but lies in the future and depends on the construction of equivalences, of comparables, in translations. But this unity is immanent and the result of action or practice. 2) Secondly, translation is not a reduction or denial of differences. On the contrary, it is a denial of a unity without mediation through particular languages. A unity which does not consist of particulars is an empty unity.

In this sense translation marks a quite different path than the one proposed by differentialist and cultural racist thinking, leading back to an original separation of human beings in a diversity of origins. But even though Benjamin has helped us in a regressive and deconstructive analysis, the aim is also to develop a constructive reasoning as well. And this takes us to Ricœur and the concept of paradigm.

5. *What do we mean by paradigm?*

As mentioned earlier it is Paul Ricœur who in the text *Le paradigme de la traduction* (Ricœur 2004) proposes to see translation as a paradigm. The point of departure for Ricœur's reflection is Antoine Berman's book *L'épreuve de l'étranger* which Ricœur reads as a book dealing with ethical questions. In dealing with the foreign (text), translation can shed some light on other domains where foreignness is a question⁴. In order to translate one has to admit an act of linguistic hospitality. And this hospitality is given a paradigmatic status in the sense of being a model for other kinds of hospitality which are akin to (*apparentée*) linguistic hospitality⁵.

⁴ Many have developed this further. For a very interesting discussion see Adriano Fabris in Chirazzi (Ed.) (2013).

⁵ «Il me semble, en effet, que la traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème éthique. Amener le lecteur à l'auteur, amener l'auteur au lecteur, au risque de servir et de trahir deux maîtres, c'est pratiquer ce que j'aime appeler *l'hospitalité langagière*. C'est elle qui fait modèle pour d'autres formes d'hospitalité que je lui vois apparentée: les confessions, les religions, ne sont-elles pas comme des langues étrangères les unes aux autres, avec leur lexique, leur grammaire, leur rhétorique, leur stylistique, qu'il faut *apprendre* afin de les pénétrer?» (Ricœur 2004: 42-43).

We have already said something about the philosophical meaning of translation. And now that Ricœur proposes to see this as a paradigm in the sense of being a model, the next question is of course what we mean by paradigm. Ricœur uses paradigm synonymously with model in saying that translation gives us a model: «la traduction fait modèle». On the other hand the concepts of paradigm and model do not necessarily have the same status. According to Gilbert Vincent it is a question of making translation into something supreme. Translation is, according to him:

A model for understanding any cultural dynamic; not a model among others, but a «paradigm» which has a considerable aim since it makes us aware of one of our most precious capacities, being both linguistic and ethical, one of our best resources in facing one of the dangers that the hardening of collective and individual identities represents today (Vincent 2012)⁶.

This question of hardening of identities that Vincent mentions is a question that is relevant for the overall question of thinking a «coming community», but we will return to this question later. For now let us dwell more on the concept of paradigm. Taken from the ancient Greek (*para-deigma*) paradigm signifies that which shows (*deigma*) “beside” or goes “along” or “together with” (*para*). Even though Vincent has pointed out that model here does not mean model like any other but a supreme one, Ricœur still interprets or translates the concept *paradigm* with *model*. Two points can here be made: As far as I see it, the ethics of hospitality is neither the only way to interpret translation, nor is model the only way to interpret paradigm. And yet I find Ricœur’s expression fruitful. So my aim, or question, is to see if it is possible to interpret the meaning of the expression *translation as a paradigm* in the direction of Benjamin and, secondly to think of paradigm as an *example*. It is here that Agamben’s thoughts become interesting and relevant. He writes in the book *The coming community* that:

One concept that escapes the antinomy of the universal and the particular has long been familiar to us: the example. In any context where it exerts its force, the example is characterized by the fact that it holds for all cases of the same type, and, at the same time, it is included among these [...] On one hand, every example is treated in effect as a real particular case; but on the other, it remains understood

⁶ «Un modèle d’intelligibilité de toute dynamique culturelle; non un modèle parmi d’autres, mais un “paradigme” dont la portée est considérable puisqu’il nous éclaire sur l’une de nos plus précieuses capacités, à la fois langagière et éthique, l’une de nos meilleures ressources pour faire face au danger que représentent, aujourd’hui plus qu’hier, le durcissement des identités collectives et individuelles» (Vincent 2012).

that it cannot serve in its particularity. Neither particular nor universal, the example is a singular object that presents itself as such, that shows its singularity. Hence the pregnancy of the Greek term, for example: *para-deigma*, that which is shown alongside (like the German *Bei-speil*, that which plays alongside). Hence the proper place of the example is always beside itself (Agamben 2009: 8).

In a lecture given at the *European graduate school* a few years later (Agamben 2002, 2008), Agamben discusses the difference between the two meanings of paradigm used by Thomas Kuhn in his *Structure of scientific revolutions*: whereas the first comprises of the whole of techniques, patents and values shared by the members of the community, the second sense means a single element of a whole, like Newton's *Principia*, which acts as an example (Ibid.). Further he draws on Kant's discussion of example in the third *Critique*: «The example, according to Kant, refers to an absent or unsayable law, and yet it does not dare to free completely the example from the empire of the law, of the rule» (Ibid.). And freeing the example from the law is now what Agamben is trying to do.

Now, what are we to gain from thinking of paradigm as example and not so much a model? From what Agamben writes it seems to me that a model is closer to the first meaning of paradigm: an abstract whole of norms, values and rules where the example must be subsumed. A model does to a lesser degree relate to the material of which it is a model. It implicates discontinuity. On the other hand, if we look again at the above quote from *The coming community*, the example is «characterized by the fact that it holds for all cases of the same type, and, at the same time, it is included among these» – this seems to indicate *continuity*, but not identity, between the example and that which it is an example of. This continuity is possible because the example is a case among other cases at the same time as it is outside this group of cases. The example is thus involved in some kind of mediating and relational activity which makes it possible to establish generalities, but without removing its particularity. Paradigm as example thus works “sideways” creating continuities, whereas the model is an abstraction of rules under which the particularities can be subsumed. In his *European graduate school* lecture, Agamben goes on to discuss Aristotle's brief remarks on paradigm in the *Prior analytics*. Here Aristotle says that the paradigm, in the sense of example, does not concern a part with respect to the whole, nor the whole with respect to the part, it concerns a part with respect to the part which means that the paradigm does not move from the particular to the universal, nor from the universal to the particular, but

from the particular to the particular. But how can a paradigm, which is a singularity, create a new analogical context, a new generality, Agamben asks? His answer is that it must be seen as within a tension and not from a dichotomist and oppositional angle. A paradigm is not a set of rules, which would be closer to the model-interpretation, but: “a singularity which, showing itself as such, produces a new ontological context. This is the etymological meaning of the word paradigm in Greek; paradigm is literally “what shows itself beside.” Something is shown beside, “para” (Agamben 2002). This is my point in describing the paradigm as creating continuities and relations. It is in the meaning of an example and by showing something else besides itself that the paradigm might be an interesting and fruitful approach to translation. I think here Ricœur’s notion that translation is a paradigm can be given a more interesting account. The paradigm as example shows something besides itself. So if we take Ricœur’s idea that the paradigmatically in translation is its linguistic hospitality, then this means that translation can say something about other kinds of hospitality, such as the hospitality towards people from other religions and cultures.

6. *Translation as example for the kinship of human beings and «the coming community»*

However, it is not Ricœur’s idea of hospitality which is our focus here, but Benjamin’s expression of kinship of languages. So if we then return to the question whether translation could be seen as a paradigm we can then interpret it as saying something about the kinship between human beings and its potential «coming community». Applied to translation it is an example that shows us a generality (kinship) and particularity (languages, humans, religions, cultures). We can now take with us the reflections we have done about paradigm as being an example that marks a generality back to Benjamin’s statement that translation expresses the kinship of languages. What kind of generality and what kind of example are we talking about? As I see it translation gives us another way, an example, to articulate *kinship*. Contrary to national neo-populism, the cultural racism and multicultural identity-thinking kinship is neither given once and for all, nor did it exist in the past (in an ethnicity, origin or identity) but is a relation to be *created* in the *future*. Translation- as an example that shows something besides itself- shows that kinship is not given, determined by an origin, but lies in the future as a potential relation to be explored, developed and created.

This reflection upon kinship takes us into the question of the basis for community, for co-existence, a theme close to the one addressed by among others Giorgio Agamben: the discussion of the coming community. If we have the first paragraph on cultural racism and differentialism in mind, what is at stake in Agamben's discussion of the coming community is the question as to whether it is possible to think community without linking it to, or thinking it through, any kind of identity politics (Agamben 2009). The state's recognition of specific minorities or historically suppressed groups has been forged through the term identity and has thus shaped our view of what a community might be: a person's belonging to a community is determined by having certain qualities that are required in order to belong to a certain community. Or differently put, to have certain qualities is what makes you *identifiable* (i.e. to have an identity). Here we return to the question of the hardening of identities mentioned above by Gilbert Vincent which is not so far from Agamben's critique. Vincent writes à propos translation that it articulates one of our greatest ethical capacities in facing the hardening of identities. It remains a bit unclear, from what Vincent writes, what this capacity consist of. But in the light of what we have discussed regarding Benjamin and now Agamben we could say that this capacity is the capacity to form new relations and alliances beyond the assumed substantial identities of the past.

Agamben wants to reclaim the (human) being from «having this or that property, which identifies it as belonging to this or that set, to this or that class (the reds, the French, the Muslims)» (Agamben 2009: I). And yet Agamben speaks about *belonging* (Braastad Myklebust 2011) and community. The difference is that he wants to think belonging based on «whatever singularity» (*singularità qualunque*): «Whatever singularities cannot form a *societas* because they do not possess any identity to vindicate nor any bond of belonging for which to seek recognition» (Agamben 2009: 85). In the light of what Benjamin writes about translation as articulating a kinship and what Agamben writes about belonging translation is thus a paradigm which articulates the human capacity of creating new relations and thus of *belonging* to a community with others.

Bibliography

- Abel O. and Porée J. (2009), *Le vocabulaire de Ricœur*, Ellipses, Paris.
- Agamben G., (2002), *What is a paradigm?* [Available at:] <http://www.egs.edu/faculty/giorgioagamben/articles/what-is-aparadigm/> [Accessed on: 05.06.2014].

- Agamben G., (2008), *Qu'est-ce qu'un paradigme?* in *Signatura rerum*, Vrin, Paris.
- Agamben G. (2009), *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London (or. ed. *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990).
- Amselle, J-L., (2001), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris.
- Amselle, J-L., (2008), *L'occident décroché*, Stock, Paris.
- Bhaba, H., (2008), *The location of culture*. 5th ed., Routledge, New York.
- Benjamin W. (1977), *Die Aufgabe der Übersetzers* in *Illuminationen*, Suhrkamp Verlag.
- Buden B. and Nowotny S. (ed.) (2008), *Übersetzung: das versprechen eines Begriffs*, Verlag Turia + Kant, Wien.
- Crépon M. (2004), *La traduction entre les cultures* in «Revue germanique internationale» Available at: <http://rgi.revues.org/998> [Accessed on: 13.03.2013].
- Fabris A., (2013), *Ethik der übersetzerischen Beziehung* in G. Chiurazzi (ed.) *The frontiers of the Other. Ethics and politics of translation*, Lit Verlag, Zürich/Berlin.
- Guha, R., (2002), *History at the limit of world history*, Columbia University Press, New York.
- Kramer S. (2004), *Walter Benjamin. Zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg.
- Kunnskapsforlaget, 1998, *Tysk-norsk ordbok*, Kunnskapsforlaget, Oslo.
- Larousse, (2013), [Online] Available at: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais> [Accessed at: 13.03.2013].
- Lillebø, J. (2013), “Branchements” and “translation” as approaches to culture. *An epistemological reflection on some aspects in the thinking of Jean-Loup Amselle and Paul Ricœur*, Dissertation for the degree of philosophiae doctor (PhD), University of Bergen.
- Myklebust R.B. (2011), *Redaksjonelt* in «Agora. Journal for metafysisk spekulasjon», 29, 4, pp. 3-9.
- Nielsen A.G., (2009), *Autonome domener eller relasjonelle praksiser*, in «Agora. Journal for metafysisk spekulasjon», 1, pp. 126-166.
- Oxford English dictionary*, 2013. [Online] Available at: <http://www.oed.com/> [Accessed at: 13.03.2013].
- Rao S., (2006), *From a post-colonial to a non-colonial theory of translation*, in: N Sakai and J. Solomon 2006. *Translation, biopolitics and colonial difference*, Hong Kong University Press, Hong Kong.
- Ricœur, P., (1992), *Quel éthos nouveau pour l'Europe?*, In P. Koslowski (1992), *Imaginer l'Europe*, Éditions du Cerf, Paris.

- Ricoeur P. (2004), *Sur la traduction*, Fayard, Paris.
- Sakai N. and Solomon J. (ed.) (2006), *Introduction in Translation, Biopolitics and Colonial Difference*, Hong Kong University Press, Hong Kong.
- Steiner, G., (1998), *After Babel*. 3rd ed., Oxford University Press, Oxford.
- Taguieff P-A. (2010), *Le racisme*, Archives Karéline, France.
- Taguieff P-A. (2012), *Le nouveau national-populisme*, CNRS, Paris.
- Vincent G., (2012), *Fidélité textuelle et fécondité symbolique. La traduction, en perspective herméneutique*, Unpublished manuscript.

Abstract

This article discusses Walter Benjamin and Paul Ricoeur's views of translation as respectively a kinship of languages and as a paradigm. By combining these two statements and interpreting the one with the other my aim is to commence a reflection upon the relevance of translation as an approach to ethical and political questions of today concerning racism and of the possibility of a (coming) community not based on identity-thinking.

Keywords: Translation; Ricoeur; Benjamin, Paradigm; Agamben, Political Philosophy.

Jonas Gamborg Lillebø
Volda University College, Norway;
Jonas.Gamborg.Lillebo@hivolda.no

T

La inclusión radical del otro como hiperalteridad

Mariano Ure

1. *Individualismo e identidades de grupo herméticas*

En el plano ontológico tradicional, individuo implica indivisión de partes y autonomía frente a otros. En el plano ético social, el individualismo supone una decisión consolidada en prácticas de prescindencia del otro. En lo político, según las teorías de la democracia radical, el individualismo es la consecuencia del modelo de sociedad liberal, hegemónico en el mundo occidental, en el cual se deslegitiman los intereses de algunos de sus miembros. Todas estas descripciones dan cuenta de la tensión antropológica entre identidad y diferencia, entre auto-relación y hetero-relación.

El término “individuo”, en la tradición aristotélica de la sustancia, revela y oculta a la vez. Muestra con lucidez que uno es distinto del otro, pero sugiere que uno puede ser sin el otro. Así pensada, la autoafirmación conlleva una emancipación de la alteridad en la que todo lo que pueda ocurrir entre el yo y el tú deviene contingente. El énfasis en la indivisibilidad del individuo relega la relación a lo extraño, descartable o, incluso, riesgoso.

Las filosofías de la alteridad – Buber, Berdiaev, Lévinas – y las hermenéuticas existencialistas – Jaspers, Pareyson, Gadamer – del siglo XX acompañaron la herencia clásica subrayando la importancia de mantener las distancias en los encuentros interpersonales, de modo que el intercambio no derive en una fusión despersonalizante – esto supondría el dominio de uno sobre otro –. Tomaron su propio camino, en cambio, al formular la imposibilidad ya sea de la comprensión de sí mismo como del despliegue de su propio ser si no es a través de la mediación del otro. El hombre, en la propuesta buberiana, es un individuo dinámico orientado a priori al tú cuya responsabilidad y vocación consiste en convertirse en persona. Si «en

el principio está la relación»¹, el hombre es ya una relación con el ser y apertura a quienes conviven con él.

Sin embargo, más acá de lo que es constitutivamente, el hombre se va definiendo a partir de lo que decide ser y hacer con su entorno. Como sostenía Christopher Lasch hacia fines de los años '70, la cultura occidental se ha vuelto narcisista, los individuos se adoran a sí mismos y no logran ensamblarse en una trama de relaciones que proyecten un futuro compartido. Esta clase de individualismo se manifiesta en la indiferencia frente al otro. El otro está allí enfrente, pero su presencia no me interpela, nada me dice, nada me demanda. La categoría de la indiferencia indica precisamente la ausencia de inclinación frente al otro, ya sea de atracción o rechazo; lo que suceda con él me resulta indistinto puesto que no me afecta. Puedo, entonces, prescindir de él y descartarlo. El tú, la segunda persona, en la existencia monológica o individualista, queda excluido, no tiene lugar en mi mundo de la vida.

En América Latina, sobre todo a partir de los procesos culturales, sociales y políticos que comenzaron a consolidarse en los primeros años del siglo XXI, no parece predominar el individualismo sino, más bien, una proliferación de identidades herméticas que, de todas formas, comparte algunos de los fundamentos del individualismo y crea problemáticas comparables para la vida en comunidad. A diferencia del egocentrismo, la pertenencia a una identidad de grupo supone un primer nivel de trascendencia, del yo al tú, del cual deriva un nosotros plural en cuanto al número de individuos, pero homogéneo en sus valores de referencia.

Filósofos existencialistas y personalistas de principios del siglo XX reaccionaban contra el pensamiento colectivista que dio origen a sistemas totalitarios en Europa. Superado aquel momento histórico y expandidos casi universalmente los regímenes democráticos en el mundo occidental, el desafío crítico para una filosofía desde América Latina consiste en descifrar los presupuestos y ensayar las consecuencias de la presencia de democracias formales en las que coexisten una pluralidad de identidades de grupo cerradas a la alteridad de segundo nivel, a "ellos". El filósofo argentino Oscar Terán aludía a esta situación a través de la noción de "pluralismo negativo", que opera como un escenario polifónico que no contribuye a generar un concierto que extraiga riqueza a partir de la diversidad, porque estas voces no construyen un espacio de acción comunicativa sino que ha-

¹ M. Buber, *Yo y Tú*, Caparrós, Barcelona 1998, p. 23.

blan todas al mismo tiempo, con lo cual logran que nadie escuche a nadie².

Las identidades de grupo son relativas en la medida en que se configuran con relación a otras identidades, esto es, distinguiéndose de ellas. Su cualidad de abiertas o cerradas depende de la modalidad de la ejecución de la alteridad: mientras subrayar el contraste entre el propio grupo con los restantes habilita el diálogo y la proyección de mundos compartidos, la confrontación con otras identidades genera un “nosotroscentrismo” incapaz de concebir el diálogo si no es como instrumental a sus propios objetivos. De acuerdo con esta suerte de individualismo colectivista cerrado, los de afuera, quienes se reconocen en otras identidades dentro de la comunidad, conforman o bien un territorio-mercado a conquistar, con el fin de ampliar la membresía, o bien un oponente al cual doblegar.

El lenguaje se transforma, de caja de herramientas – nombres para referir el mundo – o de plataforma pragmática para el consenso, en punta de lanza para una lucha por la hegemonía. En efecto, la actualidad de América Latina sólo puede entenderse en profundidad atendiendo a las dinámicas de búsqueda de emancipación de unos respecto de otros, los dominadores. Más allá de las valoraciones acerca de la legitimidad material y la justicia de las pretensiones de la pluralidad de los grupos, en clave de alteridad la confrontación por la hegemonía supone el esfuerzo por intercambiar los términos de la supremacía. En esta perspectiva, unos resultarán indefectiblemente, luego de la batalla, “encima-de-otros”, aunque puedan reemplazarse recíprocamente en distintos momentos históricos. En tanto hermética, una identidad de grupo se ve incapacitada para poner en marcha relaciones de reconocimiento y colaboración de “unos-con-otros”. Mejor dicho, la solidaridad acontece, en ocasiones forzosamente, dentro del mismo grupo. Hacia afuera, contrariamente al individualismo, ya no se verifica indiferencia. Se percibe que los otros pueden afectarme de manera sustancial, hasta el punto de restringir mis posibilidades históricas de realización personal. Los otros son importantes, ya sea para atraerlos hacia la propia identidad de grupo o para reducir su poder.

2. *La polarización política en la esfera pública*

La coexistencia de pluralidad de voces pronunciadas desde identidades de grupo cerradas se manifiesta, en América Latina, en una polarización

² Cfr. O. Terán, *De utopías, catástrofes y esperanzas*, Siglo XXI, Buenos Aires 2006, p. 149.

de posiciones en la esfera de la deliberación pública. En particular en el campo de lo político, sobre la base de retóricas épicas orientadas estratégicamente hacia la construcción de nuevas hegemonías, como se observa en la pretensión de ciertos sectores de definir la “esencia” de la nación o del pueblo, con lo que demarcan con precisión quienes participan de ella y quienes, en cambio, actúan como antipatria. En este contexto, la esfera pública opera, fácticamente, como un claro en las relaciones sociales en las que se desarrolla una puja declarada entre extremos que tienden a excluirse recíprocamente.

La teoría de la democracia radical elaborada por Chantal Mouffe permite explicar adecuadamente la génesis de esta polarización. Para la autora belga, concebir el objetivo de la política democrática en términos de consenso y conciliación es un error conceptual del que pueden derivar riesgos políticos³. Las democracias liberales, según su visión, asumen el antagonismo y la violencia como un fenómeno que debe ser superado por el acoplamiento de intereses sobre la base de un acuerdo racional. Pero la política, para ser verdaderamente democrática, presupone la discriminación nosotros/ellos, una opción frente a alternativas opuestas. El consenso racional no es más que una ilusión que, en el caso de darse, demostraría una nueva forma de dominación.

En el campo de lo político intervienen identidades colectivas que implican la «creación de un ‘nosotros’ que sólo puede existir por la demarcación de un “ellos”»⁴. Para Mouffe la democracia moderna se caracteriza por la legitimación del conflicto y la negativa de suprimirlo mediante un orden racional. Por eso, todo orden, en tanto político, está basado en una forma de exclusión: siempre existen otras posibilidades que han sido reprimidas y que pueden reactivarse⁵.

Si el antagonismo es constitutivo de lo político y la violencia y la exclusión no pueden eliminarse, el punto decisivo de una democracia plural y radical consiste en transformar el antagonismo amigo/enemigo – al estilo schmittiano – en un “agonismo” entre adversarios. Si bien la categoría de adversario no destierra el antagonismo del que deriva una exclusión, en la propuesta de Mouffe un adversario es «un enemigo legítimo, con el que tenemos una base común porque compartimos una adhesión a los princi-

³ Cfr. Ch. Mouffe, *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2007, p. 10.

⁴ *Ivi*, p. 22.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 25.

pios ético-políticos de la democracia liberal: la libertad y la igualdad»⁶. El desafío de las democracias modernas es, así, desplegar el modelo adversarial en un marco pluralista en el cual las distintas identidades – “nosotros” – poseen el derecho a defender sus ideas y a buscar la victoria de sus intereses contra los de “ellos”. De hecho, la crítica del punto de vista del consenso no se entiende, en Mouffe, como un respaldo a la idea de una política democrática que se desarrolla como una “interminable conversación” en la que cada interlocutor debería intentar establecer relaciones dialógicas con el otro⁷.

El destinatario de esta crítica es el ideal contrafáctico de la democracia deliberativa desarrollado por Habermas. Al igual que Mouffe, Habermas se aleja del modelo liberal por confirmar las subjetividades que, a lo sumo, quedan agregadas sin articular una voluntad común⁸. Su alternativa, sin embargo, afirma la solidaridad como fuerza sociointegradora y el consenso como horizonte inclusivo del cual es posible obtener soluciones a los problemas de elección colectiva. La política, para Habermas, es un procedimiento comunicativo para «programar la regulación de los conflictos y la persecución de fines colectivos»⁹. La legitimidad del orden normativo resulta, así, tanto de la respuesta efectiva al interés colectivo como de la aceptación por parte de los miembros de la comunidad.

La sociedad se cohesionan gracias a las interacciones comunicativas en las cuales los participantes coordinan de común acuerdo los planes de acción y se reconocen recíprocamente¹⁰. Las interacciones estratégicas suponen en cambio, para Habermas, que cada una de las partes decide egocéntricamente en correspondencia con sus propios intereses. Son dos formas opuestas de relación con los otros: la primera habilita un movimiento hacia la construcción de bienes comunes justos, mientras que la segunda instrumentaliza y fomenta la desigualdad y la exclusión. La justicia exige solidaridad frente al otro, lo que asegura el tejido de relaciones de reconocimiento en tanto miembros de una comunidad en la que los sujetos se han socializado¹¹. Todos los miembros deben poder participar en la deliberación, esto es, estar incluidos en la comunidad ideal de comunicación, pero

⁶ C. Mouffe, *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona 2000, p. 115.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 141.

⁸ Cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid 1998, p. 375.

⁹ *Ivi*, p. 396.

¹⁰ Cfr. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona 1991, p. 77.

¹¹ Cfr. J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid 2000, p. 76.

bajo ciertas condiciones: que las contribuciones sean relevantes desde el punto de vista argumentativo y estén basadas en razones epistémicas, así como también que se acepte la hermandad de los sujetos en una forma de vida compartida intersubjetivamente¹².

Acierta la perspectiva de la democracia radical en la descripción sobre la inviabilidad fáctica de un acuerdo pleno o universal, así como también sobre la natural tensión entre los diversos miembros y sectores de la sociedad. Sin embargo, a pesar de aspirar a una comprensión “real” de lo político¹³, desligada de la ética, el planteo tiene un alcance ideal. En la realidad, por lo menos como ocurre mayormente en América Latina, el agonismo se vive llanamente como antagonismo. Y esto no es sólo un problema político sino principalmente ético, a partir de la falta de reconocimiento de la legitimidad del otro para formar parte de la comunidad en igualdad de condiciones. En efecto, toda propuesta de transformación – como del modelo antagonista al adversarial – supone también una tensión, en este caso entre lo real y lo ideal. Este último reclama ser realizado.

Por otra parte, entre la aceptación del conflicto y la legitimidad de la violencia hay una diferencia cualitativa crucial. Además de afectar gravemente la posibilidad de una deliberación pública inclusiva marcada por el reconocimiento formal de los participantes, la violencia que toma vida en la polarización y que suele acudir a términos bélicos como “lucha” o “resistencia” condena la convivencia a la utopía. Por más que las exclusiones, según la teoría de Mouffe, deban asumirse en términos políticos y no morales, involucran algo más que simples visiones acerca de las decisiones políticas a tomar. Las ideas, interpretaciones y valoraciones adquieren existencia en los sujetos que las encarnan y en el intercambio con otros sujetos. Por esa razón, la exclusión política se convierte, irremediablemente, en exclusión de personas y en obstáculo al desarrollo de sus propias posibilidades de existencia. Su legitimación es la negación de la igualdad del derecho a integrar la comunidad.

3. *Un semicírculo hermenéutico excluyente*

La pluralidad de identidades de grupo cerradas y en confrontación revela una dinámica hermenéutica semicircular que obstruye la comprensión

¹² *Ivi*, p. 78.

¹³ Cfr. Ch. Mouffe, *En torno a lo político*, cit., p. 11.

del otro. Esto es, se interpreta el todo desde la parte, pero sin cerrar el círculo con la observación de la propia parte desde el todo. Por “parte”, aquí, se indican las identidades de grupo – “nosotros” – y por “todo” la comunidad compleja compuesta por nosotros y ellos.

Esta semicircularidad se corresponde con una lógica de la hegemonía, en la que unos luchan por sus intereses contra otros. Avanzar en la lectura del todo exclusivamente desde la propia y parcial subjetividad colectiva se apoya en la convicción, como advierte la filosofía posmoderna, sobre la posesión del monopolio de la interpretación de la verdad. La realidad puede ser abordada y expresada de manera unívoca, desde un único punto de vista. En el terreno de las relaciones sociales, una pretensión tal deriva en búsqueda de la apropiación del todo, es decir, en un movimiento hacia la homogeneización. Las partes diferentes, en este proceso, incomodan, por lo que intentan ser desplazadas.

La aspiración a la apropiación del todo desde la parte a través de discursos de legitimación y deslegitimación de ciertas identidades de grupo es coherente con una larga tradición en América Latina de confusión entre Estado y gobierno. Una facción, una vez que alcanza las instancias de la administración del poder dentro de una jurisdicción, se arroga la plena representación de la voluntad general y se autoatribuye la lucidez para fijar las necesidades de todo el pueblo. Aquellos que no adhieren a la identidad legitimada desde el poder quedan excluidos, por mérito propio, con la autojustificación de la inevitabilidad del conflicto en las sociedades plurales. “Ellos”, según esta lógica, conforman un territorio a colonizar, ya sea por medio de la persuasión o de la imposición.

Por su lado, la circularidad de la interpretación habilita la “perspectiva del todos inclusivo”, en la que cada “nosotros” se descentra y se hace capaz de comprenderse a sí mismo como parte junto con otras partes, sin las cuales el todo carecería de existencia. Allí se produce el segundo nivel de trascendencia de la alteridad, que permanece negado en la postura antagonista: del nosotros al todos. Nadie queda excluido, todos tienen el derecho al reconocimiento. Sobre esto se funda una ética de la convivencia.

Dado que la convivencia implica ya de por sí alteridad, según el pensamiento semicircular de la lógica de la hegemonía las únicas relaciones de solidaridad se darían internamente, entre quienes están igualados por su adhesión a la identidad del grupo. Convivir, en una hermenéutica del todos inclusivo, es en cambio habitar junto con “ellos” en un mismo territorio con igualdad de derechos y márgenes para el despliegue personal en la comunidad. La solidaridad, la tolerancia y el respeto por aquellos que

son diferentes constituyen las condiciones mínimas para la creación de un mundo compartido que acoja a todos; son las fuentes para la humanización de sociedades polarizadas.

Tanto por el lado de la acción como de la pasión, los procesos de exclusión dan lugar a la deshumanización. Jaspers afirmaba que la asimetría en una relación entre existencias era un obstáculo para la realización de sí mismo, ya sea que el yo se considere superior al otro o inferior a él¹⁴. Si esto es así, el autor de la exclusión y aquel que la padece – a quien se le niega la relación de reconocimiento –, ven obstaculizadas las posibilidades de despliegue de su humanidad. Cabe aquí precisar brevemente el modelo antropológico de referencia. La definición del hombre como animal político por naturaleza, como proponía Aristóteles, parece insuficiente en la medida en que señala la preexistencia de individuos – sustancias – que actúan con otros en la sociedad. Sin embargo, el hombre, varón y mujer por igual, no se configura como algo indiviso, sino que está estructurado ontológicamente como apertura. Se trata de una apertura al ser, a su propio despliegue, a través de una relación dialógica con el otro¹⁵. Completa su normatividad interna, aquello que debe ser, en el intercambio comunicativo real con el tú y, allí mismo, con todos.

Sin embargo, aun aceptando la estructura de apertura al diálogo podría pensarse que la inclinación a priori hacia la relación queda satisfecha con la sola ejecución de relaciones de reconocimiento “legítimas”, esto es, con una porción del conjunto de relaciones posibles, la que queda delimitada por los miembros de la identidad de grupo de pertenencia y los que eventualmente se acoplaran. Si fuera así, la estructura ontológica se resolvería en una construcción contingente y arbitraria, con lo cual se llegaría a legitimar también el individualismo – resultado de la decisión de prescindencia de los otros y obstáculo de la solidaridad interna y externa –.

El hecho de que los conflictos en las sociedades complejas sean ineliminables y que, en ocasiones, movilicen hacia la innovación parece una obviedad. Así como también el hecho de que si se agudizan y si perduran en el tiempo, sin descansos generados por acuerdos provisorios y modificables sobre el bien común, provocan un perjuicio significativo a algunos miembros de la sociedad. El costo de la supervivencia del conflicto se abo-

¹⁴ Cfr. K. Jaspers, *Filosofía*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico-Revista de Occidente, Puerto Rico-Madrid 1958, p. 458.

¹⁵ Cfr. M. Ure, *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales*, Biblos, Buenos Aires 2010, p. 82.

na con una reducción de la libertad y con el descarte de personas. Esto es un problema ético que supera lo estrictamente político.

4. *El ejercicio de la hiperalteridad: reconocimiento radical del otro*

La alteridad es, por un lado, fáctica: la existencia empírica es siempre coexistencia. Basta la experiencia del habitar en las grandes ciudades para advertir que los otros están allí y que nos servimos cotidianamente de la interacción con ellos en espacios comunes para llevar adelante nuestros propósitos, aun cuando sean anónimos o desconocidos o cuando nos incomoden. Pero la alteridad es, también, constitutiva. Desde una antropología relacional y dinámica, la persona está ya abierta por su carencia originaria al ser y a los otros¹⁶. La hetero-relación respecto del ser funda la auto-relación, la propia individualidad, mientras que la hetero-relación con los otros seres humanos consiente el despliegue de la propia personalidad. Esta última no se cumple en la simple coexistencia, sino a partir de la decisión de involucrarse con el otro, de orientar su atención, respeto e interés hacia él, esto es, de la superación de la indiferencia.

En tanto ejercida, la alteridad supone la actitud ética de reconocimiento, en la cual el yo considera al otro como igual en humanidad porque no se asume como superior ni inferior a él. Para Buber, contrariamente a Lévinas, la simetría es una de las condiciones del diálogo en el que acontece un intercambio recíproco de dones entre las personas. Ambos coinciden, sin embargo, en que la relación se instaura gracias a una proximidad sujeta a mi propia libertad. Puedo estar obligado éticamente, pero no constreñido fácticamente a dirigirme al otro al modo del reconocimiento.

La mayor contribución de la tradición de la filosofía del diálogo del siglo XX consistió, precisamente, en haber enfatizado con solidez teórica y sensibilidad expresiva la irreductibilidad de la persona a objeto y la proximidad originaria entre los seres humanos – los conflictos bélicos mundiales y el holocausto nazi habían dejado expuesta la necesidad de una reflexión que protegiera a los hombres de la aterradora violencia proveniente de otros hombres –. Los principios de esta tradición continúan teniendo vigencia aún en el siglo XXI para comprender los costos humanos de una sociedad narcisista e individualista, pero requieren una reformulación para abordar el problema de la confrontación antagonista en sociedades com-

¹⁶ Cfr. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 171.

plejas regidas formalmente por sistemas democráticos. En efecto, cada uno a su modo tanto Buber como Lévinas remarcaban que la relación ética implica cierto grado de exclusividad, una presencia cara-a-cara con el otro. El yo carga con la responsabilidad de responder a las interpelaciones de este otro particular con el que se dialoga y extender, en esas mismas condiciones, esta actitud frente a otros. Si bien el tercero no queda excluido en este horizonte ético, Buber y Lévinas omitieron una reflexión explícita acerca de los límites reales de la persona para abrirse a relaciones de reconocimiento con “todos”. Si el yo es incapaz, no por falta de disposición ética sino por la finitud de su existencia empírica, de decirle tú a todos los otros, parecería razonable la apertura a algunos, pero quedaría injustificada la obligación de una apertura a todos. La solidaridad y reconocimiento internos, dentro de una identidad de grupo, podría cumplir eventualmente la voluntad a priori de relación. Si no es posible decirle tú a todos, quedan abiertas las puertas a la exclusión – de personas –.

En efecto, la categoría de la alteridad en sus dimensiones constitutiva y ejercida resulta insuficiente en un contexto de polarización que afecta la convivencia y en una sociedad que intensifica su configuración en red. La apertura a todos y la realización de un segundo nivel de trascendencia al otro se fundamenta a partir de una transformación de la alteridad en “hiperalteridad”. Esta forma de denominar la hetero-relación con los otros indica que todos están presentes en las relaciones de reconocimiento binarias yo-tú. Hiperalteridad es, así, el estar ya vinculados a todos y el ser interpelados a la difusión de los vínculos binarios en los que se experimenta el primer nivel de trascendencia. Si bien las relaciones son efectivamente singulares, entre por lo menos dos personas, el ejercicio de la hiperalteridad supone la inclusión de aquellos que permanecen fuera del “alcance de mi mirada” – fuera del horizonte histórico de relaciones singulares posibles, limitado por los círculos o ámbitos de actuación social de la persona –, es decir, los desconocidos, los alejados, los invisibles. Esto es, por un lado, proyectar en la misma relación con mi tú inmediato el rostro de aquellos de los que probablemente jamás tenga noticia, ignore sus nombres y su biografía, de modo que lo que emprendamos juntos con el tú no avasalle las posibilidades de realización humana de los demás. Y, por otro lado, promover una reciprocidad multidireccional, en la que mi reconocimiento al otro halla correspondencia en el reconocimiento del tú a un tercero que, inicialmente, permanecía extraño a la relación binaria.

El otro – todos – en la hiperalteridad posee un valor absoluto. La obligación de incluir a aquellos que están fuera del alcance de mi mirada en las

relaciones concretas con quienes me son inmediatos no queda supeditada al funcionamiento del sistema ni al tipo de aporte racional que hagan a la consecución de algún bien común. Se trata de una inclusión sin descarte, una inclusión radical carente de condicionamientos basados en la legitimidad de sus pretensiones. Es más, también merece reconocimiento y presencia en la comunidad quien embiste deliberadamente contra lo comunitario. Esto es respeto por la diversidad de lo humano en su desarrollo histórico, ya no como simple aceptación indiferente, sino como “aceptación promoviente” de su humanidad, acompañada del impulso hacia la difusión de relaciones binarias abiertas a nuevas relaciones de reconocimiento.

La hiperalteridad mantiene de la alteridad la exigencia de la transformación de las interacciones interpersonales en relaciones interhumanas, a la cual le añade el ámbito de las interacciones sociales dentro de un sistema complejo de interdependencias, en el que las acciones de unos – individualmente o con otros, es decir, “yo” o “nosotros” – repercuten en los demás. Si es cierto que cualquier exclusión es siempre de personas, el reconocimiento radical del otro reclama su ejercicio tanto cultural como políticamente. Las relaciones informales entre individuos, así como las relaciones institucionales que ponen en juego las identidades de grupo se convierten en factores de humanización en la medida en que descentran al yo y al nosotros para dar lugar a una dinámica de apertura a todos. La comunidad, que es condición de la convivencia, se entiende desde esta perspectiva como congregación ilimitada de relaciones abiertas que se multiplican por su diversidad. Abiertas porque no sufren incomodidad por las diferencias, se esfuerzan por la construcción de un mundo compartido, dialogan ofreciendo sus visiones y apropiándose del horizonte de experiencia de los demás, y escuchan lo que ellos tienen para decir.

5. *El “estar siendo juntos” y los modos de la praxis*

Desde un enfoque teórico arraigado en las características culturales del territorio, algunas expresiones de la filosofía latinoamericana aportan elementos clave para pensar la comunidad en este tiempo. Sobre todo para descifrar el sentido de las interacciones sociales, que se realizan en un orden indefectiblemente enmarcado en valores. La comunidad, entendida como congregación de relaciones interhumanas abiertas ilimitadamente a nuevas relaciones, se desenvuelve en la historia y en medio del mundo empírico de los objetos, lo que implica que el encuentro interhumano singular

– binario pero abierto a todos – se hace posible con el apoyo en un sustrato pragmático y lingüístico.

Enrique Dussel lleva al extremo esta idea identificando praxis y heterorrelación. Según el filósofo argentino, la praxis es el acto que efectúa una persona para dirigirse a otra. La praxis es, así, «la manera actual de estar en nuestro mundo ante otro; es la presencia real de una persona ante otra»¹⁷. Solo mediante la acción somos capaces de abrirnos a la alteridad. Es más, la praxis posee el poder de otorgar el estatus de persona: «Alguien es persona, estrictamente, sólo y cuando está en la relación de la praxis. Una persona es persona sólo cuando está ante otra persona o personas»¹⁸. Hay, para Dussel, dos grandes clases de acciones, las de dominación, que asumen al otro como instrumento, y las éticas, que generan una comunidad de personas en relación de justicia¹⁹. En efecto, la ética es también praxis, relaciones sociales reales que comprenden lo económico, lo ligado a la sensibilidad y la corporalidad, y están basadas en la producción y el intercambio de acciones y objetos²⁰.

Es cierto que la praxis opera como sustrato de la relación intersubjetiva. La condición histórica y corporal del despliegue del propio sí mismo hace que el intercambio con los otros requiera objetos físicos o de conocimiento y acciones que permiten su movimiento de un término al otro de la relación. Sin embargo, lo interhumano acontece “con” pero “más allá” de lo objetivo. Rodolfo Kusch desarrolla una distinción entre “ser” y “estar” que ofrece luz a este tema, ubicando la praxis en el plano del ser y lo propiamente humano en el plano del estar y, así, el sentido del hacer en el “estar siendo”.

Con su pensamiento Kusch intenta desentrañar lo que especifica a América. Para este filósofo argentino, en occidente – Europa – el estar fue ocultado por el ser²¹. Al sujeto no le va el ser sino el modo de estar, una instalación en el mero vivir en el que acontece un quiebre con lo racional. El ser define y para tener consistencia «crea cosas, como las ciudades con sus objetos y utensilios, haciéndose masculino en su actitud de agredir todo aquello que no responda a su fin»²². Sobre él se articula la búsqueda de «ser alguien» como control, dominio, progreso, ciencia, racionalidad y

¹⁷ E. Dussel, *Ética comunitaria*, Paulinas, Buenos Aires 1986, p. 16.

¹⁸ *Ivi*, p. 17.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 38.

²⁰ *Ivi*, pp. 92-93.

²¹ Cfr. R. Rodolfo, *Obras completas Tomo III: Esbozo de una antropología filosófica americana*, Fundación Ross, Buenos Aires 2011, p. 357.

²² R. Kusch, *América profunda*, Fundación Ross, Buenos Aires 2012, p. 192.

economía de la producción. El estar es, en cambio, femenino, pasividad, aceptación y señalamiento de lo que hay. Allí hay carencia de seguridades, estrategias y planificación.

El ser, en Kusch, no puede darse sin el estar, ya que el estar brinda al ser los elementos para su dinámica. El mero estar como un vivir instalado firmemente al margen de los objetos, no posee fundamento, pero permite el surgimiento del ser. A partir del «ayuno de objetos»²³ los hombres se lanzan al ser, en una conjunción híbrida de conciencia de lo pre-óntico y afán de determinación del mundo. De allí emerge la categoría «estar siendo», como paradoja de lo humano donde el hacer apunta al es que está ya dado en lo indefinible del estar. El estar-ahí propiamente humano, histórico y arraigado al suelo de la cultura, es lo originario. El ser-ahí que despliega la praxis transformadora del mundo cumple sentido cuando consiente al hombre el retorno a su fuente, el estar.

Esta distinción kuschiana se extiende a la reflexión sobre el individuo y la comunidad. El mundo del ser está movido por la «libre competencia entre individuos, para lo cual cuenta con un mercado de mercancías»²⁴. Por su lado, en el mundo del estar prima la economía basada en la «distribución de alimentos dentro de la comunidad»²⁵. En la competencia cada hombre queda librado a su suerte, en cambio en la comunidad está amparado. Es más, para Kusch el individuo es una simple abstracción, puesto que lo que está es la comunidad, la cual carga con la responsabilidad de sostener al individuo en su vida. Nadie es realmente si no en el estar de todos. En efecto, la comunidad no consiste en lo que todos mantienen en común, sino en un constante estar reunidos en un diálogo que brinde el sentido²⁶. Lejos de tener origen en el contrato social, la comunidad surge de la conciencia del estar. Esta conciencia abre a la alteridad y, a la vez, a lo simbólico.

Continuando la reflexión marcada por Kusch desde la perspectiva de la hiperalteridad, y asumiendo el carácter ineliminable de la praxis en la construcción de lo interhumano, la comunidad puede ser comprendida como «estar siendo juntos» sin exclusiones. Esto implica reciprocidad, también, en la praxis, un «hacer juntos» que se conjuga con el estar originario. Cabe referirse, entonces, a los distintos modos de la praxis y a su contribu-

²³ *Ivi*, p. 191.

²⁴ *Ivi*, p. 180.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cfr. R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, cit., pp. 366-367.

ción a la reunión de personas. El pensamiento, la política, el arte y la ciencia conforman ámbitos de acción en los que nos aproximamos unos a otros. Sin embargo, este acercamiento puede o bien reunirnos en reconocimiento mutuo o bien disgregarnos en relaciones de dominación. El cuidado, como práctica de atención al otro vulnerable, y la donación, como práctica de entrega gratuita al otro sin cálculo ni especulaciones de reciprocidad, dan lugar en cambio a un modo de proximidad en la que el otro es siempre acogido, aun cuando no resulte correspondida por él en una relación de reconocimiento binaria.

El sentido humano de las interacciones que sostienen la búsqueda racional de la verdad o la transformación de las condiciones sociales y materiales de la vida reside, según este enfoque, en la facilitación de la creación de un mundo compartido. Estar siendo juntos es cohabitar un mismo suelo en el que la convivencia contiene reunidas las diferencias, sin dinámicas de homogeneización ni de exclusión. Lo que se emprenda, en conjunto, tendrá legitimidad en la medida en que permita el simple vivir con los otros y a su amparo. Aquí, el deseo innato de relación no es más que orientación a compartir la vida, a una forma de proximidad en la que todos están presentes y radicalmente incluidos.

6. *Consideraciones finales*

La pregunta por el reverdecimiento de lo colectivo en América Latina y si este favorece lo comunitario y la convivencia tiene una respuesta ambigua. El costado destacable es que la formación de identidades de grupo fuertes vislumbra la superación del individualismo indiferente. Sin embargo, a pesar de que se atravesase la experiencia de la trascendencia hacia el otro en un primer nivel – del yo al tú –, en tanto herméticas estas identidades obstaculizan una solidaridad extensiva a todos. La competencia anclada en la lucha por la hegemonía, enmarcada en el objetivo de la emancipación, no hace más que perpetuar el conflicto y su consiguiente exclusión de personas. Si bien los supuestos que inspiran el ideal de la emancipación, esto es, la eliminación de relaciones de subordinación o dominación, revelan aspectos clave sobre la situación y las necesidades de realización humana de los hombres, la hermenéutica de la emancipación conduce al mismo inconveniente que intenta resolver. Una nueva estructura de poder en la que los dominados dominan repite la dinámica de exclusión precedente, simplemente reemplazando a unos por otros. En un contexto de uni-

dimensionalización política de la fenomenología de lo social, en la que toda acción es deconstruida a partir de sus motivaciones y consecuencias políticas, parece oportuno subrayar la necesidad de humanizar las iniciativas de construcción de ciudadanía. Esto implica considerar el estrecho vínculo entre la realización de sí mismo y la participación en el ámbito público, pero mostrando que esta participación se efectúa también en el terreno de lo pre-político, en las relaciones interhumanas que se crean y sostienen fuera de pretensiones estrictamente políticas.

En la dirección del trayecto filosófico desarrollado en este artículo, las condiciones onto-éticas de la convivencia se clasifican en dadas y ejercidas. Por un lado, la voluntad a priori de relación y la carencia originaria – o dicho de otro modo, la apertura al ser a través del diálogo –, sumada a la diversidad irrevocable de seres humanos, conforman las condiciones dadas sobre las cuales emerge la obligación ética de decidirse por la heterorrelación de reconocimiento. Las condiciones éticas, por su lado, responden a actitudes que solo pueden ser encaradas por los hombres libremente. En concreto, el ejercicio de la hiperalteridad por el que se presentifica a todos concediéndoles igual derecho a habitar el mismo suelo por la igual radicación ontológica en tanto vulnerables e indigentes de alteridad. A todos, incluidos los desconocidos, los alejados, los invisibles, aquellos que permanecen fuera del “alcance de mi mirada”. También a aquellos que se resisten a lo comunitario o que hacen una contribución nula o mínima a la reunión de personas abiertas ilimitadamente a otras. A diferencia de la teoría de la democracia deliberativa basada en el intercambio racional entre los participantes del diálogo, el concepto de hiperalteridad plantea requisitos más laxos para la inclusión. Dado que la reciprocidad, en el ejercicio de la hiperalteridad, es multidireccional y que la difusión de la relación se da a partir del ofrecimiento al otro de una relación, el que no quiere recibir este ofrecimiento o el que no sabe lo suficiente para aportar recursos a la praxis conjunta, es también depositario de reconocimiento. Esto es inclusión radical del otro, de todos, aun del disenso y del rechazo a la propuesta de estar juntos. Inclusión incondicionada – sin legitimación de formas de exclusión ya sea por las actitudes o por las prácticas del otro frente a los otros –.

La convivencia, facilitada por la hiperalteridad ejercida, es compartir la vida. Si el conflicto real entre los hombres se genera por el disenso, la convivencia ideal se va realizando gracias al consenso originario sobre el reconocimiento multidireccional. El problema ya no reside, entonces, en la posibilidad o imposibilidad del acuerdo racional sobre las cosas, sino en el consenso entendido como aceptación libre y personal del reconocimiento del

otro en cuanto otro, irreductible a mí y al orden social y político. El compartir la vida se convierte, así, en una “forma” propia. El acuerdo implicaría, en cambio, compartir una “forma de vida”, es decir, una posición respecto de la orientación que se debería dar a la praxis conjunta y una concepción sobre la vida buena. El reconocimiento, sin embargo, se lleva a cabo independientemente del entendimiento sobre las cosas y de la conformidad a verdades develadas racionalmente. El contenido del consenso es la forma: el «estar siendo juntos». Aquí no hay competencia ni lucha por la hegemonía, ni antagonistas ni adversarios, sino apertura y donación para la consecución de bienes comunes. Desde esta perspectiva, el servicio de la razón filosófica no es otro que descifrar lo originario para que pueda ser apropiado, conducir a lo verdaderamente humano, al simple compartir la vida.

English title: The radical inclusion of the other as hyperalterity.

Abstract

The aim of this article is to analyse critically the resurgence of collectivism in Latin America and whether it favours the recognition of others and the creation of an unlimited (inclusive) community characterized by relations between members that are multiplied by their diversity. At the same time, assuming the context of political polarization in the region, it pretends to show philosophically the ethical conditions for inter-human coexistence.

Keywords: inclusion; recognition; community; coexistence.

Mariano Ure
Universidad Católica Argentina
mariano_ure@uca.edu.ar

Relazione e intersoggettività: prospettive filosofiche

T

Se per nascita fossimo legati...

Giuseppe Colombo

*Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem...
incipe, parve puer: cui non risere parentes,
nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.*

(Virgilio, IV *Egloga*)

La tesi che intendo sostenere e dimostrare è la seguente: l'uomo è dato a se stesso nell'«essere messo al mondo da altri» ed è perciò posto strutturalmente e permanentemente nella condizione di “figlio”, perché sempre, in modi e in gradi diversi, è generato da altri. La dimenticanza/rimozione di questa elementare e densa verità ha avuto nel moderno e ha nel postmoderno conseguenze catastrofiche, quali la riduzione della vita alla produzione, all'artificio, al possesso (nell'ambito familiare dei rapporti, nella nascita e nella morte, nell'educazione e nella politica...). È quindi necessario, per rinnovare l'orizzonte dell'umano, riconsiderare il paradigma dell'identità e della relazione, prendendo le mosse dal *cogito* cartesiano, luogo d'origine, reale e simbolico, della crisi del teologico e dell'antropologico.

1. Cogito, ego sum: *autoctisi e autopoiesi*

Secondo una tesi molto diffusa, il passaggio dal Medio Evo all'Età moderna dell'umanità europea presenta una forte analogia con quello del singolo uomo dall'infanzia all'età adulta. Però, se così fosse, bisognerebbe ammettere anche l'esistenza del travaglio dell'adolescenza, età nella quale, posti in evidenza i punti di più acuta problematicità nei rapporti uomo-Dio

e uomo-mondo, viene compiuta la scelta pro o contro il padre e Dio¹. E forse questa è la ragione per cui, provandosi a «divenire adulti»², alcuni Europei optano per la fedeltà alla tradizione, non come commemorazione del passato, ma come eredità da fare fruttare per il futuro, mentre altri volgono le spalle al passato e si adoperano per costruire il regno dell'uomo senza o contro Dio. Una chiave per comprendere questo dramma, che si scatena in casa cristiana, ci è offerta dalla filosofia moderna al suo debutto. Infatti, una interpretazione del *cogito* cartesiano, ben al di là della lettera e delle intenzioni del suo autore, svolge le conseguenze estreme di espressioni contenute nella *Seconda Meditazione*: «Ed io stesso, almeno, sono forse qualche cosa? Ma ho già negato di avere alcun senso ed alcun corpo». E, contestualmente alla posizione del dubbio iperbolico suscitato dall'ipotesi dell'esistenza di un "genio maligno", si domanda: «Ma io, chi sono io...?». E si risponde: «Una cosa che pensa»³.

La "finzione" di non avere un corpo, prima che essere una forma di radiale spiritualismo, presuppone l'idea di un esistere indipendente da generazione e nascita. Perciò, in profondità, il nuovo corso viene inaugurato dal *Cogito ergo sum* al prezzo di insinuare l'idea di un essere ingenerato, che potrebbe anche giungere ad attribuirsi il nome stesso di Dio, *Ego sum*⁴. Ha così inizio quella che Heidegger chiamerà la «metafisica della soggettività»⁵, ovvero il principio che ha retto la filosofia moderna e che Fichte ha condotto a compimento nella *Dottrina della scienza* (1794), con la tesi dell'originarietà dell'autocoscienza. Infatti, analogamente alla sostanza spinoziana, l'«egoità (*Ichheit*)» dipende unicamente dalla sua azione di autocostruzione solitaria, dalla sua libertà pura e inaccessibile. Il pensare, posto come originario, non dipende da altro da sé; e perciò il vero originario non è semplicemente il pensare (qualcosa), ma il pensare il pensare: il «pensarsi».

Vi è quindi perfetta identità tra l'atto d'origine del pensiero e la sua auto-costruzione, perfetta trasparenza e perfetta adeguazione della coscienza alla natura umana. La nuova identità umana si costituisce come una sostanza

¹ Cfr. H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. V, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 547-560; A. Vergote, *Psicologia religiosa*, trad. it. di N. Galli, Borla editore, Torino 1997, p. 308; più in dettaglio G. Colombo, *At the Origin of Uneasiness, there is God?*, in «Childhood and Society», Vol. 3, n. 1, 2007, pp. 113-136.

² I. Kant, *Risposta alla domanda «Che cosa è Illuminismo?»*, in *Scritti di storia politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 45.

³ R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari 1967, vol. I, pp. 205-208.

⁴ *Es.*, 3, 14.

⁵ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 84 sgg.

autofondata: autoctisi, originaria facoltà di sintesi che riduce la multiforme realtà dell'Altro-altri e del mondo a ciò che di esso può venire ricondotto a idea, a *cogitatio*, a rappresentazione per un "soggetto", e che legittima solo le prospettive di autoconservazione, affermazione e accrescimento della sfera di potenza e di dominio della soggettività vitale. Difatti, poiché la sola idea di Dio può scompaginare i piani dell'Übermensch⁶, bisogna condurre senza sosta la lotta titanica contro il suo potere e quello dei suoi simulacri: Chiesa, Stato, società e, soprattutto, padre e famiglia, secondo l'auspicio di Karl Marx: «Dopo che si è scoperto che la famiglia terrena è il segreto della sacra famiglia, è proprio la prima che deve essere dissolta teoricamente e praticamente»⁷. Ma, senza padre (celeste e terreno), questi «déi orfani» cessano di essere fratelli. Al pari dell'assurdo Dio cartesiano, che è *causa sui*, nel suo volontarismo solipsistico, l'Übermensch, l'«oltre-uomo» moderno e post-moderno, condanna a morte Dio e l'uomo cristiano, ma si trova, suo malgrado, condannato a vivere con altri suoi simili che, di fatto, limitano il suo potere. «*L'enfer, c'est les autres*»⁸, scrive Sartre, e a ragione, perché lo sguardo con cui si rapportano è quello del «furto reciproco», dell'espropriazione e della riduzione a oggetto-cosa⁹. Perciò, hegelianamente, «in principio» non è la relazione generativa, ma la «lotta per la vita e per la morte»¹⁰.

Ma questo atto di libertà impone di «dedurre tutte le conseguenze da una posizione atea coerente»¹¹ e quindi di trovare un'alternativa al bene cristiano e di dotare l'uomo di una nuova capacità d'azione. Il razionalismo moderno e, a maggior ragione, quello post-moderno condurranno a compimento questo processo, identificando il soggetto con il suo stesso agire, come icasticamente scrive Nietzsche: «Non esiste alcun "essere" al di sotto del fare, dell'agire, del divenire»¹². Difatti l'uomo moderno si appropria della *poten-*

⁶ Argutamente osserva Etienne Gilson: Dio sarà veramente morto quando «si sarà finito di parlarne. I morti sono presto dimenticati» (E. Gilson, *L'ateismo difficile*, Vita e pensiero, Milano 1983, p. 22).

⁷ F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, trad. di Palmiro Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1972, Appendice: *Tesi su Feuerbach* (di Karl Marx) - Frammento del Feuerbach (1886), pp. 81-92.

⁸ J.P. Sartre, *Le mosche - Porta chiusa* (1947), Bompiani, Milano 1995.

⁹ J.P. Sartre, *Critica della ragion dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963, vol. I, p. 229.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Gesammelte Werke*, Band 9, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, p. 111; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 281.

¹¹ «L'esistenzialismo non è altro che uno sforzo per dedurre tutte le conseguenze da una posizione atea coerente» (J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, 1946, a cura di Maurizio Schoepflin, Armando, Roma 2006, p. 79).

¹² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 1992, p. 34.

tia Dei assoluta, ma non di quella *ordinata*. Perciò il suo volere e il suo agire sono regola e fine a se stessi. Si transita così dall'autoctisi all'autopoesi come dominio di sé e del mondo che ha per "fine" l'autodeterminazione sperimentale senza "fine". Perciò lucidamente, al punto culminante della concezione autopoietica dell'uomo, Donna Haraway, ad esempio, cerca la soluzione finale del problema della vita nell'annientamento dell'ultimo potere rimasto a contrastare l'*Übermensch*: la «natura "naturale" dell'uomo», che è «sempre stata sacra nelle società occidentali»¹³. È infatti giunto finalmente il tempo del «*cyborg*», del «mondo senza genere, che forse è un mondo senza genesi, ma che forse è un mondo senza fine»¹⁴, il mondo in cui, come afferma Antonin Artaud, «non c'è più né uomo né natura, ma unicamente processo che produce l'uno nell'altra e accoppia le macchine»¹⁵; «Io, Antonin Artaud, sono mio figlio, e mio padre, e mia / madre, / e io; / sono colui che ha abolito il periplo idiota nel quale si ficca / l'atto del generare, / il periplo papà-mamma / e il bambino»¹⁶.

Tuttavia il desiderio del reciproco riconoscimento e della sua fondazione metafisica non viene estirpato dal cuore umano. «Temo – scriveva Nietzsche – che non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica»¹⁷. Sbarazzarsi della grammatica significa infatti sbarazzarsi del Verbo, ossia della verità, della consistenza e del senso della vita stessa: senso, di cui ci si può nuovamente riappropriare, a patto di tornare a considerare, senza riduzionismi, l'enigmatico rapporto che lega le coscienze, il loro reciproco riconoscimento e la loro generazione.

2. La relazione fiduciale generativa

I Moderni hanno fondato il rapporto soggetto-Altro/altri-mondo nell'autorelazione e nella relazione di obiettivazione reciproca: regola alla qua-

¹³ D. Haraway, *Testimone - modesta@femaleman - incontra - Oncotopo. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it. di M. Morganti, Feltrinelli, Milano 2000, p. 99.

¹⁴ D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Feltrinelli, Milano 1995, II ed. 1999, p. 41.

¹⁵ A. Artaud, *CsO: il corpo senz'organi*, trad. it. a cura di M. Dotti, Mimesis, Milano 2003, pp. 44, 46.

¹⁶ A. Artaud, *le Môme, Ci-gît e altre poesie*, trad. it. di E. Tadini, Einaudi, Torino 2003, p. 130. Idea già espressa da J.P. Sartre, *Critica della ragion dialettica*, cit.: «Noi siamo i nostri propri figli; la nostra invenzione comune».

¹⁷ F. Nietzsche, *Crépuscolo degli idoli*, in *Opere* (a cura di G. Colli e M. Montinari), Tomo III, Vol. VI, Adelphi Edizioni, Milano, p. 73.

le non sfuggono Sartre e, paradossalmente, neppure Husserl e Heidegger, che raggiungono l'intersoggettività mediante il convenire in un oggetto (gnoseologico per il primo, ontico-pratico per il secondo). Per alcuni contemporanei, invece, l'eterorelazione sta a fondamento dell'autorelazione (M. Buber, E. Levinas, F. Jacques ed H.P. Grice, Ch. Taylor, A. Honneth, J-L. Marion). Ma Le loro tesi, pur differenti nella lettura del vincolo intersoggettivo, sono parziali, perché si fermano alla considerazione del vincolo ineludibile "a posteriori", per così dire, e non colgono, se non episodicamente, il momento genetico della relazione che, per il singolo, costituisce la *conditio sine qua non*, tanto gratuita quanto necessaria, del suo "venire al mondo" e del suo "essere attivato in umanità". Si tratta di un evento, insieme e indissolubilmente, naturale e culturale, perciò storico e politico, irriducibile e insuperabile, unico e assoluto, fonte di senso per l'intero esistere umano. E in questa direzione vanno, ad esempio, la tesi di P. Ricoeur sull'identità narrativa¹⁸ e quella di H. Arendt sulla nascita¹⁹.

Tuttavia sono convinto che la lettura generativa non riduca/deformi la relazionalità, solo e unicamente nel caso in cui il "generativo" sia essenzialmente specificato dalla "fiducialità". Occorre perciò indagare il sorgere e il farsi dell'identità umana nell'ambito di quella che io chiamo «relazione fiduciale generativa». Con questo termine, in primo luogo, indico non un accadimento occasionale, ma uno "stato", una disposizione perenne e intima della natura umana, che costituisce non solo la condizione ineludibile, ma anche il desiderio strutturale, senza cui non potrebbero nascere e giungere a perfezione i singoli e la loro esperienza integrale, in quanto esperienza umana. Questa "relazione" è perciò stabile e dinamica al tempo stesso, perché forma l'identità umana nel concreto farsi della sua storia. In secondo luogo, specificando la relazione generativa con il termine "fiduciale", intendo affermare che ci troviamo di fronte non a una semplice produzione biopsichica di individui umani, ma appunto alla generazione

¹⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, trad. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

¹⁹ Nascita non in senso naturalistico, *vita frozen*, passibile di riduzionismi artificiali, in cui la vita diviene oggetto di manipolazione e programmazione; cfr. H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1998, pp. 220 sgg. Alterazione falsificante e contraddittoria ante litteram della tesi harentiana è quella di J.-P. Sartre, *Bariona o il figlio del tuono. Racconto di Natale per cristiani e non credenti*, Christian Marinotti, Milano 2004, pp. 29-30: «Non faremo più bambini», proclama il protagonista di questo lavoro teatrale, cioè non-nascita come forma di rivolta politica anti romana di un Giudeo. Anche E. Levinas ha toccato il tema della fecondità, ma poi lo ha accantonato, imprimendo al concetto di relazione una piega unilaterale (cfr. E. Bonan, *Emmanuel Lévinas e l'intersoggettività mancata*, Vita e pensiero, Milano 2002).

specificamente umana che, in quanto tale, non può avvenire al di fuori del mutuo affidamento dei soggetti in gioco, ossia al di fuori di uno “stato di fede”, dove il termine “fede” indica innanzitutto non l’atto e il contenuto di una credenza, ma il legame, il vincolo che lega i soggetti e che rende possibile il riconoscimento reciproco.

Infatti, fede, in senso proprio, indica 1) il circolo ontologico-esperienziale, che viene costituito esclusivamente da soggetti autocoscienti in rapporto diretto di “tu” e “io”, e 2) l’atto di fiducia generativa che essi vicendevolmente si scambiano e che, nel rapporto, accresce il rapporto stesso. Così, il circolo fiduciale generativo 1) ha origine nel “tu” che per pura grazia (è libero), si fa presente e si rivela in parole e azioni (non è semplice cosa-corpo oggettivato dinanzi all’“io”), e gli dona-propone il “fatto-verità”, che muove il donatario ad assumere a sua volta in modo cosciente e libero una decisione pro o contro il fatto stesso; 2) si compie solo nel caso di una risposta positiva donata liberamente dall’“io” al “tu”.

La risposta positiva, qualora si desse, si compone di due aspetti sinergici e indistinguibili, che concorrono a realizzare la relazione fiduciale: a) la fede “cognitiva” («Credo a ciò che dici») e b) la fede “affidamento” («Credo in te»); l’uno non può essere senza l’altro, perché l’uno è condizione di realizzazione dell’altro; senza l’accettazione della parola offerta a credere come vera, è impossibile compiere l’affidamento a chi la propone (primato logico della conoscenza per fede), e, viceversa, senza affidamento a qualcuno è impossibile credere alla sua parola (primato esistenziale dell’affidamento). L’“io” comprende che con il suo atto di fede accetta come vera e approva la parola data a credere: non perché sia plausibile o utile, ma perché accoglie come veritiero il “tu” che gliela propone. L’estremo motivo di credibilità si fonda quindi sull’autorità del proponente: *augere*, alimentare (con cibo materiale e spirituale) e al-levare, in-alzare (al sommo: altare) per consolidare il potere dell’“io” al fine di educare (aiutare a prendere il largo e a solcare il mare della vita). Solo se il “tu” conosce, ama e serve con passione la propria vocazione, è in grado di educare, perché si presenta come testimone (non come informatore-consigliere) dell’amore alla vita: e l’amore genera amore. La relazione fiduciale è dunque potenzialmente onnivasiva. Nel caso di una circolarità virtuosa del dono d’amore, nel “tu” e nell’“io” vi è (quasi) identità tra parola, azione e persona: l’intera loro esistenza è coinvolta e, dunque, ne va della loro vita.

Perciò la «relazione fiduciale generativa», intesa come l’esistenziale costitutivo della persona, non è un momento particolare dell’esperienza, ma è la condizione di possibilità dell’esperienza stessa, perché è il luogo an-

topologico imprescindibile dell'esercizio della ragione e della volontà. Più questo luogo è perfetto, più l'uomo ha possibilità di realizzarsi; più è perversito, più queste possibilità scemano; e tuttavia non può mai essere tolto del tutto, perché si toglierebbe l'uomo stesso. È dunque la fiducialità, momento qualificante la relazione generativa umana, a fondare l'esperienza, e non viceversa (pur appartenendo all'esperienza atti non solo di fede)²⁰.

3. "Mettere al mondo"

Con un primo approccio fenomenologico si sorprende, nel concreto farsi della storia, il sorgere della relazione fiduciale generativa ad opera di tre soggetti: padre-madre e figlio. "In principio", mossi dal desiderio, «*Begierde*»²¹, forza insieme teoretica e pratica, energia attiva e attivatrice d'altro desiderio, «desiderio di desiderio»²², padre-madre esercitano uno straordinario potere con un atto eminentemente umano, e quindi naturale e culturale insieme, perché appunto nasce dal desiderio o tendenza congenita al fine/bene e dalla luce del giudizio e dalla forza della libertà: l'atto di "mettere al mondo" e di "prendersi cura.

3.1. Il dono della nascita

"Mettere al mondo" è quasi un *initium ex nihilo*, che introduce al nuovo cominciamento, all'«archein dell'agire in comune»²³. "Mettere al mondo" è l'atto generativo per eccellenza di padre-madre, ma anche, analogamente, dell'amante e del maestro che dischiudono un mondo nuovo all'amata e al discepolo. Questo atto ha nel "tu" il soggetto attivo, che pone l'"io" – il figlio – come altro da sé, e nell'"io" il soggetto passivo che patisce-riceve

²⁰ Fede e ragione hanno dunque realtà differenti: stato esistenziale dell'uomo, la prima; una sua potenza spirituale, la seconda, assieme alla volontà. La ragione, quando viene "astratta", cioè "cavata fuori" dal concreto relazionale, viene surrettiziamente ipostatizzata e identificata con una cultura solitamente differente/antagonista di quella ebraico cristiana: Atene e Gerusalemme. Non vi è esercizio concreto della ragione al di fuori di una relazione fiduciale generativa: persino lo scienziato laico (o ateo) agisce in una comunità di "maestri in vita" e di "maestri in libro" (cfr. AA.VV., *Scienza, fede, ragione; loro rapporti*, Convegno nazionale, Napoli, 23-24 ottobre 2001, Loffredo, Napoli 2002).

²¹ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 104; trad. it., cit., p. 263.

²² Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 20.

²³ A. Dal Lago, *Introduzione a H. Arendt, Vita activa*, cit., p. XXVII.

se stesso e la relazione che lo costituisce come dono totalmente gratuito. Infatti, come il figlio, che assolutamente ancora “non è”, non può imporre d’essere generato e riconosciuto, così, analogamente, l’amata non può divenire tale se non in virtù d’un atto cosciente e libero d’altri, atto per lei totalmente indisponibile. Il dono, come dice Aristotele, è «un dare senza resa»²⁴, un dare senza pensare a una restituzione/retribuzione. Ma il motivo della donazione gratuita è l’amore per qualcuno di cui vogliamo il bene. E quindi l’amore possiede la natura di primo dono da cui derivano tutti gli altri doni²⁵. Paradigma insuperabile del dono è quindi il “donare” e il “ridonare” la vita, perché offre originariamente e irrevocabilmente il donatario e la sua relazione al bene totale²⁶.

3.2. Attivazione del soggetto, *logos* e trascendenza

Il generare è insieme naturale e culturale e perciò si compie con l’“attivazione” del soggetto. Infatti, “in principio”, “agito dal tu”, con paradossale spontaneità, l’“io” si apre alla realtà e diventa autocosciente. È infatti contraddittorio supporre una automozione del soggetto, che si apra da se stesso al mondo, poiché «non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto e in potenza»²⁷. Quindi la coscienza deve essere messa al mondo per avere o costituire un mondo e per divenire autocosciente. Perciò il sorgere della coscienza e, dunque, anche dell’autocoscienza non è dato semplicemente da un “a priori” del soggetto, ma anche da una “forza potente a priori” extracosciente, sulla quale egli non ha potere e alla quale non può opporre resistenza alcuna. Sta quindi alla libertà del “tu” irrompere nella coscienza dell’“io” e “formarla” all’esperienza, attivando la sua autonoma attività. Ma che il “tu” sia più “antico” dell’“io” non comporta affatto che l’“io” sia *simpliciter* riducibile al “tu”. Infatti, perché sia giustificata la sua risposta responsabile al “tu”, occorre ammettere un trascendimento della prospettiva del mondo del “tu” che, sul piano gnoseologico, si realizza nel modo seguente: “materialmente” il “primo conosciuto” è il volto di padre-madre, ma “formalmente”, non

²⁴ Aristotele, *Topici*, IV, 4.

²⁵ Tommaso sintetizza mirabilmente: «*Donum proprie est datio irredibilis, [...] idest quod non datur intentione retributionis: et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor*» (*Summa Th.* I, q. 38, a. 2, c.).

²⁶ Cfr. J.L. Marion, *La ragione del dono*, in C. Vigna (a cura di), *Etiche e politiche della postmodernità*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 123-148.

²⁷ *Summa th.*, I, q. 2, a. 3.

più in virtù dell'attivazione patita da padre-madre, il figlio con una spontanea intuizione intellettuale apprensiva e astrattiva nel e oltre il volto concepisce l'“ente”: l'oggetto primo, formale e adeguato dell'intelletto umano, il trascendentale analogico che lo spalanca all'universalità dell'esistente, al tempo stesso liberandolo dalla schiavitù del qui e dell'ora entitativi e aprendogli la via dell'assoluto.

Questo è il «fatto primitivo», come scrive Albert Dondeyne²⁸, che si impone con forza propria e non si lascia ridurre a verità che lo precedano come più evidenti. Perciò “il principio” del conoscere non è in balia di un soggettivo potere d'essere o non essere nella verità, poiché la coscienza è aperta alla luce dal primo logico che, primo ed evidente, annienta il contraddittorio processo all'infinito, che vanifica ogni scienza²⁹, e rende comprensibile la “mediazione dell'immediato”. Quest'ultima è non contraddittoria soltanto se si dà l'immediato che àncori indefettibilmente la coscienza in modo oggettivo alla realtà, unendola al vero, prima di ogni volere e sapere. La relazione fiduciale generativa è quindi totalizzante per l'“io” soltanto nel senso che in essa l'esperienza viene istituita e attivata, ma lo può essere unicamente per il fatto che ogni fibra dell'“io” è permeata dal *logos*, il cui proprio, appunto, è l'essere intenzionalità totalizzante l'esperienza. E questo è segno e fondamento della trascendenza e libertà della sua persona rispetto alla relazione con altri.

3.3. Causa istitutiva e causa costitutiva

L'eccedenza logica ha il suo fondamento e la sua giustificazione nell'eccedenza ontologica, il cui segno più manifesto è dato dall'indisponibilità dell'essere e dell'esserci (esistenza ed essenza) dell'“io”. Il venire e il permanere al mondo, tanto del figlio quanto dell'amata, non è nell'assoluto potere del “tu”, benché sia loro fermo proposito che egli non muoia³⁰. Nondimeno la persona del figlio o dell'amata è sempre “data” in sproporzione rispetto al “tu”: non è fattore risultante dalla somma/sottrazione dei

²⁸ Cfr. A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Publications Universitaires de Louvain - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain 1961, pp. 18-24.

²⁹ Cfr. Aristotele, *Analitici secondi*, II, 3: è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto. In tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione. Così dei primi principî non si dà dimostrazione. Di essi non si ha scienza, ma semplice intelligenza.

³⁰ Cfr. G. Marcel: «Amare un uomo significa affermare: Tu non morrai» (*Le mystère de l'être*, Aubier, Paris 1952, p. 472). C'è da chiedersi quale ragione abbia una simile certezza, ben più salda di una vaga e sentimentale speranza.

caratteri del “tu” (padre-madre o amante) e dunque la sua eccedenza indica il suo essere dono gratuito per il tu. Ma, come si è visto, l’atto generativo umano non può venire inteso come una aggiunta accidentale e giustapposta a quell’atto misterioso, che costituisce la ragione ultima dell’alterità dell’“io”, poiché è innegabile che quel figlio non sarebbe quel figlio se non fosse stato concepito e portato all’esistenza da quel padre-madre. Quindi l’atto generativo umano deve essere inteso come liberamente inserito nell’atto fondativo-costitutivo del figlio, pur non identificandosi con esso e, dunque, pur non esaurendolo: sta come causa seconda alla causa prima ed è contraddittorio sostenere che la causa prima possa ottenere lo stesso effetto, quel figlio, con l’aiuto di altre cause seconde. Perciò l’“Altro” (Dio) si rivela presente nella relazione fiduciale generativa e dei suoi membri in modo non giustapposto, ma penetrando in esso come causa attiva nascosta

4. “Prendersi cura”

L’atto del “mettere al mondo” prosegue nel tempo della storia nella forma del “prendersi cura”³¹, atto istitutivo dell’esercizio storico dell’irriducibile soggettività dell’“io”. Alla perfetta trasparenza e perfetta adeguazione della coscienza alla natura umana si contrappone il fatto incontrovertibile di un suo emergere dall’oscurità alla luce in forza di altri. Infatti la nuova identità umana non si costituisce come una sostanza autofondata (Cartesio) o come una facoltà di sintesi (Fichte), ma è dissepolta dal desiderio di padre-madre, che si struttura come “ri-conoscimento” e come “appello-vocazione”.

Il ri-conoscimento, felice o problematico, marca l’incolmabile distanza tra la nascita e la riproduzione e si colloca, qualora si compia, nella logica della gratuità. Ha inizio con un atto quasi identico al dare la vita: il “chiamare per nome”. Infatti, con il sigillo del nome, segno della sua unicità irripetibile e del legame generativo³², il figlio è portato alla luce dall’impene-trabile mistero fondante la sua alterità e dalla sua origine inconscia. In tal modo il figlio è ri-conosciuto da padre-madre non come semplice frutto naturale della generazione, ma come partecipe della loro medesima dignità (il com-piacimento, contemplazione affettiva, disvela la con-sonanza umana).

Ma poiché il ri-conoscimento è un atto eminente dell’amore e poiché l’a-

³¹ V. sopra par. 3.

³² Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Cortina, Milano 2005, p. 218.

more si dà solo tra eguali³³, con l'appello-vocazione, esercitato mediante la cura e l'educazione, padre-madre devono assegnare al figlio il compito o lavoro essenzialmente personale della propria realizzazione e quindi, con la loro attività attivatrice-generativa, gli devono "conferire il potere di divenire figlio", cioè devono attivare in lui la sua capacità di desiderio e di decidere di sé, perché, mediante l'affidamento fiduciario alla loro persona e parola, sia finalmente capace di appropriarsi del loro nome/potere, divenendo così loro "erede", a loro simile e insieme autonomo.

5. "Autopossesso posseduto" e circolarità generativa

Contro ogni autoctisi solipsistica e contro ogni forma di costitutiva dipendenza eteronoma, la fiducialità è il solo modo che giustifichi il sorgere e il compimento della generazione autenticamente umana nella libertà. Infatti l'asimmetria e la diacronia dei soggetti, per cui uno è messo al mondo dall'altro, è il fattore oggettivo che impedisce di pensare il riconoscimento/interlocuzione come un dato sincronico tra coscienze già costituite nella sintesi di spirito sussistente o di comunicazione fattuale.

Il figlio e, analogamente, l'amata, per gradi e non senza esitazioni ed errori, accresceranno l'autopossesso di sé, entrando con responsabilità rispondente nella relazione. Infatti l'essenza del dono generativo è la gratuità, e proprio in questa sua natura è inscritto il desiderio che l'altro giunga a perfezione e che quindi divenga a sua volta capace di dono: il che implica la reciprocità, non simmetrica ma di correlazione. Ma quel che si dice del "tu" deve essere anche detto dell'"io", e viceversa, in gradi e modi diversi. Infatti – come scrive Levinas – «il figlio non è me; e però io sono mio figlio»³⁴, ovvero chi genera è a sua volta generato e chi è generato a sua volta genera. Così, la sintesi tra il donatore, che attiva e dà forma, e il donatario, che patisce attivandosi, si realizza in quest'ultimo 1) secondo la modalità dell'"essere posseduto", perché nell'obbedienza egli si conforma al proponente, quasi che la vita di questi divenisse la sua; 2) secondo la modalità dell'"autopossesso", per cui la vita e la parola dell'altro vengono generate a sempre nuova esistenza. Non si dà quindi duplicazione del me-

³³ Scrive S. Kierkegaard: «Se è vittorioso l'amore quando unisce gli uguali, esso è trionfante quando rende eguali nell'amore gli ineguali» (*Briciole di filosofia*, in *Opere*, vol. II, Zanichelli, Firenze 1983, pp. 32-33).

³⁴ E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1982, p. 286.

desimo, ma legame generativo che, mentre vincola a vita nuova, conserva e, anzi, implementa l'identità e la libertà del soggetto che si scopre allora come "autopossesso posseduto".

A questo punto l'etica generativa si rivela a pieno non solo come etica del riconoscimento e della responsabilità, ma anche come dramma, il cui esito non è affatto scontato, perché esige d'essere realizzato mediante la libertà di tutti. Perciò, come dinanzi a un bivio tra la vita e la morte, se tutti i soggetti in gioco si genereranno a vicenda, in modi e in gradi diversi, la relazione si compirà in una circolarità ascendente; in caso contrario la relazione diventerà "de-generativa". E dunque, a ragione, Hanna Arendt ha potuto scrivere che, «poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico»³⁵.

English title: If by birth we were tied...

Abstract

Man is given to himself through «being brought into the world by others», for he is, in different ways and degrees, «always generated by others»: the removal of this elementary and substantial truth has had catastrophic consequences, such as the curtailment of life to production, artifice, etc.

Keywords: child; the man without father; "orphan gods"; generative ties (bonds); narcissism; falling birthrate (birth-rate fall).

Giuseppe Colombo
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
giuseppe.colombo@unicatt.it

³⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 10. Fondazione metafisica e fondazione del politico nell'*e-thos* generato dalla promessa e dal perdono, atti eminenti della fiducialità generativa, mancano al completamento di questo mio scritto. Ma lo spazio che mi è stato concesso è finito.

T

Selfie e subjetividade em tempos de redes sociais

Rogério José Schuck
Fabrício Agostinho Bagatini

1. *Contextualizando a discussão*

O avanço das comunicações permitiu aproximar as pessoas e diminuiu significativamente distâncias que as separavam. Para Bauman e May¹, as tecnologias de informação vieram contribuir no aceleração da comunicação, criando, dessa forma, uma falsa impressão de que o tempo e o espaço sejam outros e estejam constantemente passando por processos metamórficos. Um tempo aparentemente mais veloz e passageiro e um espaço com uma ilusão de inexistência de fronteiras e distâncias. Além disso, as mudanças provenientes dos recursos tecnológicos e, mais especificamente, dos relacionados aos meios de comunicação, revolucionaram o modo como nos comunicamos, como nos relacionamos uns com os outros e com o mundo. Nesta perspectiva, seguindo o pensamento de Castells², não há como compreender a sociedade contemporânea sem associá-la às ferramentas tecnológicas.

As novas ferramentas, em especial as relacionadas às Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), proporcionam um modo diferente de socialização e contribuem para mudanças na postura do sujeito e sua produção identitária. Nesse sentido, surge a questão: estamos então frente a um novo homem? Seria esta uma nova subjetividade que se está construindo ou estamos diante de uma nova configuração do humano? O que está mudando e o que permanece nestes tempos permeados pelas TICs?

¹ Z. Bauman e T. May. *Aprendendo a pensar com a Sociologia*, Zahar, Rio de Janeiro 2010.

² M. Castells, *A sociedade em rede: A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Paz e Terra, São Paulo 1999, V. 1.

Outro aspecto que modificou radicalmente nos últimos anos é o modo como as informações são transportadas. Houve um tempo em que as notificações eram transportadas pelo próprio ser humano. Cantadas por aedos e rapsodos, nas ágoras centrais ou levadas por mensageiros, notícias eram transmitidas em forma de mensagens ou poemas epopeicos. Pombos correios cruzavam os céus com seus pequenos fragmentos comunicativos. Em meio a tesouros preciosos as cartas misturavam-se nos navios cargueiros. Nas linhas férreas ou telegráficas, mensagens eram transportadas e decifradas. Nesse sentido, é fundamental percebermos que na maior parte da história da humanidade, o transporte e a comunicação se mantinham unidos. Viajantes, mensageiros, negociantes e trabalhadores dos mais diversos segmentos transportavam a informação aos mais diversos locais. Exceção à regra era possível verificar, conforme Bauman e May³, nas mensagens visuais enviadas por sinais de fumaça, por nativos de planícies americanas, ou então como se efetivava a comunicação através dos tambores-telégrafo, na África.

Ainda conforme os autores citados, ao longo da evolução tecnológica, os inventos mais incríveis dependiam da necessidade do transporte. Portanto, primeiramente desenvolveu-se o ramo dos transportes, com destaque para os motores a vapor, elétricos e de combustão interna; as redes ferroviárias, embarcações para longas viagens marítimas e os carros a motor. Contudo, os autores ressaltam que, paralelamente a essas invenções, surgiu o telégrafo, o telefone, o rádio, a televisão. Através desses meios, encontramos a possibilidade de transmitir informações à longa distância, sem necessidade de haver um interlocutor presente fisicamente, ou então dito de outro modo, sem necessidade de uma pessoa ou qualquer outro corpo físico mover-se de um local a outro.

Dentro de tal perspectiva, devemos levar em consideração que o transporte não pode ser considerado uma possibilidade instantânea, no que diz respeito à comunicação e facilitação da informação. Se assim fosse, o transporte «tomaria sempre o tempo de deslocamento de seres humanos e seus pertences do ponto de partida ao de chegada, operação tanto mais cara e cercada de maior incômodo quanto mais houvesse para transportar e quanto mais longa fosse a distância»⁴.

A história ambientada em Serra Nevada, na América Central, no Século XVIII, descrita por Gabriel Garcia Márquez na obra *O amor nos tempos do cólera*, através dos personagens Fermina Daza e Florentino Ariza é muito

³ Z. Bauman e T. May, *op. cit.*

⁴ Z. Bauman e T. May, *op. cit.*, p. 177.

elucidativa para adentrarmos na força que a comunicação, impulsionada pelos recursos tecnológicos, adquire. Acompanhemos:

Então ficou sabendo. Antes de empreender a viagem Lorenzo Daza tinha cometido o erro de anunciá-la pelo telégrafo a seu cunhado Lisímaco Sánchez, e este por sua vez mandara a notícia a sua vasta e complicada parentela, disseminada em numerosos povoados e caminhos da província. De maneira que Florentino Ariza pôde não só averiguar o itinerário completo como estabelecer uma grande irmandade de telegrafistas para seguir o rastro de Fermina Daza até a última rancheira do Cabo da Vela. Isto lhe permitiu manter com ela uma comunicação intensa desde que chegou a Valledupar, onde ficou três meses, até o fim da viagem em Riohacha, ano e meio depois, quando Lorenzo Daza aceitou como fato que a filha havia afinal esquecido, e resolveu voltar para casa⁵.

A história de amor de Fermina Daza e Florentino Ariza se mantém graças ao sistema de telégrafos existente na região. Separados pelo destino e pela ira do pai de Fermina, a teia telegráfica impede a separação e os une novamente em uma comunicação decifrada pelo Código Morse.

Durante séculos, em outros espaços territoriais, relações se mantiveram graças a um sistema de correios que permitiu a chegada de cartas, enviadas e entregues após longo período de deslocamento. Famílias e amores se debruçavam sobre letras que formavam palavras, transmitindo sentimentos e emoções, constituindo sentidos existenciais. Um sistema utilizado desde o antigo império Persa ou, até mesmo, pelos ancestrais Incas a se comunicarem pelas íngremes trilhas da Cordilheira dos Andes.

2. *O prenúncio de novos tempos e espaços*

Na chegada ao final do século XX, eis que surge um novo “sistema de correios”, a saber, o e-mail, que encurta distâncias e acelera o envio das mensagens. Este sistema eletrônico de comunicação existe graças à internet, que se tornou popular nos idos de 1990 e logo passou a interferir na estrutura dos diferentes sistemas, vindo a modificar as relações de comunicação, construção e propagação do conhecimento.

Conforme Castells⁶, o surgimento da internet é consequência de uma fusão do sistema militar e científico que acabou gerando uma inovação con-

⁵ G.G. Márquez., *O amor nos tempos do cólera*, Record, Rio de Janeiro 1985.

⁶ M. Castells, *A galáxia da Internet: reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade*, Zahar, Rio de Janeiro 2003, p. 13.

tracultural. Na visão do autor, «a internet teve origem no trabalho de uma das mais inovadoras instituições de pesquisa do mundo: a Agência de Projetos de Pesquisa Avançada (ARPA) do Departamento de Defesa dos EUA».

Brito e Purificação salientam que, «durante cerca de duas décadas, a Internet ficou restrita ao ambiente acadêmico e científico. Em 1987, foi liberado, pela primeira vez, seu uso comercial nos Estados Unidos»⁷. A popularização da internet veio permitir que as distâncias dentro de um país continental, como é o caso do Brasil, não sejam mais um grande problema para uma comunicação eficaz e eficiente. As distâncias físicas entre continentes, antes enormes empecilhos, agora parecem definitivamente superadas. A conexão é instantânea, a possibilidade de interagir é real e o mundo virtual se abre como realidade.

Nesse novo mundo, seja através do *Orkut*, ou então do *Facebook*, cada indivíduo pode ter, em pouco tempo, milhares de “amigos” a lhe seguir, desvendando em muito seus segredos e mistérios. Uma comunicação única e múltipla ao mesmo tempo. A título de exemplo, os fãs do *One Direction* seguem instantaneamente os movimentos de sua banda predileta através do *Twitter*. É possível compartilhar fotos e vídeos da última viagem da família, seja muito próximo de casa, seja a milhares de quilômetros de distância, usando o *Instagram* ou outro aplicativo.

Em tempos contemporâneos, a instantaneidade se tornou realidade. Não há mais a paciência da espera pela resposta de uma carta enviada num outro tempo senão o instantâneo. A espera parece uma eternidade quando se trata de uma resposta a um e-mail enviado há algumas horas apenas, ou então há alguns minutos. As fotos e mensagens, curtidas e compartilhadas há poucos instantes nas redes sociais, tornam-se fragmentos de um tempo passado. Faíscas, centelhas de um instante momentâneo a demonstrar que «a duração é feita de instantes sem duração»⁸, em que o permanente e o eterno não conseguem explicar o devir, uma vez que «não é o ser que é novo num tempo uniforme, é o instante que, renovando-se, remete o ser à liberdade ou à oportunidade inicial do devir»⁹.

O instante a propiciar momentos criativos, descobertas inusitadas, o futuro a ser inventado «em jatos contínuos»¹⁰. Os amantes momentâneos jogam

⁷ G.S. Brito e I.D. Purificação, *Educação e novas tecnologias: um repensar*, Ibpx, Curitiba 2008, p. 101.

⁸ G. Bachelard, *A intuição do instante*, Verus, Rio de Janeiro 2007, p. 25.

⁹ G. Bachelard, *op. cit.*, p. 31.

¹⁰ P. Lévy, *Filosofia World: o mercado, o ciberespaço, a consciência*, Instituto Piaget, Lisboa (Portugal), 2000, p. 46.

suas cartas engarrafadas ao mar, porém um novo mar: virtual, veloz, flexível, incompreensível, desconhecido, o ciberespaço. Os nós telegráficos que mantiveram unidos Fermina Daza e Florentino Ariza, conforme visto acima, se tornaram um emaranhado de redes, o *peer to peer* das redes sociais.

Contudo, o que mais chama a atenção quando nos referimos ao avanço tecnológico, em termos de comunicação e informação, é a utilização, cada vez maior, das *selfies*. Elas se proliferam como rastilho de pólvora nos meios de comunicação e, principalmente, nos sites de redes sociais. As *selfies* nos permitem acompanhar instantaneamente uma espécie de *reality show* da subjetividade. Um indivíduo que procura a todo custo demonstrar sua identidade, seja esta autêntica e sólida ou, imaginada, fragmentada e construída por ele próprio. São autorretratos de um tempo presente que dão a impressão de uma imagem em movimento.

Ao serem produzidas ininterruptamente e postadas no mesmo instante, as *selfies* nos levam a crer que estamos efetivamente acompanhando o sujeito na projeção de imagens, através do seu fotografar próprio. Clicamos, curtimos, compartilhamos, comentamos em tom de aprovação ou reprovação. Tornamo-nos parte da imagem, «seres midiáticos»¹¹. Em meio às redes sociais, a subjetividade surge e identidades são criadas. Quem é o tu que está por detrás da rede? A que distância está de mim? Qual a *selfie* que expressa o seu estado de espírito?

3. *Tecnologias de Informação e Comunicação e (inter)subjetividade*

As Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) propiciam aos indivíduos uma oportunidade ímpar de aproximação e, nesse sentido, é interessante destacarmos como a relação entre os meios de comunicação e os seres humanos modificou-se ao longo dos tempos, principalmente no que se refere à utilização das redes sociais. Analisando as redes sociais como uma nova forma de linguagem do ser humano, percebemos que elas trazem à tona a presença da subjetividade de outro modo. Nesse sentido, a relação do todos/todos permite aos indivíduos se comunicarem instantaneamente, com diversos seres ao mesmo tempo. Não só seres do mesmo espaço/terri-

¹¹ M.A.V. Souza e C.N.I. Saito, *O indivíduo como mídia: as tecnologias cotidianas e a personificação midiática*. Temática, NAMID/UFPB, Ano X, n. 10 – Outubro/2014, pp. 1-13.

tório, mas, acima de tudo, seres de diversos lugares. Conforme Gadamer¹², a comunicação, em termos de redes sociais, sai da esfera eu-indivíduo e adentra o nós-coletivo. Neste mesmo sentido, Lévy enfatiza que:

O telefone e a televisão fazem hoje em dia parte do equipamento normal dos lares nos países industrializados, mesmo entre as pessoas mais modestas. A televisão é o terminal de um dispositivo de comunicação que funciona segundo o esquema em estrela um/todos. A mensagem parte de um centro único para uma periferia numerosa de receptores separados uns dos outros. Quanto ao telefone, é o terminal de um dispositivo de comunicação estruturado pelo esquema em rede um/um. Os contatos são interativos, mas apenas dois utilizadores (ou um pequeno número de pessoas) podem comunicar ao mesmo tempo¹³.

Para compreendermos melhor essa relação proposta por Lévy¹⁴ do «todo/todo», é necessário levarmos em consideração que a informação tornou-se peça chave para o entendimento do que sejam as «mídias digitais»¹⁵. As informações assumiram um caráter «oceânico e torrencial»¹⁶, sendo que a quantidade de informações «demanda um tempo adicional para selecionar, mesmo em um nível superficial, o que merece atenção»¹⁷. A ideia de meios de comunicação, na cultura de convergência¹⁸, mantém uma vasta abrangência, passando pelas mídias de massa, como é o caso do cinema e da televisão, adentrando no ciberespaço e nas mídias digitais, vindo a constituir novos sentidos e significados.

¹² Ler *Homem e linguagem*. H.G. Gadamer, *Verdade e método II: complementos e índices*, Vozes, Petrópolis, RJ, 2009, pp. 173-182.

¹³ P. Lévy, *A inteligência colectiva: para uma antropologia do ciberespaço*, Instituto Piaget, Lisboa (Portugal) 1994.

¹⁴ P. Lévy, *A inteligência coletiva: para uma antropologia do ciberespaço*, cit.

¹⁵ L.M.S. Martino, *Teoria das Mídias Digitais: linguagens, ambientes, redes*, Vozes, Petrópolis, RJ, 2014.

¹⁶ P. Lévy, *A inteligência coletiva: para uma antropologia do ciberespaço*, cit.

¹⁷ L.M.S. Martino, *Teoria das Mídias Digitais: linguagens, ambientes, redes*, cit. É oportuno destacarmos que, conforme Martino, «como essas informações vêm de todos os lugares – telas espalhadas em transportes públicos, computadores, avisos, *outdoors* – e são muito numerosas, a mente tem muito mais trabalho e gasta muito mais tempo. Como o dia continua tendo apenas 24 horas, o resultado é a sensação de que o tempo está passando mais rápido» (p. 42).

¹⁸ O termo cultura de convergência foi proposto por Henry Jenkins e, conforme Martino tal processo cultural acontece «na interação entre indivíduos que, ao compartilharem mensagens, ideias, valores, acrescentam suas próprias contribuições a isso, transformando-os e lançando-os de volta nas redes» (L.M.S. Martino, *op. cit.*, p. 34). Além disso, «a convergência é um processo cultural que acontece na mente dos indivíduos na medida em que podem ser estabelecidas conexões entre os elementos da cultura da mídia, isto é, das mensagens que circulam nos meios de comunicação, e a realidade cotidiana» (*ivi*, p. 35).

Devemos levar em consideração que as transformações tecnológicas propiciam um acesso maior aos meios de comunicação e, principalmente, à rede de computadores. É através dessa rede, mais especificamente dos dispositivos que a ela estão relacionados, que os processos de comunicação e interação humana tornaram-se mais rápidos e favoráveis à troca de saberes e ao surgimento de um «intelecto coletivo»¹⁹.

Contudo, há que se destacar que, quando os meios de comunicação passaram a integrar o nosso mundo, criamos uma falsa impressão de ubiquidade, o que Virilio²⁰ denomina de «Inércia Polar». Significa dizer que, ao mesmo tempo em que temos a sensação de estarmos em todos os lugares, não saímos do lugar onde inicialmente nos encontrávamos fisicamente. Nesse sentido, Parente²¹ questiona: «De fato, a sociedade não estaria engendrando uma espécie de prisão ainda mais aperfeiçoada do que todas as outras, por intermédio do veículo multimídia, do ciberespaço, o computador conectado em rede, capaz de, pela telepresença, produzir uma incrível ubiquidade que nos permite ir a todos os lugares sem sair do lugar».

Na visão de Trivinho²², o que contribuiu, principalmente, para o surgimento de um espaço glocal²³ foram a expansão e a velocidade proporcionadas pelos meios de comunicação. Em suas palavras: «O século XX entrou para o índice histórico como aquele em que, de par com o XXI, a comunicação a distância foi, de forma inédita, alçada ao patamar de vetor majoritário de articulação e modulação da vida social, cultural, política e econômica»²⁴.

Ressaltamos que o ciberespaço foi o que impulsionou essa propagação da informação e trouxe, através das ferramentas nele existentes, uma nova

¹⁹ P. Lévy, *A inteligência coletiva: para uma antropologia do ciberespaço*, cit.

²⁰ P. Virilio. *O resto do tempo*. Em: F.M. Martins e J.M. d. Silva (Orgs.), *Para navegar no século XXI*, Sulina/Edipucrs, Porto Alegre 2000, pp. 113-118.

²¹ A. Parente, *Enredando o pensamento: redes de transformação e subjetividade*, p. 97. Em, A. Parente (org.) *Tramas da rede: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*, Sulina, Porto Alegre 2004, pp. 91-110.

²² E. Trivinho, *A dromocracia cibercultural: lógica da vida humana na civilização mediática avançada*, Paulus, São Paulo 2007.

²³ Nem exclusivamente global, nem inteiramente local, misto de ambos sem se reduzir a tais, tendência mediática de magnitude ainda pouco apreendida e investigada, que sintetiza e, ao mesmo tempo, ultrapassa as suas duas bases constitutivas, assim como seus respectivos derivados, a globalização ou o globalismo (econômico ou cultural) e os regionalismos ou localismos. A contar por seu caráter intrinsecamente transnacional, trata-se de um processo civilizatório que arruína, em essência, o conceito de sociedade, tradicionalmente recortado por fronteiras específicas (E. Trivinhos, *op. cit.*, pp. 20-21).

²⁴ E. Trivinho, *op. cit.*, p. 1.

forma do ser se comunicar. Criaram-se, assim, condições para a chegada a novos tempos, de uma efemeridade veloz do devir e do porvir, de uma prática inexistência de fronteiras, onde o ser é capaz de modificar-se, em termos de personalidade, e criar uma identidade conforme a ocasião assim lhe permitir.

Por ciberespaço compreende-se um espaço imaginário, «um lugar não lugar»²⁵, sem fronteiras, a sofrer metamorfoses constantes. Conforme Lévy²⁶, o rizoma é o princípio básico do ciberespaço, pois ele ramifica-se sem um processo de unificação. Além disso, trata-se de um território movediço, paradoxal, urdido por inúmeros mapas, um diferente do outro, e, diferente até mesmo do próprio território. E, justamente por tratar-se de um espaço não territorial, a superfície não é um recurso raro.

Ciberespaço é uma palavra de origem americana e foi utilizada pela primeira vez pelo escritor de ficção científica William Gibson, em 1984, no romance *Neuromancien*. Neste, o ciberespaço é apresentado como o local em que o universo das redes numéricas serve de lugar para encontros e aventuras, cenário de guerras e possibilidades de novas fronteiras econômicas e culturais. Além disso, conforme Lévy:

O ciberespaço designa não tanto os novos suportes da informação, mas sim as formas originais de criação, de navegação no conhecimento e de relação social que eles permitem. [...] O ciberespaço constitui um campo vasto, aberto, ainda parcialmente indeterminado, que não deve ser reduzido a um único de seus componentes. Tem vocação para intercomunicar e estabelecer interfaces com todos os dispositivos de criação, de registro, de comunicação e de simulação²⁷.

O ciberespaço deve ser vislumbrado como um território que permite interconexões digitais entre computadores ligados em rede. Segundo Martino²⁸, «é um espaço que existe entre os computadores, quando há uma conexão entre eles que permite aos usuários trocarem dados. É criado a partir de vínculos, e não se confunde com a estrutura física – os cabos, as máquinas, os dispositivos sem fio – que permite essa conexão».

Cada pessoa, ao utilizar-se da internet, insere-se imediatamente no ciberespaço, a partir de onde se constitui o momento em que passa a trocar informações, compartilhar dados, relacionar-se com outras pessoas. Con-

²⁵ M. Augé. *Não-lugares: Introdução a uma Antropologia da Super-Modernidade*, Papirus, Campinas, São Paulo 2011.

²⁶ P. Lévy, *Filosofia World: o mercado, o ciberespaço, a consciência*, cit.

²⁷ P. Lévy, *A inteligência coletiva: para uma antropologia do ciberespaço*, cit., pp. 152-153.

²⁸ L.M.S. Martino, *op. cit.*, p. 29.

temporaneamente as redes sociais constituem-se num dos meios mais expressivos em termos de comunicação²⁹.

Conforme Capra³⁰ as redes sociais são, antes de tudo, «redes de comunicação que envolvem linguagem simbólica, restrições culturais, relações de poder, etc.»³¹. E, para compreendê-las necessitamos de subsídios que envolvam aspectos teóricos no âmbito social, filosófico, científico cognitivo, antropológico. Para o autor, as redes sociais estão relacionadas à comunicação e, «assim como redes biológicas, elas são autogerativas, mas o que geram é imaterial. Cada comunicação cria pensamentos e significados, os quais dão origem a outras comunicações, e assim toda a rede se regenera»³².

Salienta ainda que as redes sociais, enquanto associadas ao princípio comunicativo, formam ciclos múltiplos de retroalimentação capazes de produzirem um sistema compartilhado de crenças, explicações e valores culturais. Através desses, os indivíduos «adquirem identidade como membros da rede social e, nesse sentido, a rede gera seu próprio limite. Não é um limite físico, mas um limite de expectativas, de confiança e lealdade, o qual é permanentemente mantido e renegociado pela rede de comunicações»³³.

As redes sociais vieram propiciar o que o homem, desde o princípio da humanidade, projetou: viver em comunidade, com uma espécie de lentes a partir de onde pode ver o mundo. Conforme Martino³⁴, «a raiz da palavra “comunidades” é a mesma de “comum” e de “comunicação”, pensada como “aquilo que pode ser compartilhado”». É dentro desse princípio que a Internet e as mídias digitais, a exemplo das redes sociais, abrem «espaços de interação em comunidade até então desconhecidos, aumentando as possibilidades de estabelecimento de laços entre seres humanos»³⁵.

²⁹ Redes Sociais da Internet são palataformas-rebentos da Web 2.0, que inaugurou a era das redes colaborativas, tais como Wikipédias, *blogs*, *podcasts*, o You Tube, o Second Life, o uso de *tags* (etiquetas) para compartilhamento e intercâmbio de arquivos como no Del.icio.us e de fotos como no Flickr e as RSIs, entre elas o Orkut, My Space, Goowy, Hi5, Facebook e Twitter com sua agilidade para *microbloging* (L. Santaella e R. Lemos, *Redes sociais digitais: conceitos do Twitter*, Paulus, São Paulo 2010, p. 7).

³⁰ F. Capra, *Vivendo Redes*. Em, F. Duarte et. al. (Orgs.). *O tempo das redes*, Perspectiva, São Paulo 2008.

³¹ F. Capra, *op. cit.*, p. 22.

³² *Ivi*, p. 23.

³³ *Ibid.*

³⁴ L.M.S. Martino, *op. cit.*, p. 44.

³⁵ L.M.S. Martino, *op. cit.*, p. 44.

Contudo, Castells³⁶ alerta que devemos ter cuidado ao associarmos comunidade e rede, pois, na visão do autor, «as comunidades, ao menos na tradição da pesquisa sociológica, baseavam-se no compartilhamento de valores e organização social. As redes são montadas pelas escolhas e estratégias de atores sociais, sejam indivíduos, famílias ou grupos sociais». Ainda, na visão do autor, «a grande transformação da sociabilidade em sociedades complexas ocorreu com a substituição de comunidades espaciais por redes como formas fundamentais de sociabilidade»³⁷.

Na visão de Lévy³⁸, os laços afetivos criados através do ciberespaço e das redes sociais propicia o surgimento de uma Inteligência Coletiva. O autor argumenta: «O ciberespaço representa a primeira emergência de uma noosfera, esfera do espírito e da inteligência coletiva, de que a esfera dos meios de comunicação anterior era apenas uma pálida prefiguração»³⁹.

A troca de saberes, de aprendizagens coletivas passa pela experiência do eu juntamente com o outro na troca de saberes, pois aprender é permitir-se «entrar no mundo do outro»⁴⁰. Nesse sentido, quanto mais numerosos forem os intelectos coletivos⁴¹ nos quais se mistura um indivíduo, «mais ocasiões existem para que ele possa diversificar os seus saberes e os seus desejos, e melhor ele enriquece com a sua variedade viva as comunidades pensantes para cuja construção contribui»⁴².

Percebe-se que, a partir do momento em que se relacionam entre si, as pessoas contribuem com algum elemento na construção dos saberes que, «sem pertencerem especificamente a ninguém, estão à disposição de todos para serem usados e transformados»⁴³. Ainda dentro desse princípio, Martino enfatiza que os saberes provenientes de um intelecto coletivo são de caráter virtual, isto é, estão sempre prontos a serem modificados e reestruturados.

³⁶ M. Castells, *A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade*. Zahar, Rio de Janeiro 2003, pp. 106-107.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ P. Lévy, *A inteligência coletiva: para uma antropologia do ciberespaço*, cit.

³⁹ P. Lévy, *Filosofia World: o mercado, o ciberespaço, a consciência*, cit., p. 115.

⁴⁰ P. Lévy, *A inteligência coletiva: para uma antropologia do ciberespaço*, cit., p. 146.

⁴¹ O intelecto coletivo é uma espécie de sociedade anônima para a qual cada acionista contribui com o seu capital de conhecimentos, de navegações, de capacidade de aprendizagem e de ensino. O coletivo inteligente não submete nem limita as inteligências individuais; pelo contrário, exalta-as, fá-las frutificar e abre-lhes novas potencialidades. Este motivo transpessoal não se contenta em somar inteligências individuais. Faz crescer uma forma de inteligência qualitativamente diferente, que vem juntar-se às inteligências pessoais, uma espécie de cérebro colectivo ou de hipercórtex (P. Lévy, *A inteligência coletiva: para uma antropologia do ciberespaço*, cit., p. 138).

⁴² P. Lévy, *A inteligência coletiva: para uma antropologia do ciberespaço*, cit., p. 131.

⁴³ L.M.S. Martino, *op. cit.*, p. 31.

dos quando necessário. «Assim, uma inteligência coletiva não é de maneira alguma uma inteligência “total”, e menos ainda totalitária, como se poderia imaginar em ficções científicas mais sombrias, mas um aglomerado de saberes potencialmente à disposição de quem precisar se servir deles»⁴⁴.

Neste mesmo sentido Lévy escreve que os meios de comunicação devem ser visualizados como «órgãos reprodutores das ideias»⁴⁵. Além disso, conforme o autor, cada meio de comunicação é um campo fértil para a proliferação de ideias. Nesse sentido, «criar uma instituição, um modo de organização, um espaço de comunicação, é inventar um ambiente que condiciona a reprodução, a competição e a cooperação das ideias e das formas de subjetividade»⁴⁶.

Castells⁴⁷ atenta quanto à relação comunicativa das pessoas através das redes ou da Internet. Conforme o autor, por mais que utilize tais meios de comunicação, o indivíduo não revela a sua identidade, «as pessoas se ligam e se desligam da Internet, mudam de interesse, não revelam necessariamente sua identidade (embora não simulem uma diferente), migram para outros padrões *on-line*. Mas se as conexões específicas não são duradouras, o fluxo permanece, e muitos participantes da rede o utilizam como uma de suas manifestações sociais»⁴⁸.

Um meio muito utilizado como forma comunicativa, principalmente no que se refere à exposição da imagem é a *selfie*. Esta, ao contrário do que afirma Castells⁴⁹, como uma forma do autorretrato, permite criar novas identidades, fugir de sua personalidade e ir em busca de outra identidade que lhe agrade mais ou que vá ao encontro daquilo que a sociedade e a cultura do pertencimento exigem.

4. *Sujeito, subjetividade identitária e selfie*

Desde os primórdios da humanidade nos autorretratamos. Para Manguel, «todo retrato é, em certo sentido, um autorretrato que reflete o espectador. Como “o olho não se contenta em ver”, atribuímos a um retrato as nossas percepções e a nossa experiência. Na alquimia do ato criativo,

⁴⁴ L.M.S. Martino, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁵ P. Lévy, *Filosofia World: o mercado, o ciberespaço, a consciência*, cit., p. 115.

⁴⁶ *Ivi*, p. 116.

⁴⁷ M. Castells, *A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade*, cit.

⁴⁸ *Ivi*, p. 108.

⁴⁹ *Ibid.*

todo retrato é um espelho»⁵⁰. Na opinião de Persichetti, o retrato é fascinante, uma linguagem sedutora e difícil. «Síntese do encontro de olhares entre um produtor de imagens e um ser que se deixa “imortalizar” pelas pinceladas ou pelas lentes. Uma troca entre objetividade e subjetividade e a vontade de ver e ser visto»⁵¹.

Além disso, conforme Persichetti, o retrato exerce um fascínio sobre o ser, pois há uma possibilidade de criação «de pose, a construção de inúmeros personagens encenados em cada fotografia. Trata-se de uma forma, como lembra Fabris, de “escamotear de vez a existência do sujeito original”»⁵².

No princípio, ao utilizar-se da terra, de misturas de sangue e minerais da natureza, o homem desenhou-se pela primeira vez na pedra da caverna. Demonstrou, através das pinturas rupestres, não só a si, mas todo o bando e suas relações sociais em termos místicos, de caça e festa. Narciso afogou-se ao ver sua imagem refletida no poço. Um princípio de egocentricidade imagética. A madrasta de Branca de Neve se viu frente aos subterfúgios estéticos de seu espelho falante. Salvador Dalí e Vincent Van Gogh e seus autorretratos. A dor e a beleza retratadas através de cores e pinceladas na tela em branco. Pablo Picasso e a deformação do ser. O cubismo autorretratante de um ser multifacetado e fragmentado. O não envelhecimento do retrato de Dorian Gray⁵³ «escravo de um ideal absurdo – o da eterna juventude –, faz com que a arte se confunda com a vida cotidiana»⁵⁴. A pintura, um princípio da calotipia⁵⁵. O pintor, com seus pincéis e sua paleta de cores, lentamente transporta para a tela a imagem imóvel diante dele. Em seu estúdio, fragmentos de uma montagem de cenas vão ganhando forma e se materializando para todo o sempre. Um roubo da alma⁵⁶, uma mo-

⁵⁰ A. Manguel, *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*, Companhia das Letras, São Paulo 2001, p. 177.

⁵¹ S. Persichetti, *Dos elfos aos selsfies*. Em, D. A. Kunsh, S. Persichetti (Org.) *Comunicação: entretenimento e imagem*, Plêiade, São Paulo 2013, p. 157.

⁵² S. Persichetti, *op. cit.*, p. 160.

⁵³ Romance de Oscar Wilde (1884-1900), escrito em 1890.

⁵⁴ S. Persichetti, *op. cit.*, p. 156.

⁵⁵ O nome com que Fox Talbot patenteou a fotografia em 1841 foi calótipo: do grego *kalos*, belo. (SONTAG, 2004, p. 101).

⁵⁶ Interessante destacar que essa visão sobre o roubo da alma está presente tanto na pintura quanto na fotografia. Tal explanação pode ser verificada no exemplo concedido por Kubrusly ao narrar que o fotógrafo francês Edouard Boubat ao tentar fotografar uma mulher africana esta lhe esconde o rosto, não se preocupando em mostrar os seios que estavam desnudos. «Para ele aquela mulher “primitiva” parece saber que um seio nu é apenas uma forma redonda, muda e anônima, enquanto o rosto é o ser inteiro. Ela acredita que ao roubar a imagem de seu rosto é possível roubar,

dificação do ser. As imperfeições humanas podem ser corrigidas, é o ser metamorfoseando-se através do gesto do pintor. É o feio transformando-se para o belo predominar, a perpetuação do real. Temos na pintura «a busca formal, a arte, o imaginário»⁵⁷.

Já a fotografia é a clausura do repentino. Primeiramente as poses, o imóvel, o olhar fixo na lente e na alma do fotógrafo. Mas a fotografia é uma representação do real, não se pode modificar o que se capturou pelo *flash* luminoso da máquina. Pode-se, porém, vê-lo de diferentes ângulos, olhares, sendo que é facultado fazer fotomontagens. Atualmente fotografa-se o movimento, a velocidade da pose, o que afeta o olhar humano e máquina.

Com o clique do dedo retratamos ou autorretratamos momentos de nossa vida. Chispas temporais da felicidade, da família, dos amigos, dos lugares por onde passamos, dos acontecimentos catastróficos e banais do cotidiano. Panopticamente somos fotografados. Uma sequência de fotos imagéticas a cartografar os segundos diários de nossa existência. Fotografamos e autorretratamos o instante. A fugacidade passageira da oportunidade flagrante do momento. Uma instantaneidade que conquista, fascina, provoca, na eminência de uma perversidade envolvente ao amotinar e roubar nosso furtivo olhar temporal. O instantâneo como um dos atributos mais característicos da fotografia: o registro do aspecto das coisas, nos dizeres de Kossoy «é o que resta do acontecido, fragmento congelado de uma realidade passada, informação maior de vida e morte, além de ser o produto final que caracteriza a intromissão de um ser fotógrafo num instante dos tempos»⁵⁸.

A foto nos captura «como uma fina fatia do espaço bem como do tempo»⁵⁹, permitindo a mobilidade espacial do fragmento temporal retido⁶⁰. Uma ilusão sensorial de podermos interromper o fluxo do tempo ou

ao mesmo tempo, sua alma ou um pedaço de seu passado» (C.A. Krubrusly, *op. cit.*, p. 36). Dubois acredita que a crença e os mitos em torno do roubo da alma devem ser levados a sério, pois, «Os temores ou as recusas manifestadas de deixar se fotografar sob o pretexto de que uma parte de seu ver (ou de seu parecer, mas onde está a diferença?) vai ser roubada, devorada pela máquina. Essa crença está longe de ser simplesmente a das sociedades tradicionais ditas “primitivas”. Seria antes o que há de mais primário, ou seja, de mais essencial à fotografia. O que faz da fotografia um verdadeiro processo de “fantasmização” dos corpos» (P. Dubois, *op. cit.*, p. 222).

⁵⁷ P. Dubois, *O ato fotográfico e outros ensaios*, Papirus, Campinas, SP 1993, p. 32.

⁵⁸ B. Kossoy, *Fotografia & História*, Ateliê Editorial, São Paulo 2001, p. 37.

⁵⁹ S. Sontag, *Sobre fotografia*, Companhia das Letras, São Paulo 2004, p. 33.

⁶⁰ É interessante essa perspectiva temporal em torno da foto, pois, quando nos referimos ao tempo fotográfico, estamos falando de dois tempos temporais: o do “clique” fotográfico e o da revelação. Nesse sentido, Felizardo enfatiza que: «O tempo que se gasta no famoso “clique” que simboliza sonoramente a feitura de uma imagem. A se contar só esse tempo, toda a história da fotografia ocuparia o quê? Uns poucos minutos [...] Depois do tempo mais longo, que envolve uma espera sempre

retermos a beleza do instante, pois a fotografia «nos ilude com uma verossimilhança capaz de confundir a imagem com a coisa fotografada. É impossível separar a fotografia do tema fotografado, mas ela não é o tema, é apenas o vestígio deixado por ele no momento mágico do *clic*»⁶¹.

Contudo, o que constatamos é que a relação do ser humano com seu autorretrato modificou-se. Houve um tempo em que a imagem era uma forma de eternizar o momento e aprisionar o tempo e o espaço em meio às métricas do quadrado imagético. Armazenava-se e guardava-se com todo o cuidado em álbuns e estes, por sua vez, eram mostrados somente às pessoas mais íntimas, que adentrassem o espaço privado da casa. Hoje, os retratos ou, mais especificamente, os autorretratos da *selfie* não são eternos, pelo contrário, demonstram uma passagem veloz do tempo e a transposição de um espaço. Não se armazenam, pelo contrário, são soltos nas entranhas ciberespaciais, para quem os quiser ver, curtir, compartilhar e comentar. As *selfies*, silenciosamente, começaram a surgir «nas redes sociais, nas conversas, nos debates, e proliferaram, como cogumelos após uma forte chuva de verão»⁶².

Para Souza e Saito⁶³, a *selfie* é uma transformação tecnológica do autorretrato e esta, por sua vez, é praticada por pessoas que fazem uma cultura visual e pertencem a ela. Seriam os «seres midiáticos» ou, mais especificamente, «*Homo digitalis*». O *selfie*:

Ainda combina a relação com autorretratos que podem ter um interesse restrito ou um apelo midiático intenso como o *selfie* do Presidente Barack Obama no enterro de Nelson Mandela ou o *selfie* com astros de Hollywood na cerimônia de 2014 do Oscar, o *selfie* é uma prática de personalização midiática que é utilizada pelas variadas vertentes da mídia seja em pequena escala ou larga escala. O *selfie* também funciona em cima do chamado compartilhamento que é uma das principais bases da cultura visual contemporânea, já que a exposição visual do *selfie* é feita para atingir o maior número de pessoas e de plataformas, o maior número possível de compartilhamentos⁶⁴.

Vivemos, como informa Persichetti⁶⁵, em uma sociedade narcisista em que o mostrar-se tornou-se essencial na identidade do indivíduo. Já na

nervosa, até que a imagem que ficou latente seja transformada em nova realidade, palpável. Em suma, ter o filme revelado» (L.C. Felizardo, *A fotografia de Luiz Carlos Felizardo*, Brasil Imagem, Porto Alegre 2011 p. 71).

⁶¹ C.A. Kubrusly, *O que é fotografia?* Brasiliense, São Paulo 2003, p. 28.

⁶² S. Persichetti, *op. cit.*, p. 155.

⁶³ M.A.V. Souza e C.N.I. Saito, *art. cit.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 12.

⁶⁵ S Persichetti, *op. cit.*

visão de Souza e Saito⁶⁶, trata-se de uma sociedade ocularcêntrica⁶⁷, uma vez que possui seu olhar concentrado em telas e mídias. Portanto, trata-se de um processo em que existe uma ânsia em sair do anonimato para se tornar visível e partícipe de uma sociedade que é caracterizada pela visibilidade, pelo consumo e pela multiplicidade identitária. Nesse sentido, Persichetti⁶⁸ escreve: «Numa sociedade em que você vale a partir do momento em que se torna visível, a rápida disseminação de uma imagem via redes sociais permite uma imediatez na integração ao mundo do consumo, do lazer e da “pseudo” saída do anonimato».

As mídias eletrônicas vieram contribuir para que a imagem se tornasse uma espécie de forma ininterrupta de comunicação entre os sujeitos. Para Sobrinho⁶⁹, «na sociedade atual, os sujeitos se expõem demasiadamente nas redes sociais, revelando suas identidades, sua privacidade, na ânsia de uma comunicação e de uma hipervisibilidade». A *selfie* vem auxiliar nesse sentido, pois, como uma forma de autorretratar-se, permite que a autoimagem seja frequentemente atualizada. Nesse horizonte, a autora contribui ao informar que «muitos acreditam que a condição essencial para fazer parte da sociedade é atualizar constantemente o seu autorretrato, visando a sua superexibição»⁷⁰.

Desta forma, o que constatamos é que as redes sociais por onde veiculam a *selfie* tornaram-se um espaço de subjetividade, pois, conforme Sobrinho, nestes espaços interativos «os sujeitos podem se reinventar, apresentando-se da maneira como desejam ser vistos. Tal maneira está ligada com as expectativas dos indivíduos que fazem parte da sua rede. A identidade do usuário vai sendo construída conforme as suas interações»⁷¹.

Portanto, perante o exposto, há que se destacar que há uma nova identidade sendo projetada. Um novo indivíduo multifacetado em constante processo de construção pode ser vislumbrado nas redes sociais. Nesse sentido, o ser deixa de ter uma identidade unificada e passa a ter uma identidade móvel, em constante mudança, conforme as experiências que o indivíduo

⁶⁶ M.A.V. Souza e C.N.I. Saito, *art. cit.*

⁶⁷ O termo ocularcêntrica foi cunhado pelo filósofo Jay Martin para designar o enviesamento do pensamento moderno ocidental, a fim de exemplificar o conhecimento que é tido como visual e visto.

⁶⁸ S. Persichetti, *op. cit.*, p. 161.

⁶⁹ P.J. Sobrinho, *Meu selfie: a representação do corpo na rede social facebook*, «Artefactum Revista de estudos em Linguagens e Tecnologia», 1, 2014, pp. 1-13, p. 10.

⁷⁰ *Ivi*, p. 4.

⁷¹ *Ivi*, p. 3.

vivência. Rompe-se com a ideia de uma identidade estável, perene.

Trivinho reflete sobre a identidade enquanto categoria datada e ligada a um pertencimento de determinado grupo sociocultural e histórico. «Em outras palavras, a categoria da identidade está umbilicalmente vinculada a toda uma lógica sociocultural e política; traz em si a carga de significação própria desse arranjo simbólico específico»⁷².

É devido a essas características que com o passar dos anos a identidade foi sendo associada a uma lógica do tempo e da duração. O que constatamos é que o sujeito estabelece sua identidade através de suas relações com os elementos presentes no mundo em que está inserido. Neste sentido, o que se constata é que a identidade não é um produto espontâneo, mas um processo de construção que leva em consideração aspectos culturais, presentes no espaço e no tempo social-histórico.

Destarte, a *selfie* torna-se um aparato que permite a criação de uma identidade que, muitas vezes, vem ao encontro do que não se é, mas se deseja ser. Ao ser tornada pública nas redes sociais, a *selfie* permite a visibilidade que, por sua vez, brinca com a psique humana na medida em que propicia uma egocentricidade narcisista. Não se trata mais da exposição do belo ou de uma questão estética, mas sim de um advento midiático, em busca de algum instante “de fama”. O ser mede sua popularidade e visibilidade através da quantidade de “amigos” que possui na rede, que compartilham, curtem, cutucam ou comentam sua *selfie*.

Ainda, dentro dessa perspectiva, devemos levar em consideração que esse movimento propicia uma relação do sujeito consigo mesmo, vindo a colocar em xeque o que seja a identidade e a subjetividade, numa perspectiva até então discutida na relação com o outro. O outro, aqui, é importante na medida em que atesta e corrobora as expectativas do eu.

Nesse mesmo sentido, Souza e Saito ressaltam que a tecnologia e os avanços provenientes dela traduzem a subjetividade e contribuem na construção de um indivíduo multifacetado, disseminado e descentrado. Para os autores, «a tecnologia passa a contribuir para a constituição de toda uma série de redes de subjetividade que deixam à mostra as possibilidades do indivíduo como uma forma de mídia»⁷³.

A tecnologia e a subjetividade tornaram-se, portanto, uma espécie de binômio que traça as linhas na contemporaneidade, em que o sujeito não só utiliza-se das TICs como ferramentas de comunicação, mas, sobretudo,

⁷² E. Trivinho, *op. cit.*, p. 370.

⁷³ M.A.V. Souza e C.N.I. Saito, *art. cit.*, p. 10.

torna-se ele próprio em um ser midiático. O indivíduo utiliza-se diariamente da tecnologia móvel e a torna parte de seu cotidiano. Ele não apenas cria, porém, torna-se um ser midiático, «não só produz fenômenos midiáticos como, igualmente, passa também a ser um tipo de mídia que através de processos textuais e de remediação promove uma imbricação, extremamente, intrincada entre indivíduo, cotidiano e mídia»⁷⁴. Na visão dos autores isso faz com que o indivíduo seja produtor e também consumidor, e não mais um mero expectador.

O sujeito indivíduo e sua identidade, múltiplo em sua multiplicidade identitária. Uma identidade única a esfacelar-se perante os avanços tecnológicos, constituindo-se cada vez mais como sendo virtual. A *selfie* e a possibilidade criativa e imaginativa de um novo ser, dentro de um ser histórico e cultural. A proliferação dessa identidade nas redes sociais e na esfera pública do ciberespaço. A decifração: quem és tu que está por detrás da rede? O enigma da esfinge tebana: «Decifra-me ou devoro-te».

Quem é esse novo sujeito midiático que utiliza a rede para tornar-se visível, buscando sair do anonimato, para ter sua fama e ser seguido por multidões de amigos? A *selfie* como uma das possibilidades de autorretratar o ser, a humanidade e a sua complexa relação tempo e espaço, a demonstrar a previsão de Manguel⁷⁵, de que uma imagem é um jogo de visibilidade. Nela há o visível e previsível. E há o que existe além da visibilidade, por detrás da imagem retida e aprisionada no quadrado imagético do fotografar *selfiniano*.

5. Considerações finais

As *selfies* são verdadeiras obras de arte de uma sociedade visual e digital. São caras e bocas criadas, a fim de exporem uma identidade e a subjetividade. Elas contam histórias por si só, permitem acompanhar o cotidiano social e individual. Nesse sentido, as redes sociais têm potencializado o encontro coletivo. Permitem a aproximação, a troca, o compartilhamento de identidade, subjetividades, saberes e ideologias.

Percebemos que a intersubjetividade não desaparece diante dos novos tempos permeados pela TICs, porém, há um deslocamento e novo sentido para tal. Conceitos como “amigo” passam a ter outra conotação. A proximidade não é física, mas virtual, sendo que a distância não é mais um

⁷⁴ *Ivi*, p. 7.

⁷⁵ A. Manguel, *op. cit.*

obstáculo a ser considerado.

As *selfies* não deixam de ser uma expressão desta questão, na medida em que adquirem sentido ao serem vistas pelos outros. Independentemente de qual realidade estão mostrando, há uma espécie de necessidade de reconhecimento que se faz presente. Nesse sentido, ao alterar a velocidade com que é possível acompanhar os acontecimentos na vida de um indivíduo, elucida-se novamente que tudo é devir. No entanto, permanece a eterna vontade do encontro com o outro, seja ele real ou virtual.

English title: Selfie and subjectivity in the age of social networks

Abstract

This article aims at analyzing selfies and subjectivity in times of social networks. Firstly, it approaches the evolutions that took place in terms of communication (Bauman and May, 2010), and based on a bibliographic study on authors Lévy (1994, 2000), Capra (2008), Bachelard (2007), Persichetti (2013), Martino (2014), Souza and Saito (2014), it focuses on the concepts of instant, cyberspace, social networks, selfies, Collective Intelligence and Information and Communication technologies (ICTs). From early times, human beings are used to self-portraying as a way to show their identity and subjectivity. However, selfies have lately promoted a proliferation of real-time self-portraits in a fast pace that generates constant exposure in social networks. Based on this reflection, one may notice that within this context, the solid identity of modernity becomes fragmented, making room for the creation of multiple identities and subjectivities.

Keywords: collective intelligence; ICTs; cyberspace; selfies; social networks; Identity; Subjectivity.

Rogério José Schuck

Doutor em Filosofia, professor Titular Univates,
PPGECE e PPGEnsino
rogerios@univates.br

Fabrício Agostinho Bagatini

Graduado em História, professor junto
à Rede Estadual de Ensino e mestrando no
Mestrado em Ensino – PPGEnsino Univates
fabriciobagatini@hotmail.com

T

Mestizaje e intersubjetividad en América Latina: hacia una hermenéutica barroca

María José Rossi

La cuestión relativa al encuentro y desencuentro entre universos culturales – lo que hoy llamamos “interculturalidad” – ha sido objeto de reflexión por parte de una larga tradición ensayística local. José Martí, Leopoldo Zea, Octavio Paz, Luis Villoro, para nombrar sólo algunos, han logrado ponerle voz a lo que otros – las más de las veces, por eludir los efectos de un significante siempre mortífero – simplemente callaron o silenciaron. El predominio de la “voz” sobre el “logos” no es casual: precisamente ése es el modo del ensayo, de la manera particular que hemos tenido de pensarlos, de tantear – con la envidia, la osadía, el tono inmoderado o cordial, y la incompletitud propia del género – lo que somos, sin que ese ensayo infinito acabe nunca en la puesta final de la obra. La literatura novelística y poética, por su parte, ha hecho carne en la ficción y en el poema las peripecias y perplejidades de una historia que esos ensayos traducen y balbucean a su modo. Alejo Carpentier, José Lezama Lima, Augusto Roa Bastos, J.L. Borges – para nombrar, también, sólo a algunos – han referido la misma cuestión dándole voz a personajes de cuentos y novelas, asumiendo como propia y como ajena la que se confunde con todas sin identificarse acabadamente ninguna. Barrosa por donde se la mire¹, esa polifonía escapa al facilismo de las fórmulas huecas, rehúsa las identidades estables. Y lo hace combinando, a su modo, la singularidad de la *res cogitans* europea (el «yo pienso-yo conquisto») con el plural imposible de una *res* que resiste, lucha, sueña y espera («nosotros nos liberamos»). Es desde esa antinomia fundamental – que la fórmula «civilizados-bárbaros»

¹ Debemos a Perlongher el término “barroso” aplicado a las peculiaridades del barroco rioplatense. N. Perlongher, *Prosa plebeya*, Colihue, Buenos Aires 2008.

cristaliza a su modo – que ha sido pensada América; ella está en el núcleo duro de nuestra literatura, ya se hable de ensayo, novela, poesía. A veces camuflada, otras no, siempre retorna.

Conquistador o conquistado, foráneo o raizal: los contrarios adoptan por momentos la forma de la contraposición lisa y llana, de la oposición irreductible, como en el *Facundo* de Sarmiento; otras veces se funden para encontrar la fórmula milagrosa que concilie y equipare las diferencias. De ahí la expresión “eurindia”, título de un libro homónimo escrito por Ricardo Rojas referido a ese «nuevo misterio etnológico» que es América². El título evoca, sin lugar a dudas, una manera específica de abordar lo americano: la que se recuesta cómodamente en el uso de términos de fácil aquiescencia en tiempos de mundialización y globalización, como mestizaje, fusión de culturas, sincretismo e incluso aculturación o deculturación. El llamado “multiculturalismo” es quizá su producto más emblemático y remanido.

No cabe duda de que la fusión de términos implicada en el título del libro de Rojas invita cómodamente a pasar por alto las peripecias y los desgarramientos que supuso el encuentro-desencuentro entre culturas, en este caso, la europea y la amerindia. Como lo muestran Néstor García Canclini y Serge Gruzinski³, la hibridez es una marca de los tiempos; un cliché del mundo globalizado que, a la vez que celebra las diferencias, propone su mezcolanza festiva, la conjunción lúdica de lo exótico, lo habitual y lo pintoresco. Lo común con el color local.

Es cierto que muchos de nuestros escritores, al reflexionar sobre nuestra identidad, lo han hecho en el horizonte de un tiempo en el que los discursos sobre los mestizajes y la hibridización ya empezaban a sonar sus primeras melodías. El empeño por encontrar analogías entre los universos culturales más diversos es quizá su seña y santo más evidente. En ocasiones, incluso, el llamado a la tolerancia y a la concurrencia armoniosa de las culturas a la que se apela como un “deber ser”, parece ignorar que no hay encuentro entre diferentes, y aún entre iguales, que no se produzca sin contienda. Pero aún así, con sus inexactitudes, sus desaciertos historiográficos, sus reconocibles y evidentes condicionamientos por las modas literarias y académicas en boga, nuestros escritores basculan sin ingenuidad en torno de dos modalidades diversas de relación con lo “otro extraño”: la que

² R. Rojas, *Eurindia. Ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1980.

³ S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona 2007; N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo 1990.

recae tanto en el acuerdo y la unidad de las partes como en el conflicto y el antagonismo. Seguramente por su mayor cercanía a aquellos tiempos en que nuestros países se desgarraban por luchas emancipatorias, más comprometidos por el destino de nuestros pueblos, menos propensos a ser seducidos por el canto de las sibilas que embelesan con su llamado edificante a la multiculturalidad, los ensayos sobre los que habremos de ensayar, a su vez, la tesis o la propuesta de este trabajo –haciendo proliferar un modo específico de pensar: justamente, el del ensayo: ese género culpable, a decir de Grüner⁴ – incomodan y a veces también desconciertan. Pero todos, sin lugar a dudas, interpelan. Todos ellos esquivan, con sus diferencias, sus titubeos y también con sus contradicciones, las fórmulas aparentemente inocuas que aquellos términos parecen evocar. Todos ellos asumen el riesgo de tomar posición. En todos ellos hay – sean liberales, anarquistas, marxistas o conservadores, no importa el signo – una apuesta política.

Esa apuesta es a la vez una demanda hacia nosotros mismos. O al menos es lo que concita para quien escribe: una invitación o un llamado a repensar esa disciplina filosófica que llamamos hermenéutica y en cuyo marco se inscribe nuestra investigación más reciente. Comprometida desde su renacer a mediados del siglo pasado en el diálogo y en el acuerdo con la alteridad (ya se trate del otro como texto o del otro como prójimo), y entendiendo que la interpretación y la comprensión de ese otro exige evacuar en la medida de lo posible todo malentendido, la hermenéutica moderna ha propendido a pasar por alto, cuando no a eludir, los aspectos más litigiosos de la intersubjetividad humana. Propuesta hasta no hace mucho tiempo atrás por Gianni Vattimo como «nueva *koiné*»⁵, y haciendo de su objeto privilegiado los procesos de (auto)comprensión y de interpretación (del sí mismo y de los otros), sin pretender erigirse en metaconciencia “pura”, es en su territorio donde se libran hoy los debates que articulan intersubjetividad, diálogo, malentendido y desacuerdo.

La compenetración con nuestros propios procesos históricos, sin embargo, abre un signo de interrogación acerca del límite y la pertinencia aquellas categorías, echadas a correr en un contexto muy preciso de la historia europea⁶: ¿Hasta qué punto una hermenéutica “situada”, comprometida,

⁴ E. Grüner, *Un género culpable*, Godot, Buenos Aires 2013.

⁵ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1991.

⁶ Hemos hecho referencia a esta cuestión en «Lucio Mansilla y la construcción de la alteridad. O Habermas y Gadamer revisitados (por los ranqueles)», trabajo presentado en las VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, Ensenada, 3, 4 y 5 de diciembre de 2014. <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar/viii-jornadas-2014>

claro está, con el diálogo y los consensos (siempre necesarios), puede eludir el momento de la escisión, de la diferencia y del conflicto? Creemos que, como complemento de una teoría del mestizaje como diferencia en la identidad – nunca como fusión o indiferenciación de lo distinto – nuestro escenario reclama la construcción de una hermenéutica que repare tanto en las estrategias que llaman al acuerdo, al consenso y al diálogo (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) como en aquellas que insisten en la imposibilidad de la reunión, vale decir, en la diseminación y en el des-quicio (Derrida, Barthes)⁷. Dos estrategias cuya combinación, para el caso de América, resulta tan compleja como ineludible. Tan imposible de cerrar.

Finalmente, la presunción de fondo de este escrito es que nuestra literatura – que comprende a escritores y lectores, ensayistas, novelistas, poetas, articulistas, etc. – ha ido modelando con el tiempo el modo cómo leemos nuestra historia, y ha signado en buena medida las modalidades de nuestra praxis, al igual que la percepción que tenemos de nosotros y los otros. Y si en esos espacios literarios se cruzan y superponen tanto la predisposición hacia el acuerdo como la tentación al enfrentamiento mudo – reanudación del trauma del asalto – es que esas formas han convivido en el territorio fecundo de nuestra América desde sus comienzos. Si la peor de las injusticias es para Aristóteles la de la violencia sin palabras⁸, hemos de reconocer entonces que la palabra desmesurada, propia de nuestra literatura barroca, es aquella que prolifera sobre el abismo sin nombre de una herida, llámese descubrimiento o conquista. A la realidad del choque y la violencia física desencadenada a partir de ese acontecimiento fundamental hubieron de sucederle ajustes, acuerdos, compromisos, virajes. El azar de las situaciones y la imposibilidad de las visiones globales multiplicaron por donde se los miren las colisiones y los acomodamientos. Hasta hoy. Las cicatrices de esa historia no han sellado ni suturado la herida, y están ahí para recordar una conflictividad que, con otras máscaras y con otros actores, vuelve siempre a escena.

Las huellas de esa conflictividad se arremolinan en las concavidades de nuestras producciones barrocas. Ya se trate del sujeto metafórico de la literatura – siempre dispuesto a descongelar las homologías, en palabras de González⁹, o a sustraerse de las superposiciones inofensivas en que decli-

⁷ P. Vidarte, *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, Tirant lo Blanch, Valencia 2006.

⁸ «La injusticia más atroz es la que se apoya en las armas», Aristóteles, *Política*, Libro I, cap. II (varias ediciones).

⁹ H. González, *Lezama Lima: la transmutación del mito*, en J. Lezama Lima, *Ensayos barrocos*, Colihue, Buenos Aires 2014, p 9.

nan las supuestas mezclas entre culturas extrañas – ya se trate de la centauresa o del dragón que habitan las iglesias coloniales, todos ellos aluden con mayor o menor fortuna al misterio americano sin agotarlo. En todos ellos late una *tensión* – resultado de la confluencia de fuerzas opuestas en un cuerpo – que ningún clasismo, más propenso a los estados discretos, sería capaz de proponer¹⁰. Una hermenéutica que quiera ser latinoamericana tendrá que ser, pues, barroca.

* * *

En una primera parte nos proponemos discutir la pertinencia de los términos “multiculturalismo” y “mestizaje” a partir de los aportes de la antropología posestructuralista contemporánea; ella se ha empeñado recientemente en deconstruir los presupuestos sobre los que han sido edificadas las teorías multiculturales en boga desde los años 70, superando a su vez los escollos del estructuralismo. Al retomar esos estudios, pretendemos enriquecer una escena de debate que compromete por igual a filósofos, semiólogos, sociólogos de la cultura y antropólogos. Creemos además que la interdisciplinariedad es el modo más coherente de abordar una temática signada por el “entre”. De hecho, es la propia hermenéutica la que manifestó desde su mismo nacimiento esa vocación a la interculturalidad: baste recordar que toca a los primeros traductores hermeneutas de la biblioteca de Alejandría, enclavados en el vórtice de tres civilizaciones diferentes, el desafío de traducir para la cristiandad naciente la literatura pagana, dando así origen a los métodos alegórico e histórico¹¹. El (quizá) largo rodeo en torno de la utilización de la imagen tiene por sentido reparar en los aspectos ligados a la visibilidad de las rupturas y escisiones, preparando el camino para el abordaje del barroco. En el segundo apartado propondremos el concepto operatorio de barroco en un intento por construir una hermenéutica que asuma las dos dimensiones aparentemente inconciliables del acuerdo y del conflicto; dimensiones que ya Aristóteles reconoció tempranamente como momentos del método: un situarse en el enfrentamiento de posiciones contrarias igualmente razonables, en la dificultad o *aporía*

¹⁰ Los conceptos de “tensión” y de “tensividad” han sido tomados por la semiótica contemporánea, particularmente por C. Zilberberg y J. Fontanille, para quienes la tensividad es la propiedad de un cuerpo en el que la cohabitación de fuerzas opuestas, previa a la actualización de su polarización, engendra inestabilidad. Véase A. Greimas y J. Fontanille, *Semiótica de las pasiones*, Siglo XXI, México D.F. 1994.

¹¹ M. Ferraris, *Storia della Ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988.

(“*falta de camino o salida*”) para recorrer la dificultad (hacer *diaporeín*) y encontrar la *eúporía*, la mejor solución posible¹². Y si la hermenéutica no puede aspirar hoy a resolver las tensiones y los antagonismos que el encuentro con la alteridad propone, no podrá menos que intentar hacer visibles los artilugios por los cuales esa conflictividad muda pretende desplazarse indefinidamente para evitar enfrentar lo que históricamente nos compete. Tendrá, pues, que oficiar de intermediario en la batalla de las interpretaciones y habitar el espacio de la equivocidad para que todas las voces, sin concierto ni batuta, puedan ser oídas. Y también celebradas.

1. *Mestizajes y aculturación: la mirada antropológica*

La cuestión de la mezcla de culturas ha sido objeto de numerosos estudios en el ámbito de la antropología contemporánea¹³. No es nuestra intención agotarlos a todos, ni mucho menos. Sólo poner a la vista el modo en que los procesos de mestizaje, hibridización y aculturación han sido simplificados hasta tornarlos inofensivos, asequibles y amigables, aptos para un tiempo en el que la sinfonía de la fusión desplazó a los exotismos, o que más bien los absorbió como parte de esa maquinaria que llamamos sociedad de consumo y, en último término, capitalismo sin *más* – las expresiones tardo-capitalismo, capitalismo tardío y posmodernidad no serían para el caso sino meras denominaciones para un pliegue más al interior de un mismo, único, proceso histórico.

Como observa S. Gruzinski (2007), cuyo estudio seguimos de cerca, la problemática del cambio cultural llevó entre los antropólogos anglosajones al planteamiento de una tipología de los modos de contacto y de difusión de las culturas conforme con la cual, a los procesos de «roce, penetración y ajuste», siguen los de «diseminación y dispersión»¹⁴. Diversas modalidades de la “mezcla” que no repara en los mecanismos que la produce. Ha sido en cambio el mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1958) quien ha demostrado que los mestizajes son resultado de «la lucha entre la cultura europea colonial e indígena», en la que los elementos opuestos de los universos en contacto «tienden a excluirse mutuamente, a enfrentarse, y a

¹² Aristóteles, *Metafísica*, libro III, capítulo I (varias ediciones).

¹³ Mencionamos, entre otros, a S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, cit.; E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz, Madrid 2011; P. Descola, *Las lanzas del crepúsculo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005.

¹⁴ S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, cit., p. 52.

la vez, a interpenetrarse, conjugarse e identificarse». La lucha de las autoconciencias desiguales – momento fenomenológico al que invariablemente remite la descripción¹⁵ – no alude solamente al momento agresivo que supone la refriega de los cuerpos y de las mentes. Es un proceso complejo en el que intervienen proyecciones, identificaciones, desconocimiento y reconocimiento de sí y de los otros. Ese enfrentamiento – nos dice – es el que permite la emergencia de una cultura nueva, la cultura mestiza, nacida de la interpretación y de la conjugación de los contrarios.

La irrupción europea a lo largo de toda América, que derivó en colisión de los mundos y en enfrentamiento desigual, trajo aparejados desorden, caos, emergencia de zonas de alta turbulencia. «No se puede comprender ni la evolución de la colonización ni las mezclas que provocó la conquista española si se olvidan estos puntos de partida», recuerda Gruzinski¹⁶. Jared Diamond¹⁷ no duda en señalar que el mayor cambio demográfico de la época moderna ha sido la colonización del Nuevo Mundo por los europeos, cuyo encuentro se produjo bruscamente en 1492 con el “descubrimiento” de Cristóbal Colón. La tecnología de las armas de fuego, los caballos y la escritura crearon ventajas incalculables en favor de los colonizadores. Difícilmente pueda comprenderse la realidad americana, incluso la propia actualidad, sin un anclaje profundo en ese momento clave de la historia que se empeña en prolongarse en el presente, aún cuando otros actores hayan tomado el lugar y las máscaras de antiguos protagonistas. Filosóficamente ello implica preguntarse acerca de los efectos que toda fractura o escisión originan en el ámbito del ser – si es que el ser no está, de por sí, herido – cuestiones que, llevándolas muy lejos, pueden ser reconducidas a la polémica, ya presente entre los presocráticos, en torno del Uno indiviso o la multiplicidad originaria. O tal vez sea posible deshacer la alternativa y pensar una totalidad siempre acechada y atravesada por escisiones que vuelven a los elementos propensos tanto a la fractura como a la reconciliación. Con lo cual no estaríamos tan desandados si dijésemos que la “identidad” americana es, paradójicamente, la que resulta, o mejor, la que se identifica, con su escisión. Si no fuese porque el “es” del juicio tiende a las homologías, podríamos tal vez aventurar que la identidad americana es su propia diferencia. Lo Uno escindido y fracturado es el *pólemos* de Herá-

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología dello Spirito* (Edición bilingüe. Traducción al italiano de Vincenzo Cicero), Rusconi, Milano 1995.

¹⁶ S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, cit., p. 85.

¹⁷ J. Diamond, *Armas, gérmenes y acero: breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, Debate, Madrid 2006.

clito y la unidad dividida de Hegel, a la que sigue la inquietud propia de lo real y una totalidad que no descansa: la negatividad es precisamente ese motor que hace desprezar lo quieto y lo tranquilo, que fuerza a las polaridad fijas a su mutuo trastrueque y que obliga al ser a dejar atrás la identidad alcanzada y volverse siempre otro.

Volviendo al terreno de la historia, ese disturbio, que caracterizamos como inmanente al ser, conoce grados. Los mestizajes o intercambios entre los distintos pueden darse de diferentes maneras. En la España medieval, la coexistencia de los mundos judío, cristiano y musulmán también generó intercambios, conflictos, mezclas. Pero la hibridización en la península ibérica fue un proceso completamente diverso al de la conquista americana. «Atacadas, aterradas y deshechas, las sociedades indígenas son políticamente mutiladas, socialmente dislocadas, y diezmadas por la guerra y las epidemias»¹⁸. El modo en que fueron reducidas las poblaciones no tiene precedentes. Por eso el choque fue tan brutal como imprevisto. A los estragos producto de las epidemias, se añade la diversidad religiosa, lingüística, física y social de los indígenas y europeos. Ambos frentes sufrieron la pérdida de sus marcos de referencia y se vieron sometidos a desarraigos y descontextualizaciones. Las poblaciones indígenas asistieron al desmoronamiento traumático de sus dinastías, a la interrupción de los modos de transmisión de su cultura, a la prohibición de la idolatría y a su explotación económica, lo cual explica su desorientación y perplejidad.

El desarraigo afecta también a los conquistadores. Roto el lazo con la tierra de sus padres, con sus calendarios, fiestas y espacios habituales, los esfuerzos de adaptación y de reinterpretación, de encontrar sentidos en un mundo extraño y casi siempre hostil, no cesaron de renovarse cada vez. Pero son sin duda las poblaciones autóctonas las que llevaron la peor parte. La crisis de legitimidad de los relatos, que son los que permiten situarse en el mundo, obligó a reacomodamientos constantes y disparó procesos de hibridización que han sido conceptualizados a partir de diferentes modelos. B. Echeverría rechaza el modelo de la biología y de la química: «El mestizaje, nos dice, el modo de vida natural de las culturas, no parece estar ni en la figura de la química (yuxtaposición de cualidades) ni en la biología (cruce o combinatoria de cualidades), a través de las que se lo suele pensar. Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar “codigofagia”»¹⁹. Mestizaje es así resultado un

¹⁸ S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, cit., p. 87.

¹⁹ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México DF.1988, p. 51.

acto de devoramiento que pasa por la destrucción del centro de simbolización constitutivo de lo diverso para apropiarlo e integrarlo. En América, la codigofagia fue llevada a cabo por iniciativa, no de los dominadores, sino de los dominados (mestizos, cholos, criollos e indígenas) e implicó la transformación del código dominante por su asimilación a las ruinas del código dominado, virtualmente destruido.

Gruzinski propone el modelo de la nube para dar cuenta de la aleatoriedad, indeterminación, turbulencias, fluctuaciones e inestabilidades que caracterizan la interacción de los mundos en conflicto, ya sea entre civilizaciones (las cuales comprenderían los grandes bloques de América, África, Europa, Asia) para las cuales cabe hablar de mestizaje, ya sea al interior de una misma civilización, en cuyo caso es menester referirse a la hibridización. El modelo permite entender cómo la pérdida de referencias y de sentido que sufren los diferentes agrupamientos sociales cuando chocan entre sí, se debe a que los encuentros no son entre culturas y comunidades orgánicas, sino entre fragmentos de Europa, África y América, «fragmentos y astillas que, al contactar unos con otros, duraban muy poco tiempo intactos»²⁰. Los europeos no son un grupo monolítico. Los aborígenes americanos tampoco. Los sistemas de referencia para la interpretación de situaciones imprevistas y anonadantes, de por sí fragmentados, se cruzan y yuxtaponen. Desde el cómputo del tiempo al sentido de la muerte, todo es distinto. Y si bien hay zonas en las que no es posible constatar una completa irreductibilidad entre los sistemas de referencia, en cambio, las preocupaciones son radicalmente distintas, «poniendo uno el acento en la medición, la localización cronológica, mientras que el otro favorecía la calidad, la naturaleza del momento»²¹. El resultado es una comunicación fundamentalmente caótica, lo que significa que posee un carácter fragmentado, irregular e intermitente. A falta de un único sistema de referencias para descifrar la información que llega de todas partes, los individuos y los grupos se ven obligados a construir saberes y prácticas yuxtaponiendo datos y creencias en modo aleatorio, en que cada cual forma su propio palimpsesto personal.

Archivos y documentos escritos, objetos artísticos y religiosos son a la vez vestigio y testimonio incomparable de estos procesos. Basta con que sean adecuadamente interrogados. Es lo que nos queda tras lo arrasado, no

²⁰ S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, cit., p. 100.

²¹ S. Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, FCE, México DF 1991, p. 84.

sólo en los comienzos, sino también en los siglos sucesivos, en los que ha habido aniquilamientos, expoliaciones, auténticas desapariciones. En los numerosos documentos pictóricos y escritos que Gruzinski cita como ejemplo tanto en *La colonización de lo imaginario* como en *El pensamiento mestizo* – centrados en el México español de los siglos XVI y XVIII – la mezcla abigarrada de elementos da cuenta de la interpenetración de los mundos y de su enfrentamiento desigual. Pero a diferencia del arte sincrético medieval y renacentista, con quien se ha querido comparárselo, la mezcla no redundará aquí en unidad. Los decorados manieristas que pueblan las iglesias mexicanas combinan, sin orden ni armonía, motivos prehispánicos con aquellos extraídos de la antigüedad clásica y cristiana, desde monos, sirenas, centauros, esfinges, grifos, guirnaldas, dioses paganos, querubines, etc. Característica, pues, de la hibridez americana, no es la amalgama indiferente de los elementos o el despliegue inofensivo y armónico de los motivos, sino que lo que se muestra como diverso *diverge* realmente, cobra relieve, acentuando en cada caso la paradoja y la contradicción. Los umbrales entre las cosas acentúan las diferencias, las que, no obstante, se aproximan y metamorfosean unas en otras merced a la búsqueda de analogías secretas. El empeño por encontrar la continuidad de lo diverso y lazos preexistentes entre las cosas redundan en motivos que acercan lo aparentemente lejano e impele al contacto de lo que se presenta irrevocablemente distinto: cada una de las metamorfosis da cuenta del pasaje del animal en humano, del animal en otro animal, etc. Así, «la antipatía desencadena los combates entre indios y centauros en Ixmiquilpán; y la simpatía explica la vecindad o, mejor, la connivencia de los monos y los centauros de Puebla»²². En otras palabras: si las analogías de fondo refieren la capacidad imaginativa de conectar entre sí todas las cosas, sus apariencias destacan en cambio la divergencia festiva, el contraste y el combate. Criaturas extranjeras conforman un collage aberrante que se complace en el escándalo. A las simpatías de fondo se oponen las antipatías de superficie. O bien: a las antipatías y antagonismos les corresponden simpatías que enlazan y hacen concordar lo disímil y discordante. Al situarse en los márgenes, tanto el pintor como el poeta barrocos de nuestra América descubren las analogías y las diferencias irreconciliables entre los mundos, como supo verlo Foucault²³. Esto es, para Gruzinski, mestizaje o hibridización: no la fusión indiferenciada sino la tensión entre los elementos, cuya pertenencia

²² S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, cit., p. 213.

²³ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, S. XXI, México DF 1993, p. 56.

cia a bloques culturales inorgánicos acentúa aún más el contraste y la diferencia. Proceso por demás complejo que, hallándose a la base, prepara el camino hacia el barroco.

Una serie de hipótesis interpretativas se ofrecen para explicar el mestizaje propio del suelo americano. La más común nos habla de sincretismos y de camuflaje, y sugiere que la adopción de figuras mitológicas pertenecientes a la antigüedad clásica en el arte indígena local – debida, entre otras cosas, a la difusión de la *Metamorfosis* de Ovidio – tendría por sentido disfrazar un sistema originario de creencias bajo la investidura de un conjunto figurativo aceptable al sistema de referencias oficial, que es cristiano. Los motivos utilizados servirían así para enmascarar componentes de la idolatría indígena e introducir subrepticamente figuras y creencias proscriptas por el cristianismo. O también para disimular una situación de inconformismo político o desazón moral.

No cabe duda de que esta hipótesis resulta atractiva. Es el núcleo de la hermenéutica de la sospecha, que invita a la suspicacia y a no dejarse llevar por las meras apariencias, a descubrir siempre “otra cosa” (una esencia) tras la máscara de lo real. Pero, como señala Hegel, la tentación de considerar que un fenómeno o una apariencia se encuentran alejados de su propia esencia, es propia de un tipo de pensamiento que opone y separa. En cambio, si pensamos que lo propio de la esencia es aparecer, que la apariencia es consustancial a la esencia (y no un mero fenómeno exterior), nos percataremos de que lo que quiere enmascararse conforme con una presunta intención oculta está “ahí”, se muestra, es visible a los ojos. En efecto, valiéndose del amplio repertorio que les ofrecía *La Metamorfosis*, los pintores de Ixmiquilpán «retuvieron escenas de enfrentamiento brutal, de choque y transformación de los seres»²⁴. No es entonces que hubo disimulo o enmascaramiento, sino que desquicio el de los mundos turbados se expresó abiertamente. Sobreviviendo a expoliaciones, demoliciones y a sus metamorfosis por obra del tiempo, de sus inclemencias y de la mano humana, los frescos de Ixmiquilapán no esconden, antes bien: exponen, muestran y dejan aparecer los conflictos en un modo no habitual.

Anticipando lo que será la estilística barroca, la Escuela de los Códices de Techialoyan (México) altera y reinterpreta las imágenes que provienen tanto los modelos previos a la conquista como de aquellos que resultan de la contemplación de obras de estilo europeo. Adopción es aquí reinterpretación. Lo mismo sucede con el material escrito: los autores otomés, zapa-

²⁴ S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, cit., p. 184.

tecos o nahuas reutilizan los materiales más diversos para la construcción de relatos yuxtapuestos que van desde simples crónicas a relatos de erudición desconcertante. No hay aquí nada de tradición subterránea o legado secreto que intente preservar intacta la herencia prehispánica, ni evolución lineal que degrade la pictografía tradicional para llevarla al triunfo realista de la pintura europea. Por el contrario, «aquellos indios nos llevan a otra parte, a un tiempo y un espacio que ya no son los de antes (de la Conquista), pero tampoco los nuestros ni los de los españoles. Esbozan caminos que, aunque queden sin salida, no por ello deja de constituir cada cual apasionantes opciones a la cultura de la Iglesia y de la Corona»²⁵.

Dos conceptos condensan la plasticidad asombrosa de los creadores indígenas de los siglos XVI y XVII, cuyo uso repetido por parte de la literatura académica y de divulgación invisibiliza la complejidad de los procesos por ellos implicados: *sincretismo* y *tradicción* (o mejor: *tradiciones*). El primero tiene que ver con los procedimientos puestos en juego por los autores indígenas, y refiere tanto la modificación de los contenidos como la búsqueda de otros modos de expresión por obra de los desfases, avances caóticos y retrocesos que se verifican a lo largo de las composiciones. El segundo alude a los recursos disponibles, a la diversidad social de la que provienen, a los apoyos concurrentes y complementarios de cada una de las tradiciones (pintura, escritura, pictografía, oralidad) y sus mutuos intercambios, con sus movimientos, imprevisibilidades y callejones sin salida. En ambos, la conquista española es el acontecimiento principal: el modo de rodear, de asumir y reinterpretar el desgarramiento de la conquista – con todo el plus de sus instituciones, estructuras, esquemas políticos y administrativos, que no hemos tenido en cuenta en este ensayo por limitaciones evidentes – invita a construir una realidad plausible como instrumento para responder al presente, recuperar el pasado e imaginar los tiempos por venir. La agonía cultural y humana se tradujo en obras que materializaron las expectativas de sus autores sobre la realidad, sus sueños y sus puntos de vista. Todas ellas configuran ese espacio tensional que se ha dado en llamar barroco y neobarroco americanos. Pero es hora de indagar en el modo cómo nuestros ensayistas, en modo análogo a cómo lo han hecho los artistas mexicanos, han intentado pensar y poner en la letra, pasados varios ya varios siglos, las peripecias de esa historia y de esa herencia de difícil digestión.

²⁵ S. Gruzisnki, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, cit., p. 145.

2. *El barroco: estilo y concepto*

Las primeras discusiones en torno del barroco tienen lugar entre los siglos XVIII y XIX, donde se lo identifica con el espíritu de la contrarreforma (W. Weisbach). Entre los clásicos, Wölfflin define el barroco como un estilo distinto al renacentista basado en diferencias fundamentales según los conceptos duales de lineal/pictórico, superficial/profundo, múltiple/unitario, claridad absoluta/claridad relativa, y convierte este estilo en categoría ideal constante en la historia²⁶. Por su parte, Deleuze (1989) nos hace saber que el barroco incorpora el infinito y el pliegue como unidad mínima de la materia, dejando de lado el punto y la línea. En el ámbito americano, la teoría vino de la mano de la praxis, y los teóricos barrocos y neobarrocos fueron también poetas, novelistas, ensayistas: Lezama Lima y Alejo Carpentier. Más tarde, en los años 70 y 80, a raíz de su reapropiación – con lo cual «salta de la esfera de lo marginal y excluido [...] para alcanzar su legitimación histórica»²⁷ – se afianza con Severo Sarduy, Haroldo de Campos, Néstor Perlongher, Osvaldo Lamborghini, Germán Belli. En algunos se injerta, por así decir, con la corriente posmodernista, dando lugar al *neobarroco*. Omar Calabrese es quizá quien mejor lo ha caracterizado, diferenciándolo de sus antecesores: «Por “clásico” entendemos sustancialmente las “categorizaciones” que de los juicios orientadas a las homologaciones establemente ordenadas. Por “barroco” entenderemos, en cambio, las “categorizaciones” que “excitan” fuertemente el orden del sistema y lo desestabilizan por alguna parte, lo someten a turbulencias y fluctuación y lo suspenden en cuanto a la capacidad de decisión de los valores»²⁸.

Los criterios de valoración respecto del barroco difieren mucho entre sí. Se encuentran los que lo celebran por tratarse de un estilo que si bien fue impuesto, ha sido reelaborado y reinterpretado, siendo el que mejor encaja a una realidad marcada por la conquista. Bolívar Echeverría hace del barroco un ethos cultural que se manifiesta como contra-conquista, que mantiene como «inaceptables y ajenas» las premisas capitalistas implantadas en su territorio. José Luis Marzo ve en cambio en el barroco un puro proceso de hispanización, muy lejano de todo ethos cultural originario, que no admite precedentes entre los indígenas: «La tesis de que el barroco triunfó espe-

²⁶ H. Wölfflin, *Conceptos fundamentales para la historia del arte*, Espasa-Calpe, Madrid 2007.

²⁷ I. Chiampi, *Barroco y modernidad*, FCE, México DF 2000, p. 17.

²⁸ O. Calabrese, *La era neobarroca*, Cátedra, Madrid 1987, p. 43.

cialmente en América gracias a que las tradiciones locales giraban en torno al culto del ornamento no parece tener demasiado fundamento»²⁹. Lo que hubo, para el autor, es una adaptación de las tradiciones icónicas a la nueva formalidad católica, un sincretismo formal: «La habilidad de los *tlacuilos*, o pintores locales, para insertar este tipo de iconografía en el mismísimo centro espiritual del conquistador, no es en absoluto anecdótica: nos habla del interés genuino por legitimar antiguas formas camuflándolas (o no tanto) entre los buenos imaginarios españoles»³⁰. El camuflaje impide pensar en una fusión debida a la inteligencia y pericia de los curas, llámense jesuitas o franciscanos, sino que fue, simplemente, «el resultado de la violencia original y de la paulatina adaptación de unos y otros desde una jerarquía autoritaria absoluta»³¹. Es así que el espectáculo barroco se convierte en una operación para gestionar la memoria de los derrotados: «El delirante entusiasmo mostrado por gran parte de las elites intelectuales hispanas en calificar como excepcional, como propio y positivo ese proceso ninguna abiertamente su enorme carácter conflictivo, desprecia la gran cantidad de bajas colaterales que produjo»³². En términos equivalentes se expresa el historiador español José Antonio Maravall³³. Sin embargo, las controversias subsisten. Martin Jay observa que es precisamente la subversión barroca del orden visual dominante de la razón científica lo que lo vuelve atractivo en la era posmoderna; a despecho de la «claridad lúcida» y de la «forma esencial», la visión barroca celebra «la turbadora interacción de forma y caos, superficie y profundidad, transparencia y oscuridad», mostrándose sensible «a la interpenetración de lo discursivo y lo figurativo»³⁴. ¿Será por eso – nos preguntamos – que parece tan propicio a América?

Esquivo a las clasificaciones y las etiquetas, de las lecturas realizadas decantan tres rasgos que, a nuestro parecer, barroco y neobarroco ofrecen a nuestra demanda de legibilidad: des-territorialización, des-realización y des-significación. Dispositivo tan libre como reactivo, el barroco vendría pues a funcionar en “contra de” aunque “fundiendo” y “confundiendo”. Veamos.

²⁹ B. Echeverría, *op. cit.*, p. 79.

³⁰ B. Echeverría, *op. cit.*, p. 89.

³¹ J.L. Marzo, *La memoria administrada*, Katz, Buenos Aires 2010, p. 90.

³² J.L. Marzo, *op. cit.*, p. 103.

³³ J.A. Maravall, *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona 2002.

³⁴ M. Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Akal, Madrid 2007.

– Des-territorialización: el barroco carece, en principio, de un único suelo geográfico: floreció primero en España e Italia, y se dispersó luego en América, empezando por Cuba. Con lo cual el desplazamiento de los márgenes y de los límites va a ser una de sus marcas de origen, que va a ser llevada luego a la materia de expresión y a los contenidos: «La contrafigura del devenir en el barroco no es el ser, asegura Echeverría, sino un límite, y el intento sublime por sobrepasarlo»³⁵. Ahora bien, por ser lo común al “algo” y al “otro”³⁶, el barroco sería una estética de la alteridad: la identidad del algo lleva inevitablemente a lo ajeno con quien contrasta, y lo torna proclive al transformismo, al travestismo y a la búsqueda de heterogeneidades que pongan en entredicho una presunta identidad³⁷. En suelo americano, B. Echeverría lo explica como consecuencia de la necesidad, tanto de colonizadores como de oriundos, de «ir más allá de sí mismos, de volverse diferentes de lo que eran»³⁸ como consecuencia del desarraigo y la pérdida de referencias de unos y otros que hemos destacado precedentemente. Así, el desplante del significante lo vuelve migrante pero nunca evanescente. Lo que migran son formas en unos cuerpos, en una materialidad concreta que si bien carece de un suelo geográfico en que arraigar, cada vez que se planta prolifera. La desterritorialización no implica, con todo, arrasamiento del suelo sino canibalización de los restos y sincretismo de las formas.

– Des-realización: a la carencia de localización hay que añadir la de un sustrato ontológico que asegure el arraigo de lo “real”. Los poetas y arquitectos del llamado “barroco áureo”, operan sobre la intuición de un exceso de apariencia sobre una nada abisal que, no obstante, no redunde en nihilismo. Al contrario: es pura vitalidad inmanente que, merced a los auspicios del contra-reformismo católico, se impulsa hacia arriba, sin que por otro lado ese plano se deslinde jamás de la materia: «El sistema de Spinoza es inmanente – asevera Bollini³⁹ –; pero la contrarreforma católica (con ella Bernini, Rubens y Zurbarán) se construye hacia trascendencia, bajo verticalidad». Nada, por otra parte, evita que ese real excesivo tienda al extravío, se haga derroche o se tuerza en drapeados y festones. El esta-

³⁵ Cit. por M. Wasem, *op. cit.*, p. 24.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, tomo I, trad. de A. y R. Mondolfo, Ediciones del Solar, Buenos Aires 1976 (cuarta ed.), p. 169.

³⁷ C. Buci-Glucksmann, *Baroque Reason: The Aesthetics of Modernity*, Calif., Sage, London-Thousand Oaks 1994.

³⁸ B. Echeverría, *op. cit.*, p. 25.

³⁹ H. Bollini, *El barroco Jesuítico-Guaraní*, Las cuarenta, Buenos Aires 2013, p. 24.

do de proliferación, destacado por Sarduy⁴⁰, conecta directamente con las continuidades que Greimas (1994) considera tanto propias de un espacio narrativo en que el que se ponen en juego las pasiones, como del universo natural atravesado por fuerzas. Fuerzas y pasiones serían así el fondo escurridizo sobre el que se sostiene, inestable, el edificio barroco americano.

– Des-significación: a la errabundez de estilo hay que añadir un significativo reacio a la adherencia a un significado único o estable. El significativo se desplaza, rodea su objeto, lo alude sin nombrarlo, lo desquicia en la imposibilidad de asirlo. Así se autonomiza, se libera, se torna festivo. No hay ataduras a las que ceñir los pliegues: «El barroco teje, más que un texto significativo, un entretejido de alusiones y contracciones rizomáticas, que transforman la lengua en textura, sábana bordada que reposa en la materialidad de su peso»⁴¹. Es el carnaval: baile de máscaras. El puro significativo, liberado a sí mismo, horada el sustrato semántico, lo perfora, lo vuelve inestable. Ello hace que, paradójicamente, el barroco rehúse toda posibilidad de decodificación o de restitución del texto originario, tornando impracticable toda exégesis.

Des-territorialización, des-realización y de-significación podrían tal vez – en un impulso por llegar a una unidad imposible – reunirse en el concepto de artificio. Artificio de las fronteras, de los límites y de las marcas que siempre pueden correrse pero nunca dejar de existir. Artificio de las palabras, de los signos, de los puentes de los que nunca podremos, no obstante, prescindir. Artificio de las coartadas por asir lo real. Pero entre los planos y las planicies marcadas por fronteras móviles, entre palabras que recortan universos, entre ángeles de estuco y falsos relieves se hallan grietas por donde se cuelan voces de otros mundos, nunca acalladas, siempre prontas a descongelar supuestas homologías, a estallar en risa cuando no a morir de llanto. O las dos cosas. ¿Cómo puede pretenderse, así, una hermenéutica sobre la base de (lo que por ahora sería) un estilo que rechaza toda posibilidad de traducción única, que se mofa de la estabilidad de los significados y desdeña la restitución de un sentido llamado a apuntalar el ser de las cosas?

Tal vez – su misma ubicuidad lo haría posible – el barroco consienta su metamorfoseo o su travestirse en concepto operatorio. Un concepto que refiere una estructura en la que domina la tensión de lo divergente, en el que una totalidad se ve compuesta por planos cuya intersección imposible la vuelven inestable, compleja y siempre próxima al estallido, la des-

⁴⁰ S. Sarduy, *Barroco y neobarroco*, Cuenco de Plata, Buenos Aires 2011.

⁴¹ N. Perlongher, *Prosa plebeya*, Colihue, Buenos Aires 2008, p. 95.

composición y la recomposición, sin que sea posible anticipar el resultado. Un concepto que remitiría a un universo habitado por cuerpos – o mejor: un universo corporal – cuyas intensidades vuelven imprecisas las fronteras entre las cosas. Sería, así, un concepto eficaz para la construcción de una hermenéutica que no puede dejar de prestar oído a lo disonante. Si las hermenéuticas que derivan de la matriz heideggeriana y gadameriana ponen el acento en la reunión y la unidad, la comprobación de la imposibilidad última de la reunión de lo semejante fuerza a la consideración de la escisión como momento necesario. De este modo, los aspectos agónicos de nuestra historia componen la matriz ontológica desde la cual debemos abordar las cuestiones relativas a la interpretación y la comprensión de nosotros y los otros, de esta intersubjetividad comunitaria que llamamos América. Esa unidad inquieta.

3. *Hacia una hermenéutica barroca*

Con la extensión de la categoría de texto a superficies que poco tienen que ver con la página escrita – desde el tejido citadino colonial a la piel, al lienzo e incluso al celuloide – la hermenéutica contemporánea ha ampliado los alcances de su competencia: la de interpretar y comprender unos sentidos, la de hacerlos visibles haciéndolos estallar más allá de los márgenes⁴². Transfigurada por la semiótica en artefacto textual⁴³, la cultura es, en adelante, susceptible de ser leída. Pero los modos en que esa lectura se da no son inocentes; no resultan de mecanismos asépticos y transparentes, de métodos que puedan fijarse de una vez para siempre, que puedan saltarse la historicidad que orienta la mirada. Los puntos de vista que guían la decodificación de los enigmas culturales no son, jamás, neutrales: es menester – con Nietzsche – interpretar el punto de vista desde el que se interpreta, reconocer el lugar del enunciatario, su ubicación en el juego de fuerzas, sin desconocer que la propia mirada de quien interpreta está inserta también en un entramado de fuerzas singular. Una mirada de conceptos que se estabilizan en un determinado tiempo histórico, puede así volverse inestable, o reclamar un empleo contextualizado. En tal sentido,

⁴² Nos hemos referido a esta cuestión en *El cine como texto. Hacia una hermenéutica de la imagen-movimiento*. Primer Premio Concurso Internacional Topía Libro de Ensayo, Topía, Buenos Aires 2007.

⁴³ Véase al respecto I. Lotman, *La semiósfera*, Cátedra, Madrid 1996.

nociones tales como diálogo, consenso, acuerdo, tradición, pudieron volverse moneda corriente y naturalizarse como propias de una disciplina llamada a intermediar. La apelación a la figura mitológica de Hermes, falaz en relación con el origen etimológico del término pero eficaz en cuanto a su capacidad de evocación de mundos que procuran conectarse (lo divino y lo humano, lo inmortal y lo mortal), se avino con facilidad a este propósito de conciliación y traducibilidad de lo diverso. La polémica desatada con la publicación de *Verdad y Método* (1960) de H-G. Gadamer, afianzó aún más la gravitación de los términos en cuestión. El intento por rehabilitar la hermenéutica haciéndola renacer de sus propias cenizas, se conjugó con el propósito ético de reflotar un modo de relación con la alteridad que asegure en la posguerra un clima de concordia y armonía entre las partes. Liberada de su estricta vocación metodológica, la hermenéutica pretendió recobrar el sentido profundo de lo que implica la comprensión y la interpretación, extendiéndolo a los otros: el texto, el Otro del texto, el prójimo o el extranjero, combinándose en modo eficaz con las teorías multiculturalistas en boga. El mencionado ensayo de Ricardo Rojas, *Eurindia*, que transfunde en un único nombre a Europa y a la América indígena, va en esta dirección, aunque una lectura atenta revela otras desarmonías. De este modo, con la reivindicación gadameriana de la *phronesis* aristotélica y la noción habermasiana de consenso, la hermenéutica desplazó a otros confines las categorías de conflicto y de lucha, que fueron las llaves con las que el hegelianismo y el marxismo comprendieron la relación intersubjetiva. Sin embargo, tratándose de una América pluricultural, efervescente, abismada, conflictiva, heterogénea, hecha de contrastes, de fallas y superposiciones, los conceptos que la hermenéutica elevó a quintaesencia de su actividad, parecen exigir otras con que combinarse para dar cuenta de su complejidad y sugerir otra praxis posible. Basta asomarse al registro de las crónicas hechas por los primeros navegantes de nuestra América – por empezar, las de Colón, recreadas magistralmente por Carpentier en *El arpa y la sombra* – para advertir que el encuentro con la alteridad no ha estado exento de peripecias y de peligros. Lucio Mansilla es testigo privilegiado, ya en siglo XIX, de la imposibilidad de un diálogo tranquilo con los ranqueles sin que la muerte aceche todo el tiempo como una sombra. De lo que se trata, pues, es de tradiciones diferentes e irreducibles en las que el eco de sus desacomodamientos y colisiones pervive hasta hoy, reclamando los oficios de una hermenéutica atenta. Incluso, la universalidad sobre la cual se construyen presuntos consensos derivó muchas veces en comunicación distorsionada, hecho no desapercibido por Habermas. Sin embargo, tampon-

co la solución habermasiana ha demostrado su viabilidad: el ideal de una conversación sometida a reglas, conforme con la más rancia tradición ilustrada, parece quedar aquí desmentida en los hechos. Será Bolívar Echeverría quien, entre los locales, confutará la propuesta de Habermas sobre la recuperación del proyecto ilustrado como forma de superar las deficiencias de la modernidad enquistada en América, y quien verá en el barroco (como lenguaje, como estética y como política) la reactivación de una resistencia cultural contrapuesta a la racionalidad capitalista, es decir, como contra-conquista y de-colonización. Una hermenéutica para ese entramado complejo que llamamos América Latina y el Caribe, no podrá construirse, pues, al margen de una realidad tensional, ni tomando de prestado categorías válidas quizá para otros escenarios y contextos. Debe ser, en todo caso, expresión de una contradicción cuya dialéctica interna haga jugar las figuras del arraigo y del desarraigo: desarraigo del conquistador en un mundo que cree descubrir lo que le es incomprensible y extraño; arraigo del morador originario que es arrancado de su tierra y reubicado en un mundo que le es, también, incomprensible y extraño. El barroco es – sería – su concepto emblemático, su categoría metafórica y operatoria. Capaz de articular lo propio y lo ajeno, engarzando lo distinto de una manera festiva pero sin esquivar la memoria de la historia – sin dejarse administrar, a decir de José Luis Marzo – el barroco es más que un estilo. Ese “más” incorpora la materialidad que le da vida, el talante corpulento de una América que no se deja encantar por armonías lejanas aunque deseables. No es que se rechace la paz o la concordia, el diálogo del consenso posible o la conversación amistosa sin sobresaltos. Pero esas formas no pueden desconocer su ligazón necesaria con la lucha por el reconocimiento y la batalla de las interpretaciones que tienen lugar desde que América es América. Por tanto, si hay un *desquicio* susceptible de ser descripto, es precisamente éste: el de una condición sin paradero que oscila en los intersticios de dos mundos. De ese desquicio es huésped y habitante nuestra hermenéutica.

English title: Miscegenation and intersubjectivity in Latin America: Towards a baroque hermeneutics.

Abstract

This paper addresses the concepts of hybridization and multiculturalism; its aim is to put forward an american hermeneutics based on the operating concept of the baroque. The baroque expresses the tension of divergence

which characterizes our soil. This issues in a double interpretative strategy: one which invites agreement and dialogue; another attending to dissemination and conflict. We believe both moments are key components of the structure much texts in the american literary tradition.

Keywords: interculturality; antagonism; agreement; hermeneutics; baroque.

María José Rossi
Universidad de Buenos Aires
majorossi@hotmail.com

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di novembre 2015

