

LC

Dios, ser humano, mundo
Entre la filosofía y la teología

**Daniel C. Beros, Jorge Luis Roggero, David A. Roldán
y Flavia Soldano Deheza (compiladores)**



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Dios, ser humano, mundo
Entre la filosofía y la teología

Daniel C. Beros, Jorge Luis Roggero, David A. Roldán
y Flavia Soldano Deheza (compiladores)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana

Graciela Morgade

Vicedecano

Américo Cristófalo

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretaria Académica

Sofía Thisted

Secretaria de Hacienda

y Administración

Marcela Lamelza

Secretaria de Extensión

Universitaria y Bienestar

Estudiantil

Ivanna Petz

Secretaria de Investigación

Cecilia Pérez de Micou

Secretario de Posgrado

Alberto Damiani

Subsecretaria de Bibliotecas

María Rosa Mostaccio

Subsecretario

de Transferencia

y Desarrollo

Alejandro Valitutti

Subsecretaria de Relaciones

Institucionales e

Internacionales

Silvana Campanini

Subsecretario

de Publicaciones

Matias Cordo

Consejo Editor

Virginia Manzano

Flora Hilert

Carlos Topuzian

María Marta García Negroni

Fernando Rodríguez

Gustavo Daujotas

Hernán Inverso

Raúl Illescas

Matías Verdecchia

Jimena Pautasso

Rosa Gómez

Rosa Graciela Palmas

Sergio Castelo

Ayelén Suárez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras

Colección Libros de Cátedra



Coordinación Editorial: Martín Gonzalo Gómez

Maquetación: María de las Mercedes Dominguez Valle

Versión digital: María Clara Diez, Paula D'Amico

ISBN 978-987-4019-08-0

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2016

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República

Argentina Tel.: 4432-0606 int. 167 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Díos, ser humano, mundo : entre la filosofía y la teología / Daniel Beros ... [et al.];
compilado por Daniel Beros ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos
Aires, 2016.

198 p. ; 13,5 x 19,4 cm. - (Libros de cátedra)

ISBN 978-987-4019-08-0

1. Filosofía. 2. Teología. 3. Filosofía Contemporánea. I. Beros, Daniel II. Beros,
Daniel, comp.
CDD 190

Capítulo 8

Transfiguración del ser humano, extinción y porvenir del lenguaje

Fabián Ludueña Romandini

I

La mujer que ocupa el semblante de Eva le dice al hombre que hace las veces del semblante de Oscar en *Holy Motors*, el filme de Leos Carax, “*on a vingt minutes pour rattraper 20 ans*” (“tenemos veinte minutos para recobrar 20 años”), es decir, el tiempo durante el cual no se han visto. Tanto más decisiva aún se torna la frase cuanto que el fortuito encuentro en las calles de París no volverá a repetirse: “*sans doute, on ne se verra plus jamais*” (“sin duda, nunca jamás volveremos a vernos”).

Pocas frases podrían restituir, con más acuidad, el espíritu de nuestro tiempo. Por cierto, para que la expresión se torne verdaderamente inteligible no debe entenderse en el singular de la relación efectivamente descrita en el filme. Al contrario, se impone el gesto de convertirla en el enunciado existencial que podría proferir cualquier habitante de una megalópolis del siglo XXI. Tampoco deben interpretarse las circunstancias materiales como un simple impedimento circunstancial (falta de tiempo debida a las misiones

asignadas de los personajes). Al contrario, la escena expresa el tiempo estructural en el que una vida puede relatarse en el siglo presente.

En este sentido, el filme alcanza, en la contingencia, una condición universal: la *biografía* del siglo XXI no necesita de más de veinte minutos para poder dar cuenta de los trazos fundamentales —generalmente dolorosos, pero indignos de un relato extendido en el tiempo— del devenir de un ser humano. Por supuesto, en estas nuevas condiciones, no hay posibilidad de recobrar el tiempo perdido. A lo sumo, es posible inscribir otros retazos biográficos en un *continuum* anónimo de experiencias análogas que no llegan a constituir la Historia sino tan sólo una referencia homologable que tiene, siempre, un sentido incompleto pero suficiente en su precariedad.

Esto no es equiparable al gesto de los Antiguos que, respecto de las vidas, también podrían parecer inclinados a la brevedad expositiva. Sin embargo, esta característica no era el resultado de una propiedad de la materia narrativa sino, al contrario, de una decisión consciente de autores que, como Plutarco, deseaban dar cuenta de la forma de una vida (*bíos*) a partir de las “pequeñas cosas” (*pragma brachú*) que se pueden esconder tanto en una acción épica como en una anécdota menor. La búsqueda de una constelación vital exigía una economía restringida de palabras que debían extraerse de una plétora de experiencias vividas y de innumerables leyendas y relatos.

La situación contemporánea es por completo diferente porque un cambio de envergadura se ha introducido en la experiencia de la propia vida. La postulación de un universo infinito por parte de la ciencia moderna ha transformado, en grado eminente, cualquier concepción de la propia vida individual. Siendo consecuentes con la ciencia moderna, ningún ser humano es más que un punto en un universo

infinito el cual lo torna, al menos en un primer momento, en completamente idéntico a los otros. Desde el punto de vista del nuevo universo, ningún ser humano resulta especialmente importante y es potencialmente transformable en una cifra. La estadística es la ciencia que más rápidamente ha comprendido el gesto: no sólo por el hecho, repetido hasta el cansancio, de que trata a las personas como números (¿de qué otra forma podría hacerlo?), sino más bien, —y esto resulta capital— porque su efectividad reposa, como ha sido señalado, en su capacidad probada de predecir la conducta de millones de seres humanos basándose en muestras de tamaño restringido a pocos miles.

Lo decisivo, entonces, no es tan sólo que un individuo A equivalga a un individuo B sino más bien que la conducta, los pensamientos, las acciones de A (relevados estadísticamente) pueden predecir los de X millones de individuos no encuestados. La encuesta, en ese sentido, no estudia a quien es entrevistado, sino con toda propiedad, a quien no lo es. Por lo tanto, negarse a participar de una encuesta equivale, en estricto rigor, a transformarse en el verdadero objeto de la estadística. Se dirá que, políticamente, se trata de una perversión numérica de la matemática propiciada por un universo infinito. Sin embargo, ninguna diatriba contra la estadística debe esconder el hecho esencial: la efectividad de la encuesta es sólo concebible bajo la ciencia de un universo infinito donde los seres humanos desarrollan un estilo de vida que, por más diverso que quiera presentarse, es ineluctablemente absorbido en una ley subyacente que lo torna un punto predecible y, por lo tanto, también absolutamente prescindible en el conjunto del planeta.

Esta condición efectivamente moderna del hombre lo ha condenado a ser un mero simulacro en un mundo donde la apariencia, por otra parte, es considerada como una superficie engañosa del Ser que debe ser trascendida hacia

sus manifestaciones inequívocas en la ciencia del número. Que el ser humano sea sólo un semblante (en una escala de agregación numérica, el fenómeno fue bautizado, con cierto equívoco, como “sociedad del espectáculo”), ha desatado la crítica: justa a veces, inconsistente muchas veces. En cualquier caso, se ha demorado gravemente la comprensión del elemento esencial: en el universo moderno, el ser humano no puede sino ser un simulacro. Se trata, pues, de un teorema de existencia y no de una alienación del Ser.

El fenómeno era inevitable y está implícito en el pasaje de lo que podríamos denominar la “liturgia del Ser” (el Dios infinito de la escolástica medieval objeto, asimismo, de todas las imágenes piadosas y de la *praxis* laudatoria), al “infinito en el Ser” que se refleja en una transferencia de propiedades (que algunos gustan denominar “secularización”). Un testimonio precioso lo provee un importante escolástico del siglo XVII: “*Dico itaque cum auctoribus secundae opinionae Deum esse in infinitis spatiis imaginariis extra coelum in immensum diffusis*” (Compton-Carleton, 1649: 337, sectio IV, col. 2). El atributo de la infinitud, propio de los espacios extracósmicos de la majestad divina, es transpuesto al Universo en su totalidad como nuevo hábitat de un ser humano, por consiguiente, propiamente des-centrado.

La matematización del Infinito deberá esperar, no obstante, a Cantor (se discute si su teoría cambia el escenario: nuestra opinión es afirmativa). La relatividad de Einstein, por su parte, tornará obsoleta cualquier discusión metafísica basada en el trillado problema del heliocentrismo o geocentrismo del sistema solar. Un problema menor que, sólo bajo la óptica del Infinito, adquiere su verdadero significado al mismo tiempo que pierde toda entidad teórica de fuste (me remito aquí a las páginas, demasiado a menudo pasadas por alto, que Hannah Arendt ha escrito al respecto). En el mismo movimiento en que las imágenes

eran reservadas a la glorificación del Ser infinito de Dios, su traspaso multiplicado al Universo como nuevo absoluto material, producen la transmutación metafísica del ser humano en un simulacro inserto en un mundo enteramente litúrgico que exalta a la imagen *qua* imagen y donde la vida humana resulta estructuralmente indistinguible de un conjunto organizado de píxeles. El proceso, por cierto, marca una mutación civilizacional (y, por lo tanto, metafísica) de alcances impredecibles. Como toda mutación de la cual no hay retroceso posible, sólo queda el ejercicio de la comprensión.

En lugar de lamentarse, hay que asumir con radicalidad la nueva situación. En ella podrá quizá aparecer lo que algunos llaman, en un acto de valentía que ya veremos si puede transformarse en una facticidad plausible, una *singularidad*. Si embargo, para que esto sea posible, habrá que asumir la apuesta del universo infinito y la subjetividad que éste propone. Que el ser humano no sea más que un punto matemático supone, sin lugar a duda, el verdadero final del Humanismo tal y como, en diversas formas, fue concebido, por lo menos, hasta los tiempos modernos. No deja de ser una ironía, por cierto, que los grandes astrónomos de la Modernidad hayan sido, todos ellos, los últimos grandes defensores y productos del Humanismo.

Antes de poder pensar, ciertamente, qué *singularidad* puede construir el ser humano cuando es concebido como una entidad numérica (lo cual implica pensar, nuevamente, qué es un número), hay que tomar en cuenta el hecho de que, muy probablemente, la denominación *Homo sapiens* no haga alusión, hoy en día, sino a una especie en extinción (sino ya subjetivamente extinta). Como ya lo entreveía Kant, lo único que se resiste a ser subsumido bajo la Ley (tanto científica como moral) es el *dolor*. Desde este resto aparentemente tan precario, la filosofía podría aspirar a despertar de

su verdadero sueño dogmático y asumir todas las tareas que ha dejado en manos de la antifilosofía: la primera de ellas, descifrar si existe una forma de vida completamente nueva que aspire a querer ser dicha en ese dolor que se constata silenciosamente en todos los habitantes del orbe. Empero, como condición de posibilidad de tal pregunta, la filosofía deberá abandonar, primeramente, lo que hemos llamado el “principio antrópico” que subyace en la interpretación de la antigua concepción del ser humano y el cosmos en la historia de la metafísica occidental. El “destinatario” del pensar habrá, entonces, mutado de un modo decisivo.

II

“Si alguien ha tenido la acuidad de percibir aquello que, de la teología, ha pasado al psicoanálisis [...] ése es Lacan. Lacan es el Carl Schmitt del psicoanálisis” (Miller, 2003: 263). Por ello, dirá Jacques-Alain Miller, podría perfectamente constituirse una ciencia —equivalente a la jurídica— que podría llevar el nombre de *teología psicoanalítica*. ¿Una ironía? Es posible. Sin embargo, el núcleo de verdad que esta formulación encierra no puede ser ignorado. Lacan sabía muy bien que el Nombre-del-Padre era también un concepto transfigurado proveniente del Dios judeo-cristiano que —como fuente de la Ley— se estableció como matriz en la estructura del deseo y del goce de los Modernos. Por cierto, Lacan mismo expresa esta hipótesis, por ejemplo, en su conferencia de 1967 en el Instituto Francés de Nápoles: “ese lugar de Dios-el-Padre es el que designé como Nombre-del-Padre [...]. Nunca retomaré ese tema, pues veo en él el signo de que ese sello no puede aún romperse para el psicoanálisis” (2001: 337).

Sin duda, ante los desafíos del nuevo siglo, el sello debe ser roto pues lo que está en juego resulta determinante: se trata de la política del goce en la configuración de un nuevo mundo cuyos contornos, ciertamente inquietantes, se delinean bajo nuestros pies sin que podamos seguir apropiadamente el ritmo de sus mutaciones y entrever las figuras globales que lo estructuran. Por lo demás, resulta entonces legítimo plantearse que, si bien el psicoanálisis (al menos, en la orientación lacaniana) ha buscado constituirse, en cierta medida, como una des-teologización de la cura, no es menos cierto que las estructuras teológicas del pasado deben ser estudiadas por la filosofía dado que en ellas se juega algo de la ultra-historia del deseo moderno. No podemos menos que hacer notar, en este sentido, que el sujeto deseante moderno tiene una estructura histórica que no puede circunscribirse solamente a los tiempos de la revolución científica.

La *longue durée* se impone, entonces, como una medida histórica más apropiada para el estudio del “régimen moderno del deseo”.¹ Sigamos, entonces, este camino que abrió Lacan y planteemos algunas vías de exploración posibles. En la *Epístola a los Romanos*, Pablo de Tarso escribe:

... sabemos que la ley es espiritual (*ho nómos pneumatikós estin*), mas yo soy de carne (*sarkinós*), vendido al poder del pecado (*hamartían*). Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la Ley en que es buena; en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí (*he oikoúsa en emoì hamartía*) [...] no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero

1 Me permito reenviar, para un estudio más detallado acerca de este problema, a mi artículo “Foucault con Sade” (2013: 221-250).

[...]. Así pues, soy yo mismo quien con la razón sirvo a la ley de Dios, mas con la carne, a la ley del pecado.²

Se ha podido ver aquí, por parte de algunos filósofos contemporáneos, una propuesta de mesianismo político para el mundo actual. Esa lectura es posible aunque también resulta factible poner de relieve los contornos que definen la cuadrícula de un deseo. Ciertamente ejemplificador de una forma política también nueva, el dilema paulino no deja de expresar el síntoma central de los elementos cristianos del régimen moderno del deseo. En este sentido, la noción de *harmartía* (que el cristianismo traducirá como “pecado”) había estado originariamente ligada a la esfera de la culpa religiosa y al problema del carácter voluntario o involuntario de los actos de transgresión a la Ley desde los tiempos antiguos (pensemos, especialmente, en el *harmartèma* de Edipo —uno de los mitos fundadores del acto freudiano—).

Sin embargo, aquí Pablo produce un anudamiento inédito del pecado —es decir, técnicamente, de una transgresión jurídica de la Ley— con un deseo que ya no es gobernable por medio de la volición. El querer se disocia completamente del hacer y el deseo del Otro se cumple como transgresión (pecado) en la Ley que reclama la liberación de la carne bajo la promesa de la escritura de un nuevo cuerpo no deseante (en otros términos, la resurrección). Que el goce del individuo se haga uno con el deseo del Gran Otro divino que escribe su Ley en un cuerpo donde la transgresión se vuelva imposible: he allí también otro anhelo de la tradición mesiánica del cristianismo paulino. El Nombre-del-Padre, entonces, será la marca simbólica de este orden de los cuerpos y su deseo.

2 Pablo de Tarso, *Epístola a los Romanos*, 7, 14-25.

Sade, en nombre de la revolución moderna, invertirá los términos para hacer de la transgresión la oferta misma al Otro en tanto sacrificio de los cuerpos desprovistos del afecto amoroso. El dispositivo se tambalea. Sin embargo, son los tiempos contemporáneos los que plantean nuevas configuraciones que tornan estos anudamientos más insalvables aún a partir del momento en que, el Nombre-del-Padre, como lo había anticipado Lacan, no produce ya ninguna adhesión aparente en las sociedades actuales (lo que no equivale a decir que no haya que tratar, no obstante, con las consecuencias de una sutura todavía imposible dejada por el vacío de su implosión).

III

La ciencia lingüística, apoyada en el paradigma científico moderno, se ha asentado, entre otros, en dos axiomas fundamentales: a) las condiciones del intercambio lingüístico están ausentes en el mundo animal (Benveniste), y b) la interlocución implica la existencia de una comunicación que puede ser pensada según un modelo matematizable o, por lo menos, codificable (Jakobson). Un corolario del segundo axioma señala el “peligro” de transformar la intercomunicación humana en mera “información física” (Jakobson vía MacKay). El segundo axioma, como veremos, corre el riesgo de saturar al primero. Sin embargo, debemos hacer notar un serio retroceso en la historia del pensamiento, desde una perspectiva filosófica, respecto del primer axioma. De hecho, Sexto Empírico (*Esbozos pirrónicos* I, 74) ya establecía que no era “inverosímil” (*apeikòs*) que los animales hablen pero que los humanos no pudiésemos entenderlos. Este argumento será retomado por Montaigne (*Essais*, II, 12) quien añadirá que si bien nosotros no comprendemos el lenguaje

de los animales, la situación inversa es igualmente plausible. Y el propio Plutarco concede tanto en su *De sollertia animalium* (961C) como en su *Bruta animalia ratione uti* (992C) que los animales tienen lenguaje-razón (*lógos*) y comprensión (*sínesis*).

Si la vida lingüística de los seres humanos parece dejar vacío todo espacio de interlocución directa para disolverse en diversos lenguajes informáticamente mediatizados (con los consiguientes cambios sintácticos y morfológicos asociados a dicho proceso), la destrucción de la biosfera terrestre resulta de la condición asociada de negarles a los animales toda capacidad “sintáctica” (como señalaban antaño los estoicos y hoy la lingüística chomskiana). En el universo infinito de la ciencia moderna, cuando el hombre es pensado como punto matemático, entonces el “destinatario” de la comunicación es indistinto y, por lo tanto, se torna verdaderamente superfluo. En cierto sentido, el ser humano pierde su capacidad de transmisión de un legado a partir de un lenguaje entendido como vehículo de una voz de sabiduría al mismo tiempo que toda su capacidad sintáctica se transforma en información que, retransmitida constantemente a escala global, se troca en pura comunicación desprovista de significación respecto de una herencia compartida.

Mientras tanto, el secreto del lenguaje de los otros animales se escapa por completo al animal humano y, junto con él, perece definitivamente el mundo en el cual la Voz tenía un correlato en la transmisión de un mundo cuya Historia constituía un sentido para la perpetuación de la especie. Para el ser humano ya no hay destinatario humano de su discurso y los otros animales ahogan su lenguaje en la incompreensión. Y cuando una persona habla, ninguna vida necesita más de veinte minutos para ser narrada. Ningún destinatario necesita ya, nada más, que las informaciones de una identidad que puede ser reducida a rasgos

formalizables y predecibles. En este sentido, se torna una realidad el “peligro” del segundo corolario de la lingüística: reducido a información, el lenguaje “humano” se torna cada vez más indistinguible de la codificación de la naturaleza y del mundo físico.

Los últimos humanos evocados por Nietzsche se congratulaban de poder decir: “*Wir haben das Glück erfunden* (nosotros hemos inventado la felicidad)”. El filósofo alemán se burlaba de ellos. Sin embargo, sólo hoy estamos en condiciones de medir la justeza de sus palabras: no sólo porque la felicidad de aquellos sea pequeña e insignificante (como pensaba Nietzsche) sino porque ya no existe. Estamos, por así decirlo, transitando la salida de la especie *Homo sapiens* mientras que su relevo aún no ha llegado. Ya nadie pretende hoy la felicidad (más allá de los discursos indulgentes de la época) porque los últimos humanos saben que han perdido esa posibilidad junto con el final de la interlocución. Las palabras de estos últimos carecen de destinatario: nadie las escucha (ningún Otro, ni un dios, ni un objeto poético, ni siquiera la propia persona puede ya tener un diálogo consigo mismo).

Los últimos seres humanos creen hablar pero ya no lo hacen. Su lenguaje puede traducirse en una formalización donde la palabra humana se confunde con el lenguaje informacional del mundo físico en tanto matemáticamente expresable. Con el fin del *parlêtre* que sólo habla un lenguaje cuyo dominio pierde cada día más hasta que se torne completamente opaco y anodino, la ineluctable extinción de los últimos humanos marcará el paso hacia una radical subversión del papel primordial hasta ahora detentado por el *Homo sapiens* en el acceso a la esfera de un *Lógos* que lo sobrevivirá. Acaso los seres humanos por venir logren, tal vez, escuchar por primera vez (de forma tan espontánea como en el *Maroccus Extaticus*) el lenguaje de los animales o de las

piedras y los secretos que se esconden en sus pliegues. El ser humano por venir deberá convertirse en el “destinatario” de un *Lógos* articulado de forma completamente inédita.

Para que esto tenga lugar, ¿será necesario, como escribió Osip Mandelstám al hablar de la poesía de Sologub, que pasen “cientos de años” todavía?

Bibliografía

Compton-Carleton, Th. (1649). *Philosophia universa*. Antverpiae, Apud Iacobum Meursium.

Lacan, J. (2001). “La méprise du sujet supposé savoir”, en *Autres Écrits*. Paris, Éditions du Seuil.

Ludueña Romandini, F. (2013). “Foucault con Sade”, *Nombres. Revista de Filosofía*, año XXII, nº 27, pp. 221-250.

Miller, J.-A. (2003). *Le Neveu de Lacan. Satire*. Paris, Verdier.