

JUAN BLANCO ILARI

CONICET - ARGENTINA  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
UNIVERSIDAD NACIONAL GENERAL SARMIENTO

# LO AGONAL Y LO IRENEICO EN LA FILOSOFÍA

\*Una versión preliminar del siguiente trabajo fue presentada en la XXIII Semana de la Filosofía que organiza el Centro de Estudiantes de Filosofía todos los años. Para su publicación, el autor hizo algunas modificaciones y mejoras.

*Recibido:* Septiembre 2011

*Admitido:* Octubre 2011

## RESUMEN

La esencia de lo que debemos entender por filosofía se encuentra más del lado del quehacer, de la tarea, que del lado de “lo hecho”. Entre el sustantivo (*filosofía*) y el verbo (*filosofar*) hay una estrecha relación. Este trabajo se aboca, primeramente, a *lo que está antes del quehacer*, que se encuentra en la experiencia de ruptura. Luego se propone articular las dos grandes actitudes originarias que se abren a partir de ese momento, una más combativa (lo agonal) y la otra más pacifista (lo ireneico).

## PALABRAS CLAVE

Filosofía. Filosofar. Ruptura. Agonal. Ireneico.

## RESUMO

A essência do que devemos entender por filosofia é mais próxima à tarefa que ao “já-feito”. O substantivo (*filosofia*) e o verbo (*filosofar*) estão intimamente relacionados. Este trabalho é abocado, em primeiro lugar, para o *que está diante da tarefa*, que acontece na experiência de ruptura. Depois, ele se propõe articular as duas grandes actitudes originárias que se oferecem depois desse momento, uma mais combativa (o agonal) e a outra mais pacifista (o irênico).

## PALABRAS-CHAVE

Filosofia. Filosofar. Ruptura. Agonal. Irênico.

## INTRODUCCIÓN

Antes que nada debo confesar que todo enunciado del tipo “la filosofía tal o cual” es algo pretencioso. Esta pretensión consiste en intentar sintetizar una larga y rica tradición que se compone de innumerables capilares y tiene una estructura reticulada difícilmente abarcable. Frente a esta gigantesca catedral, llena de catacumbas, intersticios y recovecos, el lenguaje mismo aparece como la primera ocasión del embrujo. Pensar la filosofía en términos de un sustantivo es el primer engaño. La trampa consiste en suponer que filosofía es sólo el conjunto de problemas y soluciones que, a lo largo de varios siglos, construyeron los filósofos. No es que esto sea en sí un error; el error es suponer que esto es todo lo que hay.

Ya Ortega y Gasset había advertido, siguiendo en esto quizá a Kant, que, cuando de filosofía se trata, lo mejor es dejar de pensar en un sujeto y dirigir nuestra atención al verbo. Hay una distinción clara y esencial entre *la filosofía* y *el filosofar*. La esencia de lo que debemos entender por filosofía se encuentra más del lado del quehacer que del lado de “lo hecho”, no estamos en presencia de un *factum* sino de un *faciendum*. La filosofía, es más una empresa, una tarea, que un producto, un objeto, un resultado. Pero esto no es todo, adelantando el tenor de lo que voy a decir, hay que advertir que, la filosofía a la que adhiramos dependerá del tipo de tarea que realicemos. Es decir, entre el sustantivo y el verbo hay una estrecha relación. Por ello debemos estar atentos a no caer en la trampa que consiste en separar uno y otro.

En este trabajo me detendré en *lo que está antes del quehacer*, en una de las experiencias que dispara la empresa filosófica y que, en principio y por definición es extra-filosófica. Trataré, en primer lugar, de congelar ese instante, de identificarlo y clarificarlo. Luego me propondré articular las dos grandes vías que se abren a partir de ese momento. No pretendo agotar todas las posibilidades que se surgen luego del instante “disparador”, pero tengo la convicción que las dos que recorreré son las más originarias y representan lo que podríamos llamar el *gesto filosófico de base*. Lo que intentaré articular son dos “*ideals types*” al estilo Weber. Consciente de mi pretenciosidad diré que en el filosofar se juegan dos actitudes últimas, una más combativa y la otra más pacifista.

## 1. EL ORIGEN DEL FILOSOFAR: LA RUPTURA

En un libro que es mucho más grande por dentro que por fuera Jaspers distingue el *comienzo* de la filosofía del *origen* del filosofar. "...El comienzo es histórico y acarrea para los que vienen después un conjunto creciente de supuestos sentados por el trabajo mental ya efectuado. Origen es, en cambio, la fuente de la que mana en todo tiempo el impulso que mueve a filosofar. Únicamente gracias a él resulta esencial la filosofía actual en cada momento y comprendida la filosofía anterior. ...".<sup>1</sup> El origen pareciera radicar en una experiencia determinada que pone en marcha el quehacer filosófico. Esta experiencia es del orden del *pathos*, es algo que me sucede o no me sucede, no hay ningún conjunto de reglas metódicas que den como resultado la experiencia requerida, aunque debemos tener la disposición anímica necesaria para, llegado el caso, dar la bienvenida a esta experiencia, reconocerla para luego tratar de iluminarla. Jaspers distingue tres *experiencias princeps*: el asombro, la duda y las situaciones límites. Aunque la enumeración no es necesariamente taxativa ni completa, podemos tomarla como guía. El asombro y la duda tienen una clara resonancia histórica.

A la pregunta ¿qué nos hace pensar? Platón tiene una respuesta clara. Algunos autores remarcan la importancia del contexto en el cual este griego da la respuesta. Sócrates está discutiendo con Teeteto sobre la relatividad de las percepciones sensibles, al encontrar algo que ya no está ordenado, el contertulio dice estar admirado, estar intrigado por tal circunstancia; a lo que Sócrates responde que es muy característico del filósofo el estado del alma (*pathos*) que llamamos admiración (*thaumazein*).<sup>2</sup> Este y no otro parece ser efectivamente el origen (*arche*) del filosofar.

Pero no deberíamos olvidar que nuestras raíces filosóficas tienen una doble génesis: la griega (el asombro, el orden), y la romana. Mientras que para el griego la experiencia central es la del asombro admirado, lo que suscita una afirmación del orden existente, para la filosofía que elaboraron los romanos, el origen es algo mucho menos armonioso. Es en el último siglo de la República Romana, cuando la "cosa pública" estaba a punto de desaparecer y convertirse en la propiedad privada de la casa imperial (tras el intento de restauración llevado adelante por Augusto), cuando comienzan a tomarse con seriedad las ocupaciones filosóficas. Los "asuntos humanos" demuestran ser volátiles, lábiles y, en el fondo, muy peligrosos. Grecia ya había hecho experiencia de lo sórdido del mundo humano (de la política en general). Fue la política la que mató a Sócrates, y este hecho produjo gran

conmoción en Platón, quien quizá por primera vez advierte la peligrosidad que encierran los asuntos del mundo sensible. A partir de allí elabora toda su filosofía política, pero dicha filosofía sigue teniendo como meta la aplicación a esta pseudo-realidad de las verdades que emanan del trasmundo. En Roma, la experiencia del desmoronamiento es más aguda. Es porque el mundo pierde toda señal de constancia, de sentido, que la filosofía se transforma en la medicina del alma (Cicerón), "...su utilidad era enseñar a los hombres a curar sus espíritus desesperanzados evadiéndose del mundo gracias al pensamiento. ..." <sup>3</sup>

La misma experiencia de desmoronamiento es que la padece el primer pensador moderno. En Descartes la duda metódica sólo se explica correctamente si se la coloca en el horizonte de la situación histórica en la que se ejerce. La época en la que este autor filosofa se caracteriza, también, por una fuerte crisis variopinta. La unidad religiosa, política, económica y cultural sufre un serio daño. La disposición anímica frente a este tipo de crisis es el escepticismo, magistralmente representado en aquella época por Montaigne. Descartes es hijo de esta situación, sin embargo, como buen filósofo, toma en serio el escepticismo y trata de superarlo. En efecto, las *Meditaciones Metafísicas* tienen una arquitectura que exhibe, a escala, los dos humores filosóficos. Mientras que en la primera meditación se alza el filósofo agonal, sísmico (todo es puesto en duda, nada satisface aún la exigencia cognitiva), a partir de la segunda meditación comienza el filósofo irenéico a levantar la catedral de conocimiento. Descartes muestra como ningún otro, que lo agonal cuesta ser mantenido.

En el caso de la experiencia límite (o situación límite) no citaré ningún filósofo. Creo que lo mejor será intentar recrear lo que la provoca. Me detendré en una imagen que no ha cesado nunca de inquietarme. No intento con ello generar la experiencia (lo que, según ya dije, es imposible); simplemente me parece que puede ayudar para dimensionar correctamente lo que estoy diciendo, al tiempo que colaborará fuertemente con el resto de la exposición. Dejaré hablar a quien puede enrostrarnos con mucha pericia el momento sísmico. La escena es la de un niño que se contagia la peste en una ciudad ya tomada por la enfermedad. En este caso, la víctima es el hijo del juez Othon. Varias personas concurren para atenderlo. Lo citaré *in extenso*.

"...El doctor se aferró con fuerza a la barandilla de la cama donde el niño gemía. No quitaba los ojos del enfermito, que de pronto se puso rígido, con los dientes apretados, y se arqueó un poco por la cintura, separando lentamente los brazos y las piernas. De aquel pequeño cuerpo, desnudo bajo

la manta de cuarte, subía un olor a lana y a sudor agrio. El niño aflojó un poco la tensión de su rigidez, retrajo los brazos y piernas hacia el centro de la cama, y, siempre ciego y mudo, pareció respirar más de prisa. La mirada de Rieux se encontró con la de Tarreau que apartó los ojos.

”Ya habían visto morir a otros niños puesto que los horrores de aquellos meses no se habían detenido ante nada, pero no habían seguido nunca sus sufrimientos minuto tras minuto como estaban haciendo desde el amanecer. Y, sin duda, el dolor infligido a aquel inocente nunca había dejado de parecerles lo que en realidad era: un escándalo. Pero hasta entonces se habían escandalizado, en cierto modo, en abstracto, porque no habían mirado nunca cara a cara, durante tanto tiempo, la agonía de un inocente. En ese momento el niño, como si se sintiese mordido en el estómago, se encogió de nuevo, con un débil quejido. Se quedó así encorvado durante minutos eternos, sacudido por estremecimientos y temblores convulsivos, como si su frágil esqueleto se doblase al viento furioso de la peste y crujiere bajo la insistente fiebre. Pasada la borrasca se calmo un poco, la fiebre pareció retirarse y abandonarle, anhelante, sobre una arena húmeda y envenenada donde el proceso semejava ya la muerte. Cuando la ola ardiente le envolvió por tercera vez, animándole un poco, el niño se encogió, se escurrió hasta el fondo de la cama en el terror de la llama que le envolvía. Gruesas lágrimas brotaron bajo sus párpados inflamados, que le corrieron por la cara, y al final de la crisis, agotado, crispando las piernas huesudas y los brazos, cuya carne había desaparecido en cuarenta y ocho horas, el niño tomó en la cama la actitud de un crucificado grotesco. ...”<sup>4</sup>

La filosofía ha encontrado en *el problema del mal* un desafío único. Lo que este tipo de experiencia suscita es, en principio, un rechazo radical. No podríamos negar seriamente que, frente a la agonía de un inocente, nuestro juicio queda turbado, seriamente golpeado. Advertimos que allí “algo no está bien”, algo se ha desviado infinitamente del curso del sentido. De aquí en más todo pierde su coloratura habitual, la realidad queda puesta bajo sospecha. La fractura que experimentamos nos desgaja del mundo, nos pone “fuera de él”, y desde ese no-lugar lo sometemos a juicio. Este “fragmento de realidad que ha perdido su cauce de sentido” tiene incidencia en el todo. Sucede como cuando muere un ser querido, sentimos que “el mundo” ya no es el mismo.

Lo que me interesa remarcar en este momento de la exposición es la jerarquización que el mismo Jaspers hace de las experiencias disparadoras. En efecto, las situaciones límite son el origen *más profundo* de la filosofía.<sup>5</sup> La característica central de este tipo de situaciones es la *total conmoción* que

suscitan. Cuando enfrentamos una situación límite (la muerte, la culpa en el caso de Jaspers) sentimos, de pronto, la conciencia de estar perdido, advertimos una región de la realidad que no puede ser significada, que se resiste a ingresar en el luminoso reino del *logos*. Si tomamos la situación límite como una experiencia originaria, deberemos concluir que el filosofar se pone en marcha luego de haber experimentado una *ruptura entre el yo y el mundo*. La filosofía se hace presente bajo el signo de la violencia. Esta escisión es lo que da lugar al gesto filosófico de base.

En otro contexto, Husserl, con su gran capacidad para detectar diferencias y matices, logra captar esta situación. La verdadera empresa filosófica, afirma el padre de la fenomenología, tiene su fuente en un quebrantamiento por el cual, los que vivimos en la actitud natural, los que transitamos el mundo de la vida, “suspendemos lo vivido” para significarlo. Esta “puesta entre paréntesis” es denotada por Husserl de muchas maneras: *Aufbruch*, *Einbruch*, *Durbruch*. Todos estos términos comparten la misma raíz: *brechen*, acción de quebrar, romper, destruir. De esta manera, la filosofía nace cuando hemos perdido la fe en nuestro mundo ambiente, cuando nuestro sistema de creencias básicas se desmorona, pierde capacidad explicativa o comprensiva. Entonces, cuando me veo sacudido por la realidad, cuando advierto que el Ser está quebrado, allí hago filosofía.

Si este es el caso, el origen del filosofar implica necesariamente el reconocimiento de una distancia, de una desavenencia grave que me separa de las cosas, del mundo. Atravesado el umbral de la experiencia límite ya no puedo sentirme confortable en el mundo, por el contrario, a partir de aquí tengo la sensación de ser un extranjero.

El tipo de experiencias que colocamos bajo el concepto de “situación límite” de Jaspers, han significado el motivo del filosofar para muchos pensadores. En el siglo XX, una legión de filósofos, de gran capacidad y profundidad, ha reconducido todo su pensamiento a una sola experiencia: los campos de concentración. No creo cometer un desatino si afirmo que casi toda la filosofía de Arendt, por tomar sólo un ejemplo, brota de una sola pregunta: ¿cómo ha sido eso posible?, ¿qué significa esa realidad, y qué nos dice de nosotros y del mundo? A partir del reconocimiento de este divorcio se abren los dos humores filosóficos que señalo en el título de este trabajo. Leamos a Arendt:

“...comprender (...) es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a

través de la cual aceptamos la realidad y *nos reconciliamos* con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo”.<sup>6</sup>

“Comprender no tiene fin y no puede por lo tanto producir resultados definitivos. Comprender es el modo específicamente humano de estar vivo; pues toda persona individual necesita reconciliarse con un mundo al que nació como un extraño, y en el cual, en razón de la unicidad de su persona, sigue siendo por siempre un extraño (...). En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no es indultar nada, sino *reconciliarnos con un mundo en que tales cosas son posibles...*”.<sup>7</sup>

“...El resultado del comprender es el significado, que nosotros engendramos en el proceso mismo de vivir en tanto y en cuanto tratamos de *reconciliarnos* con lo que hacemos y sufrimos. ...”.<sup>8</sup>

En estas tres citas aparece la tarea de la comprensión unida a la tarea de la reconciliación. Pero si necesitamos reconciliarnos es porque algo se ha divorciado. El pacto de connaturalidad que unía al yo con el mundo ha hecho crisis, a partir de aquí la comprensión se propone re-establecer dicha unión. Pero como la misma autora lo subraya, esta tarea no puede hallar descanso en ningún resultado pacificador. La comprensión no puede producir resultados definitivos, unívocos. Esta imposibilidad no habla sólo del límite humano, de nuestra finitud, sino de la fuerza del impacto que provoca la experiencia límite.

## 2. HACIA LA RECOMPOSICIÓN: LO IRENEICO

Según la clásica definición, la filosofía es la ciencia (episteme) que busca las primeras causas y principios de todo lo que es (Aristóteles). Cuentan que el primero que utilizó el neologismo “filosofía” fue Pitágoras. El *denotatum* del término era ilustrado por el filósofo con la figura del espectador de los “juegos”. La nueva “actitud”, que llamamos filosofía, se asemeja a aquella actitud que adopta quien, sin estar comprometido con el juego, se eleva a las gradas superiores y contempla lo que sucede. Sólo esta nueva postura tomada frente a la realidad nos hará percibir con los ojos del alma el sentido último de lo que allí acontece. Hay algo que quiero subrayar de esta imagen: el necesario distanciamiento, la postura de no-compromiso que define la “contemplación filosófica”.

Ahora bien, los filósofos analíticos nos recuerdan que “buscar” es un acto intensional, siendo la intensionalidad una cualidad de determinados enunciados por la cual estos incumplen la ley de identidad leibniziana, y la

generalización existencial. Decir que Pedro va en búsqueda de la Atlántida no significa que existe un “x” tal que “x” sea la Atlántida. Ir a la caza de un *arché* último no supone que el objeto de búsqueda exista. Más allá de esto, muchos pensadores arriesgaron hipótesis más que interesantes sobre la naturaleza ontológica y epistémica del objeto de búsqueda: agua, aire, *apeiron*, *eidos*, Dios, sujeto, historia, etc., etc. Si la realidad tiene un sentido, tiene que tener un *arché*, y todo debe ser reconducido a esta causa para que pueda ser visto a la luz del sentido. La intuición filosófica que ha perseguido a los pensadores desde hace milenios es que “todo es Uno”.

Un ejemplo ilustre de la pacificación a la que lleva el pensamiento ha sido Sócrates. Condenado a muerte injustamente, espera el momento de su ejecución con una tranquilidad que causa estupor a sus amigos. La razón es clara, la inmortalidad del alma le garantiza no sólo la continuidad en el ser, sino también el pasaje a un mejor estado. Después de todo, si la filosofía es una práctica de la muerte, morir verdaderamente no puede ser más que una bendición.<sup>9</sup> En resumidas cuentas, el alma que ha tenido el coraje de pensar goza de quietud, porque la verdad es reconfortante y redime lo que, *prima facie*, nos parece perturbador.

Si continuamos nuestro sobrevuelo, veremos que todas las escuelas helenísticas son, en el fondo, pacificadoras. Los estoicos proponen una gambeta muy particular. Invierten la direccionalidad natural del deseo. En vez de procurar que el mundo satisfaga mis deseos, intentan domesticar el deseo para que se adecue al mundo. Si alguien tiene sed (desea agua) la condición de satisfacción del deseo consiste en que la realidad se adecue al deseo, es decir, llegado el caso, transformará el mundo (buscando agua bajo la tierra) para saciar su deseo. La dirección de ajuste va del mundo al deseo (es el mundo es que debe hacerse corresponder con mi deseo). Todo lo contrario pasa con las creencias. En este caso, la dirección de ajuste va de la creencia (representación) al mundo, si mi creencia es falsa no es que el mundo esté mal y haya que modificarlo, lo que hay que cambiar es mi errónea creencia por una verdadera.

El estoico, en cambio, pondrá toda su energía en modificar siempre sus representaciones, porque *el problema no es la realidad*, son mis representaciones de la misma. Así, para lograr la armonía hay que re-educar nuestras representaciones (creencias, deseos, esperanzas) para que no pretendan más que lo que es.



Un caso paradigmático de esta actitud es la de aquel noble romano, que habiendo caído desde lo más alto de la fortuna, fue encarcelado y, emulando a Sócrates, espera su ejecución. En esos momentos de injusticia y muerte, Boecio encuentra, con razonamientos ciceronianos y estoicos, *La consolación de la filosofía*.

Otro camino tomado por el espíritu ireneico consiste en quitarle entidad al mal y al sufrimiento individual. Es este un camino lleno de promesas especulativas, aunque también marcado por el desaliento existencial. Un primer ejemplo destacado de esta actitud la encontramos en San Agustín, para quien el mal no puede considerarse una sustancia porque pensar “ente” es penar “inteligible”, pensar “uno”, pensar “bien”. De esta manera, la sombra que pareciera cubrir parte del mundo, debe ser leída como “carencia” y no como una realidad real (*ontos on*). Si seguimos la conformación categorial de la metafísica, deberíamos concluir, según el Obispo de Hipona, que el mal no-es. Luego, mucho más acá en el tiempo, aparece el estadio de las teodiceas, cuyo autor modelo sigue siendo Leibniz. En este caso, el pensamiento se posa sobre la “totalidad” para, a partir de allí, emitir un juicio sobre lo “particular”. Leibniz retoma con nuevos aires el principio de “razón suficiente”. Este principio, a su vez, hace juego con el principio de “lo mejor”, en cuanto que se entiende a la creación como el resultado de una competición, dentro del entendimiento de Dios, entre una multiplicidad de modelos de mundo de los cuales uno sólo expresa el máximo de perfecciones con el mínimo de defectos.

Finalmente, el golpe especulativo más importante lo ha dado Hegel. Puesto totalmente dentro de la filosofía del ser genérico, declara que el problema del mal solo se presenta para quien sigue preso de la representación, siempre individual, contingente y casi superflua. Si nos movemos al ámbito del concepto (*Begriff*) podremos advertir la lógica del Espíritu absoluto; lógica que procede por negación y destrucción. “Algo tiene que morir para que nazca algo más grande”. Hegel mismo define al idealismo como el “arte de perecer del ente finito”. A partir de este encuadre, el sentido de la Historia revela la “astucia de la razón” que todo lo convierte en progreso. Para una mirada que se ha atrevido a elevarse a la altura del concepto “todo lo real es racional”.

Nietzsche es otro pensador bifronte. En él encontramos un claro espíritu de lucha, pero también encontramos el lugar del descanso. Su protesta tiene un adversario claramente identificado: la tradición del

pensamiento metafísico, uno de cuyos ejes es Platón. La historia de la metafísica, afirma Nietzsche, es la historia del nihilismo. El nihilismo tiene una faceta agonal, pero *en el fondo es pacificador*: descubierto el desierto hay que aprender a subsistir en él. Aquí comienza la búsqueda agotadora. La ausencia de fundamento (*Abgrund*) es el dato, preparar la resurrección es la tarea. La redención está en nosotros. “De la desesperación absoluta surgirá la alegría infinita, de la servidumbre ciega la libertad despiadada”.<sup>10</sup> Según Arendt, si Nietzsche hubiese seguido reflexionando hubiese recaído en el estoicismo.<sup>11</sup> Su apuesta, el anuncio del superhombre, consiste en advertir que cualquier criterio que expongamos para juzgar el presente, el ser, es foráneo. Someter el mundo a un juicio de la razón en nombre de la “injusticia” que comente no es más que una supina nostalgia de trascendencia. La moral es el último rostro del dualismo platónico, vulgarizado por el cristianismo. Una vez que se haya caído la última máscara ya no habrá razones para la insatisfacción y la lucha. En este momento retornará el espíritu dionisiaco y celebraremos la tierra, la vida. El *amor fati* es el *telos* irreversible para aquellos que ya advirtieron lo mendaz de todo lo moral.<sup>12</sup> Finalmente, cuando haya desaparecido la necesidad de las razones, cuando hayamos hecho no una crítica de la razón, sino una crítica a la razón, nos volveremos al único mundo para agasajarlo.

Los filósofos irenéticos comparten un denominador común: para todos ellos, la última palabra la tiene el sentido. Desde esta koiné (comunidad) se lanzan a buscar la comprensión/explicación. La explicación se torna multidireccional; va “hacia atrás” (la arqueología o la genealogía), “hacia delante” (la teleología), hacia arriba (el paraíso) o hacia abajo (“me he condenado eternamente para compartir el destino de los desdichados”: Sade entre otros).

El patrón procedimental que unifica todas las posturas ireneicas consiste en relacionar nuestra experiencia con “otra cosa” a la luz de la cual aquella debería ver modificada su cualidad. Así, por ejemplo, la genealogía se propone demostrar que todas aquellas cosas que para nosotros (es decir, desde nuestra perspectiva en primera persona) son valiosas, tienen una historia espuria; pues si logramos remitirnos hacia el comienzo histórico de estas experiencias, veremos que allí hay una mera invención. Cuando algo es inventado no merece demasiado nuestra atención. “..Para Nietzsche la invención (...) es, por una parte ruptura y por la otra algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable. ...”.<sup>13</sup> Los conceptos de bueno y malo (justo – injusto) provienen de oscuras relaciones de poder. Ya debería resultarnos familiar el núcleo de esta perspectiva que pone a nuestra

cuenta la percepción de algo inaceptable: si ya “no hay hechos, sólo interpretaciones”, entonces, “lo que es terrible quiero verlo terrible”.<sup>14</sup> El problema no está en la cosa. En ninguna descripción que haga de la cosa aparecerá *lo terrible* como una propiedad intrínseca. El predicado “terrible” no es ni siquiera una cualidad secundaria, es menos que eso. Si esto es así, entonces el impacto queda amortiguado. Los únicos culpables somos nosotros que no podemos salir de nuestra estrechez, que ponemos en la realidad lo que es de nuestra autoría. Por lo que vemos, el estoicismo goza de buena salud. No hay hechos, sólo interpretaciones. Para cada interpretación hay otra que se le contrapone, entonces, si mi interpretación me muestra algo inaceptable, hay otra interpretación que lo muestra aceptable. Si lo mío no es más que una perspectiva, lo que tenemos que hacer, para reconciliarnos con las cosas, es trocar nuestra interpretación negadora por aquella que acepta la “cosa” y la festeja. A no ser, claro, que yo esté tan adherido a mi perspectiva que no pueda deshacerme de ella sin dejar de ser el que soy. En este caso se me llamará “miope”.

También tenemos la tendencia, de ascendencia platónica, de explicar las cosas haciendo una remisión hacia arriba. Según esta tendencia, “...las cosas humanas no presentan por sí mismas ninguna consistencia, ninguna garantía de solidez. Sólo cuando se refieren a un orden sobrehumano, cuyos indicios es lo único que nos es dado captar aquí abajo, adquieren un carácter auténticamente sagrado. ...”.<sup>15</sup>

Tanto en la huida hacia atrás, como en la remisión hacia arriba, se trata de reconocer que, lo que nos parecía ser de una manera, cuando ampliamos nuestra mirada, vemos que es de otra. Y una vez que realizamos esta *metanoia*, nos sosegamos. Es aquí donde, según algunos autores, la verdad hace juego con la libertad. Accederemos al grado máximo de libertad cuando advirtamos la necesidad de todo lo que es. En el fondo de este descubrimiento liberador, asegura Espinoza, está la alegría (*laetitia*).

Otra de las estrategias argumentativas utilizadas por los filósofos ireneicos consiste en menospreciar al alma exaltada por la presencia del mal acusándola de sentimentalismo adolescente. En este caso se trata de advertir que el paso a la mayoría de edad consiste en la aceptación por parte del sujeto de la realidad tal como es. Es propio de un idealismo sentimental pretender un mundo feliz, en el cual el sufrimiento haya desaparecido por completo. Lo que debemos hacer, dice el “adulto”, es lo que está a nuestro alcance, y el resto tolerarlo. Pretender otra cosa es no saber abandonar la

minoría de edad. Uno de los estudiosos más importantes de la literatura italiana dice respecto a Leopardi:

“...Las preguntas en las que se condensa la confusa e indiscriminada verdad reflexiva de los adolescentes, su primitiva y sumaria filosofía (¿qué es la vida?, ¿para qué sirve?, ¿Cuál es el fin del universo?, ¿por qué el dolor?) aquellas preguntas que un filósofo auténtico y adulto aleja de sí como algo absurdo y carente de auténtico valor especulativo y que, además, no comporta ninguna respuesta ni posibilidad de desarrollo, precisamente estas son las que se convirtieron en la obsesión de Leopardi. ...”<sup>16</sup>

Lo más llamativo de este tipo de tretas sofisticadas consiste en identificar “lo que vale la pena preguntar” con “lo que tiene una respuesta más o menos clara”.<sup>17</sup> Buena parte de nuestra rica historia cultural se ha edificado sobre la negación de esta identificación.

Finalmente, siempre queda el recurso pacificador más inhumano: el olvido culposo. En este caso, el mecanismo comienza a operar por medio de la distracción y termina por arrancar del corazón humano la posibilidad misma del impacto. La indiferencia, el desdén ante el abismo marca, para algunos autores, el ritmo de nuestra época. El proceso por el cual llegamos al reposo por medio del olvido consiste en no sentir la falta como falta. Heidegger marca el corazón de esta carencia:

“...en la falta de dios se anuncia algo mucho peor. No sólo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad. Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta. ...”<sup>18</sup>

Nadie se siente punzado por aquello que ya no punza. Pero esta incapacidad debe ser adscripta al sujeto/persona. No se trata de que las cosas hayan perdido su cualidad trastocadora, es que la persona ha perdido la capacidad de reconocerlo. Frente a esta impotencia se alza el filósofo agonal.

### 3. EL RECHAZO DE LA EVASIÓN: FILOSOFAR EN LA TENSIÓN

Queda la sensación que si sacamos las grandilocuentes explicaciones de la cátedra y las arrimamos a los pies de la cama del hijo del señor Othon, se desvanecen rápidamente. Hay situaciones que exhiben el límite mismo del pensar. Mientras que las filosofías de la evasión tejen relaciones, la filosofía agonal advierte la incapacidad de estas relaciones de clarificar la experiencia natal del sinsentido. Para las filosofías ireneicas nuestra experiencia en

primera persona queda devaluada cuando logramos elevarnos al reino del concepto. El espíritu agonal, por el contrario, se abroquela en la experiencia impidiendo que cualquier “elevación” le quite consistencia.

Agonía es lucha, y el filósofo agonal debe emprender la lid en un doble frente: pelea contra la realidad que descubre insensata, y pelea contra los insensatos que procuran inocular sensatez en el sinsentido. Creo que el conjunto de los filósofos agonales es ostensivamente inferior al conjunto de los filósofos ireneicos. Quizá debamos decir que son estos últimos quienes han demostrado una sólida fidelidad a la naturaleza de su quehacer. Por ello mismo, tal vez haya que aceptar que el filósofo agonal no es un verdadero filósofo ya que niega el objeto definicional de la filosofía; esto es, el sentido último de todas las cosas. Pero, como dijimos anteriormente, la filosofía no se define tanto por el objeto sino por la búsqueda.

En esta parte de mi exposición retomaré la senda abierta por Albert Camus. En lo personal tengo a Camus como el último pensador sincera y profundamente agonal. El concepto que mejor define la disposición anímica de este tipo de pensadores es el de “rebeldía”. ¿Qué es un hombre rebelde? pregunta Camus. “...Un hombre que dice no. Pero si niega, no renuncia: es además un hombre que dice sí desde su primer movimiento. ...”.<sup>19</sup> De aquí en más la tensión/inquietud define el espíritu mismo del filósofo agonal: decir sí y no al mismo tiempo, ser grande y miserable, he aquí la situación antinómica, paradójal.

La agonía, a diferencia de la ataraxia, implica inquietud. Pero lo característico de esta inquietud es su carácter constitutivo. No se trata de un rasgo del carácter que podamos modificar a fuer de condicionamientos y nuevos hábitos. El espíritu agonal es estructuralmente antinómico. Hay en la condición humana una absurdidad fundamental al mismo tiempo que una grandeza implacable.

La filosofía también nos ha dado las herramientas conceptuales para articular esta constitución paradójica. En *El Banquete* de Platón la figura por antonomasia del alma está representada por Eros. A su vez, Eros lleva constitutivamente la doble marca de su génesis: la riqueza (Poros) y la pobreza (Penía). De ahí en más, el alma humana (Eros) se define como “vocación y aspiración al ser”; pues sólo podemos aspirar a aquello que aún no somos pero que, de alguna manera, presentimos. Eros representa la constitución ontológica de la mezcla.

Otro autor que ha percibido la tensión que atraviesa la esencia del hombre agonal ha sido Pascal. En este caso, ya no es el ritmo del mito sino el de la retórica el que manifiesta el carácter dual de la conformación antropológica. "...Porque, al fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de la comprensión de los extremos...."<sup>20</sup>

Platón y Pascal subrayan el carácter irremediablemente opaco del hombre. Se trata de una naturaleza humana quebrada en su misma interioridad, pues percibe su carencia al tiempo que desea superarla.

Pero el filósofo agonal está obligado a dar un paso más. Una vez reconocida la insatisfacción<sup>21</sup> que lo atraviesa, está obligado a recalar en la naturaleza misma de esta insatisfacción y de lo que de ella se desprende. Gabriel Marcel esgrime una pregunta que alumbra el presupuesto liberador que yace en el juicio de repulsa. "... ¿Qué cualidad puedo tener para emitir ese veredicto sobre el mundo?..."<sup>22</sup> Luego despliega las virtudes de lo que llama la reflexión segunda: o yo mismo no pertenezco al mundo, y por lo tanto carezco de cualidades para apreciarlo; o formo realmente parte de él y entonces no soy esencialmente diferente a él. Si él es irrazonable, ininteligible, yo también lo soy (y conmigo todos mis juicios). Entonces, debemos aceptar que, *la condición de posibilidad para decretar el absurdo es que confronte la experiencia* (por ejemplo la de la agonía del inocente) *con un ideal de sentido y racionalidad frente a la cual aquélla no se conforma.*

Ninguna dialéctica, ni la más acerada, puede armonizar esta situación. Mantener constantemente esta mezcla de contrarios, reconocer la fragmentación (soy dos en uno, digo sí y no al mismo tiempo) define la disposición anímica del hombre rebelde.

Lo agonal de este humor filosófico consiste en no poder resolverse por ninguno de los polos. No puede descansar en una afirmación absoluta ni en una negación total, pero tampoco se ve satisfecho "suspendiendo el juicio". La suspensión no puede aquietar su ambición de sentido, porque inmediatamente advierte que cubrir lo absurdo con sentido, al igual que pretender descanso en la tibieza de no juzgar, es la expresión más acabada del mal gusto. No es que las propuestas le parezcan más o menos logradas. El punto de partida consiste en poner bajo sospecha todo conato dador de sentido. Lo que cuestiona el rebelde es lo que motoriza la filosofía: *logos didovai.*

“...El grito más profundo de Iván, el que abre los abismos más trastornadores bajo los pies del rebelde, es el *aunque*. “Mi indignación subsistiría aunque estuviese equivocado”. ...”.<sup>23</sup> Hay en el fondo de la rebeldía un bloqueo *a priori*. Aunque haya sentido, aunque el absurdo no fuera la última palabra, aunque la verdad existiese y redima lo que no podemos comprender, aún así, mi rechazo y mi indignación no se verían sosegados. Extremando la posición agonal, podríamos decir que, si Dios existe, no tiene importancia, si existe la verdad, es inaceptable, toda la ciencia del mundo no vale los estertores del hijo del juez. De ahora en más todo el esfuerzo del rebelde consistirá en derribar uno por uno los candidatos que podemos colocar por la palabra ciencia. Si el mito es verdadero, es inaceptable; si el platonismo es verdadero, es inaceptable; si la religión es verdadera, es inaceptable; si el empirismo es verdadero es inaceptable; si el arte es verdadero, es inaceptable...transitamos así una corrida infinita tumbando la verdad en nombre de la experiencia absurda, del sinsentido.

Pero la negación, el rechazo, tampoco es la última palabra. El pensador agonal queda perplejo al advertir que la demanda de justicia (de sentido) plena que lo habita no puede ser acallada por la falta de sentido. Tan absurdo es pretender la racionalidad de todo lo real, como suponer que, del hecho de que no exista el objeto real del deseo, se infiere la futilidad y frivolidad del deseo.

La negación es coextensiva con la afirmación que supone la demanda de justicia, de verdad y de belleza. Estas grandes exigencias, en virtud de las cuales el hombre agonal puede someter el mundo a juicio, no le pertenece como una obra suya, no es algo que él pudiera haberse dado a sí mismo. Como en otros tiempos hicieran San Anselmo y Descartes, el hombre agonal reconoce que su deseo de sentido pleno solo puede provenir del sentido pleno (“la causa tiene que tener tanta o más realidad que el efecto”). Entonces es cuando la perplejidad se troca en ironía: queremos la justicia y asistimos al espectáculo más horrendo de injusticia. Pero no podemos dejar de querer que las cosas ya no sean lo que son, ¿debemos entonces cerrar los ojos?, ¿debemos aceptar las propuestas pacifistas, ireneicas?

A lo que se resiste el hombre agonal es a consentir todo lo que hay, porque advierte que hay cosas inaceptables. La capitulación, justificada por una cripto-racionalización, le parece un verdadero escándalo, en última instancia, una traición a la razón misma. Ni siquiera el cerciorarse de la imposibilidad que conlleva su exigencia originaria (en el mundo, lo niños

seguirán padeciendo los horrores de la enfermedad) puede convencerle de dejar de luchar contra lo que el ser tiene de incompleto y abyecto. Por eso se “rebela”. Lo imposible es lo que lo mueve: “...Simplemente, sentí en mi de pronto una necesidad de imposible. Las cosas tal como son no me parecen satisfactorias. ...”<sup>24</sup>

Por ello mismo, el espíritu agonal habita siempre una posición incómoda. Nadie puede relajarse en esta situación intermedia en la que nos vemos tironeados por dos polos equipolentes, el polo del “no” a una parte del mundo, y el polo del “sí” a aquello que me permite la negación. Entre el cielo de la afirmación absoluta, y el infierno de la negación nihilista, está el limbo en el que mora el filósofo agonal.

Kierkegaard solía recordar las terribles palabras bíblicas: “el que ve a Dios, muere”. Dios es el sentido acabado, perfecto. Quien se encuentra cara a cara con El ya no habitará ningún limbo, ya no carecerá de nada. Ya no ocupará un lugar intermedio y antinómico. Ese encuentro le brindará reposo. Decir que ya no peleará más contra una parte del ser es lo mismo que decir que ya no se contará más entre los vivos.

No podemos terminar este punteo sin mencionar a otro de los grandes pensadores agonales. Miguel de Unamuno se definió siempre como un luchador: “...tu te imaginas luchar por la victoria, y yo lucho por la lucha misma (...) la paz es la sumisión y la mentira. Ya conoces mi divisa: primero la verdad que la paz. ...”<sup>25</sup>

El filósofo agonal debe mantenerse vigilante frente a las desmesuras que suponen inclinarse hacia el *sí definitivo* o hacia el *no rotundo*. Cada época tiene su divisa, y frente a ella, los que están “entre medio del sí y del no” deben recordar aquello que se ha perdido. Si hacemos caso a Nietzsche, y advertimos que nuestra época es la época del advenimiento y consumación del nihilismo, los que estamos en el limbo debemos hacer resonar los motivos de la rebeldía. Si tras la muerte de Dios asistimos al deceso del hombre, nos quedamos sin la experiencia que hace decir al esclavo “esto no está bien”, que hace decir al Dr. Rieux “me niego a amar una creación en donde los niños son torturados”. El filósofo agonal niega una parte del mundo en nombre de otra parte que se resiste a morir, a ser asesinada, a caer en el abismo. Hay en todo lo agonal una adhesión que sustenta el rechazo de las falsas consolaciones. Cuando los motivos de la adhesión ya no se perciben, el hombre inquieto debe velar por recuperarlos. Por una extraña



alquimia, en el corazón de la rebelión se alza el valor, aquello en virtud de lo cual rechazamos parte de la realidad.

Ahora bien, creo que ha llegado el momento de hacer una rectificación. El rechazo es de orden metafísico: no podemos amar una creación en la que los niños son torturados. La afirmación es del orden de la moral: juzgamos al Ser en nombre de la justicia. El choque entre lo metafísico y lo moral explica buena parte del llanto de los hombres: "...Los hombres lloran porque las cosas *no son* lo que *deberían ser*. ..."<sup>26</sup> ¿Es legítimo anteponer a la constitución óptica de la realidad nuestras pretensiones éticas?, ¿no conviene separar los ámbitos: ontología por un lado y ética por otro?, ¿por qué suponemos que tiene que haber armonía entre estas dos esferas? Para un filósofo honesto, el valor último de su búsqueda debe ser la verdad, y si lo que es verdadero no resulta ser lo que es deseable, entonces no debe rechazar, ni negar, ni pelear contra la verdad en nombre de la justicia. ¿Es que no hemos aprendido que la verdadera raíz del "nihilismo consumado" consiste en abandonar definitivamente la referencia trascendente que dispara nuestro rechazo?

Tenemos ante nuestros ojos *lo que nos subleva* (el objeto de nuestra sublevación), ¿de dónde emerge aquello en virtud de lo cual se produce el rechazo de lo que rechazamos? ¿De una idea?, ¿de una esperanza en la tierra prometida? Ninguna de estas cosas puede mantenerse por mucho tiempo si no emergen también de una experiencia. La única manera de sostener la tensión del "*inter esse*" (del "estar entre" el sí y el no que supone la agonía) es que ambos polos tengan la misma densidad, y tal cosa sólo se logra si ambos arraigan en la experiencia. Tenemos a los humillados y también tenemos la belleza. La rebeldía comienza a desaparecer como actitud humana cuando lo segundo desaparece. Pero cuando esto sucede, también desaparece lo primero. Sólo hay humillados, víctimas, cuando podemos confrontar esa realidad con otra frente a la cual no se adecua. ¿Qué sucedería si abandonamos la belleza, la verdad, la justicia?

"...Ernst Dwingen en su *Diario de Siberia*, habla de ese teniente alemán que, prisionero desde hacía años en un campo de concentración en el que reinaban el frío y el hambre, se había construido con teclas de madera un piano silencioso. Allí, en el amontonamiento de la miseria, en medio de una multitud de harapientos, componía una extraña música que sólo él oía. Así, arrojados en el infierno, misteriosas melodías y las imágenes crueles de la belleza huida nos traerían siempre, en medio del crimen y la locura, el eco de

esa insurrección armoniosa que atestigua a lo largo de los siglos la grandeza humana. ...”<sup>27</sup>

Cuando la rebelión traiciona su origen va a parar al campo de concentración. Y lo traiciona cuando no logra mantener viva la llama del anhelo de justicia. En ese momento abandona una parte de sí para hacer reinar el desprecio a la vida. Allí es cuando debe aparecer la actitud correctiva que rememora los momentos de lucidez, de armonía. Pero este rescate no debe apoyarse en una idea, sino que debe emerger de una experiencia. Si es verdad que una sola experiencia nos aísla del mundo, también es verdad que una sola experiencia nos muestra el costado de familiaridad que justifica nuestro rechazo de lo que merece ser rechazado. El verdadero drama del hombre moderno es que se ha quedado sin esa experiencia. “...cuando se ha tenido la suerte de amar con fuerza, se pasa uno la vida buscando ese ardor y esa luz. ...”<sup>28</sup> Si nouviésemos en nuestro patrimonio esa experiencia del amor, ¿Qué nos proponemos como meta?, ¿en nombré de qué rechazaremos el sinsentido?

#### CONCLUSIÓN

Las reflexiones que anteceden tienen un cariz exploratorio. Por ello mismo se hacen acreedoras de muchas observaciones. En primer lugar se puede criticar la rapidez e imprudencia con la que me he referido el pensamiento de grandes filósofos. Pero este es un riesgo que toda mirada sinóptica debe asumir. Como dije al comienzo, hay algo de exabrupto en la frase “lo agonal y lo irenético en la filosofía”. He querido señalar dos grandes actitudes abiertas ante una de las experiencias disparadoras del quehacer filosófico: el mal. La apuesta, que no puedo demostrar ni aquí ni en ningún lado, es que todas las filosofías exhiben uno de estos dos humores filosóficos. Es decir, podríamos leer la historia de la filosofía con estas dos cifras. Por ello, los autores que he traído al estrado para testificar han hablado poco, lo justo como para poder apoyar la tesis general del trabajo. En este sentido, he hecho uso de ellos, y por esto les pido disculpas.

También he querido demostrar que basta una sola experiencia para poner en movimiento todo el aparato conceptual filosófico. La muerte del “inocente”, como tan bien la describe Camus, es suficiente para conmovir al hombre. Ahora bien, frente a esto tenemos sólo dos opciones: o lo que allí sucede “tiene sentido”, o es lisa y llanamente un “absurdo”. Nos inclinamos por lo primero de varias maneras. Todas ellas tiene la misma arquitectura argumental: relacionan ese espectáculo siniestro con alguna otra cosa; y al

hacerlo, lo siniestro deja de ser tal, o al menos mengua su poder de trastocamiento. Lo que antes parecía absurdo, ahora no lo es tanto. Por esta dirección el filósofo puede encontrar la paz (irene) y descansar. Inclusive el *amor fati* que pregona Nietzsche tiene algo de ireneico. Esta es una característica que el gran filósofo alemán comparte con aquellos que dice refutar. No importa que el descanso se halle en un Dios trascendente, en el Ser inmanente, en la vida o en la voluntad de poder; lo importante es que se ha encontrado alguna divisa que amerita el reposo. El platonismo que dice rechazar se nutre de la misma sabia: *en el fondo hay que celebrar*. Esto no debería sorprendernos, la filosofía ha sido definida desde sus orígenes como búsqueda del sentido. Es decir, hay en el espíritu filosófico una “apuesta por el sentido”. Cuando el sentido brilla por su ausencia, el filósofo debe tensar al máximo sus músculos para encontrarlo.

Ahora bien, no debe creerse que capitular frente a la experiencia del absurdo define *per se* al filósofo agonal. Toda capitulación tiene algo conclusivo. Decir “basta, me rindo” es la condición para el estado de paz. Para mantener la tensión es necesaria una experiencia que avizore la meta, que anticipe aquello que debe hacerse realidad. A quien se le ha vedado esta experiencia, ya no sabe en nombre de qué luchar: “...Cada quien confusamente un bien aprende en que se aquieta el ánimo, y desea, pues cada quien para alcanzarlo lucha. ...”.<sup>29</sup>

---

<sup>1</sup> JASPERS, K., *La Filosofía*. México. FCE, 1992, 15.

<sup>2</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 155c-d. Nos valemos de la traducción *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1988, 202.

<sup>3</sup> ARENDT, H., *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002, 174.

<sup>4</sup> CAMUS, A., *La peste*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, 167-8.

<sup>5</sup> JASPERS K., *La Filosofía*, 17.

<sup>6</sup> ARENDT, H., *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós, 2005, 371.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 372.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 373.

<sup>9</sup> Cebes es quizá el personaje que más a fondo lleva la mezcla de estupor y algo de rechazo que le suscita la postura de Sócrates el día mismo en que será ejecutado. Entiende que “los hombres sensatos deben sentir enojo por morir, los insensatos, en cambio, alegría”. Pero Sócrates no tarda en contestarle. Aquella tranquilidad y alegría con que el filósofo espera la muerte no es una postura artificial, sino la disposición anímica lógica de quien ha vivido filosofando. “... (M)e parece a mí natural que un hombre que ha pasado su vida entregado a la filosofía se muestre animoso cuando está en trance de morir...”. La razón es muy sencilla, “...cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el

morir y el estar muertos...”. PLATÓN, *Fedón*, 62b-64a, según la traducción publicada en Buenos Aires, Orbis, 1983, 149-150.

<sup>10</sup> CAMUS, A., *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1967, 174.

<sup>11</sup> “...Si Nietzsche hubiera desarrollado estos pensamientos en una filosofía sistemática, habría conseguido un tipo muy enriquecido de doctrina epictetiana, enseñando una vez más el “arte de vivir la propia vida” cuyo truco psicológico más poderoso consiste en querer que suceda lo que de cualquier modo sucede. ...”. ARENDT H., *La vida del espíritu*, 402-403.

<sup>12</sup> “...Mi fórmula para la grandeza humana es *amor fati*. No hay que pedir, no hay que buscar otra cosa, ni en el pasado, ni en el futuro, ni en toda la eternidad. ...”. NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, Barcelona, Edicomunicación, 1997, 68. Un poco más atrás afirma Nietzsche: “...Considerarse a sí mismo una fatalidad; no querer cambiarse “de otro modo” de como se es, en estas condiciones, he aquí la verdadera razón. ...”, *Ibid.*, 38.

<sup>13</sup> FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1996, 21.

<sup>14</sup> HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, 49.

<sup>15</sup> MARCEL, G., *Homo Viator: prolegómenos a toda metafísica de la esperanza*, Buenos Aires, Nova, 1954, 11-12.

<sup>16</sup> SAPEGNO, N., *Disegno storico della letteratura italiana*, Florencia, La nuova Italia, 1974, 649.

<sup>17</sup> Safranski abre su texto dedicado a la cuestión del mal con esta cita: “...Nos falta algo, no sé como llamarlo, pero no lograremos entre nosotros arrancarlo de las entrañas. ¿Para qué rompemos la cabeza con ello? ...”. SAFRANSKI, R., *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M., *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995, 241-2.

<sup>19</sup> CAMUS, *El Hombre Rebelde*, 121.

<sup>20</sup> PASCAL, B., *Pensamientos*, Barcelona, Altaya, 1993, 77 (pensamiento 199 en la edición de Louis Lafuma).

<sup>21</sup> Cfr. CAMUS, A., *Calígula – El Malentendido*, Buenos Aires, Losada, 1997, 61y ss.

<sup>22</sup> MARCEL, G., *Los Hombres contra lo Humano*, Madrid, Caparrós, 2001, 92.

<sup>23</sup> CAMUS, *El Hombre Rebelde*, 159.

<sup>24</sup> CAMUS, *Calígula – El Malentendido*, 60/1.

<sup>25</sup> UNAMUNO, M., *Mi religión y otros ensayos*, Buenos Aires, Austral Espasa-Calpe, 1945, 25.

<sup>26</sup> CAMUS, *Calígula – El Malentendido*, 66/7.

<sup>27</sup> CAMUS, *El hombre rebelde*, 354.

<sup>28</sup> CAMUS, A., *El Verano*, Madrid, Alianza, 1996, 73.

<sup>29</sup> DANTE, *La divina comedia*, Purgatorio, canto XVII.