

**Borges, Rozitchner, Laclau:
tres lecturas argentinas de fuentes medievales**

Gustavo Fernández Walker

El propósito del presente trabajo¹ es ofrecer una caracterización general acerca de la presencia de fuentes filosóficas medievales en lo que podría llamarse “ensayística argentina”. Esta misma formulación exige ciertas precisiones: por lo pronto, qué se entiende por “filosofía medieval” y qué por “ensayística argentina”. Sólo después de haber definido estos campos es que puede preguntarse acerca de la eventual intersección entre ambos.

Entiendo aquí por “filosofía medieval” un universo deliberadamente amplio, que incluye desde la Patrística hasta el surgimiento de un Humanismo eminentemente laico en los siglos XIV y XV; y que no se agota en el Occidente latino, sino que incluye también a los pensadores de las tradiciones árabe, judía y bizantina. La noción de “ensayística argentina” es igualmente amplia, y abarca la producción de intelectuales argentinos con vistas a una circulación que trasciende el universo estrictamente académico-universitario (en el que la presencia de fuentes filosóficas, sean o no medievales, constituye más la norma que la excepción). En cuanto a su demarcación cronológica, los tres autores a los se hará referencia produjeron la mayor parte de su obra en la segunda mitad del siglo pasado y, en un caso, también en lo que lleva transcurrido el actual. No se pretende, pues, exhaustividad, sino una variedad no sólo de parte de las miradas de los autores, sino también de parte de sus respectivos objetos de análisis.

La elección de esos tres autores exige, a su vez, una justificación. A partir de las definiciones de “filosofía medieval” y “ensayística argentina” apuntadas arriba, una primera mirada parece sugerir que esos dos universos apenas si llegan a tocarse. Como se verá, sin embargo, las pocas oportunidades en las que efectivamente puede hablarse de una intersección entre ambos mundos, el resultado es, por diversas

¹ La presente es una versión ampliada y corregida de una ponencia presentada en las *XVII Jornadas de Pensamiento Filosófico. En tiempos del Bicentenario*, Buenos Aires, FEPAL, 15 y 16 de mayo de 2015. Agradezco las observaciones señaladas durante la discusión que siguió en la exposición, de las que espero haber dado cuenta en esta nueva versión.

razones, digno de interés. Así, la elección de estos autores se debe a dos motivos principales: de un lado, su utilización de las fuentes medievales como objeto de una reflexión profunda, y no de la mera mención de un nombre o una doctrina; del otro, la radical divergencia en esa utilización. En efecto, al poner en relación a estos tres autores, con sus diferentes elecciones y abordajes de los textos, lo que emerge es un panorama mucho más rico del que en un principio podría suponerse².

Borges, o la distancia estética

La importancia de los filósofos medievales en la obra de Borges fue analizada en profundidad por Silvia Magnavacca³. En efecto, muchas de las obsesiones más frecuentes del escritor argentino pueden reconducirse a sus lecturas de fuentes medievales, de primera o segunda mano⁴. En su documentado análisis, Magnavacca

² Jorge Luis Borges (1899-1986) no requiere mayores presentaciones. León Rozitchner (1924-2011) estudió en París con Merleau-Ponty y Lévi-Strauss y, de regreso a Buenos Aires, participó en la década de los '50 en la breve pero influyente revista *Contorno* junto a David e Ismael Viñas, Noé Jitrik y Oscar Masotta. Profesor de la Universidad de Buenos Aires, su perfil intelectual combinaba las tradiciones de la izquierda con el psicoanálisis freudiano y las reflexiones teológicas judeo-cristianas. Ernesto Laclau (1935-2014) estudió en Buenos Aires con Gino Germani y realizó sus estudios de doctorado en Inglaterra con Eric Hosbawm. Junto a politólogos y filósofos como Chantal Mouffe, Alain Badiou y Slavoj Žižek, se inscribe en lo que suele definirse como post-marxismo, un pensamiento con mayor énfasis puesto en la constitución discursiva de la realidad, con influencias de Jacques Derrida y Jacques Lacan. Por otra parte, y si bien no tuvo influencia en la elección de los nombres, la diversa pertenencia ideológica de los tres autores puede considerarse un elemento más para dar cuenta de la variedad de sus enfoques respecto de sus fuentes. En el caso de Rozitchner, la izquierda; en el de Laclau, su vinculación con el peronismo. Para evitar el simplismo de aplicar sin más la etiqueta de “derecha” en el caso de Borges –o de caer en categorías que exigirían, a su vez, larguísimas discusiones–, baste con apuntar que, cualquiera sea la ideología que se quiera adscribir a Borges, ciertamente no es ninguna de las dos anteriores.

³ Silvia Magnavacca, *Filósofos medievales en la obra de Borges*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009.

⁴ Magnavacca resume esos intereses de este modo: “[...] lo que muestra la lectura borgeana de los textos, tesis y doctrinas medievales: la condición dramáticamente irreversible del tiempo y de la historia, la futilidad de las controversias teológicas, la memoria, la preeminencia del significado sobre la existencia real de las cosas, el problema del azar, las posibilidades del lenguaje en la construcción de mundos con sentido, dada la inaccesibilidad de lo real [...]”, Magnavacca, *Filósofos medievales*, p. 277. “Lo que explica su admiración por ella [*sc.* la Edad Media]”, concluye, “son las preguntas que los autores se han formulado, no sus

pone de manifiesto la importancia de los autores medievales en el planteo –y, en algunos casos, en el perfil de los propios personajes– de muchos de sus relatos. Borges mismo declaró alguna vez que su propósito había sido la exploración de “las posibilidades literarias de la filosofía”⁵, y no sólo la medieval.

Naturalmente, el interés borgeano en ciertas problemáticas tratadas por los autores de la Edad Media no se limita a su obra narrativa o poética, sino que puede rastrearse también en su obra crítica y ensayística, que es lo que aquí interesa. Para no ceñirme aquí a una mera repetición de las fuentes analizadas por Magnavacca (si bien las observaciones aquí vertidas deben necesariamente complementarse con aquellas, de las que son deudoras), querría llamar la atención sobre una obra deliberadamente omitida por la autora en su estudio: los *Nueve ensayos dantescos*, publicados en 1982 y dedicados a diversos aspectos de la *Divina Comedia*⁶. En dos de ellos en particular es posible advertir, a mi entender, el particular modo en el que Borges utiliza las fuentes medievales.

El primero es “El verdugo piadoso”⁷, en el que Borges analiza la aparente contradicción entre la condena infernal de algunos réprobos, particularmente Francesca da Rimini, y la compasión que demuestra por ella Dante –no sólo el personaje, sino también el propio autor de la *Commedia*–. Borges repasa entonces cuatro posibles explicaciones, tres de las cuales le parecen insuficientes. Resumidas brevemente, dos de ellas son de índole técnica: de un lado, la extensión del poema exigía la inclusión de episodios en los que los propios condenados relataran sus vidas, para evitar que la deriva en un catálogo de nombres y castigos; del otro, la naturaleza misma de la obra implicaba que el propio poeta debía anticipar el juicio divino y dispensar salvación o castigo eternos a personajes históricos o contemporáneos. La compasión del personaje-Dante sería así un modo de atenuar la

respuestas puntuales que, en algunos casos, suscitan su ironía; en otros, su maravillado asombro; siempre, su interés”, *ibíd.*, p. 273.

⁵ La expresión, enunciada en una conversación con María Esther Vázquez, es citada en Magnavacca, *Filósofos medievales*, p. 268.

⁶ “Aunque Dante constituye una suerte de síntesis del pensamiento medieval, aun –y, en cierto sentido, especialmente– en lo que toca a *La Divina Comedia*, se ha omitido el abordaje de los *Nueve ensayos dantescos*, toda vez que en ellos Borges, el poeta, lee a otro poeta, no tanto a un filósofo, como Dante también lo fue”, Magnavacca, *Filósofos medievales*, p. 17.

⁷ Jorge Luis Borges, *Nueve ensayos dantescos*, Madrid, Espasa Calpe, 1999 [1982], pp. 113-117.

audaz pretensión del Dante-autor de anticipar los designios de la justicia divina⁸. La tercera explicación descartada por Borges es la de la equiparación junguiana entre las obras literarias y los sueños, en la medida en que, aun aceptando el origen común de ambas invenciones, la creación poética implica una serie de decisiones conscientes que contrastan con la arbitrariedad de la actividad onírica.

Borges se detiene entonces en una cuarta explicación para lo que llama la “paradoja insoluble” de la *Commedia*, según la cual “Dante comprende y no perdona”⁹. Según esta explicación, el autor se habría limitado a plantear el problema y no a resolverlo. Más aún: lo que parece plantearse allí es la insolubilidad misma del problema, que consistiría en la certeza de que toda justicia, aun la divina, contiene en sí una cierta dosis de injusticia. Borges lo expone mediante el siguiente argumento:

“Consideremos dos proposiciones: una, ‘los asesinos merecen la pena de muerte’; otra, ‘Rodion Raskolnikov merece la pena de muerte’. Es indudable que las proposiciones no son sinónimas. Paradójicamente, ello no se debe a que sean concretos los asesinos y abstracto o ilusorio Raskolnikov, sino a lo contrario. El concepto de ‘asesinos’ denota una mera generalización: Raskolnikov, para quien ha leído su historia, es un ser verdadero. En la realidad no hay, estrictamente, asesinos; hay individuos a quienes la torpeza de los lenguajes incluye en ese indeterminado conjunto. (Tal es, en último rigor, la tesis nominalista de Roscelín y de Guillermo de Occam)”¹⁰.

La controversia entre nominalistas y realistas es una de las más persistentes huellas que dejó la filosofía medieval en la obra de Borges, si se tienen en cuenta los treinta años que median entre la publicación, en 1952, de *Otras inquisiciones* –en donde al menos dos ensayos están articulados alrededor de esa oposición– y los *Nueve ensayos dantescos*¹¹. Independientemente de la mayor compatibilidad que se pretenda encontrar en el propio talante filosófico borgeano con alguna de las dos posiciones de la controversia (cuyos nombres clave, que atraviesan la historia de la

⁸ Cf. también Borges, *Nueve ensayos*, p. 91.

⁹ Borges, *Nueve ensayos*, p. 116.

¹⁰ Borges, *Nueve ensayos*, pp. 115-116 (el agregado de las comillas es propio).

¹¹ Cf. el capítulo “Realistas y nominalistas”, en Magnavacca, *Filósofos medievales*, pp. 161-188. Allí se analizan otros dos ensayos borgeanos: “De las alegorías a las novelas” y “El ruiseñor de Keats”, ambos de *Otras inquisiciones* (1952).

filosofía, son para Borges los de Platón y Aristóteles), lo que parece emerger de la lectura de los textos es que lo que principalmente atraía al escritor en la disputa medieval era su carácter aporético.

En “El verdugo piadoso”, ese carácter paradójico (por lo irresoluble de una oposición por otra parte inevitable) es explícito. Más aún, es el objeto mismo del ensayo¹². Como si Borges, ante los textos medievales que componen el centro de la controversia de los universales, se comportara con la misma mezcla de fascinación y asombro que Dante al escuchar el relato de Francesca. Tal es, a mi entender, la actitud fundamental de Borges ante las fuentes medievales, que brevemente podría resumirse en el reconocimiento del enorme potencial –literario, desde ya, pero también, en un sentido más amplio, “estético”– de los conflictos y situaciones planteados por esas fuentes.

Creo que es posible dar aún otra vuelta de tuerca a la cuestión, especialmente en el caso de los *Nueve ensayos dantescos*. En primer lugar, por el hecho de que se trata de una serie de reflexiones dedicadas a una obra paradigmáticamente medieval como la *Commedia*. Por otra parte –y atendiendo a las habituales obsesiones borgeanas, especialmente a la imagen recurrente del espejo–, creo que la Edad Media constituye uno de los espejos privilegiados en los que el propio Borges se refleja. Y, en particular, en la imagen del poeta que Dante ofrece de sí mismo en la *Divina Comedia*.

Me remito entonces a otro de los *Nueve ensayos*, “El último viaje de Ulises”¹³, dedicado a la curiosa invención dantesca que relata los últimos días del rey de Ítaca¹⁴. En el canto XXVI del *Infierno*, Dante pone en boca de Ulises el relato de su última aventura: después de haber escapado de Circe y luego de su regreso a Ítaca, un Ulises ya anciano convence a sus seguidores, con sus reconocidas dotes oratorias, para emprender un viaje hacia los confines del mundo, para explorar el mar que se encuentra más allá de las columnas de Hércules, en el hemisferio austral inhabitable

¹² Repasando las cuatro explicaciones adelantadas para la actitud de Dante, Borges concluye: “La cuarta conjetura, como se ve, no desata el problema. Se limita a plantearlo, de modo enérgico. Las otras conjeturas eran lógicas; esta, que no lo es, me parece la verdadera”, Borges, *Nueve ensayos*, p. 117.

¹³ Borges, *Nueve ensayos*, pp. 107-112.

¹⁴ José Emilio Burucúa, *El mito de Ulises en el mundo moderno*, Buenos Aires, Eudeba, 2013, pp. 65-70.

y desconocido. Ulises relata que después de varias lunas, observaron una montaña descomunal, en la que Virgilio y Dante reconocen la montaña del Purgatorio. Ante esa visión, el júbilo de los navegantes derivó en tragedia, cuando una furiosa tormenta precipitó la nave al fondo del mar¹⁵.

Borges, siguiendo aquí a la mayoría de los intérpretes, establece el inevitable nexo entre la figura de Ulises y la de Dante: así como el rey de Ítaca acometió la temeraria empresa de navegar más allá de los límites que su condición humana establecía, así también Dante acometió, en la escritura de su *Comedia*, una empresa no menos temeraria. El propio Dante era consciente de ello, como dejan entrever dos pasajes, uno alegórico, otro explícito, acerca de la doble audacia de escribir el poema y, una vez escrito, publicarlo. Así lo expresa Borges:

“Dante, pues, habría simbolizado en tales pasajes [*sc. Inf. II; Par. XVII*] un conflicto mental; yo sugiero que también lo simbolizó, acaso sin quererlo y sin sospecharlo, en la trágica fábula de Ulises, y que a esa carga emocional esta debe su tremenda virtud. Dante fue Ulises y de algún modo pudo temer el castigo de Ulises”¹⁶.

En su análisis del episodio del canto XXVI del *Infierno*, José Emilio Burucúa llama la atención sobre la “ambigüedad evidente” con la que Dante construye la figura de Ulises¹⁷: condenado por su carácter de embustero, responsable del engaño del caballo de Troya, su muerte se produce a partir de un deseo de conocimiento que

¹⁵ “Como plugo a Otro”, traduce Borges, incorporando una mayúscula en el *com'altrui piacque* de *Inf. XXVI*, 141, que se repite nuevamente en *Purg. I*, 133, cuando Dante y Virgilio ingresan en el Purgatorio. Benvenuto da Imola, comentando ambos pasajes en el siglo XIV, identifica ese *altrui* con “Dios, el destino o la fortuna” (*deo, fato vel fortunæ*) en *Inf. XXVI*, 141, y con Catón en *Purg. I*, 133; cf. Dante Alighieri, *Commedia con il commento di Benvenuto da Imola nella traduzione di Giovanni Tamburini*, Russi, Vaca, 2009, vol. I, p. 632; vol. II, p. 35. La mayúscula de la traducción borgeana parece remitir inequívocamente a la divinidad; cf. Borges, *Nueve ensayos*, pp. 108-109.

¹⁶ Borges, *Nueve ensayos*, p. 111.

¹⁷ “[...] la instalación de una figura como la de Ulises, hecha además con la intensidad épica que Dante ha puesto en juego, ha de colocar frente a nosotros la imagen, la representación del aventurero, que conmueve nuestro horizonte afectivo **debido a la intensidad de las contradicciones bipolares que exhibe** [...] Por lo tanto, también el Dante tributario de Aristóteles, al describir su Ulises, habría construido el personaje **sobre una base de ambigüedad evidente**”, Burucúa, *El mito de Ulises*, p. 67 (énfasis propio).

resulta, en sí, virtuoso (*fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtude e conoszenza; Inf. XXVI, 119-120*)¹⁸. No es difícil, pues, establecer un vínculo entre la ambigüedad con la que Dante construye la figura de Ulises y la que ya había sido señalada en el caso de Francesca. En ambos casos, esa ambivalencia se trasladaba, de Dante-personaje a Dante-autor, y de ahí debemos dar apenas un paso más para trasladarla al lector-Borges, evidentemente reflejado en la figura duplicada (el otro, el mismo) del poeta florentino¹⁹.

De todo este complicado juego de espejos, me interesa señalar fundamentalmente dos cosas: en primer lugar, la claridad con la que Borges identifica el núcleo de conflicto de las fuentes filosóficas medievales, cuya ambigüedad, al menos en el ámbito escolástico, está dada por la forma misma de la discusión a partir de la oposición dialéctica introducida por la partícula *utrum*. La definición misma del problema dialéctico en la Escolástica de los siglos XIII-XIV alude a la dificultad de encontrar razones concluyentes en favor de uno de los dos términos de una contradicción²⁰.

En segundo lugar, me parece igualmente importante señalar que, en el abordaje borgeano de las fuentes medievales, la actitud parece ser la propia de un testigo. Es decir: la innegable fascinación que el universo medieval produce en Borges, aun reconociendo la familiaridad con la que maneja muchas de sus fuentes, no alcanza a tender un verdadero puente con los autores. Un poco a la manera del personaje-Dante que protagoniza la *Commedia*, Borges escucha con atención a sus interlocutores medievales, empatiza ocasionalmente con ellos y recoge enseñanzas de sus palabras, pero finalmente continúa su camino.

¹⁸ El relato trágico de Ulises parece prefigurar una página del *Codex Arundel* de Leonardo da Vinci, en la que la sed de conocimiento es comparada con la fuerza de un volcán. Leonardo habla allí de dos sentimientos encontrados que siente el caminante ante la entrada oscura de una caverna: miedo ante lo desconocido y deseo de ver lo que se esconde allí, por más terrible que pudiera ser; cf. ms. British Library, Arundel 263, f. 155r.

¹⁹ A diferencia de Dante, Borges no tenía formación filosófica o teológica. Sin embargo, y hecha esta salvedad, no puede dejarse de señalar la importancia que tienen los motivos filosóficos en la configuración de la obra poética de ambos autores.

²⁰ Cf. v.g., Johannes Buridanus, *Quæstiones Topicorum* I, 15, ed. N. J. Green-Pedersen, Turnhout, Brepols, 2008 (Artistarium 12), p. 62: “idem problema potest terminari ad partem veram per rationes demonstrativas, et cum hoc potest disputari per rationes dialecticas ad utramque partem contradictionis; primo modo dicitur problema demonstrativum, secundo <modo> dicitur problema dialecticum”.

Rozitchner, o la polémica

Muy distinta es la actitud de León Rozitchner respecto de las fuentes medievales en su ensayo *La cosa y la cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de san Agustín)*. En su lectura del texto agustiniano, el filósofo argentino se pregunta “sobre las transformaciones psíquicas ‘profundas’ que el cristianismo preparó como dominación subjetiva en el campo de la política antigua e hizo posible que el capitalismo pudiera luego instaurarse”²¹. No interesa aquí la valoración del éxito o el fracaso de la propuesta de Rozitchner, sino el propio gesto de someter a análisis un texto clave para la conformación de la *forma mentis* medieval como son las *Confesiones*.

El análisis de Rozitchner acompaña minuciosamente los nueve primeros libros de las *Confesiones*, siguiendo el relato de la conversión agustiniana para encontrar allí las sucesivas instancias de esa transformación psíquica. Sintomáticamente, el recorrido se detiene ante la muerte de la madre, sobre la cual se articula el nudo de la interpretación psicoanalítica del texto de Agustín. La justificación de este abordaje psicoanalítico es elocuente:

“Por primera vez tenemos acceso a la elaboración de una experiencia subjetiva religiosa paralela a la creación de los conceptos racionales sobre cuyo rastro estas ‘verdades’ teóricas, teológicas y políticas se afirman saliendo del campo imaginario de quien las produce como ‘católicamente’ válidas. Discurso lógico, afirmación teológica y fantasmagoría psicológica convergen en las *Confesiones*”²².

Es esa “experiencia subjetiva” la que resulta psicoanalíticamente interpelada por Rozitchner, para ir luego a las consecuencias producidas por la consagración de esa experiencia como modelo para una sociedad en tiempos de crisis, como los que vivió Agustín. Una vez más, no es tanto el resultado del análisis de Rozitchner lo que interesa aquí, sino el hecho mismo de interpelar un texto medieval mediante este abordaje aparentemente paradójico. Es decir: si de un lado se elige el texto agustiniano haciendo hincapié en su emergencia histórica como punto de partida en la conformación de una nueva subjetividad, el tipo de lectura a la que el propio texto

²¹ León Rozitchner, *La cosa y la cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de san Agustín)*, Buenos Aires, Losada, 1997, p. 10.

²² Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 21.

es sometido borra de un plumazo esa distancia histórica para ir en busca de una experiencia que se pretende, en cierto sentido, “arquetípica”.

Rozitchner apunta, con razón, que no de otro modo se presenta el propio texto agustiniano (“sus descripciones psicológicas están en clave ontológica”²³). Pero es precisamente esa pretensión agustiniana la que debería ser sometida a análisis: la aceptación sin más de la pretensión de universalidad de la experiencia agustiniana (el aspecto “católico” que señala Rozitchner) permite ciertamente un acercamiento verdaderamente “íntimo” con el texto, pero al precio de eliminar su particularidad histórica. Como si el acercamiento excesivo de la lente con la que se observa un determinado objeto impidiera observar adecuadamente su figura²⁴.

Dicho de otro modo: el gesto de recurrir a una fuente medieval contrasta con ese otro gesto de establecer una discusión con esa fuente, por así decir, “fuera del tiempo”. Estrictamente, el Agustín con el que Rozitchner dialoga pierde sus rasgos típicamente medievales, y pasa a convertirse en un haz de experiencias psíquicas despojadas de toda historicidad. En cierto modo, esta misma característica a-histórica la que convierte a la obra de Agustín en objeto de estudio privilegiado o, mejor aún, único e irremplazable. Lo cual, a su vez, anula explícitamente la posibilidad de que otros textos fundamentales de la Edad Media cristiana –la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, el *Proslogion* de Anselmo, por caso– puedan ocupar su lugar. Así lo explica el autor:

“Lo que nos interesa es el objetivo humano e histórico de esta estrategia subjetiva que se convertirá en modelo humano de una cultura que será luego doblemente milenaria [...] Difícilmente podamos, en el lenguaje abstracto

²³ Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 20.

²⁴ Lo cual no impide encontrar observaciones muy sugestivas propiciadas por un abordaje de ese tipo. Es el caso del análisis del célebre episodio del *tolle et lege* (*Conf.* VIII, XII.29), en el que Rozitchner se detiene para señalar el pequeño pero significativo detalle del dedo que Agustín utiliza a modo de señalador. Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 294: “¿Por qué recuerda y escribe, después de tantos años, ese detalle tan insignificante: ‘el dedo’ intercalado, desaparecido como índice, ‘o no sé qué otro signo’, en las páginas del libro de San Pablo? ¿Cuál es el otro signo, aparte del dedo, que Agustín dejó atrapado en el libro cerrado, como ‘registro’ de su conversión católica? La castración refrendada por el dedo prendado. La escena de la conversión es el renunciamiento a la carne como gozo, ‘ya no buscaba esposa ni abrigaba esperanza alguna en este siglo’”. Cf. también Agustín de Hipona, *Confesiones*, traducción de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 231-232.

que utiliza la metafísica y la teología, encontrar los contenidos cualitativos que sirven de fundamento vivido a lo que abstractamente se elabora en los conceptos. Difícilmente, pues, podamos acceder –como sucede en Agustín– al fundamento más primario e imaginario de los valores más nobles, elevados y sagrados: al fundamento sexual y primitivo de la devoción teológica y reflexiva [...] Sólo queremos volver a recuperar el sentido que desaparece completamente excluido de lo que su fuente motivó”²⁵.

Desde ya, no se pretende sugerir aquí que el abordaje de los textos medievales mediante el recurso categorías psicoanalíticas sea en sí mismo reprochable. De hecho, en la sección siguiente habrá oportunidad de observar cómo un abordaje de este tipo puede abrir perspectivas de análisis sumamente fructíferas. En todo caso, el desafío de este tipo de interpretaciones consiste en no perder de vista las particularidades del contexto de producción de las obras sometidas a una lectura de esta índole²⁶.

Laclau, o la hermenéutica

Por último, querría considerar el caso de Ernesto Laclau, que dedica un breve ensayo al análisis de algunos aspectos de la filosofía de Meister Eckhart y el Pseudo-Dionisio Areopagita. La versión original en inglés del texto de Laclau es de 1997 y una primera versión en español fue publicada en el volumen *Misticismo, retórica y política* (FCE, 2002). Su versión definitiva en español, a cargo del propio Laclau, está incluida en *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (FCE, 2014). En este último contexto, la importancia del análisis de la obra eckhartiana cobra un

²⁵ Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 289.

²⁶ Véase, al respecto, Iacopo Costa, “Sur le symbolisme des liquides. Étude et édition d’un sermon anonyme sur le ravissement de saint Paul” (en prensa). El autor presentó una versión preliminar de este estudio en el *II Simposio Internacional Bienal sobre la Filosofía de los magistri artium. Lógica y Ética en los maestros de artes*, Santa Fe, UNL, 22 y 23 de octubre de 2015, con el título “Moral aristotélica y lógica simbolista. Dos antropologías medievales”. El análisis de Costa parte de la doble actividad de muchos maestros de la universidad de París, no sólo como expositores de la bibliografía “filosófica” (en este caso, la *Ética* aristotélica), sino también como predicadores. El autor destaca la coexistencia de una antropología “científica”, derivada de las lecturas de los textos aristotélicos, y otra “simbolista”, que retoma la tradición de la exégesis bíblica. Esa coexistencia es leída por Costa en términos del par de conceptos *Real-Ich/Lust-Ich* expuestos por Sigmund Freud en *Formulación sobre los dos principios del advenir psíquico* (1910-1911).

renovado valor, dada su conexión explícita con otros ensayos del mismo volumen.

El interés de Laclau por estos autores medievales reside en la luz que permiten arrojar sobre dos conceptos fundamentales de su sistema. Del Pseudo-Dionisio, Laclau toma la vía negativa de la *Teología mística* para mostrar cómo opera una “cadena equivalencial”:

“En el caso del texto de Dionisio, cada uno de los términos de la enumeración [*sc.* no-alma, no-intelecto, no-imaginación, etc.] es parte de una cadena que expresa la no-esencia de Aquel que es la Causa de Todas las Cosas, **solamente cuando es tomada como totalidad**. Es decir que nos estamos refiriendo a un tipo peculiar de enumeración, cuyos términos no coexisten simplemente unos junto a los otros, sino que cada uno de ellos puede reemplazar a los otros porque todos, en en el seno de la estructura enumerativa, expresan lo mismo. Es este el tipo de enumeración al que denomino **equivalencia**”²⁷.

La noción de equivalencia es de gran importancia para el sistema de Laclau, dado que es a partir de la encadenación equivalencial de demandas que se construye el universo de lo político²⁸. Sin embargo, no me interesa detenerme allí, sino en la medida en que, partiendo de ese análisis, Laclau podrá arribar a otra noción clave para su sistema como la de hegemonía, recurriendo a la obra de Meister Eckhart como paso previo en la argumentación. El concepto que Laclau toma de la obra eckhartiana es el de “desapego” (*abgeschaidenheit*)²⁹:

“Un último aspecto importante es el **desapego** místico, cuya estructura interna es altamente reveladora para nuestros propósitos. El desapego en cuestión no puede ser el de un anacoreta, que vive una existencia segregada,

²⁷ Ernesto Laclau, “Sobre los nombres de Dios”, en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 51-67, aquí p. 54.

²⁸ Para la importancia de la noción de “equivalencia”, véase Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, esp. pp. 103-110.

²⁹ Para la noción de *abgeschaidenheit*, de enorme importancia en la obra eckhartiana, véase Alessandra Beccarisi, *Eckhart*, Roma, Carocci, 2012, esp. pp. 121-154. Laclau la traduce como “desapego”; la alternativa “desprendimiento” se puede encontrar, por ejemplo, en Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Barcelona, J. J. de Olañeta, 1994, pp. 36-41 y pp. 79-86.

dado que el místico no se niega a comprometerse en la vida diaria. El místico debe estar enteramente comprometido y, a la vez, estrictamente separado del mundo. ¿Cómo es esto posible? Como sabemos, los objetos mundanales de hecho existentes [...] pueden ser considerados desde una doble perspectiva: o bien en su particularidad aislada, en la que cada uno de ellos vive una existencia separada, o bien en su conexión equivalencial, en la que cada uno de ellos muestra su divina esencia. De tal modo, el místico tiene que amar cada instancia de esta experiencia mundanal como algo a través de lo cual la divinidad se muestra; sin embargo, como no es cada experiencia en su particularidad desnuda la que muestra a Dios sino, en cambio, su conexión equivalencial con todo lo demás, es solo esta última conexión, la contingencia del hecho de que es **esta** experiencia y no ninguna otra, la que lo aproxima a la divinidad. Desapego esencial y compromiso factual son las dos caras de una misma moneda”³⁰.

Esa particular dialéctica entre universalidad y singularidad que pone en evidencia la noción eckhartiana de *abgeschaidenheit* es la que conduce a Laclau a la definición del concepto de “hegemonía”, definida como “una relación por la que un contenido particular asume, en un cierto contexto, la función de encarnar una plenitud ausente”³¹. La importancia del análisis de la obra eckhartiana reside entonces en su fecundidad para poner de manifiesto el núcleo problemático de la experiencia política, que consistiría en la mutua contaminación entre lo universal

³⁰ Laclau, “Sobre los nombres de Dios”, p. 58.

³¹ Laclau, “Sobre los nombres de Dios”, p. 64. Acerca del concepto de “hegemonía”, véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004. El ejemplo recurrente en la obra de Laclau es el de la huelga revolucionaria: “Si participo en una huelga, en una ocupación de fábrica, en una manifestación tan sólo a causa de los objetivos concretos precisos de estas acciones –un aumento de salarios, un cambio en las relaciones con la dirección en el interior de la fábrica, una reforma del sistema presupuestario, etc.– mi compromiso militante concluye una vez que los objetivos han sido alcanzados. Si, por el contrario, todas estas actividades son concebidas como episodios en una lucha más universal por objetivos revolucionarios, mi identificación con los objetivos particulares de estas actividades será menos completa pero, paradójicamente, por esta razón mi compromiso militante en ellas será más intenso. El objetivo revolucionario opera como un ‘más allá’ que trasciende toda experiencia particular y es, en tal sentido, un punto de identificación que me permite retraerme del particularismo de toda experiencia concreta”, Ernesto Laclau, “Ética, normatividad y la heteronomía de la ley”, en *Los fundamentos retóricos*, pp. 155-166, esp. 159.

(eso que Laclau llama “plenitud ausente”) y lo particular irreductible. Si el caso del Pseudo-Dionisio llamaba la atención sobre la dimensión lingüística de ese problema –en la medida en que la teología negativa ofrecía la vía para representar lo irrepresentable–, la descripción eckhartiana del desapego pone de manifiesto su dimensión eminentemente política.

A modo de conclusión

Lo dicho hasta aquí permite advertir hasta qué punto la utilización de las fuentes medievales por parte de Laclau se diferencia tanto del abordaje borgeano, al que podríamos caracterizar como esencialmente “estético”, cuanto de la interpelación fundamentalmente “polémica” de Rozitchner. Sin hacer estrictamente arqueología –en el sentido que, siguiendo a Foucault, Alain de Libera expone al inicio de su *Archéologie du sujet*³²– la hermenéutica que aplica Laclau a sus fuentes medievales rastrea en ellas los antecedentes de su propia filosofía.

En eso, curiosamente, no se muestra tan lejano al Borges de los *Nueve ensayos dantescos*, quien, refiriéndose a la *Divina Comedia*, hace una observación que funciona como corolario a esta breve presentación. Dice allí Borges: “Investigar sus precursores no es incurrir en una miserable tarea de carácter jurídico o policial; es indagar los movimientos, los tanteos, las aventuras, las vislumbres y las premoniciones del espíritu humano”³³. Borgeanamente, entonces, los tres autores analizados inventaron, a su modo, sus propios precursores medievales.

Recibido 02/11/2015
Aceptado 01/12/2015

³² Alain de Libera, *Archéologie du Sujet I. La Naissance du Sujet*, París, Vrin, 2007, pp. 15-30.

³³ Borges, *Nueve ensayos*, p. 127.

