

NOTA SOBRE EL ORDEN PRECATEGORIAL Y CATEGORIAL DEL DISCURSO

(1) Rito imaginario teatral-*trascendental* (aumento focal de una categoría)

Joaquim MARISTANY

(Homenaje crítico a René Girard)

El objeto de esta parte primera no es otro que el meditar libremente sobre dos fascinaciones, al parecer contradictorias, que, siendo fascinaciones ambas, deben soldarse. 1. *El trascendental* es una pieza noble en filosofía, una categoría; se pasea con diferentes rostros a través de la historia bajo acepciones diversas. Hoy nos dicen que el *trascendental* ha muerto y así se proclama mostrándolo cual jubiloso trofeo: categoría tachada (véase PH. D'ARCY en *La reflexión*, 1972). 2. Un autor, René Girard, a quien se ubica con desconcierto en los géneros mixtos, fascina también en tres obras que se suceden década tras década; él ha supuesto para algunos en Europa, posiblemente, uno de los más fuertes impulsos culturales recibidos de un contemporáneo. Literalmente R. Girard cancela la categorización filosófica consagrada reemplazándola por categorías insólitas— cree él que son más primitivas o explicativas— tales cual *mimesis*, *doble*, *crisis sacrificial* (crisis del orden ritual), etc.

1. Merodeemos la difícil categoría *trascendental*. Usualmente referimos esa categoría al *corpus* kantiano. «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como del modo de conocerlos en cuanto es posible *a priori*. El sistema de tales conceptos puede ser llamado filosofía trascendental» (C.R.P., A 12, B 25). También nos dice Kant que solamente puede ser calificado como trascendental el conocimiento de que estas representaciones no tienen origen empírico y la posibilidad de que, a pesar de ello, puedan referirse *a priori* a objetos de experiencia. Reflexiona, por tanto, Kant sobre el modo de conocer (trascendental formal) y del conocer necesario contrapuesto a empírico. Remitiéndose al objeto (objeto trascendental), más allá de la situación espacio-temporal, Kant lo aboca a su noción de *noumenon* o «cosa en sí» y, a la vez, remitiéndolo al sujeto (sujeto trascendental) afirma que el «yo pienso» no nos permite— él sólo— asir realidad alguna. Con más precisión, el *yo trascendental* acompaña a todas las representaciones y no es susceptible de ser representado. Podemos concluir— obviando la discusión de la filosofía analítica sobre el término (cfr. P.F. Strawson en *Los límites del sentido*)— que el *trascendental* posee en Kant una suerte de la-

tencia necesaria, latente pero frontal. El *trascendental* es el protagonista oculto— ¿necesariamente oculto?; muchos filósofos posteriores a Kant pretenderán apresarlos— del sistema y ¿por qué no? de la «peculiar» experiencia kantiana del conocer¹. Aquí, o sea, en la «peculiar» manera de vivir o afrontar el *factum* cognoscitivo, previo al *quid iuris*, se cumpliría en Kant aquello que Bergson aplica a la génesis de cualquier categoría en *L'intuition philosophique*: lo indecible es dicho y alguna huella de lo no dicho reposa en lo dicho (conocida limitación formalista del *trascendental* kantiano, no por tópica menos verdadera).

Kant heredaba un término añejo cargado ya de historia. De los *trascendentales* escolásticos— aquellos atributos, indecibles aisladamente (problema de su distinción), referidos de lo real ya que sólo en Dios tienen cumplimiento y, expresando, no logran univocidad— podemos remontarnos a Platón. Recordemos *El sofista*. No encontramos allí el término *trascendental*, ya que éste es latino pero sí su equivalencia en el terreno óntico (nos hallamos en el realismo griego). Platón persigue tenazmente los atributos comunes del *ser*, más allá de los atributos particulares, *κοινά περί πάντων*, o los primeros géneros, *πρώτα γένη*, los géneros supremos de las cosas, *μεγιστα γένη* (*ser*, igualdad, diferencia o alteridad, reposo, movimiento), *Sof.*, 254 *a-d*. El esfuerzo platónico, en cierto modo, fracasa. Los atributos comunes se imbrican mutuamente y no son categorizables: el *ser* no es un género. Creo que debe destacarse tal indecibilidad del *trascendental* platónico, como, salvadas las diferencias, repetirá Aristóteles en la *Metafísica* y, posteriormente, desde diversa perspectiva, Tomás de Aquino y los grandes escolásticos. Platón constata que el *ser* es lo mismo y lo otro, lo cual equivale a aplicar al ser una prerrogativa que creíamos deber a Hegel: lo real está en sí mismo y fuera de sí mismo. Vemos que, sin forcejeo excesivo, tanto el *trascendental* griego y escolástico como el *trascendental* kantiano confiesan, uno en el orden óntico y el otro en el gno-

¹ Sobre la experiencia del conocer subyacente en la *Crítica de la Razón Pura*, véase la comunicación *Estabilidad e inestabilidad de la revolución copernicana* (primado del *a priori* y de la forma, corolarios y reflexiones sobre tal primacía) en colaboración con PERE MARTÍ, *Segones Jornades de Filosofia: Kant*, Barcelona, 1981.

seológico, que lo más fino y hondo del pensar y del ser se nos escapan, siendo su estructura esquiiva —aquí mi fascinación primera— constitutiva, sea del pensar, sea del ser. (Véase como Zubiri en *Sobre la esencia* o G. Martin, interpretando a Kant, relativizan las rupturas entre los *trascendentales* clásicos y modernos). Cuando Husserl, abreviando siglos, insista en las *intenciones vacías* repetirá *leitmotiv* filosófico, repetirá el *trascendental*.

Consideremos al *trascendental* verticalmente —atisbamos lejanías, Divino Trascendente—, o prefiramos una consideración horizontal y gno-seológica, el resultado es el mismo. El *trascendental material* de los antiguos y el *trascendental formal* de Kant o Husserl constatan una ausencia, una ausencia experimentable previa a toda traducción formal. Sólo quedaban dos posibilidades y las dos se intentaron: dar un contenido real al *trascendental* inmanente de Kant o, simplemente, negarlo. Creo que los dos intentos, por caminos antitéticos, persiguen lo mismo: negar el escándalo racional y previamente vital de las «ausencias». Los dos intentos roturaron geografías diversas —olvidar alguna de ellas en beneficio de la otra, como sucede en cierta filosofía francesa actual, simplifica extraordinariamente el problema. El idealismo alemán pretendió rellenar la «ausencia» del *trascendental* al otorgarle una propiedad que ni Platón ni Kant le otorgaron jamás. Afirmó el idealismo que el *trascendental* *producía*. Véase el titánico esfuerzo de Schelling en una obra que titula: *Sistema del idealismo trascendental*. Que Hegel y, más tarde, Marx o Freud (posiblemente vía Schopenhauer o Von Hartmann) culminan el proyecto de Fichte y Schelling —idealista eliminación del *trascendental*— no parece dudoso. Podemos, en cambio, hablar de una autocorrección en el último Schelling cuando cuestionó el primado del *concepto* o *género* inclusivo de los *géneros* y superación del orden *representativo* —operación ésta que Hegel se atribuye respecto a la antigua categorización griega—; véanse las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (cap. «Platón y Aristóteles»). No olvidemos que el idealismo hegeliano, al igual que los dos idealismos precedentes (Fichte y Schelling), hubo de recurrir a la auto-generación de la vida divina. Hegel pensó su «positividad» en el entramado de la *Lógica* y también en la *Enciclopedia*. A Koyré ha desarro-

llado el precedente místico-teológico del idealismo en su interesante obra sobre Böhme. K. Löwith ha destacado la importancia de la «positividad» teológica en Hegel y la herencia hegeliana, así como su llamativa desaparición, con la consecuente ruptura del sistema, en el contemporáneo retorno a Hegel que Dilthey inicia y sigue A. Kojève, etc. Ciñéndonos a Hegel dobla éste el tema teológico o lo identifica, en cierto modo, con un «perdón de los pecados» o «reconocimiento histórico» donde, evidentemente, anidan otros ingredientes socio-políticos²; divina «ausencia», sin embargo, en contragrabado del *trascendental*.

Aludo aquí tan sólo, evitando todo desarrollo, a la incitante cuestión de cómo pudo darse, cuáles fueron sus reales condiciones de posibilidad o complicidad del idealismo alemán como fenómeno fáctico. S. Boulgakov en la *Tragedia de la filosofía*, en la *Luz sin crepúsculo*; W. Lossky en su monumental estudio sobre Eckhart y la mística alemana, así como los filósofos religiosos rusos de las postrimerías de siglo y comienzos del actual se preguntaron, sería y positivamente, sobre el tema. Urs von Balthasar ha meditado sobre ello a lo largo de una obra coherente que culmina en su gran fresco inacabado, la trilogía: *Estética (La gloria y la cruz)*, *Teodramática* y *Lógica*.

Atendamos al área francesa. Deshaciéndose con cierta brutalidad de las vacilaciones de Husserl —el debatido tema de si el *yo trascendental* era *reducible* o no (*Investigaciones lógicas, Ideas 1*)— y aprovechando bastante de Freud, aun hostigándole, Sartre niega tanto el *trascendental formal* como el *trascendental material* en la *Trascendencia de l'ego*³. Continúa y prenuncia así Sartre una serie interminable de muertes: muerte de Dios, muerte del hombre —muerte del sujeto y del *cogito* y, obvio entonces, «discurso del

² AGUSTÍN DE ARANA, *Perdón y conciencia juzgante en la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel* (tesis de licenciatura inédita, Barcelona, 1979) y el proyecto de tesis doctoral: *Hegel y los Fundamentos de la Economía Política* (65 páginas en manuscrito inédito, Barcelona, 1981).

³ Remito a tres estudios que realicé sobre tal en clave sartreana: «La Fantasía en Sartre, Freud y Bergson», *Convivium*, 1972; «La Confrontación Sartre-Bataille» (implicaciones diversas de lo imaginario), *Enrahonar*, 1981; *Sartre en el Círculo Imaginario* (inédito y en vías de publicación): reinterpreto la obra de Sartre a partir de *L'Imaginaire* confrontándolo con notas de la tesina de Sartre que se conserva en los *Archives Sartre* de París.

loco». Los pensadores franceses no afirman en modo alguno que el *trascendental* sea rellenable o *productivo*. Preferirán negarlo y, en su negación, verifican paradójicamente la cara inversa, el secreto último de lo que niegan. Ya en Sartre se repite un verbo francés muy significativo al respecto: *hanter, être hanté, hantise* (estar poseído — *ân* —). El *trascendental* francés, su eliminación, adquirirá proteiformes presencias fantasmales. Sartre, Lacan, Bataille, Foucault o, más recientemente, Serres hablan de *neant* (acepción sartriana de imagen entendida ésta como irreal), *lacune, transgression, episteme, melange* o *bruit*, etc. Estas categorías de nuevo cuño, aun recogiendo y formulando rincones fértiles de lo real, no obtienen la nitidez y transparencia formales de categorías más antiguas como la que nos ocupa. La dimensión imaginativa o metafórica de sus formulaciones, por una parte, priva sobre la categorización formal. Por otra parte, se me antoja que sus esfuerzos marran su intento —me refiero, naturalmente, a su «pars destruens» o extrapoladora— ya que no advierten por precipitados afanes «discontinuos» que los términos consagrados poseen enormes virtualidades; no advierten, por ejemplo, que en *El Sofista* y, enigmáticamente, en *El Político*, entrevió Platón con otra formulación las posibilidades invertidas o evanescentes y, sin embargo, consistentes, sea del pensar sea del ser. De otro modo, preguntemos kantianamente, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de que el hombre o el significante sean, en gran parte, reducibles a irrealidad, llámese ésta como se quiera? Me atrevo a afirmar que ausencia objetiva o presencia fantasmal son, más o menos, dos caras de la misma moneda. E. Levinas, en su precioso libro *Totalité et Infini*, sitúa muy bien el problema en el tratamiento que efectúa de *L'autrui* y *l'Autre*; certeramente se refiere Levinas al texto ya invocado de *El Sofista*. La realidad en el orden óntico y en el orden gnoseológico es constitutivamente lo *mismo* y lo *otro*, lo *uno* y lo *otro* (dos partes que vertebran la obra de Levinas). No caben confiscaciones de una dimensión respecto a su correlativa.

2. Es preciamente al filo de tales constataciones en el área francesa del *trascendental* donde pretendo yo asir mi segunda fascinación correlativa:

René Girard. En *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), el autor nos brinda una radiografía cultural de la modernidad a partir de un brillante excursus histórico sobre la novela (género este específico de la modernidad al deshacerse la épica y abrirse entonces un vacío de legitimidades). Resumo. El hombre moderno vive en enfermedad metafísica, vive irrealmente. Cuando su *deseo* apunta hacia un objeto, en realidad apunta al objeto de su *rival*, siendo éste *mediación* del deseo. El *rival* —acentúa Girard la espiral mediadora— es él también sujeto deseante, ya que la *mimesis* originaria se da siempre entre sujetos; llegamos así a la *mediación recíproca* y a la irrealización, por tanto, doble y triple del sujeto, del objeto y de los dos sujetos rivales y deseantes al unísono. Sería largo rehacer la diacronía o las vicisitudes del *doble* que lee Girard en la historia de la novela, agravándose más y más la enfermedad metafísica de la conciencia. Girard aprovecha, en su estudio de los clásicos de la novela, sugerencias de Max Scheler en *El hombre del resentimiento* y del importante y discutible libro de D. de Rougemont, *L'amour et l'occident*. Digamos, interpretando libremente a Girard, que lo *mismo* platónico, no logrando ubicar lo *otro* de sí mismo por parte alguna, lo va desparramando en obsesivos vagabundeos por todas partes. La búsqueda errabunda del deseo verifica en R. Girard que la muerte cultural del *trascendental* objetivo, en su acepción prekantiana de real (lo *otro*), comporta una suerte de bastardía o pérdida de realidad de lo *mismo*. A éste fenómeno lo califica Girard de *enfermedad metafísica* o *doble* físico; enfermo en cuanto *doble* y metafísico ya que su pérdida está su *physis*. No nos obstinemos demasiado aquí en el escandaloso trastueque de términos consagrados como el término metafísica en la especial óptica de Girard. La *enfermedad metafísica* se patentiza, según el autor, en la ficción, entendida ésta como necesidad de irrealizarse; se patentiza la enfermedad en la necesidad de mentir, *Mensonge romantique*. Girard ve resuelto el conflicto de «tal» ficción —no de la ficción en general— a efectos integrativos, en los grandes novelistas y, especialmente, en quienes empiezan y acaban el gran círculo de la novela moderna: Cervantes y Dostoievsky. Paralelamente R. Girard en un estudio, diabólicamente lúcido, mostraba, mediante análisis comparativo, el des-

conocimiento profundo de sí que refleja el teatro sartriano, *A propos de J.P. Sartre, rupture et création littéraire* (1967). Sartre, como él confiesa de sí en *Les mots* o en su autobiografía mimética, *L'idiote et la famille*, sería un farsante —corrijamos— de farsa cualitativa. Girard, en el coloquio que siguió a su comunicación, distinguió con cuidado entre farsantes no cualitativos, farsantes cualitativos y clásicos. Estos últimos obtienen rango preeminente en Girard porque reconocen su propio mal; acceden al antiromántico desengaño de los ojos de nuestro Cervantes, *Vérité romanesque*.

Dos preguntas preparan, quizá, a estas alturas, un primer soldarse las dos fascinaciones que motivan la primera parte de esta nota: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del *trascendental*, de la «ausencia» como experiencia fáctica irrefutable? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de *imaginar* en cuanto tal, «ser otro sin lograr serlo»? Entiendo, con Sartre, por *imaginar*, tanto el captar imágenes como el producirlas —irrealizándose previamente de modo análogo a como debe irrealizarse quien contempla las imágenes. Véase el clásico *L'imaginaire* completado con *Saint Genet comédien et martyr* y otros escritos.

Mi tratamiento de la segunda obra de R. Girard, *La violence et le sacré* (1972) será sumario para no alargar demasiado esta primera parte. Girard prosigue su indagación sobre la *mimesis* y no respeta la división usual de los géneros establecidos. Asistimos a un corrimiento del crítico literario transformado en reflexivo de datos previos a la ficción literaria en su acepción moderna. El autor persigue su tema por los derroteros del mito-rito, la tragedia griega, la etnología, el psicoanálisis o la moderna etología en su último libro recientemente publicado. Los orígenes estructurales de la *mimesis* son retrotraídos a su lugar originario, el *sacrificio*, y al enmudecimiento de ese lugar, la *crisis sacrificial*; ésta se acrecienta tras la pérdida de vigencia consciente del orden ritual (ajustamiento partes-todo) —necesario, por otra parte, en toda sociedad para su funcionamiento normal. Recientemente su último libro, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), el autor toma en consideración el tema sacrificial y ritual en el judaísmo y cristianismo, el tema de la imagen o *mimesis* en ellos, contradistinguiendo cuidadosamente *mito* y *re-*

velación. (Nos hallamos ante un intento que guarda ciertas analogías con el del último Schelling.) No estudio aquí el contenido de la tercera obra del autor y, una vez más, comento libremente a Girard. Platón insistía en que la realidad se constituye mediante el complemento de lo *mismo* y lo *otro* (su noción de *mezcla*). Con ello expresaba Platón categorialmente el importante tema de la relación *partes-todo* estudiado en *La República* a un nivel de discurso y, aporéticamente, en el *Parménides* y *Filebo*, mediante la elaboración de un nivel ulterior de discurso: *participación* de las *ideas*. Las partes son partes en cuanto miembros del todo y pueden no ser ellas mismas negando libremente el todo. Ahora bien, la positividad de la acción negativa o destructiva de la parte le vendrá dada, paradójicamente, desde la vigencia invertida del todo; negar será algo así como un existir parásito. El estudio de la realidad negativa caza, así, el esquivo *pseudo* de *El Sofista* y el estudio del *no-ser* ilumina indirectamente el estudio del *ser*. La meditación sobre *El Sofista* me permite tomar distancias y discrepar de la reducción precipitada que hace Girard con Platón interpretando literalmente la descalificación de la *mimesis* efectuada en *La República*. Pienso, contra Girard, que existen en la obra platónica los elementos necesarios para una prodigiosa teoría de la *mimesis* y la ficción. Me refiero concretamente a tres lugares estratégicos: *La República*, *El Sofista* y *Cratilo*. La profundización de estos textos permitiría una reinterpretación del duro ataque de Platón a la ficción homero-trágica y podría ser compatible —el asunto desgraciadamente nos alejaría demasiado— con la crítica de Girard a Platón. (Girard aprovecha en su estudio el precedente, bastante discutible e ingenioso, de J. Derrida, *La Pharmacia de Platon*).

La enfermedad metafísica coincide, según Girard, con el nacimiento mismo de la filosofía en cuanto supone ésta una crisis del orden ritual, identificable con la crisis del orden sacrificial e, incluso, con los primeros avatares críticos de la tragedia. Aun siendo Platón, como señala ciertamente Girard, un autor postsacrificial o postritual que intenta restaurar un nuevo orden político —en tal restauración los motivos órfico-pitagóricos, por otra parte, parecen ser cada día más decisivos (S. Petrement)—, Platón verifica la amplitud de la hipótesis girardiana, veri-

fica indirectamente (*Rep.*, III y X) la generalidad de la hipótesis mimética; acentúa él con insistencia (*Rep.*, II y IV) la solidaridad *alma-polis*. La *polis*, enferma o sana, y el *alma*, sana o enferma, son para Platón sinónimos; nos encontramos en niveles estructurales elementales: *partes-todo* o, temáticamente, *multiplicación-unidad* no excluyentes (la *participación* del *Parménides*). Será la parte, dislocada del todo, la que «envidia ontológicamente» y enloquece en los mecanismos miméticos del deseo (*Rep.*, IX o *Gorgias*). Verifiquemos el fenómeno en experiencias de hoy que estremece contemplar en *La República* (A. Koyré así lo ve): ¿Qué sociedad actual se encuentra bien en su propia piel?, o ¿qué parte del conjunto no vive en *Malestar en la cultura*? No es difícil advertir cómo la insolidaridad de la parte frente a su condición de tal y frente al todo (ruptura de la división de trabajo) desencadena mecanismos miméticos y violentos que traducen los imaginarios personales y colectivos (en Platón, *La República*, el mito de *Giges* del libro II o el sueño prefreudiano del libro IX).

¿Dos fascinaciones soldables?

Demos un paso ulterior generalizando más aún la hipótesis sacrificial e incluyendo en ella explícitamente el *rito* y también el *teatro* siendo ambos, *rito* y *teatro*, susceptibles de una circular inclusión en la *mimesis*. Reservando justificación más detallada en la segunda parte de esta nota, aproximo —sólo aproximo— paralelamente, alejándome de Girard, *rito* y *trascendental*. (Recuérdese todo el apartado primero sobre el *trascendental* en cualquiera de sus direcciones allí estudiadas). La parte no se resigna a ser parte, altera la *división de trabajo* (*La República*) y desea ser todo. Ahora bien, siendo el todo inasible (*trascendental*), la parte continuamente *imita*. Puede imitar sacrificialmente, si entendemos laxamente la noción de *mimesis*, en el *rito* (léase el precioso libro de Cazeneuve, *Sociología del rito* o S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les brahmanas*, entre otros buenos libros sobre el tema). La parte encuentra un representante o *analogon* en la *víctima emisaria* (noción central de Girard) para su vinculación con el todo. Jeammaire y otros han demostrado suficientemente que la tragedia griega nació a partir del *rito*; el héroe

trágico es la *víctima emisaria* —la espléndida circularidad de *Edipo rey* y *Edipo en Colono*— aun cuando en los trágicos ya empiece a resquebrajarse el orden ritual y se inicie una *crisis sacrificial* o nacimiento de la crítica. *La República* intentará otro ajustamiento *partes-todo* iniciando (*Eutifrón*) una primera *Religión en los límites de la simple razón*, si bien el ajustamiento sigue siendo religioso, el orfismo. La crítica de Platón (Ricoeur, *Finitud et culpabilité*) puede bien considerarse como una querrela domésticamente religiosa. Si, dejando la continuidad discontinua tragedia-orfismo, atendemos a la continuidad discontinua tragedia-teatro, el teatro hereda a la tragedia, aunque revele especialmente el conflicto o, mejor, la lejanía, de las partes frente al todo o de las partes entre sí —fabulosas posibilidades del «actor»—. El teatro es un índice estratégico en la observación conflictiva por su naturaleza estructuralmente *mimética* —de nuevo el «actor» y su complicidad con el «público» y el «personaje» que quiere representar— o invertida vinculación imaginaria de las partes con el todo y por la naturaleza agonal de esa vinculación.

Sin dirimir por ahora la dificultad de las cautas aproximaciones que vamos efectuando —habré de recurrir en la segunda parte a una consideración más global y precisa sobre el orden pre-categorial y su relación con el orden categorial—, dibujo mínimamente qué entiendo por *rito*. Entiendo por *rito*, acéptese a título nominal, una representación (*mito*) jugada e, incluso, corporal-afectivamente jugada. El *rito* es una participación o, siguiendo mi reflexión, un lugar sin lugar (*atópico*) donde se *es* «otro de sí mismo» o donde las distinciones usuales: Dios-hombre-naturaleza y hombre-sociedad permanecen indecisas. Ahora bien, el *rito*, en vigencia cultural-cultural, «realiza» o logra esa operación; el *rito*, sin vigencia, la «realiza en su no realización», la «imagina» en sentido estricto. Creo, por tanto, que la continuidad entre el teatro por antonomasia, la tragedia griega, y el teatro en general posee serias razones a su favor de modo análogo a las que militan por la derivación rito-tragedia. Participación realizada: *rito* o *tragedia*, participación imitada: *teatro*, poseen la característica común de *posesión* o, si se quiere, negación de exterioridad total entre las partes y el todo, negación de la exterioridad de su conflicto. Digamos entre paréntesis que la participación o *posesión*

en cuanto realizada o, simplemente, imitada, traducen dos órdenes participativos: el orden simbólico (participación realizada) y el orden imaginario (participación imitada). Al menos, lo dicho parece cierto en Platón, articulándose así en él la *mimesis* denigrada en *La República* y la *participación* valoradas del *Parménides*. (Para meandros más ricos y complejos sobre el motivo teatral léase el complejo desarrollo de Urs von Balthasar consagrado a la cuestión *Teodramática*, vol. 1).

¿Y qué pensar de la filosofía en cuanto nos brinda una categoría tan formalizada como el *trascendental*? Aventura una respuesta provisional y paralela o puramente análoga (H. Gouhier estudió filosóficamente la relación teatro-filosofía: *Le théâtre et l'existence y L'essence du théâtre*). Pensemos en el diálogo platónico, en su movimiento autor-lector y el contenido de lo leído: el diálogo «sus diferentes personajes o figuras de conciencia»; el diálogo «leído» presenta curiosas analogías con el *rito-mito* y su circularidad. La comprensión de los diálogos platónicos en su escenario interno, personajes, y en su escenografía invisible, autor-lector (tesis de A. Koyré), postula una transformación el lector. Vayamos a otro ejemplo, *La fenomenología del espíritu* o, en general, el movimiento que Hegel pide y facilita, cuando invita al lector a elevarse de la *conciencia* o la *autoconciencia*, realiza una suerte de ritual laico o sacrificio empírico. Por último, nuevo ejemplo o paralelismo, Kant y muchos más —Kant de modo especial— piensa que la representación trasciende a afirmación *nouménica* sólo tras los postulados éticos y lo que en ellos subyace: la libertad en ejercicio. Los tres ejemplos propuestos: Platón, Hegel, Kant, no pretenden más que una incoactiva presentación del problema.

Pongo fin a esta primera parte aventurando cuatro hipótesis conclusivas pese a que sus enunciados sean todavía elípticos, yuxtapuestos cada uno respecto al otro y, decididamente, provisionales. Pretendo, tan sólo, «figurar» sin justificación precisa —será el tema de la segunda parte— cómo entendería yo el problema teórico y didáctico de articular el orden precategorial y categorial. El *trascendental* y sus alledaños teatro y rito no son sino un caso ejemplar, de rango ejemplar, de algo más vasto.

Las hipótesis son las siguientes:

(A) El *trascendental* «formal» y «material» categoriza en discurso filosófico el perenne trasfondo mítico-ritual sin eliminarlo. La continuidad y relativa autonomía epistemológica de estos dos órdenes del discurso ha sido estudiada por Paul Ricoeur en *La métaphore vive*. Los contemporáneos —es una especialidad mágica de R. Girard y R. Caillois el mostrarlo— jugamos cada día a *nova et vetera*. Nuestro imaginario colectivo repite o parodia los ritos y es bueno que los repita e incluso que los parodie, ¿qué harían las partes sin el todo? Jugarse la vida por la idea y jugarla por una idea total será siempre el *pathos* de cualquier filosofía ambiciosa, y, al propio tiempo, el *pathos* incesantemente renovado de la colectividad —se abre paso por los caminos que encuentra, y si no los encuentra, buscará las más aberrantes salidas. El nominalismo o representación no jugada, el escepticismo académico, por más elegantes y coquetos que puedan parecer, no recogen ni uno ni otro fenómeno e, intermitentemente incluso, pierde el escepticismo su carácter transaccional; existe, felizmente, la incoherente locura de los cuerdos.

(B) Si el *trascendental* —así lo prueban en negativo los dos intentos mencionados de eliminación, especialmente el que emprendió el idealismo alemán y derivaciones tan genuinas de su decadencia como Freud o Thomas Mann⁴— está sellado o escrito en nuestra radical estructura, recibe un tostro correctivo o plenificante desde las premisas de la revelación judeo-cristiana. Podrá hablarse, pues, desde tales premisas, de un *trascendental cristológico*. «Existiendo en forma de Dios, no reputó como botín (codiciable) ser igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz, por lo cual Dios le exaltó...» (*Filipenses* II). El asunto ha ocupado a importantes teólogos de nuestro tiempo; ciñéndome a la confesión católica pienso en el clásico libro de H. De Lubac, *Le surnaturel*. Hagamos, sin embargo, tres precisiones:

⁴ AGUSTÍN DE ARANA en *El Infinito y lo Finito en Thomas Mann* (inédito y en vías de publicación).

1. Históricamente, con cierta simplificación, el trascendental judeo-cristiano se asoció con el tema de la *imagen* (εἰκών) y *semejanza* (ὁμοιωσις) —versión judeo-cristiana de la *participación*— y con la dualidad *imago-vestigium*, incluida la segunda en la primera —en esta dualidad se inserta la obra admirable de mi maestro Jaime Bofill. Ahora bien, la *imagen* y *semejanza*, patrimonio común del cristianismo primitivo, se bifurcará a partir de San Agustín en dos direcciones: latina y griega. La *imagen* agustiniana espejeará simultáneamente la vida interna de Dios y la creación insistiendo en la distinción *vestigium-imago*, imágenes que reconocen o no reconocen conscientemente su condición de tales. En la tradición griega, por el contrario, la *imagen* espejea tan sólo el orden *económico* de la Revelación: Encarnación y Creación —«a Dios nadie le ha visto»; no espejea, en cambio, la vida divina, no insiste demasiado en la discontinuidad Encarnación y Creación —«Cristo es el primogénito de toda la creación». La mística alemana hereda la segunda tradición pero no respeta el límite patrístico riguroso que limita la representatividad de la vida divina (diferentes tratados patrísticos *Contra Eunomius* que reanuda posteriormente la *teología negativa* de Dionisio Aeropagita). Tanto la tradición griega como la mística alemana atenderán a la semejanza en la desemejanza o, con más precisión, vivirán la tensión entre dos «estados», el tema del «exilio» (el idealismo alemán es heredero de esta temática).

2. Lo dicho me lleva a una ulterior consideración «postcristiana» en sentido cultural. Karl Löwith y Urs von Balthasar, teólogos y filósofos avisados (fueron mencionados anteriormente), se han preguntado por el entrecruzamiento temático entre filosofía y teología en el paso «cristiandad-postcristiandad»; concretamente, han estudiado ambos la aparición y desaparición del orden «positivo» o representativo de la Revelación judeo-cristiana en el idealismo alemán y su transparencia racional en el concepto. No me pronuncio aquí sobre la posibilidad o imposibilidad de tal transparencia conceptual. Sólo pretendo insistir, volviendo hacia atrás, en el hecho escueto de que el trascendental griego permitió, vía neoplatónica, la conceptualización del dato positivo y éste, a la inversa, ofreció su materia positiva a la conceptualización del idealismo alemán. Kant, en cambio, permaneció discreta-

mente en *La Religión en los límites de la simple razón*. (Aunque no sea fácil dirimir si la «simple razón» traducía también una experiencia religiosa: el pietismo protestante, de una determinada manera formulado).

3. La nostalgia o el exilio del *Trascendental Cristológico*, previamente a su categorización formal —*analogia entis, analogia Christi*—, hunde sus raíces en el *humus* eclesial. ¿Qué quiere decir esto? Más o menos lo siguiente: *a)* Ser integral, ambiciosamente integral aun a riesgo de ser tachado de integrismo; *b)* que hunda sus raíces en el culto y la ascesis (equivalentes judeo-cristianos del *mito* y del *rito* —esta nota podría ser leída integralmente como un elogio o modesto comentario a la liturgia judeo-cristiana, a sus implícitos—) y no salga de ellos en devaneos subjetivos; *c)* que soporte pacientemente su soledad cultural —esta soledad, ya prevista en los Documentos fundacionales, la *Escritura*, y purificada internamente por la historia (no por «aggiornamentos» vergonzantes), no permite olvidar sin embargo, que *culto* se prolonga en *cultura*.

(C) Una atención a la magnífica escuela sociológica francesa de Durkheim y Mauss puede ser perfectamente compatible con (A) y (B). Deberían reinterpretarse entonces filosófica y teológicamente los discursos sucesivos y complementarios de esa tradición que pretende ser más sociológica y antropológica que filosófica. Pienso en obras tan serias, inspiradas en orientación socio-ritual, como las de Dumézil (instituciones romanas), Gernet-Vernant (instituciones griegas), Duby, Foucault, o el propio Girard. Estos autores, eligiendo cada uno de ellos un territorio acotado, ven certeramente correlaciones o discursos relativamente cerrados o clausos en torno a los *ritos-instituciones* y a las representaciones de esas instituciones, las *categorías*. Creo que un estudio categorial con pretensión de vigencia, sea filosófica o teológica, no puede ya prescindir en la actualidad de ese espacio precategorial. La privatización del *trascendental* es un asunto relativamente reciente *de facto* y *de iure*. Se hace siempre más verosímil una consideración estructural y, por tanto, social e institucional; máxime si, como pretendemos, hemos de asociar *rito* y *trascendental*. El hecho de que el tratamiento institucional se doble en alguno de estos autores

de un tratamiento lingüístico, *post factum*, o sea, supuesto que ya se ha intentado, nos parece casi una obviedad. ¿Qué otro recurso cabría, para afrontar, por ejemplo, la sobredeterminación de cualquier estudio sectorial de las *instituciones*, antiguas e, incluso, modernas, que el análisis lingüístico tal y como Benveniste, entre otros, realiza (vg. en *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*)?

La perspectiva estructural, además, permite remontar la estéril y simplificante distinción *infraestructura-supraestructura*, la cual considera especialmente lo que nunca se especializó, concretamente las instituciones económicas; véase, a título de ejemplo, George Bataille en *La part maudite*. ¿No hunde sus raíces también en esa tradición sociológico-institucional, la Escuela historiográfica de *Annales* en su espléndida indefinición epistemológica que algunos desearían «purificar» marxianamente? (P. Ricoeur ha consagrado recientemente diversos cursos en C.N.R. sobre la relación entre el *recit de fiction* y el *recit historiographique* tomando como base los *Annales*).

(D) El *trascendental material* u óntico de los griegos y la escolástica medievales no siempre atendieron a los motivos cultural-culturales de *Alma del mundo* como lugar privilegiado de la *materia* o el *cuerpo*, la dualidad *masculino-femenino*, el subyacimiento ontológico de los *pueblos*. (Sólo el idealismo alemán —y, posteriormente, la filosofía religiosa rusa repensando la tradición patristica y Schelling— vuelve en la modernidad al viejo tema del *Alma del mundo*, supuestamente superado por la cuantificación científica o la exclusiva atención a la realidad contractual de la sociedad. La exterioridad cuantificadora y el *Contrato Social* siempre serán penúltimos en la hipótesis, claro está, de una pervivencia del orden *mítico-ritual*, único supuesto de todo lo dicho. El olvido de esa realidad elemental se vive día a día en *Malestar de la Cultura* cuestionando toda ilusión iluminista⁵.

⁵ AGUSTÍN DE ARANA Y JOAQUÍN MARISTANY. *Hegel o Dostoievski: la muerte cultural de la nación y el Estado como resto*, comunicación presentada al coloquio internacional *De Communibus Radicibus Christianis Nationum Europearum*, Roma, noviembre, 1981 (publicación próxima en las actas del Congreso).