

**La belleza y los esteticismos:  
Consideraciones sobre "Descenso y ascenso del alma  
por la belleza" de Leopoldo Marechal.**

por Enrique C. Corti (Buenos Aires)

En 1939 vio la luz, en su edición definitiva, el ensayo "Descenso y Ascenso del Alma por la Belleza", de L.Marechal. Constituye, por su brevedad y concisión, un manifiesto sobre Filosofía del Arte y un esfuerzo reflexivo que recupera lo bello rescatándolo del catálogo de los esteticismos. Manifiesto, en la medida que expone la arqueología esencial de su itinerario poético; esfuerzo reflexivo, porque no se agota en un mero voluntarismo hodierno y transitorio de carácter exclusivamente ideológico.

Concebido por su autor como paráfrasis de un texto clásico y, por tanto, como labor hermenéutica en que lo propio es el arte de leer y ajena la sabiduría que el texto encierra, propone, desde el inicio, un periplo heroico de ida y vuelta, de concentración y descentramiento semejante a un recorrido que, por transitado que fuere, nunca reiterará obsesiva y tautológicamente lo mismo, al igual que una liturgia vacante de dios.

Se trata de un itinerario del que nace una peculiar sabiduría porque no es posible recorrerlo sin "quemarse". En efecto, lo bello suscita el deseo, y el deseo mueve la vida, porque siempre es anhelo de felicidad.

La sabiduría adquiere perfil desiderante y no descansa hasta saborear lo que anhela. La clave radica en la capacidad para discernir - sin separar- lo verdadero, lo bello y lo bueno. Discernir es *juzgar*, y juzgar es saber de proporciones.

Quien sabe de proporciones no descansa hasta intuir la razón común a una pluralidad de numeradores que encarnan, cada uno a su modo, la proporción debida. Y se trata de una efectiva encarnación porque la razón común no es un común denominador tan sólo abstracto, ya que lo abstracto no mueve el deseo. Es concreto. Es verdadero; está; se da; lo hay. Por ello, precisamente, mueve suscitando en el hombre -en cada uno- una vocación capaz de conducirlo a la sabiduría. Una sabiduría que discierne las proporciones en su virtud esencial, que es la de una pluralidad que pronuncia la unidad al pronunciarse a sí misma como pluralidad. Pero de esto hay que aprender; no se nace sabiendo.

Lo bello se propone, se ofrece para que cada uno tenga la oportunidad de aprender aprendiendo, esto es, involucrándose en el

dinamismo de un fuego que quema, como todo verdadero fuego. Por ello Marechal se dirige a los artistas, sobre todo a ellos "que trabajan con la hermosura como con un fuego, para que conozcan la pena de jugar con el fuego sin quemarse" <sup>1</sup>. Tal, su vocación de rescatar lo bello del catálogo de los esteticismos.

Lo bello asume así una dimensión anagógica. "Anagogia, quasi sursum ductio, est, quando datur intelligi illud quod desiderandum est (...)" <sup>2</sup>. Marechal hace suyo el carácter anagógico de lo bello que, por su belleza, tiene la virtud de "conducir a lo alto" (quasi sursum ductio). Tal virtud le corresponde a causa de revelar al hombre indicios ciertos de lo que éste intuye en sí mismo como anhelo de felicidad. Todos queremos ser felices, y esto constituye la expresión de un anhelo junto con la del desconcierto que provoca la ignorancia del modo de lograrlo. En este punto, la reflexión marechaliana incide sobre lo bello a fin de recuperar-lo de su minimizada versión estetizante.

Lo bello se nos propone como aquello en cuya posesión ciframos la felicidad. Y aunque a menudo inmediatamente estemos tentados de elevar la voz admonitoria que recuerda el carácter efímero de lo bello y la flagrante contradicción en que lo descubrimos prometiendo lo que no le es posible dar, Marechal nos advierte que es nuestro el error. Un error y una injusticia de nuestra parte.

Cometemos injusticia al exigir de lo bello lo que no incumbe a lo bello proporcionar; porque si bien es verdad que su presencia es la que despierta el sabor de nuestra vocación por la dicha, no es menos cierto que nuestras son la urgencia y la ansiedad que nos hacen adjudicarle (en la estricta acepción del término) una misión que, además de ajena, resúltale de imposible cumplimiento. Depositamos erróneamente todas nuestras expectativas en lo bello sin haber ejercitado el discernimiento, único capaz de hacernos comprender que la felicidad ansiada nos convoca a un verdadero bien, atrayente por su belleza, en cuya sola posesión, intelección y fruición habremos de hallar paz. Paz que es tal, únicamente como tensión gratuita entre nosotros y aquello que, a la vez que suscita nuestro deseo, lo colma.

La versión que Marechal nos ofrece de lo bello, lo rescata de las "estéticas" haciéndole justicia.

El discernimiento, cuyo ejercicio nos falta, es lo que nos justificaría elevando nuestra estatura hasta la del juez ecuánime. Lo

<sup>1</sup> Marechal, Leopoldo: *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, Buenos Aires, Citerea, 1965, p.7.

<sup>2</sup> S.Bonaventurae: *Breviloquium*, Roma, Quaracchi, 1949, prologus, IV,1.

propio del juez es juzgar, y la ecuanimidad de su acto consiste en decir de lo que es, que es, a la vez que de lo que no es, que no es.

Nuestro juicio, en la precisa medida en que existimos en el seno de la pluralidad de lo existente y lo existente es singular, no cabe más que como un juicio que recae sobre un sujeto singular. Pero como todo juicio "dice" del sujeto, y lo que predico no debe reiterar la singularidad del sujeto bajo pena de resultar tautológicamente vacío (y, por ende, no "decir" de él, sino "decirlo" a él reiterativamente, al igual que en una liturgia vacante de dios), nos vemos en la necesidad de atribuir lo universal. Esta es la condición del hombre, un intermediario ("pontífice" lo nombra Marechal) entre la pura palabra esencial del Verbo divino -palabra ésta que nombra cada cosa en su verdadero e intransferible nombre porque nombra de modo tal sin necesidad de juzgar sintéticamente lo singular y lo universal *inaugurando* a la vez ambas perspectivas- y la muda elocuencia de las cosas que exige nuestra palabra de jueces determinando a la vez su función pontifical.

Nuestra palabra ha de ser, así, una palabra tendida entre la elocuencia divina (de carácter continuo) y la discreta presencia (elocuencia muda) de las creaturas que exige nuestra palabra de jueces ecuanímes. Ha de ser ella capaz de asumir una función judicial que, al juzgar de las cosas haciéndoles justicia a causa de atribuirles lo que en rigor les pertenece, juzgue de sí misma haciéndose justicia al ejercer ecuanímente su acto más peculiar. Hacer y hacerse justicia es recuperar, aunque más no sea parcialmente y por la vía de un aprendizaje doloroso, lo que graciosamente se perdió por la caída original.

"La razón se dirige a la verdad reduciendo sus contradicciones por el absurdo; y la intelección amorosa busca la verdad eliminando sus contradicciones por el desengaño."<sup>3</sup>

La índole de la palabra humana implica, pues, una tensión entre la singularidad de lo bello que seduce al hombre poniendo en movimiento su anhelo, y la unidad esencial de la palabra divina que pronuncia místicamente cada cosa en su verdad más plena. Marechal recurre a la noción de una facultad, de cuyo ejercicio depende, en el hombre, que sea éste capaz del verbo que las cosas requieren de él. El "Intelecto de Amor", su intelección amorosa, constituye el ápice en el que se sintetizan los extremos del juicio humano: Conoce, por ser intelecto; posee, por virtud del amor. "Es un saber que implica recibir el sabor de

<sup>3</sup> Marechal, L.: op.cit., p.47.

la cosa en la lengua del alma, pues el vocablo *saber* tiene aquí su antigua y verdadera significación de *saborear*: y poseer el sabor de la cosa es poseer el sabor de la cosa misma y no su fantasma conceptual. Así es, ya lo sabes, el conocimiento por la hermosura."<sup>4</sup>

Lo bello, al introducirnos en la vía de lo deseable, hace posible que despierte en nosotros mismos el ejercicio de la intelección amorosa, y con él el discernimiento indispensable, que no sólo nos distingue de nuestros congéneres los animales (la reducción por el absurdo, propia de la *razón*) sino que fundamentalmente nos identifica como convocados a la felicidad (la búsqueda del bien, la verdad y la belleza, eliminando nuestras contradicciones por el desengaño, propio del *intelecto amoroso*).

Vayamos más lejos. El carácter anagógico, no ya únicamente circunscripto a la belleza, sino como uno de los sentidos místicos de las Sagradas Escrituras, comparte con los sentidos alegórico y tropológico su índole espiritual. Junto a ellos y constituyendo su soporte, está el sentido literal del texto sagrado. La diferencia entre la literalidad textual y sus dimensiones espirituales o místicas, radica en que la letra sea considerada como signo referido a las cosas, y en que la cosa, a su vez, adquiriendo la dimensión del signo y al igual que él, sea vista como referente que remite más allá de sí misma. La clave de los sentidos místicos estriba en que las cosas sean consideradas, no como término de un periplo, sino como comienzo suyo: "(...)las criaturas nos incitan a un comienzo de viaje y no a un final de viaje (...) "<sup>5</sup>.

La incitación a comenzar un viaje es asimismo patrimonio de la letra; naturalmente, no sólo el viaje que comienza en ella y se dirige a las cosas, sino también el viaje hermenéutico que emprende el lector cuando cae en la cuenta de que la letra es ... una COSA. Efectivamente, además de ser esa cosa que llamamos *signo lingüístico* cuya vocación conocemos, la letra es una cosa existente y, en cuanto tal, también opera como signo, aunque de índole diversa. Y si atendemos a tal dimensión de la letra, nos encontramos con el texto-cosa, cosa, tanto como aquellas referidas por él en la medida en que está constituido como signo lingüístico.

Qué es el texto como cosa? ¿De qué es signo? Para responder es preciso abordar la cuestión desde la perspectiva de los sentidos espirituales o místicos.

Así como la creatura habla del Creador, cuando es interrogada por el juez ecuánime, del mismo modo el texto habla de su autor, al ser

<sup>4</sup> Ibidem, p.47.

<sup>5</sup> Marechal, L.: op.cit., p.47.

bien interrogado por el lector que lo considera ecuánimemente, es decir, que lo considera como cosa además de considerarlo como signo lingüístico. Es lo que Marechal denomina "secreto interior" del texto o "secreto anímico."<sup>6</sup>

El secreto que revela el ensayo que nos ocupa tiene que ver con la arqueología esencial del itinerario poético de su autor. Esta, se halla construida "ad intra" según las mismas proporciones que prescribe "ad extra" a la literalidad del texto.

Marechal ha seguido, en la composición de su ensayo, los mismos movimientos de concentración y descentramiento que él señala en el texto de Isidoro de Sevilla que se propone interpretar con arte propio y ajena sabiduría<sup>7</sup>. Hace de su propio arte una encarnación de la sabiduría ajena, porque la única palabra persuasiva es la encarnada. Así, su arte es su sabiduría, y su saber *sabe* (=gusta, saborea) como sabrosa apropiación reflexiva; así, rescata lo bello del catálogo de los esteticismos.

"Descenso y Ascenso ..." está compuesto, como su título lo indica, por un desconcentramiento y una concentración que se efectúan entre dos focos, constituidos por la "Creación-Esfinge" y por el "Mástil-Cruz", en correspondencia con los capítulos sexto y duodécimo.

La creatura deviene la mitológica esfinge devoradora, y el mástil aparece como cruz, no por sí mismos sino en virtud de la vocación con la que el alma, sujeto del viaje, se dirige a ellos. Se trata, en efecto, de un "perdersse y un encontrarse luego, por obra de una misma esencia y de un amor igual."<sup>8</sup>

La esencia es la misma, pues siempre la creación es lo que es, al igual que el mástil; y la vocación del alma viajera permanece siendo, siempre fiel a sí misma, una vocación por la felicidad. De modo que el perdersse (desconcentramiento que acontece vinculado con la "Creación-Esfinge", que devora a quien no resuelve el enigma planteado por ésta, irresolución causada, a su vez, por no juzgar el alma ecuánimemente), tanto como el encontrarse (concentramiento que tiene que ver con el "Mástil-Cruz", en el cual todo viajero halla la posibilidad de consolidar definitivamente su unidad, perdida a causa de la devoradora esfinge),

<sup>6</sup> Para la noción de "secreto anímico" véase Marechal, L.: Las claves de Adán Buenosayres, en: *Cuaderno de Navegación*, Bs.As., Sudamericana, 1966. También puede consultarse mi artículo: *Leopoldo Marechal: Un tríptico sobre la sabiduría*, en: *STROMATA* 3-4, Bs.As., 1987, pp 357/386.

<sup>7</sup> Marechal, L.: *Descenso y Ascenso ...*, p.7.

<sup>8</sup> Ibidem, p.8.

ocurren al alma que, ignorante de la razón común a los diversos numeradores que la encarnan, y sin saber de proporciones, ejerce defectuosamente su Intelección Amorosa.

Además del itinerario de ida y retorno, "ad extra" y "ad intra", existe en el texto un verdadero descentramiento que, al abrir la literalidad de la circunferencia en que se resuelven el "afuera" y el "adentro", producen una tercera dimensión sin la cual no son comprensibles el ascenso y el descenso. Nadie desciende ni asciende mientras se mantiene en un mismo plano, y, como vimos, se trata de una misma esencia y de un amor igual, esto es, de realidades coplanares. Descenso y ascenso son impensables al margen de un "abajo" y un "arriba". Este hecho textual de descentramiento se percibe al advertir que los capítulos sexto y duodécimo, que constituyen los focos de atracción del alma itinerante en su periplo horizontal o coplanar, no coinciden con los que ostentan los títulos respectivos, es decir, "El Descenso" (capítulo quinto) y "El Ascenso" (capítulo noveno).

Lo que decide la gravitación "celestes" (= "arriba") y la "terrestre" (= "abajo") pertenece al alma y reside en el modo con el cual ésta se dirige hacia afuera o hacia adentro, en el modo como el alma interpreta su vocación por la felicidad. En ello se decide precisamente que su moción reitere obsesivamente lo mismo (en la oquedad de la tautología) en una interminable sucesión de "afuera -- adentro" (como otros tantos intentos fallidos por apresar una felicidad esquiva; intentos que tampoco dan lugar a aprendizaje alguno, porque como no opera el intelecto amoroso, no hay lugar para el desengaño por el que el alma vería reducir la contradicción existente entre sus amoríos y su inequívoco anhelo de felicidad), o que descentre la circunferencia abriéndola a las dimensiones del arriba y el abajo, logrando, en consecuencia, *aprender* por la hermosura. En esto último consiste el valor anagógico (= quasi sursum ductio) atribuido clásicamente a la hermosura.

La literalidad textual da cuenta de la apertura y el descentramiento a través de la no coincidencia entre el "afuera-adentro" de los capítulos sexto y duodécimo y el "arriba-abajo" de los capítulos quinto y noveno.

Nos resta advertir la necesidad de integrar ambas direcciones del "acontecer" humano (recuérdense las batallas terrestre y celeste de cuya integración depende el "acontecer" de la "Patria-Víbora" en "Megafón, o la Guerra"), a saber, la horizontal de la amplitud y la vertical de la exaltación. A tal efecto, Marechal nos habla de una espiral como figura que la representa, y nos explica que en ella se resumen tres movimientos: directo, oblicuo y circular. Por la moción directa el alma se dirige "ad extra" a fin de considerar las cosas exteriores como signos; por la

moción oblicua el alma se ilustra en virtud del raciocinio y la deducción abocados a su propia e intransferible experiencia amorosa; por el movimiento circular, en fin, vuelve el alma sobre sí misma abandonando su moción "ad extra" y tornándola "ad intra", en un intento por descubrir la justa índole de su vocación por la felicidad.

El texto, de conformidad con estos tres movimientos integrados en la evolución de la espiral, está compuesto macroestructuralmente por tres circunvoluciones, precedidas por el "Argumento", que constituye el capítulo uno.

La primera, que abarca los capítulos dos, tres y cuatro, en correspondencia con la moción directa por la cual el alma se vuelca hacia afuera tratando de descubrir así su vocación. Al no ejercitar su intelección amorosa, el alma, perdiéndose, se hace descendente: "El Descenso", capítulo quinto.

La segunda, que comprende los capítulos seis, siete y ocho, en consonancia con la moción oblicua del raciocinio y la argumentación, por la cual el alma se aboca a su experiencia anterior (la obtenida en la moción directa "ad extra"). Esta consideración reflexiva de la experiencia permite al alma terminar con el desconcentramiento primero, y volver sobre sí desandando sus pasos de fuga con pasos de retorno. Es la moción oblicua "ad intra".

Queda consumada de esta manera la "horizontal de la amplitud", porque al movimiento centrífugo lo ha sucedido el movimiento centrípeto. Pero además, dado que como fruto de su oblicua reflexión ve despuntar el alma una incipiente ciencia amorosa de su experiencia (= ciencia de la experiencia del alma heroica), comienza a sentir el efecto gravitatorio que abrirá la circunferencia dentro de cuyos límites se ha debatido hasta ahora. Se inaugura así la "vertical de la exaltación".

La segunda circunvolución que acabamos de describir, al abrirse bajo los efectos de la gravitación del "arriba" y el "abajo", transforma la circunferencia en una línea curva no cerrada que conserva, sin embargo, el carácter equidistante que cada uno de sus puntos guardaba respecto del centro. Claro está que ahora ya no respecto del centro (que ha dejado de ser tal por obra del descentramiento gravitatorio), sino de un eje perpendicular al plano que contenía las dos dimensiones del "afuera-adentro". Dicho eje contiene las dimensiones que permiten hablar de la "vertical de la exaltación" y, por tanto, y recién ahora, de un ascenso y un descenso verdaderamente posibles. Se trata, obviamente, de la espiral.

En consonancia con lo que acaba de decirse, y a continuación de los tres capítulos que integran la segunda circunvolución textual, el capítulo noveno constata "El Ascenso".

La tercera circunvolución textual -que ahora estamos autorizados

a denominar "tercera espira"- comprende los capítulos diez, once y doce, que pueden asimilarse al movimiento por el cual el alma integra las dos mociones anteriores ejecutando una "circunferencia descentrada", o espiral, movimiento que, a juzgar por la figura que traza su recorrido, es de índole especulativa. Las dimensiones involucradas en la espiral, esto es, la vertical y la horizontal, que, como coordenadas, son las que regulan el acontecer humano en su periplo hacia la felicidad, son, asimismo, las que trazan "(...)el mástil de los brazos en cruz a que se ató Él mismo [el Verbo Humanado] para enseñarnos la verdadera posición del que navega, el mástil que abarca toda vía y ascenso en la horizontal de la *amplitud* y en la vertical de la *exaltación*."<sup>9</sup>

Como hemos visto, Marechal nos anima a leer. Leer "fuera" de nosotros, "dentro" nuestro, y "sobre" nosotros. Es posible, asimismo, aproximarse a los textos para leer fuera, dentro y sobre ellos. Ambas tareas, empero, intentan siempre trazar una suerte de "cruz inteligible" porque (y la lectura es un acto de amor al igual que lo es la escritura) "todo amor equivale a una muerte; y no hay arte de amar que no sea un arte de morir. Lo que importa, es lo que se pierde o se gana muriendo."<sup>10</sup>

Intentemos, como Adso de Melk, trazar sobre los textos esta cruz inteligible que se eleva como una plegaria de desciframiento.

<sup>9</sup> Marechal, L.: op.cit., p.62.

<sup>10</sup> Ibidem, p.62.

## El humanismo marxiano

por Jean-Yves Calvez S.I. (París)

El título de esta contribución es "el humanismo marxiano", no "el humanismo marxista". Gracias al adjetivo "marxiano", siguiendo un uso bien establecido, se quiere decir: de Marx mismo, distinguiendo lo que le pertenece de la amplia posteridad que conocemos bajo el nombre de marxista. Quiero hablar efectivamente de Marx ante todo. No podré, claro está, hacer abstracción del devenir de su pensamiento en el "marxismo". Muchas cosas se enlazan, en efecto en el marxismo y para el debate marxista, precisamente alrededor del tema del humanismo en Marx que debemos considerar. El humanismo en esta tradición, ha sido, puede decirse, o bien rechazado, o bien puesto en una posición central. Y esto comienza, en verdad, con el fundador principal de la corriente marxista, Carlos Marx.

### El hombre como centro pero el hombre es el "mundo del hombre"

En Marx mismo hay, se puede decir, un cierto balanceo y como una sucesión de adhesión, de rechazo, y de nueva consideración. Simplificando, Marx adhiere, en un primer momento a un humanismo, en un contexto que es el del humanismo de Feuerbach, como a una tesis opuesta a la del idealismo historicista hegeliano, tesis que permite escapar de este idealismo o salvarse de él: no es el espíritu (o el Espíritu) que se da como manifestación, desarrollo o despliegue en la historia, es el *hombre* que existe en ella. Esto es lo que sostiene Marx bien temprano. "El hombre", no el Espíritu o la lógica, es el test, la referencia, la verdad. Y todas las alienaciones, por ejemplo, religiosa, filosófica, política y social son la desdichada historia del *hombre*.

Sin embargo, Marx profundiza muy pronto la realidad de la alienación, y se separa en esto de Feuerbach para quien la alienación no era más que una especie de proyección de sí fuera de sí (en el campo religioso). Marx llega a pensar que el hombre no se mantiene como una referencia preservada: otro "espíritu" maestro de la historia a lo Hegel, planeando por encima de ella o desplegándose en ella. El hombre mismo se divide, se pierde, está perdido para sí mismo, es, se puede decir, negado. Y Marx irá hasta el fin de esta tesis, por medio de la que se desarrollará, puede decirse, todo el debate del humanismo marxista. Porque el hombre mismo, acabo de decirlo, es alcanzado, totalmente tocado, en la historia de la alienación. "El hombre real no es un ser