



La vida como alegoría, entre las huellas necrológicas y el rasgo autobiográfico

Mateo Paganini¹
UNC/CONICET
mateopaganini@gmail.com

Resumen: Ante las dificultades por definir la vida de una persona, que parecieran dejar siempre una pregunta abierta, encontramos dos respuestas casi simultáneas y paralelas. Por una parte, la propuesta de Hannah Arendt, quien cree que la significación de una vida podría revelarse a la mirada del biógrafo cuando ésta ha terminado y que nos acerca a una versión biográfica y necrológica de la significación; por otra, la propuesta de Emmanuel Levinas, quien en lugar de depositar su fe en la memoria futura del biógrafo, apela al vocativo y a la palabra del sujeto vivo: sólo sería el sujeto quien puede dar cuenta de su propia vida, y por tanto, abre un horizonte posible a la significación autobiográfica.

A partir de la tensión entre estas dos propuestas, postulamos a la alegoría como mediación posible entre lo evanescente que implica el relato autobiográfico y las huellas necrológicas que llegan hasta el biógrafo.

Palabras clave: Biografía, Autobiografía, Alegoría, Historia.

Abstract: Given the difficulties to define the life of a person, who seem to always leave an open question, we find two nearly simultaneous and parallel responses. On the one hand, the proposal of Hannah Arendt, who believes that the meaning of a life could reveal biographer look when it is over and that brings us closer to a biographical obituary version and significance; secondly, the proposal of Emmanuel Levinas, who instead put their faith in the future memory biographer, appeals to vocative and to the word of the living subject: only be the subject who can account for his own life, and therefore, open a possible horizon autobiographical significance.

From the tension between these two proposals, we postulate to allegory as possible mediation between the evanescent involving autobiographical story and the obits tracks that reach the biographer.

Keywords: Biography, Autobiography, Allegory, History.

¹ **Mateo Paganini** es Licenciado en Psicología, doctorando en Letras de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (FFyH-UNC). Becario de doctorado (CONICET).



A partir de una distinción que realiza Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* (1927) entre la pregunta por el «qué» y la pregunta por el «quién», Hannah Arendt y Emmanuel Levinas abordan la problemática por lo inasible de la vida de una persona, de un modo casi contemporáneo –Arendt la desarrolla en *La condición humana* (1958) y Levinas en *Totalidad e infinito* (1961) – pero diametralmente opuesto.

En principio ambos planteos, comparten la distinción entre el «qué» y el «quién». Si nos preguntáramos ¿Qué es tal persona? Podríamos responder que tiene tal nacionalidad, tal profesión, que pertenece a un determinado grupo social, etc. Todo lo que hace al desenvolvimiento intersubjetivo, que lo implica la pertenencia a estos grupos identitarios o a estos casilleros y roles sociales por los que se suele transitar al desenvolverse en una comunidad.

Ahora bien, si cambiáramos la pregunta, y en lugar de preguntar ¿qué es alguien?, preguntásemos ¿Quién es alguien?, ahí la definición se vuelve muy complicada, y difícilmente no recurramos al «qué» para responder. Respecto a esta pregunta por el «quién», Arendt nos dice que el único modo de responder es narrativo, como si la forma de no volver al «qué» o caer en la objetivación de la persona dependiera de una secuencia del relato. Para responder al «quién» debiéramos contar la vida de esta persona.

En este sentido, Arendt recurre a decir que si bien no existe una naturaleza de la humanidad o de lo humano, hay una esencia del «quién»; desplaza la problemática sobre una definición general hacia lo singular e irrepetible que hay en cada persona: “la esencia humana - no la naturaleza humana en general (que no existe) ni la suma total de cualidades y defectos de un individuo, sino la esencia de quién es alguien – nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia” (Arendt 216).



Aquí vemos aparecer otra problemática, ¿quién es capaz de percibir esta identidad narrativa o la historia que deja una persona?, si la esencia del «quién» nace cuando la vida parte, no habría un modo autobiográfico de aprehensión, sino que éste quedaría relegado al biógrafo o al historiador. En este punto, Arendt es enfática y parece abrir a una versión necrológica en la aprensión de la identidad: “Sólo el hombre que no sobrevive a su acto supremo es el indisputable dueño de su identidad” (Arendt 217). Sería el biógrafo quien será capaz de narrar la vida de otro cuando esta ya ha terminado. Arendt sostiene, además, que la vida de una persona no podría aprehenderse a través de sus obras, sino que sería el relato de sus acciones lo que revelaría la “esencia del quien”.

Aparece una fe en la univocidad entre el actor que resume toda su vida en un sólo acto y el biógrafo que percibe “el pleno significado de su acto” (Arendt 217), como si éste no fuese también un intérprete que al contar la vida de otro pudiera malinterpretarla, y tuviera la posibilidad de hablar de un quién en lugar de un qué. Esta fe del recuerdo pareciera que termina por caer en una esencia del quién, garantizada por la univocidad o por una comunicación plena entre el actor que renuncia a su vida y el biógrafo que puede recogerla en todo su significado.

Cabe aclarar, que Arendt realiza toda esta formulación desdeñando la idea de un “autor invisible” en los albores de la historia como una fantasía filosófica, que a su modo de ver, desde Platón en adelante hubiera gobernado toda la historia de la filosofía; y para distanciarse de esta concepción postula un narrador en lugar de un autor, si bien la historia carece de autor podría tener narrador, este es el lugar que le da al historiador o al biógrafo. Lo que no parece justificado en su planteo es la univocidad entre los actos del agente y el relato del historiador. Si Platón había puesto al autor en el principio, Arendt lo oculta en el final bajo el



rostro del narrador o del historiador. Queda la esencia del quien con su significado pleno presentada ante él, y estas nociones parecieran olvidar que siempre se relata y se interpreta desde un lugar específico, con las distorsiones que implica la propia perspectiva.

Levinas partiendo de la misma distinción entre el «qué» y el «quién», realiza un planteo opuesto al de Arendt. Cree, al igual que ella, que un sujeto a quien se aborda a partir de su obra, es alguien a quien se interpela cuando está desprevenido, un sujeto que no puede auxiliar a su discurso y se lo aborda con métodos indirectos de indagación como los que utilizan los psicólogos. Hasta aquí estaría de acuerdo con Arendt, la diferencia es que en el sujeto histórico que queda cuando la vida parte, como el de una biografía, para Levinas ya no es la esencia del «quién», que puede percibir el biógrafo o el historiador, sino los desechos de una vida. Los fragmentos históricos que quedaron. El único modo en que Levinas piensa que puede darse la revelación del quién es a través del vocativo, del cara-a-cara entre dos sujetos, en el que el interpelado de cuenta de su vida.

La acción no expresa. Tiene un sentido, pero nos lleva al agente en su ausencia. Abordar a cualquiera a partir de sus obras es entrar en su interioridad con violencia. El otro es sorprendido en su intimidad en la que se expone ciertamente, pero no se expresa, como los personajes de la historia. Las obras significan a su autor, pero indirectamente, en tercera persona (Levinas *Totalidad e infinito* 106).

Levinas ni siquiera confía en la acción, que para Arendt eran las que podían reflejar la esencia del quién, ni tampoco en la aprehensión de una vida que podría hacer el biógrafo o el historiador. Su única confianza parece estar dada por la palabra viva: “Entre la subjetividad cerrada en su interioridad y la subjetividad mal entendida en la historia está la asistencia de la subjetividad que habla” (Levinas *Totalidad e infinito* 200). Desde esta perspectiva parecería imposible una apreciación necrológica de la vida,



como la que plantea Arendt y en cierto modo queda vedada la posibilidad de una exploración autobiográfica solipsista o que no entre en contacto con un otro.

Si en Arendt la significación aparece cuando la vida parte, aquí correríamos el riesgo de que la aprehensión biográfica se haya perdido irreversiblemente con el deceso de su protagonista, lo que esa vida tenía para decirnos, haya enmudecido.

Frente a la tensión que se da entre estos dos planteos podríamos postular una aprehensión alegórica de la vida, siempre y cuando, entendamos a ésta fuera de la posibilidad de una significación total o del arribo a una “esencia del quién”.

Para esbozar la posibilidad de una aprehensión alegórica de la vida deberíamos pensar a esta de un modo inverso al que la definió Hegel. Si la alegoría es la personificación de una idea como sostenía Hegel,² aquí tendríamos el movimiento inverso: la persona ya ha sucedido y es la ideación la que debe buscar un fundamento a su vida. Ya sea que se trate del biógrafo o del autobiógrafo, es la persona la que busca una significación entre toda esa maraña de recuerdos. No habría un modelo abstracto en el origen del que toda vida sería una mala copia, ni una idea conclusa esperándonos al final de la historia, sino nexos entre los recuerdos que podrían generar nuevas significaciones, provisorias y siempre reinterpretarles.

Al considerar la vida como alegoría debiéramos tener en cuenta el desdoblaje que realiza sobre sí mismo el autobiógrafo o la implicancia del biógrafo en su escritura, lo cual nos aproximaría al modo en que la caracterizó Levinas:

² Para Hegel la tarea de la alegoría es “personificar y así concebir como sujetos situaciones abstractas” (Hegel 170).

La alegoría no es un simple auxiliar del pensamiento, una manera de volver concreta y popular una abstracción para almas infantiles, el símbolo del pobre. Es un comercio ambiguo con la realidad en el que ésta no se refiere a sí-misma, sino a su reflejo, a su sombra. La alegoría representa, por consiguiente, lo que en el objeto mismo lo dobla. (Levinas *La realidad y su sombra* 53)

Quizás sean estos desdoblajes, siempre que los consideremos fragmentarios y sin correspondencia a un original, los que puedan emparentarnos con qué se personifica en una vida o con quién es la persona que intentó dejar un argumento sobre sí. Una interpelación que realiza consigo el sujeto autobiográfico, tratando a su pasado como si fuese otro, o la puesta en diálogo con las huellas que deja implicada una biografía.

Bibliografía

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós: Barcelona, 2009.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Trotta: Madrid, 2003.

Hegel, Georg W. F. *Estética 3 La forma del arte simbólico*. Siglo Veinte: Buenos Aires, 1983

Levinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Trotta: Madrid, 2001.

---. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme: Salamanca, 2002.