

"...como a un caballo grande y noble pero entorpecido por su misma grandeza y que necesita ser aguijoneado por una especie de TÁBANO, así el dios me ha colocado junto a la ciudad para despertarlos, persuadirlos, y reprocharlos uno a otro..."

Platón, Apología de Sócrates

TÁBANO

Revista de filosofía



Número 6

2010

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 P.B.
Edificio San Alberto Magno
C.P. 1107
Buenos Aires
Argentina

Dirección electrónica: cefilosofia@gmail.com
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Impreso en la Argentina
ISSN 1852-7221

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández

VICERRECTORES

Dra. Beatriz Baglian de Tagtachian

Dr. Horacio Rodríguez Penelas

Lic. Ernesto José Parselis

AUTORIDADES DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO

Dr. Néstor Ángel Corona

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTE

Marcos Jasminoy

VICEPRESIDENTA

Agustina Lombardi

SECRETARIO

Federico Raffo Quintana

TESORERA

María Emilia Álvarez

VOCALES

Martín Acero Vivanco, Guillermo Nicolás Barber Soler
y Alexander Prado Ospina

AGRADECIMIENTOS: María Echevarría, Gregorio Eichmann,
Juan Fábregas, Manuel Flores, Melania Suárez.

"TÁBANO"

REVISTA DE FILOSOFÍA - PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

DIRECTOR

Marcos Jasminoy

EQUIPO DE EDICIÓN

Guillermo Barber Soler, Gregorio Eichmann y Marcos Jasminoy

ILUSTRACIÓN DE TAPA

Ignacio Malter Terrada

"Tábano" es una revista de frecuencia anual. Correspondencia, suscripción y números anteriores: a las direcciones antes citadas. Las opiniones vertidas por los autores reflejan su criterio personal, por lo que la revista no se hace responsable por las mismas.

SUMARIO

TÁBANO VI (2010)

Presentación

Marcos Jasminoy.....9

La filosofía como autoexplicitación de la vida

Néstor A. Corona.....11

Ciencias, filosofía, fe

Hubert Faes.....31

De magistro: apropiación y transmisión crítica del sentido

Aníbal Fornari.....47

La filosofía postomista

Francesco Leocata sdb.....81

Cuerpo y alma en la antropología de San Buenaventura

Héctor Delbosco.....95

*Dios entre las mónadas: la centralidad del tema de Dios
en algunas tesis metafísicas de G. W. Leibniz*

Federico Raffo Quintana.....103

PRESENTACIÓN

EL VIVIR RADICAL Y EL PRÓJIMO

Desde que la filosofía se ha abocado, desde el siglo XIX con personajes aislados y con más vigor en el siglo XX, a lo que Ortega describiera como “*esa realidad primaria que llamamos ‘nuestra vida’*”, a ese dato radical que es la vida, parecería que la filosofía ha llegado a un fondo rico y oscuro que es necesario iluminar, explicitar, cada vez más.

Es en esa explicitación, como mostrará Néstor Corona en su intervención, en la que consiste la tarea filosófica. En ella se encuentra una vuelta reflexiva *de uno a sí mismo*. La más auténtica contemplación intelectual es en el fondo contemplación *vital*: *ver* la realidad es siempre y originalmente *vivir*. Y por eso el preguntar filosófico debe dirigirse a mi vida: es mi vida quien quiero que me responda, quien quiero que me hable.

Pero sucede que la vida, al volverse sobre sí, no se vuelve sólo sobre la vida particular de cada uno, sino que se vuelve, a la par, sobre la vida humana toda: al filosofar se da también un retrotraerse *de la humanidad sobre sí misma*. Aquí no hay que pensar en la humanidad como algo abstracto, sino concretamente en una de sus facetas: como *espíritu*.

¿Acaso un Espíritu absoluto en busca de la autoconciencia? No, algo más radical: precisamente un *espíritu* que mueve, un soplo de viento en popa, una fuerza común que ha llevado a hombres de toda la historia a vivir preguntando-*se*. Los ha movido lo mismo: el espíritu que impulsa a quien se vuelve radicalmente sobre la vida es el mismo que impulsa a la humanidad.

Acá “volverse radicalmente sobre la vida” hay que entenderlo en un sentido amplio: filosofía, arte, religión (por nombrar las que señala Hegel), son todas expresiones cabales de este retorno. Y este retorno “reflexivo” radical de la vida a la vida, es también *vivir radicalmente*.

Pero si es un mismo espíritu el que impulsa a todo aquel que se vuelve radicalmente sobre la vida, todos los que viven radicalmente se encuentran unidos en hermandad. Pero si todos, tanto quienes viven radicalmente como quienes no, compartimos, sino la misma *vida*, al menos la misma *f fuente de vida*, ¿no somos acaso *todos* hermanos? Podría argumentar que, hasta que no vivimos radicalmente, es decir, auténticamente, no. ¿Pero

cómo podría alguien llegar a pensar que está unido fraternalmente con pensadores, artistas, místicos, de hace siglos, y no lo está con el prójimo sufriente que le pide ayuda? ¿Qué clase de “humanidad” sería esa?

Sucede que el retorno de la vida sobre sí no se da sólo a nivel del espíritu, sino también al nivel de la carne. Estamos igualmente hermanados con quienes sufren, pues el sufrimiento es una experimentar-se radical de la vida. Es tan radical y tan profunda (por no decir más) la vida de un niño desnutrido como la vida de Platón o de Dante.

Más aún: acaso sólo se pueda vivir radicalmente abriéndose al prójimo sufriente; y acá “prójimo” reviste adrede un carácter ético. Después de todo, la ética misma que guía nuestro obrar se funda en una relación primigenia de reciprocidad con el otro; relación en la cual, a partir de mi reconocimiento de esa relación fraternal que nos une en la vida, el prójimo es quien me dona de manera incomprensible algo que yo no tenía. Y así abre hasta límites insospechados la brecha de la libertad que separa lo que soy de lo que hago (es decir, de lo que seré).

Es por eso que, con sus aciertos y sus fallas, el Centro de Estudiantes asumió este año la tarea de un “giro social”, convencido de que la filosofía es tan hermana de la acción solidaria, como cada uno de nosotros lo es de aquel a quien tiende una mano o, simplemente, con quien comparte un encuentro. Todavía no hemos alcanzado un pensar desde esta realidad, pero creo que estamos en camino. Este número de la revista refleja profundas inquietudes filosóficas que si bien no se relacionan directamente con la acción solidaria, sí están todas en pos de alcanzar contemplativamente las condiciones que ulteriormente puedan hacerla posible: la explicitación de la vida (Corona), las problemáticas que despiertan otras áreas de la vida humana a la filosofía (Faes), la transmisión de sentido y sus contenidos éticos (Fornari), la crisis cultural y el humanismo (Leocata), la relación cuerpo-alma (Delbosco) y la relación del Dios de la metafísica con el mundo (Raffo Quintana).

La filosofía de un continente como el latinoamericano sea quizá la indicada para asumir este tipo de pensar filosófico, y por ello, y aspirando a una unidad con los hermanos del continente, los resúmenes son publicados también en portugués. Pero reconociendo aún la universalidad de la filosofía es que abrimos también las puertas a filósofos de otras partes del mundo, como Hubert Faes de Francia, con el cual nos mostramos muy agradecidos, como así también con Aníbal Fornari, el otro invitado ajeno a nuestra facultad. Gracias para ellos y para todos los que hacen realidad esta revista.

NÉSTOR CORONA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

LA FILOSOFÍA COMO AUTOEXPLICITACIÓN DE LA VIDA

*Exposición del Dr. Corona ante los alumnos de Filosofía,
pronunciada el 5 de mayo de 2009.

RESUMEN

El presente trabajo refleja el contenido de un encuentro entre el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras con sus alumnos que se llevó a cabo en 2009, en repuesta a un pedido del Centro de Estudiantes, con el objetivo de acercarlo al alumnado. En él, el Decano asume la responsabilidad de darse a conocer como persona que se ha dedicado a la filosofía. Luego de un breve recorrido biográfico, se aboca desde la experiencia del desconcierto, a la dilucidación de lo que sea la filosofía y de lo que ella “haya hecho” con él, a partir de nociones como las de vida, muerte, fenómeno, lenguaje y mundo.

PALABRAS CLAVE

Filosofía. Vida. Muerte. Fenómeno. Lenguaje. Mundo. Heidegger. Ricoeur.

RESUMO

Este trabalho reflète o conteúdo de uma reunião entre o Reitor da Faculdade de Filosofia e Letras com os seus alunos, que teve lugar em 2009 em resposta a um pedido do Centro de Estudantes, com o objetivo de trazê-lo mais perto aos alunos. Nela, o Reitor assume a responsabilidade de se fazer conhecer como uma pessoa que se dedica à filosofia. Depois de uma biografia resumida, trata da experiência da confusão, da elucidação do que é filosofia e o que ela "têm feito" com ele, a partir de conceitos como vida, morte, fenômeno, linguagem e mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia. Vida. Morte. Fenômeno. Linguagem. Mundo. Heidegger. Ricoeur.

Buenas tardes a todos. Como acaba de decir Ezequiel, el Secretario Académico de la facultad, esta presencia mía acá obedece a un pedido que hizo el Centro de Estudiantes de Filosofía (que entiendo obviamente que representa a todos) y ese pedido tenía el sentido, me decían entonces, de querer conocerme; me imagino que no sólo físicamente, ya a esta altura no vale la pena conocerme. Y tenían razón en hacer ese pedido porque, entiendo, yo hace ya unos años que no doy clase, de modo que probablemente ninguno de ustedes me ha conocido como profesor, sólo sabían de la *existencia del decano*. Así que es justificado lógicamente el pedido.

Obviamente me imagino que ustedes no quieren conocer mi vida personal sino conocerme como decano, como persona que, mal que bien, se ha dedicado a la filosofía y hoy está al frente de la facultad. Yo no les voy a dar una clase de filosofía, más bien quisiera que vieran a través de lo que yo les vaya diciendo, no tanto *cuáles* son las cuestiones filosóficas, sino *a través de ellas* (podría decirse así, ya que tratan de conocerlo) *qué ha hecho la filosofía conmigo*. Porque la filosofía no es, según yo creo, un conjunto de proposiciones más o menos bien encadenadas entre sí, sino realmente, como lo iremos diciendo luego, la vida misma que ahonda en sí misma, y se manifiesta y se dice a sí misma. En tal sentido, digo, se trata de qué ha hecho la filosofía conmigo, mal que bien.

Primero, un breve recorrido biográfico que tiene que ver con mis funciones aquí. Yo entré en condición de alumno, y luego de profesor, luego de encargado de los doctorados y luego de decano de la facultad, además de ser miembro del Consejo Asesor del Instituto para la Integración del Saber. Entre todo debo llevar alrededor de 45 años de presencia en la casa. Pertenezco prácticamente a la generación fundadora, habida cuenta que la casa tiene 50 años de vida.

En cuanto a mi itinerario, yo les voy a nombrar simplemente algunos autores que han tenido para mí una presencia definitoria en mi vida como dedicado a la filosofía. Les menciono simplemente los autores, nada más, para entrar luego un poco más de lleno en la cuestión. Mirando hacia atrás tengo que decir, obviamente, en primer lugar y debido un poco a lo que fue la tradición y sigue siendo la tradición de esta casa, los primeros autores que me han marcado han sido Aristóteles y Santo Tomás (obviamente no son estos dos únicos, pero sí los que realmente me han marcado). De hecho mis tesis de licenciatura (en aquella época se hacían dos tesis de licenciatura)

fueron ambas sobre el pensamiento de Santo Tomás. Una sobre el Comentario de Santo Tomás a la Física de Aristóteles, y otra sobre el concepto de amor y de odio en Tomás de Aquino.

Otro autor que inmediatamente influyó en mi vida, y ya dándole una cierta tonalidad, que se fue luego acentuando, aunque es un autor al que ya hoy no recurro, por lo menos asiduamente, fue, un autor seguramente conocido por ustedes, que es Romano Guardini. En mis años de juventud era un autor de mucha presencia. Inmediatamente también debo nombrar a un autor de otra orientación, relativamente, que fue Karl Rahner, teólogo alemán.

Y luego, los que hoy pesan en mi vida (yo no digo que estos *deban* pesar en la vida de todos, digo los que pesan en *mi* vida) son, en primer lugar Heidegger y junto con Heidegger, obviamente y en alguna derivación de su pensamiento, Gadamer, y luego, también de gran influencia para mi vida (estos dos alemanes, ahora un francés): Paul Ricoeur. De hecho mi tesis doctoral fue acerca de Paul Ricoeur.

Heidegger ha tenido para mí la importancia de ponerme en el *centro mismo* y en el *fondo último* de lo que significa *pensar*. Si hay alguien que ha pensado *radicalmente* (no digo que sea el único, por cierto) es sin duda Heidegger. Con el agregado de que en un primer momento tiene el valor, para mí, de *desorientarnos*, de sacarnos de las vías que creemos que son las únicas posibles de pensamiento. Entonces la primera impresión es de desorientación, pero luego empieza a advertir uno de qué se trata.

Ricoeur tuvo este mismo valor que Heidegger, y con un añadido: que, si uno lee a Ricoeur, uno se pone en el corazón mismo del pensamiento contemporáneo. Yo durante algunos años enseñé Filosofía Contemporánea, otros años enseñé también Metafísica, fui profesor también de Introducción a la Filosofía... Bueno, decía, Ricoeur tiene el valor de ponerle a uno en el centro mismo del pensamiento contemporáneo y exigirle a uno, justamente, a abrirse a los distintos pensadores con los que él permanentemente está dialogando cuando trabaja, cuando elabora su propio pensamiento.

En particular, y en lo que fue por ejemplo mi tesis, Ricoeur me puso de lleno en el corazón del psicoanálisis; mi tesis fue sobre el psicoanálisis, tal como es leído por Paul Ricoeur, y en particular, referido a la religión (obviamente referido a la cuestión de Dios) y la cuestión del arte. Ricoeur me obligó a meterme en el psicoanálisis. De hecho, cuando estaba yo trabajando,

di algunos seminarios aquí sobre el psicoanálisis. Hoy nadie puede negar la importancia que tiene el psicoanálisis para la filosofía, y la importancia que tiene la filosofía para el psicoanálisis. Un ejemplo derivado de ello, históricamente, es el pensamiento de Lacan. Pero el mismo Freud está en el centro mismo de una discusión filosófica. Freud tuvo para mí la virtud de ponerme contra la pared, frente a mis convicciones, frente a mi fe, y me hizo salir renovado, me hizo salir más joven, me hizo salir con mayores convicciones y me hizo aprender también a quererlo y valorarlo.

Pero, al hilo de Ricoeur tuve que entrar en otros autores. Ricoeur me obligó, obviamente, a retroceder a Husserl, a Heidegger, a entrar en la filosofía del lenguaje, me obligó a entrar también en la lingüística contemporánea; o sea, ha tenido una virtud de abrir puertas y caminos de pensamiento para mí. Ese ha sido, brevemente dicho, mi itinerario, marcando los mojones que lo determinaron, en cuanto a autores y su influencia. Obviamente el itinerario no está terminado, son muchas más las cosas que me pregunto que aquéllas a las que puedo dar respuesta, pero creo que esa es la tarea filosófica. Por otra parte, preguntar no es simplemente plantear cuestiones. Preguntar es ser capaz de seguir todas las sinuosidades de las cosas que se nos muestran, ser capaz de adherirse a todas las curvas, oscuridades y profundidades de las cosas que se nos muestran. No es simplemente “preguntar” en el sentido de formular una pregunta. Cuestionar es pliegarse a todos los pliegues de la realidad, y estos pliegues son infinitos.

Yo debería decir además que en este itinerario ha habido para mí dos momentos, cuyo gozne fue, filosóficamente hablando, una cierta conversión. Una cierta conversión porque fue el paso de un modo de pensar, un modo de filosofar a otro modo de pensar y otro modo de filosofar. Una cierta conversión. Pero también hoy es un tremendo esfuerzo por unir de algún modo, ver la cercanía y lejanía de esos dos modos distintos de pensar a los que me voy a referir ahora. Debo decir que el gozne que sirvió para pasar de un modo de pensar a otro, y por lo general así sucede, es una cierta perplejidad en la que uno de repente cae cuando cree que sabe, cuando cree que ya entendió, y de repente se da cuenta de que no entendió. Y de repente uno se da cuenta que más allá de lo que fue capaz de formular, se pueden pensar otras cosas que cabe todavía formular. En este sentido, al comienzo de *Ser y tiempo*, Heidegger cita una línea del *Sofista* de Platón que quiero leerles. El forastero de Elea le dice a Teeteto: “*Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ente, en cambio*

nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en un aprieto.” En alemán, “caímos en el desconcierto”. Esto me ha pasado. Creí saberlo, creí tener las palabras, creí tener las fórmulas, creí tener el modo de preguntar y el modo de responder. Y de repente me di cuenta de que era posible proceder pensando de otra manera. ¿Cuáles son esas maneras? Me parece que son dos modos posibles de pensar en los que más o menos pueden agruparse las distintas corrientes en la historia de la filosofía. Estoy lejos en mi mente de pretender que conozco toda la historia de la filosofía. Cualquiera que ha hecho el ejercicio de enseñar, de investigar, sabe que son algunas cosas las que uno puede manejar con cierta soltura, y de muchas otras sólo se tiene una cierta noticia.

Primero, ¿qué es lo menos que podemos decir de la filosofía? Que es un hacerse cargo -uso deliberadamente el término amplio de “hacerse cargo”-, un hacerse cargo de todo cuanto es en su radicalidad. Y me parece que hay dos modos posibles de llevar adelante este proyecto que es hacerse cargo de todo cuanto es, en su radicalidad. Un primer modo sería concebir el pensar filosófico como un cierto espectáculo, una cierta teoría. Un espectáculo que se dirige a los entes, que son objetos que están frente a nosotros y que constituyen este mundo. El segundo modo posible, me parece que puede formularse como el ahondamiento en sí mismo, en la propia vida. En ambos casos se parte, y el tema es inicialmente siempre, de la experiencia. Por tanto es aquí donde se juega, en cierto modo y en primer momento, qué haya de entenderse por experiencia.

Obviamente yo no tengo más remedio aquí que simplificar, lo cual no quiere decir banalizar. En el primer modo de pensar entendemos por experiencia, y es la gran tradición del pensamiento, la experiencia sensible. Para proceder luego desde allí, de distinta manera según los autores, al orden de lo inteligible. Y esa inteligibilidad nos lleva a detectar las estructuras constitutivas de aquellos que hemos llamado los entes del mundo, que están ante nosotros, los entes mundanos (en un sentido ahora muy primitivo del término “mundano”; ya veremos que esto, en el otro modo de pensar, quiere decir otra cosa), para luego volver sobre nosotros mismos y por analogía de aquello descubierto fuera de nosotros, comprendernos a nosotros mismos. La culminación de este modo de pensar es llegar a detectar las esencias últimas, según las cuales se ordena el todo de lo real, y luego proceder por vía causal hasta una causa primera de esos entes así constituidos, constituidos primero según partes físicas, luego según partes metafísicas. Una característica de este modo de pensar es justamente distinguir entre el orden de lo físico y el

orden de lo metafísico y todo es según el camino de la razón, es decir, según el camino de la lógica. Entendámonos: que esto que acabo de decir puede decirse en más o en menos, según los autores de que se trate. Pero en general, esto es lo común, mínimo. Es decir, se trata de un espectáculo para el entendimiento que razonando o por vía de la razón lógica, *ergo* lógicamente, se hace cargo, de las estructuras objetivas, íntimas, invariables de los entes, objetos de este mundo. Este es un primer modo posible de entender el pensamiento filosófico.

Es aquí donde debo decir, después de un tiempo, uno cae en el desconcierto. ¿Qué significa esto?

Una cosa, por lo menos yo tuve esa experiencia, es entender un razonamiento, seguir lógicamente un razonamiento a partir de la abstracción, a partir de la sensibilidad, ver la coherencia. Una cosa es entender eso. Y a mí siempre me quedó, debo decir, una suerte de hambre. No porque entendiera que eso sea falso, de ninguna manera, pero me quedó una suerte de insatisfacción, aún cuando la insatisfacción es propia del pensamiento filosófico en cualquiera de las formas, aún la segunda. Me quedó una cierta insatisfacción. A ver cómo la podríamos formular. Muy bien, esta es la estructura del mundo, piensen en Platón, en Aristóteles, esta es la estructura del mundo. Esta es, vista desde allí y por reflexión, la estructura de éste que soy yo, animal racional. ¿Cómo formular esa insatisfacción? Podría decirlo así, permítanme que hable en un modo cuasi confesional: ¿y qué hay de mí? ¿Y qué pasa conmigo? ¿Basta con decir soy animal racional, y todo lo que de ello se pueda seguir? ¿No hay un algo mío, no hay un algo de mi vida que allí no queda dicho? Una cosa es comprender, mejor, una cosa es entender un discurso racional. Otra cosa es comprenderse, en la intimidad propia del sí mismo. Esto es lo que me quedaba a mí como un algo a lo que, con ese modo de pensar, no llegaba. Insisto, no digo que eso sea falso, hablo de una cierta insatisfacción que quizás es constitutiva de ese modo de pensar y, como veremos, constitutiva de cualquier modo de pensar, incluido el segundo, al que me voy a referir enseguida. Entonces, aquí es donde para mí aparece este desconcierto. Y la pregunta consecuente, entonces fue ¿hay un modo de pensar más radical, más originario que este, que acabamos de describir brevemente? Uno podría, por contraposición a la famosa definición que hace Boecio de la eternidad, “una posesión total, perfecta de una vida interminable, simultánea, instantánea”. Eso es para Boecio la eternidad. Por contraposición a eso, si ustedes quieren solamente es por ahora un modo de destacar aquello de lo que quiero hablar, yo diría entonces que este otro

modo de pensar podría circunscribirse con estas palabras: el hacerse cargo continuado, interminable, explícito y radical de la propia vida finita, como vida hacia la muerte, vida que es no sólo yo, sino yo y lo otro, que desde el principio es lucidez, un hacerse cargo de sí implícito. Podemos decirlo de otro modo: la vida desde el vamos es noticia de sí; hablo de la vida humana. Y la filosofía no es sino la explicitación de ese inicial hacerse cargo, de esa inicial implícita lucidez de la propia vida. También podemos decirlo así: es la vida según sus siempre penúltimas palabras, por eso interminable.

Vamos, como recomendaba Tomás de Aquino, de lo más general a lo más particular. Iniciamos así lo que podríamos llamar, lo que yo llamaría, en mi vida, con Platón en el Fedón, una segunda navegación. La primera fue aquella, la filosofía como espectáculo, esta segunda navegación es la filosofía como ahondamiento en sí mismo; algo que está lleno de dificultades. Pero entonces ahondamiento en sí mismo, en la propia vida, o también en la ex-sistencia. Separo deliberadamente ex-sistencia, veremos luego por qué. Aquí también, como antes, se debe hablar, y de eso se trata, de experiencia. Aquí todo es experiencia. ¿Y qué es la experiencia? Voy a repetir muchas veces las cosas, pero estén atentos porque en este modo de pensar, es propio de este modo de pensar el proceder en espiral, a cada vuelta que se da y que parece que se repite lo anterior, aparece en el último tramo una cosa nueva. ¿Qué sería experiencia? Es la vida humana en cuanto inmediatamente lúcida, deliberadamente uso el término “lúcida”, darse cuenta; la vida humana en cuanto inmediatamente lúcida de su acontecer uno. ¿Qué quiero decir con “acontecer uno”? Mi vida no es *mi* vida, no es la vida del yo aislado, mi vida es yo y lo otro que yo, el mundo, las cosas y los otros. Entonces la experiencia es la vida humana misma en cuanto inmediatamente lúcida de su acontecer uno, antes de toda objetivación científica. Se puede decir así: la facticidad inmediata de la vida. Experiencia, entonces, de la vida. Agregó todavía más, esto tendría todavía que ser ulteriormente justificado, pero no puedo decir todo lo que debería decir.

Entonces la vida. Pero el tema primero de esta vida, no el único, el tema primero y radical no es un *qué*, algo *que es*, algo *que son*. Es decir, lo primero aquí, no es tanto *qué soy yo*, *qué son las cosas*, aunque también... Sino el fenómeno – y uso la palabra deliberadamente- el fenómeno inicial es, y que es aquello de *lo que se trata*, que nos pasa algo continuamente. ¿De otra manera? No es tanto *qué es* aquello, cuanto que aquello *me* acontece, *me* sobreviene. Otro modo más preciso atendiendo a cierta fenomenología más contemporánea, podemos decirlo así, que se nos da algo. Esto es lo primero,

se nos da algo continuamente. O si quieren, se nos va dando algo. ¿Qué es vivir si no eso? Se nos dan cosas, continuamente. ¿Qué cosas? Las cosas, todas éstas, los otros, por ejemplo. Antes, pero esto es importante, antes de que yo pueda objetivar científicamente y detectar las cualidades de tal o cual cosa en sí misma e independientemente de mí; eso es legítimo pero posterior. No es lo primero que sucede. Ese elemento de lucidez inicial, implícita de la vida – vamos a un ejemplo sencillo: yo me siento en ese asiento, algo me pasa, el asiento tiene que ver conmigo, cuando me siento no tematizo científicamente si esto está hecho de hierro, de tales moléculas o de tal color; me siento. En el estar sentándome, me estoy dando cuenta de eso que es el asiento, aunque no lo nombre. Y de mí mismo que me estoy sentando. ¿Vieron en qué sentido digo *me pasa algo*? Pero no tematizo, estaba implícitamente. Este elemento de lucidez de la vida es lo que en Heidegger aparece con el término *Da*, que saben que es la expresión que usa Heidegger para “hombre”: no es animal racional, justamente porque dice eso pertenece al primer modo de filosofar, legítimo, pero hay este otro. La expresión de Heidegger es *Dasein*, el hombre es *Dasein*. *Dasein* quiere decir “*sein*” estar siendo al modo de un *Da*, y *Da* quiere decir apertura, advertir, darse cuenta... Esto es vida humana. Heidegger incluso dice que es lo que los antiguos llamaron el *lumen naturale*. Él ha usado otras expresiones muy interesantes: el no estar cerrado en sí, estar de entrada *abierto a*; y otros términos, pero no quiero ahondar ahora en todo esto.

Entonces podemos decir: un acontecer en el que se muestran con él continuamente rostros de cosas y de nosotros en distintos niveles; o también un estar dándose mutuamente rostros de la cosas y de nosotros continuamente. Se trata en primer lugar, por tanto, de un ritmo del acontecer y no de una estructura de cosas objetivas. Un ritmo del acontecer de la propia vida, que deja aparecer diversamente sus cosas. Por tanto, hay que distinguir una filosofía que se ocupa de la arquitectura, los *qué* de las cosas primariamente, no únicamente, y una filosofía o modo de pensar que se ocupa en primer lugar del acontecer *según el cual y en el cual* se dan las cosas, los eventuales *qué* preobjetivos, preobjetivamente. Fíjense, en este modo de pensar, primero se trata de un fenómeno integral: yo y lo otro, lo otro y yo; es un solo acontecer en el que yo puedo distinguir, evidentemente, pero es un único acontecer, yo y lo otro, lo otro y yo; donde digo lo otro digo las cosas, los otros. Por tanto no se trata de mí mismo, no se trata sólo de mí mismo, sino de lo que me sobreviene, sin lo cual yo no soy quien soy. Es decir, nosotros no somos una *tabula rasa*, no hay experiencia de tal cosa.

Siempre nos estamos habiéndonoslas con las cosas. Entonces es como dice Heidegger, se trata de un fenómeno unitario, un acontecer único; lo pueden decir de otra manera: del mundo y yo mismo, otra expresión de Heidegger famosa que requiere todavía explicitar, explicitación, ser-en-el-mundo. Significa estar siendo como comprensor de lo otro, lo otro en tanto que me sobreviene a mí, en tanto que estoy abierto siempre y recibiendo a lo otro. Esto es un único fenómeno, lo cual no quita que en orden al análisis yo tenga luego que analizar por ejemplo “*ser en*” con sus modalidades propias y “*mundo*”, las cosas; ¿Se entiende lo que digo? Se dan cuenta que aquí hay que hacer un esfuerzo de ponerse en otro modo posible de pensar que no es negador del otro, ya veremos.

Algo más todavía, si nos atenemos a lo que la vida inmediatamente nos da en su cotidianidad, (una palabra que tiene lo suyo, pero por ahora usémosla con cierto sentido neutro): en este modo de habéndonoslas con las cosas, a poco que yo atienda explícitamente a ello, no hay inicialmente una separación ni secuencia de lo sensible y lo inteligible. Aquí hay un hacerse cargo, simplemente, tampoco hay, y sobre todo no hay una separación o secuencia de un sujeto vacío al que luego vienen a hacerse presentes objetos que estarían *fuera de él, en frente de él*, siendo en *sí mismos, antes de él*. En este modo de pensar que se atiene a la experiencia cotidiana de las cosas, para este modo de pensar, no tiene sentido el planteamiento que opone realismo contra idealismo o subjetivismo.

Porque ese planteo proviene de haber previamente puesto un sujeto frente a objetos; un sujeto vacío frente a objetos que están en frente, cuando la experiencia cotidiana nos muestra que acontecemos a una lo que no soy yo y yo mismo. Por tanto cabe hablar de un sujeto –la palabra “sujeto” para este modo de pensar es sospechosa, porque sujeto siempre remite a un algo en sí que luego se opone a otro en sí que son objetos, cuando hemos visto que esto no es así- un sujeto, por tanto, ya siempre “ocupado por” lo otro, un sujeto “habiéndonoslas siempre con”, o también “objetos” “siendo ya para nosotros”. Las cosas inicialmente *nos* son. Siendo ya para nosotros, son rostro familiar, cosas tendidas desde siempre hacia nosotros, o –usando una expresión que ya es corriente en la filosofía desde Heidegger- “cosas a la mano”. Las cosas desde el vamos cómplices nuestras, enhebradas en nuestra cotidianidad, esto es lo primero. Claro que la pregunta que cabe hacerse: –que no voy a responder ahora; podrá resultar de lo que digamos-, ¿de dónde viene que nos hagamos el planteo de objetos allí, yo aquí, yo vacío, objetos que vienen a mí, no habiendo estado previamente en mí? La fenomenología habló del “ir a

las cosas mismas”. Y las cosas no son las cosas que disciernen objetivamente las ciencias, ni la filosofía cuando procede objetivando, sino las cosas son inicialmente aquéllas con las que nos las habemos en la practicidad inmediata de la vida; ésta es la primera experiencia de las cosas. Fíjense, quiero leerles un texto brevísimo de Merleau-Ponty, un fenomenólogo contemporáneo francés, texto que está en el comienzo de *La fenomenología de la percepción*; dice: “Venir a las cosas mismas es venir a este mundo antes del conocimiento, anterior al conocimiento, del cual el conocimiento (está pensando en las ciencias, está pensando en una filosofía objetivante) habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta y dependiente, como la geografía respecto del paisaje, en el cual desde un comienzo hemos aprendido qué es un bosque, qué es una pradera, o qué es un río”. La geografía, ciencia ella, podrá decir muchas cosas, pero eso es segundo, derivado; lo primero es lo que para nosotros es lo que *nos* es: el río, la pradera, el bosque. De lo cual no vamos a poder dar y no debemos dar una definición por género y diferencia, pero que sí vamos a poder describir en una descripción en la que vamos a estar implicados nosotros mismos, porque eso *nos* es, y porque nosotros *le* somos. Es cierto que, como dije recién, esto es lo que –yo estoy estudiando ahora los escritos de Heidegger, anteriores a *Ser y Tiempo* (*Ser y Tiempo* es del año '27), los escritos del año '19 hasta '27 de Heidegger. Allí llama a esto Heidegger la *experiencia fundamental*, es decir, la experiencia que no ha sido tocada todavía por la objetivación científica o aun filosófica. Hay un hermoso texto al que quizá podamos luego referirnos, no con las mismas palabras de Heidegger, sobre la experiencia que pueda tener, dice él, un negro del Senegal que entrara ahora a la clase. No va a tener la misma experiencia que nosotros. No la misma en cuanto al contenido, si él tiene que describir aquello de lo que está haciendo experiencia. Pero estructuralmente va a ser la misma, pero por qué, lo vamos a ver después. Claro, uno puede ahora preguntarse: ¿En qué medida esto puede pretender ser un saber filosófico? ¿No se transforma la filosofía en una suerte de mero relato? ¿De mero diario personal, en el que se relatan las experiencias? Más que relato cabe decir, para ir procediendo paso a paso – acá hay miles de cosas que tendría que explicitar, pero discúlpeme, no puedo hacerlo. Más bien hay que hablar aquí, como dicen los fenomenólogos, de una “descripción” de las cosas. ¿De qué se trata entonces en este modo de pensar? ¿En qué medida puede decirse de esto que es filosofía? Paso a paso. Se trata de recurrir a esa experiencia, a esa experiencia fundamental, aquélla de la que todos participamos, aquélla a la que tenemos que llegar venciendo esta tendencia inicial a creer que hay cosas

que no tienen nada que ver con nosotros, a las que luego llegamos. ¡No! De entrada estamos familiarizados con. Entonces, ¿qué hay que hacer? Dejar que se manifieste, dejar que llegue a la palabra lo que se insinúa en lo que inmediatamente aparece. Hemos hablado de esta experiencia por así llamarla “cotidiana” –insisto: esta palabra es peligrosa-, esta experiencia cotidiana, en el uso que tenemos de las cosas; pero en lo que inmediatamente se me manifiesta en ese uso que tengo de las cosas, nadie comprende mejor lo que es un banco que sentándose en él; nadie conoce mejor un martillo o entiende lo que es un martillo que el que martilla. Entonces, sin embargo, eso que inmediatamente se manifiesta, tiene en torno a sí como una aureola de cosas que no aparecen inmediatamente pero que se insinúan. De lo que se trata entonces es de, ahora explícitamente, hacer que aquello que implícitamente se manifestaba se muestre abiertamente, mostrando además esa aureola que en torno de él iba apareciendo. Quiero decir, en el fondo, ninguna cosa de las que nos aparecen es de entrada totalmente patente: tiene mil facetas que es necesario ir haciendo ver. Entonces el fenomenólogo lo que hace es justamente traer a la presencia y a la palabra aquello que no se manifiesta en primer lugar, y que sólo -por así decir- se manifiesta ocultándose, se manifiesta sólo insinuándose.

¿Qué es fenómeno? Hay una famosa definición de Heidegger en el párrafo siete de *Ser y Tiempo* en la cual fenómeno es “Hacer ver desde sí mismo, aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”, es decir, dejarlo ser y dejarlo que se nos aparezca; frenando el intento de categorizarlo objetivamente. Se puede decir con un ejemplo: cuando se quiere conocer a alguien; ¿qué es lo que hay que hacer para que se muestre desde sí mismo? Hay que dejar que hable, dejar que esa persona se muestre...; el peor modo de conocerlo, es que armados con determinadas categorías, se trate de ver como se estaciona en nuestra grilla.

Por tanto, hay que correr ese *riesgo* de quedar desconcertado, sin saber cómo adecuar ese modo libre de darse. ¡Si no se corre ese riesgo no se hace filosofía! Lo otro, categorizar y objetivar, es seguridad. Pero se puede preguntar -¿seguridad de qué? ¿O frente a qué me estoy asegurando? ¿Por qué he de hacerlo? ¿De qué se tiene temor?

Se tiene miedo de aquello que está como fenómeno “último” al que, sin experimentarlo en un principio, inevitablemente voy... que es la muerte. (Lo anterior está dicho en un gran corto circuito al cual se le debe incrustar muchas cosas en el medio, para responder a las preguntas que se han

planteado). Pero antes de ello, se debe correr el riesgo de habérselas con aquello que es tal cual como es; tal como *me-es*, y que no me ocupe de entrada en clasificar y ponerlo en una grilla preestablecida. En ese sentido, la fenomenología implica un progreso infinito, se puede decir también, que *este modo de pensar* es un trabajo de *des-ocultamiento*, en el sentido de que *el fenómeno* hay que dejar que se manifieste. ¿Contra qué hay que luchar, si es que hay que pelear contra algo? – Hay que pelear contra el intento de avasallar las cosas como si fuera algo frente a mí, que puede atrapar, dominar a partir de una categorización. Esto de *des-ocultar* es lo que en términos genéricos se llama hermenéutica –hay por lo menos nueve acepciones posibles del término, que para nada son contradictorios entre sí, pero en todos cabe el *des-ocultar* en sentido de la fenomenología en cuanto el libre darse del fenómeno. Es también la fenomenología una hermenéutica –aunque posteriormente la hermenéutica halla, a partir de la fenomenología, un rumbo aplicado a determinadas cosas, como el texto, pero ese paso es posterior-

Entonces se dice que hay que dejar que se manifieste lo que se manifiesta, pero dejando que se manifieste, aquello que en primer lugar no se manifiesta aquello *oculto* que hay que *des-ocultar* que sólo es a modo de una “aureola” que se insinúa en lo que se manifiesta. Pero en esa radicalidad, ese riesgo de que se habla, no se trata de llegar a una especie de infinita descripción, sino tratar de avanzar a lo que se llama el donarse de las cosas en el cual hay rostros de ellas y el mío en su relación; de lo que se trata es de alcanzar las “células melódicas básicas de ese movimiento”, como cuando se habla en una composición musical del *leitmotiv*. Lo anterior plantea un problema: ¿qué conceptos y palabras se pueden utilizar? Si se analiza un texto de fenomenología, por lo menos en sus primeros trazos se muestra que se usan palabras o conceptos que se toman de la cotidianidad de la vida, de eso se trata. Sólo que en virtud de querer avanzar hacia aquello de lo que no inmediatamente se manifiesta, empiezan a aparecer, a darse en su libre mostración otros conceptos y otras palabras, que obviamente no son los de la ontología tradicional, que se mueven en el orden de la objetividad. Se trata ahora de conceptos *existenciarior* en el sentido heideggeriano, conceptos que intenten decir algo propio de la vida, a saber, conceptos que intenten decir a la vez lo uno y lo otro, en efecto, *decirme* y decir aquello que *me afecta*; es un esfuerzo tremendo, ya no se trata de delimitar lo que tengo en frente y delimitarme como un sujeto vacío, sino de esa sinfonía que nos-con-funde pero que puede ser dicha.

Obviamente, en lo anterior se presenta grandes dificultades para el lenguaje; esto es lo desconcertante que se encuentra en los textos de la fenomenología, pero si se realiza la conversión que exige el atenerse a lo que se nos muestra tal como se nos muestra, se advierte que efectivamente su mostrarse dice lo que son las cosas y lo que soy. Mientras no se haga esa conversión de la mirada, toda esa conceptualidad, todo ese discurso aparece como extraño e incomprensible ¡Hay que hacer la conversión! Se trata de mí, y al mismo tiempo se trata no solo de mí, que no soy sin lo otro. Luego, ¿cómo decirlo?

Y entonces hay grandes dificultades con el lenguaje; el mismo Heidegger ha dicho que no terminó *Ser y Tiempo* porque no tenía el lenguaje para finalizarlo y tenía que echar mano del lenguaje tradicional, con el riesgo de traicionar justamente aquello que quería decir, pues lo que tenía como stock disponible de palabras pertenecían a la ontología tradicional. Olvídense de Heidegger, no interesa, lo que importa es darse cuenta de lo que se trata, se siga a Heidegger o a quien sea; y es que se trata de nosotros, de nosotros en el mundo; y decir el mundo y nosotros a la vez, tal como se manifiesta originariamente, y no tal como lo intenta formalizar la ciencia y algunas filosofías.

Se puede decir, pero con muchas reservas, que si uno atiende a los primeros escritos de los que he hablado, esto sería una suerte de reflexión, pero no es propiamente una reflexión, si por reflexión se entiende una vuelta sobre sí que objetiva; no, más bien hay que decir que es una –y en este sentido podría entenderse la palabra reflexión- continuación, una explicitación, una profundización, como ya dijimos, de la lucidez originaria destacando –de la vida- lo que en principio sólo se insinúa. Dice Heidegger: tratar de no despegarse de esa *experiencia fundamental* o acompañar a esa experiencia, no separarse de ella, porque si algo sucede con la ontología tradicional y con las ciencias, es justamente una *desvivenciación-de-la-vida*.

Es difícil sincerarse consigo mismo, es difícil decir no, y decir sí a la vida. Es difícil decir no a todo atrapar la vida, y es difícil decir sí, a todo dejarse decir por la vida. Entonces la pregunta que hacíamos: ¿es esto un saber filosófico? Lo respondí con el tema de la radicalidad, con lo de las “células melódicas” últimas. Esto requeriría una serie de precisiones complicadísimas, pero no puedo hacer otra cosa.

Se puede decir que esta filosofía es el lenguaje radical de la vida, en donde el dicho “de” es un genitivo, a la vez subjetivo y objetivo, quiere decir

que es el lenguaje que habla acerca de la vida, pero la que habla es también la vida misma. Es la vida la que se dice así misma, porque de entrada, sin palabras, en esa lucidez inicial implícita, ya se está diciendo, por eso es el lenguaje radical de la vida; por eso al menos *incoactive* somos todos filósofos. No se agrega la filosofía a la vida, es la prolongación de la lucidez constitutiva de la vida humana...no otra cosa, es decir, la vida se dice así misma pero en distintos niveles de radicalidad, uno es ese modo implícito otro es ese modo más explícito. Cuando yo puedo pensar acerca de lo que hice y no hice, o cuando yo me largo hasta el fondo, hasta encontrar esas "células melódicas" últimas del acontecer de la vida, hago filosofía.

Ahora aquí vale hacerse una pregunta. Uno podría decir: ¿No hay necesariamente, sobre todo, con el habla de la filosofía un distanciarse de la vida? Lo que Heidegger afirma como *desvivenciación-de-la-vida*. Aquí se muestra el inmenso problema; y maravilloso problema del lenguaje. Se trata del problema de la inmovilización que parece significar el hablar, por eso habría que pensar ¿qué tipo de conceptos tengo que usar para que ellos mismos se muevan al conjuro de la vida? Por otra parte, cuando vuelvo, para hacer explícito lo que primeramente implícitamente experimenté, ese fenómeno ya no es del pasado y por tanto no es tampoco del presente...Preguntas que tienen respuesta a mí parecer, pero si yo entrara en eso, estaríamos aquí el resto del año.

Para lo primero, para la primera cuestión, el tema del lenguaje. ¿No hay con el lenguaje, con el hablar, una desvivenciación de la vida, un apartarse de la experiencia? Tres cosas, tres expresiones para responder esto...Una expresión de Paul Ricoeur muy precisa dice que el lenguaje es "sólo la espuma de la ola de la vida". La vida es más que el lenguaje, pero la ola hace espuma; vida hace, realiza, lenguaje. Se pertenecen mutuamente; hay más por debajo del lenguaje que siempre está queriendo llegar al lenguaje, es de suyo conato de lenguaje.

Otra que me pareció excelente es de Gadamer: Lo que viene a la palabra no es algo carente de lenguaje previamente dado -al contrario- no es algo previamente dado carente de lenguaje, sino que, recibe en la palabra la determinación de sí mismo. Entonces hay en la vida misma *conato* de lenguaje, en ese sentido la vida pertenece al lenguaje y el lenguaje pertenece a la vida, aunque el lenguaje, nunca llegue a decir todo...pero toda la vida está ordenada a... Intenten ustedes describir un afecto; la descripción no se termina jamás; sin embargo, siempre el afecto *es decible*. Otra expresión es

de Merleau Ponty –que es una maravilla- “El lenguaje dice rompiendo el silencio, lo que la vida quería y no podía”. Es decir, una experiencia humana llega a ser al hablarla. Fíjense que decíamos antes que cierto advertir, cierto darse cuenta, ya se daba de entrada en toda vivencia, y ahí es cuando ya está *cuasi-hablando* la vida.

No decimos que la vida sea sin lenguaje, la vida es *con* el lenguaje, pero es conato de ella que no la agota. El lenguaje no se añade a la vida. No es en vano entonces lo que se ha dado en llamar el *linguistic turn* o el giro lingüístico de la filosofía; que tiene sus derivaciones no aceptables, pero también sus derivaciones aceptables. Pensar lo humano desde el lenguaje – Merleau Ponty– es perfectamente legítimo, el lenguaje es lo humano por excelencia. La vida desde el vamos no es ni sorda, ni ciega, ni muda. Casi podríamos decir habla la vida en silencio. Lo que hace la filosofía entonces, es continuar aquello que ya estaba en la vida, yendo hasta el fondo con su propio lenguaje, empezando por un lenguaje descriptivo cotidiano; pero a medida que se van des-ocultando esas márgenes que rodean a lo que inmediatamente se manifiesta, aparecen otros lenguajes, otras palabras –a veces por cierto desconcertantes porque tienen que jugar, según les dije, entre el yo y lo otro a la vez pero, todo el esfuerzo es dejar llegar a la palabra, a esa palabra. Vencer la tendencia a objetivar, a separar y poner en frente; se trata de acompañar lucidamente a la vida.

Estoy pensando en tres palabras muy precisas el ir-junto-con hacer el mismo paso que la vida. Insisto, todo eso tiene sus dificultades, una de ellas fue la que acabo de mencionar: el lenguaje. Esto se cumple para Heidegger y la Fenomenología en general, pues es lo contrario a la teoría, porque la teoría es objetivación, es decir, aquello que pretende hablar de los objetos y del sujeto separadamente. Hacerse cargo entonces de la vida, sin aceptar su originalidad. La expresión que usa Heidegger para referirse a este modo de proceder no es conocer sino comprender. Comprender es una palabra que tiene una larga tradición, sobre todo de Dilthey en adelante. *Conocer* lo reserva Heidegger para el conocer objetivante utilizado por las ciencias y cierta filosofía. Es decir, aquí se trata de una experiencia comprendida entonces explícitamente, que continua con la comprensión inocente básica, previo vencimiento de la objetividad. Este es el momento que después va a tener su despliegue más claro, cuando Heidegger habla de “destrucción de la historia de la ontología”, donde *destrucción* quiere decir desmontar todo el lenguaje que uno ya tiene en la tradición, no para tirarlo, sino para ver lo que es, lo que hay debajo; qué experiencias básicas se han perdido de vista,

donde lo originario se ha fosilizado, se ha como endurecido en sí mismo, de modo tal que pensar consiste en ir de concepto en concepto, cuando por el contrario pensar es acompañar [ir-junto-con] la vida en su originariedad. Podríamos decir que no se trata de una intelectualización, no se trata de una racionalización, sino de un comprender que es el lúcido habérselas-con que continúa y profundiza el ya siempre dado lúcido –aunque implícito-habérselas con las cosas. Se trata de poner en juego la vida nada más, no se trata de razonar, se trata de hacerse cargo de la vida hasta el fondo.

Se trata de una filosofía de la existencia, en el sentido, como dijimos, definitivo, subjetivo y objetivo. Fíjense: *ex*-sistencia; aquí la razón de aquella acentuación del *ex*. *Ex* en sentido de *salida*, *exit*, hacia. Esto significa en principio que no soy sin lo otro que yo mismo. Cosas, otros. Por lo menos eso. *Existencia* significa eso: “estar abierto a”, pero no con una apertura vacía; significa que ese que está abierto no está abierto a la espera de algo que le venga, sino que ya está ocupado por. Por lo tanto, este *ex*, esta apertura, esta salida de sí tiene una gran importancia en psicología y en psiquiatría. Durante 10 años Heidegger dictó los que se llaman los *Zollikoner Seminare*, seminarios que daba para médicos, psiquiatras, en casa de un médico psiquiatra que tomó la filosofía de Heidegger, sobre todo la de *Ser y Tiempo*, para el desarrollo de su propia psicología y método incluso psiquiátrico. Son una maravilla estos seminarios, porque muchas cosas que casi crípticamente aparecen en algunos textos de Heidegger, aquí, como está hablando a no filósofos, aparecen mucho más claros, no digo simplificados, pero mucho más transparentes. Y lo primero que aparece en el primer seminario es este tema, el tema de la *apertura*, pero como “estar dirigido a”. Pero claro, y ahora uno se pregunta: ¿Siempre ocupado por? ¿Dirigido a? ¿A qué? Es cierto que nosotros estamos siempre “habiéndonoslas con” esto o aquello, nunca estamos en blanco. La palabra de Heidegger es clave, y luego se ha hecho ya palabra común aceptada en la filosofía contemporánea, con matices según los autores: aquello a lo que estamos dirigidos es lo que Heidegger llama *Welt*, mundo. Estamos abiertos al mundo. ¿Qué significa mundo? Aquí viene el problema. ¿Ven cómo aquí empiezan a aparecer cosas que de entrada no aparecen? Estamos justamente desplegando aquello no inicialmente manifiesto. ¿Qué es mundo? Mundo, en Heidegger, tiene muchas acepciones, concatenadas. Les voy a dar una primera aproximación. Otra palabra que usa Heidegger: trascendencia del *Dasein*, del hombre. El hombre trasciende, es decir, está siempre más allá de sí, hacia, *ex*. Pero también, y aquí la diferencia: más allá de esta o aquella cosa. Esto, que no es

esta o aquella cosa, que es más que esta o aquella cosa, sin el cual no se da esta o aquella cosa, es lo que llama Mundo. Que no es la suma de las cosas. Habitualmente, cuando nosotros hablamos de mundo, ¿qué decimos? Es la totalidad de los entes. No, no se trata de eso. ¿Qué es mundo? Los primeros textos de Heidegger son interesantes porque es donde se muestra lo propio de la fenomenología heideggeriana, en su diferencia con Husserl, de entrada. ¿Qué es mundo? Vamos a partir de un ejemplo. Fíjense: yo entro en el aula, aquí, con todos ustedes. Vengo y me siento allí, en el asiento. Ya por lo pronto, dijimos antes, estoy comprendiendo, en el estar sentándome implícitamente esto que llamaré luego, cuando llegue a la palabra, “banco”. Y me estoy comprendiendo a mí mismo como aquél que tiene que “habérselas con” eso que se llama banco en tanto que sentándome. Pero fíjense: ¿es esto lo único que se me da, cuando entro y me siento? ¿Es esto lo único que se me da? ¿Es esto lo único que –adviertan- me es significativo? Me es significativo en el sentido de que tiene que ver conmigo y mi vida, en este pequeño trozo de mi vida que es estar sentándome. ¿Es eso lo único? No. Pensemos un poco. Claro que en primer lugar lo que inmediatamente aparece es el banco, pero junto al banco (“junto a” también relativamente, la palabra no es exacta), junto la banco yo co-advierto las paredes, las ventanas, la puerta, co-advierto el pupitre desde donde el profesor va a hablar, el pizarrón donde eventualmente el profesor va a escribir, co-advierto el edificio, la escalera del edificio, el ascensor a través del cual vine y llegué hasta aquí, el piso, el techo, mis compañeros, los profesores; todo eso está co-presente, no como esto, esto, esto, esto, esto, sino como un todo relacional, en cuyo seno algo llega a significarme algo a mí. Es decir, nunca comprendo yo ninguna cosa aislada, sola. Siempre hay un horizonte a partir del cual y hacia el cual esto remite, a partir del cual y hacia el cual esto me es significativo. Esa totalidad relacional que a modo de trasfondo está allí presente, no como está presente este banco, eso es una primera ejemplificación de lo que hay que llamar Mundo. Es un todo relacional: no son cosas que se relacionan, sino relaciones en cuyo seno hay cosas.

Es un todo más o menos amplio, más o menos presente, con una presencia diversa a la presencia de esto inmediato. Por eso va a decir Heidegger en nuestro caso que el banco “es” pero eso otro, el todo, no es al modo del ser del banco, porque me es de otra manera. El *mundo* no “es”; el mundo *mundea*, ya que tiene su modo propio de hacerse presente. Pero no se atengan a las meras palabras; ¡hay que hacer la experiencia, darse cuenta!

Eso es filosofar: darse cuenta. No hay que probar nada a modo de demostrar lo evidente dentro de una teoría, hay que ver; aquí no hay silogismo.

Eso es lo que se llama *mundo*: el todo relacional del cual y hacia el cual todo tiene significatividad para mí, sea ésta o aquella cosa. Pero entendámonos, el mundo no es un horizonte que en cierto modo, exteriormente, acompaña a esta cosa de aquí que es el banco, sino que “baña”, la cubre a ésta cosa que es el banco, la penetra, le da sentido.

Donde sentido quiere decir, tanto como orientación, es decir su lugar *en* para mí. Una cosa es el sentido, otra cosa es la significación —es el banco— y tiene sentido, es decir, cobra su significación a través de un todo relacional, con el que yo también me las veo, pero de otra manera como me la veo con el banco en su forma inmediata. Eso es para Heidegger una primera ejemplificación de mundo. En un texto posterior a *Ser y Tiempo*, que se llama *De la Esencia del Fundamento*, Heidegger explicita, contra algunas objeciones, que eso fue tan sólo un ejemplo para entender lo que es el *mundo*, porque esto puede ampliarse, ya que *el mundo* tiene como círculos concéntricos. Esto visto es lo inmediato, el mundo más cercano; podemos llamar a esto, aunque el término en Heidegger tiene variaciones, *Umwelt* —el Mundo circundante—. Este venir y sentarse y todo lo que acabamos de decir, ¿está sólo eso inmediatamente presente? No. Está presente y están presentes en mí ciertos contenidos “ideales” para distinguirlos de los utensilios como el banco ¿qué está presente en mí? *De algún modo lo que entiendo por universal, de algún modo lo que entiendo por la tarea filosófica*. Es decir, hay el mundo dándoseme antes de que yo empiece a entender algo, esto o aquello; se me está dando ya previamente, estoy en-el-mundo y se me está dando un sinfín de horizontes cada vez más amplios, hasta el orden más ideal, que es lo que hace que yo pueda entender “esto” inmediato. Todo eso está en el horizonte mío, y tiene su historia; eso es lo que en la hermenéutica gadameriana se llama los prejuicios [pre-juicio] que tienen un sentido positivo, sin ellos yo no podría comprender ninguna cosa.

Eso es para Heidegger el mundo, y si se va hasta el final, y se le pregunta a Heidegger cuál es el límite del mundo, aquel límite a partir del cual puedo finalmente entender, esto es ¿cuál es el más radical horizonte; el más radical mundo? La respuesta de Heidegger, primera respuesta, es el *Ser*. ¿Cuál es el supuesto último tras el cual aparentemente no se puede proceder, y que es la condición de posibilidad que entendida y comprendida, me posibilita el comprender cualquier cosa? El *Ser* es aquello sin lo cual no

puedo comprender. La comprensión siempre dada, constitutiva del hombre es el *Sein*. El *Ser* no está frente a mí, sino que en cierto modo puedo decir que se da a mis espaldas, como haciéndome posible, como envolvente supremo que posibilita entender ésta o aquella cosa; sin el “*Es*” no puedo entender banco, silla, árbol, estrella. *Es* que no es el ente, éste o aquel, y me posibilita entender el ente como del banco, mesa, silla, y que por tanto es diferente del banco, la mesa y la silla. Ésta diferencia es lo que Heidegger afirma diferencia ontológica. El último Heidegger se pregunta ¿es el *Ser* lo último? Aquí hay una variación. No, el *Ser* es y no es en tanto que límite; y aquí queda planteada una grandísima cuestión... Si yo me pregunto... (Olvidémonos de la filosofía y volvamos a la experiencia más radicalmente humana) ¿Cuál es el horizonte último hacia el cual, desde el cual, entiendo todo cuanto es, y que me posibilita habitar como hombre? Esta radicalidad de la pregunta implica no hacer filosofía, no hacer ciencia, sino habitar como hombre, el habérmelas con las cosas con la lucidez plena.

En última instancia, ¿a qué remito todo? La totalidad de los entes de la naturaleza, ese es un horizonte, o una parte del horizonte de cualquier experiencia mía originaria. Pero también hay una parte de horizonte hacia abajo y una parte de horizonte hacia arriba. Hay un fondo último, a partir del cual o más allá del cual no puedo ir, y que me posibilita entender, sin radicalmente entender, todas las cosas: es la muerte. Y hay una parte de horizonte hacia arriba –y esta es la diferencia de este Heidegger con el de *Ser* y *Tiempo*–, hay hacia arriba lo Sagrado, la Divinidad, Dios. Esto es lo que Heidegger llama *das Geviert*. Tiene mil traducciones, una es decir el cuarteto: el cielo, la tierra –eso sería la naturaleza–, los divinos, no Dios simplemente, es otra cosa–, y los humanos mortales. Todo esto lo toma él de Hölderlin. ¿Qué diferencia hay entre este horizonte que llamo *ser* y este otro que llamo cuarteto? El último Heidegger es el Heidegger que “sigue” a la poesía. La verdad no está solamente en la proposición enunciativa objetiva. La verdad también está en el ritmo de la poesía. Sin ritmo, sin melodía no hay palabra poética. O en la música. Yo tenía intención de empezar esta charla haciéndoles escuchar el 2º movimiento –búsquenlo; escúchenlo– del concierto para clarinete de Mozart. Díganme si hay verdad o no hay verdad ahí. La verdad no está sólo en la proposición enunciativa. Volvamos al cuarteto. Para decirlo simplemente, y esto abre un problema infinito, o mejor una infinita alegría para el pensamiento; y esto es la poesía y esto es el pensamiento, ya no filosofía. Entonces, ser y cuarteto. El cuarteto es el rostro familiar del ser. Diríamos: la experiencia más originaria del horizonte último

que todo lo cualifica, y en el cual, dentro del cual y por el cual es posible la vida humana; y *ser* sería como el abstracto de esto. Y aquí se abre un inmenso horizonte de magnífica investigación: qué relación hay entre el pensamiento filosófico, y el pensamiento del poeta. Sólo una palabra: un lenguaje de totalidad, poético, que habla de lo otro y de mí a la vez, que habla en la “concretez” de las imágenes, y que pone de manifiesto todo el fondo de afectividad que también es reveladora. Ese lenguaje, por ejemplo, es el lenguaje bíblico. No reduzcamos nosotros la Palabra de la Fe a la teología, que viene después. La verdadera manifestación está en ese lenguaje que es el lenguaje poético. Para mí eso es lo más profundo. La filosofía viene después. Inevitablemente, porque es también nuestra naturaleza. La insoportable filosofía viene después, y no puede no venir. Por eso, tomando libremente una expresión de Nietzsche, se puede decir que el filósofo debe decir su palabra, y dice Nietzsche en Zarathustra: “di tu palabra y rómpete”. Es decir: di lo tuyo y date cuenta de que lo tuyo no es lo último. Date cuenta de que si lo tuyo quiere tener sentido, tiene que volver siempre a la fuente del sentido, que está en otro lado y que es la palabra poética.

HUBERT FAES

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS - FRANCIA

CIENCIAS, FILOSOFÍA, FE

* Primeras conferencias del *Camino de la Historia de la Filosofía*, presentado el 8 de Febrero 2006 por el autor. Han sido traducidas al castellano desde el francés por Gregorio Eichmann, alumno de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA y parte del equipo editorial de la revista.

RESUMEN

Los nuevos conocimientos que traen las ciencias y las explicaciones que proponen son todo un tema de reflexión para los científicos, los filósofos y los que se preocupan de pensar en su fe y en su religión. Estos problemas son múltiples y variados, pero tienen un núcleo en cuanto se presentan en la relación Ciencias-Filosofía y Ciencias-Teología. ¿Podemos decir o considerar que revelan la misma problemática? Este trabajo quiere contestar a esta pregunta, esperando mostrar que existe una problemática general más apropiada de aquella en la que los problemas están tratados hoy en día.

PALABRAS CLAVE

Ciencias-Filosofía. Ciencias-Teología. Ciencias-Religión. Ciencias-Fe. Fe-Razón. Discurso meta-racional común.

RESUMO

Os novos conhecimentos que trazem as ciências e as explicações que se propõem são todo um problema de reflexão para cientistas, filósofos e aqueles que se preocupam em pensar sobre sua fé e sua religião. Esses problemas são muitos e variados, mas têm um núcleo em quanto são apresentados em uma relação Ciências-Filosofia e Ciências-Teologia. Podemos dizer ou assumir que revelam a mesma problemática? Este artigo quer responder a esta questão, esperando mostrar que há uma problemática geral mais apropriada que aquela em que os problemas são tratados hoje em dia.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia da Ciência. Ciência da Teologia. Ciência da Religião. Ciência-Fé. Razão-Fé. Discurso meta-racional comum.

Nadie ignora que los nuevos conocimientos que traen las ciencias y las explicaciones que proponen son todo un tema de reflexión para los científicos, los filósofos y los que se preocupan de pensar en su fe y en su religión. Esto sucede desde hace siglos, sobre todo hace cuatro siglos si tomamos el término “ciencia” en el sentido estricto dado muchas veces por la modernidad. Estos problemas son múltiples y variados. Algunos son de notoriedad pública y se leen en algún diario semanal, pero otros sorprenden hasta a los mismos especialistas. Algunos se preguntaron a través de los siglos y ya no son tan actuales; otros se siguen preguntando pero son a veces transformados. Y también están, obviamente, los que son nuevos.

Acordémonos de algunos ejemplos. En el siglo XVII hubo muchas discusiones sobre el heliocentrismo, del carácter finito o infinito del universo, de la existencia del vacío o también de la manera de comprender la Eucaristía teniendo en cuenta la nueva concepción de la materia. Desde el siglo XVIII, antes de la teoría de la evolución, se preguntaron si hacía falta clasificar la especie humana en el mismo grupo de las especies de los simios llamados “Lineados Antropomórficos” y se debatía sobre la compatibilidad entre la historia bíblica y la historia natural de la tierra. El siglo XIX fue un siglo de controversias sobre la legitimidad de la aplicación del método experimental al hombre o mismo sobre los animales, o la aplicación de métodos de análisis crítico al texto de la Biblia. Es también el tiempo de las primeras controversias sobre las teorías de la evolución que dudan sobre el origen del universo y del Hombre; las ciencias, no contentándose con ser descriptivas y clasificadoras, pasan a ser estudiosas de los orígenes de los fenómenos estudiados. Hoy en día tenemos los problemas en el conocimiento sobre lo nuclear, sobre lo genético y mismo en la informática con todas sus consecuencias prácticas que pueden tener. La extensión de las matemáticas y de la lógica con algunos de sus teoremas sobre el límite del formalismo también pertenece a las nuevas discusiones contemporáneas. Entonces, no dudemos en decir que: el desarrollo de las ciencias no ha hecho más que sembrar nuevos interrogantes.

Estos problemas son múltiples y variados, pero tienen un núcleo en cuanto se presentan en la relación Ciencias-Filosofía y Ciencias-Teología y están unificados en una perspectiva de conocimientos que interesan particularmente a la Filosofía y a la Teología. ¿Podemos decir o considerar que revelan la misma problemática? Las notas y las proposiciones que van a seguir en este trabajo quieren contestar a esta pregunta.

Precisaremos cómo se plantean estas problemáticas, y luego veremos las condiciones actuales para el intercambio entre las Ciencias, la Filosofía y la Teología, es decir sobre las condiciones interdisciplinarias e intersubjetivas en la que los conocimientos científicos son comunicados y se plantean como “problemas” para los filósofos y los creyentes. La reflexión concierne el panorama comunicacional en el cual se puede tener tales problemas y además tratarlos como tales.

Estas cuestiones serán problemáticas en los marcos en los que se puedan abordar las preguntas sobre la Ciencia. En vez de definir una sola problemática, tenemos que encontrar algunas diferencias y algunas transformaciones en la manera de plantear estos problemas.

No diremos entonces que los problemas examinados aquí sean efectivamente tratados en el cuadro de una misma problemática. Pero esperamos mostrar que sí existe una problemática general más apropiada en la que los problemas son tratados hoy en día.

1. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS ESPECÍFICAS DE LOS PROBLEMAS SURGIDOS POR LAS CIENCIAS

1.1. Un nuevo régimen en la manera de pensar

Tenemos la tendencia de pensar que los problemas vienen del hecho de que los nuevos conocimientos se enfrentan a las convicciones adquiridas, de las opiniones bien establecidas y hasta de las concepciones elaboradas y argumentadas en el orden de la Filosofía y/o de la Religión. Hay por lo tanto, también, algunos nuevos conocimientos que, sin ser incompatibles con las ideas en vigor, plantean el problema de su integración y tienen que ser interpretados de manera que sean comprendidos en los sistemas de pensamiento y de fe. Pero más allá de estos problemas que se trazan a partir de cada nuevo conocimiento particular, existe una dificultad más profunda. Con las ciencias modernas, el estilo o el régimen mismo del pensamiento se ponen en duda. En los estilos tradicionales, los sabios filósofos y las religiones pretenden una visión estable de las cosas; ellas buscan establecerse en un marco general de interpretación donde pueden permanecer. Las ciencias modernas son originarias de una situación donde los nuevos conocimientos aparecen sin cesar, obligando al pensamiento a replantearse periódicamente esos marcos de interpretación. No encontramos hasta el momento el medio de que sean verdaderamente compatibles esos dos regímenes de pensamiento. De ahí viene sin duda la impresión de que hay

una permanencia de los problemas en las relaciones entre las ciencias, la filosofía y la teología; de aquí viene también, quizás, la evolución de la filosofía que quiere hoy, frecuentemente, considerarse como la disciplina del Problema o de la Interrogación y ya no como la del sistema o la sabiduría atarácica.

1.2. Problemas ideológicos y problemas tratados a partir de hechos

Los problemas que se cuestionan a partir de las ciencias tienen un carácter específico en relación a algunos problemas que fueron objeto de controversias en el curso de la historia de la filosofía y de la teología. Tomemos un ejemplo. Los conocimientos que tenemos hoy en día en paleontología y en biología sugieren que hubo sin duda en el Origen muchas especies de hombres. Esto plantea un problema en relación a la visión monogenética del Hombre que presenta la Biblia y que defiende la teología cristiana tradicional. Pero esta pregunta del poligenismo y del monogenismo fue debatido bien antes de las teorías modernas de la evolución y mismo antes de las ciencias modernas. La especificidad del problema que se plantea a partir de los conocimientos científicos en la materia es que no nace únicamente de la confrontación de las concepciones o de las teorías sino que se debate desde los hechos que la ciencia alcanza a establecer (o, en lógica y matemáticas, a partir de teoremas que demuestra). No tenemos que entender la noción “hecho” de manera naif y reconocer que un hecho es reconocido y construido a partir de una teoría.

Pero la teoría científica no es una concepción arbitraria e inverificable. Ella existe exclusivamente en la confrontación con los hechos. El heliocentrismo ha realmente planteado un problema a partir del momento en que las observaciones mostraron que era un hecho. Lo mismo sucedió con la teoría de la evolución cuando pasó de ser una teoría a un hecho realmente¹. Y podemos decir hoy que el poligenismo, en lo que concierne a la especie humana, es también un hecho. Las ciencias modernas se distinguen por su preocupación de enlazar la reflexión teórica al establecimiento de los hechos. Esto explica su peso en la época moderna para el desarrollo de las controversias filosóficas y teológicas. Con las ciencias, algunos nuevos hechos despiertan la reflexión y demandan ser interpretados. El pensamiento en general está obligado a salir de un régimen de reflexión estable, yendo en el sentido de la confirmación del marco de reflexión preestablecido, y entrar en un régimen de reflexión que debe tener en cuenta una renovación

incesante de conocimientos (esto independientemente de toda interpretación de cambio en términos de progreso).

1.3. Los problemas suponen eventos y una historia

Todo esto quiere decir que, con los problemas surgidos de las ciencias, no estamos en una simple lógica de enfrentamientos ideológicos en donde a veces se ha sostenido que en el fondo siempre quedan los mismos de siempre. Para las doctrinas e ideologías que se enfrentan, no hay historia. La oposición del materialismo y del idealismo en filosofía o aquella del poligenismo y del monogenismo en la teología antigua revelan el debate de ideas, y las ideas son eternas, pues los debates también lo son. Las ciencias nos ubican en la perspectiva de una verdadera historia donde se producen los eventos. Los grandes descubrimientos son ante todo el descubrimiento de hechos nuevos. No solamente el nacimiento de las ciencias modernas es un evento en la historia, concomitante con algunos descubrimientos mayores, sino que -hemos tomado conciencia de esto progresivamente- estas ciencias tienen una historia, la de sus descubrimientos y de sus transformaciones teóricas subsecuentes. Si los problemas planteados a partir de las ciencias son problemas que se plantean a través de los hechos, como existen hechos nuevos, hay también problemas nuevos y una renovación necesaria de la reflexión, del pensamiento y de toda la perspectiva de una historia de la experiencia humana.

1.4. La condición histórico-cultural del pensamiento humano

Pues conviene entonces precisar cómo las ciencias, la filosofía y la teología se sitúan en relación a los eventos y a la historia. Los eventos ligados a la aparición y al desarrollo de las ciencias modernas se producen al principio en la cultura. Los grandes descubrimientos de la ciencia trastornan la cultura adquirida de una época, cultura que se estructura y se determina en gran parte por el orden del saber inconsciente. Es lo que muestran, cada uno a su manera, los epistemólogos y los historiadores de las ciencias como Bachelard, Foucault o Kuhn. En relación a estas transformaciones culturales que se producen en profundidad, los problemas que plantean y que tratan los sabios, los filósofos y los teólogos revelan una reflexión secundaria que está en el orden del posterior impacto, es decir de la repercusión a veces tardía de los eventos en sí mismo. El advenimiento y el desarrollo de las ciencias modernas tienen por consecuencia la toma de conciencia del hecho de que la cultura es cosa compleja que supone una parte de cultura espontánea e inconsciente de ella misma en contraparte de una fracción de la cultura

reflexiva y controlada, ésa que las mismas ciencias se esfuerzan por construir.

La filosofía y la teología son ellas mismas las que se sitúan en relación a esta dualidad y quizás también a la reflexión de sí mismas teniendo en cuenta esta situación caracterizadora de la condición humana, del conocimiento y del pensamiento, condición que es histórico-cultural.

Teniendo en cuenta estas precisiones sobre la manera en que los problemas se plantean para la filosofía y la teología a partir de las ciencias: ¿Podemos considerar hoy en día una problemática para el conjunto de problemas de este tipo? ¿No es vano plantearse esta pregunta? ¿No valdría más pasar al planteamiento de los problemas particulares?

2. LAS CONDICIONES DE UNA INTERLOCUCIÓN ENTRE HOMBRES DE CIENCIA, FILÓSOFOS Y TEÓLOGOS.

Los problemas que se plantean a partir de los conocimientos científicos no conciernen únicamente a las disciplinas o las ciencias en un sentido amplio, sino también a las ciencias naturales y humanas, la filosofía y la teología. Conciernen a hombres que tienen sed de conocer, que piensan y que creen.

2.1. *Los discursos*

Ver solamente las disciplinas, es decir los discursos que tienen, es llevado a entender solamente sus relaciones en términos de acuerdo o de desacuerdo de los discursos en sí. En esta perspectiva, el objetivo más racional sería el de conseguir poner todos los discursos de principio a fin y terminar en un discurso racional único. La exigencia de racionalidad sería la de una razón única (como se habla a veces del pensamiento único), de un discurso racional que tenga transversalmente a todas las disciplinas. Esta posición no es sostenible, pero es la de un racionalismo estricto que los primeros desarrollos de las ciencias modernas motivaron, también encontrada en filosofía y en teología. En el fondo, suprime la pluralidad de los interlocutores y de las disciplinas. La experiencia, a través de conflictos, condujo, parece ser, a un sentido más marcado de las diferencias entre las racionalidades. ¿No nos quejamos hoy del estallido de las racionalidades? Quejarse no amerita una comprensión mucho más profunda de la situación.

2.2. *Los interlocutores capaces de reflexión*

No hay que olvidar que son los Hombres quienes hacen las ciencias que se comprometen en tal disciplina. Detrás de los discursos están los temas que los sostienen. Las condiciones de relaciones entre las disciplinas son las condiciones de una interlocución entre los hombres que practican esas disciplinas, que no ponen sus discursos a cabo pero los envían y los comentan. No puede haber relación entre ciencias tan diferentes como la física, la filosofía y la teología más que en esas condiciones. En esto nos encontramos con el principio general de que en la lengua no hay únicamente que considerar lo que es dicho (el enunciado) sino el acto de decir (la enunciación), y entonces la situación de comunicación. Quien dice comunicación no dice comunidad. La situación no es la de personas que comparten las mismas ideas y los mismos valores y entonces se encuentran en un discurso común. Se habla de comunidad científica; se dice esto porque se ve que los científicos trabajan mucho más en equipo que los filósofos o los teólogos y porque parecen de acuerdo mayoritariamente en lo que tienen que hacer. Pero no hay verdaderamente comunidad, ya que los discursos que tienen están siempre en discusión. Con más razón, no existe comunidad entre científicos, filósofos y teólogos. Pero en cada disciplina hay hombres capaces de reflexión en relación a los discursos de la disciplina, y también existen hombres que son sujetos libres y responsables que asumen esos discursos. Es por estos individuos que existe la posibilidad de un diálogo entre las disciplinas, de que sus discursos se hablen y se respondan. Hablar de esta capacidad de reflexión presente en estos individuos de cada disciplina nos muestra que la Filosofía persiste en el corazón de todas las disciplinas. El diálogo es entonces posible por la filosofía, no en tanto disciplina de un género particular sino en tanto cultura de la reflexión que, de hecho, está presente en todas las disciplinas. La filosofía como disciplina particular cultiva especialmente una capacidad de reflexión que, de hecho, está presente en toda racionalidad. La filosofía en ese sentido tiene un rol mediador en la interlocución entre todas las disciplinas, sin que la disciplina filosófica pueda pretender monopolizar ese rol.

2.3. *Clases de experiencias*

Si detrás de los diferentes discursos de disciplinas hay individuos diferentes, todos capaces de reflexión, hay pues también una referencia a experiencias diferentes. Para todo hombre, sea cual fuese su especialidad, hay principalmente lo que podemos llamar “experiencias comunes y

corrientes”. Pero además de esta experiencia, las ciencias, la filosofía y la teología suponen también que los individuos que se comprometen a esto se refieran cada vez a otro tipo de experiencia. Globalmente, digamos que los científicos se refieren a algunas experiencias que hicieron metódicamente, que deja ver la experimentación. El teólogo tiene en vista una experiencia del creyente, una experiencia religiosa. El filósofo por su parte no se refiere a la experiencia común; quizás él mismo hace en la reflexión una experiencia particular; quizás esté simplemente listo a considerar todas las experiencias. Esto es válido únicamente si tenemos en cuenta las relaciones de discursos racionales que tienen las diferentes disciplinas en las experiencias a partir de las cuales y sobre las cuales se ha sostenido que podemos comprender lo que diferencia las disciplinas y lo que evita simplemente terminar de principio a fin los discursos.

Todo esto estando condenado a la comunicación y compartiendo las exigencias comunes del discurso y de la razón. Las disciplinas tienen actitudes y visiones diferentes en las cuales se implica la libertad del espíritu humano y que responden a las experiencias hechas o posibles. La interlocución no puede tener lugar más que en esta situación. Hay que remarcar también que si ella es posible entre las disciplinas representadas por hombres diferentes, ella puede también producirse de manera que el hombre tenga al mismo tiempo un espíritu científico, filosófico y/o teológico. Un pensamiento que reflexiona está como en diálogo con él mismo. Puede comprender al otro en sí mismo y adoptar el punto de vista del otro tan bien como el suyo. Esta posibilidad es en él mismo una condición que vuelve posible la interlocución de la que estábamos hablando.

2.4. ¿Qué discurso meta-racional común?

Si entonces excluimos el discurso racional que suprimiría de hecho las diferencias entre las disciplinas y plantearía problemas en relación a la libertad humana, entonces, ¿a qué conduciría la práctica del diálogo? El problema es el de la constitución de un discurso común que no sea la constitución de un discurso racional único agrupando todas las disciplinas, sino un discurso que exprese las relaciones entre racionalidades reconocidas en sus diferencias, que diga la manera en que cada especie de racionalidad pueda jugar su propio juego teniendo en cuenta al otro y a su juego, que salve la apertura de la racionalidad en sí, apertura que viene de una parte de la libertad de los individuos que se comprometen en la racionalidad bajo las diversas formas y que tiene también al mundo de la experiencia en donde la

racionalidad está abierta. La naturaleza misma de este discurso común que sería meta-racional, discurso de reflexión sobre el conjunto de discursos racionales, es problemática. No puede constituir ese conjunto en totalidad; No puede, como las ciencias, mirar a la unificación teórica de las teorías. No puede ser tampoco solamente un discurso metodológico o epistemológico. Tendría que incluir algunos aspectos éticos, ya que tiene que contener sujetos libres, pero no puede ser un regulador sólo formal de estilo político y convencional. Este discurso tendría que reconocer lo que está en la base de una reunión de racionalidades, lo que controla su punto de relación con la misma realidad. Lamentablemente lo que acerca las racionalidades es la condición humana común a los sujetos que la practican. Son libres pero son de la misma condición. Esta común condición no es únicamente el hecho de que todos son pensantes y que un mismo pensamiento actúa en todas las racionalidades posibles. El discurso común meta-racional tiene que ser antropológico. No es un discurso del sujeto trascendental o absoluto, sino un discurso de la condición humana. En una reflexión sobre la condición humana del ejercicio de la razón y de la libertad encontraremos las razones de las diferencias y de las relaciones entre las disciplinas. Hay una base antropológica de una ética y de una epistemología de las disciplinas racionales.

3. HISTORIA DE LAS PROBLEMÁTICAS DE LAS RELACIONES ENTRE CIENCIA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

La interlocución entre ciencias, filosofía y teología ya tiene algunos siglos de historia. Para reflexionar, podemos volver hasta el comienzo de la filosofía. Pero el problema se convirtió en un problema verdaderamente cuando entraron en escena las ciencias modernas. Anteriormente, la unidad de las ciencias era presupuesta; estaba fundada sobre la unidad del cosmos. A partir del siglo XVII, las ciencias tuvieron su auge, el individuo se afirmó, el cosmos colapsó, la religión se reenfoca sobre la fe y la tradición. La relación de ciencias, filosofía y teología se vuelve problemática. Es entonces una historia de cuatro o cinco siglos. En el momento de buscar qué problemática de conjunto puede servir a plantear los problemas hoy, hay que ponerse de acuerdo en que hay varios problemas que han servido durante los siglos precedentes y que continúan influenciando la manera de plantear esas dificultades. Se presentan en el orden de una sucesión histórica y son testigos de un camino en la reflexión de estos problemas.

3.1. Problemática cosmológico - metafísica

Calificaremos la primera problemática de cosmología y metafísica. Para ello el acuerdo entre ciencias, filosofía y teología está todavía presupuesto. El advenimiento de las ciencias modernas provoca el colapso de la antigua visión del cosmos; pero las ciencias son comprendidas aportando una nueva cosmología, basada en una nueva filosofía y una nueva teología y en una continuidad entre todas las disciplinas. Sobre la plataforma de una nueva concepción mecanicista del mundo se ha proyectado construir la unidad perfectamente coherente de las disciplinas, conservando finalmente la antigua visión de sus relaciones. La ciencia moderna provee el modelo para la racionalidad del conjunto, más precisamente la racionalidad matemática que la caracteriza. Las matemáticas, las cuales parecen determinantes en su rol, fundan una continuidad de disciplinas. La filosofía no se distingue todavía realmente de las ciencias o sólo se distingue como ciencia metafísica. Su problema es construirse como ciencia sobre el modelo de la ciencia nueva. En cuanto a la teología, la ciencia moderna aparece igualmente capaz, por su conocimiento de la naturaleza, de aportar el fundamento de su racionalidad. Como la Edad Media lo hizo, el objetivo es siempre mostrar que la teología es racional porque lo que enseña la Fe presupone el conocimiento natural y racional de Dios como creador del mundo. En los siglos XVII y XVIII la ciencia propone una visión mecanicista de la naturaleza, y en su marco presenta una concepción preformada del viviente; parece requerir en última instancia de la existencia de Dios para tomar conciencia del mecanicismo del mundo. Las ciencias modernas trastornan la visión del mundo sobre la cual la filosofía antigua y la teología medieval se apoyaban, pero ellas permiten la unión de todas las disciplinas en una única visión racional del mundo. Esta aproximación donde las ciencias y la teología pueden juntarse pasando por la metafísica y sobre una base que queda siendo cosmológica no implica necesariamente una concordancia literal entre lo que dice la Biblia y lo que dice el discurso científico, sino que involucra lo que podríamos llamar una concordancia racional, una homogeneidad fundamental de discursos más allá de las diferencias entre las disciplinas. La pregunta decisiva y ejemplar en este tipo de problemática es aquella sobre el origen del mundo o de la naturaleza. Pero podemos decir que las ciencias todavía no se plantean este problema. Las discusiones son más internas a la filosofía y conciernen el poder de conocimiento de la razón en sí. El empirismo contesta las certezas del racionalismo. Pero la problemática metafísico-cosmológica estará en

dificultades solamente cuando las ciencias se convenzan de que son capaces de encontrar una explicación de los fenómenos en los fenómenos mismos, es decir, de responder a la pregunta del origen exponiéndose la génesis. Pasamos del mecanicismo al evolucionismo. La problemática que intenta resolver la pregunta de las relaciones entre las disciplinas sobre la base de un acuerdo y de una continuidad racional y metafísica entre ellas no es más sostenible.

Pero la nostalgia de tal solución es muy persistente. Los debates entre ciencias, filosofía y teología, sobre todo en el medio cristiano, quedan la mayoría del tiempo focalizados sobre la pregunta cosmológica, sobre la pregunta del origen del mundo, sobre todo en el evolucionismo. Hasta el discurso que se esfuerza en considerar positivamente un acercamiento evolucionista del mundo se ocupa sobre todo de volver compatibles los conceptos de evolución y creación y además de integrar la evolución a una visión cosmológica y metafísica.

3.2. Problemática epistemológica

En los siglos XIX y XX, una problemática epistemológica domina la cuestión de las relaciones de las ciencias, la filosofía y la teología, a pesar de la importancia que tuvo la pregunta de la correspondencia entre creación/evolución. Esta época se caracteriza por las relaciones entre las disciplinas que se convirtieron conflictivas. Resulta ser una época en la que las ciencias modernas triunfan. La idea es que los problemas de relación entre las disciplinas y los que se ponen en la interfaz de las disciplinas no pueden ser tratados correctamente y por eso se pelean por una epistemología que se diferencia de las otras correctamente.

El advenimiento de las ciencias modernas está ligado a la pregunta del método. En Descartes y en el racionalismo clásico, se trata de un método único para todas las disciplinas. Pero más avanzamos, y más la epistemología apunta a una diferenciación de métodos. La epistemología es una reflexión sobre las ciencias que considera las condiciones puestas en marcha del método mismo en una disciplina dada. No es solamente una metodología, sino más bien una reflexión sobre la práctica por la cual la ciencia pone a punto, elige y pone en marcha un método en relación al objeto y como intervención del individuo. Considerar que la problemática de la relación entre ciencias, filosofía y teología tiene que ser epistemológica significa que la preocupación epistemológica que caracteriza primeramente las ciencias se aplica no solamente a ellas sino también a la filosofía y a la

teología. Hay que diferenciarlas y unir las unas con las otras según los métodos propios de cada tipo de disciplina.

En esta problemática las posiciones extremas son las siguientes: el cientificismo y el positivismo sostienen que el único método científico, el de las ciencias modernas, es conveniente, lo que significa negar la relevancia de las disciplinas filosóficas y teológicas o reducirlas a la ciencia. Aquí encontramos la exigencia de la continuidad del discurso del punto de vista, no del contenido, sino del método. La posición extrema opuesta se encuentra en la filosofía: denuncia la ciencia como una catástrofe, sólo ve en ella la barbarie en un mundo que aprovecha únicamente la ciencia y la técnica. Se opone así a la exclusividad de un método contra otra exclusividad. El discurso heideggeriano sobre la ciencia que no piensa puede ser comprendido en esta perspectiva aunque existen otras posibilidades de interpretación. El cientificismo reencuentra entonces su contrario exacto. A la negación de la filosofía y de la teología se opone la negación de la ciencia.

Entre estos extremos, el sentido de la problemática epistemológica es de una diferencia de métodos y de una legitimidad de disciplinas a razón de sus diferentes métodos. Reconoceremos entonces que ciencias y filosofía o ciencias y teología y, por supuesto, filosofía y teología, tienen cada una su legitimidad en un dominio que requiere un método específico. También reconoceremos que la ciencia se ocupa de la naturaleza, la filosofía del sujeto o de la existencia, la teología de la experiencia de la fe. A esta misma problemática pertenece la diferencia de métodos entre las ciencias mismas, física y biología, ciencias de la naturaleza y ciencias humanas. Verdaderamente sin decirlo, suponemos aquí que la diferencia de métodos es también una diferencia ligada a la libertad del sujeto, que diferencia activamente los dominios y define los métodos apropiados. Toda problemática epistemológica está ligada a esta cuestión de la manera en la que el sujeto interviene, delimita su objeto, lo construye, lo estudia con la ayuda del método correcto. Asimismo, podemos decir que en una perspectiva exclusivamente epistemológica el rol del sujeto y de su libertad es sobreestimado.

Veremos posiblemente poco en esta perspectiva algunas cuestiones que hacen a los problemas entre las ciencias, filosofía y teología. Tendremos la impresión de que los problemas son sobre todo metodológicos o que buscamos suprimirlos separando los dominios y los métodos. De hecho, ciertas cuestiones metodológicas han suscitado grandes debates, más

precisamente cuestiones relativas a la legitimidad de ciertos métodos aplicados a ciertas cuestiones. En el cuadro de la disputa del modernismo, la cuestión de la aplicación de métodos científicos al estudio del texto de las Escrituras es típica en este aspecto. Pero a pesar de esto, todas las cuestiones producidas por la ciencia a los ojos de la filosofía y de la teología son susceptibles de hacer del objeto un acercamiento epistemológico: ¿Qué disciplina, con qué método nos podemos legitimar? Intentamos entonces solucionar la cuestión no tratando el contenido pero sí tomando el retroceso de un debate sobre el derecho del método. No intentaremos, por ejemplo, saber si la cuestión de los orígenes del mundo está respaldada por una de las teorías evolucionistas o por una de las creacionistas. Pero buscaremos solamente decir quién en última instancia podrá trincar la cuestión; entonces sabremos de qué disciplina, de qué método resalta esta cuestión. De hecho, estamos aquí verdaderamente ante el conflicto de las disciplinas en la concurrencia entre teorías, y tendemos a comprender los problemas entre ciencias, filosofía y teología como relevantes a esta concurrencia.

Es una ilusión creer que podemos resolver los problemas que se presentan en estas relaciones por un tratamiento epistemológico que diferenciaría correctamente las disciplinas por sus métodos afines a los objetos a los cuales ellas acuerdan; dicho de otra manera, habría un arreglo trascendental de la cuestión. Este tipo de convenio no considera los problemas prácticos, el hecho de que las ciencias comporten prácticas de la búsqueda y permitan el desarrollo de técnicas que abren las posibilidades prácticas considerables que no podemos dejar solamente en las manos de la libertad de los individuos. Esta situación hace necesario un acercamiento que no sea epistemológico en las relaciones entre las disciplinas.

3.3. *Una problemática antropológica*

La problemática para las relaciones entre las disciplinas y los problemas que implican la ciencia a los ojos de los filósofos y de los creyentes que, actualmente, están a la orden del día, puede ser llamado *antropológico*, es decir, por oposición a *cosmológico*.

Podemos mostrarlo primeramente constatando que esas cuestiones tienen hoy en día, la mayor parte del tiempo, una puesta en juego antropológica. Ellas intervienen sólo si el hombre está en juego, de una manera o de otra. Podemos verificarlo a través de las cuestiones que abordaremos en este trayecto y podemos encontrar muchos ejemplos. Interrogarse sobre la realidad del lenguaje animal, sobre la capacidad y el

lugar de las maquinas, sobre la determinación genética, eso interesa directamente al hombre y al sentido que él tiene de sí mismo. Los interrogantes que genera el conocimiento ecológico no nacen de un interés puro y simple por la naturaleza, sino que vienen de la actitud del hombre que considera cómo entran en juego la naturaleza y el porvenir mismo del hombre. Nos podemos preguntar, entonces, si el centro de gravedad de todas las cuestiones de este tipo, hoy en día, no es antropológico más que metafísico o epistemológico.

Intentemos percibir las razones. Tomemos primeramente el caso de problemas que plantea una aproximación al mundo de los vivientes y asimismo al mundo en general en términos de evolución. ¿Cuál es el meollo de la cuestión? Hemos visto y vemos todavía un problema cosmológico. Entonces nos planteamos el problema creación y/o evolución. La pregunta central, de hecho, no es aquella del origen del mundo sino la del origen del hombre. En lo que concierne el origen del universo, no tenemos conocimientos precisos; tenemos la idea de un principio del universo bajo la forma de un Big Bang que algunas observaciones parecen confirmar, pero es un evento inaccesible que solamente podemos imaginarnos bajo la forma de Big Bang. Contrariamente, en lo que corresponde al origen del hombre, tenemos suficientes hechos que permiten decir que el hombre desciende de seres vivos que lo precedieron.

La primera razón por la cual decimos que la problemática de las grandes preguntas que se plantean las ciencias es esencialmente antropológica, es precisamente que la ciencia nos puso frente a este hecho. Ya no es más posible plantear los problemas poniendo por un lado el tema y por el otro la naturaleza, confiando lo primero a la filosofía y lo segundo a las ciencias, lo que fuera el supuesto de una problemática epistemológica. El hombre no está a un lado, él es el que hace la ciencia, organiza el conocimiento, aparece en el centro de las cosas, en el medio de los hechos de las cuales las ciencias nos hablan. Desde este hecho, está en el centro de los problemas que se instalan entre las disciplinas. Esto no sale solamente de la biología y de lo que sabe sobre la evolución de los vivos; esto es ampliamente cierto a causa de muchas ciencias y principalmente de las ciencias humanas que, en conjunto, nos traen conocimientos y explicaciones con respecto a los hombres existiendo empíricamente. En realidad, lo que las ciencias modernas nos han aportado, no es el conocimiento de un mundo material, de una naturaleza que podríamos considerar como exterior, fuera del hombre. Nos enseñaron, más bien, sobre la condición humana. Nos

demonstraron a qué punto y cómo los hombres están unidos al mundo material y vivo que los rodea y en el cual habitan. Nos pusieron frente a este hecho. Y es quizás este hecho mismo, el que hace la gran pregunta que nos planteamos a partir de los conocimientos científicos.

Hay una segunda razón para decir que los problemas se plantean en una perspectiva antropológica. El desarrollo de las ciencias va ligado con el de la técnica, sin la afirmación de la ciencia como tecno-ciencia. La ciencia moderna ha demostrado progresivamente que no era una ciencia puramente teórica, contemplación de la naturaleza, sino que progresaba aumentando las posibilidades humanas de acción y de transformación. Los símbolos negativos de este poder, son la bomba atómica y las catástrofes ecológicas. Los símbolos positivos son la productividad humana en forma general y, particularmente, el progreso de la medicina y la conquista del espacio. La perspectiva más inquietante y ambigua es aquella de la transformación de los hombres por sí mismos, gracias al genio genético o a los implantes o a las prótesis de todo tipo. Cuanto más conoce el hombre y toma conciencia de su condición, más es capaz de cambiarla. Aprovechemos para señalar la sensibilidad de H. Arendt a este tipo de ciencia como lo muestra el Prólogo y el último capítulo de su libro *Condition de l'homme moderne*, subtítulo en inglés por "The Human Condition". Los problemas que plantean los conocimientos y las técnicas científicas, se nos manifiestan hoy como problemas éticos. Pero se plantean únicamente de esta manera, porque relevarían la problemática antropológica de la cual estamos hablando.

Queda todavía a precisar en qué sentido podemos hablar de una problemática antropológica. No significa que debemos poner de nuevo al hombre en la posición central del mundo. Las ciencias modernas nos hacen conocer al mundo como un universo que no tiene centro. Tampoco quiere decir que en tal universo, el hombre tenga que centrarse sobre él mismo (según un antropocentrismo) en lugar de otra cosa o sobre el mundo, y considerarse como su propio fin. Tampoco quiere decir que haya que tratar la pregunta refiriéndose a una naturaleza o esencia del hombre. Es de la condición humana que se trata. Entre ciencia, filosofía y teología, no se puede, actualmente, contentarse en diferenciar las disciplinas, en asignarles sus métodos y sus respectivos objetivos para solucionar de alguna manera formal o deontológicamente el problema. Los problemas son tales que las disciplinas tienen que trabajar juntas sobre algo que no es solamente del orden de la forma o del método sino del contenido.

Hay un dato que las ciencias nos hacen conocer objetivamente donde detallan las estructuras del funcionamiento. Hay lugar para la reflexión en ese dato, para interpretarlo con el objetivo de comprender la condición humana y lo que puede ser la actitud humana a su respecto. Es en esta perspectiva que se presentan actualmente los problemas que hacen al objeto de la interlocución entre ciencia, filosofía y teología.

Mis observaciones y proposiciones en el umbral de este recorrido de filosofía sobre los problemas que producen los conocimientos científicos son ciertamente, demasiados rápidos y generales. Contribuirán sin embargo, lo espero, a despejar estas incógnitas. Si tenemos en cuenta la historia en la cual nos ubica el advenimiento de las ciencias modernas y de sus continuaciones, si tomamos en cuenta las condiciones de interlocución entre las disciplinas y las transformaciones recientes de las problemáticas, la reflexión es enviada a un lugar común que, más allá de los problemas y las disciplinas, es aquel de la condición humana. A partir y con respecto de lo que las ciencias nos hacen conocer, las disciplinas no están confrontadas solamente a problemas de convenio entre los discursos o a problemas de fronteras y de metodología, sino a un problema realmente común en un sentido: el de la condición humana. Al mismo tiempo que las ciencias han enriquecido considerablemente nuestro conocimiento de datos relativos a estos, y han revelado nuestro poder de acción sobre ella, la reflexión reconoce que la práctica de interlocución entre disciplinas la presupone. La reflexión en donde todo hombre es capaz hoy en día a partir desde *una* disciplina, sea cual fuere, se confronta a esta pregunta. La filosofía y la teología pueden evitar esto entre ellas gracias a sus tradiciones. Pero no podrán salvarse a ellas mismas a menos que reconozcan el lugar común y que contribuyan a la reflexión sobre esta.

Lo único que hice en el fondo, fue indicar ese lugar. La problemática antropológica está para construirse. No podemos decir que dirigirá el trabajo de aquellos que tutelen tal o cual de los problemas que no dejan dormir a las ciencias hoy en día. Convendría más verificar, a partir del proceso que hará que aparezcan efectivamente en el horizonte, todos estos problemas.

¹ Hagamos memoria de los artículos que escribía D.Dubarle en los años '50 para convencer este hecho. Por ejemplo "Evolución y Evolucionismo" en el libro *¿Qué es la vida? Semana de los intelectuales católicos*, DDB, 1957, "Evolución y Evolucionismo", en *Lumière et Vie*, nro 34, oct.1957.

ANÍBAL FORNARI

CONICET - ARGENTINA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL

DE MAGISTRO
APROPIACIÓN Y TRANSMISIÓN
CRÍTICA DEL SENTIDO

RESUMEN

Desde la identificación de algunos trazos distintivos de la autoconciencia posmoderna prevalente (Vattimo-Rorty), el A. aborda la implicación de ésta en lo que H. Arendt denomina ‘la crisis de la educación’, como incapacidad teorizada de transmisión propositivo-crítica de sentido. El A. aborda luego el pasaje de esa crisis, en la que el ‘yo’ desaparece, a las condiciones ontológico-gnoseológicas del encuentro del ‘yo’ en el vínculo vivo presente-pasado, inherente a la relación educativa como gestación del futuro en el presente. A partir del concepto de ‘testamento’ (H. Arendt) y de ‘tradicionalidad’ (P. Ricoeur), el A. desarrolla la dialéctica entre reconocimiento y transmisión crítica del sentido. El contenido ético de tal dialéctica de la historicidad concreta, asume y traspasa el concepto de tradicionalidad como transmisión de un discurso cultural, para acceder al concepto de ‘natalidad’, en cuanto esclarece el renacimiento del ‘yo’ en la relación educativa H.Arendt-Luigi Giussani), ahora entendida como creación de personalidad y de historia, bajo la guía del ‘principio de realidad’, constitutivo de la identidad abierta propia de la tradición dramática de Occidente (Rémi Brague).

PALABRAS CLAVE

Crisis de la educación. Transmisión de sentido. Relación educativa. Testamento. Tradicionalidad. Natalidad. Principio de realidad. Vattimo. Rorty. Arendt. Ricoeur. Giussani. Brague.

RESUMO

A partir da identificação de alguns traços distintivos da autoconsciência pósmoderna que prevalece (Vattimo-Rorty), o A. aborda o seu envolvimento no que H. Arendt chamou “a crise da educação”, como a incapacidade teorizada para a transmissão propositivo-crítica de sentido. Em seguida, o A. aborda a passagem dessa crise, na

qual o “eu” desaparece, ás condições ontológico-gnoseológicas do encontro do “eu” no vínculo vivo do presente-pasado, inerente á relação educativa como gestação do futuro no presente. Do conceito de “testamento” (H. Arendt) e de “tradicionalidade” (P. Ricoeur), o A. desenvolve a dialética entre o reconhecimento e a transmissão crítica do sentido. O conteúdo ético de tal dialética da historicidade concreta assume e traspassa o conceito de tradicionalidade como transmissão de um discurso cultural, para aceder ao conceito de “natalidade” que esclarece o renascer do “eu” na relação educativa (H. Arendt-Luigi Giussani), agora entendida como criação de personalidade e de historia, guiada pelo “princípio de realidade”, constitutivo da identidade aberta própria da tradição dramática do Ocidente (Rémi Brague).

PALAVRAS-CHAVE

Crise da educação. Transmissão do sentido. Relação educativa. Testamento. Tradicionalidade. Natalidade. Princípio de realidade. Vattimo. Rorty. Arendt. Ricoeur. Giussani. Brague.

De diversas maneras y más acá de una puntual reflexión sobre el sentido de la educación, el *filum* troncal de la filosofía en Occidente se configura como prosecución de la tarea, cada vez retomada ante los desafíos del acontecer temporal y las nuevas generaciones, de una *paideia* entendida como intento de introducir al hombre y a las sociedades en la autoconciencia del cosmos y de la historia para el esclarecimiento del sentido de la experiencia de la existencia y la consecuente transformación ideal de las condiciones fácticas de vida en orden a la plena expresión y realización de lo humano. El propósito de este trabajo es mostrar, primero, tres tesis básicas al respecto, enarboladas por representantes –como Rorty y Vattimo– de una forma del actual pensamiento insistentemente posmetafísico. Ellos concurren en un modo de concebir la subjetividad y de tratar los contenidos que la expresan en función de una *paideia* doblegada al estado de conciencia de la situación histórico-cultural definida como posmodernidad. En segundo lugar, este trabajo intenta responder a cada una de dichas tesis, abordando sus temas porque son en sí mismos significativos más allá de la forma de su resolución, en relación a la educación filosófica de la conciencia crítica según otro modo de reconocer la estructura y dinámica del yo corporal y de afrontar los desafíos de la presente situación. Recorro para esto a aspectos de la reflexión filosófica –preferentemente de Hannah Arendt, Paul Ricoeur y Remy Brague– en cuanto expresan el vigor de la razón histórico-ontológica

para una *paideia* del sentido de la existencia concretamente abierto al futuro a través de la apropiación esencial y crítica del pasado histórico.

1. PENSAMIENTO POSMETAFÍSICO: DESAPARICIÓN DEL YO E INAPROPIABILIDAD DE LA HISTORIA

1.1 *Disociación entre conocimiento y verdad*

La disociación entre el ámbito del conocimiento –asignado a la epistemología y a los métodos cuya validez ella justifique-, y la cuestión de la verdad como correspondencia –centrada en la perspectiva conceptual y hermenéutica propia de la comprensión esencialista del ser en el racionalismo moderno-, es un presupuesto característico del pensamiento pragmático posmetafísico. “Sería mejor –dice Rorty- que entregáramos la idea de ‘cognición’ a la ciencia predictiva, y dejáramos de preocuparnos por los ‘métodos cognitivos alternativos’. La palabra *conocimiento* no parecería digna de que se luchara por ella si no fuera por la tradición kantiana de que ser filósofo es tener una ‘teoría del conocimiento’, y la tradición platónica de que la acción que no está basada en el conocimiento de la verdad de las proposiciones es ‘irracional’”¹. Es propio de las humanidades y, sobre todo, de la filosofía, proyectarse como discurso hermenéutico no-cognitivo, cuya misión es ejercitar el espíritu crítico como negatividad superadora de la búsqueda de una correspondencia objetiva. Según Rorty, es preciso desembarazarse del vínculo metafísico entre conocimiento y verdad que “procede de una idea que es común a platónicos, kantianos y positivistas: que el hombre tiene una esencia –a saber, descubrir esencias. La idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia Esencia de Vidrio, el universo que nos rodea, es el complemento de la idea, común a Demócrito y Descartes, de que el universo está formado por cosas muy simples, clara y distintamente conocibles, el conocimiento de cuyas esencias constituye el vocabulario-maestro que permite la conmensuración de todos los discursos”². La educación crítica consistiría en una estrategia lúdica oscilante entre aculturación y desconstrucción a fin de resguardar la espontaneidad de hacerse a sí mismo, sin menoscabo de una apropiación, también más o menos lúdica, de la oferta discursiva traída por la historia. La consigna es ‘desesencializar’ en función de una ‘existencialización’ que devuelva el interés por la conversación cultural e intercultural que la literatura ejercita y que la filosofía, como parte de ella, tiene la misión edificante de activar: “el interés de la filosofía edificante es hacer que siga la conversación más que encontrar la verdad objetiva. Esta verdad (...) es el

resultado normal del discurso normal. La filosofía edificante no sólo es anormal sino reactiva, ya que sólo tiene sentido como protesta contra los intentos de cortar la conversación haciendo propuestas de conmensuración universal mediante la hipostasiación de un conjunto privilegiado de descripciones. El peligro que trata de evitar el discurso edificante es que algún vocabulario dado, alguna forma en que las personas pudieran llegar a pensar en sí mismas, les decida a pensar que de ahora en adelante todo discurso podría ser, discurso normal. (...) Los filósofos edificantes están (...) con la opción por la aspiración infinita a conseguir la verdad y no por ‘toda la Verdad’ [como Kierkegaard en su opción por la subjetividad y no por el sistema; pues referirse a toda la verdad es, para Rorty, propio de un sistema clausurado]”³. La reducción racionalista de la esencia a concepto y del concepto a definición proposicional es la precomprensión determinante de la reacción contra todo saber acerca de la esencia por parte de Rorty. “Sólo si tuviéramos esta idea de una descripción universal podríamos identificar a los seres-humanos-bajo-una-determinada-descripción con la ‘esencia’ del hombre. Sólo con esa idea tendría sentido la idea de un hombre *que tiene* una esencia...”⁴.

Si el destino de la filosofía, como perspectiva metafísica matemático-esencialista, se habría realizado en la objetividad de la cientificidad moderna, entonces el discurso filosófico que todavía pretende proseguir en el rigorismo axiomático-deductivo debe reducirse a analítica del lenguaje y de las operaciones de la ciencia. Pero al tornarse epistemología se hace parcial e insignificante para educar a ese hombre concreto que siempre retorna con sus incómodas preguntas. Emerge, entonces, una precisa implantación educativa de la conciencia hermenéutica, para afrontar la cuestión de cómo despertar y corresponder a la exigencia de verdad del individuo emergente y cómo, conjuntamente, hacerle tomar conciencia de la importancia de continuar la conversación cultural de la humanidad, sin recaer en un compromiso de tipo metafísico-racionalista con la verdad. Por eso para Rorty la hermenéutica debe actuar como recolección de certezas conjeturales y como reducción de la importancia de acceder a verdades. Es consciente de que la pretensión de verdad es un componente imprescindible de la educación, simplemente para que ésta exista y no se imponga la barbarie. Entonces, la dialéctica discursiva debe sostenerse en su mirar estratégico-lúdico, sin mayor compromiso veritativo ni exposición personal, oscilando entre la dura objetividad *normal* y la flexible desconstrucción *existencial*. La “educación ha de comenzar por la aculturación. Por eso, para llegar a ser *gebildet* [de una *Bildung*] los

primeros pasos han de ser la búsqueda de la objetividad (...). Debemos vernos primero como *en soi* [hacer el camino del discurso normal] –descritos por aquellas afirmaciones que son objetivamente verdaderas [tan sólo] en el juicio de nuestros semejantes- antes de que tenga sentido que nos veamos como *pour soi* [como críticos existenciales]. (... Pues) la educación (...) ha de comenzar con la conformidad para con la aculturación y la conformidad, simplemente para introducir un elemento de cautela en la afirmación ‘existencialista’ de que la participación normal en el discurso normal es meramente un proyecto, una forma de estar en el mundo. La cautela consiste en decir que el discurso anormal y ‘existencial’ depende siempre del discurso normal, que la posibilidad de la hermenéutica depende siempre de la posibilidad (y quizá de la realidad) de la epistemología, y que la edificación utiliza siempre materiales proporcionados por la cultura de la época. Intentar el discurso anormal *de novo*, sin ser capaces de reconocer nuestra propia anormalidad, es una locura en el sentido más literal y terrible de la palabra. Insistir en ser hermenéutico donde podría valer la epistemología (...) no es una locura, pero refleja una deficiencia de educación”⁵. Así pues, la educación crítica precisa de recursos que la anteceden, considerados como simulacros de verdad, y eso mismo revelará finalmente a la crítica como un ejercicio de simulación cuya única base real es la conversación cultural que legitima la propia identidad, en cuanto se muestra políticamente exitosa. La objeción de fondo esta dirigida contra la trascendencia del vínculo intencional entre conciencia y realidad, pues la competencia gnoseológica del individuo está atrapada en una concepción del sujeto en cuanto sobredeterminado por la trama clausurada del lenguaje sobre sí mismo.

1.2 *Compromiso moral, conversación intercultural y reducción del significado*

Este pensamiento repliega la incidencia educativa de la filosofía en el compromiso moral con la continuidad instructiva de la conversación cultural de la humanidad. La relación con el pasado histórico, por un lado, pierde el sentido de la objetividad restringiéndose a consonancias simpáticas y, por otro lado, a una apreciación cuasi turística de lo exótico en la que el sujeto también se recrea transitando por otras culturas, en la medida en que ello ilustra y edifica el sí-mismo, instalado en su propia particularidad envuelta por el lenguaje. Esta perspectiva, sin embargo, no pierde cierto propósito altruista respecto a las nuevas generaciones, pues el pensamiento posmetafísico se ejerce como *Bildung*, como propósito auto-formativo que brinda materiales discursivos y establece conexiones que pueden generar

cierto entusiasmo en función de rehacerse afectivamente a sí mismo. Dar motivos nominalmente novedosos para realizar simulacros de sí-mismo que aparezcan como ‘de verdad’, es el primer paso de la tarea. “Como la palabra ‘educación’ suena demasiado vulgar, y la de *Bildung* nos resulta extraña, utilizaré –dice Rorty- la palabra ‘edificación’ para referirme a este proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas. El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o período histórico exóticos (...) Pero puede consistir también en la actividad ‘poética’ de elaborar esas metas nuevas (...). En cualquier caso, la actividad es (a pesar de la relación etimológica entre las dos palabras) edificar sin ser constructivo (...). El contraste entre deseo de edificación y deseo de verdad no es (...) expresión de una tensión que exija su resolución o la adopción de un compromiso. Si hay conflicto, éste se da entre la concepción platónico-aristotélica de que la *única* forma de ser edificado es saber qué hay allí fuera (...) y la concepción de que la búsqueda de la verdad es sólo una de las muchas formas en que podemos ser edificados”⁶.

La exigencia de verdad debe ser canalizada como un juego de lenguaje también pertinente en el cruce de la conversación, sin polarizar al conjunto del discurso. “Lo único en que yo quisiera insistir –dice Rorty- es en que el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación de Occidente...”⁷. Esto se realiza en la dialéctica entre pensamiento normal y anormal. Representativamente, los mismos académicos franceses indican esta tarea mundial como articulación de “la unidad de las ciencias y la pluralidad de las culturas. Una educación armónica debería conciliar el universalismo inherente al pensamiento científico [y, en general, a todo conocimiento instituido dentro de los cánones de la investigación normal] y el relativismo que enseñan las ciencias humanas atentas a la pluralidad de las formas de vida, de las sabidurías, de las sensibilidades culturales”⁸. A las ciencias humanas se les asigna este papel porque, “fundadas sobre la comparación, muestran la arbitrariedad de nuestro sistema simbólico. Ellas superponen la transmisión de nuestros valores con la denuncia de su historicidad. Estudiar una obra es, para ellas, atrapar al autor, remitirlo a su particularismo, reubicarlo en el contexto del que, a primera vista, parecía haberse evadido”⁹. El papel de las humanidades es mostrar la arbitrariedad de las significaciones últimas, presunto remedio al tribalismo imperialista inherente a toda afirmación de contenidos ontológicos que, en la diversidad

reglada de sus formas representativas, remiten a cuestiones de significación universal. Sin embargo, detrás de este desmontaje del conocimiento de las cuestiones últimas asecha el montaje de un imperialismo metodológico y un universalismo tecnocrático que sólo reserva “a los teoremas el privilegio de emanciparse del momento de su emergencia y de la región donde fueron formulados. (...) Sólo en las ciencias el hombre trasciende los esquemas perceptivos depositados en él por su colectividad. Para el resto –costumbres, instituciones, creencias, y producciones intelectuales y artísticas- permanece atornillado en su cultura”¹⁰. Esta concepción del pluralismo cultural más bien encierra al individuo en el sistema de sentido que fácticamente le abre al mundo y lo despoja de su competencia racional. Pues la razón interrogativa del yo concreto es capaz de re-asumir y reconsiderar la implantación cultural donde su existencia se origina y desarrolla, plasmada por sus predecesores. Las exigencias trascendentales insaturables, inmanentes y dadas, que constituyen al yo en cuanto tal, así como las evidencias que expresan su finitud, conllevan la capacidad de autoconciencia crítica para confrontar la coherencia y la correspondencia de toda propuesta de sentido. Más-acá de la posibilitación cultural dada -y gracias a ella- el existente racional ejerce la apertura a la totalidad desde su situación, lo que es ya distanciamiento individual y competencia para reconocer, comparar, comunicar y asimilar lo propio, lo nuevo y lo extraño. Esta capacidad de pregunta y de aproximación a la determinación de la forma de lo que se manifiesta en cuanto ‘es’, desglosa la demanda de significado frente a lo emergente en la experiencia, en la dimensión de la justicia y la bondad, de la belleza y la felicidad, cual factores sin los cuales ni siquiera hay conciencia alguna, ni discurso, ni trabajo civilizatorio posible. La apertura ilimitable del yo singular en el deseo-de-ser se expresa como libertad, como capacidad de decisión, apropiación, satisfacción o rechazo de lo que se le presenta. Esta ‘pulsión’ atraviesa las necesidades en cuanto humanas y las sitúa en el nivel de la cultura.

Al respecto es instructiva la asunción por la reflexión filosófica -ejemplificada por Ricoeur en el marco de una dialectización antropológica del conflicto epistemológico de las interpretaciones¹¹- de las diversas formas en que se significa y alcanza expresión esa paradoja de trascendencia y facticidad en el yo-carnal. Las configuraciones culturales son declinaciones diferenciadas de la tensión trascendental inmanente al yo singular, cual formas decantadas de expresión y arraigo nativo de su apertura. Lo que lo arraiga culturalmente en el ser es fruto de la misma tensión del deseo que

abre la posibilidad de llegar a manifestarse como un yo relativamente independiente del sujeto colectivo donde participa de una situación humana más o menos favorable. La razón hermenéutico-crítica, mediada por el conflicto epistemológico de las interpretaciones, ejercita la trascendencia de la subjetividad a sus propias lecturas metodológicamente unilaterales. La más negativa de las interpretaciones, elevando al plano de la significación y del discurso capas subyacentes inmediatamente indisponibles que distorsionan la expresividad de la conciencia, manifiesta que la inconmensurabilidad del yo es, sin embargo, irreducible a la transparencia de una esencia puro 'espejo'.

Sin embargo, la teoría que destituye la conciencia en el sistema de la mediación total, que 'habla' como depósito último opaco del sentido haciendo del yo un eco encerrado entre el acatamiento y la reacción respecto de aquello que dice determinarlo, no da por sí misma cuenta de la distancia que implica su propio discurso. Si el yo fuese sólo lo que aparece en su desconstrucción, es decir, un fantasma dominado por fuerzas telúricas primordiales cuyo dinamismo holístico ocluye su competencia como sujeto racional y libre, habría que suponer un 'quien' de tal interpretación, cual depositario ilustrado poseedor de la clave de ese ser-neutro. Privado, entonces, de propio significado, de su particular relación consigo mismo y con el mundo, el yo-carnal es declarado incompetente para la autocomprensión crítica, que queda a cargo de quienes manejan el discurso sobre las leyes del trasfondo que subsume su conciencia. La mediación analítica absolutizada no asume al yo-en-acción tal como el yo se asume a sí mismo, sino que descalifica las intenciones y el deseo de ser para develar lo primordial que anularía la consistencia teleológica de la conciencia. La razón personal es privada de la posibilidad de pensar al ser en su verdad y el yo es concebido como incapaz de ser educado para verificar la correspondencia entre sí mismo y la alteridad de lo presente. Como dice Foucault: "la interpretación será siempre una interpretación a través del 'Quién?': no se interpreta lo que hay en el significado, sino que en el fondo se interpreta: quien puso la interpretación?"¹². Este axioma -que también podría ser subscripto por Derrida- sintetiza un método por el que, en su uso epigonal, el significado exhaustivo de toda creación cultural es mera expresión de encubiertas relaciones de dominación. El entusiasmo posmetafísico se traduce en un tipo de sociología del conocimiento bajo la ley de la sospecha que establece la enemistad como criterio de relación con la realidad y clausura la actitud crítica en la negatividad sistemática para el parto mágico de lo nuevo. Cuando, tal vez, estos dos pensadores negativos urgen a una

rehabilitación de la presencia del yo-carnal y de la consistencia de la experiencia, asfixiados, por el ‘Evento moderno’ que ellos denuncian, en la red del control ‘panóptico’ de la realidad, desde esa razón supervisora y despótica que se vale de la *mathesis*-metafísica para exorcizar la exterioridad del otro y la inconmensurabilidad del yo.

1.3 *Ética contra ontología*

La crítica como sola denuncia se esteriliza a sí misma. Las objetivaciones culturales eminentes y los acontecimientos históricos decisivos configuran el compromiso de la razón y de la acción con la problematicidad de la existencia y son claves metódicas para la refiguración sensata y dramática del significado de la experiencia presente. Esto implica que el lenguaje sea reconocido en su forma tridimensional semántica, pragmática y ontológica, como ‘decir-algo’ a ‘alguien-otro’ acerca de ‘algo-otro’ que el lenguaje mismo, manteniendo abierta la significación desde el compromiso con la pretensión de verdad referida a lo real, dado en la experiencia de los interlocutores y ampliada por la intercomunicación. La generalización genealógica parece restringirse a determinar ‘quien puso’ o impone la ‘interpretación válida’. Al exhibir la muda potencia de fuerzas impersonales que hacen del yo y de sus expresiones un soplo irrelevante, induce a acatar la mera facticidad y a dejar inexplicado ese fondo neutro explicativo. La modernidad de las luces realiza esta lógica: el “filósofo educado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero él no duda que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella sentido y conciencia del sentido coinciden; después de Marx, Nietzsche y Freud nosotros –constata Ricoeur- dudamos de ella. Tras la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia”¹³. La subjetividad hiperbólica, la conciencia controladora produce, así, las condiciones lógicas de extensión de la sospecha radical sobre sí misma. El fundamento ‘puesto’ se halla en condición de ser ‘depuesto’ en función de otra posición, advirtiendo en ello una pura imposición infundada de la voluntad. El racionalismo se desliza así al irracionalismo.

Al declarar el origen espurio de los valores y de las ideas, carentes de consistencia propia, la genealogía se agota en su propio vaciamiento. “Para el nihilista completo –confiesa Vattimo- tampoco la liquidación de los valores supremos llega a ser el establecimiento o el reestablecimiento de una situación de ‘valor’ en sentido fuerte, ni tampoco una reapropiación, pues lo que devino superfluo es justamente todo ‘propio’”¹⁴. El pensamiento

posmetafísico se cumple como apología unilateral de la debilidad de la razón que, ante todo, “comporta un debilitamiento de la fuerza arrebatadora de la realidad. En el mundo de los valores de intercambio generalizado todo se da como narración, como relato (de los *media* esencialmente)”¹⁵. Si la “hermenéutica fue a menudo acusada de ser una extrema expresión de aquél irracionalismo que invade gran parte de la cultura y de la filosofía, por lo menos europeo-continental, desde los primeros decenios del siglo XX”, se trata de “una acusación en parte legítima”¹⁶ —confiesa Vattimo—, pues “la hermenéutica, en su versión desconstruccionista [el pensamiento anormal según Rorty], parece implicar el irracionalismo en cuanto, al rehusar la metafísica [en bloque], rechaza toda justificación argumentativa en su modo de proceder y en sus opciones, presentándose más bien como un *coup de dés*”¹⁷. La negación del *lógos* y el quiebre del nexo significativo entre el yo, lo real concreto y el propio legado histórico, degrada la capacidad de juicio en el usufructo de la renta obtenida de lo que se niega, tal como también lo confiesa Rorty: “Si no hay constructor no hay desconstructor. Si no hay norma no hay perversión. Derrida (como Heidegger) no tendría qué escribir si no hubiese una ‘metafísica de la presencia’ que superar”¹⁸. En la medida en que la genealogía no se reconoce como dimensión subordinada de una hermenéutica crítica, esta apreciación de parte corrobora el juicio de Alasdair MacIntyre: “El genealogista se ha distinguido hasta ahora por ser uno que escribe *contra*, que desenmascara, que subvierte, que rompe y desmiembra. Lo que, en consecuencia, jamás o casi nunca atrajo la atención del genealogista es hasta qué punto la aproximación genealógica depende, en los conceptos, en los métodos de argumentación, en las tesis y en los estilos, de un conjunto de contrastes entre ella y lo que se propone superar. Esto es, de cómo la genealogía se deriva de rivalidades de las que, como parásito, ha también vivido y contra las cuales dirige sus genealogías, nutriéndose, precisamente, de aquello que afirma haber abandonado”¹⁹.

Si no hay apropiación tampoco hay alienación. La concepción posmetafísica del yo parece no deber reconquistarlo de su alienación en el mundo, como en la gnosis revolucionaria de los años 70, que postulaba el traspaso práctico de ‘la imaginación al poder’ y todavía reconocía, con H. Marcuse, la potencia ‘empírico-crítica’ de la dimensión ‘trascendente’ de la razón y de la acción hacia ‘alternativas históricas’, hacia ‘posibilidades reales’²⁰. Ahora los confines entre el yo y el mundo se vuelven tenues porque el irracionalismo hermenéutico esfuma los contrastes multiplicando las diferencias sólo para mostrar su irrelevancia. La desconstrucción

absolutizada desmonta las oposiciones conceptuales (sujeto-objeto, realidad-apariencia, verdadero-falso, bien-mal, ser-devenir, naturaleza-cultura, cuerpo-alma) y apunta a la conciliación estética de las contradicciones en la unidad panteísta del mundo, incluso a través de la restauración de un religiosismo romántico-naturalista donde las distinciones pierden valor: tanto la diferencia biológica (varón-mujer), como la ontológica (espíritu-materia), como la metafísica (humano-divino). El debilitamiento poetizante de la alteridad denota “un estado de la realidad en la que ella pierde sus contornos rígidos, colocándose en un plano en el que ya no se distingue netamente la fantasía”²¹. Una *pietas* moralista en función de una forma de tolerancia rayana con la indiferencia sustituye, teniéndolo por peligroso, al *pathos* racional por la *veritas*.

Pero el *souci de soi* es inevitable y el pensamiento deconstructivo intenta recuperarlo a través de una ética que se proyecta contra los residuos de la *mathesis*-metafísica a través del desenmascaramiento y la denuncia del enemigo, identificando en la toda perspectiva metafísica (no sólo la racionalista) la legitimación de la violencia. La remoción discursiva de lo dicho aludiendo a lo no dicho –al decir subyacente del otro excluido, para construir el reino de justicia futuro- alude a se una *ética sin representación*. Esta negatividad, ¿no reviste, de otro modo, el mismo halo de la subjetividad creadora presuntamente superada, capaz de producir el acontecer del *novum adviniente* irrepresentable, en cuanto depositaria de una referencia práctica a la alteridad que no-es presente como signo ni es representable en cuanto tal? ¿Desde dónde esta crítica sustenta la pureza ética de la praxis? La ‘dialéctica negativa’ en pro de una novedad virtual que estigmatiza toda presencia como garra del enemigo, ¿no induce, por su misma lógica, a una transmutación de tal ética sin representación en una estética de la protesta y en idealización imaginativo virtual de otra realidad, mientras el yo concreto sobrevive el presente como banalidad y su conciencia flota en la ‘insoportable levedad del ser’?

En relación al sentido del ser endurecido por la obvedad del trato ‘normal’ y por el discurso funcional, la afirmación del nexo de lo dado con el ‘punto de fuga’ –el que emerge en los límites de la experiencia de lo que accede a la presencia- se realiza en el reconocimiento existencial de la realidad como signo. En el signo lo real se ofrece al posible conocimiento de su forma y, al par, desplaza su significación hacia la inconmensurabilidad de su existencia puntual. Esto rompe el círculo estrecho (esencialista) de la relación sujeto-objeto. La novedad de las grandes obras es correlativa a la

suprema improbabilidad de su existencia, y también de la existencia de 'quien' accede a ellas en la curiosidad de la auténtica pregunta. La alteridad es mucho más que una exterioridad sin contornos ni encuentro posible. Ella se documenta en el discurso y en la acción que pretenden expresar la verdad de las cosas mismas, arriesgando exponerse en los límites de las diversas formas de 'escritura' que permiten confrontarla. En todo caso, tal como dice Rorty: "sería aconsejable interpretar la invectiva derridiana contra la idea de la prioridad del habla sobre la escritura como una diatriba contra lo que Sartre llama la 'mala fe', contra el intento [racionalista] de divinizarse a uno mismo vislumbrando de antemano los términos en los que formular todos los problemas posibles y los criterios para resolverlos"²². Las figuras de la 'escritura', adecuadamente abordadas como legado vivo, participan del 'habla', cual textos-signo que no liquidan ni la alteridad del autor jugado en su objetivación, ni la de lo real recogida en la experiencia que configura y transmite, ni la alteridad del 'lector' convocado por la pregunta a captar en el signo la intencionalidad verdadera y proyectarla en la aventura de un nuevo encuentro. La auténtica desconstrucción concierne a las 'interpretaciones' de-significantes que degradan el nexo originario entre el 'acto' y el 'signo' en la obra. Postular una ética sin representación implica permanecer en la contraposición dialéctica con la pretensión del saber absoluto como voluntad de decir la última palabra.

2. CONCIENCIA DEL YO Y APERTURA DE LA HISTORIA

Tanto el espíritu de ruptura y superación histórica de la modernidad a partir del *Ego* hiperbólico que representa el papel de dueño del ser, cuanto la reacción desencantada de la posmodernidad a partir del *ego* invertido y denigrado porque sospechado de ser el montaje de la falsa conciencia, tienen en común la pretensión de ser formas de *pensamiento primero e inaugural*, llamadas por inéditos *kayrós* de la historia a expresar la maduración fundacional y/o des-fundante de una concepción de la conciencia crítica que reitera sucesivos 'giros copernicanos'. La modernidad exacerba la tensión de infinitud de la subjetividad ante la experiencia reducida de la conciencia como transparencia lógica y eficacia operatoria de la razón-control. La posmodernidad exacerba lo efímero de una subjetividad sometida al flujo del trasfondo oscuro del ser, ante la experiencia de las consecuencias imprevisas del espíritu prometeico de control. Hoy es preciso reconstruir la amistad entre positividad de lo real y desproporción humana.

2.1 *Signo-testamento y desproporción verdad-conocimiento*

La abolición del sujeto puede conducir tanto a la identificación entre “texto” y “contexto”, cuanto a la absolutización del texto mismo. En este segundo caso, la práctica deconstructiva, como “gramatología sin ontología”, parte de la “afirmación de que ‘no existe nada más allá del texto’, es decir que un texto, cualquier texto de la tradición filosófica, literaria o de las ciencias humanas no significa, no imita, no depende, no remite a un mundo objetivo externo al texto, ni a un depósito de una identificable intención del autor”²³. La fidelidad al texto será más bien persistir en imponerle la ausencia de intención. Se conserva así la posibilidad de ‘poner intenciones’ y ‘diseminar interpretaciones’. La intención no es tanto atender el contenido del texto sino complacerse en la propia habilidad analítica. La interpretación se da, así, entre dos ausencias: del autor y del referente del sistema de signos que articula. El lector posmetafísico se impide reconstruir ‘verdaderamente’ el sentido del texto como intento de aproximación leal a la perspectiva intencional sugerida por el autor en el texto mismo, referido a una experiencia de la realidad que, de algún modo y según la significatividad del texto, le concierne a todo receptor atento, induciéndolo a una interpretación adecuada de su original expresión de la verdad.

El sentido de la verdad supone reconocer que entre el yo del autor y del lector, no importa la distancia temporal o cultural, hay un dinamismo ontológico estructural que los acomuna y que cada uno expresa o refigura según su genio desde una situación de encuentro con la realidad. Cuanto más intensa es la carga semántico-referencial de la obra, tanto más crece la intercomunicación, descubriendo la actualidad de su referencia. Si el acto de lectura se cierra en círculo sobre el lenguaje, “el significante nunca está en relación de co-presencia con el significado, dada la ausencia constitutiva del referente, es decir, de la cosa a la que el signo debería remitir y, entonces, el significado queda siempre diferido dentro de una cadena de significantes, de inscripciones, de signos gráficos, que procede potencialmente al infinito”²⁴. La búsqueda de las razones de una correspondencia, mediada por la lectura, entre la experiencia del yo-presente y del yo-pasado (incluidas las contradicciones que la experiencia implica) es, en cambio, el objeto primero del interés del lector no superfluo, orientado por la expectativa de una relación verdadera que abre preguntas y conduce a descubrir posibilidades de existencia críticamente discernibles.

Desde el punto de vista del conocimiento histórico (teológico, filosófico, literario, científico-técnico, sociopolítico) la educación posmetafísica tiende a revisar la tradición de Occidente y de América Latina,

a partir del preconcepto unilateral que lleva a entenderla como error, violencia, prevaricación. Una ‘historia negativa’ de la que, como es de rigor, forma parte el cristianismo, y que implica poner entre paréntesis (de modo hartamente anticientífico) épocas y siglos decisivos en la formación histórica de los valores más expresivos y universales de lo ‘propio’. Se relativiza genéricamente a Occidente como antropocentrismo, logocentrismo, imperialismo, etc., en contraposición idílica con ‘otras’ perspectivas. Pero, si la razón que se quiere crítica queda fijada en lo que siempre ‘falta’, y sólo analiza lo ‘descartado’, ‘escondido’ y ‘marginado’ pierde la capacidad de potenciar los factores positivos que posibilitaron la génesis y el desarrollo de lo que ha de ser retomado y proseguido de Occidente. Para una hermenéutica crítica la apropiación del legado o testamento no implica una glorificación del pasado ni tampoco exigirle el exhaustivo cumplimiento de los ideales que contiene. La afirmación del ideal se sostiene en la tensión de la desproporción humana insuperable y reconoce las experiencias que más se aproximan. Toda auténtica realización histórica es signo efectivo y limitado de un cumplimiento meta-histórico, lo que libera a la razón y a la acción de la presunción de ‘producir’ la plenitud final o de declararla imposible; impide así juzgar al pasado y al presente con virulencia maniquea. Para una mentalidad propiamente histórica el ‘todo’ del significado vislumbrado de la existencia humana se realiza por aproximación en el ‘fragmento’ del obrar en situaciones y condiciones determinadas. La tensión simbólica entre lo inconmensurable y lo mensurable, que constituye al cosmos y a lo humano, se verifica especialmente en el acontecer histórico-cultural donde toda explicación demostrativa unilateralmente satisfactoria está desbordada por la multi-causalidad de los hechos y por la polisemia de las obras. Esta dimensión de alteridad intotalizable sostiene la dinámica de la razón investigadora ante lo dado como signo, esto es, como ‘palabra’ que remite a otro en la tensión de lo visible y lo invisible.

La hermenéutica posmetafísica “no parte de la realidad del mundo como ‘palabra’ sino, por el contrario, de la equivalencia entre ser y lenguaje. Si el lenguaje es el ser, entonces ya no hay signos y significados más allá de las palabras. La realidad del mundo se resuelve, de modo idealista, en texto, producción literaria, fabulación del mundo”²⁵. La hermenéutica crítica responde a este rebaje de la significación afirmando el contraste, la “inegalabilidad de la existencia para consigo misma”²⁶. Pues, tal como lo expresa Jean Nabert, “en todos los dominios donde el espíritu se revela como creador, la reflexión es llamada a re-encontrar los actos que disimulan y

recubren las obras que, viviendo su propia vida, están como separadas de las operaciones que las produjeron: se trata, entonces, para la misma expresividad de esas obras, de traer a la luz el vínculo íntimo del acto y de las significaciones en las que éste se objetiva. El análisis reflexivo, consciente de que el espíritu, en todos los órdenes, debe ante todo obrar, producirse en la historia y en una experiencia efectiva, para asir sus posibilidades más profundas, revela toda su fecundidad sorprendiendo el momento en que el acto espiritual se plasma en el signo, el que a su vez corre el riesgo de volverse contra el acto [de ‘cosificarse’ aislándose del impulso o intencionalidad alterativa significativa que lo genera]²⁷. El acto se exterioriza y compromete en el signo u obra, pero éste no agota la promesa ideal que lo origina. De igual modo, el legado a los sucesores que proviene desde la alteridad de los predecesores significa una continuidad abierta que reclama la iniciativa constructiva del existente presente, capaz de recibir del pasado contornos operables hacia el futuro. El término *tradicionalidad*, dice Ricoeur, “designa un estilo de concatenación de la sucesión histórica o, para decirlo como Koselleck, un trazo de la ‘temporalización de la historia’. Es un trascendental del pensamiento de la historia del mismo tenor que la noción de horizonte de expectativa y de espacio de experiencia. Así como el horizonte de expectativa y el espacio de experiencia forman un par contrastado, la tradicionalidad pone de relieve una dialéctica subordinada, interna al mismo espacio de experiencia. Esta dialéctica secundaria procede de la tensión, en el seno mismo de lo que llamamos experiencia, entre la eficiencia del pasado que padecemos y la recepción del pasado que operamos. El término ‘transmisión’ (...) expresa bien esta dialéctica interna a la experiencia. Designa el estilo temporal del tiempo *atravesado*. (...) Desde el punto de vista formal (...) la noción de distancia atravesada se opone, a la vez, a la de un pasado dado por revocado, abolido, absuelto, y a la de una contemporaneidad integral, como fue el ideal hermenéutico de la filosofía romántica”²⁸.

La tradición opera la diferencia entre naturaleza e historia. Introduce a la historia como comprensión-transmisión del pasado que ilumina el presente y abre determinadamente el futuro. El pasado no es lo que tira repetitivamente hacia atrás sino lo que impulsa la libertad hacia adelante. Como observa H. Arendt, “haciendo el elenco de lo que será legítima propiedad del heredero, el testamento liga bienes pasados a un momento futuro. Sin testamento, o dejando la metáfora, sin la tradición –que realiza una elección y asigna un nombre, transmite y conserva, indica dónde están los tesoros y cuál es su valor- el tiempo carece de continuidad transmitida

mediante un explícito acto de voluntad; por tanto, en términos humanos, ya no hay pasado ni futuro sino tan sólo la sempiterna evolución del mundo y el ciclo biológico de las creaturas vivientes²⁹. La tradición viviente como ‘testamento’ no fosiliza el pasado imponiéndolo como peso inmovilizante del presente, ni tampoco hace de aquél un *continuum* puro, sin sobresaltos ni interferencias. Más bien libera la experiencia del tiempo de la fatalidad mítica y al individuo de la soledad voluntarista. Expresa la ontología del yo como donación y acontecimiento. “Desde el punto de vista del hombre -dice H. Arendt desde Agustín- que vive siempre en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un *continuum*, un fluir en sucesión ininterrumpida; está fracturado en el medio [el presente], en el punto en que *él* se encuentra; y la posición de *él* no es el presente tal como se lo entiende normalmente, sino más bien una laguna del tiempo mantenida en la existencia por la incesante lucha con que *él* toma posición contra el pasado y el futuro conjuntamente [impidiendo ser mero epifenómeno del flujo mítico-cósmico-temporal o de la tradición hipostasiada]. El fluir indiferenciado del tiempo se fractura en *tiempos* gramaticales sólo en cuanto el hombre concreto se inserta en él y sólo en la medida en que él se conquista una posición [el yo como inicio e iniciativa]. Precisamente esta inserción (el inicio de un inicio para decirlo con Agustín), escinde el *continuum* temporal³⁰. Esta escisión implica al acontecimiento histórico-fenomenológico de la autoconciencia personal, el pasaje decisivo del no-yo al yo. Tal como lo recuerda Dietrich Bonhoeffer: “Se puede hablar de herencia histórica sólo en los pueblos cristiano-occidentales [que recrean y retransmiten, con apertura universal a partir del eje cristológico, la herencia hebrea y, con ella y desde ella, todo lo reapropiable de las culturas particulares]. Sin duda existen tradiciones también en el mundo asiático [africano, australiano e indo-americano], a menudo mucho más antiguas que la nuestra, pero participan de la atemporalidad del mundo oriental³¹. Atemporalidad es la fatalidad del destino que priva al presente de libertad y constituye una concepción cíclica de la tradición que devalúa la implicación ontológica de la *natalidad* como acontecer único e insustituible del yo-carnal. La memoria ‘mítica’ es así una alternativa a la memoria ‘histórica’.

Esta apreciación positiva de las tradiciones, como recursos sistemáticos de significados fundamentales, y de la tradición propiamente histórica como tradicionalidad, ¿implica, acaso, hacer de las tradiciones último criterio hermenéutico de verdad? El presente del yo como escisión del tiempo contiene, en primer lugar, dichos criterios evaluativos

trascendentales e inmanentes que él ejerce ante el impacto de lo se da en la presencia; en segundo lugar, esto mismo abre al sentido del pasado como tradición y testamento en cuanto, por un lado, pone de manifiesto que la unicidad del yo-carnal no significa radical soledad, posición absoluta de innovador sino posición relativa de un existente en cuya ‘procreación’ (no reproducción) acontece el yo, ‘forma capaz de todas las formas’, irreductible a su implicación en el proceso genético-biológico y heredero de una trama de significados que, proviniendo de su encarnación, la trascienden. Por otro lado, la herencia que se le ofrece no es un en-sí que por principio lo bloquea y ante el cual sólo cabe la continuidad mecánica o la reacción negativa, sino la presentación de una hipótesis coherente de trabajo que debe ser comprendida en su diseño total y sometida a la iniciativa verificadora en correspondencia con las exigencias y evidencias trascendentales del yo-carnal. “El pasado nos interroga en la medida en que lo interrogamos. Nos responde en la medida en que le respondemos. [...] Pues la cuestión del sentido, planteada por todo contenido transmitido, no puede ser separada, sino por abstracción, de la cuestión de la verdad. Toda *proposición de sentido* es, al mismo tiempo, una *pretensión de verdad*”³².

El propio pasado se transmite dentro de una recepción también afectiva, en el marco de la sucesión generacional, de contenidos que sólo son comunicados porque han sido experimentados como los más verdaderos hasta el presente. Ante todo hay un compromiso interpersonal con la continuidad humana de la vida concreta de los ‘nuevos’. La razón ha ejercido sobre ellos alguna forma de confrontación con alternativas que pretendían desviar, reducir o negar esas convicciones y sus comportamientos inherentes. La gran literatura es una cantera expresiva del drama de la libertad ante lo propuesto como verdadero en medio de las contradicciones de la existencia histórica. La razonabilidad del legado viene acompañada de un proceso de argumentos y contrargumentos, y las convicciones son transmitidas en cuanto, desde esta laboriosidad, son *dadas-por-verdaderas* para examinarlas según su capacidad de tener en cuenta factores humanos fundamentales. “La toma de distancia, la libertad [como suspensión de la decisión de afrontar] respecto a los contenidos transmitidos, no pueden ser la actitud primera. Por la tradición ya nos encontramos situados en el orden del sentido y, por tanto, también en el de la verdad posible”³³. Pero la trascendencia crítica de la exigencia de verdad no deja librada esa ‘verdad posible’ a la inercia del curso temporal. Aquí es preciso reconocer la inherencia, a la exigencia existencialmente preteritoria de verdad, de la dimensión propositivo-

dialógica, intercomunicativa y crítico-educativa en la sucesión de las generaciones. Porque no se trata de la mera exhibición teórica de un sistema coherente de descripción del mundo sino de un horizonte de significación que, para vivir, debe dar razones de la propuesta que contiene en relación a la promesa que constituye al yo como exigencia de liberación y realización. El dar-razones tiene un necesario aspecto argumentativo que tampoco debe ser absolutizado, so pena de quedar trabados en una pura dialéctica discursiva. En tal sentido también “una *presunción* de ideología pesa sobre toda *pretensión* de verdad”³⁴ y sólo la libre intercomunicación, dentro del *compromiso con un método adecuado de verificación* de la propuesta integral del pasado, despeja el peso de tal presunción.

Por una parte, la pretensión de verdad implica la alteridad de ‘el otro’ en cuanto está signada por el valor de la promesa y el compromiso con ella. La promesa, en efecto, “no tiene ningún carácter solipsista: no me limito a ligarme a *mí-mismo* al prometer; prometo siempre *a alguien*; si él no es el beneficiario de la promesa, el otro es al menos testigo. Antes del acto por el que me comprometo existe el pacto que me vincula al otro; la regla de fidelidad por la que es preciso mantener las promesas precede así en el orden ético cualquier singular efectuación de promesa. A su vez, el acto de persona a persona que preside la regla de fidelidad se destaca sobre el fondo de un espacio público regido por el pacto social en virtud del cual la discusión es preferida a la violencia y la pretensión de verdad inherente a todo dar-por-verdadero se somete a la regla del mejor argumento”³⁵. Por otra parte, la idea directriz de una comunicación sin imposición es immanente a la exigencia de verdad, que se concretiza y enriquece en las distintas referencias del diálogo y tiene sentido sólo si implica la libertad (cuya consideración se verifica en la espera paciente y en el apoyo atento al personal caminar del otro hacia su destinación). La propuesta de verdad se autocontradice si impone resoluciones perentorias mediante recursos a la fuerza o al embaucamiento dialéctico-dicursivo, formas de poder que parcializan y encubren la referencia ‘a las cosas mismas’ y responden sin considerar el acontecer de la pregunta. Esta idea directriz de verificar la pretensión de verdad en la libertad del diálogo, constituye el escenario público como lugar educativo y atraviesa la tradicionalidad como categoría de la conciencia histórica, cuya dialéctica se realiza en el diálogo concreto entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia. Pues, “por un lado, el impacto sobre la reinterpretación del pasado por parte de nuestras expectativas relativas al porvenir puede obtener el efecto superior de abrir en el pasado mismo,

prejuzgado superado, posibilidades olvidadas, potencialidades abortadas, intentos reprimidos (una de las funciones de la historia al respecto consiste en reconducir a aquellos momentos del pasado donde el porvenir aún no estaba decidido, donde el pasado mismo era un espacio de experiencia abierto a un horizonte de expectativas); por otro lado, el potencial de sentido liberado de la depreciación de las tradiciones puede contribuir a dar carne y sangre a aquellas expectativas que tienen la virtud de determinar, en el sentido de una historia a realizar, esa idea reguladora pero vacía, de una comunicación sin trabas ni límites³⁶. Que, por lo demás, proviene de una historia.

2.2 *Compromiso racional con la experiencia trascendental de Occidente*

La educación formal se encuentra hoy en un estado de perplejidad. Por un lado, la cultura que transmite, fundada más o menos conscientemente sobre la abolición del yo, es solidaria del nihilismo prevaleciente, sea como abstracción doctrinaria y racionalismo discursivo que predisponen a él por reacción, sea como vitalismo negativo que lo ejecuta en la lógica instrumental de la mercancía. Por otro lado, se le pide a la educación reaccionar y ofrecer modelos positivos para responder a las emergencias sociales (cursos sobre la droga, sobre el hambre en el mundo, sobre el problema ambiental, sobre la educación genital-reproductiva, la salud, la convivencia, la paz, etc.). Se le pide a la escuela ser el lugar de la conciencia ética y ciudadana, conciencia humanista, al par que se sepulta a la tradición forjadora de esa conciencia. Pero, ¿en qué tradición realmente ya ‘estamos’, más acá de la conciencia que de ella nos hagamos? Hablar de tradición occidental ¿diluye la pregunta por una identidad latinoamericana o más bien la potencia? ¿Es sustentable cierto latinoamericanismo negativo en búsqueda de una autoctonía fundante? ¿Basta una visualización sociopolítica de la unidad latinoamericana como solidaridad para enfrentar sucesivos imperialismos que determinarían congénitamente nuestro ser como oprimido? ¿Es reducible la problemática latinoamericana a un abortado pasaje a la modernidad en el tiempo oportuno de la formación de los estados nacionales democráticos y de la revolución industrial? ¿Es inteligible América en su conjunto, América Latina en su relativa especificidad y ante todo Europa misma en su proceso histórico constitutivo, que luego incide decisivamente sobre la formación americana, si no se indagan las claves categoriales de su formación cultural? ¿Es posible referirse a estas cuestiones sin retomar desde el inicio la tradición constitutiva de Occidente, que en

modos diversos engloba a Europa y América? ¿Qué es Occidente como criterio de lo humano?

Se trata de una identidad abierta porque se configura desde el *principio crítico de realidad* en cuanto primacía de la experiencia por sobre la reflexión abstracta, desde la primacía de la realidad humana personal como clave de sentido por sobre la meditación mítico-simbólica. Además, es propio de Occidente un *sentido de ecumenicidad* que implica la tensión intercomunicativa hacia la universalidad analógica, a través de su capacidad de valoración de lo positivo de las particularidades, en cuanto potencialmente en ellas también se expresa una tensión hacia la consistencia de lo concreto y la dignidad del individuo. Finalmente, configura a Occidente un *espíritu de secundariedad* que lo distingue de los autoctonismos y fundamentalismos culturales que se yerguen bajo la pretensión de haber inaugurado el sentido, dejando el desierto tras de sí. Al respecto abdican de este espíritu de secundariedad las formas de etnocentrismo, de indigenismo, de racismo y, sobre todo, de presunción de fundacionismo espiritual a través de periódicos ‘giros epocales’ que inauguran *ex novo* el sentido, anulando la vigencia posibilitante del pasado histórico (operación que caracteriza el ‘giro’ racionalista de la subjetividad moderna, tal como la des-fundación radical caracteriza al ‘giro’ posmoderno y posmetafísico). Occidente se forja desde el encuentro entre las dos Roma: la antigua Roma que *aceptó ser segunda* respecto a la evidencia de la grandeza cultural de la antigua Grecia, y la Roma cristiana que *se hizo segunda* respecto a Israel como pueblo donde se inicia la manifestación histórica del Absoluto, a través del llamado preferencial a la libertad de hombres (varones y mujeres) singulares, con quienes Él gesta y educa un pueblo nuevo en medio de las contradicciones de su aventura temporal. Esta doble *secundariedad*, sin presunciones fundacionistas, es constitutiva de Occidente y es el signo de una capacidad histórica de imprevisibles posibilidades de reconocimiento y valoración de las diferencias alterativas. Su siempre ambigua fidelidad a sí mismo contiene, sin embargo, el carácter de una civilización de la memoria no ‘pasatista’, que concentra el pasado en el presente hacia un futuro, donde la esperanza y lo imprevisible arraigan en el pasado-presente, posibilitando el reinicio del sentido y de la acción. La experiencia romana es energía de transmisión: “Este poco que se asigna como propio a Roma es, tal vez, toda Roma. La estructura de transmisión de un contenido que no es el suyo propio, he aquí el verdadero y propio contenido. Los Romanos no hicieron más que transmitir, pero esto no es poco. No aportaron nada de nuevo respecto a los

dos pueblos creadores, el griego y el hebreo. Pero transportaron la novedad misma. Aportaron como nuevo lo que para ellos era antiguo. Aceptaron colocarse *después* de los Griegos y *después* de los Hebreos. Se resignaron a ocupar sólo el segundo puesto, incluso a desempeñar un papel secundario; aceptaron hacerse cargo de lo que aquí llamaré la *secundariedad*³⁷. La genialidad propia del Cristianismo, sin el cual es ininteligible la ecumenicidad incoada en Occidente, desde su comienzo asume desde sí mismo la secundariedad romana y la redefine desde Ese acontecimiento histórico carnal, personal, total y universal, que se propone personalmente a la libertad, al deseo de felicidad y a la razonabilidad de todo hombre, plasmando hasta cierto punto también la configuración cultural de Latinoamérica desde el inicio.

El *principio crítico de realidad y el sentido de lo singular* propio de Occidente se manifiesta en que lo humano tiende a ser reconocido como historia única e irreplicable, en sucesivos pasos desde la penumbra del no-yo hacia el alba autoconsciente del yo. Grecia expresa el espacio del *epos* en que hombres y dioses no son máscaras vacías, símbolos abstractos, sino que tienen un rostro. Antes que llegara la filosofía ateniense, que librada a su sola dinámica tiende a concluir en la gnosis de lo abstracto impersonal, el mundo homérico no está poblado de espectros sino de varones y mujeres con rasgos inconfundibles, de dioses que tienen ellos mismos forma humana y actúan en la historia de los hombres. La *Ilíada* y la *Odisea* están en la génesis del realismo existencial occidental. Según Aristóteles, depende de Homero la posibilidad de la tragedia. Esquilo, Sófocles y Eurípides presuponen, incluso dentro de las tinieblas del dolor y del destino adverso, el amanecer posible de la plena realidad y la experiencia inicial de la libertad del hombre singular, en medio de un conflicto que divide lo humano y lo divino sin dejar de sostener la pregunta por una reconciliación final. Tal percepción, que es trágica en Grecia y que es dramática en Israel -piénsese en la figura de Job y en la vida de los patriarcas, de las mujeres bíblicas, de los reyes y profetas de Israel-, asume a la existencia finita concreta, particular, dentro de una intensidad infinita que, como agudamente lo demuestra Hegel en su *Estética*, no existe en Oriente. La experiencia emergente del individuo, como plena aceptación de la existencia finita en relación intrínseca con un destino superior que la reconoce en cuanto tal, al margen de cualquier tentación de fuga hacia el Uno-Todo de tipo oriental, pone al héroe trágico cara a cara con los dioses y al hombre bíblico en una relación dialógica irrestricta y dramática con el misterioso Tú que se compromete con su historia. Los

dioses, que el artista griego configura en forma humana, son muy distintos de los semblantes infrahumanos de perros, felinos, pájaros, o de formas terribles y casi grotescas. El mismo Egipto, tan cercano a la trayectoria de Grecia e Israel, decanta una forma de expresar el rostro, que el retrato espléndido y único de Nefertitis muestra en su esplendor. En Grecia, el rostro austero de Sócrates signa, con la memoria de su palabra sabia que tiende a identificar el alma con el yo, todo el período filosófico y político sucesivo, modificando el ámbito espiritual y social helénico. Si el yo de Sócrates es único, el yo de Cristo es el instante divisorio entre el antes y el después de la historia, el tópico en el que el que el rostro de los dioses en mármol y bronce llega a ser la carne real de Un hombre que está presente. Aquí la percepción del valor de la realidad visible, individual, alcanza su punto extremo. Después de Cristo el realismo occidental no sólo puede alcanzar un nivel antes impensado, sino que también puede sostener victoriosamente las contraofensivas panteístas, gnósticas, espiritualistas y maniqueas que tienden a diluir la realidad del pequeño yo individual, finito y mortal, en el proceso cósmico y en eterno retorno temporal. Con las *Confesiones* de Agustín y el acento nuevo que adquiere el yo personal frente al Tú divino hecho hombre, con el realismo pictórico de Masaccio y de Giotto, con el realismo figurativo de la Divina Comedia de Dante, con el preciso realismo conceptual de Tomás, se lanza desde el Medioevo la renovada aventura del principio de realidad, en sucesivas actualizaciones creativas -pero no fundacionistas- de la ciencia, la filosofía, el arte, la literatura, la música y la técnica, pasando por la modernidad hasta el presente. Como dice el gran Péguy a propósito de Víctor Hugo: “El viejo Hugo, amigo mío, veía el mundo como si recién hubiese estado hecho [...] como un sujeto del todo verde, como una mirada del todo nueva. Él veía al mundo como si finalmente recién hubiese llegado al mundo. Él veía al mundo como si saliese de las manos del fabricante. Él mismo había llegado al mundo apenas al inicio del mundo. Y es por esto que él es grande como Hesíodo. [...] Y es por esto que él es grande como Homero mismo, y como el gran Esquilo. Es por esto que eternamente, temporal eternamente, él narrará como ellos, será grande como ellos”³⁸. Así, el “hilo rojo que liga pasado y presente, la afirmación del ser físico y espiritual por sobre la nada, la afirmación de la primacía de la realidad individual por sobre lo abstracto y su tendencia a hipostasiar lo impersonal, constituye el terreno en el que el yo puede intuir su propio rostro, el horizonte en el que se sitúa el redescubrimiento del yo”³⁹.

El *sentido de ecumenicidad* se prefigura desde los romanos como identidad excéntrica, como relación con la cultura en el modo de la apropiación de lo eminente que viene desde antes y desde afuera –la fuente griega-, para plasmarlo y transmitirlo en formas nuevas. La romanidad, como lo demuestra Rémi Brague⁴⁰, consiste en vivir el coraje de inclinarse ante otro porque es espiritualmente mejor, en la convicción de ser uno mismo siempre capaz de aprender, crecer y civilizarse. Por eso, es extraño a la romanidad el ‘fundacionismo’ cultural y político: vive el comenzar como recomenzar, el fundar como re-fundar, hace experiencia de lo antiguo como nuevo y se renueva trasplantando en suelo nuevo, convierte lo que era antiguo y ya estaba allí en principio de nuevos desarrollos -tal como en la *Eneida* de Virgilio, Eneas huye de Troya incendiada para reiniciar en el Lacio nueva ventura. La existencia no se siente sola porque experimenta a las espaldas un clasicismo para imitar y hacia adelante una propia barbarie interna y externa a superar. La construcción de extensas vías y acueductos por doquier es bastante más que una estrategia político-militar que siempre se agota en sí misma: pretende abrir el espacio a la intercomunicación y generar las condiciones adecuadas para que la fuente ‘otra’ del significado se trasplante y transmita libremente. El Cristianismo refigura la experiencia romana injertando la conciencia de la relevancia decisiva de la fuente hebrea y recreando el sentido de la secundariedad como apropiación de una herencia destinada a la historia universal a partir de la singularidad personal. En primer lugar, la experiencia de la encarnación de Dios implica la secundariedad en la misma conciencia religiosa cristiana, tanto respecto a las religiones naturales, consideradas leales intentos necesariamente truncos, cuanto en el plano histórico de la Revelación, donde el Nuevo Testamento es preparado y prefigurado por el Antiguo que culmina en Un hebreo que hace estallar los límites de la preferencia restringida a Israel. En segundo lugar, para el Cristianismo, desde un punto de vista cultural, las fuentes primarias también son dos: Grecia-Roma e Israel. Pero por una específica razón que exige no eliminar la fuente greco-romana para quedarse solo con la hebrea, ni a la inversa, como en el intento fundamentalista neotestamentario de Marción que, transformado, se reiterará en Occidente⁴¹. Al Cristianismo, que no es una religión del Libro sino del *Lógos* personal hecho Carne y presencia a partir de su acontecimiento histórico axial, no le interesa tanto dialogar con las religiones naturales y sus simbolizaciones, ya abundantes en el ámbito ateniense y romano, sino dar razón de la existencia como pregunta y de sí mismo como propuesta encarnada, personal-universal, que pretende incidir en la totalidad de la vida presente, asida en su materialidad. De ahí que, a

poco de comenzar y tras algunos titubeos, privilegia el rescate de todo lo que en la cultura greco-romana es expresión eminente y universalizable de la racionalidad filosófico-epistémica, jurídico-política y estético-técnica. No se creyó obligado a inventar desde cero lo que ya el mundo pagano había iniciado bien, sino que se empeñó en discernirlo, mejorarlo y proseguirlo. Tampoco se propuso sustituir sino mas bien desarrollar las diversas lenguas y culturas (como es el caso de Benito, Cirilo, Metodio, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas, Ruiz de Montoya, Anchieta, Mateo Ricci, etc.) vividas por hombres convertidos, provenientes de culturas diversas.

El *sentido de la secundariedad* se articula con la experiencia profunda de la libertad y dignidad personal, cuyas consecuencias principales son la creación de la conciencia de *laicidad* y de *secularidad* -muy distintas del fundacionismo homologante laicista. “El Cristianismo une lo divino y lo humano ahí donde es fácil distinguirlos; distingue lo divino y lo humano ahí donde es fácil confundirlos. Reúne lo que es difícil pensar junto; separa lo que es difícil pensar separado”⁴². Reúne sin confundirlos, el orden de la trascendencia con el de la immanencia. No apunta a un más-allá evasivo de la historia sino al *pléroma* realizativo de todo lo positiva y limitadamente construido como signo en la dimensión de lo que da sentido y dramaticidad a la historia, porque inviste la libertad. Ante la tentación de separar e incomunicar lo divino y lo humano, la encarnación afirma su compenetración sin confusión. El Misterio entra en el tiempo y lleva a cabo una vida temporal que conoce el sufrimiento y la muerte del hombre en carne propia. Ante la victoria de la vida, el hombre ya no está dominado por el temor al Uno ignoto y despótico sino que es servido como amigo por el Ser trascendente hecho carne, que ya no está sólo ‘sobre’ el hombre como su Creador sino que se coloca a sí mismo por ‘debajo’ del hombre, para rescatarlo en la totalidad de su condición humana. La Trascendencia en la historia, privilegiando al hombre, manifiesta el estatuto creatural del cosmos, que ya no es divino en sí ni centro, sino signo admirable del Otro creador. Cierta desencanto del mundo antes sacralizado y la afirmación de una esfera de secularidad es inherente al descubrimiento de la dignidad central y única de la creatura corporal libre y racional. La historia del mundo y del poder, que siempre tienden a remitificarse o a decaer en el sentimiento trágico, está atravesada sin quedar confundida por otra historia movida por la fe, la esperanza y la caridad, sacramentalmente significadas como hecho social-ecclesial, generado por la continuidad encarnada de la presencia del Misterio. La secularidad de la naturaleza, cuidada como signo y utilizada sin

restricciones como don a legar, desata la positividad del trabajo (antes concebido esencialmente como asunto de esclavos), del conocimiento y de la técnica. La experiencia de la encarnación descubre la bondad de todo lo sensible, el carácter de signo del cuerpo humano y su sacralidad esencial más acá de sus condiciones y apariencias. La posibilidad cultural de la resignificación del trabajo, de la industriiosidad, de la economía y del comercio, de la ciencia y de la técnica⁴³ se gesta desde los fundamentos de la secundariedad de Occidente.

Por otro lado, también distingue lo que fácilmente tiende a confundirse. Lo temporal y lo espiritual, lo religioso y lo político tienden a configurar la identidad mítico-política del poder y el mesianismo político, antiguo y moderno. El César, en cambio, es ahora reconocido en su derecho de hacer lo que puede; pero el poder espiritual, sin disponer de la fuerza de las legiones y divisiones blindadas, se reserva el derecho no sólo de vivir libremente en la sociedad, sino también de recordarle al poder político el carácter absoluto y universal de la exigencia ética, que juzga los fines y los medios del poder. La ética de la persona constituye el ámbito del orden profano y limita negativamente al poder sin imponerle directivas positivas, pero lo condiciona con el reconocimiento del sujeto básico de derecho y responsabilidad. La difusión del Cristianismo se hizo teniendo en contra el poder político; incluso la conversión al cristianismo de autoridades imperiales o de ‘príncipes bárbaros’ fue la consecuencia política de una difusión que no se produjo por medios políticos, sin obviar el ulterior equívoco práctico, pero nunca de principio, de que los príncipes convertidos pretendieran a veces regir lo eclesial y las autoridades eclesiásticas al poder político. En paradójal síntesis, gracias a la certeza de un acontecimiento antropológico decisivo y a su encuentro con la romanidad, cierta “pobreza cultural de Europa fue también su fortuna [y esta conciencia puede ser también la fortuna de Latinoamérica]. La obligaba a trabajar y a incorporar elementos de otras culturas. Mientras a Bizancio su riqueza lo paralizaba, impidiéndole buscar en otras partes, porque no tenía necesidad”⁴⁴. En tal sentido, la “herencia europea es objeto de una vasta captación. Los europeos no son, bajo ningún aspecto, los herederos de la Antigüedad [ni Latinoamérica de lo indo, de lo hispano, de lo moderno]. Al menos, no lo son si por ‘herederos’ se entiende, como en la mayor parte de los casos, alguno que ‘se haya preocupado por nacer’ y haya recibido en la cuna los bienes, materiales o culturales, dejados por sus progenitores. Lo son, en cambio, si se concibe el heredar sin más como una actividad de apropiación”⁴⁵. Se

puede decir, entonces, que para la conciencia de Occidente en general y en cuanto tal, el “tener sus orígenes fuera de sí mismo tiene como consecuencia un desplazamiento de su identidad cultural, de modo que no tiene otra identidad que no sea un *identidad excéntrica*”⁴⁶. Ésta, precisa “ser consciente, al par, de su valor y de su indignidad. De su valor respecto a la barbarie interna y externa que debe dominar; de su indignidad respecto a aquello de lo que no es sino mensajera y servidora”⁴⁷.

2.3 *De Magistro: ética es hoy despertar el yo a su ontología*

La educación es un riesgo del educador y una respuesta problemática y verificadora por parte de la razón y de la total libertad del educando. Esta total libertad implica, para existir en forma manifiesta, una propuesta total. Para que no sea una ilusión reactiva y primitiva, ha de ser sostenida por el educador, en el afecto que admira el hecho imprevisible de la existencia del educando, que, aún soterrada, vive en su acción la pregunta por su destino y apuesta a la realización de su exigencia de felicidad. El educador existe en cuanto adulto capaz de introducir a la realidad total a través de cualquier contenido particular que enseñe, para que efectivamente sea propuesto de modo racional, humano. Pero, en este gesto, el educador es un dominador si pretende prescindir de la tradición de significado que a ambos los implica y supera. Así la educación es un *segundo nacimiento* que vincula con el universo y con los otros en cuanto capaces de verdad y, por tanto, de lealtad en las relaciones. Dice H. Arendt: “La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción cuanto del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse (...). Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso y la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas. (...) En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos. (...) Con palabra y acción nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original presencia física. En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes”⁴⁸.

La virtualidad totalitaria de una subcultura nihilista que ingresa en la educación borrando la certeza de la realidad consistente del yo, ha de ser

prevista en el juicio responsable de todo auténtico educador actual. “El régimen totalitario –dice H. Arendt, consciente de las desvirtuaciones de la misma democracia relativista- sólo puede estar seguro en la media en que logra movilizar la fuerza de voluntad del hombre, para insertarlo en aquel gigantesco movimiento de la historia o de la naturaleza que usa a la humanidad como su material y no conoce ni nacimiento ni muerte. La coerción del terror total, que rige las masas de individuos aislados y las sostiene en un mundo que para ellas se ha vuelto desértico, más la fuerza autoconstringente de la deducción lógica, que prepara a cada individuo en su aislamiento contra todos los demás, se completan mutuamente para poner en marcha dicho movimiento. Tal como el terror (...) destruye todos los vínculos entre los hombres [diluyendo la pertenencia significativa esencial de los sujetos libres en la sociedad civil responsable de la educación, y reproduciendo la sospecha que obtura las relaciones], así la autoconstricción del pensamiento ideológico [sistematización lógica unilateral de una experiencia parcial que lleva al fanatismo, ilustrado o no] destruye todos los vínculos con la realidad. La preparación llegó a su punto justo cuando los individuos perdieron contacto con sus semejantes y con la realidad circundante; pues, junto con este contacto, los individuos pierden la capacidad de experiencia y de pensamiento. El súbdito ideal del régimen totalitario no es el nazista convencido ni el comunista convencido [ni el terrorista kamikaze, que son consecuencias], sino el individuo para quien la distinción entre realidad e ilusión, entre verdadero y falso, ya no existe”⁴⁹.

¿Qué significa educar al hombre en cada etapa de su desarrollo vital-existencial, para que no se diluya en la confusión y permanezca abierto al aprendizaje del sentido de la realidad para expresar su propia unicidad? Para H. Arendt, “el espíritu de conservación, es la esencia misma de la educación, que tiene siempre por tarea rodear y proteger algo [precioso] –el niño contra el mundo, el mundo contra el niño, lo nuevo contra lo antiguo, lo antiguo contra lo nuevo. (...) Pero esto no vale sino en el dominio de la educación, o más precisamente en el de las relaciones entre los nuevos y los adultos, y no en el de la política donde todo sucede entre adultos e iguales. En política esta actitud conservadora (...) no lleva sino a la destrucción, pues el mundo (...) quedaría irrevocablemente librado a la acción destructiva del tiempo sin la intervención de los seres humanos decididos a modificar el curso de las cosas y a crear lo nuevo. (...) Puesto que el mundo está formado por mortales, necesita ser usado; y porque sus habitantes cambian continuamente, corre el riesgo de volverse tan mortal como ellos. (...) El problema es sólo educar de

modo que sea posible un efectivo equilibrio, aunque jamás pueda ser asegurado. Nuestra esperanza reside siempre en el elemento de novedad que cada generación aporta consigo; pero es precisamente porque ponemos nuestra esperanza en ese elemento, que destruimos todo si los adultos tratamos de canalizarlo creyendo poder decidir lo que esa novedad será. [El adulto cosmético reprime lo nuevo real –el educando- fabricando a contratiempo su proyecto de novedad educativa, el futuro según sus propias medidas; la cuestión adulta es darse a sí mismo a los nuevos, con todo lo más grande que ha recibido y ha hecho suyo porque lo ha problematizado en relación a sus propias preguntas verdaderas y últimas; la asunción transmisora, actualizada y sintetizada en su persona, de la herencia o testamento por él apropiado desde sus maestros, se propone en él como hipótesis viviente cuyos núcleos esenciales se dirigen al yo nuevo que despierta en las preguntas expresivas de sus exigencias trascendentales constitutivas]. Justo para preservar lo que es nuevo y revolucionario en cada ‘nuevo’, la educación debe ser conservadora. Debe proteger esta novedad e introducirla como fermento nuevo en un mundo ya viejo que, por más revolucionarias que sean sus acciones de adulto es, desde el punto de vista de la generación que viene, añoso y próximo a la ruina. (...) Para el educador este aspecto de la crisis [la falta de un sentido de positividad para reconocer, resguardar y ofrecer el conjunto esencial de la propia tradición, sin la cual es imposible la educación como introducción a la realidad total] es particularmente difícil de sobrellevar, pues a él le concierne ser vínculo entre lo antiguo y lo nuevo: su profesión le exige un inmenso respeto por el pasado [una sintonía existencialmente profunda y cognitivamente bien formada de la propuesta que trae la historia a través de sus experiencias, testimonios y relatos ejemplares]. Durante siglos, es decir a lo largo de todo el período de la civilización romano-cristiana, el educador no necesitaba ser advertido de ésta cualidad suya, ya que el respeto por el pasado era un trazo esencial del espíritu romano que el Cristianismo ni modificó ni suprimió sino que tan sólo lo estableció sobre nuevas bases⁵⁰. Hoy, en cambio, es preciso que el educador sea advertido de su trabajo esencial, encubierto por la reducción psicológica y metodológica de la educación.

El acontecer del yo es el inicio real de una posible continuidad creativa que quiebra la lógica impersonal del proceso temporal convertido en fatalidad y que emerge por sobre el ‘ser genérico’ normativamente establecido. La figura del educador puede indicar lo esencial, rediseñar los lineamientos de una tradición a través de los fragmentos esparcidos de

sentido, de los nombres y datos que yacen, anónimos, en la masa informe de la información total. Pero el renacimiento del yo, ¿puede ser acaso el mero resultado del discurso cultural de un intelectual competente? Si la provocación existencial e intelectual del educador es necesaria, entonces no basta la transmisión discursiva de datos y significados, las ‘instrucciones para el uso’ y el reclamo moralista a valores y comportamientos altruistas. Si el educador ignora y no hace carne la constitución dramática del ‘yo’ y del ‘tu’, la mera comunicación dialéctico-discursiva sólo suscita precarias antipatías o simpatías intelectuales y sentimentales, sin generar personalidad ni historia. Es decisivo lo que Kierkegaard denomina ‘comunicación indirecta’, racional-existencial. El educador no puede establecer distancia, abstraerse a sí mismo en una irénica neutralidad expositiva, sino que, abierto a todo, se implica en lo que comunica. Como recuerda Vincenzo Vitiello: “En el *Fedro* Platón hace decir a Sócrates que las escrituras son como las imágenes pintadas: interrogadas, no responden (275d). Sócrates explica por qué *él nunca escribió*: los libros no responden. En realidad Sócrates no responde, interroga. Pero interroga sólo porque sabe responder, a tal punto que interrogando es siempre él quien evalúa las respuestas. Sócrates es el *maestro* porque enseña ante todo a interrogar”⁵¹. En los diálogos socráticos la verdadera cuestión puesta en juego no es sólo ‘aquello de lo que se habla’ sino ‘aquél que habla’ y que, con su preguntar, reclama a sus interlocutores a tomarse en serio a sí mismos. El diálogo suscita que la persona salga a la luz. Pero lo puede hacer porque la misma persona de Sócrates es la instancia decisiva que da testimonio de la verdad, de algo que, al par, es accesible y lo supera, a él y a todos.

¿Con qué criterio el educador lanza al yo del educando a su crecimiento, despertándolo al compromiso afectivo-crítico con su vida y provocando su total libertad? El objetivo del acontecer educativo es que emerja un hombre nuevo, su único e improbable acto de existir. “El método educativo de guiar al adolescente a encontrarse de manera personal y cada vez más autónoma con toda la realidad que lo circunda (y con los núcleos fundamentales de su tradición generativa transmitida) debe aplicarse más a medida que el joven deviene adulto. El equilibrio del educador desvela aquí su definitiva importancia. En efecto, el desarrollo de la autonomía del joven representa, para la inteligencia y el corazón, y también para el amor propio del educador, un ‘riesgo’. Por otra parte, justamente corriendo el riesgo de la confrontación [de todo lo que se propone, con las exigencias y estructuras constitutivas del yo] es como se genera en el joven una personalidad con su

propio modo de relacionarse con todas las cosas, es decir, es así como su libertad *se realiza*. El apelo a la tradición puede ser formulado de varias maneras, pero debe quedar bien claro que el verdadero concepto de la tradición es que representa valores que hay que redescubrir en nuevas experiencias. Si la historia y la existencia son vehículos de valores a redescubrir en experiencias nuevas, ¿quién es el que debe llevar a cabo semejante descubrimiento? El padre? El maestro? No, porque en tal caso se trataría de tradicionalismo. La experiencia debe hacerla el joven mismo, porque esto representa la realización de su libertad”⁵².

Para educar frente a la propia tradición se requiere, entonces, *fidelidad y libertad*. “La palabra problema se refiere a este fenómeno fundamental para que se pueda producir una verdadera novedad en la existencia de cada uno y en la vida del cosmos humano: la tradición (...) debe ponerse a examen, y el individuo, en la medida en que es inteligente y vivo, sopesa y criba (*krinei*). La tradición debe ‘entrar en crisis’, la tradición tiene que convertirse en problema: crisis significa, por tanto, toma de conciencia de la realidad por la que nos sentimos definidos. (...Pues ella) es la primera condición para el conocimiento de nosotros mismos, y la primera condición para un acercamiento crítico al mundo y a la realidad; precisamente porque la condición para que haya enfoque crítico es la toma de conciencia de las estructuras y de los instrumentos con los que iremos teniendo los diversos encuentros en la vida”⁵³. ¿Cuándo la experiencia de la ‘crisis’ adquiere relevancia? No precisamente cuando el educando queda postrado en el problematismo intimista o contestatario. La crisis reviste importancia en la historia de un joven “como fenómeno introductorio a su colaboración para construir una nueva sociedad, *cuanto más se traduce en descubrimiento del sentido de la historia*”⁵⁴. Pero no se trata de impulsarlo hacia la utopía de una genérica liberación alternativa a lo real, que malversa la búsqueda en el logro efímero de una porción de poder presumiendo así bajarla a la realidad histórica. Se trata de que comprometa su colaboración a la realización del sentido de la historia, ante todo, a partir del espacio de experiencia y del horizonte de expectativas indicado por la libre y consciente adhesión crítica a su pertenencia re-descubierta. En el caso de que esa relación de pertenencia fuese encontrada por el joven en su personal adhesión al atractivo que en él provoca la propuesta cristiana, la unicidad consciente de su yo encuentra su ayuda para desplegarse como personalidad y para proyectarse en una sociabilidad histórica, en el ofrecimiento concreto de “una comunidad en el mundo, un mundo dentro del mundo, una realidad

diferente dentro de la realidad; y no diferente por tener intereses distintos, sino por el modo distinto de realizar los intereses comunes”⁵⁵.

Esta proyección del joven, desde la libre pertenencia a una comunidad, lo educa también políticamente a participar de un modo propio en la común y global convivencia civil. La democracia es convivencia, reconocimiento de que la propia vida y la propia comunidad implican la existencia del otro, de otras vidas y de otras posibles experiencias de comunidad, por lo que la forma y el instrumento de la convivencia civil es el diálogo. “Pero el diálogo es una propuesta al otro de lo que yo veo y atención a lo que el otro vive, por una estima de su humanidad y un amor a él que de ningún modo implica una duda sobre mí, ni tampoco el negociar lo que yo soy. [...] Sino que esta] apertura (...) parte de la afirmación de la unidad [esencial] de la naturaleza humana –origen, valores, destino [en su expresión elemental]- más allá de toda ideología, y que proclama como ley de las relaciones la afirmación de la persona, y, por tanto y ante todo, la afirmación de su libertad. [...] Por lo cual, la democracia] no puede basarse internamente en una determinada porción común de ideología [consensuada], sino en la caridad, es decir, en el amor al hombre [concreto], adecuadamente motivado por su relación con el Misterio [más acá de la posible forma de reconocerlo y nombrarlo]”⁵⁶. Sin esta base educativa toda democracia sucumbe en mezquindad negociada, donde cada sector va al asalto de más poder y donde desaparece el compromiso de colaboración con el bien común, que es el sentido mismo de lo político en cuanto se opone a lo despótico y arraiga en la conciencia personal y en los sujetos comunitarios de la sociedad civil.

La pasión por la verdad, en el camino dramático de la libertad (capacidad de decir si o no a una propuesta global de destinación), es lo que constituye el *ethos* mismo del auténtico maestro. ¿Desde dónde es posible vivir la confianza de arriesgarlo todo? Desde el reconocimiento de la dimensión inconmensurable del yo-carnal, porque en ella ya existe el vínculo constitutivo, infinito e ineliminable, de cada ‘yo’ con el misterioso ‘Tú’ que lo constituye. La presencia del Misterio del Ser, que como acto total de existir se da en los límites del existente, es la medida que desborda las medidas no sólo del maestro sino también de la búsqueda del educando mismo. Por ello, para “la obra educativa es necesario también tener siempre presente que, cuanto más humano es el compromiso, más humilde debe ser la fisonomía del intento [educativo], iluminado por la esperanza de que se produzca un encuentro gratuito con una fuerza y un orden que no están en nuestro poder”⁵⁷. A esa Presencia y Medida inconmensurables, el afecto real

(el amor en la verdad) del educador le confía ese espacio dramático y cada vez más personal de la libertad del educando. Por caminos imprevisibles, emerge la efectiva posibilidad de un hombre nuevo que se abre al diálogo personal con el universo. Aquí se manifiesta la auténtica audacia educativa. “La figura del *maestro*, por discreción y respeto, en cierto sentido se retira de verdad tras la figura dominante de la Verdad Única e inagotable en la que se inspira; su enseñanza y sus directrices se convierten en el don de un testimonio y, precisamente por eso, se inscriben en la memoria del discípulo con una simpatía aguda y sincera, independientemente, en su nivel más profundo, de sus mismas dotes. De este modo tendremos una gratitud y un vínculo ineliminables con el maestro y, al mismo tiempo, una convicción independiente de él”⁵⁸.

¹ Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trd. de J. Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 1989, p. 322. [Las intercalaciones entre corchetes en los diversos textos citados, de aquí en más, son mías]

² Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., p. 323

³ Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., pp. 340-341

⁴ Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., p. 341

⁵ Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., pp. 330-331

⁶ Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., pp. 325-326

⁷ Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., p. 355

⁸ College de France, *Propositions pour l'enseignement de l'avenir*, Paris, 1984, p. 4, citado por Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987, pp. 130-131

⁹ Finkielkraut, A., *La défaite...*, o.c., p. 131

¹⁰ Finkielkraut, A., *La défaite...*, o.c., p. 133

¹¹ Cfr. Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai su Freud*, Seuil, Paris, 1965, pp. 13-63

¹² Foucault, Michel, “Nietzsche, Freud, Marx”, en AA.VV., *Nietzsche*, Paris, 1967, p. 189

¹³ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, o.c., p. 41

¹⁴ Vattimo, Gianni, *La fine della modernità*, CR by Gianni Vattimo, Torino, 1985, pp. 32-33

¹⁵ Vattimo, G., *La fine...*, o.c., p. 35

¹⁶ Vattimo, G., *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Bari, 1994, p. 121

¹⁷ Vattimo, G., *Oltre...*, o.c., p. 127

¹⁸ Rorty, R., *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982; *Consecuencias del pragmatismo*, (trad. de J. M Cloquell), Tecnos, Madrid, 1996, p. 180 (modificación mía de la traducción en base a la versión original)

¹⁹ MacIntyre, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Inquiry (Encyclopaedia, Genealogy and Tradition)*, Indiana 1989. *Inciopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, (presentazione de V. Possenti, trad. it. de A. Mohese y M. D'Avenia), Editrice Massimo, Milano, 1993, p. 299

²⁰ Cfr. Marcuse, Herbert, *One-dimensional Man*, Bacon Press, Boston, 1954. *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1968, pp. 20-22

- ²¹ Vattimo, Gianni, “Dio, l’ornamento”, en *Micromega. Almanaco di filosofia*, Torino, 1996, p. 197
- ²² Rorty, R., *Consecuencias...*, o.c., pp. 180-181
- ²³ Diodato, Roberto, *Decostruzionismo*, Bibliografica, Milano, 1996, p. 25
- ²⁴ Diodato, R., *Decostruzionismo*, o.c., p. 26
- ²⁵ Borghesi, Massimo, *Memoria, evento, educazione*, Itaca, Castelbolognese, 2002, pp. 35-36
- ²⁶ Nabert, Jean, *Eléments pour une éthique*, PUF, París, 1962, p. 77
- ²⁷ Nabert, Jean, *Expérience intérieure de la liberté*, PUF, París, 1923, p. 19.06-1, citado por P. Ricoeur en *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Seuil, París, 1969, p. 218
- ²⁸ Ricoeur, Paul, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, París 1985, Parte II, cap. 7, “Vers une herméneutique de la conscience historique”, pp. 318-319
- ²⁹ Arendt, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, NY, 1968. *De la historia a la acción*, trad. esp. de Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1995, p. 77 (trad. cast. es mía)
- ³⁰ Arendt, H., *Between Past...*, o.c., p. 83 (trad. cast. mía)
- ³¹ Bonhoeffer, Dietrich, *Ética*, Milano, 1983, p. 76
- ³² Ricoeur, P., *Temps et récit III*, o.c. p. 322
- ³³ Ricoeur, P., *Temps et récit III*, o.c., p. 324
- ³⁴ Ricoeur, P., *Temps et récit III*, o.c., p. 326
- ³⁵ Ricoeur, P., *Temps et récit III*, o.c., p. 338
- ³⁶ Ricoeur, P., *Temps et récit III*, o.c., p. 328
- ³⁷ Brague, Rémi, *Europe. La voie romaine*, Criterion, París 1992. Este ensayo histórico-filosófico bien fundado, cuyo contenido aquí es apenas esbozado, guía estas reflexiones. Cfr. trad. italiana de Adriana Soldati: *Il futuro dell’Occidente. Nel modello romano la salvezza dell’Europa*, Rusconi, Milano, 1998, pp. 40-41. (No trato aquí las específicas y pertinentes consideraciones que efectúa R. B. sobre el Judaísmo y el Islam en relación a su presencia en la formación de Occidente).
- ³⁸ Péguy, Charles, *Véronique. Dialogue de l’histoire et de l’ame charnelle*, tr. it., Lecce 1994, pp. 47-48
- ³⁹ Borghesi, Massimo, *Memoria, evento, educazione*, o.c., p. 47
- ⁴⁰ Brague, R., *Il futuro dell’ Occidente*, o.c., pp. 34-49
- ⁴¹ Cfr. Brague, R., *Il futuro dell’Occidente*, o.c., pp. 186-189: “Marcionismo y modernidad”.
- ⁴² Brague, Rémi, *Il futuro dell’Occidente*, o.c., p. 160. Para lo que sigue cfr. Cap. VIII, “La Iglesia Romana”, pp. 157-184
- ⁴³ Cfr. Crombie, A.C., *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo*, Alianza Universidad, 2 vol., Madrid, 1979
- ⁴⁴ Brague, R., *Il futuro dell’Occidente*, o.c., p. 135
- ⁴⁵ Brague, R., *Il futuro dell’Occidente*, o.c., p. 135
- ⁴⁶ Brague, R., *Il futuro dell’Occidente*, o.c., p. 136
- ⁴⁷ Brague, R., *Il futuro dell’Occidente*, o.c., p. 195
- ⁴⁸ Arendt, Hannah, *La condición humana*, o.c., pp. 200-201
- ⁴⁹ Arendt, Hannah, *Il pensiero secondo. Pagine scelte* (a cura di Paolo Terenzi, postfazione di Luigi Amicone), BUR-Rizzoli, Milano 1999, p. 146
- ⁵⁰ Arendt, Hannah, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Gallimard, París, 1972, pp. 246-248
- ⁵¹ Vitiello, Vincenzo, “De magistro”, en AA.VV., *Filosofia ’94*, a cura de O.Vattimo, Laterza, Bari, 1995, p. 38

⁵² Giussani, Luigi, *El riesgo educativo. Como creación de personalidad y de historia*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2004, pp. 62-63

⁵³ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., p. 72

⁵⁴ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., p. 73

⁵⁵ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., p. 77

⁵⁶ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., pp. 80-81

⁵⁷ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., p. 63

⁵⁸ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., p. 64

FRANCESCO LEOCATA SDB

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

LA FILOSOFÍA POSTOMISTA

*Conferencia para el ciclo “Cuatro enfoques sobre el siglo XIV”

RESUMEN

El presente trabajo trata sobre las distintas corrientes del pensamiento que florecieron con la decadencia de la escolástica como una respuesta a la problemática política, eclesial y filosófica del siglo XIV, las cuales presagiaron y precedieron el advenimiento del Renacimiento y la Modernidad, destacando la continuidad entre ambos períodos.

PALABRAS CLAVE

Filosofía postomista. Siglo XIV. Decadencia de la escolástica. Juan Duns Escoto. Guillermo de Ockham. Marsilio de Padua. Meister Eckhart. Averroísmo latino. Humanismo. Petrarca.

RESUMO

Este artigo discute as várias escolas de pensamento que floresceram com o declínio da escolástica como uma resposta aos problemas políticos, eclesiais e filosóficos do século XIV, que anunciaram e precederam o advento do Renascimento e da modernidade, sublinhando a continuidade entre ambos os períodos.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia postomista. Século XIV. A decadência da escolástica. João Duns Scotus. Guilherme de Ockham. Marsílio de Pádua. Meister Eckhart. Averroísmo latino. Humanismo. Petrarca.

1. INICIO DE LA TRANSICIÓN

El siglo XIV puede ser considerado, desde muchos aspectos, como un siglo de transición. Y esto es cierto particularmente desde el punto de vista filosófico. Uno de los méritos de la admirable obra de Santo Tomás de

Aquino, continuador de la asimilación del pensamiento aristotélico dentro de la gran tradición filosófico-teológica cristiana, iniciada ya con la figura de San Alberto Magno, contemporáneo de otros grandes más cercanos a la inspiración agustinista, como San Buenaventura, había sido el logro de un estrecho diálogo entre razón filosófica y fe cristiana. Este diálogo era en parte herencia de los Padres de la Iglesia tanto griegos como latinos. La clave de bóveda estaba dada por el tema de la creación que era susceptible de un tratamiento filosófico además de ser una verdad de fe, y la elevación al orden sobrenatural de la gracia; y así era posible que algunos temas que provenían de la revelación iluminaran el intelecto y viceversa, que algunas verdades descubiertas por los filósofos pudieran ser fecundas para la reflexión teológica sobre los datos de la fe. Había por lo tanto una esencial integración de los grados del saber, elemento del que carecemos en la actualidad por una multiplicidad de factores.

Pero conjuntamente a esta unión en la distinción de la sabiduría humana con la sabiduría de la fe el Medioevo había alcanzado en medio de no pocas dificultades también una relativa armonía en la concepción social y política, y particularmente en el tema de la relación entre la ciudad terrestre y la Iglesia como comunidad de todos los creyentes. Para esto hacía falta justamente el acompañamiento de una concepción teológica que resolviera en armonía la temática sociopolítica del *Corpus Christianorum*; o sea el equilibrio en las relaciones entre la sociedad civil y política centrada en el Estado y el imperio, y la realidad eclesial cuyo polo era el papado.

De todos modos, el alma de esta simbiosis era después de la obra de Santo Tomás de Aquino la unión entre la tradición teológica proveniente de los Padres de la Iglesia, especialmente de San Agustín, y la filosofía aristotélica genialmente reelaborada por el gran teólogo y filósofo medieval, aunque sabemos bien que la recepción del aristotelismo en la síntesis cristiana no fue uniforme ni totalmente pacífica.

Durante el período que va de fines del siglo XIII a inicios del siglo XIV, muchos aspectos fueron cambiando en este importante equilibrio. Algunos detalles del orden cultural, social y estético pueden inferirse retrospectivamente a partir de la conocida descripción que hiciera Johan Huizinga del *Otoño del medioevo*, que como es sabido se refiere específicamente a los inicios del siglo XV. Las luchas de las ideas políticas pueden verse reflejadas por ejemplo en la gran monografía de Georges de Lagarde sobre *El nacimiento del espíritu laico en el ocaso del medioevo*, en

la que se enfoca directamente la obra de pensadores del siglo XIV. El papado había tenido luchas con el imperio (baste recordar la figura de Gregorio VII) hasta que finalmente alcanzó una cierta hegemonía con el pontificado de Inocencio III, que es el papa que vio nacer las órdenes mendicantes. Esto por lo que respecta al plano social, político y eclesial.

Pero hay que añadir además *un movimiento de ideas de orden filosófico* que darían lugar a un período de profundas transiciones, hasta llegar a constituir una crisis respecto al indicado modelo de santo Tomás.

Los historiadores, especialmente después de la meritoria obra de Étienne Gilson sobre *La filosofía medieval*, están de acuerdo en señalar la importancia establecida al respecto por el pensamiento de *Juan Duns Escoto* (1266-1308). Aunque este gran filósofo y teólogo franciscano de fines del siglo XIII y principios de siglo XIV provenía de la vertiente de su orden religiosa, y tenía por lo tanto una cierta afinidad con autores como Alejandro de Hales y San Buenaventura, sin embargo mantenía relaciones también con el aristotelismo, un aristotelismo filtrado por la lectura que de la metafísica aristotélica había hecho el filósofo islámico *Avicena*, un autor cuya influencia en el pensamiento escolástico no se puede ignorar. Del primer aspecto de esta proveniencia, o sea de la vertiente franciscana, derivó en Escoto la tesis *del primado de la voluntad y del amor* en la concepción del fin último del hombre, un distanciamiento respecto del denominado “*necesitarismo*” del cual estaban influidos algunos intérpretes de Aristóteles (especialmente los averroístas), remarcándose fuertemente la libertad y la omnipotencia divina así como la gratuidad de su gracia.

Del segundo aspecto, o sea de la interpretación aviceniana de Aristóteles, derivó en Escoto una de las formulaciones más rigurosas y coherentes de la *univocidad del ser*, contrapuesta a la analogía defendida a su tiempo por Santo Tomás de Aquino.

No me detendré en los detalles de la metafísica de Escoto para no cansar a mi auditorio; sólo recordaré que la doctrina de la univocidad del ente permitió a Escoto reformular en un modo original *el célebre argumento de San Anselmo sobre la existencia de Dios* (argumento rechazado por Santo Tomás).

Otro aspecto importante es que dentro de la misma metafísica, Escoto *rechaza la distinción real entre esencia y existencia* (otra tesis tomista), y lo que más me importa destacar es que acentuó notablemente *la*

importancia del ente individual cuya última determinación era justamente la *haecceitas* (es decir el *ser-tal del individuo inefable*). Con lo cual Escoto preparaba la vía para otro franciscano más radical y menos ortodoxo como fue Guillermo de Ockham, exponente máximo del nominalismo medieval. De esta acentuación voluntarista y tendiente a acentuar el rol de la individualidad querida por Dios, se derivaba una concepción antropológica que cambiaba las condiciones del pensamiento social y político tal como lo había pensado santo Tomás. Pero Escoto no incursionó mayormente en estos temas, porque su vocación era primordialmente teológica. Otras tesis de Escoto que contrastan con las de Santo Tomás son las referidas al concepto de persona, que tiene consecuencias en el campo teológico de la cristología.

(Entre las “victorias” que se le atribuyen a Escoto respecto de la escuela dominicana en general, sus admiradores destacan la defensa de la Inmaculada Concepción de María, que llegaría a ser proclamada como dogma en el siglo XIX.)

Después de Duns Escoto, la última gran figura de la época de oro de la escolástica, comienza un período de declinación: aparecen variadas figuras de menor originalidad aunque siempre dotadas de agudeza para el planteo de discusiones y disputas sobre temas antropológicos, metafísicos y gnoseológicos, relacionados todos ellos con problemáticas teologales. Contrariamente a lo que han sostenido los historiadores liberales mal informados, en la Edad media había, dentro de la unidad de la fe y del dogma cristiano, una gran libertad para sostener tesis filosóficas diversas y hasta divergentes.

Entre los sucesores dentro de la escuela franciscana, Gilson cita a Antonio Andrea, François de Mayronnes (muerto alrededor de 1328), Juan de Basoles y un grupo de franciscanos ingleses como Guillermo de Alnwick, Juan de Ripa y otros. A partir de Santiago de Metz comienza una tendencia claramente precursora del nominalismo que estructuraría en forma magistral Guillermo de Ockham. Todo este período va dando lugar a un cierto desgaste y desprestigio que empezó a cundir acerca de la enseñanza escolástica de las universidades, que en adelante, y sobre todo al inicio del siglo XV, sería acusada de cultivar inútiles sutilezas sobre nociones abstractas, totalmente segregadas de los problemas culturales que requería el momento. Aunque no se niega la capacidad de estos intelectuales y docentes, sus enfrentamientos dieron lugar a un clima general de insatisfacción. Cabe recordar con todo que el manual de síntesis teológica preferido en las universidades eran *Las*

sentencias de Pedro Lombardo, que fueron comentadas con variados enfoques.

Hubo autores más relacionados con el aristotelismo, tanto el tomista como el averroísta (recuérdese que el gran poeta Dante Alighieri siguió en muchos temas las enseñanzas del Aquinate, aunque no dejó de admirar los comentarios de Averroes, tanto en su poesía como en sus tratados políticos, como ha demostrado Gilson en su libro *Dante y la filosofía*). Otros se ubicaron en una línea más cercana a Duns Escoto y a San Buenaventura. Los historiadores recuerdan entre tantos otros maestros a Durant de Saint Pourcain (1275-1334), Pedro Aureolo y algunos averroístas de la escuela de Padua. Pero hay dos nombres en particular que sobresalen por condensar la problemática cultural, teológica y sociopolítica de esa primera parte del siglo: Marsilio de Padua (1275-1343) y Guillermo de Ockham (1298-1349). Antes de tratar una síntesis del pensamiento de estos dos autores, quiero reafirmar una vez más que en esta época hay dos grandes temas que ocupan el centro de la escena: en el aspecto estrictamente filosófico el del nominalismo (preanunciado de alguna manera por algunas tesis de Escoto y de algunos de sus discípulos más inmediatos), y el de la relación entre la Iglesia y el poder civil en la forma del imperio, no propiamente todavía en la forma de los Estados modernos que empezarían a surgir a partir del siglo XV (aunque hay en el siglo XIV el antecedente importante de la lucha entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso). Estamos en efecto en los inicios de un gran movimiento de laicización, de acuerdo a lo demostrado por De Lagarde en la obra mencionada: el inicio del movimiento laical en cuanto contrapuesto al poder clerical y pontificio. Ambos aspectos, el del nominalismo y el de la relación Iglesia-Gobierno civil, aunque a primera vista son tan diversos, están sin embargo íntimamente conectados.

2. GUILLERMO DE OCKHAM Y MARSILIO DE PADUA

Desde el punto de vista filosófico la figura de Guillermo de Ockham es sin duda la que más vasta influencias ha ejercido. Tomando la herencia del nominalismo formulado ya en el siglo XII (la época de Abelardo y su oponente San Bernardo), Ockham, que ha asimilado al mismo tiempo algunas instancias importantes del pensamiento de Duns Escoto, le da una coherencia y una impronta mucho más radicales.

Es preciso a este respecto tener en cuenta que el éxito y la difusión del nominalismo en la Edad Media, especialmente después de Santo Tomás

de Aquino, quien le había puesto un importante freno, tuvo caracteres muy diversos de los del nominalismo de la Edad Moderna, por ejemplo el de Hobbes o incluso el de Locke, y está muy lejos en sus motivaciones profundas del nominalismo actual representado sobre todo por las escuelas neopositivistas.

Como es sabido la polémica en torno a los universales, que dividió en el siglo XI los dos frentes de los realistas y los nominalistas, había tenido su origen a raíz de la interpretación del libro de la *Isagogé* (introducción a la lógica de Aristóteles) escrito por Porfirio y traducido al latín por Boecio. Los defensores del realismo de los universales habían surgido sobre todo de los autores inspirados por San Agustín, y luego recibieron un apoyo definitivo con el tratamiento más depurado y riguroso que dio del tema Santo Tomás.

Aunque todos los movimientos nominalistas, tanto los medievales como los modernos, tuvieron en común la tendencia empirista y la negación de las esencias universales así como el debilitamiento constante del valor de las demostraciones metafísicas de la existencia de Dios y del sentido mismo de la metafísica en cuanto ciencia, sin embargo el nominalismo medieval *encontró apoyo paradójicamente en tesis teológicas*, como la acentuación de la voluntad omnipotente de Dios en la creación que estaría por encima de cualquier orden de ideas ejemplares o de sabiduría eterna, el primado del individuo sobre la especie y el género puesto que lo que existe es intrínsecamente individual por voluntad de Dios (el destinatario del acto creador es últimamente el ente singular), y luego la preocupación por dar el primado a la Palabra revelada frente a toda injerencia de una sabiduría humana, incluso en la forma de una metafísica.

Ockham defendió hasta tal punto la libertad del arbitrio divino en la creación que negó que hubiera algo semejante a verdades eternas o ideas ejemplares en la sabiduría divina, tesis defendidas por San Agustín y Santo Tomás. Es conocida su sentencia de que Dios de haberlo querido hubiera podido hacer que dos más dos no fueran cuatro, o que lo que es bueno y justo moralmente fuera malo: es inherente a esta forma radical de nominalismo *la negación de una ley natural como base de la vida moral*: todas las disposiciones morales son debidas a preceptos positivos emanados por la voluntad divina, ya a partir del antiguo testamento.

Si quisiéramos tratar una síntesis ordenada de las principales tesis del nominalismo de Ockham señalaríamos los siguientes puntos:

- Acentuación voluntarista tanto en lo que se refiere a Dios y su obra creadora, como en lo que compete a la antropología.
- En la constitución de la sociedad prevalece el valor de los individuos sobre una naturaleza humana común. En este sentido Ockham es proclive, como Marsilio de Padua, aunque por motivos diferentes, a una concepción *contractualista* de la sociedad.
- Ockham da gran importancia al lenguaje como instrumento lógico entre las sensaciones e ideas. Los universales son sólo sonidos (*flatus vocis*) que resumen imágenes de muchos objetos singulares. Desarrolla por consiguiente a este respecto reformas de la tradicional lógica aristotélica, preparando la vía para las reelaboraciones de la lógica nominalista moderna (primero a partir de Hobbes, luego la Ilustración y finalmente la corriente analítica del neopositivismo).
- Al debilitarse el sentido y el valor de la metafísica por efecto de la anterior reforma gnoseológica, *se cambia también la concepción de la armonía entre razón y fe* tal como venía gestándose desde la época de la patrística hasta la escolástica de Santo Tomás. La verdad natural es en buena medida una construcción humana hecha sobre la base de la experiencia sensible, y la verdad sobrenatural sobreviene como una revelación positiva querida por Dios más allá de las expectativas de la razón natural. La teología pasa a acentuar grandemente *la importancia de la exégesis bíblica* puesta al servicio de una fe carente de armonía con una razón natural, y por lo tanto privada de componentes al menos implícitos de verdades metafísicas inherentes a ella.
- Este cambio en las relaciones entre razón y fe se refleja también en *la concepción del ordenamiento político en el marco de la disputa entre el imperio y el papado*. Siguiendo la línea entreabierto por Marsilio de Padua, que se nutre de fuentes un tanto distintas, como veremos, Ockham da un primado político al laicado (puesto que “pacto social” surge de los individuos) y concibe el origen de la autoridad – en conformidad con su nominalismo y voluntarismo – a partir de la elección o contrato establecido por los individuos que conforman el pueblo. *El clero y el sacerdocio en general están subordinados en el orden político al poder del emperador*, y no pueden tener aspiraciones a una verdadera soberanía temporal, y ni siquiera a una *potestas indirecta* en cuestiones morales, reservándose el oficio pastoral y de predicación.

Toda esta eclosión nominalista tuvo un vasto eco durante todo el siglo XIV y comienzos del siglo XV, y obtuvo éxitos considerables en las universidades europeas, incluyendo las de París, Oxford y Erfurt, lugar en el que habría de estudiar el joven Lutero como alumno de Gabriel Biel, un nominalista renombrado de fines del siglo XV. Es objetivo notar que tal nominalismo no implicaba carencia de una dimensión espiritual. Hubo de hecho hasta el siglo XV hombres de profunda espiritualidad, como Juan Gersón (de la universidad de París), influidos por el mismo movimiento. Era la manifestación de una crisis que marcaba la transición de una época, y que tenía una relación con el cansancio ante los abusos de la especulación demasiado abstracta y las constantes disputas sutiles entre los doctores, cada uno celoso de su originalidad.

Poco anterior a Ockham, la figura de *Marsilio de Padua*, autor de una conocida obra titulada *Defensor pacis* (publicada en 1324) ha concentrado la atención de los estudiosos de historia de las ideas políticas, entre ellos Georges de Lagarde y Leo Strauss. Aunque su texto de referencia es la *Política* de Aristóteles por haberse formado en un ambiente fuertemente influido por el averroísmo latino (fue amigo de Juan de Jandun, un famoso averroísta de la época), su problema principal es la constitución del poder civil en contraposición al eclesiástico. Basándose en una interpretación aparentemente literal de algunos pasajes del Evangelio y del Nuevo Testamento en general, Marsilio defendió la tesis de que el clero, los pastores y predicadores, obispos y sacerdotes, no tenía derecho a ningún género de autoridad política, ni directa ni indirecta, y debían dar ejemplo de pobreza y humildad.

Y en cuanto al problema del origen de dicha autoridad, tiene una postura que no es del todo fiel a la del mismo Aristóteles, al dar una cierta preferencia, al menos en origen, al sistema “democrático” a la manera en que es descrito en la misma obra de Aristóteles, y al atribuir al pueblo el origen de la autoridad.

En ese cuadro no hay sólo la instancia de una valoración legítima del laicado, sino una verdadera tendencia a lo que más tarde se llamaría propiamente laicismo, pues confinaba la esfera religiosa, y la específicamente cristiana, a la pura espiritualidad hecha de predicación y testimonio, o al máximo de una autoridad referida a los sacramentos, pero en el fondo como un ámbito despojado de una injerencia en la vida pública o civil de la comunidad, que era dejada a la discreción de los príncipes. Estas

tesis, que hoy no nos extrañarían tanto, debemos ubicarlas en una situación histórica totalmente distinta de la actual, puesto que ya hacía varios siglos que el papado había sostenido un ámbito de autoridad también en el orden temporal. Hay por lo tanto en Marsilio de Padua una clara opción por la *civitas* dirigida por el imperio en detrimento del poder del papado, en una época en que comenzaban a formarse grandes grietas en el edificio construido según el modelo de Inocencio III.

Pero algunas tesis de Marsilio son, si cabe, aun más radicales: no solamente defiende una cierta separación entre moral y política – gran tema al que daría un fuerte desarrollo Maquiavelo durante el Renacimiento –, sino que llega hasta negar la tesis, tradicionalmente aceptada desde Justiniano e Isidoro de Sevilla hasta Santo Tomás de Aquino, del derecho natural (*ius naturae*); Lagarde (III, p. 102). La ley es siempre positiva e histórica, humana en su origen y en su estructura, y su poder de coacción tiene su raíz en el pueblo. Pero aunque Marsilio no haya sido un aristotélico muy fiel, puede decirse que el trasfondo de su concepción es la teoría de la doble verdad atribuida al averroísmo latino.

Según Georges de Lagarde la influencia del *Defensor pacis* se extendió hasta las figuras precursoras de la Reforma protestante, como Juan Huss. A diferencia de Marsilio, Ockham es más completo como filósofo, puesto que respalda sus posturas en una amplia reconstrucción del nominalismo, y su distanciamiento de las fuentes aristotélicas es más explícito. El nominalismo le permite acentuar más claramente el protagonismo del individuo humano en la sociedad, y su voluntarismo a él asociado respalda una concepción positiva de la ley y de la autoridad, sin romper tan netamente los lazos con la idea de ley natural. Comparte sin embargo el laicismo de Marsilio, y lo orienta hacia el primado del imperio sobre el clero y el papado. En el ámbito más propiamente teológico emprendió una crítica de las estructuras eclesiales (obispos, papa, concilios, laicos y clero). Las disputas sobre el conciliarismo tuvieron gran importancia en el siglo XV, donde hizo una importante obra de diálogo el gran cardenal de Cusa.

Apoyándose en otros autorizados estudiosos Lagarde afirma:

“Después de Haller, Martin ha observado que la influencia de Ockham se ha ejercido en los medios de la Universidad de París, menos por sus ideas sobre la constitución de la Iglesia que por el espíritu que inspira toda su obra, el gusto por la crítica, cierto escepticismo que retiene sobre todo un estilo de

espíritu racionalista que inclina a examinarse a sí mismo y a revisar según sea necesario los conceptos recibidos y comúnmente admitidos. En este sentido, el nominalismo favorecía directamente el nuevo movimiento.”¹

3. DESARROLLOS DEL AVERROÍSMO LATINO

Uno de los primeros investigadores modernos que llamaron la atención sobre el averroísmo latino en el noreste italiano ya desde el siglo XIII fue el francés Renán, pero su obra es en este aspecto fragmentaria, poco documentada y por momentos constituye una construcción imaginativa. Decisivos en cambio fueron los estudios hechos durante el siglo XX, y en especial los de Étienne Gilson y más tarde la gran monografía de Van Steengerghen, profesor de Lovaina, sobre *el averroísmo latino*.

Hoy día es indiscutible la importancia histórica de ese enclave, que ejerció una notable influencia en la cultura occidental hasta el final del Renacimiento. Uno de sus iniciadores había sido Enrique de Gantes, contemporáneo de santo Tomás, y el prestigio de la escuela como una alternativa a la integración tomista del pensamiento de Aristóteles fue grande, como puede verse aun en autores como Dante Alighieri, que a pesar de ser más bien tomista en filosofía y teología, no dejó de expresar su estima por los comentarios de Averroes a Aristóteles.

Sin embargo la escuela, sobre todo en los siglos XIV y XV, fue tomando caracteres más explícitamente heterodoxos, destacándose entre las doctrinas enseñadas por sus maestros las siguientes tesis u orientaciones básicas:

1. *La teoría de una inteligencia única separada* común a todos los seres humanos (con la consiguiente negación de la inmortalidad personal). Esta doctrina fue vigorosamente combatida ya por Santo Tomás en su *Summa contra gentiles* y en el opúsculo *De Unitate intellectus*, en el cual defendió la espiritualidad e inmortalidad de un alma personal para cada individuo humano, alma dotada de inteligencia, voluntad y libertad. Con el tiempo la enseñanza de Averroes en este punto fue puesta al servicio de la negación de la inmortalidad del alma y de una concepción más bien naturalista del cosmos. El tema fue la base para un importantísimo debate en el siglo XV y XVI entre los platónicos de la Academia de Florencia (defensores de la inmortalidad del alma) y los averroístas y alejandrinos de Padua.

2. Como los averroístas tenían una clara proveniencia de Aristóteles, aunque interpretado de un modo “nuevo”, desarrollaron mucho el aspecto empírico de este último y dieron gran relevancia a las causas naturales del movimiento del mundo, incluyendo los astros y las inteligencias separadas, jerárquicamente ordenadas hasta llegar a un primer Motor Inmóvil. Su imagen del mundo físico no resistió más tarde los embates de la nueva ciencia fundada por Descartes y Galileo, pero en general favorecieron lo que muchos estudiosos consideran la *tendencia hacia el naturalismo*, aunque sin la orientación que dieron a este vocablo los neo-epicúreos, claramente materialistas, que se difundieron a partir del siglo XVI.

3. El choque entre esta afirmación contundente y la tesis del dogma cristiano en torno a la revelación y la elevación a un orden sobrenatural, condujo a lo que se consideró en su tiempo como la teoría más característica de esta vertiente: la doctrina de la doble verdad. Ella consistiría en afirmar que existen dos órdenes de verdades que pueden coexistir sin reconciliarse necesariamente. Algo por lo tanto podría ser verdadero para la fe y falso para la filosofía y viceversa, verdadero para la filosofía y falso para la fe.

Los estudiosos de Averroes en general niegan que esta llamada doctrina de la doble verdad haya sido enseñada explícitamente por Averroes, pero ella fue un fruto que maduró especialmente durante los siglos XIV y XV, por la misma dificultad de compaginar el averroísmo riguroso con la fe cristiana ortodoxa. Sirvió entre otras cosas para que los catedráticos y filósofos de esta orientación, que no estaban de acuerdo con la elaboración cristiana hecha del aristotelismo por obra de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, no tuvieran dificultades con la inquisición y con la censura, y pudieran conservar su estatus social como catedráticos de la universidad.

El movimiento, que tuvo en el siglo XIV representantes como Juan Baconthrop (+ 1345), Juan de Jandun (+1324), amigo de Marsilio de Padua, y Giovanni de Arezzo, logró figuras destacadas durante el primer Renacimiento como Jacopo Zabarella y Pietro Pomponazzi, conocido en su época por un tratado contra la inmortalidad del alma.

4. LA MÍSTICA ESPECULATIVA: EL MAESTRO ECKHART

Un lugar destacado merece la aparición de la denominada “mística especulativa” en la región alemana durante el siglo XIV. Este fenómeno no es casual. Se explica en parte por el cansancio que cundía por una especie de desencanto de la filosofía enseñada en los grandes centros universitarios, que abundaba en comentarios sobre Aristóteles o sus comentaristas, y que con la difusión del nominalismo había dado lugar a disputas más o menos sutiles en torno a cuestiones lógicas y metafísicas. Las quejas que serían presentadas más tarde por los humanistas del siglo XV y XVI, por ejemplo Luis Vives en su *De disciplinis* en torno al sistema y método de estudios universitarios, denunciaban defectos que ya en gran parte se daban en el siglo XIV. Más tarde, Erasmo de Róterdam no dejó de hacer una pintura satírica del mundo académico de su época.

Por otra parte es de notar la presencia de algunos escritos de origen neoplatónico. Ya Santo Tomás había comentado el libro *De causis* demostrando que era falsa su atribución a Aristóteles. Pero además en los comienzos del siglo XIV había una presencia de algunos otros neoplatónicos, como Proclo, cuya influencia Gilson atribuye en la formación del pensamiento místico de Eckhart. Este autor ha sido más tarde mejor estudiado y goza en la actualidad de un notable prestigio, en parte debido a la atención que le reparó Heidegger.

El acento de su meditación, que se refleja no sólo en escritos teóricos sino también en *Sermones*, estriba principalmente en la unión entre el alma y Dios. Por una parte Eckhart presentó tesis atrevidas en torno a la esencia de la divinidad, colocando el pensamiento por sobre el ser, probablemente por influencia de algunos neoplatónicos; por otra entendió que en el alma humana había una *chispa divina inmortal*, y que ella volvía a renacer en la medida en que el alma, abandonando los intereses y preocupaciones terrenales, daba lugar a una Natividad mística en su interior.

Eckhart conocía bien el pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás y San Alberto, pero entendió ir más allá de ellos al buscar una unión con Dios que iba más allá de los conceptos objetivos y que las acciones dirigidas a las utilidades o incluso al solo terreno moral. En sus escritos hay indiscutiblemente algo que prepara lejanamente un cierto quietismo, en el sentido de ensimismarse en la vida del Uno y de lo Absoluto más allá de las determinaciones de los entes finitos.

Distinto es el caso de *Juan Taulero*, que como es sabido fue leído y estudiado por Lutero. Su mística no es tan especulativa, y se dirige más bien a acentuar la humildad y la sencillez evangélicas, en contraste con la soberbia de los doctores y de los que entendían hacer teorías arriesgadas sobre las verdades divinas y su misterio.

Otra figura de mayor envergadura especulativa es la del flamenco *Juan Ruysbroeck* que sin descuidar la vía cognoscitiva y afectiva y activa, tiene también a una unión mística con Dios, en un ensimismamiento en la vida divina.

Desde el punto de vista filosófico, todas estas tendencias indican un intento de separarse de la tendencia vastamente extendida no sólo del nominalismo sino también del averroísmo y de la escolástica entrada ya en su declive respecto de los grandes maestros del pasado. Tienen una cierta continuidad con figuras como las de San Anselmo, San Bernardo y San Buenaventura, pero entienden responder a una necesidad de la época, la de renovar el aliento místico, para el que la *vana especulación* se presentaba como un estorbo y una vana sabiduría humana, condenada ya por San Pablo en su primera carta a los Corintios. Las advertencias de la *devotio moderna*, cuyos ecos se pueden ver en las célebres páginas de la *Imitación de Cristo*, reflejan por una vía más cercana a Taulero el camino de la cruz y de la sencillez de la vida cristiana.

5. LOS INICIOS DEL MOVIMIENTO HUMANISTA A MEDIADOS DEL SIGLO XIV

Dentro de todo este variado contexto, que implicaba la presencia de una cierta crisis en las instituciones universitarias pero también en la vida sociopolítica y en la eclesial, surge un movimiento de renovación nacido en la Italia central. Sin duda el documento más interesante al respecto es el epistolario del gran poeta *Francesco Petrarca* titulado *De rerum familiarium libri*. Allí se describe la insatisfacción por la enseñanza filosófica universitaria y hay fuertes invectivas en especial contra el aristotelismo averroísta.

Deseoso de una renovación, que tiene no sólo caracteres religiosos sino también estéticos, por el aparecer de un prodigioso movimiento literario, Petrarca valora mucho un retorno a San Agustín, del que aprecia no sólo la doctrina, sino también el estilo. Pero une además esta renovación, que quiere desbancar la filosofía especulativa hecha en base a comentarios sobre Aristóteles y a cuestiones bárbaramente expresadas en torno a los universales

y al nominalismo, con la valoración de autores de la tardía latinidad, como Cicerón, Séneca y Virgilio. En su famoso libro de sonetos llamado *Cansoniere*, hay uno que invoca a la filosofía lamentando el estado pobre y abandonado en que se hallaba.

Rodeado de un número considerable de seguidores, el movimiento humanista se extenderá desde la segunda mitad del siglo XIV hasta bien entrado el siglo XV desde Italia al resto de Europa, dando lugar más tarde a figuras como Lorenzo Valla, Tomás Moro y Erasmo de Róterdam. Y cuando fue posible la llegada de los manuscritos griegos, el humanismo se enriqueció con temáticas recogidas de primera fuente de los diálogos platónicos y de los escritos neoplatónicos, dando lugar a una renovación no sólo de la filosofía y de las artes, sino también de la vida civil y de su relación con la religión. Pero esto ya va más allá de los límites cronológicos de nuestro tema.

Como balance de los movimientos filosóficos del siglo XIV tenemos por lo tanto un gran desarrollo de las vertientes nominalistas y averroístas, que quebraron la antigua armonía entre razón y fe heredada de los padres y de la gran escolástica. Se abre así un período de crisis cultural, que encontrará parte de su resolución en el movimiento humanista, que dio sus mejores frutos durante el siglo XV, y que al término del siglo XVI encontraría motivos de una nueva crisis que daría lugar al nacimiento de la filosofía moderna propiamente dicha, es decir la que se inicia con la obra de Descartes.

Es muy importante recordar que en todo este período que hemos descrito hay un trasfondo teológico-político que involucra también temáticas filosóficas, en el que tienen lugar amplias y encendidas discusiones sobre el imperio y el poder papal, el conciliarismo y demás problemas sobre las estructuras eclesiales, y que darán lugar más adelante, en el siglo de oro español, a un nuevo modelo de la relación de la Iglesia con la nueva concepción del Estado moderno.

La apatencia de un impulso místico y los orígenes del movimiento humanista son por distintas razones como un anhelo que muestra el estado de crisis de la época y que de algún modo preanuncia también el drama del cisma religioso del mundo occidental.

¹ Lagarde, Georges de, *El nacimiento del espíritu laico en el ocaso del Medioevo*. Nauwelaerts, Lovaina, vol. V, p. 300.

HÉCTOR DELBOSCO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
UNIVERSIDAD DEL NORTE SANTO TOMÁS DE AQUINO

CUERPO Y ALMA EN LA ANTROPOLOGÍA DE SAN BUENAVENTURA

RESUMEN

Este trabajo trata clara y brevemente el pensamiento de San Buenaventura acerca de la unión entre cuerpo y alma, y su teoría de la composición hilemórfica del alma como una respuesta frente a la disputa entre las posturas aristotélica y platónica y frente a los planteos de Averroes acerca del intelecto agente.

PALABRAS CLAVE

San Buenaventura. Cuerpo y alma. Composición hilemórfica del alma.

RESUMO

Este trabalho é clara e resumidamente o pensamento de São Boaventura na união entre corpo e alma, e sua teoria da composição hilemórfica da alma como uma resposta ao litígio entre as posições de Aristóteles e Platão e contra as propostas de Averróis sobre o intelecto ativo.

PALAVRAS-CHAVE

São Boaventura. Corpo e alma. Composição hilemórfica da alma.

INTRODUCCIÓN – ESTADO DE LA CUESTIÓN

Este trabajo se propone hacer la presentación de un punto central de la antropología de San Buenaventura: el de la naturaleza del alma humana y el modo de su unión con el cuerpo. Conscientes de que se trata del pensamiento de un teólogo, intentaremos mostrar, sin embargo, que sus tesis

en este tema se apoyan en argumentos de orden filosófico que nuestro autor expone con claridad y coherencia doctrinal.

Para comprender mejor su posición, conviene recordar brevemente el marco teórico general en el que se plantean estas cuestiones, que no es otro que el que ha recibido la antropología medieval como herencia de la filosofía griega y patristica. Siguiendo las enseñanzas de un gran maestro de la filosofía medieval, E. Gilson, podríamos señalar sus líneas esenciales en los siguientes términos.¹ Es un dato de la experiencia humana, confirmado por un número importante de filósofos, que en el hombre encontramos ciertas operaciones de naturaleza incorpórea, que exigen reconocer en él un principio espiritual. Sea que se lo identifique o no con el principio animador del viviente humano, su alma, surgen graves dificultades para entender tanto su naturaleza propia como la forma de su unión con el cuerpo. En efecto, en la medida en que se reconoce su específica diferenciación con respecto a toda entidad corpórea y su autonomía o incluso independencia existencial, parece necesario reconocer en él las características propias del ser sustancial. Con lo cual es casi imposible evitar el entender al hombre como una dualidad de sustancias – espíritu y cuerpo. Pero esto, a su vez, entra en conflicto con otro dato primario de nuestra humana experiencia, que es el de la unidad fundamental de nuestro ser, sujeto a la vez tanto de las acciones y afecciones de orden corpóreo como de las de orden espiritual.

Un autor de la época patristica que supo exponer con claridad los términos de este problema es Nemesio de Émesa. En su obra *Sobre la naturaleza del hombre*, lo plantea de manera explícita, refiriendo los dos extremos de la cuestión a las dos grandes tradiciones antropológicas de la filosofía griega: por un lado, la tradición platónica, que presenta al alma humana como una sustancia espiritual, autónoma e inmortal, pero que no puede, en consecuencia, explicar satisfactoriamente la unidad del hombre. Por el otro lado, la aristotélica, que al afirmar que el alma es forma o acto primero del cuerpo resuelve indudablemente el problema de la unidad, pero deja sin solución la cuestión de la autonomía del alma, y sobre todo la posibilidad de su independencia existencial. La opción, para Nemesio, es ineludible: o el alma es la forma del cuerpo, o es una sustancia espiritual.²

Éste es el planteo amplio del problema, para el cual San Buenaventura va a proponer una solución audaz y no carente de originalidad. Sin embargo, antes de entrar a exponer su desarrollo, conviene tener en cuenta otro elemento más que hace al estado de la cuestión, tal como la

encuentra nuestro autor en su momento histórico. Nos referimos a la interpretación averroísta de la antropología aristotélica. En efecto, para el gran Comentador árabe, los textos de Aristóteles separan netamente el alma humana del llamado espíritu del hombre – en términos aristotélicos precisos, el *nous (intellectus)* – y mientras definen claramente a aquella como acto primero del cuerpo, presentan en cambio a este otro como una sustancia inmaterial, y por lo tanto separada del cuerpo. Respuesta radical al problema que hemos aludido antes en los términos planteados por Nemesio, y que consiste en negar al espíritu humano la posibilidad de ejercer como alma, es decir, como principio formal animador del cuerpo. Especialmente digno de mención es el argumento averroísta que, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, sostenía que la naturaleza misma de cualquier entidad espiritual le impedía, por su misma condición de inmaterialidad, multiplicarse en diversos individuos de la misma especie. Por lo cual, siguiendo esta lógica que parecía implacable, si el Intelecto era considerado realmente como un principio inmaterial, no sólo no podría ser nunca acto de un cuerpo, sino que además debía ser único para toda la humanidad.

San Buenaventura deberá, entonces, no sólo resolver el dilema de Nemesio acerca de si el alma humana es sustancia o es forma, sino también responder satisfactoriamente a la postura averroísta, para la cual resulta contradictorio que cada individuo humano posea un propio principio intrínseco de carácter espiritual.

PRESUPUESTOS DE LA SOLUCIÓN BONAVENTURIANA

La solución bonaventuriana al tema específico que nos ocupa presupone la doctrina metafísica del **hilemorfismo universal**. Se trata de una adaptación de la teoría hilemórfica aristotélica, que el Doctor Seráfico recibe de Avícebrón (a través de su maestro, Alejandro de Hales). Consiste en afirmar que la exigencia de la composición hilemórfica, que en Aristóteles alcanzaba sólo al conjunto de los seres corpóreos, debe extenderse a todas las creaturas, incluyendo a las espirituales. No se trata de negar la diferencia específica de los seres espirituales con respecto a los corpóreos. No hay en aquéllos ni extensión ni privación, características propias de éstos, a las que sigue la corruptibilidad. Se sigue afirmando, así, la simplicidad de las naturalezas espirituales: pero ésta consiste en la ausencia de partes cuantitativas, no así de partes constitutivas, ya que también ellas constan de materia y forma.

Podemos hablar entonces de una materia espiritual, que es inextensa y no sujeta a la privación. Pero debe entenderse bien el concepto: en realidad se trata de una materia que se ha hecho espiritual por la recepción de una forma de este carácter. Queda claro que la sola materia, en cuanto tal, no es en sí misma ni espiritual ni corporal, por ser un principio puramente potencial e indeterminado, que deviene de una u otra naturaleza al ser actualizado por la forma correspondiente.³

En esta concepción, entonces, la materia es entendida como el principio potencial más general del que se compone, junto con su forma, todo ente finito; como el sujeto o soporte de la existencia de la creatura en cuanto tal; o, para decirlo con las mismas palabras de nuestro autor, como “*principium a quo est fixa existentia creaturae in se*”.⁴

En efecto, ninguna creatura, por noble que sea en la jerarquía de los entes, puede estar exenta de potencialidad; es por eso que aún las creaturas espirituales deben tener esta composición acto-potencial básica y radical, que es la composición hilemórfica. Así, en su Comentario a las Sentencias (*Libro II, dist. 3*) San Buenaventura desarrolla los argumentos por los cuales entiende que los mismos espíritus puros están compuestos de materia y forma. Entre ellos menciona, por ejemplo:

- 1) Por razón de su mutabilidad: dado que los ángeles son mutables, y el principio de mutabilidad es siempre la materia.
- 2) Por razón de sus accidentes: ya que los espíritus puros también los poseen, y nada que sea mera forma puede ser sujeto de accidentes.
- 3) Por razón de su capacidad de acción y pasión, que requiere un principio intrínseco distinto para cada una.
- 4) Por razón de su individuación, que no puede darse sin materia.⁵

EL ALMA HUMANA, SUSTANCIA ESPIRITUAL

Aplicemos ahora estos principios a la consideración de la naturaleza humana. Si comenzamos por el alma racional, el hecho de que ella pueda tener operaciones propias, en las que no participa el cuerpo, así como recibir accidentes también propios, nos lleva a admitir que se trata de una sustancia espiritual, y como tal, compuesta de materia y forma. Retomemos algunos de estos argumentos en la formulación de San Buenaventura:

“Dice el Filósofo que así como la materia es el sujeto de las formas sustanciales, así también el compuesto es el sujeto del accidente; pero el alma racional es sujeto de las ciencias y virtudes, también considerada en sí misma: por lo tanto, está compuesta de materia y forma.”⁶

Y un poco más adelante:

“Todo lo que mediante la mutación puede recibir los contrarios, es algo determinado (‘hoc aliquid’) y sustancia existente ‘per se’, y todo ente tal está compuesto de materia y forma; ahora bien, el alma mediante la mutación puede recibir el gozo y la tristeza: por lo tanto el alma racional está compuesta de materia y forma.”⁷

Resulta claro cuáles son las ventajas de esta manera de entender la naturaleza del alma humana. Mencionemos las dos principales.

- 1) En primer lugar, esto explica no solamente la posibilidad que ella tiene de ejercer operaciones propias de carácter espiritual (no diremos ahora “inmateriales”, pero sí incorpóreas), sino también la de subsistir por sí misma aún separada del cuerpo – cosa difícil de admitir si definimos al alma como simple forma del cuerpo. Notemos que esto solo no basta para afirmar su efectiva inmortalidad: para esto será necesario demostrar que la unión de sus dos co-principios resulta indestructible, cosa que requerirá de otro tipo de demostración.⁸ Pero es un supuesto importante en la respuesta a este problema.
- 2) En segundo lugar, también queda suficientemente fundamentada la individualidad del espíritu humano. En efecto, el alma humana en cuanto tal, e independientemente de su cuerpo, posee no sólo su propia sustancialidad, sino también su propia individuación, que se funda en la unión de su propia materia con su forma. Sobre este punto volveremos más adelante.

EL ALMA HUMANA, FORMA DEL CUERPO

Nos queda ahora definir cómo es la relación del alma con el cuerpo. De entrada, cabe suponer que no será un tema fácil de resolver, desde el momento que ha sido afirmada la sustancialidad del alma, y con ella su fuerte autonomía esencial y existencial. Sin embargo, nuestro autor propone una solución a la vez simple y audaz, al aseverar que el cuerpo es parte esencial de la naturaleza humana, y está unido al alma hilemórficamente. En efecto: *“La integridad de su naturaleza requiere que el hombre conste*

simultáneamente de cuerpo y alma como materia y forma que poseen apetito recíproco y recíproca inclinación.”⁹

En otras palabras, el alma es acto y forma del cuerpo; pero si bien es su forma sustancial, no puede decirse que sea su acto primero. En efecto, la naturaleza corpórea no puede provenir de una forma espiritual, de modo que es preciso reconocer que el cuerpo posee una propia forma de orden corpóreo que es anterior por naturaleza a su información por parte del alma. El cuerpo humano es, entonces, en sí mismo, un compuesto de materia y forma, el cual, para constituir un hombre completo se une a un alma espiritual, también ella compuesta de materia y forma.

Ahora bien, esta manera de entender la estructura ontológica de la naturaleza humana nos plantea una exigencia. Será preciso admitir la posibilidad de que un mismo sujeto sea determinado, especificado, por más de una forma sustancial. En efecto; a pesar de que San Buenaventura, al parecer, no haya desarrollado explícitamente esta doctrina, la misma se impone necesariamente, como mínimo en el caso del ser humano. Obviamente, esto supone una concepción de la relación hilemórfica distinta de la propiamente aristotélica, que en sus líneas esenciales será retomada por Santo Tomás de Aquino. Para el Doctor Seráfico, a diferencia de ellos, no es necesario que una forma sustancial proporcione a una sustancia concreta la totalidad de su determinación específica; también puede suceder que, otorgándole una determinada perfección, la disponga para la recepción de alguna perfección ulterior, también de orden sustancial. Y esto es lo que sucede en el caso del compuesto humano.

De esta manera, se entiende la respuesta que va a dar a la objeción que se plantea de que el alma humana, si es un compuesto de materia y forma, es ya un concreto existente y completo en su esencia, de modo que no podría unirse sustancialmente con otro principio para formar un tercero. Veámosla en sus mismas palabras:

“A la objeción que dice que el compuesto de materia y forma es un ente completo, y entonces no puede entrar en la constitución de un tercero, debe decirse que esta afirmación no es universalmente verdadera, sino cuando la materia agota (‘terminat’) todo el apetito de la forma, y la forma todo el apetito de la materia; en ese caso no hay apetito de algo exterior, y entonces tampoco hay posibilidad de composición, la cual exige previamente en los componentes apetito e inclinación.

En cambio, aunque el alma racional tenga composición de materia y forma, tiene también sin embargo apetito para perfeccionar la naturaleza corporal; así como el cuerpo orgánico está compuesto de materia y forma y sin embargo tiene apetito para recibir el alma.”¹⁰

Queda por agregar que esta unión de cuerpo y alma en el hombre es, como toda unión hilemórfica, una unión natural. Utilizando otros términos, que son los que nuestro doctor utiliza explícitamente, entre estos dos principios existe una natural aptitud a unirse, un recíproco apetito e inclinación.¹¹

Con estos elementos podemos decir que ya está delineada la respuesta de San Buenaventura a los problemas planteados.

En cuanto al primer aspecto, a saber, la conciliación entre el carácter espiritual del alma humana, con su correspondiente independencia existencial, y la unidad del hombre a nivel esencial y sustancial, su respuesta ha sido explícita. Si queremos formularla en los términos propuestos por Nemesio habrá que decir, entonces, que en cierto sentido el alma humana es a la vez sustancia y forma. Sustancia espiritual compuesta de materia y forma, pero al mismo tiempo forma del cuerpo que viene a conferir a éste la última perfección sustancial de la especie humana.

En cuanto al segundo aspecto, a saber, la respuesta a la postura averroísta y su interpretación del pensamiento aristotélico, los elementos también están dados. Un punto clave lo constituye, sin duda, la cuestión de la individuación del alma. Si bien San Buenaventura no acepta totalmente el principio aristotélico de que la materia es por sí sola el *principio de individuación*, sí la admite como condición necesaria. Más precisamente, su tesis consiste en sostener que la individuación se realiza por la indivisión y la apropiación recíproca de materia y forma.¹²

Con lo cual podemos decir que, independientemente de la individuación que el alma intelectual debe a su relación con el cuerpo que anima, ella posee una previa individuación en sí misma, fundada en su propia composición hilemórfica. Con lo cual queda superada la compleja objeción averroísta contra la posibilidad de multiplicación del *Intelecto*. Y cito:

“A la primera objeción, que dice que el intelecto no depende del cuerpo, y por tanto no puede ser individualizado por él, debe decirse que el intelecto es individualizado según la indigencia del cuerpo (‘secundum corporis indigentiam’); pero su individuación no viene del cuerpo, sino de sus propios

principios, es decir de su materia y su forma que él posee de sí mismo, así como subsiste en sí.”¹³

Por eso el Doctor Seráfico puede decir que la postura de Averroes no sólo es contraria a los principios cristianos, al impedir fundar la responsabilidad moral personal y la correspondiente retribución en un destino trascendente, sino que también es contraria a la razón y a la experiencia humana. Contraria a la razón, porque de afirmarse la existencia de un único Intelecto para toda la humanidad, se reducirían las diferencias individuales entre los hombres al orden puramente animal, lo que excluye de ellas lo más propiamente humano. Contraria a la experiencia, porque no podría explicar las evidentes diferencias de pensamientos que hay entre los hombres, ya que para ello no es suficiente con apelar a la diversidad de imágenes sensibles.¹⁴

Podemos finalizar esta exposición diciendo que, a nuestro juicio, San Buenaventura ha logrado captar el núcleo esencial de esta importante cuestión de la antropología, y proponer una solución filosófica. Para esto, integra elementos de la filosofía aristotélica asimilados en una síntesis propia. Sin duda, más de un punto de esta respuesta puede ser discutido, pero no parece que pueda negarse con fundamento que constituye una respuesta original y coherente al problema.

¹ Gilson, E.: *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp, Madrid, 1981; cap. IX: *La antropología cristiana*, ed. cit., p.177 y ss.

² Nemesio: *De natura hominis*, P.G. 40, 535 y ss.

³ “*Nam materia in se considerata nec est spiritualis nec corporalis; et ideo capacitas consequens essentiam materiae indifferenter se habet ad formam sive spiritualem sive corporalem.*” (In II Sent. 3,1,1,2,ad 3.)

⁴ In II Sent., 17,1,2.

⁵ In II Sent., d.III, p.I, a.1, q.1.

⁶ In II Sent., 17, 1, 2, , sed contra b.

⁷ *Ibidem*, sed contra e.

⁸ El tema será abordado por San Buenaventura, por ejemplo, en In II Sent., 19, 1, 1.

⁹ *Breviloquium VII,5,2*. Cfr. también: «*anima rationalis est actu et entelechia corporis humani*» (In II Sent., 18, 2, 1, sed contra a.)

¹⁰ In II Sent., 17, 1, 2 ad 6m.

¹¹ En un expresivo pasaje, el doctor franciscano subraya: “*el alma natural no quiere separarse del cuerpo (...), lo cual sería admirable si no tuviera una natural aptitud e inclinación hacia el cuerpo como hacia un compañero suyo, no como a una cárcel.*” (In II Sent., 18, 2, 2.)

¹² In II Sent., 3, 1, 2, 2. Cfr. también: *Ibidem*, 3, 1, 2, 3, ad 4m.

¹³ In II Sent. 18,2,1, ad 1m.

¹⁴ In II Sent. 18,2,1, Resp.

FEDERICO RAFFO QUINTANA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

DIOS ENTRE LAS MÓNADAS LA CENTRALIDAD DEL TEMA DE DIOS EN ALGUNAS TESIS METAFÍSICAS DE G. W. LEIBNIZ

*El presente artículo fue seleccionado entre otros enviados por alumnos a lo largo del año.

RESUMEN

En el presente trabajo buscaremos introducir ciertas tesis distintivas del pensamiento de Leibniz en lo que respecta a su metafísica subrayando el papel de Dios en cada una de ellas. Fundamentalmente, las tesis a tratar son la teoría de las mónadas y dos teorías que se siguen de ella: la de la armonía preestablecida y la del mejor de los mundos posibles. Además, buscaremos mostrar que las pruebas de la existencia de Dios (o al menos dos de ellas: el denominado “argumento cosmológico” y el denominado “ontológico”), poseen subyacentemente una fundamentación metafísica. En este sentido, no nos centraremos en las pruebas mismas sino en su fundamentación.

PALABRAS CLAVE

Metafísica. Dios. Mónadas. Armonía preestablecida. Mejor de los mundos posibles. Argumento cosmológico. Argumento ontológico. Potencia. Conocimiento. Voluntad.

RESUMO

No presente trabalho procuramos introduzir algumas teses distintivas no pensamento de Leibniz no que respecta a sua metafísica sublinhando a parte de Deus em cada uma delas. Basicamente, as teses a ser discutidas incluem a teoria das mônadas e duas teorías que se seguem a partir dela: a harmonia pré-estabelecida e o melhor dos mundos possíveis. Além disso, tentaremos mostrar que a prova da existência de Deus (ou pelo menos duas delas: o chamado “argumento cosmológico” e o “ontológico”), têm um fundamento metafísico subjacente. Neste sentido, não iremos nos concentrar nas provas mesmas, mas nos seus fundamentos.

PALAVRAS-CHAVE

Metafísica. Deus. Mônadas. Preestabelecida harmonia. O melhor de todos os mundos possíveis. Argumento cosmológico. Argumento ontológico. Potência. Conhecimento. Vontade.

En el presente trabajo¹ buscaremos introducir ciertas tesis distintivas del pensamiento de Leibniz en lo que respecta a su metafísica subrayando el papel de Dios en cada una de ellas. Fundamentalmente, las tesis a tratar son la teoría de las mónadas y dos teorías que se siguen de ella: la de la armonía preestablecida y la del mejor de los mundos posibles. Además, buscaremos mostrar que las pruebas de la existencia de Dios (o al menos dos de ellas: el denominado “argumento cosmológico” y el denominado “ontológico”), poseen subyacentemente una fundamentación metafísica. En este sentido, no nos centraremos en las pruebas mismas sino en su fundamentación.

Teniendo presentes las temáticas propuestas, hemos elegido, como textos de base, un grupo de opúsculos correspondientes al período tardío de la metafísica de Leibniz. Los opúsculos que principalmente utilizaremos son: *La monadología* de 1714 (nuestro texto principal), *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo* de 1695 y *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón* de 1714 (como textos complementarios)². Haremos alguna breve mención a opúsculos correspondientes al período temprano de la metafísica de Leibniz en caso de que encontremos una clara continuidad en la temática en cuestión³.

1. LAS MÓNADAS

Para poder abocarnos más de lleno al tema de Dios, cuestión que aquí nos interesa, debemos dar inicialmente al menos una brevísima presentación de la teoría leibniziana de las mónadas⁴.

El autor presenta a las mónadas como sustancias simples, lo cual significa que carecen de partes (§1) y que, así, se distinguen de las sustancias compuestas, las cuales son un *aggregatum* de sustancias simples (§2). Estas sustancias simples, por ser tales, carecen de extensión, figura y divisibilidad (§3). Estas mónadas tienen la peculiaridad de que no pueden ser cambiadas en su interior por otra mónada, lo cual significa que, en términos del autor, “*Las mónadas no tienen ventanas a través de las cuales pueda entrar o salir*

algo” (§7). Esto no significa que las mónadas no cambien; de hecho, es un presupuesto de Leibniz que todo ser creado cambia (§10). Las mónadas sí cambian, pero no lo hacen en virtud de una influencia externa de otras mónadas creadas sino en virtud de un *principio interno* (§11).

Que las sustancias simples cambien no debe presentarse como algo contradictorio. Ellas no dejan de ser simples por cambiar. Lo que sucede es que poseen cierta complejidad interna⁵ a través de la cual se distinguen unas de otras por sus cualidades. Por eso, además del principio interno del cambio se requiere *diversidad en aquello que cambia* (§12), lo cual produce la variedad de las mónadas.

Aquello que cambia debe comprender una multiplicidad en lo simple (§13), lo cual explica que en el cambio algo cambie y algo permanezca. Lo que permanece es la mónada misma, con su principio interno de cambio, la cual sólo podría dejar de ser por aniquilamiento, así como sólo podría llegar a ser por creación (§6). Lo que cambia es la *pluralidad de afecciones y relaciones* de la mónada (§13). A esto, Leibniz lo identifica con las *percepciones* de una mónada⁶. Es en virtud del principio interno que la mónada pasa de una percepción a otra. La acción del principio interno, que la moviliza al tránsito de una a otra percepción, es llamada por Leibniz *apetición* (§15)⁷.

Con los elementos que hemos mencionado hasta aquí podemos ver que las mónadas son y tienen un principio interno del cambio, tienen percepciones y tienen apetito. Este hecho tal como se presenta en las mónadas creadas tiene una correspondencia con Dios, la sustancia simple originaria (§47)⁸, aunque ciertamente lo que en las mónadas creadas se presenta de un modo limitado, en la sustancia originaria se presenta ilimitadamente. Leibniz subraya esta correspondencia, lo cual vemos cuando nos dice:

“En Dios está la potencia, que es la fuente de todo; después el conocimiento, que contiene el detalle de las ideas, y, por último, la voluntad, que efectúa los cambios o producciones según el principio de lo mejor. Y esto responde a lo que en las mónadas creadas constituye el sujeto o base, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva” (§48).

De aquí en más nos proponemos analizar estas tres cosas, potencia, conocimiento y voluntad, comparando cómo se presentan en las mónadas creadas y cómo en Dios.

2. POTENCIA

Como hemos visto, Dios es la sustancia simple productora de las mónadas creadas, las cuales “*nacen por fulguraciones continuas*” (§47), fulguraciones limitadas, en las mónadas creadas, por la receptividad de ellas. Esto no significa otra cosa sino que la mónada creada es limitada (§47). Supuesto el *principio de razón suficiente*, el cual fundamenta la prueba cosmológica⁹, Dios responde a la pregunta: “¿*por qué existe algo más bien que nada?*”¹⁰. Existe algo porque Dios lo produce y porque tiene el poder de producirlo. Poder creador, ilimitado, del que carecen las creaturas, y que es, por tanto, propio sólo de Dios. El poder se encuentra en Dios eminentemente, así como todas las demás perfecciones¹¹.

Las mónadas creadas, por su parte, carecen de este poder ilimitado. En efecto, Leibniz subraya que éstas poseen *acción y pasión* (un poder primitivo activo y un poder primitivo pasivo)¹². De este modo, Leibniz dice: “*Así, se atribuye acción a la mónada en tanto que posee percepciones distintas, y pasión, en tanto que son confusas las que tiene*” (§49). La acción es el cambio hacia nuevas percepciones distintas; la curiosidad aquí está en cómo se presenta la pasión. Respecto al poder pasivo, cabe subrayar que se trata de una suerte de *resistencia natural* al cambio antedicho, en la medida en que conlleva un cambio hacia percepciones confusas¹³, no distintas. Es, por tanto, una limitación del poder activo consistente con el carácter limitado o finito de la mónada creada. Evidentemente, en la medida en que las perfecciones creadas se encuentran de un modo eminente en Dios, Él no posee esta limitación¹⁴.

Cada mónada, o por lo menos la mayoría de ellas¹⁵, posee ciertas percepciones distintas y una infinitud de percepciones confusas. Cada mónada, como punto que se representa todo el universo¹⁶, posee una infinitud de percepciones; pero en su condición de creadas o limitadas se encuentran circunscritas, de modo que la inmensa mayoría de esas percepciones son confusas. Esto no ocurre con Dios: “*Sólo Dios tiene un conocimiento distinto de todo, pues es fuente de todo. Se ha dicho muy bien que hace de centro en todas partes; pero su circunferencia no está en lugar alguno, puesto que todo le es presente inmediatamente, sin ningún alejamiento de ese centro*”¹⁷. Esta imagen nos permite representar con Leibniz a Dios como algo ilimitado, como lo que carece de circunferencia.

En este punto podría parecer que se nos presenta un problema: los cambios de una percepción hacia otra en una mónada se fundan en un

principio interno, de modo tal que las infinitas percepciones que tiene una mónada de todo el universo no tienen su raíz en las acciones de otra mónada sobre sí. Sin embargo, las distintas mónadas tienen, todas ellas, percepciones del mismo universo. El problema es, entonces, el siguiente: ¿hay conformidad entre las percepciones de las distintas mónadas? Y si la hay, ¿cómo se funda tal conformidad? Leibniz responde:

“Obligado, pues, a admitir que no es posible que el alma o cualquier otra sustancia verdadera pueda recibir algo de fuera, si no es por la omnipotencia divina, fui llevado insensiblemente a una opinión que me sorprendió, pero que parece inevitable, y que, por lo demás, tiene ventajas muy grandes y bellezas muy considerables; a saber: que es necesario decir que Dios creó desde un principio el alma o cualquier otra unidad real de tal suerte que todo nazca en ella desde su propio fondo, por perfecta espontaneidad con respecto a sí misma, y, sin embargo, en perfecta conformidad con las cosas exteriores”¹⁸.

Hay conformidad, sí, así como las distintas perspectivas con las que se puede ver una ciudad corresponden, todas ellas, a la misma ciudad. Y Dios, quien sí actúa sobre las mónadas y de quien dependen, es quien sella esta conformidad, esta *armonía*.

El autor del sistema de la armonía preestablecida (nombre con el que él mismo solía firmar hacia el final de su vida) subraya que esta conformidad sirve para explicar dos cosas: la comunicación de las sustancias, de una mónada con otra, y la unión entre el alma y el cuerpo “*sin tener que recurrir ni a una transmisión de las especies, que es inconcebible, ni a una nueva asistencia de Dios, que parece poco conveniente*”¹⁹. Respecto a la unión del alma con el cuerpo, esta armonía fundamenta que haya un perfecto paralelismo entre lo que sucede en el alma y lo que sucede en el cuerpo.

3. CONOCIMIENTO

Que en la mónada creada el conocimiento sea limitado, de acuerdo al grado de imitación respecto de Dios, y que en Dios sea ilimitado, nos subraya que la cuestión en torno al conocimiento es, primero y antes que nada, una cuestión *entitativa*. En este sentido, el conocimiento se nos va a presentar como el criterio para poder distinguir entre las distintas clases de mónadas²⁰. Así, Leibniz designa con el nombre de entelequias o mónadas en general a las que carecen de percepciones distintas y de recuerdos, con el nombre de almas a las que poseen percepciones distintas y memoria, y con el nombre de espíritus, finalmente, a las que, además, [a] tienen conocimiento

de las verdades necesarias y eternas y [b] pueden reflexionar acerca de su propia naturaleza (§§ 19-30).

[a] *Conocimiento de las verdades necesarias.* En un texto anterior a *La monadología*²¹, Leibniz subraya que las verdades necesarias y eternas son las de la metafísica, las de la geometría y, además, las reglas de la bondad, de la justicia y de la perfección. La cuestión en torno a las verdades eternas se vincula directa e inmediatamente con el tema de Dios, en tanto que Él es la sede y el fundamento de las verdades eternas:

“Esto se debe a que el entendimiento de Dios es la sede de las verdades eternas o de las ideas de que dependen, y sin él no habría ninguna realidad en las posibilidades, y no sólo nada existente, sino tampoco nada posible” (§ 43).

Precisando aún más, Leibniz subraya que las verdades eternas constituyen el objeto interno del entendimiento divino (§ 46), de tal manera que, aunque dependan de Dios, no son arbitrarias ni dependen de su voluntad.

[b] *Actos reflexivos.* Del conocimiento de las verdades eternas podemos elevarnos a los actos reflexivos, los cuales proporcionan los objetos de nuestro razonamiento (§30). Con estos actos reflexivos es que podemos pensar en el ser, la sustancia, lo simple, lo compuesto, lo inmaterial y en Dios, “*concibiendo que lo que en nosotros es limitado en él no tiene límites*” (§30). A nuestro parecer (y pretendemos formular lo siguiente al modo de una hipótesis) a partir de lo recién dicho se sigue una fundamentación metafísica de los argumentos a favor de la existencia de Dios. Con “fundamentación metafísica” queremos subrayar el hecho de que las distintas posibilidades cognoscitivas (conocimiento de las verdades eternas y los actos reflexivos) se siguen del status ontológico del hombre (o, más precisamente, de la mónada espiritual), dado que las diferentes clases de mónadas se diferencian de acuerdo al grado de conocimiento que pueden poseer. En otras palabras, el conocimiento es una cuestión metafísica y no psicológica, y por ello, cognoscitivamente hablando, podemos arribar a la existencia de un ser necesario a partir de la contingencia o a partir de la posibilidad (siendo que los conceptos “necesario”, “contingente” y “posible” son metafísicos y no psicológicos). Así, respecto de la prueba cosmológica y de la ontológica podemos decir:

- que el hombre puede conocer a Dios de acuerdo a la *prueba ontológica* en virtud de que entitativamente está capacitado para

realizar actos reflexivos, con lo cual puede pensar en Dios como lo ilimitado. Este hecho, junto con uno de los principios del razonamiento, el de no contradicción (§31), fundamentan la validez de tal prueba.

- que el hombre puede conocer a Dios de acuerdo a la prueba cosmológica fundando el proceder de sus razonamientos en el otro principio del razonar, el de razón suficiente (§32).

4. VOLUNTAD

En el punto dos de este trabajo, *Potencia*, hemos subrayado que Leibniz se formula la pregunta: “¿Por qué existe algo más bien que nada?”. Inmediatamente después, el autor propone otro interrogante: “Además, puesto que algunas cosas deben existir, hay que poder dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo”²². Aquí lo que nos concierne es esta segunda cuestión. Si las cosas fueron realizadas de un modo y no de otro, fue porque Dios tuvo muy buenas razones para elegir un modo y no otro: “Esto es cierto sólo para las verdades contingentes, cuyo principio es la *conveniencia o elección de lo mejor*, en tanto que las verdades necesarias dependen únicamente de su entendimiento y constituyen el objeto interno de éste” (§ 46). Dada la existencia de las mónadas y de las verdades eternas, Dios ha dispuesto al mundo del modo más conveniente, del *mejor modo posible*.

Las cosas existen porque Dios las ha producido; las verdades eternas existen porque Dios las ha entendido; como si esto fuera poco, las cosas están de este modo y no de otro (y respetando siempre las verdades eternas) gracias a Dios, gracias a su voluntad. Las cosas del mundo dependen de Dios no sólo en el hecho de ser y en lo que tienen de necesario sino también en lo contingente. Sin embargo, que lo contingente esté dispuesto de una manera y no de otra tiene su razón: en la medida en que Dios es perfecto, no podría haber dispuesto las cosas de un mejor modo. Dice Leibniz:

“De la perfección suprema de Dios se sigue que, al producir el universo, ha elegido el mejor plan posible, en el cual existe la más grande variedad con el mayor orden; donde el terreno, el lugar, el tiempo están mejor dispuestos; donde el efecto mayor se produce por los medios más simples; donde las criaturas poseen el mayor poder, el mayor conocimiento y la mayor dicha y bondad que el universo puede consentir”²³.

Dispuestas las cosas del mejor modo posible dado que éste es el mejor modo con el cual Dios supo disponer de las cosas, nos encontramos en el mejor de los mundos posibles.

Creemos que es importante subrayar que, como en la última cita se manifestaba, el mejor plan posible implica que converjan dos variables, a saber: orden y variedad. Este hecho podría llevarnos a pensar que eventualmente podría haber un mundo con una mayor variedad que el actual, pero que, inversamente, poseería un orden menor, y por esto no sería aquél el mejor posible. Inversamente, podría haber un mundo con un orden mucho mayor que el actual, aunque con una menor variedad, y por tanto no sería el mejor posible. El mejor de los mundos posibles es aquél en que se presenta la mayor variedad y el mayor orden que puedan darse simultáneamente, equilibradamente.

CONCLUSIÓN

Las tesis metafísicas que hemos considerado nos revelan patentemente la centralidad del tema de Dios en la metafísica leibniziana. Las mónadas, la armonía preestablecida, las capacidades cognoscitivas de las mónadas espirituales, el hecho de que este mundo sea el mejor de los mundos posibles, son, ciertamente, el núcleo metafísico de Leibniz. Y este núcleo metafísico pende, en su fundamentación, de la sustancia simple originaria. Es imposible entender estos temas sin hacer alguna referencia a Dios. El mundo, en su constitución, en sus posibilidades y en sus necesidades, no puede entenderse sin una referencia directa a Dios. Las cosas son por haber sido producidas por Dios; son de tal o cual clase según el grado con que imitan a Dios; se conforman unas con otras según un orden preestablecido por Dios; finalmente, el mundo en su integridad es el mejor que pudo haber sido creado por Dios dado que, en su perfección, no podría haber producido uno mejor. En su carácter de perfecto, no pudo crear sino lo más perfecto posible. Una visión del mundo sumamente optimista; optimismo que tiene un sentido plenamente teológico.

¿Es posible encontrar un autor que podamos llamar teocéntrico²⁴ en la modernidad, período de la historia de la filosofía caracterizado, al menos superficialmente, por la ausencia de teocentrismo? No parece absurdo pensar en Leibniz como un autor teocéntrico ni, incluso, como un autor teológico. Y este teocentrismo excede la mera consideración metafísica, como la que aquí hemos hecho. Leibniz fue un hombre profundamente religioso que transportó

su inquietud religiosa a su metafísica pero sin reducirla a ella. Hubo otros ámbitos en los cuales el autor entró en contacto con el tema de Dios. Por ejemplo: como diplomático, Leibniz tuvo un proyecto de reconciliación entre los católicos y los protestantes en Alemania²⁵. Asimismo, el autor se ocupó, hacia el final de su vida, de la filosofía y de la teología del pueblo chino, afirmando, en una carta a Nicolás Remond de 1716, que los chinos convertidos al catolicismo no debían abandonar sus costumbres y rituales ya que su religión, aunque atea según Leibniz, estaba basada en una *teología natural*, y en este sentido, era compatible con el cristianismo²⁶. El tema de Dios es, entonces, no sólo una preocupación metafísica, sino, al menos, también una preocupación “diplomática” y una preocupación religiosa. Es, en pocas palabras, una preocupación que recorre toda la vida de Leibniz en innumerables ámbitos. La experiencia de Dios que tuvo el autor fue, sin lugar a dudas, muy importante para su vida.

¹ Trabajo presentado para la materia Teología Natural.

² En *Metaphysics: The early period to the Discourse to Leibniz*, autores varios, editado por Nicholas Jolley, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, libro del que nos valemos para obtener una visión de conjunto del pensamiento de Leibniz y para ordenarnos cronológicamente), se subraya que el primer período o período temprano de su metafísica finaliza en 1686, aproximadamente con su *Discurso de metafísica*. Recién 9 años después se publica el *Nuevo sistema...*, y es por eso que lo utilizamos como un texto de la metafísica tardía, aunque haya sido escrito 19 años antes que *La monadología*. Incluso, si bien en el *Nuevo sistema...* Leibniz no utiliza la palabra “mónada”, sí es cierto que es por estos años que Leibniz la toma, empleándola en una carta (que no terminó de redactar) al Marqués de l’Hospital, carta del 22 de julio de 1695. Ya desde 1696 comienza, de a poco, a utilizar este término con frecuencia (Cf. Donald Rutherford, *Metaphysics: The late period* (en *The Cambridge Companion to Leibniz*, cap. 5) p. 166, nota 24).

³ Todos los opúsculos utilizados han sido sacados de Leibniz, *Tratados fundamentales. Discurso de metafísica* (traducción de Vicente P. Quintero, introducción de Francisco Romero), Buenos Aires, Losada, 2004.

⁴ Nos basamos en *La monadología*. Los párrafos que marquemos corresponden a este texto.

⁵ Cf. Donald Rutherford, *Op. Cit.*, 133.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 134.

⁷ Se puede apreciar que, respecto del cambio, de la dinámica, para Leibniz existe, metafísicamente hablando, una fundamentación que no es la proveída por el mecanicismo. Leibniz ha criticado al mecanicismo, sobre todo desde el punto de vista metafísico. Él no basta para dar razón del movimiento. Dicho de otro modo, el mecanicismo requiere una explicación metafísica que no sea mecanicista. Dice el autor en *Nuevo sistema...*: “[al comienzo] Sus maneras elegantes de explicar la naturaleza mecánicamente me encantaron, y despreciaba con razón el método de los que sólo empleaban formas y facultades, que nada enseñan. Pero

después, habiendo procurado profundizar los principios mismos de la mecánica para dar razón de las leyes de la naturaleza que la experiencia hacía conocer, advertí que la sola consideración de una masa extensa no bastaba y que era necesario emplear también la noción de fuerza, que es muy inteligible, aunque de la incumbencia de la metafísica” (§2).

⁸ En este punto de nuestra exposición suponemos las pruebas de la existencia de Dios, las cuales no trataremos. Las que aparecen en este texto, *La monadología*, previas al parágrafo 47, son: el argumento por el conocimiento de las verdades eternas (§§29 y 44), el cosmológico (§§ 36-39) y el denominado posteriormente en la historia como el “argumento ontológico” (§§40-41, 45). Para este tema, ver David Blumenfeld, *Leibniz’s ontological and cosmological arguments* (en *The Cambridge Companion to Leibniz*, capítulo 10).

⁹ Ver el punto 3 de este trabajo, *Conocimiento*.

¹⁰ *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón*, § 7.

¹¹ *Ibidem*, § 9.

¹² Cf. *The Cambridge Companion to Leibniz*, pp. 139-40.

¹³ Cf. *Idem*.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 168, nota 48.

¹⁵ Ver en punto 3 de este trabajo, *Conocimiento*, a propósito de la distinción entre las distintas clases de mónadas.

¹⁶ Ya hablaremos acerca de este tema.

¹⁷ *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón*, §13.

¹⁸ *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo*, § 14.

¹⁹ *Aclaración del ‘nuevo sistema de la comunicación de las sustancias’ para servir de respuesta a la memoria de Foucher, inserta en el Journal des Savants del 12 de septiembre de 1695*, p. 33. Cf. *Nuevo sistema...* § 14.

²⁰ Cf. Donald Rutherford, *Op. Cit.*, p. 142.

²¹ *Discurso de metafísica, punto I. De la perfección divina, y que Dios hace todo de la manera más deseable*.

²² *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón*, § 7.

²³ *Ibidem*, § 10.

²⁴ Para evitar malentendidos: entendemos por “autor teocéntrico” aquél que pone en el centro de sus consideraciones a Dios.

²⁵ Cf. Roger Ariew, *G.W. Leibniz, life and works* (en *The Cambridge Companion to Leibniz*, cap. 2) p. 27-9.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 37-8.

