

ISSN 0328-9672

PHILOSOPHIA

ANUARIO DE FILOSOFIA
PUBLICADO POR EL
INSTITUTO DE FILOSOFIA
DE LA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
MENDOZA
REPUBLICA ARGENTINA

2004

PHILOSOPHIA

**ANUARIO DE FILOSOFIA
PUBLICADO POR EL
INSTITUTO DE FILOSOFIA
DE LA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
MENDOZA
REPUBLICA ARGENTINA**

2004

**Secretario de redacción
Lic. Carlos Diego Martínez Cinca**

**Secretario técnico
Dr. Rubén Peretó Rivas**

**Todos los derechos reservados
ISSN N° 0328-9672**

**Diseño y Diagramación
Alejandro Pintos**



**Editorial de la
Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de Cuyo**

CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Edgardo L. ALBIZU (UNCUYO), Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO), Dr. Carlos I. MASSINI CORREAS (UNCUYO-CONICET), Dr. Martín ZUBIRIA (UNCUYO-CONICET), Dr. Jorge MARTINEZ BARRERA (UNCUYO-CONICET), Dr. Ricardo CRESPO (UNCUYO-CONICET), Dr. Héctor J. PADRON (UNCUYO-CONICET), Dr. Roberto WALTON (UBA-CONICET), Dr. Francisco GARCIA BAZAN (CONICET), Dr. Alberto CATURELLI (CONICET), Dr. Raúl ECHAURI (+), Dr. Héctor MANDRIONI (CONICET).

CONSEJO CIENTÍFICO

John FINNIS (U. OXFORD), Vittorio POSSENTI (U. VENEZIA), Ralph Mc INNERNY (U. NOTRE DAME), Michel SCHOOYANS (U. LOUVAIN), Enrico BERTI (TORINO), Antonio MILLAN PUELLES (U. MADRID), Richard BODEUS (U. QUEBEC), Ignacio ANGELELLI (U. AUSTIN), E. ANSCOMBE (U. CAMBRIDGE), Eudaldo FORMENT (U. BARCELONA), Juan de DIOS VIAL LARRAIN (U. CATOLICA DE CHILE), Rafael ALVIRA (U. NAVARRA), Nicolás GRIMALDI (U. PARIS), J. M. TRIGEAUX (U. BORDEAUX), Alejandro VIGO (U. de los ANDES), Mirko SKARICA (U. CATOLICA de VALPARAISO), Antonio GOMEZ ROBLED0 (UNAM, MEXICO), Oscar VELASQUEZ GALLARDO (U. CATOLICA DE CHILE), Jude DOUGHERTY (U. CATOLICA DE AMERICA), Jean LADRIERE (U. LOUVAIN), Ricardo YEPES STORK (+).

DIRECTOR

Dr. Héctor Jorge PADRÓN

Promemoria para los colaboradores
de la revista PHILOSOPHIA

- Se entregará un impreso y un diskette idénticos (si hubiere diferencia textual entre ambos se dará prioridad al contenido del diskette). Verificar que el diskette y los archivos se encuentren en buen estado y libres de virus (utilizar diskettes vírgenes de 3,5").

- Todo texto deberá ser tipeado en formato A4, dejando todos los márgenes de 2 cms., en cualquier procesador de textos para PC o compatible, letra tipo Arial, Times New Roman o Galliard, tamaño 12, interlineado de 1,5.

- *Artículos*: la extensión será entre 11 y 20 pp. incluidas las citas que deberán ser breves e irán al final del documento. Cada artículo deberá incluir subtítulos. Las citas seguirán el criterio indicado en los siguientes ejemplos: (no se aceptará otro sistema de citas, tampoco la inclusión de bibliografías)

RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1991, pp. (si son varias páginas) p. (si es una sola página).

JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, trad. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995 (Das Prinzip Verantwortung, 1979), pp. / p.

BERENGUER, A., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo in Stromata*, II (1998), 5, pp. 35-83.

* Cuando la obra se cite varias veces se procederá como sigue:

RICOEUR, Paul, *op. cit.*, pp. ó p.

- *Notas*: la extensión será entre 4 y 11 pp., incluidas las notas al final del documento que seguirán el mismo criterio que para los artículos.

- *Reseñas*: la extensión será entre 1 y 3 pp. No contendrán subtítulos ni sistema de notas al final del documento. Toda referencia bibliográfica irá entre paréntesis, en el texto. Al final se colocará el nombre y apellido del Autor. El encabezado de las reseñas se hará según el siguiente ejemplo:

GILBERT HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique*, Louvain, De Boeck, 1990, 214 pp.

- Artículos y notas: deberán presentarse con:
 - . Título en mayúsculas y negrilla (sin punto final)
 - . Nombre y apellido(s) del autor.
 - . Universidad, Institutos que desea que se mencione.
 - . Abstract: en inglés, con un máximo de cinco (5) líneas:
 - . Key Words: máximo cinco (5).
 - . Transcripciones: entrecomilladas.
 - . Subtítulos en negrilla: La primera con mayúscula y el resto con minúsculas, sin punto final.
 - . Palabras griegas latinizadas y en cursiva.
 - . Palabras extranjeras en cursiva (latín incluido).
 - . Toda palabra que quiera destacarse se tipeará en cursiva (no se acepta negrilla ni subrayado).

El impreso deberá ir firmado por el autor; esto significa su aceptación de imprimir en las condiciones en que lo entrega. No habrá corrección por parte de los autores. Se ruega, entregar un texto corregido completamente (p. ej. errores de tipeo, errores en la transcripción de los acentos de palabras o expresiones griegas latinizadas, y todo error en la transcripción de títulos de libros y artículos).

ARTICULOS

DESARROLLOS DE LA TEORÍA DE LOS ESTRATOS DE NICOLAI HARTMANN EN LA PSICOTERAPIA DE VIKTOR FRANKL

Mateo Dalmasso
UNCuyo - Conicet (Becario)

Abstract: This paper shows that Nicolai Hartmann's stratified theory of real world is the main philosophical fundament of Viktor Frankl's Logotherapy in respect to their fundamental principle: independence in spite of dependence. From this theory Frankl outlines a stratified theory of sicknesses which would end with the many "ism" in anthropological and, above all, psychiatric theories. Stratified structure and perspective, which has their source in that, is one of the ways to understand better the real world.

Key Words: Stratification - Freedom - Dependence - Nicolai Hartmann - Viktor Frankl

El psicoanálisis de Freud ha revolucionado la psicología del siglo XX. Gracias al psicoanálisis se ha ido aceptando en la medicina la diferencia entre fenómenos físicos y psíquicos dentro de la vida humana. Situaciones que parecen insignificantes como sueños, olvidos, chistes, nuestro tiempo de reacción frente a palabras, la elección de colores, etc., bajo la mirada psicoanalítica se convierten en testimonios de nuestra estructura psíquica interna, el inconsciente. Por esta razón, y también

quizás por muchas otras, se ha hablado del psicoanálisis como una "psicología con alma", frente a la "psicología sin alma" del s. XIX:

"El pecado contra lo espiritual fue el escándalo del psicologismo. Hace tiempo existió una 'psicología sin alma' como la llamó Fr. A. Lange, y está ya superada gracias, en parte, a las averiguaciones de un Sigmund Freud. Pero sigue habiendo una 'psicología sin espíritu'.¹

Uno de los grandes descubrimientos de Freud fue la importancia de la esfera sexual, las actividades de la represión y sublimación, etc., en el origen de ciertas enfermedades propiamente psíquicas, p. ej., la neurosis, a raíz del conflicto que se desarrolla en el hombre entre los principios del placer y de la realidad. Pronto hubo discrepancias en el mismo movimiento psicoanalítico acerca de los primeros principios psíquicos: el placer no es uno de los principios, sino que deriva del principio de la voluntad de poder como máscara del complejo de inferioridad (Adler); detrás de nuestro inconsciente personal hay un inconsciente colectivo que con sus arquetipos determina previamente cada inconsciente individual (Jung), etc.

Hay ciertos fenómenos que resistirían los criterios de explicación de los psicoanálisis ortodoxo y heterodoxo: pérdida de actos teleológicos, nihilismo, vacío y frustración existenciales, conflicto entre valores morales². La resistencia de estos fenómenos al psicoanálisis no quiere decir que éstos son imposibles de interpretación psicoanalítica -de hecho lo son-, sino que pueden interpretarse y colocarse bajo otra mirada más amplia. Esta es la posición del psiquiatra Viktor Frankl, fundador de la "tercera escuela vienesa de psicoterapia"³.

¿Cuál es el límite del psicoanálisis según la doctrina psicoterapéutica de Frankl? El límite del psicoanálisis y sus derivaciones -como el de la medicina y psiquiatría modernas- se halla en el hecho de los sucesivos fraca-

sos prácticos de la farmacología y la terapia psicoanalítica para resolver los fenómenos descritos anteriormente. Tales fracasos nos obligan a preguntarnos cuál es la causa de dichos fracasos y dónde residen entonces los límites tanto de la farmacología como del psicoanálisis. Frankl considera que la medicina tradicional, la psiquiatría de tendencia farmacológica y el psicoanálisis ortodoxo y heterodoxo fracasan en la explicación de estos fenómenos porque éstos les plantean interrogantes que van más allá de sus bases teóricas y, por tanto, sus modos de curación basadas en dichas teorías.

¿Cuál son estas bases teóricas de las que no pueden desprenderse la medicina y la psiquiatría modernas y aún no se ha desprendido el psicoanálisis? La base teórica de los mismos es el esquema categorial del determinismo, esquema propio de algunas corrientes modernas de pensamiento y sobre todo de las de fines del s. XIX y principios del s. XX, corrientes en las que nace y se mueve el psicoanálisis⁴: biologismo, psicologismo y sociologismo⁵. Estos tres modos de pensar constatan con firmeza el estar condicionado del hombre en su dimensión natural, pero no lo que el hombre hace con estos condicionamientos⁶. Esto es tema justamente de la libertad. Ahora bien, como este determinismo niega tal libertad, anula no sólo la posibilidad de que el hombre pueda hacer algo más allá de su estar determinado de manera natural, sino que también niega toda responsabilidad en él. Surge, pues, la posición fatalista ante la vida. Del traspaso de este esquema de pensar a la psicología obtenemos lo siguiente:

“La psiquiatría y la psicoterapia han presentado al hombre como un ser de reflejos o un haz de instintos, como condicionado, influido o determinado por el complejo de Edipo u otros, por sentimiento de inferioridad u otros; lo ha presentado como un títere movido desde afuera por hilos visibles o invisibles.”⁷

Pérdida de actos teleológicos, nihilismo, vacío y frustración existenciales, y conflicto entre valores morales

son fenómenos de la praxis clínica que no sólo indican los límites de la medicina y psiquiatría tradicionales, del psicoanálisis y sus derivaciones, sino también los límites del sociologismo y el biologismo. Sin embargo, detrás de estos fenómenos clínicos se esconden cuestiones metaclínicas o metafísicas: los problemas del determinismo e indeterminismo, condicionalidad e incondicionalidad, ausencia o presencia de libertad, en suma, el problema de la autonomía y la dependencia⁸. Frankl sostiene que la teoría de los estratos de la realidad de Nicolai Hartmann⁹ da en el núcleo de todos estos problemas y ofrece a la vez una serie de criterios que no simplificarían la situación de las enfermedades y sus causas, sino que, por el contrario, ofrecería simultáneamente la superación de los "ismos" en la medicina, la psiquiatría, la psicología y la antropología¹⁰.

1. Exposición sintética de la teoría de los estratos del mundo real y sus leyes categoriales de dependencia en Nicolai Hartmann¹¹

1.1. Teoría de los estratos del mundo real

La vieja ontología¹² utilizó las formas (*Formen*) o formaciones (*Gebilde*) y grados (*Grade*) o niveles (*Stufen*) para analizar la realidad. Ésta era un sistema natural gradual ascendente teleológico de formas¹³: cosa, vegetal, animal, hombre, comunidad y divinidad. Puede añadirse hoy en esta gradación, como uno de los logros del idealismo alemán, la historia¹⁴. Cada grado, como ya había observado Platón en su doctrina del alma y luego Aristóteles en los distintos tipos de vida¹⁵, va incluyendo al otro a medida que avanzamos en los grados más altos. El sistema gradual de las formas, sin embargo, no puede dar cuenta del conocimiento actual que tenemos de las identidades materiales entre una piedra y un planeta; las homogeneidades estructurales metabólicas entre el hombre, el animal, el vegetal, las moneras y los virus; algunas estructuras anímicas similares que com-

parten el hombre y los mamíferos superiores, etc. Pero tampoco las diferencias reales entre las formas se pueden captar totalmente bajo el criterio de las formas y los grados. Ni los grados ni las formas hacen comprensible la parcial identidad y la parcial diferencia entre las formas y los grados de la realidad¹⁶.

La enseñanza histórica de la historia de la filosofía y el conocimiento acumulado de las distintas ciencias proporcionan una mirada más profunda y más crítica de la realidad para analizarla: los estratos (*Schichten*)¹⁷. Estrato es una región que se destaca claramente de otra por su tipo de determinación, leyes estructurales o categorías¹⁸. En la actualidad se distinguen con claridad cuatro estratos: inorgánico, orgánico, psíquico y espiritual.

Procesos físico-energéticos, legalidades matemáticas, estructuras dinámicas que se mantienen por relaciones de equilibrio, p. ej., los sistemas planetarios y satelitales, etc., son determinaciones propias del estrato inorgánico. Metabolismo, asimilación y desasimilación, regulación automática, reproducción y muerte de los individuos, etc., son categorías propias del estrato orgánico, no del estrato inorgánico. Asociación de eventos, posición central (ser el mundo para mí), imposibilidad de poder tomar distancia, etc., son algunas de las características propias del estrato psíquico¹⁹. Posición excéntrica (ser para el mundo u orientación hacia el mundo), obyección (*Objektion*), objetivación (*Objektivierung*), acción teleológica, capacidad de regir acciones por valores, arrepentimiento, responsabilidad, conflicto entre deberes, conservación y transmisión de contenidos, etc., son determinaciones propias del estrato espiritual²⁰. La relación característica entre los estratos es la de la sucesión irreversible en la superposición de los mismos:

“En la estructura estratificada del mundo siempre el estrato superior está soportado por el inferior. En este sentido el estrato superior no es independiente, sólo existe en tanto que ‘ser que descansa en otro’. Este descansar se puede entender como una dependencia universal del estrato superior respecto del inferior: sin naturaleza material no hay vida, sin vida no hay conciencia, sin conciencia no hay ser espiritual. La dirección de esta dependencia no se deja invertir. No se puede decir: sin vida no hay materia, sin conciencia no hay vida, etc., pues los hechos hablan en contra.”²¹

La estructura de los estratos no coincide con la de las formas y la de los niveles, sino que se entrecruzan²². Algunas de las formas que tienen la estructura categorial del estrato inorgánico son las siguientes: átomos, moléculas, planetas, galaxias, etc.²³. Las formas orgánicas tienen también dos estratos, el inorgánico y el orgánico propiamente hablando, con sus gradaciones o niveles correspondientes. Ejemplos de formas de dos estratos son las moneras, las protistas, los hongos, las plantas y los animales inferiores, p. ej., los invertebrados anélidos, artrópodos y equinodérmicos. Las formas psíquicas tienen tres estratos, el inorgánico, el orgánico y el propiamente psíquico. A este estrato pertenecen, entre otras, las siguientes formas: los animales superiores, principalmente los llamados “mamíferos superiores” (p. ej., vertebrados mamíferos), y el hombre con conciencia no espiritual (*geistlose Bewußtsein*), esto es, el hombre primitivo²⁴, presente hoy no sólo en las culturas primitivas, sino también en la fase de la niñez del hombre de una civilización muy avanzada²⁵. En el hombre actual la conciencia sin espíritu no está anulada, sino que está en el trasfondo de la conciencia espiritual (*geistige Bewußtsein*)²⁶ y es desde aquélla que ésta emerge²⁷. Las formas espirituales tienen en sí mismas cuatro estratos: el inorgánico,

“En la estructura estratificada del mundo siempre el estrato superior está soportado por el inferior. En este sentido el estrato superior no es independiente, sólo existe en tanto que ‘ser que descansa en otro’. Este descansar se puede entender como una dependencia universal del estrato superior respecto del inferior: sin naturaleza material no hay vida, sin vida no hay conciencia, sin conciencia no hay ser espiritual. La dirección de esta dependencia no se deja invertir. No se puede decir: sin vida no hay materia, sin conciencia no hay vida, etc., pues los hechos hablan en contra.”²¹

La estructura de los estratos no coincide con la de las formas y la de los niveles, sino que se entrecruzan²². Algunas de las formas que tienen la estructura categorial del estrato inorgánico son las siguientes: átomos, moléculas, planetas, galaxias, etc.²³. Las formas orgánicas tienen también dos estratos, el inorgánico y el orgánico propiamente hablando, con sus gradaciones o niveles correspondientes. Ejemplos de formas de dos estratos son las moneras, las protistas, los hongos, las plantas y los animales inferiores, p. ej., los invertebrados anélidos, artrópodos y equinodérmicos. Las formas psíquicas tienen tres estratos, el inorgánico, el orgánico y el propiamente psíquico. A este estrato pertenecen, entre otras, las siguientes formas: los animales superiores, principalmente los llamados “mamíferos superiores” (p. ej., vertebrados mamíferos), y el hombre con conciencia no espiritual (*geistlose Bewußtsein*), esto es, el hombre primitivo²⁴, presente hoy no sólo en las culturas primitivas, sino también en la fase de la niñez del hombre de una civilización muy avanzada²⁵. En el hombre actual la conciencia sin espíritu no está anulada, sino que está en el trasfondo de la conciencia espiritual (*geistige Bewußtsein*)²⁶ y es desde aquélla que ésta emerge²⁷. Las formas espirituales tienen en sí mismas cuatro estratos: el inorgánico,

el orgánico, el psíquico y el propiamente espiritual. Ejemplos de estas formas son el hombre, la comunidad, la civilización y la historia²⁸.

Los estratos están, por su parte, estratificados, pero no se puede hablar aquí propiamente de estratificación, sino más bien de niveles o grados²⁹. La razón de esto estriba en que los grados o niveles están, por así decirlo, bajo el mismo género categorial del estrato, lo cual no excluye tampoco la peculiaridad o variación categorial que pueda venir con cada grado³⁰. El estrato inorgánico se gradúa de lo espacialmente menor a lo espacialmente mayor³¹: partículas subatómicas, átomos, moléculas, macromoléculas, cristales, planetas, estrellas, cúmulos y nubes estelares, galaxias, etc. El estrato orgánico no sólo se gradúa de lo espacialmente menor a espacialmente mayor, pues contiene en sí el estrato inorgánico, sino que también se gradúa según funciones más complicadas³²: ARN, ADN, proteínas, célula, tejido, órgano, organismo, individuo, población, géneros, familias, órdenes y clases. El estrato psíquico, hasta donde se conoce hoy, se gradúa en consciente e inconsciente³³. El estrato espiritual se gradúa en espíritu subjetivo, objetivo y objetivado³⁴. El estrato espiritual en cuanto subjetivo, por incluir en sí mismo el estrato psíquico, también se gradúa en consciente (*bewußte geistige Bewußtsein*) e inconsciente (*unbewußte geistige Bewußtsein*)³⁵, y con respecto a su función cognoscitiva tiene una gradación que va desde la captación de lo singular sensible y aislado (visión estigmática) a lo entretelado y complejo inteligible (visión conspectiva)³⁶. El estrato espiritual en tanto espíritu objetivo, que incluye ya el espíritu subjetivo, tiene sus gradaciones, entre otras, en los órdenes de decisiones libres cada vez más complejas, múltiples y conflictivas: individuo, familia, grupo, sociedad, estado y estados entre sí, lo cual constituye, entre otros, uno de los complejos grupos de determinaciones de la historia³⁷.

1.2. Tipos de dependencia entre los estratos del mundo real y sus leyes categoriales de la dependencia

Aunque cada estrato presupone el anterior para existir, sin embargo, en cuanto a sus contenidos pueden existir entre los estratos dos formas de dependencia categoriales: el "formarse sobre" (*Überformung*) y el "edificarse sobre" (*Überbauung*)³⁸. Mientras en el primer tipo de dependencia el estrato inferior es materia (*Materie*)³⁹ del superior, en el segundo tipo el estrato inferior es con respecto al superior sólo apoyo (*Anhalt*), portador (*Träger*), base (*Grundlage*) o fundamento de ser (*Seinsfundament*)⁴⁰. El ser orgánico se forma sobre el inorgánico, pero el estrato psíquico -al igual que el estrato espiritual con respecto al psíquico- se edifica sobre el estrato orgánico. La relación de dependencia del "formarse sobre" indica no sólo que todas las categorías del estrato inferior aparecen nuevamente en el estrato superior como sus elementos, sino que también las categorías del estrato inferior determinan parcialmente las materias (*Materien*) o contenidos categoriales del estrato superior. En el segundo tipo de dependencia, el "edificarse sobre", señala, por su parte, que las categorías del estrato inferior sólo sirven de apoyo a las categorías del estrato superior, pero no determinan el contenido de las mismas⁴¹.

Hartmann expone a partir de la sucesión irreversible de superposición de los estratos y de sus clases de dependencia las siguientes leyes categoriales de la dependencia:

1 *Ley de la fuerza*: las dependencias existencial y categorial de contenido dominan desde las categorías inferiores a las superiores, no a la inversa. Las categorías inferiores son "más fuertes" y "más pobres" y las superiores "más débiles" y "más altas"⁴². Desde el punto de vista de la determinación categorial altura y fuerza se encuentran en el orden de los estratos en forma inversamente proporcional⁴³.

2 *Ley de la indiferencia*: el estrato inferior soporta existencialmente el estrato superior. Sobre él puede otro estrato formarse o edificarse, pero tiene independencia existencial y categorial de contenido con respecto al estrato superior, p. ej., la vida orgánica se sirve de la materia inorgánica, pero ésta no pierda su estructura categorial por ser la base elemental de la vida.

3 *Ley de la materia*: las categorías inferiores son materia o fundamento de las superiores y limitan el margen de movilidad de aquéllas por vía negativa: las categorías inferiores no determinan directamente la complejidad de las superiores, pero sí delimitan de antemano dicha complejidad en cuanto a los límites que éstas no pueden traspasar, p. ej., de una célula no puede formarse ni edificarse directamente un individuo⁴⁴;

4 *Ley de la libertad*: hay libertad donde hay un *novum* categorial. El estrato superior tiene libertad estructural y existencial de contenidos por encima del inferior, es decir, hay un espacio libre para formas más altas que se formen o se edifiquen sobre lo inferior.

A pesar de la dependencia categorial existencial y de contenido entre los estratos existe una libertad existencial y categorial del estrato condicionado con respecto al estrato condicionante, esto es, el carácter de dependencia del estrato inferior con respecto al superior no anula su independencia existencial y categorial. Cada estrato guarda, de esta forma, una esfera de libertad existencial y categorial propia, p. ej., con el estrato espiritual ingresan nuevas categorías que no pueden en absoluto predecirse desde el estrato psíquico. Es la ley de la libertad que impera en la relación que los estratos tienen entre sí. Así, cuanto más alto es el estrato hay mayor libertad, a pesar de su mayor dependencia. La libertad individual del hombre, vista desde la perspectiva de los estratos, no es otra cosa que un caso especial de la ley de la libertad que rige entre los estratos⁴⁵.

1.3. Error fundamental de los sistemas filosóficos en la historia: el traspaso apriorístico de las categorías de un estrato a otro

Desde la estructura estratificada del mundo real se observa que el error fundamental de los sistemas de filosofía a lo largo de su historia es la generalización a priori o imposición sin reservas de las categorías de un solo estrato a los demás⁴⁶. Hartmann distingue tres clases de metafísicas: las “desde abajo” (*von unten*), las “desde arriba” (*von oben*) y las “desde el medio” (*von der mittlere*)⁴⁷. Metafísicas desde abajo son aquellas que pretenden explicar toda la realidad desde el ser inorgánico, p. ej., el atomismo de Demócrito y Epicuro que llega incluso al materialismo del s. XIX⁴⁸ o desde el ser matemático, p. ej., los pitagóricos y las tendencias matematicistas de los racionalistas de los siglos XVII-XVIII, hoy presentes en las teorías del relacionamiento puro, p. ej., neokantismo logicista, físicos y matemáticos especulativos del s. XX. Metafísicas desde arriba son aquellas teorías del ente que parten de las categorías del estrato del ser espiritual (acción teleológica, razón, valoración, comprensión, sentido, ser objeto, etc.) y explican todos los fenómenos psíquicos, biológicos e inorgánicos con categorías espirituales. Estas doctrinas del ente pueden llamarse también “metafísicas del espíritu”⁴⁹: Hegel (razón), Schopenhauer (voluntad), etc. Las metafísicas del espíritu son claros ejemplos del traspaso categorial del ser espiritual a otros ámbitos. Otras clases de metafísicas son las metafísicas “desde el medio” que parten del estrato psíquico (Leibniz)⁵⁰.

1. 4. Ser espiritual subjetivo, objetivo y objetivado

El estrato del ser espiritual es el estrato más alto y complejo, pero también, visto desde la ley de la fuerza, el más débil, pues necesita del soporte de los otros estratos para existir. El estrato espiritual se realiza hasta hoy en día sólo en el hombre que ha hecho cultura. Ahora bien, es un estrato con sus propias

esferas bien definidas: el ser espiritual subjetivo o personal, objetivo o viviente y objetivado⁵¹. Aquí resplandece, aunque no es del todo equivalente, la división hegeliana de espíritu subjetivo, objetivo y absoluto⁵². Determinaciones propias, entre otras, del espíritu subjetivo o personal es la actividad teleológica regida parcialmente por los valores y la decisión por libertad en cada situación de la vida. El espíritu subjetivo siempre es un individuo con conciencia en un organismo. El espíritu objetivo, por otro lado, es en donde ya crece el individuo y propio de él son los contenidos espirituales supraindividuales vivientes: lenguaje, religión, derecho, arte, educación, etc.⁵³. Característica singular del espíritu objetivo es no tener en cuanto tal una conciencia para sí mismo, no es un ser para sí en sí, pues no hay una conciencia supraindividual⁵⁴; su ser para sí siempre se forma sobre el espíritu subjetivo. El espíritu objetivado, por último, es el conjunto de obras espirituales que plasma el espíritu viviente en el estrato inorgánico y que cobran sentido divino, moral, artístico, histórico, etc., ante la mirada del hombre: libros, manuscritos, partituras, esculturas, pinturas, herramientas, edificios, etc.⁵⁵. En el espíritu objetivado vuelve la conciencia individual, el ser para sí, aunque en una forma exterior al objeto, en la conciencia que lo contempla e interpreta⁵⁶.

1. 5. El problema de la libertad

El problema de la libertad individual es un problema que se presenta fundamentalmente en la esfera del ser espiritual personal. Hartmann sostiene que la dicotomía determinismo e indeterminismo en el planteo de la libertad es un error categorial. Este error se observa desde la perspectiva de los estratos: la libertad individual es sólo un caso especial de la ley de la libertad que impera en la estratificación del mundo real, es decir, la libertad existencial y de contenido categorial del estrato

superior con respecto al inferior⁵⁷. La libertad individual es, por esta razón, posible sólo en un mundo estratificado porque ella significa un *plus* de determinación que se suma a las determinaciones ya existentes de los otros estratos inferiores⁵⁸. Las expresiones que el mismo Hartmann acuña para la doble relación de libertad e independencia de los estratos superiores con respecto a los inferiores son "independencia en la dependencia" (*Selbständigkeit in der Abhängigkeit*)⁵⁹, "autonomía en la dependencia" (*Autonomie in der Dependenz*)⁶⁰, etc.

2. La teoría de los estratos de Nicolai Hartmann en Viktor Frankl

2.1. Los "ismos" en el estudio del hombre y su superación en una teoría de los estratos

Una de las características fundamentales de las teorías del hombre ha sido la unilateralidad de las mismas. El hombre o es espíritu o es naturaleza y dentro de esta concepción el hombre es esencialmente materia, un ente social o un ente psíquico o biológico, etc.⁶¹. Las teorías naturalistas, a su vez, se basan en el esquema categorial del determinismo⁶². Los tres representantes principales del naturalismo son biologismo, psicologismo y sociologismo⁶³. Estos representantes del esquema del determinismo constatan con firmeza el estar condicionado del hombre en su dimensión natural, pero no lo que el hombre hace con estos condicionamientos⁶⁴. Esto es tema justamente de la libertad. El hombre se convierte, a raíz de este esquema de pensar, en un títere de sus condicionamientos naturales⁶⁵. Sin embargo, múltiples fenómenos muestran que el hombre va más allá de sus condicionamientos y que, por tanto, éste no se agota en éstos. El problema metafísico que está tras esto es el problema de lo condicionado y lo condicionante, la dependencia y la independencia⁶⁶.

En el caso mismo del hombre es insuficiente hablar hoy en día de aspectos “psicosomáticos”, pues el hombre no es un ser de dos estratos, como se ha pensado durante tanto tiempo, sino de cuatro, tal como se muestra en la teoría de la realidad N. Hartmann⁶⁷. Por otro lado, también aquí se halla una nueva comprensión del problema de la dependencia y la independencia, las cuales no se contraponen entre sí; más bien en la relación entre los estratos siempre hay una “autonomía en la dependencia”⁶⁸, como ha dicho Nicolai Hartmann⁶⁹. El error fundamental de los “ismos” en las teorías del mundo como en las antropologías ha sido la imposición de un grupo de categorías de un estrato a todos los demás⁷⁰. Si en lugar de eso, se toma cada estrato por sí mismo y se estudian las relaciones con los demás estratos —como lo ha hecho Hartmann⁷¹— puede considerarse que aquí se han abierto los caminos no sólo para una comprensión del mundo en general, sino también para una nueva antropología⁷².

2. 2. Esbozo de una teoría estratificada de las enfermedades

“Autonomía a pesar de la dependencia” (*Autonomie trotz Dependenz*) es, sostiene Frankl, el lema y el *leitmotiv* de su psicoterapia o logoterapia⁷³. Si se pone en relación esta ley entre lo condicionado y lo condicionante que hay en el reino de los estratos del mundo con el problema de las enfermedades se observa, por tanto, que ellas deben tener la misma estructura, a saber: las distintas enfermedades han de tener sus orígenes en distintos estratos, pero sus síntomas pueden expresarse en el mismo estrato donde tuvieron su origen o en otros estratos inferiores o superiores⁷⁴.

Al estrato orgánico le corresponden las enfermedades vulgares o somáticas: fiebre, alergia, etc. Estas enfermedades son somáticas en su origen y sus sintomatologías también pertenecen a dicho estrato.

Las psicosis tiene causas somáticas, pero sus manifestaciones pertenecen al estrato psíquico, p. ej., la inhibición⁷⁵. Las neurosis psíquicas tienen sus orígenes en el estrato psíquico y sus síntomas permanecen en dicho estrato⁷⁶. Por último, las neurosis "orgánicas" tiene sus causas en el estrato psíquico, pero sus síntomas se expresan en el estrato orgánico⁷⁷. En relación con lo dicho obtenemos el siguiente cuadro:

<u>Estratos</u>	<u>Enfermedades</u> (causas)
<i>psíquico</i>	<i>psicógenas</i> (neurosis, etc.)
<i>orgánico</i>	<i>somatógenas</i> (<i>psicosis, etc.</i>)
<i>inorgánico</i>	<i>somatógenas</i> (fiebre, etc.)

¿Qué papel ocupa la psicoterapia de Frankl en los estratos inorgánico, orgánico y psíquico? En principio ella no tiene ningún papel en las enfermedades que tienen sus causas en estratos no espirituales, p. ej., no hay ni puede haber, por principio, una logoterapia de la psicosis, pues ésta tiene su origen en el estrato orgánico⁷⁸. La medicina tradicional y el psicoanálisis tienen aquí, señala Frankl, sus campos de descubrimiento y curación de enfermedades⁷⁹. Sin embargo, los fenómenos clínicos de la pérdida de actos teleológicos, nihilismo, vacío y frustración existenciales, conflicto entre valores morales y aburrimiento son síntomas del estrato espiritual y, por ende, sus etiología y metodología curativa pertenecen a dicho estrato. Ahora bien, también sus causas pertenecen a este estrato⁸⁰. Esta es la razón por la cual han fracasado el psicologismo, el sociologismo y el biologismo en la explicación y curación de estos fenómenos. Lo común de estas teorías es su ceguera frente al estrato espiritual y con ello, la libertad de cada individuo⁸¹. La pérdida de actos teleológicos provocados por la ausencia de sentido de la vida que una persona puede experimentar es un síntoma que, a su vez, tiene su origen no en algo biológico,

sino en algo propiamente espiritual, p. ej., la hiperreflexión⁸². En las enfermedades de etiología espiritual no cabe hablar propiamente, por tanto, de "enfermedades", sino del sentido "verdadero o falso" de la vida de cada individuo⁸³, pero sí se puede decir en estas situaciones es el hombre el que se enferma como un todo, pues éste es a la vez materia, organismo, psique y espíritu⁸⁴.

La psicoterapia de Frankl, por tanto, no sólo se ocupa de las "enfermedades" que tienen sus causas en el estrato espiritual y se manifiestan en dicho estrato, sino también de las que etiológicamente son espirituales pero que fenoménicamente aparecen en los estratos no espirituales, p. ej., problemas cardiovasculares y ciertas ansiedades⁸⁵. La logoterapia, por último, puede ser una "complementación" (*Ergänzung*)⁸⁶ de las terapias de enfermedades etiológicamente no espirituales con respecto a las formas de relacionarse que el enfermo tiene con su propia enfermedad⁸⁷, p. ej., no hay una logoterapia de las psicosis, pero sí puede la logoterapia complementar a la farmacología en el sentido de ayudar a tratar las actitudes del psicótico con respecto a su propia enfermedad: abatimiento, rebelión, aceptación activa, etc.⁸⁸.

La logoterapia tiene, de esta forma, un campo consistentemente restringido y limitado: por un lado, tratar de curar no las enfermedades que tienen sus causas en los estratos psíquico u orgánico⁸⁹, sino sólo las que tienen su origen en el estrato espiritual, manifestándose o no éstas en dicho estrato; por otro lado, una relación de complementación con las otras terapias en la medida en que el hombre es un ente a la vez inorgánico, orgánico, psíquico y espiritual. Por tanto, la logoterapia no guarda una relación antitética con el psicoanálisis, la psiquiatría y la medicina tradicional, sino que, antes que nada, cada uno concierne a las distintas enfermedades surgidas en los distintos estratos de la realidad.

2.3. El ser espiritual subjetivo como campo de trabajo de la logoterapia

La psicoterapia de Frankl se ocupa de curar “enfermedades” del estrato espiritual, esto es, el estrato donde aparecen, entre otras, las leyes del sentido (*lógos*) y del valor. De aquí que su terapia sea una *logoterapia*, es decir, terapia, tratamiento o sanación del *lógos*, lo propio del estrato noógeno (*noús*) o espiritual de este ente⁹⁰. Sin embargo, el estrato espiritual, como sostiene Hartmann, tiene tres gradaciones: espíritu subjetivo, objetivo y objetivado. Frankl explica que la logoterapia se ocupa sólo del ser espiritual subjetivo:

“En este sentido la psicología y ... la psiquiatría forman parte de las ciencias naturales; en cambio, la psicoterapia, que aborda y accede a lo espiritual, rebasa el marco de las ciencias naturales. ¿Dónde se ubica entonces?, preguntarán ustedes. Quizás piensen que pertenece a las ciencias del espíritu. Pero se suele entender por tales aquellas ciencias que estudian lo que los filósofos han llamado espíritu objetivo o espíritu objetivado, mientras que la psicoterapia tiene presente lo espiritual en el sentido del ‘espíritu subjetivo’.”⁹¹

¿Por qué la logoterapia se ocupa del espíritu subjetivo y no del objetivo también? La razón de esto se halla en lo dicho por Hartmann: sólo hay ser para sí propiamente hablando en el estrato espiritual en su forma de espíritu subjetivo, pues no existe una conciencia supraindividual, una conciencia propia del espíritu objetivo⁹². Los problemas espirituales de sentido, sin sentido, pérdida de actos teleológicos, conflictos internos entre valores, etc., son problemas de cada individuo espiritual, no de un grupo. Frankl, de esta forma, rechaza la “psicoterapia en grupo”:

“La psicoterapia del grupo tiene sus indicaciones; pero no debemos olvidar que carece del sujeto ade-

cuado, ya que éste debería ser la 'psique del grupo', pero tal psique no existe en sentido propiamente dicho. De ahí que la verdadera psicoterapia se aplique al individuo."⁹³

2.4. Hacia una pluralidad de metodologías y una nueva psiquiatría

Frankl considera que el problema fundamental de la psiquiatría contemporánea, como también de la medicina, es el pensar monístico: las perspectivas unilaterales deterministas que tienen las teorías sobre el hombre. Este esquema unilateral determinista se traspasa luego a la comprensión de las enfermedades. Pero en un mundo estructurado en forma de estratos tales unilateralidades deterministas carecen de sentido y, por ende, la pluralidad de enfermedades, que se originan en la realidad, deben tener la misma estructura. De lo que se trata, por tanto, es de comprender y discriminar a qué estrato pertenece o pertenecen la o las causas de una determinada enfermedad o síntoma, cualquiera sea el estrato donde el último se exprese, lo cual sería ya una indicación probable en dónde se encuentre su causa. Sin embargo, para aprender esto es necesario también que el médico, el psicólogo y el psiquiatría tengan presente criterios y estudios más amplios en la investigación de las enfermedades, a saber: que las categorías del ser espiritual, los valores y el sentido, entre otras, son también principios que causan enfermedades y que tienen sus síntomas también en los estratos inferiores.

La logoterapia, y sus métodos terapéuticos no pretenden ser la solución a todas las enfermedades, sino que reconoce, más bien, sus propios campos de trabajo, el estrato espiritual en su forma subjetiva. La logoterapia, el psicoanálisis, la psiquiatría y la medicina tradicional no guardan, de esta manera, una relación antitética, sino que tocan distintas enfermedades

que corresponden en su origen a los distintos estratos de la realidad:

<u>Estrato</u>	<u>Enfermedades</u> (origen)	<u>Metodologías</u>
espiritual personal	noógenas (frustración, etc.)	logoterapia (terapia)
psíquico	psicógenas (neurosis, etc.)	psicoanálisis (terapia)
orgánico	somatógenas (psicosis, etc.)	farmacología
inorgánico	somatógenas (fiebre, etc.)	farmacología

La estructura estratificada de las enfermedades aparece, así, como el prelude para una nueva psiquiatría, pues con ella se vuelven vetustas las unilateralidades que de antaño siguen dominando hoy la medicina y la psicología. La logoterapia de Frankl pretende ser una de las contribuciones a esta nueva psiquiatría y, por tanto, a una nueva antropología e implícitamente a una nueva ontología, cuyo camino vasto ha abierto, según la logoterapia, la filosofía de Nicolai Hartmann.

NOTAS

1. FRANKL, Viktor, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, traducción de Diorki, Barcelona, Herder, 1987, p. 216 (sigla: HD).
2. Cf. FRANKL, Viktor, *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten*. München, Quintessenz, 1994, pp. 78-81, 114-122, 147-157 (sigla: LuE); HD, pp. 244-266.
3. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, p. 338.

4. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 39-48, 199-243, 271-273.
5. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 39-48, 199-243, 271-273.
6. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 88-92.
7. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, p. 190. Por un lado, Frankl sostiene que en la práctica Freud no es determinista, pues se espera el cambio de la persona a través del análisis. Este cambio depende, a su vez, de la libertad de la persona. Por otro lado, Frankl considera que estas tres corrientes del s. XIX han instaurado el nihilismo teórico en la antropología. El nihilismo tomado en el sentido del hombre como "no es nada más que" ("*Es ist nicht anderes als*") esto u otro.
8. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 92-195; *LuE*, p. 60.
9. De ninguna forma negamos la influencia de otros filósofos comúnmente nombrados por el fundador de la logoterapia, p. ej., Max Scheler, K. Jaspers, M. Heidegger, H. Plessner y A. Gehlen. Sin embargo, hasta donde podemos constatar, la influencia de estos autores tiene que ver más con el desarrollo mismo de la problemática existencial de las enfermedades y posibles caminos de curación que con el marco mismo de fundamentación ontológica de la logoterapia. Con respecto a Scheler, que también tiene una teoría estratificada de la realidad, hay que señalar que Frankl hace suyo el orden de dependencia de los estratos de la teoría de Hartmann y no la de Scheler.
10. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 64-65, 87-88; *HD*, pp. 41, 95-96, 134-138.
11. La exposición de la teoría de los estratos de la realidad de N. Hartmann se restringirá hasta donde hace uso de la misma la logoterapia de Frankl.
12. La expresión "vieja ontología" (*alte Ontologie*) Hartmann abarca las características comunes de las doctrinas del ser desde Platón hasta Hegel: a) la realidad se concibe como ordenada en su totalidad en forma teleológica, donde lo superior es fundamento real y esencial de lo inferior; b) la identidad entre ser y pensar (excepto los escépticos, Kant y los que propugnan metafísicas simbólicas, p. ej., Nicolás de Cusa); c) el orden temporal como un reino de contingencia ordenado teleológicamente hacia lo intemporal. Para Hartmann el núcleo central de la vieja ontología no es el problema del tiempo, sino la concepción teleológica de la realidad. Cf. HARTMANN, Nicolai, *Neue Wege der Ontologie*.

Stuttgart, Kohlhammer, 1949, pp. 5-11 (sigla: *NWdO*) y *Das teleologische Denken*, Berlin, Walter de Gruyter, 1951.

13. Cf. HARTMANN, Nicolai, *NWdO*, pp. 8-9, 36-37.

14. Cf. HARTMANN, Nicolai, *NWdO*, *cit.*, p. 36.

15. Cf. HARTMANN, Nicolai, *Der Aufbau der Realen Welt*, Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 19492, pp. 190-195 (sigla: *AdrW*).

16. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 188-201; *NWdO*, pp. 36-42, 84-86.

17. Cf. La teoría de los estratos se encuentra aludida en todas las obras de Hartmann. Un desarrollo extenso de esta teoría se halla en las siguientes obras: "Kategoriale Gesetze. Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre", *Philosophischer Anzeiger I*, Heft 2, Bonn, 1926, pp. 261-266; *AdrW*, Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 19492, pp. 189-208; *NWdO*, pp. 59-79.

18. Hartmann distingue entre categoría (*Kategorie*), esencia (*Wesen*) y concepto (*Begriff*). Una categoría es un principio universal que determina al ente en su generalidad y en sus especificaciones, pero no todo lo universal es principio, p. ej., los colores, los números, etc. La expresión lingüística de una categoría tiene la forma de un predicado y en la medida en que una categoría es principio universal del ente como tal y sus especificaciones vale la expresión "predicado fundamental". Las esencias tienen en común con las categorías la universalidad, el estar contenidas en lo singular, su obtención por medio del análisis y su existir en todo tiempo. Pero las esencias carecen de ciertas propiedades propias de las categorías: los momentos de substrato (*Substrat*) y dimensión (*Dimension*). Las categorías se comportan con respecto a las esencias como la condición con respecto a lo condicionado, como el espacio ideal con respecto a las figuras geométricas. Las figuras geométricas son momentos esenciales del ser matemático, pero no momentos categoriales, pues no tienen el carácter de principio, el carácter de categorías. En el reino de los valores, indica Hartmann, sucede lo mismo. El concepto, por último, es la definición bajo la cual la conciencia teórica avanzada quiere captar las esencias y las categorías. Ahora bien, el concepto no es aquello de lo cual es concepto, p. ej., el concepto del mundo no es el mundo mismo ni sus leyes esenciales propias son iguales a los conceptos que nos formemos de ellas. Las categorías y esencias son por principio indiferentes

a los conceptos que las captan. Es de notar que el que investiga las categorías y los conceptos se mueve siempre entre conceptos móviles. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 13-15, 48-52, 110-112; 188-200; *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim an Glan, Westkultur Verlag Anton Hain, 19483, pp. 305-311 (sigla: *GdO*).

19. Cf. HARTMANN, Nicolai, *Das problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegun der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1933, pp. 41-44, 93-97 (sigla: *PdgS*); *NWdO*, pp. 38, 72.

20. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 118-120; *PdgS*, pp. 61-63, 93-148.

21. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, p. 15.

22. Cf. HARTMANN, Nicolai, *Kleinere Schriften I. Abhandlungen zur Systematischen Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1955, pp. 65-75 (sigla: *KS I*); *NWdO*, pp. 39-42, 84-86; *AdrW*, pp. 199-200.

23. Cf. HARTMANN, Nicolai, *Introducción a la filosofía*, traducción de J. Gaos. México, UNAM, 1961, p. 121; *AdrW*, pp. 334-336.

24. Cf. HARTMANN, Nicolai, *Introducción a la filosofía*, p. 121; *PdgS*, pp. 42-44, 92-93; *AdrW*, p. 538; *NWdO*, pp. 38-39, 72.

25. Cf. HARTMANN, Nicolai, *NWdO*, p. 38.

26. Cf. HARTMANN, Nicolai, *NWdO*, p. 38.

27. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 43-44.

28. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 36-37, 47-50, 63-68; *NWdO*, pp. 38-39.

29. Cf. HARTMANN, Nicolai, *NWdO*, pp. 39-42; *AdrW*, pp. 199-200.

30. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 199-200, 476-478.

31. Cf. HARTMANN, Nicolai, *Introducción a la filosofía*, p. 121; *AdrW*, pp. 334-336, 344-346.

32. Cf. HARTMANN, Nicolai, *Introducción a la filosofía*, pp. 121-123; *AdrW*, pp. 336-339, 346-348.

33. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 43-44; *NwdO*, p. 52; *KS I*, pp. 15-16.

34. Hartmann indica que puede verse aquí en esta división

conatos de estratificación, pero no son estratificaciones acabadas. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 199-200.

35. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 43-44.

36. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 213-218; *NwdO*, pp. 110-111.

37. Cf. HARTMANN, Nicolai, *NwdO*, p. 55; *KS I*, pp. 33-34, 44-45.

38. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 193-200, 480-487; *NwdO*, pp. 60-75.

39. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 193-200, 480-487; *NwdO*, pp. 60-62, 69-75

40. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 188-201, 485-487; *NwdO*, pp. 55-56, 69-75.

41. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 485-491; *NwdO*, pp. 55-56, 72-75.

42. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 16, 57-59; *AdrW*, pp. 70-79; *NwdO*, pp. 55-56, 72-75.

43. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 70-79.

44. La ley de la materia (*Das Gesetz der Materie*) fundamentalmente indica los límites que no puede transgredir el estrato superior con respecto al inferior. Esta prescripción es diferente en el "formarse sobre" y en el "edificarse sobre". En el primer caso hay una doble prescripción del estrato inferior con respecto al superior, prescripción del ser y de los contenidos categoriales. En el segundo caso sólo hay prescripción del estrato inferior con respecto al superior directamente en lo concerniente al ser, no al ámbito del contenido categorial. Hartmann indica que en el primer caso se prescriben negativamente tanto el ser así (*Sosein*) o determinación como la existencia (*Dasein*) del ente del estrato superior, mientras que en el segundo caso se prescribe negativamente sólo la existencia del mismo. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 539-544; *NwdO*, pp. 70, 73-75.

45. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 554-556, 563-575; *NwdO*, pp. 75-76, 99, 102-106.

46. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, p. 86.

47. Las expresiones "desde arriba", "desde abajo" y "desde el medio" corresponden a la imagen espacial de la teoría de los

estratos del propio Hartmann. El estrato inorgánico es la base sobre el cual se sobreponen el ser orgánico, psíquico y espiritual.

48. Cf. HARTMANN, Nicolai, *NWdO*, pp. 44-56, 78; *AdrW*, pp. 85-99, 190-195.

49. Cf. HARTMANN, Nicolai, *NWdO*, pp. 45, 78; *AdrW*, pp. 94-98.

50. Cf. HARTMANN, Nicolai, *NWdO*, pp. 42-45; *AdrW*, pp. 194-195.

51. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 36-37, 47-50, 63-68.

52. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 271-274; *Introducción a la Filosofía*, pp. 125-128.

53. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 47-50, 63-68; *Introducción a la Filosofía*, pp. 117-119, 125-128.

54. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 47-50, 63-68, 260-266, 271-283; *NWdO*, p. 64; *Introducción a la filosofía*, pp. 118-119, 126-129.

55. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 36-37, 47-50.

56. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 36-37, 47-50, 348-356.

57. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 563-575, 554-556; *NWdO*, pp. 75-76, 99, 102-106.

58. Cf. HARTMANN, Nicolai, *AdrW*, pp. 563-575, 554-556; *NWdO*, pp. 75-76, 99, 102-106.

59. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, p. 16.

60. Cf. HARTMANN, Nicolai, *NWdO*, pp. 99, 102.

61. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 60-63, 89-93; *HD*, pp. 200-209, 224-246.

62. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 60-63, 89-93; *HD*, pp. 200-209, 224-246.

63. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 60-63, 89-93; *HD*, pp. 200-209, 224-246.

64. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 88-92.

65. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, p. 190. Frankl, sin embargo, sostiene que en la práctica Freud no es determinista, pues se espera el cambio de la persona a través del análisis. Este cambio depende, a su vez de la libertad de la persona. Frankl, por otro lado,

considera que estas tres corrientes del s. XIX han instaurado el nihilismo en la antropología. El nihilismo tomado en el sentido del hombre como “no es nada más que” esto u otro.

66. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 92-195; *LuE*, p. 60.

67. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 41, 95-96; *LuE*, pp. 64-70.

68. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 83, 115-116, 135-137, 146, 172; *LuE*, pp. 87-90.

69. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 115, 116, 135, 137, 146, 172; *LuE*, pp. 87.

70. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 17-23, 96-99, 222-236; *LuE*, pp. 60-64, 91-94.

71. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 96-97.

72. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 17-23, 83, 96-100, 115-116, 135-137, 146, 172; *LuE*, pp. 87-90, 60-67.

73. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, p. 87; *HD*, pp. 83, 115, 116, 135, 137, 146, 172 y del mismo autor: *Psicoterapia y Humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?* Traducción de A. G. Miralles. FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1982, p. 50. De aquí en adelante esta obra se citará como *PH*.

74. Cf. Victor Frankl, *HD*, pp. 92-97; *LuE*, pp. 81-87, 114-121, 147-157.

75. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, p. 92.

76. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 91-92.

77. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 91-92.

78. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 83-85; *HD*, pp. 92-96.

79. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 92-97, 121-127.

80. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 81-86, 94-97, 114-122, 147-154; *HD*, pp. 92-96,

81. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 13-16, 32-34, 51-60, 244-285; *PH*, pp. 47-69.

82. Cf. FRANKL, Viktor, *HD*, pp. 11-16, 33-38, 244-266,

83. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 149 ss.; *HD*, pp 131-133, 202-206.

84. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 147-150.

85. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 154-172.
86. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 81-84, 181.
87. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 81-84, 160-172, 181.
88. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 81-84.
89. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 125-128.
90. Cf. FRANKL, Viktor, *LuE*, pp. 63-72, 122-137, 147-153.
91. FRANKL, Viktor, *HD*, p. 88.
92. Cf. HARTMANN, Nicolai, *PdgS*, pp. 47-50, 63-68, 260-266, 271-283; *NwdO*, p. 64; *Introducción a la filosofía*, pp. 118-119, 126-129.
93. FRANKL, Viktor, *HD*, p. 122.

EL CONCEPTO METÓDICO DE REPETICIÓN EN LA HERMENÉUTICA DE MARTIN HEIDEGGER

Carlos V. Di Silvestre
UNCuyo – Conicet (Becario)

Abstract: This research considers the context of occurrence and the phenomenonic justification of a fundamental methodical concept in Heidegger's existential hermeneutic, namely, the concept of repetition. In order to do so, this study analyses Heidegger's critique on the assumptions of the phenomenological method of reflection. This paper also takes into account the different aspects of factic life that are entailed in the framing of the concept of repetition. Finally, this work stresses the methodical, hermeneutic relevance of the experience of angst.

Key words: Phenomenology - Hermeneutic - Factic life - Repetition - Angst

Uno de los aportes más significativos que la investigación sobre la obra de Martin Heidegger ha realizado durante los últimos veinte años ha sido sin dudas el detenido análisis y el progresivo esclarecimiento de los diversos temas que ocuparon a Heidegger durante el periodo previo a la publicación de su obra principal, *Ser y tiempo*, en 1927¹. A ello ha contribuido ciertamente la paulatina publicación, en el marco de la llamada *Gesamtausgabe* "aus letzter Hand", de las tempranas lecciones universitarias sostenidas por Heidegger en Friburgo entre 1919 y 1923 y en Marburgo entre 1923

y 1928, que ofrecen una amplia y heterogénea base textual para la interpretación de la obra de Heidegger. En este contexto, *Ser y tiempo* ya no se muestra como una obra en cierto modo aislada y enigmática en lo referido a su gestación y procedencia filosófica, una obra que, de acuerdo con la impresión de Georg Misch, tal vez su primer recensor, "cayó como un rayo"². Sin dudas *Ser y tiempo* es un texto que, por el vigor de la concepción filosófica de fondo que lo anima y por la sorprendente originalidad de sus planteos e interpretaciones, puede ser calificado como un "rayo", pero ciertamente no cayó del cielo, sino que más bien constituye la formulación más acabada y célebre de un proyecto filosófico cuyo origen se remonta a los comienzos mismos de la actividad académica y de la producción intelectual de su autor. Desde sus comienzos el pensamiento de Heidegger ha desarrollado, a pesar de las diversas corrientes de pensamiento de su contexto histórico y tradiciones filosóficas de las que se nutre y con las que al mismo tiempo confronta críticamente, un proyecto filosófico claramente definido: la denominada "hermenéutica de la facticidad", de acuerdo con una formulación de 1923³, u "ontología fundamental", de acuerdo con la formulación "canónica" de *Ser y tiempo*.

Una de las corrientes de pensamiento de las que se nutre el proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad, y ciertamente la más relevante en un primer momento, es la fenomenología de Edmund Husserl. En 1918 Heidegger se convierte en asistente y discípulo cercano de Husserl, quien desde 1916 ejercía su magisterio filosófico en Friburgo, de modo que a partir de 1919 Heidegger presenta públicamente su propia actividad docente bajo el título de "fenomenología". La relación de Heidegger con la fenomenología husserliana ha sido ambivalente. En los textos de las lecciones universitarias de la llamada "década fenomenológica"⁴ encontramos, por un lado, una amplia recepción y apropiación interpretativa de

una serie de motivos centrales de la fenomenología, como el de la intencionalidad y la doctrina de la intuición categorial, y, por otro lado, encontramos también tomas de posición fuertemente críticas⁵. Pero es innegable el hecho de que el encuentro y la confrontación con la fenomenología husserliana han sido decisivos, fundamentalmente desde el punto de vista *metódico*, en el proceso de gestación de la hermenéutica heideggeriana. El presente estudio se propone examinar precisamente el punto mencionado: el surgimiento y la justificación fenoménica de un concepto metódico fundamental de la hermenéutica de la facticidad, el concepto de *repetición*, a partir de la confrontación crítica con los presupuestos del método de la reflexión que caracteriza a la fenomenología husserliana.

1. El problema metódico del modo de acceso adecuado a la vida fáctica

Heidegger hereda de Husserl la concepción de la filosofía como ciencia *originaria*, como ciencia de los *rizóomata pántoon*⁶. En el texto programático de *Ideas I*, Husserl define con claridad el *ámbito temático* al cual debe remitirse la filosofía fenomenológica en cuanto ciencia originaria, la conciencia pura, y asimismo el modo radical de acceso a dicho ámbito temático, el método de las reducciones trascendental (*epojé*) y eidética. También Heidegger determina tempranamente a la filosofía fenomenológica como una "*ciencia originaria de la vida en y para sí*"⁷. La concepción de la *vida* [*Leben*] como fenómeno originario es, por una parte, un motivo que el joven Heidegger recibe de la llamada *Lebensphilosophie*, ante todo de la obra de Wilhelm Dilthey. Pero, por otra parte, la tematización de la vida como tarea primaria de la filosofía es también una posibilidad que Heidegger ve tempranamente inscrita en el sentido filosófico, en la tendencia fundamental de

la fenomenología misma⁸.

Con el propósito de delimitar la vida como ámbito originario de la filosofía, Heidegger analiza, ya en su primer curso como *Privatdozent* en 1919⁹, lo que denomina “vivencia del mundo circundante” [*Umwelterlebnis*]. En su análisis busca poner de relieve aquello que caracteriza a un acceso inmediato, “natural”, al mundo, por ejemplo, la percepción de una silla de cátedra al entrar a la sala de clases, frente a la percepción entendida como la captación de un objeto físico con determinadas propiedades como extensión, resistencia, peso, color, etc. En la vivencia inmediata del mundo circundante, *lo vivido* no es un objeto en general con determinadas propiedades, sino la silla de cátedra misma como aquello desde lo que yo hablo en clase. Esto implica que lo vivido tiene ante todo un *sentido mundano*. En este sentido, Heidegger señala que lo vivido “mundanea”, “*es weltet*”¹⁰. Por otra parte, el *yo* que vive inmediatamente la vivencia no es un yo general, un sujeto trascendental, sino un yo estrictamente individual, yo mismo. Este yo individual no tiene que ser comprendido como el caso particular de una especie. Heidegger lo caracteriza como yo *histórico, fáctico*¹¹, lo cual significa que aquello que distingue propiamente al yo individual no son determinadas características psíquicas personales, que también pueden ser generalizadas y subsumidas en un tipo psíquico, sino el tener una historia, el estar arraigado en una facticidad que constantemente se constituye en un proceso de gestación absolutamente único. Por último, el modo como el yo histórico vive inmediatamente lo vivido en el mundo circundante es el de una suerte de imbricación, el de una integración plena con lo vivido. En la *Umwelterlebnis* el yo no se pone explícitamente *ante* lo vivido, en general no asume ninguna “posición”, que lo coloque de una manera determinada frente a lo vivido. En cambio, la percepción entendida como percepción de objetos supone un yo posicional, que establece algo como objeto

en general, de tal modo que, en este establecer, lo vivido es alejado del mundo circundante, es desmundanizado. El yo que establece no es ya mi propio yo. La objetivación, señala Heidegger, "vive a costa de la represión de mi propio yo"¹², pues el objeto ya no me afecta, es decir, no está inmerso en el ámbito de la vida donde se torna originariamente significativo para el yo histórico. Para caracterizar el modo como el yo histórico y lo vivido están imbricados originariamente, Heidegger utiliza ya en este contexto temprano la expresión *Ereignis*, que le permite pensar la *Umwelterlebnis* como un acontecer en el modo de una mutua apropiación del vivir y lo vivido.

El joven Heidegger está convencido de que la vida, comprendida ahora de un modo más preciso a partir de la caracterización de la *Umwelterlebnis*, constituye el ámbito originario al cual la filosofía fenomenológica debe remitirse y que dicho ámbito sólo puede conservar su carácter originario en la medida en que es comprendido como un ámbito *pre-teorético* [*vorthoretisch*]. Por ello, en sus descripciones Heidegger se esfuerza constantemente por mantener alejadas las interpretaciones teorizantes de la vida. La descripción de la percepción objetivante, a la que es inherente la desmundanización de lo vivido y la supresión del yo histórico, muestra que ella es una forma de vivir el mundo que se distingue esencialmente de la *Umwelterlebnis*. El origen de esta nueva forma de vida se encuentra en lo que Heidegger denomina "actitud teorética"¹³ [*theoretische Einstellung*]. La actitud teorética es el resultado de una explícita instalación del yo ante el mundo, que consiste básicamente en mirar, en considerar el mundo, *limitándose a ello*. El tipo de referencia al mundo que nace de esta mirada no puede ser otro que el de la aprehensión o captación objetiva, un tipo de acceso al mundo en el que lo vivido es considerado sólo como algo que está puesto ante el yo espectador. De acuerdo con ello, la descripción fenomenológica del sentido de lo vivido sólo

puede exponer caracteres objetivos, es decir, propiedades que, haciendo abstracción de todo sentido mundano, la descripción encuentra en lo vivido en cuanto cosa meramente presente. A su vez, el yo de la actitud teórica es un yo espectador, desindividualizado y esencialmente intercambiable con cualquier otro yo espectador. A diferencia de la *Umwelterlebnis*, toda vivencia teórica tiene, observa Heidegger, algo de adoptada, de construida, precisamente porque se origina en una posición que, explícitamente, se toma frente al mundo. Ahora bien, lo decisivo de la *Umwelterlebnis* como ámbito temático de la fenomenología no radica en el hecho de que represente el tipo habitual de vivencias, sino en que ella constituye el suelo originario de la vida, el ámbito donde se proyecta originariamente el sentido que las cosas tienen y que, en cuanto tal suelo, provee la base de sustentación de todo posible acceso científico-positivo al mundo y de toda reflexión filosófica.

Pero más allá de una delimitación suficientemente clara entre vivencia originaria y teórica, el problema principal que Heidegger debió afrontar en su proyecto de una ciencia originaria era más bien de índole *metódica*, esto es, el problema de encontrar un *modo de acceso adecuado* a la vida, de tal manera que ésta pudiera fenomenizarse, *darse a sí misma*, sin la mediación deformante de interpretaciones teorizantes. En este sentido, el peligro provenía ante todo de la primacía absoluta de la actitud teórica en filosofía. Como resultado de esta primacía de la actitud teórica, por un lado, se vincula con carácter necesario la idea de ciencia con la de visión teórico-objetivante y, por otro lado, se interpreta acriticamente el sentido inmediatamente vivido extrapolando la propia posición del fenomenólogo ante el mundo, la captación objetiva, a la vivencia originaria. Heidegger advertía claramente que la actitud teórico-objetivante, cuyo proceder analítico toma invariablemente como punto de partida el modelo de la relación sujeto-objeto, actuaba como una lente deformante de la

vida originaria. Por ello, esperaba que la fenomenología, con su radicalidad en la atribución de la primacía al dato fenoménico y en el rechazo crítico de los prejuicios, proveyera el modo de acceso adecuado al fenómeno originario de la vida.

Es claro que Husserl comprende, tanto en la praxis fenomenológica concreta como en la reflexión metateórica acerca del método, el análisis fenomenológico como un ejercicio de *reflexión*, es decir, como un volverse el sujeto sobre sí mismo, que convierte en objeto una vivencia anterior con el fin de esclarecer su estructura noético-noemática. Heidegger, por su parte, rechaza decididamente ya desde el temprano curso de 1919 que la reflexión constituya la forma adecuada de acceso a la *vida fáctica*, que permita cumplir con la exigencia metódica de mostrar el fenómeno en su darse originario.

El rechazo de la reflexión como modo adecuado de acceso al fenómeno de la vida se funda en el hecho de que Heidegger considera a la mirada reflexiva como el exponente máximo de la actitud teórico-objetivante. Si la mirada reflexiva constituye una forma eminente de posición teórica, entonces ella no está en condiciones de mostrar la vida en su darse originario. En efecto, como quedó claro a partir del análisis de la *Umwelterlebnis*, la estructura fenoménica de la vida fáctica es esencialmente incompatible con una descripción que de antemano la convierte en objeto. Heidegger piensa que la reflexión deforma inevitablemente la vida en su darse originario, puesto que ella es incapaz de *revivir* la vivencia primitiva. Por el contrario, la conversión de la vivencia primitiva en objeto mediante la mirada reflexiva produce una modificación radical de su estatuto ontológico: el ser objeto, el estar puesto ante la mirada, es un *modo de ser* que la vivencia no tiene cuando está siendo vivida¹⁴. En su crítica, Heidegger parte pues del dato fenoménico innegable de que *mi* propio vivir en cuanto acontecer histórico-fáctico no se me da en absoluto originariamente como un objeto

puesto ante mí.

Por otra parte, cuando el análisis fenomenológico reflexivo pone la vivencia como objeto, la pone "en" la conciencia, es decir, la interpreta de antemano como una *unidad psíquica*, como un momento del fluir de la conciencia. La corriente de conciencia constituye el ámbito objetivo donde la vivencia queda colocada. Sólo como consecuencia de esta peculiar localización, el vivir fáctico se presenta como "vivencia", es decir, como un suceso [*Vorgang*] psíquico. El concepto de vivencia como suceso psíquico no es inocuo, sino que implica ya para la vida fáctica una forma determinada de ser objeto. La reflexión fenomenológica no sólo convierte el vivir inmediato en vivencia-objeto, sino que también hace surgir la *conciencia* como región autónoma y, con ello, la vida fáctica, interpretada como vida *de* la conciencia, recibe una determinación que no procede de ella misma, sino de una determinada concepción teórica¹⁵.

2. El concepto de repetición como concepto metódico de la hermenéutica

La exigencia metódica de encontrar un modo de acceso al vivir originario que no lo convierta de antemano en objeto de la mirada contemplativa, conduce a Heidegger al rechazo decidido de la reflexión que caracteriza la praxis fenomenológica de Husserl. Sin embargo, se presenta a Heidegger el problema del inevitable desdoblamiento, que introduce la perspectiva analítica de la fenomenología, entre el yo que vive inmediatamente y el yo que quiere *comprender* la vida. La pregunta metódica que a este respecto se plantea es entonces la siguiente: cómo debe llevarse a cabo la comprensión que vuelve a la vida, de manera que no deforme ni construya el fenómeno, sino que lo describa tal como se muestra *desde sí mismo*. En este sentido, Heidegger busca que la fenomenología sea capaz de una comprensión tal que re-viva o repita la vivencia originaria. Esta

repetición [*Wiederholung*] tiene que intentar ante todo comprender el modo como se vive originariamente la vida desde sí misma. La repetición no reflexiva de la vida fáctica puede ser comprendida pues como una suerte de *re-ejecución* que se apropia, en el plano de la articulación conceptual, de las vivencias originarias, haciendo suyo explícitamente el *sentido de ejecución* de dichas vivencias. Pero para comprender este concepto metódico de repetición¹⁶ como re-ejecución, es necesario examinar el modo como Heidegger comprende e interpreta tempranamente la estructura fenoménica de la *intencionalidad*.

En el análisis de la vivencia del mundo circundante Heidegger ha puesto de relieve la integración plena, la pertenencia mutua del yo que vive y de lo vivido por él. Con ello ciertamente mantiene, aunque radicalizándolo, el carácter de correlación que Husserl atribuye, ya claramente a partir de *Ideas I*, a la intencionalidad de las vivencias. En efecto, a diferencia de *Investigaciones lógicas*, donde la intencionalidad, el dirigirse-a, es comprendida únicamente como una propiedad de las vivencias psíquicas, a la cual no pertenece propiamente el respectivo objeto del acto intencional, en *Ideas I* Husserl concibe en cambio la intencionalidad como una correlación universal, cuya estructura comprende necesariamente tanto el momento noético (el acto o vivencia) como el momento noemático (el objeto en tanto que objeto del acto). Pero en su recepción de la intencionalidad, Heidegger, si bien subraya la correlación, no acepta la determinación husserliana de sus momentos como *nóesis* y *nóema*, pues para Heidegger dicha determinación supone ya una interpretación reductiva de la correlación intencional en el sentido de una relación teórico-objetivante. Para Heidegger la comprensión de la correlación intencional tiene que ser capaz de superar la distancia que establece la actitud teórica, la objetivación, entre sus momentos y, por

ello, en sus formulaciones procura desde el principio expresar del modo más radical la unidad originaria entre el yo histórico y su mundo vital.

En la lección del semestre de invierno de 1921/22, titulada *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles; Introducción a la investigación fenomenológica*¹⁷, Heidegger ofrece una interpretación de la intencionalidad, de la estructura del *comportamiento*¹⁸ [*Verhalten*], cuyo análisis nos permitirá comprender la noción de *ejecución* [*Vollzug*], a partir de la cual hemos caracterizado el concepto de repetición como re-ejecución. Para ello, el siguiente texto nos servirá como guía: "El comportarse es determinable como comportamiento respecto de algo; el comportamiento es en sí mismo, lleva en sí una referencia [*Bezug*] a algo. Él es captable mirando a la referencia, al preguntar por su sentido en dirección a la referencia: *sentido de referencia*. El comportarse es también determinable como una modo [*Wie*] de acontecer formal, de suceder, respecto de la manera como sucede, es decir, como es ejercido, como ejecución, según su *sentido de ejecución* [*Vollzugssinn*]. (...) El comportarse respecto de... se mantiene en algo o, de acuerdo en cada caso con su sentido referencial, aquello respecto de lo cual es el comportamiento, es lo que el comportamiento mantiene en sí, lo que es mantenido por él y en él, lo que él 'mantiene' 'del' objeto. El hacia qué y respecto de qué de la referencia es el *contenido* [*Gehalt*]. (...) Todo objeto tiene su específico *sentido objetivo* [*Gehaltssinn*], que por su parte sólo puede ser interpretado auténticamente a partir del sentido completo, en el que es lo que es. Sentido completo = fenómeno".¹⁹

En este texto nos encontramos con un análisis claramente intencional de la estructura de los comportamientos. En efecto, la noción de sentido referencial muestra el estar dirigido hacia... que caracteriza a todo

comportamiento en cuanto intencional: *Bezugssinn* es un término genérico para referirse al carácter intencional de los comportamientos. La comprensión de un comportamiento consiste pues básicamente en determinar el sentido referencial que tiene en cuanto comportamiento. Ahora bien, para Heidegger el sentido referencial de los comportamientos de la vida fáctica es el *cuidado*²⁰ [*Sorgen*]. El sentido de ejecución indica por su parte la modalidad concreta en la cual se ejerce en cada caso la referencia a algo. La noción de sentido objetivo es la versión heideggeriana del concepto husserliano de nóema, es decir, mienta el objeto al que se refiere en cada caso el comportamiento, pero sólo en cuanto correlato del comportamiento, "lo que es por él y en él mantenido, lo que él mantiene del objeto". Lo característico de la posición fenomenológica se muestra en este caso en el hecho de que el sentido objetivo sólo puede ser comprendido como contenido de la referencia intencional, en el contexto del "sentido completo", del fenómeno en su integridad.

En cuanto a la noción heideggeriana de *Vollzug*, "ejecución", ella se refiere ante todo a la acción de vivir, a las diversas formas de comportamiento inmediatas, en las que "se mueve" habitualmente la vida fáctica: "habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar..."²¹. En este sentido, dicha noción se distingue claramente del concepto de nóesis, bajo el cual Husserl comprende y analiza fundamentalmente actos psíquicos como percepción, imaginación, fantasía, volición, valoración, etc. Los diversos modos de ejecución del comportarse no son pues comprendidos como "actos psíquicos", sino como *posibilidades* fácticas, como *modos de ser*, donde "ser" queda entendido en el sentido de ejercer fácticamente la vida. De acuerdo con ello, la posibilidad metódica de la repetición de la vida, entendida en el sentido de re-ejecución, se vincula a

una posible comprensión del sentido de ejecución (y de su correspondiente sentido objetivo) *inmediato* de los comportamientos en cuanto posibilidades fácticas, en cuanto modos de ejercer la vida. En cuanto tal posibilidad metódica, la repetición hermenéutica implica una comprensión directa del “sentido completo” de los comportamientos, esto es, una descripción que se lleva a cabo expresamente sin la mediación de teorías o categorías procedentes de la psicología o de la teoría del conocimiento²².

Ahora bien, Heidegger descubre en la vida en cuanto acontecer histórico-fáctico una serie de elementos que también tienen que ser considerados como presupuestos determinantes para la comprensión del concepto de repetición como concepto metódico de la hermenéutica. En este sentido, el supuesto fundamental para que la repetición comprensora como modo adecuado de acceso a la vida sea posible, reside en que la vida misma tiene siempre ya su propia forma de *comprensión de sí*, de autorrevelación. Heidegger caracteriza tempranamente a esta comprensión de sí inmediata de la vida, que en cuanto tal es previa y se distingue de cualquier tipo de tematización expresa de la “vida anímica” (introspección, reflexión, etc.), como “*el estar-despierto [Wachsein] del Dasein para sí mismo*”²³. Si en la vida fáctica el yo estuviese únicamente dirigido al mundo circundante y no tuviera ningún tipo de comprensión de sí mismo, ciertamente no podría tener lugar una *repetición* comprensora de la vida. Lo que legitima fenoménicamente el proyecto filosófico de una ciencia originaria entendida como repetición no constructiva de la vida, es entonces el *factum* de que ya en el ámbito originario, primario, la vida se comprende de alguna manera a sí misma.

El “estar despierto para sí mismo” es recogido y formulado posteriormente a través de la noción de *exis-*

tencia [*Existenz*], que en *Ser y tiempo* indica formalmente el específico modo de ser del Dasein, y que, en cuanto tal, guía todos los análisis existenciales. En efecto, que el Dasein *existe* significa formalmente que es de tal modo que *le va* su ser, esto es, que en cada comportamiento fáctico está siempre ya referido a su *propio ser* comprendiéndolo²⁴. Asimismo en *Ser y tiempo* Heidegger distingue terminológicamente los dos niveles de comprensión de sí a los que nos referimos en nuestra interpretación: al nivel de la autocomprensión inmediata, originaria, lo llama comprensión *existentiva* [*existenziell*], mientras que al nivel de comprensión donde se lleva a cabo el análisis temático de la comprensión existensiva, esto es, al nivel de la repetición hermenéutica, lo llama comprensión *existencial* [*existenzial*]²⁵. De manera que Heidegger concibe a la *hermenéutica fenomenológica* como una suerte de prolongación de la autocomprensión de la vida, prolongación en la que esa autocomprensión, originariamente implícita, no temática, se lleva cabo *explícitamente*²⁶. La expresión “hermenéutica” como título del proyecto filosófico heideggeriano significa entonces primariamente: darse a entender explícitamente la vida a sí misma, autointerpretación en el sentido de aquella apropiación significativa que explicita el ser del existir en cuanto ejercicio fáctico de la vida²⁷.

En relación con ello, podemos a continuación preguntar en qué medida el proyecto hermenéutico de una interpretación explícita del ser de la vida fáctica surge él mismo de la vida, si acaso es una tendencia esencial de la vida o, como en el caso de la reflexión fenomenológica de cuño husserliano, es sólo el resultado de la adopción de una posición cognoscitiva determinada. ¿Procede la repetición comprensora de la vida de la asunción de una actitud teórica o la explicitación, la aclaración de sí misma, es un modo de ser cuyo

sentido está ya implícito en la vida misma?

Para responder a esta pregunta, es necesario considerar un nuevo elemento, que tiene una importancia sistemática decisiva en la formación del pensamiento heideggeriano. Ya a partir de la temprana recensión sobre la *Psicología de las visiones del mundo* de K. Jaspers (1919-1921), Heidegger se refiere a la *tendencia a la desfiguración, al encubrimiento* como rasgo estructural de la vida fáctica²⁸. La comprensión *inmediata* que el Dasein tiene de sí mismo es tendencialmente encubridora, no en el sentido de un ocultamiento total de su propio ser, pues el Dasein se comprende siempre de alguna manera, sino en el sentido de una desfiguración o deformación de sí mismo. Ahora bien, la tendencia a la desfiguración, a la “máscara”, a la cual Heidegger denomina tempranamente *ruina*²⁹ [*Ruinanz*] y luego *caída*³⁰, tiene su origen en la estructura misma de la *Umwelterlebnis*, en la íntima imbricación del vivir y lo vivido. En términos de *Ser y tiempo*, podemos aclarar este temprano descubrimiento del origen de la ruina en la estructura de la *Umwelterlebnis* de la siguiente manera: como consecuencia de la mutua imbricación del sí-mismo [*Selbst*] y su mundo, la autocomprensión inmediata del Dasein se da en la forma de una *mediación* fundamental, según la cual el Dasein se comprende a sí mismo sólo a partir de los sentidos mundanos, de lo que comparece dentro del mundo, esto es, se comprende *impropiamente*. A causa de esta mediación, la autocomprensión inmediata del Dasein es tendencialmente encubridora en un doble sentido: por un lado, desde el punto de vista ontológico, el Dasein comprende su propio ser básicamente orientado a partir de una interpretación (atemática) del ser como mero estar presente [*Vorhandenheit*], esto es, interpreta su propio ser en el sentido de *existencia*. En efecto, puesto que todo comportamiento fáctico respecto del ente supone una previa y atemática comprensión de su ser, de

su tipo ontológico, y el vivir inmediato, la ocupación [*Besorgen*], es un estar absorto por el ente intramundano, el Dasein toma inmediatamente como modelo ontológico primario el tipo de ser de lo intramundano, a partir del cual comprende toda forma de ser, incluida la *propia*. Y, por otro lado, desde el punto de vista mundano-existencial, la autocomprensión inmediata del Dasein está bajo el dominio del *estado de interpretado* [*Ausgelegtheit*] del mundo articulado en la convivencia pública, que promueve el encubrimiento cotidiano en sus diversos modos: tergiversación, apariencia, obstrucción, engaño.

Ahora bien, Heidegger descubre también que a la vida fáctica no sólo es inherente la tendencia al encubrimiento, el movimiento de la caída, sino también un movimiento de sentido inverso, un "contramovimiento"³¹ [*Gegenbewegung*] contra la tendencia cadente, que se caracteriza en general por una puesta en cuestión, más o menos explícita, de la desfiguración, de lo ya interpretado por la comprensión inmediata, cuestionamiento del que surge para el Dasein la posibilidad de una autocomprensión propia. Heidegger concibe entonces a la hermenéutica fenomenológica como una continuación de este contramovimiento anticadente que se ejerce ya en el ámbito originario de la vida y que, por ello, puede ser repetido, sin artificio, en el plano de la comprensión hermenéutica³². En este sentido, la hermenéutica, en cuanto repetición que busca comprender explícitamente el ser de la vida fáctica, no es el resultado de una pura "voluntad de saber", de la adopción de una posición cognoscitiva que cambie radicalmente la actitud o, mejor, el sentido de referencia de la vida fáctica, sino que surge de la vida misma, en la medida en que procura apropiarse y desarrollar el sentido de ese contramovimiento, a través del cual el Dasein intenta comprenderse propiamente a sí mismo destruyendo las desfiguraciones a las que está expuesto inmediatamente.

3. La relevancia metódica de la angustia como experiencia singularizante

El contramovimiento anticadente como rasgo o "carácter de ser" fundamental de la vida fáctica ha encontrado por su parte un lugar y una formulación claramente definidos en el plano de la repetición hermenéutica: a él apunta Heidegger con la introducción del concepto metódico de *destrucción fenomenológica* de las desfiguraciones, tanto de las procedentes de la comprensión existencial como de las que se consolidan a partir de la tradición filosófica. Pero el procedimiento hermenéutico de la destrucción crítica de las tergiversaciones, en las que inmediatamente se presenta "la cosa misma", no es exclusivamente un momento negativo. En efecto, al menos en la hermenéutica heideggeriana, el momento de la destrucción crítica no está librado a sí mismo, no es un proceder arbitrario, sino que aspira a encontrar en la misma vida fáctica un sentido indicativo, una orientación previa, que de algún modo anticipe el sentido del ser que la hermenéutica procura explicitar. Pues si el Dasein no pudiera de alguna manera apropiarse significativamente de su propio modo de ser ya en el plano de la autocomprensión inmediata, existencial, el proyecto de una repetición existencial de la vida fáctica no sólo carecería de orientación válida sino también de sustento fenoménico. Ello implica que las posibilidades de la repetición hermenéutica como método de una investigación ontológica que pregunta por el modo de ser de la vida, están esencialmente vinculadas a la posibilidad de encontrar un modo fáctico de comprensión de la vida, de la existencia, que sea capaz de sobreponerse radicalmente a la tendencia encubridora que caracteriza a la inmediata autocomprensión (pre-)ontológica del Dasein. En este sentido se presenta a Heidegger la exigencia metódica de encontrar una *experiencia fundamental* donde tenga

lugar una autodonación [*Selbstgegebenheit*] originaria, sin mediaciones, del modo de ser del Dasein. Este motivo de la autodonación constituye el momento positivo, de raigambre fenomenológica, del movimiento de destrucción de la hermenéutica heideggeriana. El descubrimiento y la interpretación de los estados de ánimo como modos primarios, no reflexivos, de “estar despierto” el Dasein respecto de sí mismo, abre para Heidegger el campo fenoménico para responder a la mencionada exigencia metódica. Dedicaremos entonces la parte final del presente estudio a la aclaración de la peculiar función metódica de los estados de ánimo como modos de acceso a la facticidad, que constituye ciertamente un sorprendente y original aporte de la hermenéutica heideggeriana.

A partir de la lección *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* de 1925, la disposición afectiva de la *angustia* [*Angst*] es interpretada como aquella experiencia fundamental cuya apertura de la facticidad proporciona a la hermenéutica existencial un acceso privilegiado al modo de ser del Dasein³³. En relación con ello, la pregunta es: ¿en qué sentido el fenómeno de la angustia constituye un modo eminente del contramovimiento anticadente de la vida, que proporciona a la hermenéutica un acceso privilegiado al modo de ser del Dasein?

De acuerdo con la estructura de la aperturidad [*Erschlossenheit*] del Dasein, el comprender y la disposición afectiva son modos igualmente originarios de estar abierto el Dasein a sí mismo³⁴. Esto implica que la angustia, en cuanto modo de la disposición afectiva, no carece de comprensión, sino que en ella el Dasein articula sentido, da a entender algo, que, por su parte, la hermenéutica existencial intenta esclarecer. Como se sabe, en *Ser y tiempo* Heidegger analiza dos modos diversos de disposición afectiva, el miedo y la angustia. En el miedo el Dasein teme por algo que comparece dentro del mundo, ya sea un ente intramundano o un

Dasein, el cual se acerca desde una zona determinada del mundo circundante con carácter de amenazante, con la condición respectiva³⁵ [*Bewandtnis*] de la perjudicialidad. En cambio, la angustia se caracteriza por el hecho de que aquello que angustia nunca es un ente determinado, sino que, por el contrario, en ella todo ente pierde su condición respectiva, su carácter significativo, todo sentido mundano carece de importancia. Aquí encontramos entonces un primer aspecto de la angustia metódicamente relevante para la hermenéutica: la pérdida del carácter significativo de lo intramundano impide al Dasein comprenderse a sí mismo desde aquellas posibilidades que se ofrecen a partir de los sentidos mundanos y, de este modo, lo libera del férreo dominio del estado de interpretado del mundo público. Por ello, para Heidegger la angustia es un modo eminente de destrucción de la autocomprensión impropia, desfigurante. Por otra parte, la suspensión de la habitual mediación a partir de los sentidos mundanos propia de la autocomprensión inmediata, implica que en la angustia el Dasein se ve llevado originariamente ante *sí mismo*, esto es, ante su propio ser. Aquí aparece un segundo aspecto de la experiencia de la angustia metódicamente relevante para la hermenéutica en cuanto método de la ontología: en la medida en que la angustia reduce la totalidad de las posibilidades de apertura del Dasein a la apertura de su propio ser, queda abierto el campo fenoménico de autodonación sin mediaciones del ser del Dasein, que se planteaba anteriormente como exigencia metódica. Heidegger denomina terminológicamente *singularización*³⁶ [*Vereinzelung*] a este tipo de experiencia, de la cual la angustia es un caso³⁷, experiencias donde tiene lugar un modo radical de ser sí mismo del Dasein. En consecuencia, las experiencias singularizantes son, desde el punto de vista metódico, de una importancia fundamental para la hermenéutica existencial, pues le pro-

Dasein, el cual se acerca desde una zona determinada del mundo circundante con carácter de amenazante, con la condición respectiva³⁵ [*Bewandtnis*] de la perjudicialidad. En cambio, la angustia se caracteriza por el hecho de que aquello que angustia nunca es un ente determinado, sino que, por el contrario, en ella todo ente pierde su condición respectiva, su carácter significativo, todo sentido mundano carece de importancia. Aquí encontramos entonces un primer aspecto de la angustia metódicamente relevante para la hermenéutica: la pérdida del carácter significativo de lo intramundano impide al Dasein comprenderse a sí mismo desde aquellas posibilidades que se ofrecen a partir de los sentidos mundanos y, de este modo, lo libera del férreo dominio del estado de interpretado del mundo público. Por ello, para Heidegger la angustia es un modo eminente de destrucción de la autocomprensión impropia, desfigurante. Por otra parte, la suspensión de la habitual mediación a partir de los sentidos mundanos propia de la autocomprensión inmediata, implica que en la angustia el Dasein se ve llevado originariamente ante *sí mismo*, esto es, ante su propio ser. Aquí aparece un segundo aspecto de la experiencia de la angustia metódicamente relevante para la hermenéutica en cuanto método de la ontología: en la medida en que la angustia reduce la totalidad de las posibilidades de apertura del Dasein a la apertura de su propio ser, queda abierto el campo fenoménico de autodonación sin mediaciones del ser del Dasein, que se planteaba anteriormente como exigencia metódica. Heidegger denomina terminológicamente *singularización*³⁶ [*Vereinzelung*] a este tipo de experiencia, de la cual la angustia es un caso³⁷, experiencias donde tiene lugar un modo radical de ser sí mismo del Dasein. En consecuencia, las experiencias singularizantes son, desde el punto de vista metódico, de una importancia fundamental para la hermenéutica existencial, pues le pro-

veen orientación previa, apoyo fenoménico y la correspondiente confirmación de sus anticipaciones de sentido.

Pero si ahora damos un paso más allá de la relevancia metódica de la angustia, podemos, finalmente, preguntar por el contenido fenoménico de lo abierto en ella. ¿Como qué se comprende el Dasein a sí mismo en la experiencia singularizante de la angustia? ¿Qué modo de ser se revela originariamente en ella como propio de la vida fáctica?

El hecho de que lo que angustia al Dasein no sea un ente determinado, no implica que no se pueda determinar en absoluto *aquello que* lo angustia. La pérdida del carácter significativo de todo ente que comparece dentro del mundo no abisma en la ausencia absoluta de mundo, sino que, por el contrario, en esta experiencia lo único que se impone, lo que se da con carácter de carga, es el *mundo en cuanto tal*. No este o aquel ente determinado, sino en general la posibilidad de que algo pueda ser significativo, es decir, el mundo mismo en su significatividad, es lo que oprime al Dasein angustiado³⁸. Del mismo modo, *aquello por lo que* el Dasein se angustia no es un poder-ser determinado, sino en general que sea posible proyectarse en posibilidades, esto es, el *ser-en-el-mundo en cuanto tal*. De acuerdo con ello, Heidegger encuentra en la angustia un rendimiento *ontológico* decisivo, pues en ella el Dasein experimenta originariamente su ser no ya en el sentido, dominante tanto en el plano natural como filosófico, de *Vorhandenheit*, de mera presencia, sino en el sentido de la vivencia del mundo circundante, esto es, como *poder-ser-en-el-mundo*.

Por otra parte, Heidegger encuentra también en la angustia un rendimiento *mundano-existencial* decisivo. En efecto, puesto que en la angustia lo intramundano pierde su carácter significativo, el Dasein no puede ya comprenderse impropriamente, esto es, no puede proyectarse en aquellas posibilidades que se ofrecen a

partir de lo intramundano o de la convivencia pública. De este modo, la angustia singulariza: lleva al Dasein ante la *posibilidad* de proyectarse únicamente desde sí mismo y, con ello, le revela su ser como *poder-ser propio*. En consecuencia, la angustia no sólo libera al Dasein del dominio del estado de interpretado público, sino que también lo *libera para* la posibilidad de elegirse a sí mismo, para la posible propiedad de su existencia.

Por último, este mismo rendimiento mundano-existencial de la angustia, que es central en la concepción de Heidegger, está presente también, a nuestro juicio, en la praxis hermenéutica entendida como *posibilidad*, como modo de ser fáctico concreto. En efecto, la hermenéutica existencial, en cuanto repetición del movimiento anticadente de la vida, tiene, además de una dimensión específicamente temático-interpretativa, también una dimensión existencial, que apunta a la liberación del *hermeneuta* para la propiedad de su existencia. El ejercicio explícito de apropiación significativa del propio poder-ser históricamente situado y de cuestionamiento constante de lo ya interpretado por la comprensión pública inmediata al que invita la hermenéutica, tiene que producir una modificación en el modo como el hermeneuta se comprende a sí mismo desde esa posibilidad asumida que es la interpretación existencial. Por ello, la posible repercusión de la praxis hermenéutica en la existencia del hermeneuta no constituye una consecuencia aleatoria, sino que es una posibilidad que Heidegger ha inscripto en el centro mismo de su proyecto filosófico. En este sentido, la praxis hermenéutica no tiene la estructura existencial de un mirar *curioso*³⁹, que se enreda en distinciones interminables, no es un conocer que sólo procura conocer, donde el hermeneuta se aliena de su propio ser posible. Antes bien, la hermenéutica asume expresamente, bajo el título de "repetición", que es un modo de ser del Dasein enraizado en la facticidad y que, en cuanto modo privilegiado de comprensión de sí mismo,

tiene la capacidad de poner en juego, del modo más radical, el propio ser-posible, la existencia misma del hermeneuta. A este respecto, señala Heidegger: "Repetición: de su sentido depende todo. Filosofía es una forma fundamental de la vida misma tal que ella la repite auténticamente, la arranca de la caída y ese arrancar, en cuanto investigación, es también vida"⁴⁰.

NOTAS

*Es motivo de gran alegría poder dedicar el presente artículo, en reconocimiento de lo fructífero de su magisterio filosófico, a la profesora Yolanda Russo, quien con profundo conocimiento y auténtica pasión por el pensar introdujo al autor en el estudio de la obra de Martin Heidegger.

Una primera versión del estudio que aquí presento fue leída el 24.06.2003 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), con motivo de las Jornadas de Filosofía; *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Agradezco a los participantes de dichas Jornadas, quienes con sus preguntas y objeciones me permitieron identificar puntos oscuros de mi interpretación, en relación con los cuales he ampliado posteriormente el texto e intentado formulaciones más claras.

1. La monumental obra de Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London 1993, constituye uno de los hitos fundamentales en la investigación sobre la obra temprana de Heidegger.
2. Georg Misch, discípulo y yerno de Wilhelm Dilthey y editor principal de sus obras completas, hizo en 1928 un análisis de la filosofía fenomenológica sobre la base de los textos publicados hasta entonces en el célebre *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* editado por Husserl, cuyo volumen VII corresponde a *Ser y tiempo*. Al comienzo de su exposición, Misch señala que *Ser y tiempo* había "caído como un rayo" y que Heidegger no era expresión típica de la época, como por

ejemplo M. Scheler, sino que más bien era un pensador de largo aliento. Cf. Otto PÖGGELER, "Heidegger hoy", en *Cuadernos de filosofía*, n° 15-16, Buenos Aires 1971, pp. 18-19.

3. "Hermenéutica de la facticidad" es el título con el que Heidegger presenta en la lección del semestre de verano de 1923 las líneas fundamentales de su pensamiento. Cf. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1995.

4. Kisiel utiliza la expresión "década fenomenológica" para referirse al pensamiento de Heidegger durante el periodo comprendido entre 1919 y 1929. Cf. T. KISIEL, *op. cit.*, p. 59.

5. La exposición más amplia y detallada de la fenomenología husserliana que Heidegger realiza durante su "década fenomenológica" se encuentra en la lección *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) GA 20, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, §§ 5-13. En este texto Heidegger expone –e interpreta– aquellos núcleos temáticos que considera como descubrimientos fundamentales de la fenomenología: la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido originario del *a priori*, y ofrece una aclaración de la máxima "a las cosas mismas" y del nombre "fenomenología". Por otra parte, realiza una decidida y radical "crítica inmanente de la investigación fenomenológica" que apunta a la concepción husserliana de la conciencia pura como región autónoma de ser y sus determinaciones expuesta en *Ideas I*. En textos posteriores Heidegger insiste en la relevancia sistemática que tuvo la temprana recepción de la doctrina husserliana de la intuición categorial para la elaboración de la pregunta por el ser. Cf. *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963) y *Seminar in Zähringen* (1973).

6. En el contexto de una discusión crítica con el historicismo y la filosofía de la visión del mundo, Husserl caracteriza a la "filosofía científica" como ciencia de los orígenes: "El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas. La filosofía es sin embargo la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los rizómata pántoon", *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires 1962, p. 72.

7. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58, 171, Frankfurt a. M. 1992. Excepto en el caso de *Ser y tiempo* y del llamado *Informe Natorp* [*Natorp-Bericht*], las obras de Heidegger son citadas según la edición de la *Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt a. M. 1975-2004, seguidas de número de tomo y página.

8. En este sentido, léase el siguiente texto de "Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*", en *Wegmarken*, GA 9, 35, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1996: "Pero la posibilidad de una comprensión radical y de una apropiación auténtica del sentido filosófico de la tendencia fenomenológica depende de que no sólo las 'otras' 'regiones de vivencias' (estéticas, éticas, religiosas), parceladas de acuerdo con alguna tradición filosófica, sean investigadas de 'análoga' manera, sino de que sea vista la entera experiencia en su auténtico contexto de ejecución fáctico en el sí-mismo que existe históricamente, del cual sí-mismo se trata al fin y al cabo en la filosofía".

9. Cf. *Zur Bestimmung der Philosophie; 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauung* (Kriegnotsemester 1919) GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987.

10. GA 56/57, 73.

11. GA 9, 30: "El yo tiene que ser comprendido aquí como el sí-mismo históricamente fáctico, concreto y pleno, accesible en la propia experiencia histórica concreta. Esto no equivale al concepto de sujeto empírico en tanto que posible ámbito de consideración teórico-psicológica".

12. GA 56/57, 74.

13. GA 56/57, 85.

14. En este sentido, léase el siguiente texto: "En el giro reflexivo de la mirada convertimos una vivencia antes no mirada, sino sólo vivida sencillamente, sin reflexión, en una vivencia *mirada*. La escudriñamos. En la reflexión la tenemos ahí, estamos dirigidos a ella, la convertimos en objeto. Esto es, en la reflexión estamos instalados teoréticamente. Toda conducta teorética, decíamos, es un desvivir". GA 56/57, 100.

15. Para una crítica posterior de la concepción husserliana de la conciencia pura como región autónoma de ser y su relación con la consecuente "omisión" de la pregunta por el ser de lo intencional y por el sentido del ser mismo, cf. GA 20 §§ 10-13.

16. El concepto de repetición no es en la obra de Heidegger un concepto exclusivamente metódico en el sentido señalado. Dicho concepto presenta al menos tres niveles diversos de aplicación, los cuales están en una mutua relación de fundación y derivación, que a continuación presentamos sólo sumariamente: 1) repetición como concepto tempóreo-existencial referido a la mo-

dadidad propia del éxtasis del haber-sido [*Gewesenheit*], que constituye el sentido tempóreo de toda transmisión *explícita* de posibilidades heredadas de la tradición, 2) repetición como concepto metódico referido a la tematización hermenéutico-existencial de posibilidades fáctico-existentivas (éste es precisamente el tema del presente estudio), 3) repetición como concepto metódico de la hermenéutica en cuanto hermenéutica histórico-filosófica: en este caso Heidegger tematiza las posiciones filosóficas como posibilidades de comprensión fácticas, en relación con las cuales la repetición hermenéutica consiste en la liberación de su sentido originario encubierto por la tradición o en "el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas", *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3, 204, Frankfurt a. M. 1991.

17. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994.

18. En los escritos tempranos de Heidegger aparece frecuentemente el término "vivencia" [*Erlebnis*], que hereda de Husserl pero que reemplaza progresivamente por el término "comportamiento" [*Verhalten, Verhaltung*], ciertamente más neutro y con el que intenta alejar de sus descripciones fenomenológicas las resonancias psicológicas que el término "vivencia" posee.

19. GA 61, 52-53.

20. GA 61, 90: "Vida, tomada en sentido verbal, tiene que ser interpretada según su *sentido de referencia como cuidado*, cuidarse por y de algo, vivir cuidándose de algo". Para la elaboración más acabada del concepto de cuidado en sentido ontológico-existencial, donde queda claramente definida su diferencia respecto del sentido habitual, óntico, de "cuidado", cf. GA 20 § 31 y *Sein und Zeit* (SZ), 17. Aufl., Tübingen 1993, § 41.

21. SZ, 56.

22. En relación con la tesis heideggeriana de que una descripción auténticamente fenomenológica de lo vivido es aquella que se lleva a cabo de modo directo, sin la medición de determinadas teorías psicológicas o gnoseológicas, cf. GA 20 § 5 c. En este texto Heidegger ofrece un análisis intencional de la percepción natural, en el contexto del cual describe una silla de cátedra en la que destaca caracteres inherentes a la silla como cosa del mundo circundante (ubicada en tal sala de clases, deteriorada por el uso, mal pintada), como cosa natural (determinado peso,

alidad propia del éxtasis del haber-sido [*Gewesenheit*], que constituye el sentido tempóreo de toda transmisión *explícita* de posibilidades heredadas de la tradición, 2) repetición como concepto metódico referido a la tematización hermenéutico-existencial de posibilidades fáctico-existentivas (éste es precisamente el tema del presente estudio), 3) repetición como concepto metódico de la hermenéutica en cuanto hermenéutica histórico-filosófica: en este caso Heidegger tematiza las posiciones filosóficas como posibilidades de comprensión fácticas, en relación con las cuales la repetición hermenéutica consiste en la liberación de su sentido originario encubierto por la tradición o en “el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas”, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3, 204, Frankfurt a. M. 1991.

17. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994.

18. En los escritos tempranos de Heidegger aparece frecuentemente el término “vivencia” [*Erlebnis*], que hereda de Husserl pero que reemplaza progresivamente por el término “comportamiento” [*Verhalten, Verhaltung*], ciertamente más neutro y con el que intenta alejar de sus descripciones fenomenológicas las resonancias psicológicas que el término “vivencia” posee.

19. GA 61, 52-53.

20. GA 61, 90: “Vida, tomada en sentido verbal, tiene que ser interpretada según su *sentido de referencia* como *cuidado*, cuidarse por y de algo, vivir cuidándose de algo”. Para la elaboración más acabada del concepto de cuidado en sentido ontológico-existencial, donde queda claramente definida su diferencia respecto del sentido habitual, óntico, de “cuidado”, cf. GA 20 § 31 y *Sein und Zeit* (SZ), 17. Aufl., Tübingen 1993, § 41.

21. SZ, 56.

22. En relación con la tesis heideggeriana de que una descripción auténticamente fenomenológica de lo vivido es aquella que se lleva a cabo de modo directo, sin la medición de determinadas teorías psicológicas o gnoseológicas, cf. GA 20 § 5 c. En este texto Heidegger ofrece un análisis intencional de la percepción natural, en el contexto del cual describe una silla de cátedra en la que destaca caracteres inherentes a la silla como cosa del mundo circundante (ubicada en tal sala de clases, deteriorada por el uso, mal pintada), como cosa natural (determinado peso,

alto, ancho, de madera) y en su cosidad (materialidad, extensión, dilatación). Frente a la posible objeción “científica y crítica” de que “inmediata y propiamente yo veo con los ojos sólo colores, inmediatamente yo tengo sólo sensaciones amarillas, y lo otro lo agrego yo”, Heidegger señala que, en su descripción, el ver “no es comprendido en el sentido estrecho de sensación óptica, sino que ‘ver’ no significa otra cosa que ‘simple toma de conocimiento [Kenntnisnahme] de lo encontrado’. Si fijamos esta expresión, entonces comprendemos y no tenemos ninguna dificultad en tomar lo dado inmediatamente así como se muestra”, GA 20, 51-52.

23. GA 63, 15.

24. Cf. SZ, 12, 53.

25. Cf. SZ, 12-13.

26. “La filosofía, como investigación, no es más que el ejercicio explícito y genuino de la tendencia a interpretarse que tiene la movilidad fundamental de la vida”. “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Natorp-Bericht)”, en *Dilthey-Jahrbuch*, n° 6, 1989, p. 15.

27. GA 63, 15: “La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible en su carácter de ser el Dasein en cada caso propio al Dasein mismo, de comunicar, de tratar de aclarar esa autoalienación de que está afectado el Dasein. En la hermenéutica se configura para el Dasein una posibilidad de ser y de llegar a ser *comprensor* para sí mismo”.

28. Cf. GA 9, 34.

29. Cf. GA 61, 131-156.

30. Cf. SZ §§ 35-38.

31. GA 61, 153.

32. “Una *movilidad contrarruinante* es la del *ejercicio de la interpretación filosófica* y por cierto de manera que ella se lleva a cabo en el *modo de acceso del cuestionamiento [Fraglichkeit]* apropiado”, GA 61, 153.

33. Cf. GA 20 § 30, SZ § 40.

34. Cf. SZ §§ 28, 29, 31.

35. Para un análisis detallado del importante concepto de condi-

ción respectiva en el contexto de la interpretación ontológica del mundo, cf. SZ § 18.

36. Para la noción de singularización, cf. SZ, 188, 191, 263, 277.

37. Una función metódico-sistemática análoga a la que cumple la angustia en la concepción presentada en SZ, esto es, la función de originaria apertura del mundo como horizonte de significación y del ser-en-el-mundo como tal, por oposición al miedo, que siempre está referido a un ente determinado, la cumple el aburrimiento profundo [*tiefe Langeweile*] frente a formas superficiales de aburrimiento referidas también a entes intramundanos en los análisis de la lección *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), GA 29/30, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1992, §§ 19-38.

38. Para la interpretación ontológica del mundo como significatividad, cf. SZ §§ 14-18. Para la interpretación existencial de la disposición afectiva de la angustia como modo eminente de la apertura del Dasein y de lo abierto originariamente en ella, cf. SZ § 40.

39. GA 63, 15: “La hermenéutica no es una suerte de descomposición analítica [*Zerlegen*] curiosa, artificialmente tramada, y endosada al Dasein. Considerando la facticidad misma tendrá que determinarse *en qué medida y cuándo* ella exige la interpretación propuesta”. Para el análisis de la estructura existencial de la curiosidad, cf. SZ § 36.

40. GA 61, 80.

LOS DISCURSOS A LA NACIÓN ALEMANA DE J. G. FICHTE: UN PASO ATRÁS EN EL PROYECTO POLÍTICO DE LA ILUSTRACIÓN

Carlos Diego Martínez Cinca
Universidad Nacional de Cuyo

Abstract: The origin of modern totalitarisms CAN be found in the "Discourses to the German Nation", (1807); as long as Johann G. Fichte set up there the first "ideology" about the superior people and the State it deserved. Connection between this totalitarian conception of the State and the popular education is analyzed in order to show why german idealism came one step backwards compared to Kant's political thought.

Key Words: Totalitarianism - Nationalism - Education - Political Philosophy - Fichte

Introducción

El presente trabajo tiene por objeto analizar los orígenes filosóficos del nacionalismo como ideología y su estrecha relación con la educación popular que le sirve de instrumento indispensable de realización. Para ello circunscribiremos nuestro estudio a los *Discursos a la nación alemana* de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), puesto que esta obra reviste el carácter de *texto fundacional* de todos los ulteriores nacionalismos que luego la humanidad habría de padecer, y en ella se muestran con descarnada crudeza los peligros que ace-

chan a la razón cuando ésta vuelve sus espaldas a la experiencia política de los siglos pasados.

Para ello procederemos de la siguiente forma. En primer lugar analizaremos el concepto de *ideología*, procurando poner de manifiesto los rasgos esenciales que caracterizan esta particular forma de pensamiento. Luego analizaremos los aspectos fundamentales que configuran el nacionalismo como una ideología, sirviéndonos para ello de los *Discursos* cuarto a octavo de la obra antes mencionada. En tercer lugar estudiaremos los elementos que configuran la relación entre el nacionalismo y la "educación del pueblo" con carácter de *necesariedad*, ya que siendo el primero una construcción artificiosa de la razón humana, necesita para su realización de una poderosa herramienta que sólo la segunda le puede proporcionar. En cuarto y último lugar procuraremos reflexionar en torno al crucial problema político y filosófico que los *Discursos* de Fichte plantean y que a modo de simple presentación podríamos caracterizar como un verdadero "paso hacia atrás" en el proyecto político de la Ilustración.

1. En torno al concepto de *ideología*

A los efectos de comprender el genuino alcance de los catorce *Discursos* que componen la obra en cuestión del célebre filósofo alemán, es indispensable ensayar previamente una definición de lo que la teoría política entiende por *ideología*.

Mario Justo López explica que el término fue acuñado por Antoine Destutt de Tracy hacia 1801, año en que publicó sus *Éléments de idéologie*, a través de los cuales procuraba sentar las bases de una auténtica *science des idées*, entendiéndolo por tal una investigación de cómo se desarrollaban y originaban las ideas destinadas a formar la base de todas las ciencias. La *ideología* de Destutt de Tracy nació y se desarrolló paralelamente a la aventura imperial de Napoleón, quien en un primer

momento habría mirado con beneplácito el surgimiento de esa nueva corriente filosófica, pero más tarde, cuando los impulsos restauradores amenazaban por doquier el triunfo de la Revolución, transformó el sentido original de la *ideología* y la empleó contra la misma escuela. Así fue como el término pasó a designar una "*creación doctrinaria divorciada de la realidad, elaborada al margen del corazón humano y de las lecciones de la historia*"¹.

Tal fue también el sentido peyorativo con que Marx empleó posteriormente el término y le otorgó carta de ciudadanía en la filosofía política, resaltando ante todo el carácter de "falsa conciencia" o infiel representación de la realidad que toda ideología encierra al modo de un escudo hecho de ideas para defender los intereses de clase.

Sin embargo no existe unanimidad en torno al sentido auténtico del término. Jean-Yves Calvez sugiere que las ideologías son complejas estructuras de pensamiento hechas tanto de ideas como de creencias y valores, con altas dosis de ingredientes irracionales, sustentadas en general por grupos sociales bien definidos que hacen de ellas una toma de conciencia de la realidad con el fin primordial de movilizar la acción política².

De esta definición descriptiva merecen destacarse dos componentes esenciales que configuran el rasgo específico de toda ideología: los ingredientes irracionales que en gran medida sustentan sus construcciones teóricas, y el carácter movilizador de la acción política que en definitiva persigue. Tendremos ocasión de analizar más adelante y con algún detalle cómo juegan dichos elementos en los *Discursos* de Fichte. Bastará señalar por ahora, en relación al primero de dichos elementos, el *carácter fundamental* del pueblo alemán. Fichte ve en el rasgo distintivo y único de los alemanes el germen radical del progreso humano y la única garantía posible de su perfeccionamiento, de manera que si llegase a desaparecer dicho carácter de la faz de la tierra, se

hundirían con él *“todas las esperanzas de todo el género humano de salvarse del abismo de su mal”*³. Sin embargo, a la hora de precisar la consistencia interna de tal carácter, Fichte apela a una serie de elementos irracionales de difícil justificación.

En lo que hace al aspecto movilizador de la acción política, todos los *Discursos* están configurados como una pieza maestra de retórica política, y es absolutamente clara la finalidad que su autor perseguía en ellos: hacer cobrar conciencia a una Alemania derrotada y aplastada por Napoleón de la urgente necesidad de reconstruir la Patria a través de una educación completamente nueva. Con tal finalidad en mente, Fichte se dirige con una elocuencia digna de asombro a todos los estamentos de su nación: a los príncipes, a los sabios, a los hombres de negocios, y a los jóvenes tanto como a los viejos.

Luego de esta breve aclaración de términos y antes de entrar en el análisis de la obra, recordaremos brevemente al lector el contexto histórico y político en que los *Discursos* fueron pronunciados, como así también la estructura general y el plan de los mismos. En 1804 Alemania había sufrido la derrota más humillante de su historia militar y política. Napoleón había necesitado apenas unos meses para someter completamente a los príncipes alemanes e instalar sus ejércitos y funcionarios en el corazón mismo de la vida alemana. Sin embargo, semejante aniquilamiento político no había provocado las reacciones lógicas que cabría esperar de un pueblo independiente. Más aún, existía una fuerte corriente cultural en Berlín y otras ciudades alemanas que miraba con gusto las nuevas ideas libertarias que paradójicamente traía consigo el conquistador y admiraba en secreto la “nueva moda” literaria y artística que ganaba toda Europa. De este estado de desintegración espiritual nos da cuenta Fichte en sus *Discursos* y reacciona enérgicamente contra él. Las catorce piezas

oratorias que componen la obra fueron pronunciadas a partir del domingo 13 de diciembre de 1807 en la Academia de Berlín en sucesivas jornadas a lo largo de aquel invierno alemán. Algunos pasajes fueron censurados por los organismos de control prusianos, pero en general la encendida oratoria nacionalista de su autor pasó inadvertida a las autoridades de ocupación: apenas mereció un comentario del periódico oficial del imperio francés que se refirió a "*unas lecciones públicas dadas en Berlín sobre el mejoramiento de la educación por un célebre profesor alemán*"⁴.

En cuanto al plan general de la obra, los tres primeros *Discursos* versan sobre los lineamientos generales de la educación, tanto de la vieja como de la nueva que Fichte propone, y en particular, de las causas del fracaso de la primera y de los males que la segunda debe evitar. Los *Discursos* cuarto a octavo despliegan generosamente la ideología nacionalista del autor: el *Discurso* cuarto trata la diferencia fundamental entre los alemanes y los demás pueblos de origen germánico; el quinto las consecuencias fundamentales de la diferencia antes establecida; el sexto expone los rasgos característicos de los alemanes en la historia; el séptimo desarrolla la concepción más profunda de la *originariedad* y germanidad de un pueblo; y el octavo corona la exposición con una reflexión acerca de qué constituye un *pueblo*, en el "sentido superior de la palabra", y qué es el amor a la patria. En este *Discurso octavo* se encuentran las claves para comprender la sinrazón de esta ideología que dio pie a todos los pangermanismos posteriores y que tuvo, mal que le pese a quien le pesare, su trágica coronación en el Estado Racial del nacionalsocialismo. Por último, a partir del noveno *Discurso* retoma Fichte el tema central de la educación y plantea cómo llevar a la práctica sus ideas, quiénes y de qué manera deberán realizar la *nueva educación*, con qué recursos y con qué altos

ideales a fin de salvar para siempre el destino alemán, y con él el de la humanidad entera.

2. El nacionalismo como ideología

En este punto analizaremos el manejo ideológico que Fichte realiza de los conceptos de *pueblo* y *nación*, procurando respetar el orden interno y la secuencia lógica que el autor le imprime a la cuestión en los *Discursos* cuarto a octavo.

Fichte comienza el cuarto *Discurso* presentando un "hecho" que, en su opinión, es a todas luces evidente e irrefutable. Se trata del carácter fundamental que distingue a los alemanes del resto de los pueblos de origen germánico. El alemán es sólo una estirpe de los germanos, los cuales cumplieron el alto destino de "*conciliar el orden social conseguido en la vieja Europa romana con la auténtica religión procedente del Asia a fin de desarrollar en ellos y a partir de ellos mismos una nueva época, en contraste con el desmoronamiento de la Antigüedad*"⁵. Pero la diferencia inmediata y primera que se presenta entre los alemanes y el resto de los pueblos germánicos, es que los primeros se quedaron en sus lugares de asentamiento primitivos, en tanto los segundos emigraron a otras latitudes. Esto permitió que los primeros mantuvieran y continuaran desarrollando la lengua originaria del pueblo primitivo, al par que el resto de las tribus tuviese que adoptar una lengua que poco a poco se fue apartando de la materna. Este solo hecho reviste para Fichte la mayor importancia y a su justificación le dedica largos y complicados análisis, particularmente en lo concerniente a la esencia de la lengua.

La principal explicación ensayada por Fichte —y la más discutible por cierto— apenas resistiría hoy el embate de un lingüista medianamente preparado:

“De manera general la lengua y en particular las designaciones de los objetos que en ella producen los sonidos por medio de los órganos de la fonación no dependen en absoluto de decisiones y acuerdos caprichosos, sino que, ante todo, hay una norma fundamental, según la cual todo concepto se convierte en los órganos de fonación en un determinado sonido y no en otro distinto... No es realmente el hombre quien habla, sino la naturaleza humana es quien habla en él y se manifiesta a sus semejantes. En consecuencia, podría deducirse de esto que la lengua es única y completamente necesaria...”⁶

Por otro lado, si un pueblo es un conjunto de hombres que viven juntos, que sufren las mismas influencias externas en su órgano de fonación y que continúan desarrollando su lengua en comunicación permanente, resulta fácil comprender entonces cuál sea el rasgo distintivo y fundamental que separa a los alemanes del resto de los pueblo germánicos. La diferencia consiste en que *“el alemán habla una lengua viva hasta sus primitivas emanaciones de la fuerza de la naturaleza, mientras que los otros pueblos germánicos hablan una lengua que se mueve sólo superficialmente, pero que en el fondo es una lengua muerta”*. Pero no es posible la comparación entre la vida y la muerte, de ahí que

*“todas las comparaciones entre la lengua alemana y las neolatinas son completamente inútiles y obligan a hablar de cosas que no merecen la pena. Si hubiese que hablar del valor intrínseco de la lengua alemana, debería entrar en liza una lengua al menos del mismo rango, igualmente originaria, como es el caso de la lengua griega...”*⁷

J-J. Chevallier intenta explicar semejante xenofobia latente en estas afirmaciones gratuitas por medio de lo que los psicoanalistas llaman “mecanismos de compensación”: ¿qué otra alternativa le quedaba al orgulloso

hijo de una Alemania vencida y pisoteada por el genio político y militar de un neolatino? La irracionalidad de todas las pruebas que Fichte propone para justificar esta superioridad de la lengua alemana por sobre el resto de las lenguas neolatinas puede apreciarse en un ejemplo que Fichte elabora en el afán de demostrar lo indemostrable. Toma el caso de tres palabras completamente desacreditadas en su opinión: *Humanität*, *Liberalität* y *Popularität* (la alusión a los ideales políticos de la Revolución Francesa no podía ser más directa). Estas palabras dichas a un alemán que no conoce ninguna otra lengua le resultan unos "sonidos" completamente vacíos que no le sugieren nada conocido y que le sacan por completo del ámbito de sus ideas y del de todas las ideas posibles. Las palabras en cuestión pueden resultarle atractivas por su sonoridad extraña, elegante y melodiosa, y hasta puede llegar a pensar que lo que suena tan elevado tiene que significar algo también elevado. Pero a poco que le expliquen su significado caerá en la cuenta de que el objeto designado, si lo hubiesen dejado librado a su discreción, jamás lo hubiese considerado siquiera digno de mención. Si a este alemán le hubiesen dicho en lugar de *Humanität* la palabra *Menschlichkeit* —término que corresponde a la traducción literal del primero— habría entendido su significado sin necesidad de una explicación histórica, y al mismo tiempo, habría considerado absurda la necesidad de acuñar un nuevo término para designar lo sensible y lo conocido que no necesita ser hipostasiado, pues en alemán *Menschlichkeit* ha sido siempre un concepto sensible referido a la diferencia entre el hombre y el animal salvaje, es decir, algo que no requiere de mayores explicaciones. Para los antepasados del alemán no era necesario reunir en un concepto unitario y en contraposición a la naturaleza animal cada una de las virtudes humanas, ya que aisladas y comprendidas en su singularidad poseían separadamente una determinación simbólica adecuada. Por ello Fichte encuen-

tra lógico concluir que *“los pueblos germánicos que aceptaron la lengua romana profanaron su ética antigua mediante símbolos inadecuados y extraños”*. En las lenguas neolatinas late una incomprendibilidad natural y originaria que ningún esfuerzo humano puede contrarrestar, pero en el alemán esta incomprendibilidad, cuando se da, sólo obedece a la propia torpeza o a la omisión malintencionada, y en cualquier caso se puede evitar recurriendo a la lengua madre, cosa que los neolatinos no pueden realizar al no disponer de una lengua viva en que verificar la muerta, y con todo rigor, *“al no tener propiamente una lengua madre”*. En el colmo de su exasperación, Fichte concluye su cuarto *Discurso* afirmando que

“el alemán, al aprender la lengua romana primitiva, hasta cierto punto aprende también y al mismo tiempo, las derivadas de ella, y... aprende al mismo tiempo a comprender con mayor profundidad la lengua de este extranjero y a usarla con más propiedad que el extranjero que la habla (sic)... por eso el alemán, con sólo servirse de todas las ventajas de que dispone, puede siempre abarcar al autor extranjero, entenderle totalmente e incluso mejor que él mismo y traducirle en toda su extensión... Lo único que se puede aprender del extranjero en estas lenguas son nuevas modas de pronunciación, surgidas la mayoría de las veces por aburrimiento y extravagancia... Lo que habría que mostrarles es cómo hablar de acuerdo con la lengua originaria y sus leyes de transformación...”⁸

Los siguientes *Discursos* procuran extraer las consecuencias ínsitas en las anteriores afirmaciones, mostrando los rasgos esenciales que han caracterizado a los alemanes a lo largo de la historia. Por razones de brevedad no podemos dar aquí mayores detalles de los *Discursos* quinto, sexto y séptimo; debemos conformarnos con señalar que, entre otras cosas, la interpreta-

ción dada por Fichte a la Reforma iniciada por Lutero al impulso del auténtico *rasgo fundamental* constituye la más vehemente apología jamás escrita de la libertad religiosa y del espíritu alemán.

En el octavo *Discurso* nos proporciona Fichte la definición de *Pueblo* en el "sentido superior de la palabra": *"es el conjunto total de hombres que conviven en sociedad y que se reproducen natural y espiritualmente de manera continuada, y que está sometido en su totalidad a una determinada ley especial del desarrollo de lo divino a partir de él"*⁹. En este sentido *Pueblo* y *Patria*, como portadores y garantía de la eternidad terrena y como aquello que puede ser eterno aquí en la tierra, son algo que está por encima del Estado en el sentido vulgar de la palabra; se encuentran por encima del orden social y de la sociedad civil que persiguen solamente una cierta justicia y la paz interna a fin de tornar posible que cada individuo encuentre con su trabajo el alimento y la prolongación de su existencia física en este mundo. Pero todo esto es sólo un medio para un fin más alto y sublime: el verdadero sentido de *Patria* exige el florecimiento ya en este mundo de lo eterno y lo divino de una manera cada vez más pura y más perfecta dentro de un progreso infinito. Por eso el amor a la *Patria* tiene incluso que regir la sociedad civil y el Estado como autoridad primera y última, aun por encima de la paz interna. Precisamente por eso el alemán, *"el hombre originario y no muerto en una constitución o estatuto arbitrario, tiene verdaderamente un pueblo y tiene derecho a contar con un pueblo, porque sólo él es capaz del amor verdadero y racional a su nación"*¹⁰.

No vamos a insistir aquí en torno a las funestas consecuencias que este menosprecio por las leyes y la sociedad civil acarrearía a los alemanes un siglo más tarde. Baste por ahora señalar que el germen común de todos los totalitarismos que el siglo XX habría de conocer radica en esta confusa mixtura de exaltación nacional, xenofobia y desprecio por las leyes y la tradición

jurídica so pretexto de haber finalmente encontrado una solución tan envolvente como incuestionable a los viejos problemas que aquejaban —y aquejan aún hoy— a la humanidad.

En el apartado siguiente tendremos ocasión de ver cómo el sacrificio de las instituciones fundamentales que gobiernan la sociedad civil en aras de una educación nueva que instaure en forma definitiva la *Patria* divina en este mundo, conduce a una aporía que ya en los albores de la cultura occidental había enfrentado a Aristóteles y a Platón. Se trata de decidir si el estado debe o no ser una institución ante todo educativa, y en qué medida debe educar al pueblo.

3. Nacionalismo y educación popular

En el primero de los *Discursos* Fichte traza un panorama poco alentador del estado de desintegración espiritual por el que atravesaba Alemania por ese entonces, y del que la pérdida de la independencia política era apenas una consecuencia menor si se atendía principalmente a la enajenación moral de la Nación. Retomando una idea ya expresada anteriormente en los *Rasgos fundamentales de la época actual* (serie de lecciones pronunciadas en Berlín en el invierno de 1804-5), Fichte declara que la época actual corresponde a la consumación y al mismo tiempo el aniquilamiento del más crudo egoísmo. En efecto, el egoísmo aparece en su más alto grado de desarrollo cuando una vez que ha llegado a la totalidad de los gobernados se apodera también, y a partir de éstos, de la totalidad de los gobernantes hasta convertirse en su *único impulso vital*. Un gobierno de tal índole, en lo que al exterior se refiere, descuida todo vínculo que une su propia seguridad con la seguridad de otros estados; renuncia a la comunidad internacional de la que es miembro simplemente con el propósito de que no se le moleste en su perezosa tranquilidad y en el lamentable engaño de que

está en posesión de la paz, siempre y cuando no se produzca un ataque a sus fronteras. Semejante egoísmo tiene como recompensa natural la suerte que los príncipes alemanes corrieron frente a Napoleón. Por otro lado

“...en lo que al interior se refiere, emplea esa manera poco enérgica de dirigir las riendas del estado, que con palabras extranjeras se llama humanitarismo, liberalidad y popularidad [*Humanität, Liberalität und Popularität*], pero que con más exactitud, y dicho en alemán, se llama debilidad y actuación indigna” ¹¹.

Ahora bien, a una nación que ha perdido su autonomía y ha llegado a tal grado de aniquilamiento, la única alternativa que le resta para recuperar su existencia como nación es la educación. Una educación que debe ser entendida ante todo como la formación de un “yo” completamente nuevo, “yo” que es posible que haya existido antes y excepcionalmente en algunos individuos aislados, pero nunca como un “yo nacional”. Para ello la primera tarea que se impone es examinar con precisión en qué fracasó o qué le faltó a la educación anterior e indicar luego qué elemento radical e innovador habrá de lograr el surgimiento del “yo nacional”.

En los tres primeros *Discursos* Fichte presenta la esencia de la *nueva* educación en contraste con la anterior y traza el plan general de la misma que será desarrollado con mayor amplitud en los *Discursos* noveno a undécimo. En líneas generales, dos reproches pueden formularse a la educación anterior. En primer lugar, la educación pasada intentó presentar ciertamente ante los ojos de sus educandos una imagen de pensamiento religioso, ético y jurídico y una idea del orden moral y de las buenas costumbres, pero salvo raras excepciones, los educandos han seguido más bien los impulsos de su egoísmo natural sin que el arte de educar haya podido impedirlo. La muestra de ello es la decadencia

moral del pueblo alemán que Fichte ya ha denunciado. La principal razón de ello es que semejante educación sólo logró *"llenar la memoria con algunos términos y locuciones y la fantasía fría y ausente con imágenes lánguidas y descoloridas, pero no logró nunca dar vida a las imágenes que presentaba del orden moral del mundo"*; tal educación estuvo muy lejos de penetrar hasta la raíz de los movimientos e impulsos vitales, de modo que esa raíz, abandonada a su suerte, sólo produjo frutos secos y amargos.

En segundo lugar, y esto es de suma importancia, la anterior educación sólo llegó a una pequeña minoría de los denominados estamentos cultos, pero aquella gran mayoría en la que se fundamenta la comunidad, el pueblo, permaneció totalmente al margen de la educación y sometido a la ciega fatalidad. Por ello no queda otro camino que hacer llegar sin más a todos los alemanes la nueva formación, de modo que no se convierta en la formación de un estamento determinado, sino en la formación de la nación sin más, y sin exceptuar a ninguno de sus miembros, para que

*"así desaparezca y se elimine por completo, dentro de una formación en la íntima complacencia por la justicia, toda diferencia de estamentos que puede aún que continúe en otras facetas del desarrollo, hasta el punto de que surja entre nosotros no una educación popular, sino una educación nacional propia de alemanes..."*¹²

Semejante proposición manifiesta en cierta medida el problema filosófico fundamental que está a la base de los *Discursos*, y que constituye como arriba mencionábamos de pasada, una cuestión central de la filosofía política de muy larga data. *Prima facie*, ¿qué noble espíritu no se conmoverá ante tan bello ideal igualitario, consistente en elevar la comunidad entera de la nación a un grado de realización moral tan elevado que sólo una educación completamente nueva podría lo-

grar? Además, no se trata de un igualitarismo raso que anule las diferencias de "desarrollo" inevitables a las que Fichte hace alusión, sino de una exaltación moral que logre la unidad espiritual de todo el pueblo al impulso del influjo divino que late en él. Más aún, ¿cómo es posible sustraerse a la veneración que impone la sublime afirmación contenida en el *Discurso* tercero: "la educación en la verdadera religión es por tanto la última tarea de la educación"? Bien entendida, la verdadera religión consiste en vivir la propia vida como un eslabón más de la eterna cadena de la vida del espíritu dentro de un orden social superior. La religión inauténtica separa la vida divina de la vida espiritual, y absolutizando esta última, hace de Dios el garante del peor de los egoísmos, es decir, aquel que retrae al hombre de los asuntos de este mundo por la esperanza de una vida que comienza recién más allá de la tumba. En cambio, la verdadera religión hace que el hombre se comprenda a sí mismo de una manera clara y perfecta, respondiendo las preguntas más complicadas que él se pueda plantear y eliminando hasta la última de sus contradicciones. En la vida normal de una sociedad bien organizada puede parecer innecesaria la religión para estructurar la vida civil, pues para este propósito es suficiente con la ética. Con todo, la verdadera religión es la realización plena de la ética y al mismo tiempo su superación.

"...en una educación pensada para todos y para toda la nación, donde a simple vista se advierte con claridad la imposibilidad de mejorar la época y a pesar de ello se sigue trabajando incansablemente por mejorarla; donde se soporta con paciencia el sudor de la siembra sin perspectiva alguna de cosecha; donde se hace el bien a los desagradecidos y se colma de apoyo y bienes a aquellos que maldicen, con la certeza de que seguirán maldiciendo; donde, a pesar de cientos de fracasos, se persiste en la fe y

el amor; allí no es la simple ética la que impulsa – pues ésta persigue un objetivo concreto-, sino que es la religión, la entrega a una ley superior y desconocida, el enmudecimiento humilde ante Dios, el amor íntimo a su vida nacida en nosotros, la cual debe ser salvada simplemente por sí misma allí donde el ojo humano no encuentra otra cosa que salvar...”¹³

¡Qué maravilloso despliegue de idealismo! Sin embargo la propuesta de Fichte encierra una trampa que sólo es posible descubrir analizando el modo concreto de llevar esta educación al terreno de los hechos. La realidad política es el único tribunal donde los vicios ocultos de una doctrina pueden ser examinados abiertamente y soportar la prueba de un examen libre y público. Sabido es que para Kant, por ejemplo, el pensamiento crítico *debe* exponerse a sí mismo a dicha prueba, lo que implica que cuantos más sean los que participen en dicha prueba, tanto mejor. Hannah Arendt nos recuerda cómo en 1781, después de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant proyectó un “plan para su divulgación”; ya en 1783 apuntaba que *“toda obra filosófica debe ser susceptible de divulgación; de lo contrario, quizás esconda majaderías bajo un velo de aparente sofisticación”*¹⁴. En efecto, aquello que Kant buscaba en su ansia divulgadora era que el círculo de sus “examinadores” aumentase poco a poco, hecho por cierto insólito en un filósofo, miembro de *“una tribu que, por lo general, muestra marcadas tendencias sectarias”*¹⁵. La cuestión entonces debe ser examinada en el terreno de los hechos.

La radicalidad de la nueva educación propuesta por Fichte exige la creación de una comunidad autónoma de jóvenes y niños, un pequeño y verdadero Estado separado completamente del resto de la comunidad de los adultos y de sus padres, ya que el contacto con una sociedad corrompida moralmente arruinaría cualquier

intento de mejora en la juventud. Los educadores de estos jóvenes habrán de ser hombres sabios y probados en virtud, que siguiendo las indicaciones del pedagogo suizo Pestalozzi deberán además desarrollar el talento necesario para fomentar la intuición creadora de los niños y jóvenes sometidos a su cuidado. De fundamental importancia es que este pequeño Estado económico no tenga que utilizar ningún artículo para comer ni vestir, como tampoco herramienta alguna que no hayan sido producidos o elaborados en él y por sus miembros: debe tratarse de una comunidad autosustentable. En efecto, una de las condiciones esenciales de esta nueva educación nacional es que en ella el aprender y el trabajar estén unidos, en parte porque la mayoría de los jóvenes que reciban la educación nacional general habrán de formar en el futuro el estamento trabajador del Estado mayor, y es indispensable para ello una formación como trabajador hábil; pero también y fundamentalmente

“porque la confianza fundada en que uno puede siempre valerse en el mundo por sí solo y no necesitar de una caridad extraña para sustentarse, pertenece a la independencia personal del hombre y condiciona la independencia ética más de lo que se ha venido creyendo hasta ahora”¹⁶

Ahora bien, Fichte admite que no es de esperar que los padres estén dispuestos a separarse de sus hijos para confiarlos a esta nueva educación de cuyos altísimos fines sería inútil persuadirlos; más bien hay que suponer que todo aquel que crea poder alimentar a su prole en casa se opondrá a una educación pública que lo alejará de sus hijos por tan largo tiempo. Y aquí muestra Fichte el escondido carácter de su nacionalismo al que antes aludíamos. Ignorando las leyes más elementales de la naturaleza humana, haciendo caso omiso de todas las certeras críticas que Aristóteles formulara en el libro segundo de la *Política* a un proyecto político

similar ya antes formulado por Platón, volviendo la espalda a las instituciones jurídicas esenciales en que se asienta la sociedad civil —la patria potestad, concretamente— y haciendo alarde de un totalitarismo rampante, el gran profesor alemán nos dice:

“El Estado, como regente supremo de los asuntos humanos y como tutor de los menores, únicamente responsable ante Dios y su conciencia, tiene perfecto derecho a obligar a estos últimos a su salvación”¹⁷

He aquí la clave de bóveda de los catorce *Discursos*. Ni la conmovedora oratoria ni el fervor patriótico que ella suscita pueden disimular el peligroso elemento irracional que late a lo largo de ellos. Semejante Estado teocrático y totalitario exige que *“cada uno sepa que se debe por completo al todo, y si llegará el caso, que disfrute o padezca con el todo”*¹⁸. No se trata de afirmaciones retóricas carentes de justificación. La nueva educación no dispensa de sus exigencias ni siquiera a los más sabios, *“pues el científico no lo es por propia conveniencia, y todo talento es una propiedad estimable de la nación que no le debe ser arrebatada”*¹⁹.

¿Cómo es posible refutar esta lógica totalitaria? Creemos que trayendo a colación dos de las más importantes y agudas críticas que otrora formulara Aristóteles en su *Política* a semejante idea de Estado. En primer lugar es un error fundamental el querer hacer de la comunidad política una unidad cualitativamente igual a la de la familia:

“es claro que si una ciudad avanza indefinidamente en este proceso de unificación, acabará por no haber ciudad. La ciudad, en efecto, es por naturaleza una pluralidad, de lo que resulta que al progresar hacia una extrema unidad, se convertirá de ciudad en familia, y luego de familia en hombre...”²⁰

En segundo lugar, la filosofía política no puede ser una palestra ideal para el despliegue del ingenio y la novedad. No se trata de arreglar un manicomio del que los filósofos estén ausentes por su pertenencia al mundo de las ideas. El proyecto platónico tanto como el de Fichte pueden ser *“de bella apariencia y a primera vista filantrópicos”*, y quien sabe de ellos de oídas los puede *“recibir con agrado, imaginándose que resultará una maravillosa amistad de todos por todos, y especialmente cuando se denuncian los males que actualmente existen en las ciudades”*²¹. Pero como el propio estagirita agrega a continuación, no podemos hacer caso omiso a las enseñanzas de la historia y a la experiencia de los siglos. Habiendo sido de todos conocidas las ideas platónicas en torno a la educación y el Estado, ¿cómo es que nadie ha podido llevarlas a la práctica en algún lugar del mundo? Semejante pregunta dirigida también al proyecto fichteano tiene por objeto mostrar que el sentido común -el “juicio” o facultad discretiva en el sentido kantiano del término- no puede ser dejado de lado en la “filosofía de las cosas humanas”. Más bien constituye el parámetro fundamental del que debe valerle el estadista si pretende realizar en los hechos el mejor de todos los Estados posibles.

A los fines perseguidos en este trabajo, consideramos cumplido el objetivo inicial de mostrar los componentes ideológicos del nacionalismo de Fichte y su propuesta educativa. Nos resta decir una última palabra, a modo de conclusión, en torno al significado histórico del idealismo alemán.

4. Idealismo versus Ilustración

En el pensamiento de Fichte es posible que haya tenido lugar una cierta “permuta de intereses”. No vamos analizar aquí las posibles causas que influyeron en este significativo vuelco; simplemente nos limitaremos a señalar lo difícil que resulta conciliar el crudo

nacionalismo de los *Discursos* con aquella sed humanitaria del "perfecto cosmopolita" que todavía en 1804 se mostraba admirador de los franceses y su gran Revolución y afirmaba en público que la patria del cristiano verdaderamente civilizado de Europa era en cada época el Estado europeo que se encontrase a la cabeza de la civilización -en clara alusión a Francia-, "*porque el espíritu se inclina invenciblemente del lado donde brilla la luz*"²². Aquí nos interesa ante todo dejar apenas señalada otra cuestión: el penoso destino de una filosofía idealista que, como la de Fichte, dio un paso atrás en el proyecto político de la Ilustración.

Sabido es que el gran problema que preocupó a Kant durante sus últimos años fue "*cómo organizar a la gente en un Estado, como fundar una comunidad política, cómo resolver los problemas jurídicos relacionados con tales cuestiones*"²³. En una interpretación aguda y fecunda de la filosofía política de Kant, Hannah Arendt ha dicho que

"todo hace pensar que el problema de Kant en este período tardío, cuando, por así decirlo, la revolución americana, y más aún la francesa, lo habían despertado de su sueño político (del mismo modo que, en su juventud, Hume lo había despertado de su sueño dogmático y Rousseau, en su madurez, del sueño moral), era el siguiente: ¿cómo reconciliar el problema de la organización del Estado con su filosofía moral, esto es, con el dictado de la razón práctica?"²⁴

Pero lo sorprendente es que su filosofía moral no podía ayudarlo en esta empresa, de modo que tuvo que distanciarse de toda postura moralista al comprender que el problema consiste en constreñir al hombre a "*ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno*" y que "*no es la moralidad [...] causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación*

*moral de un pueblo*²⁵. En este crudo realismo político quizás sea posible descubrir un lejano eco de la afirmación aristotélica contenida en el libro tercero de la *Política*: “*quien es buen ciudadano puede no poseer la virtud por la que se dice hombre de bien*”²⁶, ya que en primer lugar la virtud cívica no es “una” en absoluto, sino relativa a tantas formas de gobierno cuantas constituciones políticas existen, y en segundo lugar, es perfectamente posible que un hombre malvado sea un buen ciudadano, ya que según el propio Aristóteles, “*el buen ciudadano debe tener el conocimiento y la capacidad tanto de obedecer como de mandar*” y la virtud cívica no es otra cosa que “*ser entendido en el gobierno de los hombres libres en uno y otro aspecto*”²⁷. El gran proyecto político de Kant, entonces, se encontraba muy lejos del idealismo nacionalista de los *Discursos*, y esto por dos razones. La primera ya apuntada, hace a la constitución interna del Estado, que no requiere en absoluto la perfección moral del individuo. En el fondo, y si se quiere, Kant tenía bien clara la diferencia entre la moral del individuo -que debía constituirse no obstante como moral universal- y la legislación o el derecho, entendiendo por éste el conjunto de condiciones que tornaban posible que el arbitrio de un sujeto fuese compatible con el arbitrio de los demás, bajo una ley general de libertad. Un célebre pasaje de *La paz perpetua* ilustra con meridiana claridad esta diferencia:

“El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para una estirpe de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: “ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de tal modo que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contenga mutuamente de manera que el

resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones”²⁸

Esta diferencia fundamental, en nuestra opinión, se oscurece en el idealismo posterior de Fichte.

La segunda razón por la que ambos proyectos se encuentran diametralmente separados tiene que ver con las relaciones exteriores de un Estado. En todos los escritos políticos de Kant aparece el cosmopolitismo como rasgo un fundamental del continuo progreso de la humanidad hacia lo bueno y lo bello. En *La paz perpetua*, por ejemplo, encontramos el curioso artículo que insta a un *Besuchsrecht* (derecho de visita): el derecho a visitar los países extranjeros, el derecho a la hospitalidad y el derecho a ser huésped por cierto tiempo. Este cosmopolitismo, lejos de ser la quimera de un visionario, influyó notablemente en Friedrich Karl von Savigny, quien a través de su *Sistema de Derecho Romano actual* sentó en la segunda mitad del siglo XIX las bases de la actual comunidad jurídica de las naciones. Fichte bebió por cierto de la fuente de su ilustre maestro, pero el violento desenlace de la Revolución, el desencanto de todas las esperanzas puestas en Napoleón, y los trágicos acontecimientos de la guerra habrán tenido quizás algo que ver con aquella “permuta de intereses” antes mencionada.

En lo que se refiere al idealismo y el proyecto político de la Ilustración, no nos caben dudas que aquél dio un paso atrás en relación a ésta. La atmósfera de libertad y discusión pública de las ideas en la confianza de que *ilustración es llegar a la madurez en el uso de la razón*²⁹, no perduró mucho tiempo en las construcciones del idealismo. Esto ha sido puesto de manifiesto por Hannah Arendt al contrastar dicha atmósfera de libertad y discusión con la *actitud* de la generación posterior, bien representada por el joven Hegel:

“La filosofía, por su verdadera naturaleza, es algo esotérico que no está hecho para la plebe ni es susceptible de ser accesible para ésta; la filosofía es filosofía sólo en la medida en que se opone al intelecto y, más aún, al sentido común, gracias al cual comprendemos las restricciones espaciales y temporales de las generaciones; para el sentido común, el mundo de la filosofía es un mundo al revés...”³⁰

Tal parece ser también la actitud de Fichte cuando en el *Discurso* décimo, al referirse al educando que muestre algún talento para la especulación filosófica, sostiene que “la filosofía tiene que exigirle que abandone su mundo anterior y se cree para sí otro completamente distinto, sin ser maravilla alguna que esta exigencia no tenga éxito”³¹.

NOTAS

1. LÓPEZ, Mario Justo. *Introducción a los estudios políticos*; vol. II. Buenos Aires, Depalma, 1987, pág. 335.
2. Véase CALVEZ, Jean-Yves. “La place de l'idéologie” in *Revue Française de Science Politique*, vol. XVIII, n° 6, dic. 1967, págs. 1050 a 1061.
3. FICHTE, Johann Gottlieb. *Discursos a la nación alemana* (Traducción de Luis A. Acosta y María Jesús Varela). Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, pág. 268. [En adelante utilizaremos esta traducción y nos referiremos a ella simplemente como *Discursos*]
4. Véase al respecto CHEVALLIER, Jean-Jacques. *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*, Madrid, Aguilar, 1962, pág. 220.
5. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 95.
6. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 97 (el resaltado es nuestro).

7. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 106.
8. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 107.
9. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 160.
10. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 157.
11. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 54. Resulta ciertamente difícil conciliar los dos extremos en que los *Discursos* nos representan la situación del pueblo alemán por aquel entonces: por un lado la superioridad lingüística como rasgo fundamental que justificaría el uso exclusivo de la palabra "Pueblo" solamente para dicha nación, y por el otro, el estado de desintegración moral y política del que Fichte nos da cuenta con total honestidad y crudeza. Esta tensión dialéctica habría de recibir un tratamiento específico en la especulación hegeliana.
12. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 60 (el resaltado es nuestro).
13. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 84.
14. La cita es de una carta dirigida a Christian Garve, fechada el 7 de agosto de 1783, y la hemos tomado de JASPERS, Karl. "Kant" in ARENDT, Hannah (comp.). *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Madrid, Tecnos, 1995, pág. 123.
15. ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 78.
16. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 198.
17. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 211 (el resaltado es nuestro).
18. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 200.
19. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 201.
20. ARISTÓTELES, *Política* (Trad. Antonio GÓMEZ ROBLEDO), México, Porrúa, 1994, pág. 173.
21. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, pág. 177.
22. Véase CHEVALLIER, Jean-Jacques, *Op. cit.*, pág. 219
23. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pág. 37 y ss.
24. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pág. 39.
25. KANT, I. *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, págs. 38-39.

7. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 106.
8. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 107.
9. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 160.
10. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 157.
11. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 54. Resulta ciertamente difícil conciliar los dos extremos en que los *Discursos* nos representan la situación del pueblo alemán por aquel entonces: por un lado la superioridad lingüística como rasgo fundamental que justificaría el uso exclusivo de la palabra "Pueblo" solamente para dicha nación, y por el otro, el estado de desintegración moral y política del que Fichte nos da cuenta con total honestidad y crudeza. Esta tensión dialéctica habría de recibir un tratamiento específico en la especulación hegeliana.
12. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 60 (el resaltado es nuestro).
13. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 84.
14. La cita es de una carta dirigida a Christian Garve, fechada el 7 de agosto de 1783, y la hemos tomado de JASPERS, Karl. "Kant" in ARENDT, Hannah (comp.). *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Madrid, Tecnos, 1995, pág. 123.
15. ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 78.
16. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 198.
17. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 211 (el resaltado es nuestro).
18. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 200.
19. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 201.
20. ARISTÓTELES, *Política* (Trad. Antonio GÓMEZ ROBLEDO), México, Porrúa, 1994, pág. 173.
21. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, pág. 177.
22. Véase CHEVALLIER, Jean-Jacques, *Op. cit.*, pág. 219
23. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pág. 37 y ss.
24. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pág. 39.
25. KANT, I. *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, págs. 38-39.

26. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, pág. 200.
27. ARISTÓTELES, *Op. cit.*, pág. 201.
28. KANT, I. *Op. cit.*, págs. 38-39
29. Quizás valga la pena recordar el célebre pasaje del *Prólogo* a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* que retrata fielmente el auténtico sentido de la Ilustración: *"Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma [...] Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público"* (*Crítica de la Razón Pura*, A XI, n., *Prólogo* a la primera edición)
30. HEGEL, G. W. F. "Über das Wesen der philosophischen Kritik" (1802) in *Sämtliche Werke*, Hermann Glockner (comp.), Stuttgart, 1958, vol. 1, pág. 185 (la traducción es de H. Arendt. Véase *Conferencias...*, pág. 70).
31. FICHTE, J. G. *Discursos...*, pág. 190.

PAVEL A. FLORENSKIJ: TEÓLOGO ORTODOXO

Héctor Jorge Padrón
Conicet

Abstract: Pavel A. Florenskij's philosophical and theological beliefs have been subject to critical considerations which can and should be signalled with some serious and even harmful misconceptions. On the other hand, they have received their fair and necessary appreciation, given their value and their influence on important developments in western philosophy and theology. The article examines the manifest oscilation of this critique, and focuses on three main issues: (1) the question of the epistolary style in "Stolp", (2) the question of orthodox theodicy, and (3) the question of a renewed reason in view of the mystery of grief.

Key Words: Theodicy – Philosophy of Religion – Iconology

Preliminar

El propósito de este trabajo es examinar uno de los textos más importantes y decisivos de la obra teológica del P. Pavel A. Florenskij, intitulado *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teología ortodoxa en doce cartas* y, allí, mostrar la realidad y la importancia de una *inteligencia icónica* en esta teología de la Iglesia ortodoxa rusa.

1. La crítica y sus equívocos

La columna y el fundamento de la verdad, fue publi-

cada en Moscú, en 1914: *Stolp i utverzdenie Istiny. Opyt pravoslavnoj feodicej v dvenadcati pis'mach*. Pero ya en 1908, después de años de estudio intenso apareció la primera huella, aunque incompleta, de la obra en la Revista moscovita *Voprosy religii (Problemas de religión)*. En este texto se registran las primeras siete cartas cuyos títulos son los siguientes: *Dos mundos, La duda, Trinidad, La luz de la verdad, El Consolador, La contradicción, La gehena*. Estos escritos con algunas adiciones y una integración confluyeron en 1912, en la estructura de una tesis de teología intitulada: *De la verdad espiritual*. Contemporáneamente en la Revista *Bogoslovskij Vestnik*, dirigida por el obispo ortodoxo Fedor Pozdeevskij, aparecieron las cartas intituladas: *La soñá, La amistad*. La edición ya citada de 1914 añade las siguientes cartas: *El pecado, la creatura, El celo*, y con esto aparece completa. El Autor añade dieciséis capítulos de aclaraciones complementarias al corpus del epistolario y, además, un *Apéndice* con más de doscientas notas que asombran, todavía hoy, por la vastedad y la complejidad de los conocimientos que comportan y que son, al mismo tiempo, una fuente preciosa para reconstruir el rico mundo cultural en el que Florenskij vivía y se movía intelectualmente¹.

Apenas publicada, la *Stolp* suscitó las más vivas reacciones entre los críticos. Así, por ejemplo, hay que mencionar aquí a G. Florovskij, V. Zen'kovskij y N. Berdjáev, quienes, en general, dirigieron a la obra críticas ásperas.

G. V. Florovskij, filósofo, religioso e historiador del pensamiento teológico ortodoxo, fue ordenado sacerdote ortodoxo en la emigración. Enseñó durante un largo período en París y después pasó a los EE.UU. donde fue decano de la Facultad de Teología Ortodoxa. Florovskij acusaba a Florenskij de ignorar el auténtico espíritu de la ortodoxia y, en cambio, de estar animado de tendencias filo-occidentales que, a su juicio, derivaban de la

influencia que habría ejercido sobre Florenskij el pensamiento de V. Solov'ëv. Florovskij advertía además una seria y pesada influencia del espíritu escéptico del romanticismo tardío². Añadía que la *Stolp* no respondía al necesario rigor científico esperable de una obra de tal naturaleza -un tratado de teología ortodoxa- ya que sus deducciones se apoyaban en la mayor parte de los casos sobre la *Perezvanie*, (*Erlebnis*), la *experiencia vivida* entendida -según Florovskij- en un sentido psicológico-filosófico en la huella del pensamiento de W. Dilthey y, después, de la escuela de Marburgo, la cual parece haber tenido en Rusia un eco importante. En la obra principal de Florovskij intitulada: *Vías de la teología rusa*³, el Autor señala que la *Stolp* es un libro *intencionalmente subjetivo* porque está construido sobre el estilo de las *epístolas*, donde prima un *pathos intimista*, un *esoterismo psicológico*, una especie de *sno-bismo de la amistad*⁴.

Pero esto no es todo; para Florovskij "toda la gno-seología religiosa de Florenskij se reduce en su conjunto al problema de la conversión, y de allí no sale. Pero aparece la cuestión: ¿cómo es posible un conocimiento superior? Y Florenskij reduce todo a la *emoción*"⁵. Para este crítico, la *Stolp* en su conjunto es un producto del escepticismo kantiano en el que se olvida la encarnación y, en general, la cristología. "En suma: el libro es intrínsecamente *occidentalizante* o más exactamente: la obra de un occidental que se ha salvado *fantástica y estéticamente* en oriente"⁶. Así, entonces, una obra *fuera* de la ortodoxia.

A fin de poder discernir estos juicios que en lo esencial parecen injustos, hay que recordar que la obra de Florovskij fue ante todo *historiográfica* y que, en cuanto a los contenidos filosófico-teológicos, se configura más bien en términos negativos como corrección de elaboraciones ajenas que como enunciación positiva de un pensamiento propio⁷. Esta actividad y perspectiva permiten comprender parcialmente, aunque no jus-

tificar, una peculiar miopía de este crítico que procede -paradójicamente- de la *facilidad y seguridad* con las que maneja ciertas categorías tales como *subjetivismo, historicismo, kantismo, escepticismo y, finalmente, esnobismo*, con las cuales pretende juzgar obras de pensamiento de alta complejidad y vastos y diversos horizontes teóricos en interacción como es el caso de Florenskij. Finalmente, quisiéramos señalar de un modo particular la *desconfianza y aun el desprecio* que manifiesta este clérigo reconocido como uno de los mayores teólogos rusos ortodoxos de la segunda mitad del s. XX, respecto de *la realidad y la expresión de una virtud* tan importante como la *amistad*. Quizá esta actitud fuera todo un signo respecto de su *inteligencia* de la obra y el autor que critica. Este hecho debe ser considerado de manera separada respecto del mérito de sus trabajos histórico-historiográficos por los que fue conocido y reconocido.

Aparentemente resultan más moderadas las opiniones vertidas por V. V. Zen'kovskij (1881-1962) matemático e historiador de la filosofía quien, en un sentido al menos, se hallaba mejor situado para comprender la obra de Florenskij, ya que compartía la misma formación científica que él: ambos eran matemáticos. No obstante, Zen'kovskij cree que en la *Stolp* hay una acentuación excesiva de la experiencia personal. Y, lo que es más grave, una adhesión reprochable de su sistema filosófico-teológico a la *perezivanie*, a la *Erlebnis*, a la *experiencia vivida*. Para este historiador de la filosofía rusa era inaceptable que las *fuentes* de aquella *experiencia vivida y su fuerza correspondiente* pudieran constituirse en pensamiento filosófico y teológico, sobre todo cuando frecuentemente -en su opinión- tales fuentes no eran estrictamente *eclesiales* y, entonces, aparecían para él como discutibles. En todo caso, Zen'kovsky tuvo el buen gusto y la honestidad intelectual de reconocer que la *Stolp* atrajo la atención a causa de la riqueza de su contenido, de la convicción ardiente con la que se formulaban algunas ideas que suscita-

ban, al mismo tiempo, el más vivo interés y grandes dudas sobre su *ortodoxia*, “vertiendo vino nuevo en odres viejos, Florenskij quiere mostrar que éste es el vino que los huéspedes estaban esperando”⁸. El historiador de la filosofía que era Zen´kovskij veía en la *Stolp* la *reedición de viejos esquemas de pensamiento*, y rechazaba con irritación la insistencia de Florenskij en el *antinomismo* y en la *duda*, con lo cual -según su juicio- la obra “se impregna de psicologismo vinculado con el existencialismo y, de este modo, debilita su posición teológica”⁹. De todos modos, Zen´kovskij captó en el pensamiento de Florenskij la relevancia de la concepción cosmológica y sofiológica y las consideró como una de las reflexiones más agudas sobre el tema de unidad universal. Sin embargo, declara insoportable la acentuación de la *experiencia espiritual de la plenitud de ser* colocada a la base de la construcción de su sistema filosófico-teológico¹⁰.

En la misma perspectiva crítica hay que mencionar ahora a uno de los filósofos rusos más notables y de la misma generación de Florenskij: Nikolaj Berdjaev (1874-1948). Berdjaev fue conocido en Occidente por su relación con ciertas posiciones del existencialismo cristiano y del personalismo¹¹. La acusación de Berdjaev a la *Stolp* es grave y consiste en que su Autor se habría dejado seducir por una realidad pseudoreligiosa, en el límite con lo oculto. En este punto preciso, todo ocurre como si Berdjaev revirtiera sobre Florenskij la denuncia que precisamente éste realiza -en la *Stolp*- de “*la nueva conciencia religiosa*”, que es “*conciencia pseudoreligiosa, antieclesial y anticristiana* en cuanto substituye la *pneumatophoria* por hallazgos que proceden de la psicología humana”¹². Ahora bien, el texto de la *Stolp* se mueve intencionalmente *a contrario sensu* de esta dirección interpretativa y explícitamente coloca como presupuesto de su reflexión la superación de *toda religiosidad mágico-sacral*.

Es cierto que Berdjajev destaca la excepcional inteligencia de Florenskij y admira su vasta cultura, pero insiste en *su escasa fidelidad a la interpretación tradicional ortodoxa* y, en general, mantiene una actitud crítica¹³. Reconoce que la *Stolp* es “una obra brillante que tuvo gran éxito e influenció en diversos círculos, [...] pero en el libro de Florenskij se respiraba la melancolía del otoño, el crujir de las hojas en su caída, [...] particularmente singular me parece el aspecto psicológico del libro, sobre todo cuando se trata de la duda [...] En sus escritos se pueden hallar elementos de la filosofía existencialista y en todo caso de teología existencial, pero se siente en el Autor, más allá de las notables dotes de su pensamiento, una gran debilidad: esfuerzos impotentes para superar la duda, refinamiento estilizado, defensa de la ortodoxia conservadora, lirismo que paraliza la energía del pensar”¹⁴. Berdjajev teme que un lenguaje y un pensamiento estilizados arrastren hacia un *magicismo*, un decadentismo; pero, al mismo tiempo, reconoce que Florenskij “ha sido el iniciador de un nuevo método de hacer filosofía y teología no escolástico, sino *experimental*”¹⁵.

Por otro lado y opuestamente, se alza una voz autorizada en la historia del pensamiento ortodoxo, la del obispo Fedor Pozdeevskij, en aquel entonces rector de la Academia teológica de Moscú, quien se distinguió por sus juicios laudatorios sobre la *Stolp* de Flkorenskij, y definió esta obra como “*altamente científica*”, añadiendo en la conclusión que “es difícil decir en cuál ramo del saber científico el Autor de esta obra no ha demostrado ser un especialista. Conoce a la perfección la filosofía y el mundo antiguo; ha estudiado a la perfección la filosofía moderna; ha demostrado ser filósofo y matemático, además testimonia un conocimiento profundo de la literatura patristica, de la literatura teológica extranjera y rusa [...] Leyendo su libro se siente que se crece espiritualmente y no simplemente que se adquieren competencias en ciertos ámbitos científicos: así es

*preciso crecer para llegar a comprenderlo*¹⁶. Testimonio esclarecedor de un eclesiástico, tanto por su autoridad episcopal en materia de ortodoxia de doctrina, cuanto por la sinceridad intelectual con la que reconoce la riqueza, los valores y la estructura exquisitamente sinfónica de la obra de Florenskij que está en la base de la *Stolp*. Hay que destacar en este eclesiástico la generosidad y la gratitud con la que reconoce que la lectura del libro de Florenskij no sólo enseña conocimientos científicos y metodológicos en una perspectiva de análisis dinámica, original por su creatividad y su relación directa con los contenidos teológicos tradicionales, sino que haciendo todo eso, *trasciende* toda ciencia, todo método, toda perspectiva analítica, *porque su lectura hace crecer espiritualmente*. Esto es así, porque P. A. Florenskij fue, sin duda, un científico fuera de lo común pero, sobre todo, alguien que había alcanzado *la contemplación a través de los diversos niveles de las ciencias, la filosofía y la teología misma*. En suma: a la luz de uno de los testimonios más autorizados de la Iglesia oficial ortodoxa, parece inoportuna e infundada la acusación de *heterodoxia* de la *Stolp* que sin embargo ha sido sostenida por teólogos y filósofos justamente célebres. Citemos en el mismo sentido otro texto del rector de la Academia teológica de Moscú: “como teodicea [...] puede satisfacer el gusto más exigente y refinado en filosofía y en teología. En esta obra (la *Stolp*) se revela la profundidad ultraterrena del cristianismo indispensable para el hombre [...] Como trabajo filosófico-teológico el libro es ortodoxo desde el comienzo hasta el fin”¹⁷.

Por otro lado, era manifiesto que para la mayoría de los intelectuales rusos que emigraron en los años sucesivos a la revolución, la *Stolp* era de difícil acceso dado el escaso número de copias disponibles, impresas en número limitado en Berlín en 1929. Sin embargo, hay que recordar aquí el nombre del filósofo Boris Jakovenko, quien publicó en Italia el ensayo *Filosofi russi*¹⁸. Allí el

Autor describe la *Stolp* como “una especie de confesión especulativo-religiosa digna de ser puesta junto a las *Confesiones* de San Agustín [...] Un singular sistema filosófico de la desesperación teórica y de la fe exultante al mismo tiempo”¹⁹. Más allá de este testimonio precioso, la *Stolp* y el pensamiento de su Autor permanecieron largo tiempo olvidados y descuidados, aun en las pocas antologías de historia de la filosofía rusa que, con enorme trabajo, se conocieron en la cultura italiana²⁰ en aquellos años. La situación ha cambiado con algunas importantes contribuciones de diversos estudiosos entre los cuales hay que destacar la figura y los trabajos ejemplares de T. Spidlik S.J.²¹.

En sentido positivo respecto de la *Stolp* -en Rusia- se han pronunciado diversos estudiosos: Sergi Bulgakov, S. S. Glagolev y Eugenij Trubeckoj. Glagolev, fue profesor de teología dogmática en la Academia teológica de Moscú, y en relación con la obra de Florenskij declara que ésta pertenece al género de libros que “se alzan por sobre la escala convencional de los títulos académicos”²². Interesante y particularmente valioso resulta el testimonio de Evgenij Trubeckoj por su prestigio y, además, precisamente por no estar de acuerdo con muchas de las teorías de Florenskij, por ejemplo su inicial *alogismo místico*. Sin embargo, Trubeckoj escribe: “Quizá en toda la literatura mundial, si se exceptúan las *Confesiones* de San Agustín, no hay un análisis más iluminante y atormentado del alma humana, lacerada por el pecado y la duda, ninguna obra ha sabido manifestar con tanta claridad la necesidad de una *ayuda de lo Alto* para auxiliar la duda humana, como la de P. A. Florenskij”²³.

Hay que recordar aquí, también, en años posteriores el testimonio de Nicolaj Lossky en su trabajo sobre la *Historia de la filosofía rusa*, allí se lee que: “la lectura de la *Stolp* fue una de las razones de su retorno a la Iglesia, el cual tuvo lugar en 1918”²⁴. Este mismo estudio señala que la *conmoción* que produjo la *Stolp* se

debe buscar en la audaz elaboración filosófica con la que Florenskij planteaba "el problema central de la filosofía -el problema de la verdad y del descubrimiento- junto con el problema de la Trinidad y la idea de consubstancialidad"²⁵. En efecto, Losskij señala *el núcleo del pensamiento de Florenskij: pensar la filosofía de nuevo a partir de la ontología trinitaria y del principio de consubstancialidad*, en el sentido del deber del filósofo *cristiano* llamado a interpretar y a vivir la relación con el mundo a la luz de tal principio.

Finalmente, a la vista de la perplejidad de muchos intérpretes posteriores y de la polémica que suscitaron, moviéndose pendularmente entre *la admiración y la contradicción de sus argumentos críticos*, nos complace citar un texto de Pavel Evdokimov -célebre por la fineza y la penetración de su inteligencia teológica-: "para juzgar la obra de alguien de la grandeza de Florenskij habría que tener el mismo genio que él [...] Florenskij fecunda la reflexión de todo teólogo con sus fulgurantes intuiciones, aun en su aspecto incompleto e inquietante"²⁶.

Según el juicio autorizado y ponderado de N. Valentini, los últimos veinte años han mostrado un esfuerzo consistente para conocer y apreciar la vasta obra de P. A. Florenskij con el beneficio de una hermenéutica más ajustada y comprensiva tanto entre los estudiosos en occidente cuanto en aquellos otros en oriente. En efecto, los aportes más esclarecidos en esta dirección señalan la operación clásica del autor: haber conectado el mensaje evangélico con la idiosincracia de su tiempo -sin aprobarla, como llegaron a pensar algunos- en una inteligencia *teológica y eclesial a la vez*. A pesar de que la *Stolp* sigue estando restringida todavía a una consideración propia de *especialistas*, su lenguaje y su contenido desbordan ampliamente esos límites y han merecido juicios que deben ser recordados: "una obra maestra de la teología cristiana contemporánea"²⁷.

2. La no ociosa cuestión del estilo *epistolar*

Desde la aparición de la primera *monografía completa* sobre Pavel A. Florenskij de F. I. Udelov²⁸, se advierte la oscilación de algunos intérpretes entre el *entusiasmo* respecto a los aspectos de *la vida* de Florenskij hasta el extremo de su martirio en prisión y *las dudas* acerca de ciertos aspectos *teoréticos*. Ha sido Nina Kauchtschischwili quien destaca la *contradicción interpretativa* de Udelov, quien, por una parte, declara *admirar* incondicionalmente a Florenskij y, por otra, *no osa* ignorar y desmontar los ataques que procedían de autorizadas voces del mundo teológico ortodoxo tradicional²⁹. Más aún, la conocida estudiosa de Florenskij señala la inevitable tortuosidad de los argumentos con los que el Autor pretende justificar a Florenskij y, al mismo tiempo, no criticar adecuadamente las razones que invocan sus detractores, cualquiera haya sido su *autoridad*. Ahora bien, el propósito *superior* de la crítica no se agota en los sentimientos de *entusiasmo sin reserva* o de *rechazo sin adecuado discernimiento* sino que, ascendiendo a las exigencias de *serenidad* de la razón y del estudio se empeña por *co-operar* con un Autor y su obra desde la realidad de *una segunda mirada* desde la cual el *corpus y sus textos* se disciernen en sus estructuras, sus fuentes sus horizontes de interpretación y, por último aunque *no en último término*, desde aquellas posibilidades explícitas o latentes que posee el texto o la obra y que *no necesariamente* el Autor conoce y explota para el bien excelente de la obra y sus eventuales lectores.

Naturalmente, habría que preguntar, *alguna vez*, cuál es la responsabilidad de *generaciones de eruditos y docentes universitarios* que han ignorado esta exigencia superior de la crítica privando, así, a *generaciones de jóvenes estudiantes universitarios* del placer de una *aventura espiritual* que no se agota en los rigurosos inventarios de *la letra, los signos, las estructuras, las*

funciones, los sistemas, los datos de la historia, la sociología o cualquier otro saber materialmente considerado; sino que reconociendo el valor de la rica y exigente materialidad de todo texto y toda obra, de todo dato nuevo, de todo hecho desconocido, los integra en la intención creadora del texto y de la obra en una dialéctica fina por medio de la cual la segunda mirada de la crítica obedece al texto y la obra transgrediéndolos fielmente en lo profundo y nuevo de su propio movimiento. Quizá aquí la crítica se descubre a sí misma como un severo ejercicio solidario del pudor más exigente y la libertad más riesgosa, ya que su medida es siempre la inteligibilidad y la belleza que esperan.

Ahora bien, la consideración precedente apunta, precisamente, a la actitud de *sospecha* cuando no de *franca hostilidad* que suscitara -desde el primer momento hasta nuestros días- el *estilo de la Stolp*, el cual es *epistolar*. Hay que reconocer que para los hábitos de pensamiento y de lenguaje que son los característicos de los profesores a partir de la modernidad, hay una sola manera seria y respetable de tratar cualquier asunto que tenga que ver con la verdad: el *sistema* y, en consecuencia, el *tratado*, en la medida en que ambos aseguran el *rigor científico* y la *sistematicidad*³⁰.

La cuestión del *estilo* de un Autor es una cuestión decisiva porque, precisamente, procede de una *decisión*. En efecto, Florenskij *decide* escribir sobre teología ortodoxa a través del género y *estilo epistolar*, más precisamente: en la forma de *cartas a un amigo ausente*³¹.

Contra la opinión del teólogo G. Florovskij, la elección de la *forma epistolar* no es *casual ni artificial*³² sino que, por el contrario, *responde* a la necesidad teórica de conjugar el máximo esfuerzo de la razón con la fuerza más poderosa de la pasión, la *vida y el pensamiento*. Como todo creador, Florenskij tuvo clara conciencia de las necesidades rigurosas de su elección, de su carácter *único* en la tradición de la literatura teológica

sobre teodicea y, también, de las numerosas dificultades prácticas en orden a la edición del texto, así como a los disgustos que la crítica habría experimentado desde el comienzo frente a la *Stolp*. En este punto conviene recordar aquí un pasaje extraído de una carta dirigida a su amigo Andrej Belyj, allí Florenskij habla en los siguientes términos: “[...] *cambiar este método*, que me parece la expresión más viva de mi camino presente, (a través de la indagación de los conceptos y de la síntesis de materiales heterogéneos) *no me es posible en conciencia*”³³.

La irritación, el rechazo y el *denuesto* a causa del estilo *epistolar* para hacer una filosofía de la religión en términos de la experiencia y el pensamiento religioso ruso, llega hasta los últimos años de la década del *los ochenta*, y es un signo para discernir los espíritus. En efecto, escribe R. Slesinski sobre este particular: “[...] una especie de concesión al *intimismo* y hasta al *subjetivismo*, *incapaz de sostener el peso riguroso de las ideas*”³⁴.

Hay que recordar que el de Slesinski es un trabajo dedicado a un *tema preciso* en la obra de Florenskij, sin embargo el libro ignora la experiencia y el discurso de la espiritualidad del teólogo ruso considerado como *un todo*, y en particular en el caso de la *Stolp*³⁵. Ignora, además, hechos elementales como la fuente escrituraria que da origen al título de la *Stolp*: San Pablo, *Ia Tim.* 3, 15 y que para Florenskij constituye una paráfrasis del *Dios viviente*. Ignora la legitimidad y la eficacia *teológico-espiritual*, precisamente, de todas y cada una de las *Epístolas* de San Pablo; ignora la continuidad de este estilo teológico espiritual a través de la patrística oriental y latina con exponentes precisos y preciosos. Finalmente, ignora la legitimidad del lenguaje y el pensamiento *simbólicos* para tratar *lo propio* de Dios y lo *divino-humano*; ignora que la Iglesia puede ser vivida y aun pensada como un *organismo viviente de la verdad y del amor*, o -como quiere J. F. Samarin- *la verdad y el*

*amor como organismo*³⁶.

Por otro lado, en la eclesiología oriental existe una tensión real entre la Iglesia local y la Iglesia Universal. Florenskij asume esa tensión en términos no menos reales de *pensamiento y de lenguaje* idóneos para expresar la *dialogicidad* entre el hombre -la pequeña Iglesia- *lacerado* por el pecado original y por sus dudas actuales quien, *sin embargo* debe dar una *respuesta* a la Iglesia Universal en *la era de la ciencia, de las sangrientas revoluciones ideológicas, del progreso de la técnica* que iniciaba el largo camino de su *esjatología secular*. Es dentro de esta enorme y compleja perspectiva teológico-histórica donde hay que *situar* e intentar comprender la elección del *estilo epistolar*. Habría que recordar que *nada* en el pensamiento y la obra de Florenskij es simple. Y esto no por alguna reproducible *voluntad de obscuridad* frecuente en algunos teólogos y filósofos del s. XX, sino porque en su pensamiento y en su lenguaje prima la voluntad firmemente determinada de amar y aceptar *el todo* y, en consecuencia, la voluntad de *integrar* muy diversos elementos y perspectivas entre sí en un único acto de lenguaje y pensamiento.

Lo que muchos estudiosos olvidan o rechazan es *un hecho filológico espiritual*: la *forma* elegida por Florenskij no es, ante todo, una realidad simplemente caprichosa o fantástica, simplemente *estética*, frente al *rigor científico y el peso de las ideas* -como pretende Slesisnki- sino una *exigencia del contenido*, de la realidad de Dios, de la Iglesia, del hombre y de su relación *interior* -no *intimista*- con otros hombres, con sus circunstancias, con la historia que, así, es entonces *interiorizada*. Más aún, mirada más de cerca esta cuestión del *estilo* -de ninguna manera ociosa para la inteligencia del pensamiento y del lenguaje- haría visible una estructura *dialógico-concertante* entre el Misterio de un Dios Uno-Trino y la substancia misma de la vida humana en continua interrogación de ella misma, de su misterio, de la historia y del cosmos. Este diálogo rechaza el

modo apodíctico, demostrativo y necesariamente excluyente, para *hacerse mendicante, contemplativo, adorante*, en la profunda convicción de que ante lo *último y lo absoluto* no basta el silencio -como quiso una vez el análisis lógico filosófico del lenguaje con L. Wittgenstein-, el silencio como mera imposibilidad y frustración de quien por su naturaleza de ser hombre *es logikón*, sino aquella otra densidad del silencio por *exceso y desbordamiento de ser* de toda realidad: Dios, el hombre, el mundo. El silencio *menestero* frente a la realidad desbordante e interior del *don*, el silencio que se hace *lugar prerrogativo del acogimiento*, de tal modo que para el hombre *acoger: eso sea ser, decir y pensar*. El silencio de todas las palabras en las que Florenskij escribe "al amigo lejano y eternamente próximo" (Carta 5ª).

3. La cuestión de la *teodicea ortodoxa*

El subtítulo de la *Stolp* de Florenskij: *teodicea ortodoxa*, debe ser bien entendido. No se trata de inscribir su obra en la prolongación de lo que la reflexión filosófica venía haciendo hasta Leibniz y después hasta nuestros días, esto es: la *justificación* de Dios respecto del problema del mal y el conocimiento de la Providencia a través de la sola razón. Esta línea de pensamiento en su prolongación confluye y se identifica con la denominada *teología natural* y, en un cierto sentido, conduce a leer el problema del mal en términos puramente mecanicistas. Florenskij no se propone, de ninguna manera, rehabilitar con la *Stolp* el sentido de la cuestión de la *teodicea*; más aún, el filósofo-teólogo ruso ha abandonado *definitivamente* el proyecto de sistematización leibniziano. Por el contrario, Florenskij se concentra sobre el giro filosófico que se ha producido en el pensamiento ruso después de Dostoevskij, sin olvidar la necesidad de emprender una meditación filosófica renovada a partir de las cuestiones propuestas por Kant quien, a su modo, ha hecho de la *teodicea* un

núcleo aporético de su pensamiento³⁷.

La obra de Dostevskij ha impactado de una manera profunda y aleccionadora la reflexión filosófica rusa en cuanto a la *teodicea* y ha relegado la propuesta de una justificación mecanicista, colocando en su lugar *el escándalo del mal* en su relación inseparable con el *problema de la libertad*. En la dramática de Dostoevskij, Dios es confrontado con el misterio *terrible* del *sufrimiento de los niños inocentes* en la imposibilidad de deducir su sentido. La reflexión literaria del gran Autor ruso recrea toda la fuerza trágica en su carga específica paradójica y antinómica, y hay que admitir que el resultado no concede nada al carácter y tono *edificantes* de la *teodicea*³⁸.

Ahora bien ¿qué hacer, entonces, con el *sufrimiento inútil* de los niños inocentes (la expresión es de Dostoevskij)? ¿Dejar que tal *sufrimiento* -por el trabajo de la reflexión filosófica- desemboque en el absurdo, en considerar esa realidad *como si nada* ocurriese? ¿O por el contrario, habrá que asumir ese sufrimiento *hasta el extremo del pensar y del ser* en términos del *extremo abandono* que asciende al grito del Hijo de Dios ante su Padre, en la convicción de que la filosofía *debe llegar hasta allí*? Lo que el pensamiento filosófico ruso ha comprendido -desde Bulgakov a Berdjajev, desde Sestov a Florenskij, hasta el propio Sēmen Frank- es que después de Dostoevskij y de su obra, el problema de la *teodicea* debe ser planteado "no únicamente con el intelecto y la lógica, sino con todo el ser"³⁹. En suma: para esta reflexión de los filósofos y teólogos rusos se trata de emprender un *camino* más allá del muro de las evidencias lógicas, a través del cual *hallamos* como *compañeros de camino* a Job, *el hombre llagado* que alcanzó el cielo y que rechazó -hasta el desvarío de su labios- los múltiples argumentos de la *teodicea* de sus amigos y su *objector* necio, arrogante y joven. En pocas y simples palabras: la *teodicea* de Florenskij rechaza deliberadamente el *racionalismo filosófico teológico*, en la

tarea superior del pensar, mostrar el de-velamiento de la verdad en su libertad y gratuidad infinitas, precisamente, *a través de la experiencia del sufrimiento*. De esta manera la filosofía y la teología se hacen un camino necesariamente ascético que aboca al misterio del mal en su abismación inefable. En lo que N. Valentini llama -felizmente- *“límite extremo entre Dios y la nada”*⁴⁰.

N. Berddjaev resume el resultado como el recorrido de una reflexión filosófico-teológica sobre el mal que ha asumido el escándalo del sufrimiento inútil: *“el problema de la teodicea es insoluble para el pensamiento objetivante, el que se mueve en el orden objetivo del mundo; el mal sólo se puede pensar y resolver en el plano existencial, en el que Dios se revela como libertad, amor y sacrificio, donde Dios sufre y lucha con el hombre contra la injusticia y los intolerables sufrimientos del mundo”*⁴¹. La *Stolp* de Florenskij se ubica, entonces, en este enorme e intenso fresco de la reflexión contemporánea rusa.

¿Cuáles serían, sumariamente, los rasgos que caracterizarían la reflexión de P. Florenskij sobre la teodicea? En primer lugar, hay que advertir que el Autor propone para el término mencionado un sentido comprensivo que se hace presente sea en las precisiones que hizo con ocasión de su *Disertación*⁴² sea, precisamente, en los desarrollos teóricos de las Cartas de la *Stolp*. Sin entrar en los detalles de un análisis de esta obra aquí y ahora, se puede intentar reconocer su intención central. En segundo lugar, para Florenskij la vida de la fe es *“nuestra vida en la vida de Dios y la vida de Dios en nuestra vida”*⁴³. Ahora bien, esta verdadera y real simbiosis se da en la confluencia de dos vías: la teórica de la teodicea como un camino ascético de divinización sostenido por el don de la gracia y la práctica de la antropodicea en la venida de Cristo a nosotros y la de nuestro abrazarnos a Él como nuestra única salvación⁴⁴. Observa Florenskij que en la vía teórica el punto de partida puede ser el de la razón humana, pero

destaca, también, que dicha razón implica su *superación*. La preocupación de Florenskij no radica en la naturaleza de la razón en cuanto tal sino, ante todo, en su *aplicación directa*. Es solamente trascendiendo los límites de una *conciencia aparente* como ésta puede alcanzar a conocer *la presencia de la verdad*⁴⁵. La razón *trascendida, auténtica*, se hace posible *atravesando* la verdad, lo cual quiere decir en Florenskij *sacrificándose* por ella. Bajo estas condiciones, es posible comprender que el propósito de la *teodicea* consiste en mostrar "que *la misma verdad se hace verdad*"⁴⁶. Con seguridad, el lector atento ha subrayado el sentido del verbo *mostrar* enunciado arriba y, también, recuerda el *topos* intelectual que atraviesa la ortodoxia: "*la ortodoxia no se demuestra, se muestra*". En todo caso, podemos preguntarnos: ¿esta afirmación no es una enunciación *ingenua*⁴⁷, o bien lejos de alguna ingenuidad, se trata de una afirmación que se conecta con un tema central del pensamiento de Florenskij, a saber: su concepción *antinómica* de la verdad que, al mismo tiempo, se busca y se elabora en la *Stolp*⁴⁸.

Pero hay más y más importante aún, la que Florenskij llama *razón renovada* es posible "solamente cuando su objeto sea tal que en éste se empalmen (como dos líneas en un dibujo de arquitectura) las dos leyes recíprocamente contradictorias de su actividad"⁴⁹, de tal manera que los principios contrapuestos de *finitud* e *infinitud*, *autoidentidad* y *alteridad*, se hagan *uno solo*. Ahora se comprende, -a partir de estos principios filosóficos y teológicos- quizá más claramente, la inadecuación de la estructura racionalista de una *teodicea* que se apoya en las confrontaciones, bajo la forma de objeciones escépticas, que se elevan contra la sabiduría de Dios. Ahora bien, el sentido último de la *teodicea* sólo puede darse sobre el plano de una fe auténtica que comprende en ella misma la *antinomia* (la fe de Abraham) en todo el espesor de su profundidad, su riesgo y su tormento. Lejos, entonces, de las respuestas tranquili-

zantes de fáciles consolaciones.

La reconsideración de la *cuestión de la teodicea* en Pavel Florenskij conduce a evaluar las posibles conexiones que se podrían establecer con diversos aspectos no manifiestos de la *teodicea kantiana* que, en la opinión de G. Cunico, "se coloca en la dimensión de las preguntas radicales que no admiten respuestas satisfactorias y tampoco garantías, sino que se mantienen abiertas en el horizonte de la postulación de una efectiva satisfacción de la "necesidad" más constitutiva de la razón (Kant, *K.p.V.* a 253-263)⁵⁰. *Abrir la teodicea* a tal necesidad de la razón, hace que la *teodicea* no intente *justificar a Dios* ni, tampoco, *mitigar el escándalo* del mal moral, sino mostrar la aporía del razonamiento y, entonces, la apertura a un modo *nuevo* de ser de la razón *hacia la luz de la verdad*. No una *verdad de la razón pura*, no una *norma de la razón práctica*, que intenta -sin lograrlo nunca- *explicar este escándalo o aun comprenderlo*. No la *luz de la verdad* mencionada que indica el *irrumper* de la verdad en la historia con la evidencia propia del *acaecer*⁵¹. Sólo si, como conviene, se tiene en cuenta la profunda y real tensión antinómica que atraviesa la cuestión de la *teodicea* en Florenskij se podrá afirmar que "la *teodicea* de Florenskij se basa íntegramente sobre la experiencia religiosa viviente o existencial, la que implica al hombre en su totalidad y que es, de algún modo, una prolongación del *conocimiento integral* ya indicado en su momento por Kireevskij"⁵².

Se percibe, entonces, en cuáles dimensiones *sinfónicas* se mueve el pensamiento teológico de Florenskij al asumir la cuestión de una nueva razón teológica ortodoxa para, así, pensar *de nuevo* la cuestión de la *teodicea* que en los términos habituales de la historia de la filosofía y la teología se ha planteado *fuera* de ella, pero donde, justamente, la ortodoxia propone un examen y evaluación de las virtualidades decisivas del célebre *mostrar, no demostrar*, como una vía

de aproximación no al problema sino al escándalo del mal.

4. La dimensión icónica en el itinerario de la *teodicea* de P. A. Florenskij

El Espíritu y sólo Él puede decir con verdad: *Yo nutro de mí mismo*. Y bien, éste es el acápite que abre la consideración preliminar dedicada explícitamente al lector⁵³.

La primera tesis del tratado se propone ya en la primera línea dirigida al lector: *“la experiencia viviente de la religión en tanto que único medio para conocer los dogmas”*⁵⁴. Inmediatamente, el Autor declara que este propósito general de su libro o, mejor -como le gusta subrayar- *ensayo*, ha sido escrito en *tiempos diversos* y bajo el imperio de *sentimientos diversos*.

A continuación el texto procede al análisis de cada uno de los términos fundamentales de la tesis. Así, la expresión *experiencia viviente de la religión* merece una atención especial. En efecto, se trata de una *experiencia inmediata* y se añade que ésta es la condición para poder alcanzar una *visión de conjunto* y una *idea* del valor de *los tesoros espirituales de la Iglesia*. Ahora bien, esta *experiencia inmediata* no se alcanza por medio de alguna introspección en el propio yo psicológico sino, por el contrario, abriendo el orden de la persona en su integralidad a la realidad de los *escritos antiguos* y aplicando sobre ellos una *esponja húmeda* a fin de lavar sus letras con un agua viva. Sólo así -insiste el Autor- se pueden discernir las *letras sagradas trazadas por la Iglesia*. Aquí -por nuestra parte- queremos sugerir que confluyen el agua del *Espíritu* con sus dones de sabiduría e inteligencia espiritual y de ciencia sagrada, junto al *agua de los ojos* que brota de la realidad de un corazón quebrantado a causa de la presencia de Dios *a través* de alguno de sus signos y, en este caso, de los *textos venerables*.

Frente a los textos antiguos y sagrados de la Iglesia hay dos tipos de hombre: uno, el tipo de los hombres *vivientes* para quienes los santos ascetas aparecen, justamente, *vivos*; otro, el tipo de los hombres *muertos* que, sin embargo, repiten los gestos cotidianos de una *vida en apariencia*. Estos hombres son aquellos que poseen un alma *entenebrecida*, para quienes el rostro de los santos está cubierto de oscuridad; almas *paralizadas* para quienes los *cuerpos* de los santos se hallan fijados en una inmovilidad aterradora porque contraria al movimiento y la expresión de la vida. Ante la experiencia de *estos hombres* Florenskij pasa -sin solución de continuidad- a la propia experiencia y se pregunta si *nuestra mirada furtiva y llena de temor* a los santos no tiene como causa *nuestro pecado contra la Iglesia*. Aquí, advertimos ya -en el inicio mismo de la consideración preliminar- una instancia que tiene que ver con la dimensión icónica de nuestra experiencia de la Iglesia como *relación personal y viviente* con los santos, la cual ha quedado detenida en la materialidad ineliminable de su *imagen*. ¿Por qué esto es así? Porque el hombre *todavía* no ha purificado y unificado su corazón y, en consecuencia, su ojo *espiritual* aun está lleno de las tinieblas de la noche, y el *rostro* de los santos también está obscuro. En cambio -advierte el Autor- para aquél que tiene *los ojos claros*, el rostro de los santos es *luminoso, como el de un ángel*. Más aún, como se sabe, en la tiniebla se multiplican los temores y las angustias; en cambio, para aquellos que poseen *los ojos claros*, el rostro de los ángeles será siempre *acogedor*. También habría una peculiar *claridad* en el *escuchar*, la cual conduce al hombre que ha purificado y unificado su corazón a *entender*. Es evidente que en el ver y en el oír respectivamente, se impone una *ascesis previa* a fin de alcanzar la experiencia inteligible de la diafanidad y el tránsito que, en un sentido preciso, realizan el ser del icono.

Y Florenskij -no sin razón- se pregunta: ¿por qué el

pueblo en su *simplicidad directa* se vuelve espontáneamente hacia los santos? ¿Por qué halla en ellos la *consolación* a su pena muda, la *alegría del perdón*, la *belleza de la fiesta celeste*? Porque, quizá, más allá de todas sus faltas posee *vivo e intacto el sentido de la fe* que educa para oír y ver *la verdad con la verdad en la verdad*.

El texto de esta Introducción toma ahora al propio yo de quien escribe, a la *persona del Autor*, y propone estas palabras que señalan la profundidad real de su experiencia: "*yo no me engaño*", [...] yo he alumbrado tan sólo una pequeña y pobre candela de cera amarilla"⁵⁵. Y sin embargo, añade de inmediato, lo que importa no es *la pequeñez de la luz* ni, tampoco, el inevitable *temblor* que le transmitimos nosotros. No. Lo decisivo es cómo esa pequeña luz sostenida por manos inexpertas impacta sobre los innumerables tesoros espirituales de la Iglesia y *a partir de ellos* multiplica incabable su luz. Tesoros, riqueza acumulada, una piedra (preciosa) junto a otra piedra, un grano de oro junto a otro grano, una pieza de plata junto a otra. Pero, también, en esos Tesoros brilla la luz de las almas esclarecidas por la Divinidad, sin olvidar las *lágrimas* de los corazones puros que son *recogidas* todas y cada una, como las *perlas más tiernas y más preciosas*. Allí, todo es *esplendor sereno*: las aspiraciones más ocultas, los impulsos más secretos de asemejarse a Dios; los instantes intensos de azul en la pureza, después de las tormentas; las alegría y los gozos de la comunión divina; el santo dolor del arrepentimiento ardiente; el incienso perdurable de la oración y la pena de aún no vivir plenamente en la Jerusalén celeste; la búsqueda incesante y el eterno descubrimiento; las intuiciones insondables del infinito y el aquietamiento y sosiego del alma, semejante al de los niños; la piedad y el amor; el amor sin fin. Sin duda, los siglos *pasarán*, el tiempo se consumirá en su medida justa pero todo este Tesoro *permanecerá y se acrecentará*.

Pero, podemos preguntar: ¿no hay en todo lo dicho una *desproporción manifiesta* entre la excelencia inconmensurable de este Tesoro y la experiencia vacilante y siempre dolorosa de cada hombre? En efecto, esto es así. Entre Dios y el hombre *siempre* habrá *desproporción*; pero hay más y más importante aún: hay *auxilio*. Cada vez que un hombre sufre por causa de sus miserias innumerables, cada vez que su corazón experimenta el horror indecible de la *de-semejanza* que instala provisoriamente el pecado, cada vez que a pesar de la intensidad y rectitud de las intenciones *todo fracasa una y otra vez*, cada vez que el corazón de la criatura más débil *clama de profundis* por su muerte -declara Florenskij- *se precipitan en auxilio eficaz los Tesoros de la Iglesia* en el gesto de la profunda compasión que *cura por medio de la abundancia de la luz*. Y, en todo caso, ¿cómo no alcanzar, así, la *luz de la mirada espiritual*?

De todos modos, el hombre seguirá siendo quien es: una criatura, un ser finito -además de alguien herido por el pecado original- y como enseñaba San Atanasio: siempre "tomaremos poco (en nuestras manos) de lo mucho (de los Tesoros de la Iglesia)".

Respecto del espíritu con el que se escribió la obra, el Autor confiesa que ése fue cambiando -para bien- con el tiempo. En efecto, al comienzo había previsto no hacer cita alguna y utilizar solamente el *propio lenguaje*; inmediatamente, por la fuerza misma de las cosas de las que era preciso hablar, explica que incluyó breves extractos textuales; éstos fueron reclamando cada vez más amplitud hasta incluir *pasajes enteros*. Y, finalmente, concluye: me convencí de que había que *despojar al texto de todo lo que era mío*, y publicar solamente *las obras de la Iglesia*. Pero, el Autor se objeta a sí mismo: ¿quién soy yo para hablar de lo espiritual? Es desde la plena conciencia de su limitación, indignidad y pecados que -en verdadera humildad- *ama más la grandeza de la obra* que su miseria personal. Así concibe su *Tratado en epístolas* a un amigo ausente como un

escrito preparatorio para uso de neófitos, hasta tanto éstos no puedan *nutrirse directamente* de las manos de la Madre. Y concluye: *la eclesialidad*, este es el nombre de mi refugio.

Florenskij propone la *eclesialidad* en términos de *misterio y de vida* y, por tanto, reconoce que no es posible *definir conceptualmente* dicha realidad aunque sí disputar y refutar unos contra otros a través de diversas *fórmulas* que en la intención de sus autores pretenden ser *exhaustivas* en términos *lógicos, jurídicos, históricos u otros posibles*. Quizá -sostiene el teólogo ruso- haya que reconocer la existencia de una diversidad de *fórmulas incompletas* y relativamente *inadecuadas* de la *eclesialidad* en cuanto *vida y misterio* a la vez. Todo lo cual confirma por medio de *nuestra experiencia* lo que anunciaba el Apóstol: el cuerpo de Cristo (la Iglesia) es "la plenitud de Aquél que es todo en todos".

Profunda y exigente es la reflexión final que inserta P. Florenskij respecto de la Iglesia: *allí donde no hay vida espiritual se busca afanosamente algo exterior* que garantice aquella realidad, ante todo, interior. En cualquiera de los dispositivos viables en este último sentido se discierne como *decisiva* la exigencia de un *concepto* eclesiástico-jurídico o bien un *concepto* eclesiástico-científico en términos de una verdadera reducción de la *vida eclesial* a los estrechos límites de su *concepto*. Y nuestro Autor insiste: el carácter indefinible de la *eclesialidad* ortodoxa es la mejor prueba de su *vida*⁵⁶. No hay una noción de la *eclesialidad* ortodoxa, ésta *es, existe*. Para todo miembro del cuerpo viviente de la Iglesia, la *vida eclesial* es lo más determinado y lo más tangible que él conoce. Sólo se la puede conocer y asimilar *viviéndola*. Si se insistiera en aplicarle *nociones, conceptos*, éstos no pueden ser jurídicos ni arqueológicos, sino *biológicos y estéticos*. La *eclesialidad* es la vida nueva del Espíritu. ¿Cuál es el criterio que nos permitiría saber que estamos en lo justo? La *belle-*

za. *Sí, hay una belleza espiritual, sólo que se halla fuera de las fórmulas lógicas. Los conocedores de esa belleza son los starets, los espirituales, los maestros del arte de las artes, como enseñan llamar a la ascesis los Padres de la Iglesia. Quien quiera conocer la eclesialidad ortodoxa deberá hacer la experiencia. No hay otro modo.*

5. La Primera Carta o la meditación sobre los dos mundos

Esta carta, como todas las que siguen, están dirigidas a su amigo ausente. En el ahondamiento experiencial y meditativo de la soledad que abre a su consideración la ausencia del amigo querido se proponen al Autor *dos mundos*: uno *interior*, donde es posible percibir en el lugar habitual del *cuarto* con todas las características que lo determinan -bóvedas en el techo, y en una de ellas la lámpara de aceite, cuya llama se alza hacia el icono de Cristo denominado *acheiropiètes*, es decir: no hecho por mano humana, y llamado todavía *Oubrus*, muros estrechos- el *fundirse* del tiempo en una unidad en movimiento que borra los límites entre los días y las noches, promoviendo una peculiar abolición del espacio reducido a lo esencial de una cierta indiferencia, mientras el yo experimenta que *se ha alejado* del tiempo que se *mide*, del mundo que *reclama* otro (mundo) *exterior*, donde los hombres no cesan de hablar, pasar, intercambiar noticias, ir y venir continuamente, mientras a lo lejos se escucha el *contralto* de las máquinas. "Aquí, el reposo eterno; allí, el movimiento incesante"⁵⁷.

En todo caso, el discernimiento de estos dos mundos está penetrado ahora por la ausencia del amigo y, también, por la necesidad de continuar la conversación -profunda- con él. Así se entiende que el Autor incorpore, inmediatamente la realidad del cosmos a través de la consideración metafísica que propone el *ritmo* sucesivo de las estaciones con su color, su perfume, su

temperatura, su movimiento en la luz. No es, ciertamente, una casualidad que el relato comience con el otoño como una verdadera *obertura*. Otoño, la inmensa gravedad que todo lo atraviesa en el silencio -las hojas de los árboles aún suspendidas en sus ramas, y la existencia frágil de los hombres, detenida en un instante- hasta inundar los ojos en los cobres y los ocre de un *adagio* en el que resuena *la muerte* de los que *dóciles* partieron antes. Y Florenskij nos advierte: ésta no es una consideración *abstracta* de la muerte en general, un objeto -entre otros- *pensable*. No, la muerte que se piensa y de la que ahora se habla -insiste el Autor- es semejante al caer inexorable de las hojas en el Otoño, uno tras otro, nuestros prójimos, aquellos que de verdad nos son queridos y que muriendo *anticipan* nuestra propia muerte. Aquellos que *se nos han muerto* con el dolor y el desgarramiento de *un miembro vivo*. La certeza *en la fe* de su resurrección no disminuye ni nuestro dolor, ni nuestro desamparo sino que *paradójicamente* lo acrecientan. Escribe Florenskij: "Todo cae girando hacia el abismo de la muerte. Uno Solo permanece. En Él nada cambia, en Él están la vida y la serenidad"⁵⁸. Y citando al Teófano *el Recluso* recuerda: "hacia Él tienden todos los acontecimientos, como la periferia al centro, hacia Él convergen todos los rayos del ciclo de los tiempos" [...] El Centro Único, fuera de este Centro hay lo que declara Plinio el Viejo: "*solum certum nihil esse certi et homine nihil miserius aut superbius*", alguien que, sin embargo, había empleado toda su vida en *conocer*. En la vida de los hombres todo tiembla y se agita como las líneas borrosas de un *espejismo*; pero, es en esa situación cuando el alma experimenta una irrefrenable *necesidad de radicación y apoyo firme*: *stylos kai hedraïōma tēs alētheias* -*La Columna y el Fundamento de la Verdad*- I Tim. 3, 5. En efecto, no se trata de *alguna verdad* posible entre otras, una verdad fragmentable que se dispersa en su particularidad propia, como el polvo en el viento de la tarde; sino de la

Verdad íntegra, una, Divina, Luminosa, Sol de Justicia⁵⁹.

Ahora bien, establecida esta necesidad raigal e irrefrenable, aparece la cuestión no menor: *¿cómo aproximarse a la Columna y Fundamento de la Verdad?* El Autor llama la atención sobre el pasaje del Evangelio de Mat. XI, 27-30 y de su sentido esencialmente cognitivo, en cuanto discierne las condiciones necesarias de la razón para aproximarse a la *Columna y el Fundamento de la Verdad*. En efecto, resumido drásticamente, el asunto consiste en la insuficiencia del conocimiento racional y la necesidad del conocimiento *espiritual*. Veamos esto mismo más de cerca.

El texto del Evangelio según Mateo declara que Dios *ha ocultado* las cosas que son dignas de ser conocidas a los que son considerados *sapientes et prudentes*. El texto no dice que estos hombres sean *pseudo sabios y pseudo prudentes* y tampoco dice que los niños -en el sentido evangélico- sean una especie de *sabios virtuosos*. El texto que recoge las palabras del Señor *dice lo que dice*, a saber: que la verdadera sabiduría, la verdadera racionalidad de los hombres *no basta* (para conocer aquellas cosas) justamente por el hecho de que son *humanas*. Todos los esfuerzos humanos por alcanzar dicho conocimiento son *infructuosos*; el conocimiento del que se trata sólo se alcanza en Jesucristo y sólo puede dispensarlo Él según su libre voluntad. El Autor coloca aquí dos ejemplos útiles: como algunos camellos, los sabios, humanamente hablando, cargan sobre sí el peso de sus conocimientos y esto, precisamente, es lo que les impide avanzar rápidamente; en otro sentido, la ciencia puede ser como el agua salada, la cual sólo excita más la sed de conocer sin poder saciarla nunca. En cambio *el yugo suave y el fardo ligero* del Señor dan a la *inteligencia* lo que ninguna ciencia puede dar: *inapausô*, reposo. Ahora, quizá, se escuchen y se entiendan en una nueva profundidad las palabras de Mat. XI, 27-30: "Todo me ha sido dado por mi Padre, y nadie conoce -*épiginôskei*- al Hijo, salvo el Padre; y

nadie conoce al Padre, salvo el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiere revelar *-apokalupsai-*. Venid a Mí, vosotros todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré reposo (*anapausô*). Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí *-mathete ap'emou-* que soy manso y humilde de corazón y hallaréis reposo para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera^o.

En un sentido preciso y precioso, la realidad más inmediata del espacio familiar -el propio cuarto- así como la del tiempo que se mide a través de los ciclos cortos de los días y las noches y los más largos y complejos de las estaciones, atravesando la totalidad del cosmos; el propio corazón y su historia -sin duda menor pero no por eso menos real- de infidelidades e ingratitudes, la espada de la ausencia del amigo llamado con expresión entrañable: *¡hermano unánime!*⁶⁰, y la de todos los prójimos que *partieron antes, todo* en su realidad *clama y abre hacia otra realidad íntima y última*, como un inmenso y humilde icono de la propia existencia, al que se suman significativamente las líneas de una escritura que renuncia al *sistema y la demostración para mostrar* -fiel a la lección de la ortodoxia rusa- la repetición *en primera persona* de las *lectiones del amor*.

NOTAS

1. Ver Natalino VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: La Sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Bologna, Edizioni Dehoniane, s/d, p. 55 ss.

2. Ver G. V. FLOROVSKIJ, *Tomienie ducha. O knige o.P. Florenskogo: Stolp [...]* El tormento del alma. El libro de P. A. Florenskij, *Stolp...* in *Put* 20 (1930) pp. 102-107.
3. Ver ID. *Puti russkogo bogoslovija*, Paris, 1937, tr.it. a cura di P.C. BORI, *Vie della teologia russa*, Genova, Marietti, 1987. La parte de este libro que contiene la crítica a P. A. Florenskij había aparecido en *Alla Vigilia*, ver P. C. BORI e P. BERTOLO, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)* Brescia, Queriniana, 1978, pp. 21-82.
4. Ver ID, *Vie della teologia russa, op cit*, p. 390.
5. ID. *Vie della teologia russa, op cit*. p. 391. Las cursivas nos pertenecen.
6. ID. *Ibid.* p. 393. Las cursivas son nuestras.
7. Ver P. C. BORI, *Apologie nelle Chiese d'oriente* in AA.VV. *Enciclopedia di teologia fondamentale*, a cura di C. RUGGERI, Genova, Marietti, 1987, p. 121.
8. Ver V. V. ZEN'KOVSKIJ, *Istorija ruskoj filosofii*, 2 vol. Paris, YMCA Press, 1948-1950, tr. fr. *Histoire de la philosophie russe*, Paris, 1954 cap. IV. *La métaphysique de l'unité totale. Le père Florenskij et le père Bulgakov*, pp. 435-485. El Prof. Zen'kovskij, matemático e historiador de la filosofía, fundó el círculo filosófico de Kiev. Durante la emigración enseñaba filosofía y pedagogía. Fue ordenado sacerdote en 1942 y continuaba su enseñanza filosófica en la facultad de teología de París.
9. ID. *Ibid.* p. 448.
10. ID. *Ibid.* p. 442-443.
11. Uno de los estudios más importantes sobre el pensamiento filosófico de Berdjajev es el de F. DECHET, *L'ottavo giorno della creazione*, Milano, Marzorati, 1969. Ver además J. F. DUVAL, *Flamboyante liberté*, Paris, Ed. Pre'serice, 1992.
12. Ver P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea otodoxa in dodice lettere*, a cura di E. ZOLLA, tr. it. Di P. MODESTO, Milano, Rusconi, 1974, pp. 174-179 e note 714-715. (= CFV)
13. En una de las últimas obras autobiográficas de Berdjajev, *Samopoznanie*, Paris, YMCA, 1949, tr.it. G. DONNINI, *Autobiografia spirituale*, Firenze, Vallecchi, 1953, pp. 181-182,

sigue sosteniendo esta visión. Las cursivas del texto son nuestras.

14. N. BERDJAEV, *Autobiografia spirituale*, op.cit. p. 182.

15. ID. *Ibid.*

16. Ver F. POZDEEVSKIJ, *O duchovnoj Istine. Opyt pravopslavnoj feodisei*. (*La Verdad espiritual. Experiencia de una teodicea ortodoxa*, in « BV2, 2 (1914), pp. 140-181. Las cursivas son nuestras.

17. ID. in *Zurnai Sobranij Soveta Mda 1914 (Giornale delle sedute del consiglio dell'academia teologica di Mosca per l'anno 1914)* citado por Nina KAUCHTSCHISCHWILI in *Strumenti Critici*, I, (1987) p. 122. La confianza en su ortodoxia se ve confirmada por su designación como redactor del *Bogoslouskij Vestnik*, cargo que desempeñó desde 1912 hasta 1917. Ver N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: La sapienza del amore*, op. cit. p. 59, n. 19.

18. B. JAKOVENKO, *Filosofi russi*, Roma, La Voce, 1927.

19. ID, *Ibid*, p. 20. Ver el juicio coincidente sobre S. Agustín en sus *Confesiones* de Evgenij Trubeckoj en n. 23 de nuestro trabajo.

20. Ver A. L. RADLOV, *Ocherk istorii russkoi filosofii*, Petersburgo, 1920, tr. it. *Storia della filosofia rusa*, a cura di E. LO GATTO, Roma, Stock, 1925. Ver además B. SCHULTZE, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, 2 vol. Firenze, Mazza, 1947. Ver también, T. MASAEYR, *I problemi della filosofia della storia russa e della religione in Russia* in ID, *La russia e l'Europa*, a cura di E. LO GATTO, Bologna, Boni, 1971. Ver en el mismo sentido la recensión de A. BANFI, *Filosofia russa* in ID, *La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia della religione (1910-1926)*, Istituto Banfi, Reggio Emilia, 1990, pp. 388-395.

21. T. SPIDLIK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Roma, Lipa, 1995. Ver además N. VALENTINI, *P. A. Florenskij: la sapienza del amore*, op. cit. p. 60, n. 21.

22. S. S. GLAGOLEV, *Otzyv o socineni svjase. P. Florenskogo "O duchovnoy Istine"* in *Zurnaly zas. Sov. Mosk, Duch. Akademii*, 28 (1914) pp. 76-85, n. 85.

23. E. TRUBECKOJ, *Svet Favorskij i preobrazenie uma* in

- Russkaja mysl'*, 5 (1914) , ver además *Voprosy filosofii*, 12 (1989), pp. 112-119.
24. N. LOSSKIJ, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris, Payot, 1954, espec. chap. 14, dedicado a Florenskij.
25. ID, *Ibid.* p. 183.
26. Pavel EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Roma, Città Nuova, 1972, p. 177. La propuesta *prudente* de Evdomikov es, también, una respuesta indirecta a teólogos como G. V. Florovskij, tr.it. P. C. Bori, *Vie della teologia russa, op. cit.* pp. 189-262; 357-395.
27. R. PRZYBYLSKI, *La parola vida* in *L'altra Europa*, 1 (1986), p. 21. Ver además H. J. RUPERT, *Vom icht der Wahrheit* in *Keryma und Dogma*, 28 (1982) p. 181. donde se lo considera "uno de los más grandes filósofos del s. XX".
28. F. D. UDELOV, *Ob o. Pavle Floresnskom*, Paris, Ymca Press, 1972. El mismo texto se publicó primero en Moscú.
29. N. KAUCHTSCHISCHWILLI, *Pavel Florenskij teologo e cultore di cose artistiche* in *Strumenti critici*, 1 (1987) II, pp. 113-150, espec. p. 123.
30. Nos hemos ocupado de estos aspectos en un trabajo reciente H. J. PADRÓN, *Josef Pieper y la reflexión sobre el mito y la cultura* en nº especial de *Sapientia* (en prensa).
31. Conviene recordar un texto de N. ZERNOV, *La rinascità religiosa russa del XX secolo*, tr. it. M. CARLETTI e T. GARGIULO, Milano, La Casa di Matriona, 1978, p.111: "el libro de Florenskij *revolucion*a no sólo el pensamiento teológico, sino también el estilo de la literatura teológica rusa [...] en la forma de doce cartas personales dirigidas a un amigo". Las cursivas son nuestras. Se ha conjeturado acerca de la identidad del *amigo destinatario de las cartas* en las cuales consiste la *Stolp*; Udelov sostiene que se trata de S. V. Troickij, notable historiador de la Iglesia, quien fuera migo de Florenskij y que compartiera con él su estadía en la Academia teológica de Moscú. Ver además I. ANDRONIK, *Ricordi del sacerdote P. Florenskij*, p. 15, citado por N. VALENTINI, *Pavel Florenskij, op.cit.* p. 63, n. 36, y antes en p. 46 en inglés *Father Pavel Florenskij*, en ambos casos las referencias puntuales se citan abreviadamente de manera incompleta.
32. Ver G. FLOROVSKIJ, *Tomlenie ducha, op cit.* (El tormento del

alma. *El libro de P. A. Florenskij, Stolp* [...] p. 390). considera que la forma epistolar es un *priem*, un artificio literario.

33. Ver P. FLORENSKIJ, *Carta*, 31 de enero, 1906, in *Vestnik* 114 (1974) Las cursivas son nuestras. Ver además R. SLESINSKI, *A Metaphysics of Love*, New York, Vladimir's Seminary Press, 1984, p. 48. Ver además, M. SILBERER, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij*, op. cit.

34. R. SLESINSKI, *Ibid.* p. 48.

35. Ver N. VALENTINI, *Pavel A. Floresnkij: la sapienza dell'amore*, op cit. p. 9, espec. 64.

36. Ver J. F. SAMARIN, *Préface aux œuvres théologiques de A. As. Komiakov*, Paris, Éd. du Cerf, 1939, p. 37.

37. Sobre la importancia filosófica del concepto de *teodicea* en Kant, ver G. CUNICO, *Kant e la teodicea* in *Hermeneutica*, Urbino, Quattro Venti, 1990, pp. 105-162. Ver además A. FABRIS, *la "logica" del male radicale della teodicea* in *Paradosso*, 4 (1993) pp. 45-67.

38. Para el examen de la *cuestión del mal* en Dostoevskij, ver Pavel EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, presentazione de S. GIVONE, Roma, Città Nuova, 1995. Ver además L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino, Einaudi, 1993. Ver también ID. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, a cura di G. RICONDA e G. VATTIMO, Torino, Einaudi, 1995.

39. S. BULGAKOV, *Ivan Karamazov come tipo filosofico* in AA.VV. *Il dramma de la libertà. Saggi su Dostoevskij*, Milano, La Casa de Matriona, 1991, p. 83.

40. N. VALENTINI, *Pavel Florenskij: la Sapienza dell'Amore*, op. cit. p. 67.

41. N. BERDJAEV, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Milano, Comunità, 1952, pp. 102-103.

42. P. A. FLORENSKIJ, *Razum i dialektika (Razón y dialéctica)* in *Bogoslovkij vestnik*, 9 (1914) pp. 86-98.

43. ID, *Ibid.* p. 87.

44. ID. *Ibid.* p. 88. La convergencia entre *teodicea* y *antropodicea cristológica* está señalada por I. PROSVIRNIN, *L'opera del sacerdote P. A. Florenskij* in "ZMP" (1982) p. 71. Esta convergencia penetra la totalidad de la obra del filósofo-teólogo ruso.

45. P. FLORENSKIJ, *Razum i dialektika*, p. 91.
46. ID. *Ibid.* p. 92.
47. Esta es la convicción de R. SLESINSKI, *A Metaphysics of Love*, *op. cit.* p. 45. quien -más que otros críticos- trata de profundizar el concepto de *teodicea* en Florenskij.
48. P. FLORENSKIJ, *CFV*, P. 555.
49. ID. *Ibid.*
50. G. CUNICO, *Kant e la teodicea*, *op. cit.* p. 159.
51. Ver E. BENVENUTO, *Teodicea* in *Bailamme* 7 (1990) pp. 7-30. Allí el Autor propone una re-interpretación de la teodicea en el sentido de la Revelación, *pasando* por la forma ortodoxa dostoevskiana.
52. Ver G. PIOVESANA, *Florenskij e una nuova teodicea* in *Storia del pensiero filosofico russo*, Milano, Paoline, 1992, pp. 335-343, espec. p.338.
53. P. A. FLORENSKIJ, *FCV*, *op. cit.* p. 9.
54. ID. *Ibid.*
55. ID. *Ibid.*
56. P. FLORENSKIJ, *CFV*, p. 11.
57. P.A. FLORENSKIJ, *CFV*, *op.cit.* p. 13.
58. ID, *Ibid.* p. 14.
59. Expresiones estas últimas donde converge la sabiduría trágica griega de EURÍPIDES, *Medea*, acto III, sc. 10. y la poesía del Salmista en el A.T. *este sol que nace de lo alto*.
60. P. A. FLORENSKIJ, *CFV*, *op.cit.* p. 16.

REFLEXIONES SOBRE EL ESPACIO-TIEMPO

Miguel Verstraete
Universidad Nacional de Cuyo

Abstract: From spatial to temporal experience supported in the present that is considered infinite: temporal dynamics of the being that is thought of speculatively.

Key Words: Space – Time – Being – Thought - Metaphysics

Estoy aquí..., aquí, intentando escribir. Me encuentro en un ámbito..., en una dimensión que me contiene, por lo que mi ser se halla situado, esto es: no está a la deriva, sino que una cierta abarcación le otorga una cierta conformación. Por eso, todo ser, por la índole propia de ser, busca dar con, asentarse, ubi-carse, afirmarse en un espacio (*ubi*), por lo que se encuentra en..., y no está a la deriva, ni divaga, si sucumbe cual trashumante sin rumbo.

El “aquí” disipa el merodeo, la vaguedad, la confusión y dispensa un sitio, por lo que me sitúa; confiere un contexto, por lo que me contextúa; proporciona arraigo, por lo que me *a-propio* de, lo que, a su vez, permite afianzar, asegurar, asentir, hacer algo mío, algo concordante con el ser de tal modo que le sea inherente.

El “aquí”: éste *mi* lugar, me dice y me distingue. Por eso cuando “no hay espacio” no doy con mi ubicación, con la atmósfera conveniente, lo que incomoda, es de-

cir, me aleja del *modus proprio* (*cum + modus*), disloca, desajusta, desorienta.

El "aquí" ofrece el inicio de un cierto rumbo, abre la posibilidad de encauzar, encamina; pero no es el rumbo, ni el cauce, ni el camino.

El "aquí" niega el espacio indeterminado y le otorga un cierto contorno, no más.

Por eso, su modo es mera inmediatez externa. Sin embargo, por su carácter de negatividad contiene la fuerza de dar paso al ser en cuanto situado.

El "aquí" es el enajenarse del espacio indefinido y abstracto, por lo que se da un *lugar* determinado que circunscribe y crea comarca. En verdad, el "aquí" me pertenece y con ello me hace; hace al ser de mi ser. De ese modo, el lugar, como espacio preciso y concreto, es la primera determinación del mismo: el *tópos* en cuanto *xóra* o el espacio limitado que entraña ocupación y me concede el estar ubi-cado. Es el ámbito que "da lugar" a los entes y por el cual los entes "se dan". En efecto, "el espacio definido (*xóra*) es propio de los cuerpos"¹. Propio porque además de ser espacio limitado es límite. Pues, "si lugar es aquello primero que contiene cada uno de los cuerpos, resulta ser una especie de límite"². Y "límite se dice de cuantos modos se dice el principio"³. En consecuencia, el lugar es, por un lado, "materia de cada cosa" en cuanto posibilidad de los entes y fuerza o potencia de ser *kaz enéryeian* o en su *enteléyeia*. Pero, por su carácter de límite (*péras*) en su dimensión material, es, por otro lado, "forma de cada cosa" en el sentido que "da lugar" a que la cosa sea. El límite (*péras*) "abre espacio" al *xorismós*; o lo que es lo mismo: el lugar es cuna y origen del inicio de toda *ousía*. Es el originario dar y darse del ser: el "acontecimiento propio" (*Er-eignis*) que instauro "propiedad".

La *xóra* en su condición de límite contiene, sostiene y re-tiene al ente en su más originario acontecer. Pues, "lo que impide que algo se mueva u obre según su propio impulso se dice que lo tiene (*éxein*); por

ejemplo, las columnas tienen los pesos superpuestos, y del modo que los poetas hacen que Atlante tenga el cielo, porque, de lo contrario, se derrumbaría sobre la tierra, como afirman también algunos de los fisiólogos; y, en este sentido, también lo que mantiene unido se dice que tiene las cosas que mantiene unidas, porque, de lo contrario, cada una se separaría según su propio impulso. Y también "estar en" se dice de modo semejante y consecuentemente a "tener"⁴. "Estar en" es el *éxein* que se abre a la *éxis* en y por la cual me hallo en cierta "posición", es decir, en un con-texto que me contextualiza en y para una textura o disposición de ser. De allí que "estar en" posibilita y da paso al "acontecer" *kaz enteléyeian* encaminando, encauzando, marcando (límite) rumbo. El espacio indefinido, en y por la negatividad, da lugar por la mediación del "aquí" como aún la pura exterioridad del "tener" o del "estar en" de la "posición". Por ello, Aristóteles definió el lugar como "el límite primero inmóvil del continente", en tanto un "recipiente" que co-existe con la cosa cuyos límites sólo "existen conjuntamente con lo limitado"⁵.

La pura exterioridad no es propiamente aún el rumbo que supone la *Er-fahrung*, la ex-periencia (*empeiria*), el encaminar limitante, el movimiento *kaz enéryeian*. Por eso es inmóvil, pero también por ser límite es el núcleo vital del movimiento, en cuanto "*enteléyeia* de lo que está en potencia"⁶. La exterioridad material entraña la *fuerza* de una experiencia dinámica que marca rumbo, cuya potencia señala, en y por su privación (*stéresis*) su, carácter de negatividad. Y el "aquí" experimenta su negación en el "ahora".

De ese modo, la *xóra* es el núcleo in-móvil a la vez que dinámico de la vitalidad originaria del *yíynomai*, del generar y crecer: la *xóra* del devenir y el devenir de la *xóra*. De esa manera, acontece la temporalidad en cuanto el "aquí" que negativamente se ubica "ahora".

Hic et nunc: espacio *del* tiempo y temporalidad espacial.

El "aquí" se ha transformado en "ahora", o bien se ha dado una nueva figura en el *Hic et nunc* donde la conjunción es impletiva. *Hic et nunc* no son dos términos de algo, sino dos "momentos" de una única y misma realidad, de aquello en y por el cual el ser es y "se da" en el devenir de su experiencia dinámica o en el fluir de su temporalidad.

El "ahora" dice tiempo, sin ser tiempo... A la manera del punto que aludiendo a la línea no la constituye, así el "ahora" no conforma tiempo. Pues, su carácter de mero instante lo hace "indivisible" (*adiáireton*), por lo que se torna incapaz de movimiento, y "el tiempo no se da sin movimiento"⁷.

Sin embargo, "el ahora es principio de continuidad del tiempo en cuanto hace "continuos el tiempo pasado y el futuro, por lo que es también límite en tanto principio del uno y final del otro"⁸. Así sin pertenecer al tiempo hace a éste posible en y por su carácter de límite, que en cuanto tal es "lo primero fuera de lo cual no es posible tomar nada de la cosa, y lo primero dentro de lo cual está todo lo de ella"⁹. Es lo primero que condensa todo no siendo nada, sobre cuya permanencia descansa todo dándole, en y por el límite, nacimiento: presencializa.

De esa manera, puede decirse que si bien el "ahora" no es tiempo pertenece a él, aunque sea en una "determinación accidental"¹⁰. Ciertamente, el "ahora" en tanto límite se constituye cual *próton* que da "comienzo" al ser en su temporalidad; que *accidentaliza* (*accidere*) en y desde el tiempo, en el despertar de su presencialidad. Por ello, es "origen" del acontecer (*ereigen*) de toda presencia, esto es: el progresivo y encamirtado acontecimiento de la *ousía* (*yénesis eís ousían*). El "ahora" accidentaliza el ser en su temporalidad, es decir, lo hace emerger cual acontecimiento concreto de ser: y da actualidad. La *ousía* tiene en el accidente su real aparecer (*Wirklichkeit*), que el "ahora" efectiviza en la temporalidad en tanto el accidente que acompaña toda moda-

lidad de ser. El ser encuentra en el tiempo su manifestación, que no es sino él mismo. Por ende, el tiempo dice el ser en su presenciarse, en el darse "aquí" y "ahora" de su ser.

El "ahora", cual negatividad del "aquí", se enajena en el presente ubi-cando el ser. El presente abre temporalmente la espacialidad del ser en los modos de su aparecer. Por eso, "el tiempo está por igual en todo y junto a todo"¹¹. Nada es ni se presenta fuera del tiempo.

Hic et nunc: la *xóra* que abre el espacio de la presencialidad del ser y sus modos.

Soy aquí y ahora: ese es mi ec-sistir, la vital experiencia de ser, la concreta "posición" de mi ser situado. Tal es el presente.

Hic et nunc espacializa el tiempo, a la vez que temporaliza el espacio; por lo que la *xóra* enuncia la presencia, en virtud de la cual se constituye como presente.

Presente: ámbito de la accidentalidad del ser; instantaneidad de la presencia.

Pero ambos mueren en la puntualidad de su manifestación para reiterarse en su individualidad, esto es, en su diferenciación indiferenciada al infinito. Se agota en sí mismo; en su propia exterioridad, para renacer cual Ave Fénix de manera indefinida, sin figura, sin color ni gusto.

Sin embargo, es mi "soy aquí y ahora", mi delimitación concreta e individual. Y si es la delimitación de mi ser, también lo es del conocer¹²: soy aquí y ahora, sé de mi situación. Me conozco en mi ser y soy en mi conocerme. La presencialidad externa y puntual de mi ser delata su carácter reflexivo como estigma temporal: "imposible que haya tiempo en caso de no haber alma"¹³, esto es: pensar.

El pensar es la actividad propia del alma. Es ella misma en su ser sí misma, en su ser *enérgeia*, cuya índole consiste en poseer el fin en sí¹⁴. Pensar, en

consecuencia, supone el peculiar movimiento en y por el cual es lo que es y está llamado a ser sí mismo concordante con su fin en tanto *en teléxeia*, vale decir, en cuanto pleno poseedor de su fin o de sí mismo. Este llamado, constitutivo e inherente al pensar mismo, entraña la experiencia dinámica como modo propio del pensar, cuyo desarrollo pone en marcha el encaminar y el marcar rumbo. Si esta experiencia tiene su eclosión dinámica en y desde el “ahora”, entonces el pensar cumple su *enérgeia* de modo temporal. De esa manera, alma, movimiento y tiempo se conjugan, o lo que es lo mismo: el entramado del pensar, de la *enérgeia* y del tiempo en el *yíynomai* del ser o el acontecer de lo real (*Wirklichkeit*). Pues, “nos damos cuenta que movimiento y tiempo van a la par..., basta que haya un movimiento en el alma para que, sin más, parezca a la vez haber transcurrido el tiempo”¹⁵.

Movimiento implica cambio (*meta-bolé*). Por ello, “el tiempo no se da sin cambio. En efecto, cuando en nuestro pensamiento nada cambia o cambia sin que lo advirtamos, entonces no nos parece que haya habido tiempo, tal como ocurre a los que cuenta el mito que duermen en Cerdeña, junto a los héroes, cuando se despiertan, conectan el “ahora” posterior con el “ahora” anterior y hacen de ambos uno solo, suprimiendo el lapso intermedio a causa de estar anestesiados”¹⁶.

El cambio se advierte en y por el pensar. El cambio hace al pensar en cuanto pensar. La *enérgeia* es el pensar cambiante como el único modo propio de ser pensar. Hace al pensar que legitima su experiencia dinámica *meta-bolé*, esto es: en proyección; en el lanzamiento hacia adelante; en ser sí mismo “ahí” que resulta ser para sí un “aquí”, un ubi “ahora”, un ubi espacio-temporal; un ser sí mismo “aquí y ahora”, en ser la presencialidad de sí cual accidentalidad acontecida.

El cambio (*meta-bolé*) lanza hacia...; proyecta el “aquí”, hecho “ahora”, para adelante. El presente se extiende (*or-éyo*). El hombre es, por naturaleza, esa

extensión (*orégontai*) hacia el saber¹⁷. El alma se distiende temporalmente en cuanto saber, como cumplimiento de su naturaleza. El *Hic et nunc* en su experiencia dinámica piensa el “presente” como una “determinación de lo anterior y posterior”, lo concibe cual fluir metabólicamente. Tiempo, saber y ser, al igual que distensión, experiencia dinámica y cambio se complican en la praxis entelética. Esa experiencia la evidencia el alma en “la determinación de lo anterior y posterior”¹⁸.

“El alma dice que son dos los ‘ahora’ (entendido aquí como presente), el uno anterior y el otro posterior, entonces decimos que esto constituye tiempo”¹⁹. El presente por su condición externa y puntual en sí es inextenso, es decir, por sí solo no comporta tiempo, porque excluye, en sí, el movimiento. Es la pura afirmación del ser, sin más, y por ende, inmóvil. Sin embargo, emergente en y por la experiencia dinámica entraña la negatividad de lo abstracto, por lo que se torna capaz de distensión de un modo que se bifurca hacia atrás y hacia adelante.

El temperamento (*tempus*) “bifacial” del presente²⁰ es el carácter bifronte del pensar. La condición energética del pensar torna lo estático -ex-tático- de modo reflexivo, por lo que se desdobra como forma propia de ser legitimando, de esa manera, toda *diáiresis*; que define y pre-esencializa.

El presente “indivisible” (*adiáireton*), en y por su negatividad, se desdobra energéticamente hacia atrás y hacia adelante como límite que, en cuanto tal, dinamiza la temporalidad. Si bien es cierto que el presente considerado en sí mismo es “límite extremo del pasado no habiendo en él nada de futuro y del futuro no habiendo en él nada de pasado”, también ha de tenerse en cuenta que el presente “es en cierto sentido el mismo, y en cierto sentido no. En cuanto se corresponde con distintos momentos es diferente, en cambio considerado como aquello siendo lo cual en cada caso es el “ahora”, es el mismo”²¹.

El "ahora" estático muere en sí mismo, mientras el "ahora" del *Hic et nunc* presenciado muere en su otro, renaciendo desde la otredad. Así, el presente, siempre el mismo, conlleva la irrepitibilidad de su *diafora*, que hace propiamente al tiempo. El presente re-flexivo acontece desde el futuro para consumarse en el pasado. El presente energético sobrevive a su sucumbir como pasado en el ad-venimiento del futuro. Su permanente meta-morfosis dinamiza el ser, por lo que éste es antes *ousía* que *substantia*, antes temporalidad que pura presencia donde "el ser, es y el no ser, no es" sin más: el tiempo cosificado; la muerte sin retorno. Únicamente al animal le pertenece el "ahora" inmóvil que no conoce el "morir" y, por ello, la negatividad. Sólo perece. Tal "ahora" se ex-tingue en sí mismo: contradicción que no se resuelve. No posee el carácter de ex-tensión. Encerrado en sí mismo sólo "perece". El "ahora clausus" escapa a toda dinámica temporal. El animal vive atemporalmente en la pereciente repetibilidad de ser. Todos los entes sub-sisten en una permanencia perecedera, o bien en un perecimiento perpetuo. Por ello, el transcurrir de los entes va irremediamente a la "destrucción"; no conlleva el estigma de crecer en el ser, porque no se inscribe en la temporalidad del pensar y, por tanto, carece de *télos*. No hay en ellos posibilidad ni potencia; en consecuencia, no hay dinámica entelética. "El pensar es la instancia decisoria del presente; éste, lo que instauro y demarca el pensar en cuanto acaecer de mí o de nosotros... El presente es la plenitud compacta de un ahora que se da como pensable, de un pensar que busca determinarse para sí mismo en su ahora"²².

"La caducidad puede turbarnos, pero si vamos al fondo de las cosas reconoceremos su necesidad dentro de la idea más alta del espíritu. Entre las figuras perecederas, el espíritu cumple su fin último absoluto: tal es su definición. Por lo mismo, hemos de reconciliarnos con la caducidad... Más allá del momento de la caduci-

dad, hallamos que a la muerte le sucede la vida. Aquí podríamos evocar el vivir de la naturaleza... En ella, la resurrección no es más que una repetición, una historia monótona que sigue un ciclo siempre idéntico. Nada hay nuevo bajo el sol. Muy distintas son las cosas al sol del espíritu. Su marcha, su movimiento, no es una autorrepetición; el aspecto *cambiante* que el espíritu reviste en sus figuras siempre nuevas es esencialmente un progreso; progreso que se manifiesta por la *negatividad* de su pensamiento. En efecto, el conocimiento, la *concepción pensante del ser*, se hace fuente y *lugar de nacimiento* de una forma nueva y superior que depende de un principio a la vez conservador y transformador: Lo universal, la especie que no muere, que permanece siempre igual a sí misma. Así, la forma determinada del espíritu *no pasa en el tiempo* como pasa en las cosas naturales, sino que se supera en la actividad, espontánea y consciente de sí misma, de la consciencia de sí. Y precisamente porque esa superación es *obra del pensamiento*, es a la vez conservación y transfiguración. A la vez que supera la realidad de lo que al presente es, el espíritu llega a la esencia, a la toma de consciencia, a la aprehensión de la significación universal de lo que antes fue. Su principio no es ya el contenido y el fin inmediato de aquello que *fue*, sino la esencia de ese contenido y ese fin²³. Tal es el temple temporal del pensar, que en y por su actividad es siempre pensarse, vale decir, negarse en su ser presente, en y por la extensión de sí "según lo anterior y lo posterior": "*eis autó yar n eptdosis kai eis enteléyeian*"²⁴.

Lo anterior no es porque fue, y lo posterior no es porque aún ha de ser. Sólo el presente es, aunque en permanente referencia al ayer y al mañana. En ellos encuentra su sentido que no puede hallar en su fugacidad: constante huida de sí hacia lo que no es sí mismo. El ser busca su subsistencia en el no-ser, y eso hacia atrás y hacia delante.

La dinámica del ser acontece en y desde el no ser del futuro para consolidarse en el no ser del pasado. Ambos enuncian el presente en la fuerza y la potencia de su ser en el no ser, por lo cual es y no se disipa en su fugacidad. El poder del ser se da en el no ser, que mueve y cambia: lugar del acontecer, temporalidad del pensar.

Pensar es diferenciarse (*diáfora*) (no ser) en el acrecentamiento de su ser, como el ser es su división (*diáiresis*) en momentos afirmándose en su temporalidad. El presente energético se diversifica en sus momentos que mutuamente se niegan que, al modo del pensar, dialécticamente se diferencian en la unidad y unen en la diversidad, por lo que decimos "tiempo". El presente es el "lugar" del ser que se afirma en referencia al no ser, que condiciona esa afirmación en y por el movimiento metabólico-temporal. La nada flanquea el ser, por lo que es su núcleo vital en su movimiento de ser, de su devenir en eso que es para ser sido (*gewesen*) a la vez de tener que ser. El no ser del futuro delata la privación (*stéresis*) en tanto principio de ser, mientras el no ser del pasado con-forma el *ge-wesen* como cumplimiento dinámico del ser presente. El no ser corona al ser como la nada revela la *enteléxeia*: "para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada"²⁵.

La temporalidad se muestra en el fluir del no ser al no ser, de la privación a la nada. Más aún: es el modo de ser del ser en tanto *yíynomai* y acontecer, cuya dinámica es el pensar y su *enteléxeia*, la nada. Esta dinámica energética cumple su itinerario temporal desde la expectación pensante al no ser para "nada".

Expectación: "desasosiego o atención concentrada con que se aguarda algo"²⁶. Desasosiego: privación de tranquilidad, paz, reposo. La expectación propia del carácter extensivo del pensar, antes que ser ex-hacia se manifiesta ex-desde; desde el no ser. El presente que mira al futuro ve y se ve desde la privación o el no ser del futuro, porque su ser presente se ilumina en su ser

como no ser. De allí la "atención concentrada" al modo de la afirmación en sí cual no ser para ser (en nada), que será su sosiego o reposo en el *sido*. El presente siempre reclama una "atención concentrada" en y desde su condición de futuro. De lo contrario, el yo soy se ahoga en la fugacidad de sí mismo. Fui, seré: el soy que nuclea y condensa el no ser del ayer a la vez que nuclea y a-guarda el no ser del mañana. Se guarda lo que aún no es para ser en la nada de lo *sido*. Se guarda el no ser para condensar el ser en la conservación de nada. La experiencia energética del pensar se dynamiza, como su modo propio de ser, en y por la negatividad temporal.

Tiempo: el pensar que fluye desde el ad-venimiento del ser trascendiendo todo ser hacia la instauración de sí mismo en el ser. El pasado y el futuro no son más que las figuras bifaciales del presente que se trasciende en su finitud. El presente (*ousía*) se quiere infinito en la transcendencia de su ser en el no ser nada (*par-ousía*). El tiempo piensa la infinitud de lo finito; el pensar temporaliza lo finito en infinito: dinámica temporal del ser que se piensa.

De esa manera, el tiempo es "continuo" como extensión de la experiencia dinámica, en cuanto "acompaña" el movimiento (finitud) hacia su reposo, que a su vez "sigue" al lugar. Más aún, lugar, movimiento y tiempo "hacen camino" (*akolouzeo*)²⁷, encaminan, marcan rumbo, señalan *télos*. El movimiento en tanto el darse de la plenitud de lo que está en potencia, posee el doble carácter de señalar la im-perfección finita a la vez de revelar su vocación de perfección. La dinámica del movimiento conlleva siempre el "no" de la "im"-perfección (privación potencial); de igual modo el tiempo, que mutuamente se determinan mensurablemente. "No sólo medimos el movimiento por el tiempo, sino también el tiempo por el movimiento, en virtud del mutuo determinarse el uno por el otro". Y el tiempo mide a éste en tanto es su número²⁸.

Tiempo: medida continua del movimiento continuo de un modo numérico o conforme con la *mátesis*, según lo anterior y posterior. El tiempo mide porque, en cuanto límite, es la ocasión y la diseñadora de figura que acontece en el ad-venimiento “de lo sido (*ge-wesen*) y no del puntual y abstracto *fue*. Tal acontecimiento se da “matemáticamente” (*mazésomai*) en el sentido de *advenir* a configurarse en *orden* a la *epistème*, cuya *pléroma* se alcanza según la *medida de la sabiduría*. Así, la *paideia* supone la in-strucción (*mátesis*) que introduce (in) al niño a disponerse, arreglarse, ordenarse (*struo*) en su ser; de allí: erigir, elevar cimentar, ordenar. Y esto de un modo numérico; de allí: aumentar, acrecentar, crecer. Ya desde los presocráticos el número regulaba, por lo que resultaba ser “el vínculo auto generado y dominante que mantiene la eterna estabilidad de las cosas intramundanas”; porque “la verdad se halla en relación íntima y propia con la generación del número”, ya que “ninguna de las cosas existentes sería clave para nadie, ora en sí misma ora en su relación con las demás, si no existiese el número y su esencia; sin él las cosas serían ilimitadas, oscuras e indiscernibles”²⁹.

El tiempo, en tanto dinámica del alma, mide matemáticamente y genera numéricamente, esto es: acrecienta el espíritu según sí mismo conforme con la *medida* de sí mismo. De allí que el tiempo “creador en orden al bien”, es el “número ordinal” que dinamiza el alma (vivir) y la encamina ordinalmente a “inmortalizarse y hacer todo lo que está a nuestro alcance por *vivir* (tiempo) de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros”³⁰. De esa manera, el que propiamente enumera es el *noús*³¹ como suprema expresión del espíritu.

Así, pues, el tiempo tiene su cabal expresión en el *noús*. En cambio, la sensación sólo vivencia la intensidad estimulante del tiempo. Se trata aún de un tiempo concentrado que según el estímulo aumenta o disminuye. Tenemos la sensación de un “tiempo largo”

en el aburrimiento. "Largo" o "mucho", mas sin movimiento, vale decir, sin "enumeración": mera cantidad sin diferenciación ni determinación. Cantidad que el entendimiento mensura (calcula) objetivamente, diferenciándola de manera abstracta: determinación cronométrica.

El número temporal, en cambio, aligera la densidad cuantitativa en la ex-tensión del movimiento que encuentra su suprema dimensión en el *noús* expectante. La expectación, como experiencia temporal del alma, abre el presente, en su puntualidad, al futuro a la vez retrotrae a éste a la permanencia y enriquecimiento de aquél, que se consolida en el pasado sido. Dicha experiencia temporal se accidentaliza entonces, como modo de ser en la espera y en la esperanza. Ambos aguardan. La primera, sin aún qué conquistar, retener y cobijar; la segunda, cual virtud, supone la figura temporal propia de la *ousía* como "*ultimum potentiae*"³². La primera mira hacia el no ser y a-tiende, desde el presente, el advenir como otro; la segunda mira desde el advenimiento³³ cual lo suyo propio. La espera aguarda pasivamente; la esperanza a-guarda virtuosamente el "*bonum arduum futurum*", en cuanto "*labor improbus*" de sí mismo que "*omnia vincit*"³⁴. El primer advenir más bien se hace un por-venir: un venir que pasa de la lejanía del "aún no" al "ya no", languideciendo en la "lejanía" de todo tiempo: un mero fluir extenuante.

El tiempo otorga "posibilidad" que en un caso está cuantitativamente "allá" y que puede o no allegarme; en el otro está numéricamente "aquí" como lo mío, que en y desde la experiencia dinamiza la *enérgeia* de mi ser y pensar.

Así, la temporalidad del alma se define como "*distentio animi*" en tanto "*expectat et attendit et meminit, ut it quod expectat per id quod attentit transeat in id quod meminerit*"³⁵. La actividad (*enérgeia*) expectante del alma se distiende atentamente encaminando hacia la plenitud mnemónica. La memoria no se reduce a la

mera conservación de datos en el pasado, ni se restringe a la evocación de representaciones. La memoria reúne el transitar temporal del pensar como *enteléxeia* de ser. La *dis-tentio* re-coge en sí (*colligitur*) la densidad dinámica del pensar (*cogito*) en el *cogitari*, esto es: la *sineídesis*, o “el acto por el cual un todo perdura bajo la mirada del espíritu”, “visión re-cogedora”³⁶ que mantiene en vilo lo sido en la presencia. La madre de las Musas concentra “en sí todo el saber” (*synoida*) que da a la conciencia el poder de mantenerse con plena visión cara a cara ante su Dios (*synéidesin anzópon enópion tou Zeou*)³⁷; nos encontramos, por lo tanto, con el “órgano de la eternidad”³⁸; la interioridad intensa y devenida del pensar distendido y expectante; el recogimiento interior (*Er-Innerung*) “del espíritu auto consciente como espíritu”, en tanto “forma superior del ser”³⁹.

Así, la atención se inscribe aquí en la *enérgεια*, como una “atención concentrada”, por la que se trasciende en la *distentio* expectante y convergente e intimante de la memoria.

Re-cordar significa, entonces, que la expectación ha cumplido con su ciclo temporal de la negatividad, donde el futuro (no ser) encontró su significado más propio en la nada del pasado (no ser) como la suprema dignidad del ser, y que sólo el corazón (auto-conciencia) pensante (re-flexivo) es capaz de saborear (saber) en la hondura de su eternidad. El tiempo muestra, de esa manera, su real dimensión: “imagen móvil de la eternidad”⁴⁰ o bien su experiencia interna en cuanto la inquietud para el reposo⁴¹. Lo eterno no es lo otro del tiempo, ni su exclusión, sino su consumación. El tiempo está ligado a la potencialidad del alma en cuanto “principio de movimiento y cambio”⁴², cuya *enteléxeia* es el reposo. Dios no necesita reposo, porque tampoco nunca supo de potencia. Por ello, le es ajena la temporalidad y el movimiento: Dios es inmóvil. La esperanza, cual virtud teo-legal, completa su *“itinerarium viatoris”* en el reposo del “Dios vivo”, en quien está depositada⁴³.

Tal itinerario entraña la paciencia o la fortaleza de sostenerse en el no-ser de los tiempos *dinámicos* en los que el alma se posee en tanto "*importat quietum dominium*"⁴⁴. Porque, la verdad y el gozo se hallan sólo al final de una larga y dolorosa experiencia que puede desgajar el alma en sí misma por un éxito prematuro, pomposo y vacuo. Porque, "la impaciencia que quiere hallarse inmediatamente en lo absoluto, sólo tiene delante de sí como conocimiento el vacío negativo, el infinito abstracto, o bien un absoluto supuesto ya que no es puesto, no es concebido"⁴⁵; esto es: no es el acontecer energético del ser ni el reposo del pensamiento *dinámico-temporal*.

Consumación del tiempo: saber=*reptoso*=*eternidad* =*autoconsciencia*. Por ser el tiempo materia, forma y movimiento del alma su *ousía* propia es lo eterno: ámbito de lo absoluto en el que "fui resuelto en nada"⁴⁶: *par-ousía*; temporalidad-cumplida. De allí que lo contingente tiene su sentido en él, siendo éste garantía de la temporalidad de aquél. Porque, "¿cómo podrán existir las cosas corruptibles, si los principios se destruyen?"⁴⁷. La inmanencia del tiempo a la consciencia conlleva consigo la transcendencia de la consciencia del tiempo en la nada, siendo ésta su *pléroma*, no la anulación del tiempo.

Por eso, el tiempo no *pasa*, como un algo que viene y se va; sino le es inherente el *cambio* que numera en orden a la *ousía*. En el primer caso el pasado se reduce a un "fue" puntual y estático que anula la memoria; en el segundo garantiza la permanencia del presente en cuanto sabiduría y *ousía*, esto es: el universal concreto o el acontecer del *kairós*.

El *kairós*; presenta la ocasión del acontecer, la madurez del pensar, la oportunidad del ser *dinámico-metabólico* antes que del ser sub-stantivo. Porque, no es con el mero ser, ni desde el pensar puro, ni por la esencia sin más que las cosas se revelan en su concepto o se manifiestan reales. Pues, ni aquel ser, ni ese

pensar, ni esta esencia, en su rigor abstracto, conocen lo anterior y lo posterior en las cosas, por lo que tampoco saben de los números en ellas. Pero, "el bien se dice de tantos modos como el ser. Pues, se dice en la categoría de substancia, como Dios y *nóús*; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, el *kairós*; en la de lugar, el modo de vida, etc."⁴⁸

El *kairós* es la sazón del tiempo que presencia el ser e instauro en concepto (pensar) el presente. De allí, "presente es saber... Por eso lo real en cuanto tal fue representado como lo sapiente-sabido (la esencia) y así como presente, sin los otros tiempos que se congregan en él. Dar presente es saber, y saber es constituir espacio y concepto. Saber es el núcleo del llamado espíritu, tiempo presentificante"⁴⁹. "Quedarse en el pasado", entonces, es la ruptura con todo presente al soslayar todo movimiento y, por ende, cancelar todo tiempo, (ausencia de pensar y olvido), ignorando lo absoluto. Supone la petrificación del "pasar" en un irremediable e irreversible "pasado": decrepitud más lastimosa en tanto astenia espiritual. En cambio, cuando lo sido nace en el futuro, el que apropiándose del pasado hace acontecer el presente mnemónico, entonces, el alma itinerante (temporalidad) testimonia lo absoluto.

El tiempo no pasa, por lo que tampoco hay una sucesión o prioridad de pasado- presente-futuro. Sólo el alma es itinerante, por cuya razón se encamina enteléticamente (absoluto): *zeitlichkeit zeigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft*⁵⁰. Y, en el ámbito de lo absoluto "el tiempo no envejece... Pues el límite que abarca el tiempo de la vida de cada uno, fuera del cual no hay por naturaleza nada más, ha sido llamado *aión* de cada uno. Por la misma razón, el límite de todo el cielo y el que abarca todo el tiempo y toda su infinitud es su *aeí einai* inmortal y divino. De allí es de donde

dependen el existir y el vivir para las demás cosas"⁵¹.

Xrónos, *kairós* y *aión* diseñan especulativamente el ec-sistir y el vivir; accidentalizan meta-bólicamente el ser y el pensar.

El tiempo no pasa; obra (*érgon*) su *dynamica-poiética* (*en-érgeia*), entreteje noéticamente los accidentes hasta alcanzar la condición absoluta. Y si, en verdad, el tiempo destruye, no es sino el despojamiento piadoso de lo superfluo que empaña el *aión*, trascendiéndose a sí mismo. El tiempo se encarga de su propia superación.

"Espacio y tiempo, barrotes
de la jaula:
ya os romperéis, y acaso
muy pronto, porque cada
mes, hora, instante, os mellan
¡y el pájaro de oro
acecha una rendija para tender las alas!"
(Amado Nervo)

Tiempo es morir, y por ende, liberar:
"Hay que morir
al deseo y al placer,
para que al llegar la Muerte (Tiempo)
a buscarnos, halle que
ya estamos muertos del todo
no tenga nada que hacer
y se limite a llevarnos
de la mano por aquel
sendero maravilloso
que habremos de recorrer
libertados para siempre
de tiempo y espacio. ¡Amén!"
(Amado Nervo)

El *ex-tasis* de la temporalidad se ha concentrado con tal *in-tensidad* que condensa el todo de sí en aque-

llo que decimos “es tiempo de...”, esto es: “se es maduro para...”. Tiempo trascendiendo todo tiempo por lo que Simónides podía decir: “El tiempo es el más sabio”.

NOTAS

1. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 1, 209a8 (*Fís.*)
2. *Fís.*, IV, 2, 209b6
3. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 17, 1022 a 11 (*Met.*)
4. *Op. Cit.*, V, 23, 1023^a 17-25.
5. *Fís.*, IV, 4, 212^a 28-29.
6. *Op. Cit.*, III, I, 201^a 10.
7. *Op. Cit.*, IV, 11, 210b 35; Cfr. VI, 3, 234a 24ss. (En referencia con el “ahora” y el “punto”).
8. *Op. Cit.*, IV, 13, 222a 10-13.
9. *Met.*, V, 17, 1022aS.
10. *Fís.*, IV, 11, 220a22.
11. *Op. Cit.*, IV, 10, 218b 13.
12. Cfr. *Met.*, V, 17, 1022^a 10.
13. *Fís.* IV., 14, 223^a 26-27.
14. Cfr. *Met.*, IX, 6.
15. *Fís.*, IV, 11, 219a3-6. 16
16. *Op. Cit.* IV, 11, 218b 21-26.
17. Cfr. *Met.*, I, 1, 980a21.
18. Cfr. *Fís.*, IV, 11.
19. *Op. Cit.*, IV, 11, 219a 28-29.
20. Cfr. ALBIZU, E.: “Las dos caras del presente y la contemporaneidad de la filosofía”, en: *Saber del tiempo, tiempo del saber*.

Jorge Baudino Ediciones S.A., 1977, pp.97-111.

21. *Fís.*, VI, 3, 233b 33 - 234a 2 y IV, 11, 219b 12-14.

22. ALBIZU, E.: *Op. cit.*, p. 80.

23. HEGEL, G. W.F.: *La razón en la historia*. Madrid, Seminarios y Ediciones S.A., 1972, pp. 94-96.

24. ARISTÓTELES, *DE Anima*, II, 5, 417b 6-7.

25. DE LA CRUZ, SAN JUAN: *Subida del Monte Carmelo*, I, 13, 11.

26. CASARES, J.: *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili S.A., 1977.

27. *Fís.*, IV, 12, 220b 24-25.

28. *Op. Cit.*, IV, 12, 220b 14-16. No se trata aquí del medir donde un algo (un metro) determina otro algo (un cuerpo cualquiera) conforme con su extensión cuantitativa, sino del medir que pondera, matiza, estima, aprecia, mesura.

29. FILOLAO: *Fragmentos 23 y 11*; Diels, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmannische Verlagsbuchhandlung, 1956.

30. Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1, 7, 1098a 24; X, 7, 1177b 33 (*E.N.*); cfr. Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid, Taurus, 1981, pp. 49-51.

31. Cfr. *Fís.*, IV, 14, 223a26.

32. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*, 3.

33. El prefijo ad de ad-venir denota en el primer caso la orientación de un objeto a otro; en el segundo expresa más bien la proximidad o la inherencia de algo respecto de algo. Así se dice: "*vade per umbras, ad quas semper mansurus eris* (Virgilio), "marcha por las sombras, en que has de permanecer para siempre". Cfr. BLANQUEZ FRAILE, A.: *Diccionario latino-español*. Barcelona, Edit. Ramón Sopena, S.A., 1950.

34. VIRGILIO: *Georgias*, 1, 144-145.

35. SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, XI, 23, 30; 26, 33; 28, 37.

36. MARCEL, G.: *Homo Viator*. París, Aubier-Montaigne, 1963, p. 27; *La dignité humaine*. París, Aubier-Montaigne, 1961, p. 105; Cfr. SAN AGUSTÍN : *Op. Cit.* X, 11, 18 : "El alma ha vindicado en

propiedad esta palabra (*cogitare*) para sí, de tal modo que ya no se diga propiamente *cogitare* de lo que se recoge (*colligitur*), esto es, de lo que se junta (*cogitur*) en un lugar cualquiera, sino en el alma”.

37. Cfr. SAN PABLO: *II Carta a los Corintios*, 4, 2.
38. ALBIZU, E.: *Op. Cit.*, p. 87.
39. HEGEL, G.W.F.: *Phanomenologie des Geistes*. Hamburg, F. Meiner Verlag, 1952, pp. 524 Y 564.
40. PLOTINO: *Enéada*, III, 7,13,18 ss.
41. Cfr. SAN AGUSTÍN: *Op. Cit.*, I, 1,1: “*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*”.
42. *Met.*, V, 12, 1019a 15.
43. Cfr. SAN PABLO: 1 *Tim.*, 4, 10; 55; *Tit.*, 1,2. *Hebr.*, 4,1 ss - 2 *Tes.*, 1,7.
44. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, 2-2, 136,2 ad 2.
45. HEGEL, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*. Hamburg, F. MeinerVerlargo, 1975; 11 Teil, p. 503.
46. SAN JUAN DE LA CRUZ.
47. *Met.*, 111,4, 1000b 28-29.
48. *E.N.*, I, 6, 1096a 17-29.
49. ALBIZU, E.: *Op. Cit.*, pp. 92-93.
50. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1967, § 68, p.350.
51. ARISTÓTELES: *De Coelo*, I, 9, 279a 19-29.

NOTAS

**INCLINACIONISMO, DERIVACIONISMO E
IDENTIDAD REAL.
SOBRE ALGUNAS VERSIONES ACTUALES DE
LA TEORÍA DEL DERECHO NATURAL**

Carlos I. Massini Correas
Universidad Nacional de Cuyo

1. Un libro y una problemática

Los debates en el marco de la doctrina del derecho natural han sido muy intensos en los últimos años, en especial en el ámbito cultural anglosajón, y a partir principalmente de la edición del importante libro de John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, Clarendon Press, 1980, 426 pp.)¹. Desde de la aparición de este trabajo, se han multiplicado sus sostenedores y sus detractores, en una polémica que dura hasta nuestros días y que ha obrado como un revulsivo en el ámbito del pensamiento iusnaturalista, enriqueciendo las perspectivas, precisando las cuestiones y afinando los análisis. El autor de este trabajo ha expuesto y valorado parte de este debate en un trabajo publicado hace ya unos años², pero la polémica no ha cesado y se ha enriquecido recientemente con la aparición del libro de Mark C. Murphy, *Natural Law and Practical Rationality* (Cambridge, Cambridge University

Press, 2001, 284 pp.), en el que su autor, profesor en la Universidad de Georgetown, intenta explícitamente una superación de la mencionada controversia y propone una solución alternativa de sus cuestiones principales. En lo que sigue se hará una exposición y valoración de la tesis central de ese libro, desarrollando también algunas precisiones sistemáticas acerca del tema abordado, *i.e.*, el de la naturaleza del referente objetivo de las proposiciones del derecho natural.

Murphy comienza su tratamiento de la cuestión abordando el problema de la razonabilidad de la conducta humana deliberada, *i.e.*, el de las condiciones bajo las cuales una acción puede ser identificada como prácticamente significativa y no susceptible de crítica racional. En este punto, el profesor de Georgetown sostiene que una teoría iusnaturalista de la racionalidad práctica es una teoría que se ordena al cumplimiento de dos tareas principales³. En primer lugar, una teoría iusnaturalista afirma que las razones fundamentales para la acción radican en ciertos bienes que están fundamentados en la naturaleza de los seres humanos. Por lo tanto, una teoría del derecho natural debe proveer un catálogo de bienes, en su identificación de las razones básicas para la acción, y ofrecer una caracterización de esos bienes conectándolos de algún modo con la naturaleza humana. En segundo lugar, una teoría iusnaturalista ha de sostener que los requerimientos de la razonabilidad práctica, aquellos estándares cuyo seguimiento hace a la acción completamente racional, se justifican por referencia a caracteres de los bienes que son las razones fundamentales para la acción. En definitiva, para revestir carácter iusnaturalista, una doctrina debe tener un cierto fundamento en la naturaleza humana y, a la vez, proveer razones del carácter práctico de sus proposiciones centrales.

2. Entre “inclinacionismo” y “derivacionismo”

Para abordar esta problemática, propia de las doctrinas iusnaturalistas, Murphy efectúa una división, en el marco del iusnaturalismo contemporáneo de matriz anglosajona, entre las diferentes teorías que explican cómo es posible conocer los bienes básicos fundados en la naturaleza humana. Las explicaciones iusnaturalistas estándar acerca de cómo son conocidos los bienes básicos son fundamentalmente de dos clases. Una de ellas, a la que llama “inclinacionismo”, sostiene que ningún juicio práctico referido a cuáles objetos son bienes a ser perseguidos, puede ser derivado de ningún conjunto de juicios no-prácticos sino que, antes bien, el conocimiento de esos bienes es inmediato e inderivado, ocasionado por una inclinación hacia esos mismos bienes. La segunda explicación, a la que llama “derivacionismo”, sostiene que los juicios prácticos referidos a los bienes a ser perseguidos no son autoevidentes, sino que, antes bien, deben ser derivados de juicios teoréticos acerca de las notas centrales de la naturaleza humana.

Para este autor, la perspectiva *derivacionista* refleja la imagen popular de la teoría del derecho natural, según la cual los principios del derecho natural, que especifican los bienes a ser perseguidos, son derivados de afirmaciones acerca de la naturaleza humana cognoscibles por la razón especulativa. Este punto de vista participa – afirma Murphy – de una visión reductiva acerca de las capacidades de la razón práctica, que la circunscribe a la deliberación acerca de los medios convenientes para alcanzar los fines presentados por la razón especulativa. Este autor pone como modelo de ese modo de considerar el derecho natural el libro de Anthony Lisska, *Aquinas’s Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*⁴, en el que este autor sostiene que Tomás de Aquino caracteriza la naturaleza humana en términos de propiedades esenciales de carácter disposicional, es decir, explicativas de la tendencia humana a desarrollarse en un determinado sentido y no

en otro u otros. El conocimiento práctico, según Lisska, toma sus primeros principios de nuestra comprensión especulativa de la naturaleza humana y, por lo tanto, llegamos a conocer el derecho natural a través de la aprehensión de las propiedades disposicionales que corresponden a nuestra esencia⁵.

Respecto del valor epistémico de este último tipo de doctrinas, Murphy plantea una objeción fundamental cuando sostiene que el *derivacionismo* ha de ser rápidamente desestimado debido a la ampliamente compartida y, además, altamente plausible opinión acerca de que la presuposición de que los juicios prácticos o normativos pueden ser deducidos sólo de juicios no-prácticos, es simplemente insostenible desde el punto de vista lógico. En este punto, el filósofo norteamericano se remite a la conocida regla lógica según la cual no puede aceptarse nada en la conclusión de una inferencia, en este caso la practicidad de una proposición, que antes no se encuentre expresamente en las premisas⁶.

Pasa luego Murphy a la consideración de la versión *inclinacionista* del derecho natural, según la cual los bienes humanos básicos y, por lo tanto, los primeros principios del derecho natural, son *per se nota* o autoevidentes y, en consecuencia, idemostrables y primeros, no derivados de ningún otro tipo de conocimiento. Desde esta perspectiva, que el profesor de Georgetown ejemplifica con el pensamiento de John Finnis, la captación de esos bienes es completamente interna a la razón práctica, que no puede ser reducida a su dimensión meramente deliberativa acerca de los medios. Por otra parte, esa aprehensión de los bienes básicos se sigue de una inclinación natural del hombre hacia ellos, pero no se deriva del hecho de la existencia de esa inclinación, sino que la presencia de cada una de esas inclinaciones es simplemente una condición que ocasiona la consideración por la razón y la captación de cada uno de los bienes básicos. Dicho de otro modo, las inclinaciones proveen al hombre el ímpetu

hacia el conocimiento del bien, aunque no el conocimiento mismo⁷. En este punto, Murphy sostiene que la noción finnisiana de *inclinatio* es parcialmente diferente de la expuesta por el Aquinate, ya que, para el profesor de Oxford, una inclinación sería paradigmáticamente algo que se siente, un cierto ímpetu hacia el bien; por el contrario, siempre según Murphy, Tomás de Aquino las entiende como una cierta direccionalidad (*directedness*) de la acción intencionada hacia ciertos objetos⁸.

Por otra parte, cabe consignar que Finnis niega categóricamente que pueda calificarse a su interpretación de *intuicionista*, ya que el acto de comprensión (*insight*) por el que se capta un bien básico no tiene lugar sin datos, entre ellos la misma captación de la inclinación hacia ciertos objetos. De este modo, la razón práctica cumple un papel subsidiario en la explicación de Finnis, sólo como proveedora de descripciones de los objetos: la razón práctica elabora sus juicios sobre esos objetos tal como son descritos por la razón especulativa. Este planteo sería similar, según Murphy, al efectuado por Hume en el *Treatise*, con la única diferencia que el papel que en el escéptico escocés cumplen los sentimientos, lo cumple la razón práctica en la propuesta de Finnis. Según el autor norteamericano, la principal falla de la elaboración finnisiana radica en la ausencia de alguna explicación acerca de cómo tiene lugar la transición desde la inclinación hasta la captación del valor⁹; aun cuando la propia captación de los primeros principios sea inmediata e inverificable por deducción, no es posible decir nada acerca de cómo nos movemos desde las inclinaciones hasta los juicios de bondad¹⁰.

Murphy sostiene también que tanto la visión *inclinacionista* como la *derivacionista* proponen una concepción acerca de cómo los juicios prácticos referidos a bienes han de ser justificados: (i) el *inclinacionismo* bloquea cualquier apelación fundamental a las notas

de la naturaleza humana o a cualquier clase de hechos apprehendidos por la razón teórica; (ii) el *derivacionismo*, por su parte, afirma que la razón práctica no es competente para evaluar y que las formas más básicas de evaluación son el resultado de un razonamiento realizado completamente por la razón especulativa. Por lo tanto, concluye, tanto el *inclinacionismo* como el *derivacionismo* resultan insuficientes para proponer una solución a la vez lógicamente correcta y fundada en la naturaleza humana (y por lo tanto, propiamente iusnaturalista), al problema de la referencia objetiva de las proposiciones prácticas.

Escribe Murphy en este punto, que "los modelos inclinacionista y derivacionista del conocimiento práctico se corresponden uno respecto del otro, como las imágenes de un espejo, en cuanto sus virtudes y sus vicios. Mientras el modelo inclinacionista no ha de preocuparse ni de la posibilidad de derivar verdades prácticas de verdades no-prácticas, ni de las dificultades que supone el explicar cómo las personas comunes llegan a conocer los principios básicos del derecho natural, su explicación del conocimiento práctico se encuentra en tensión con la tesis iusnaturalista esencial acerca de que el derecho natural está enraizado en la naturaleza humana. Por otra parte, mientras el modelo derivacionista provee una interpretación sencilla de la exigencia de que el derecho natural esté fundado en la naturaleza humana, esta sencillez se alcanza a través de medios lógicamente dudosos y al costo de negar el conocimiento práctico más rudimentario a la gran mayoría de las personas"¹¹.

3. La Tesis de la Identidad Real

En vista de estas dificultades aparentemente insalvables, y para superar esa alternativa viciosa, Murphy propone una tercera vía, que al mismo tiempo que esté sólidamente fundada en la naturaleza humana

y pueda, por lo tanto, ser calificada como decididamente iusnaturalista, no incurra en fallos lógicos universalmente reconocidos y, en esa medida, invalidantes. Murphy llama a esa tercera propuesta *tesis de la identidad real (Real Identity Thesis)* (en adelante TIR) y la funda sucintamente del siguiente modo: con la ayuda de ejemplos, sostiene que, a pesar de que de la proposición en tercera persona “Murphy está en su despacho en la Universidad de Georgetown”, no puede deducirse la proposición “yo estoy en mi despacho en la Universidad de Georgetown”, el estado de cosas referido por ambas proposiciones es idéntico, por lo que no puede negarse que existan estrechas conexiones entre esos dos enunciados; en especial, puede sostenerse que el estado de cosas por el que ambas proposiciones son verdaderas es el mismo y la ausencia de ese estado de cosas haría a ambas proposiciones falsas.

Del mismo modo – sostiene Murphy – “vale la pena explorar la posibilidad de que la relación entre los principios de la ley natural y ciertos juicios acerca de la naturaleza humana, sea similar a la que existe entre los juicios en primera y tercera persona. No existe razón para suponer que podamos deducir los principios prácticos del derecho natural de algún conjunto de juicios teóricos acerca de la naturaleza humana: estos tipos de juicios son tan diferentes conceptualmente que cualquier derivación putativa está condenada a resultar falaciosa. Pero como demuestra el caso de los juicios en primera y tercera persona, esta tremenda diferencia conceptual no nos da razón en sí misma para suponer que no habría una conexión extremadamente estrecha entre estos juicios”¹². Esta conexión – sostiene Murphy – si bien no autoriza para efectuar deducciones desde un grupo de proposiciones hacia el otro, sí hace posible argumentar dialécticamente de un modo justificable desde los juicios de un tipo a los del otro.

Ahora bien, y para mostrar de qué modo esta rela-

ción no sólo es correcta sino coherente, es necesario tanto identificar aquella clase particular de juicios acerca de la naturaleza humana que se propone conectar con los principios del derecho natural, cuanto proporcionar ciertos fundamentos para suponer que los correspondientes juicios teóricos y prácticos resultan verdaderos en virtud de su adecuación a los mismos estados de cosas. En este punto, el mismo Murphy resume su propuesta diciendo que “las tesis que quiero defender son las siguientes: (i) que hay un conjunto de verdades, cognoscibles por la razón teórica, que afirman la existencia de algo así como el perfeccionamiento (*flourishing*) humano, y que establecen cuáles son los aspectos de este perfeccionamiento y (ii) que existen fuertes razones para suponer que cada estado de cosas que la razón teórica capta correctamente como siendo un aspecto del perfeccionamiento humano, puede ser captado correctamente por la razón práctica como siendo un bien que vale la pena poseer y viceversa. Esta posición: que estados de cosas entendidos por la razón teórica como aspectos del perfeccionamiento son realmente idénticos con estados de cosas comprendidos por la razón práctica como bienes que vale la pena tener, es la formulación de la tesis fundamental que llamo “tesis de la identidad real”¹³.

Esta tesis, sostiene Murphy, para resultar correcta y superar el parcialismo en el que incurren tanto el *derivacionismo* como el *inclinacionismo*, debe otorgar un lugar adecuado, tanto a la razón práctica como a la razón teórica en la defensa de una explicación de los principios del derecho natural. En este sentido, afirma este autor, “es posible sostener un modelo inclinacionista acerca del modo como son conocidas las verdades prácticas, defendiendo que la razón práctica formula esos juicios en orden a hacer inteligible nuestra tendencia a perseguir ciertos objetos. Pero también es posible sostener – continúa – que nuestra captación de las verdades prácticas fundamentales concernientes a

los bienes que vale la pena poseer, puede ser informada, de un modo especialmente profundo, por la razón teórica, y que, aun cuando el modo en que es informada por la razón teórica no sea el propuesto por los derivacionistas, sea posible sostener que los estados de cosas que son captados como aspectos del perfeccionamiento humano son, en verdad, bienes que vale la pena poseer¹⁴.

A continuación, el iusfilósofo norteamericano pasa a argumentar a favor de la idea de que existe algo así como el perfeccionamiento humano, y que es cognoscible por la razón trabajando de modo especulativo, para lo cual recurre al conocido argumento aristotélico de la función propia del hombre (*function argument*). Luego de esta extensa argumentación¹⁵, Murphy vuelve sobre la formulación de la TIR, recalcando que su núcleo central, el que le proporciona evidencia suficiente, es el descubrimiento y verificación de la similitud que existe entre el contenido de los aspectos del perfeccionamiento humano y de lo que es captado como bienes a ser perseguidos. Y a los efectos de verificar esta tesis, Murphy se interna a continuación, luego de una muy sólida y completa refutación del subjetivismo ético¹⁶, en un complejo estudio de aquellos que pueden ser defendidos como aspectos del florecimiento, plenitud o perfección humana y, por lo tanto, conforme a la TIR, como bienes humanos básicos. En este punto estudia el lugar que corresponde, como razones fundamentales de la acción, al placer y el dolor, que no reconoce como bienes básicos, así como a la vida, el conocimiento, la experiencia estética, la excelencia en el trabajo, en el juego y en la actividad humana, la paz interior, la amistad y la comunidad, la religión y la felicidad¹⁷.

Estos desarrollos siguen las huellas, ampliándolos, de los realizados por John Finnis en *Natural Law and Natural Rights*, y resultan particularmente agudos y sugerentes, pero no podrán ser objeto, por su extensión

y complejidad, de tratamiento detallado en esta oportunidad. También revisten especial interés las afirmaciones efectuadas por Murphy en otros puntos, *v. gr.* acerca de la doctrina de las virtudes y la cuestión de si el iusnaturalismo es una teoría del bienestar (*welfarism*); estas observaciones también resultan especialmente analíticas y relevantes, pero habrán de ser dejadas asimismo de lado por elementales razones de espacio.

Por el contrario, corresponde detenerse en las elaboraciones realizadas por Murphy acerca de la vinculación precisa de su TIR con el pensamiento del Aquinate acerca del derecho natural. Tal como lo puntualiza este autor, todos los que participan en la polémica *inclinacionista – derivacionista*, han fundado sus puntos de vista en la obra del teorizador paradigmático del derecho natural, Tomás de Aquino. En efecto, Finnis y sus seguidores enfatizan la insistencia del Aquinate acerca de que los primeros principios del derecho natural son *per se nota*, mientras que Lisska y quienes piensan como él se concentran en el modo cómo la bondad está vinculada, en el esquema tomista, con aspectos de la naturaleza humana. Y respecto de su propia posición, Murphy puntualiza que si bien ella no debe considerarse como estrictamente tomista, se encuentra muy próxima a las posiciones del Aquinate en varios aspectos. El primero de ellos es que ambas presentaciones, la de Tomás de Aquino y la del profesor de Georgetown, insisten en que la razón humana puede descubrir las dimensiones centrales del florecimiento o plenitud humana. “En la perspectiva del Aquinate -escribe- la razón teórica aprehende que los objetos naturales se mueven de la potencia al acto y la completa actualidad es la causa final de la existencia de las criaturas, lo que las hace buenas y perfectas (*Summa Theologiae*, I, 5, 1)¹⁸.”

El segundo aspecto en el que se evidencia el paralelismo entre la TIR y la doctrina tomista radica en que la

primera sigue al Aquinate en su conexión del concepto de perfección con el de especie: desde esta perspectiva, la actividad que constituye el perfeccionamiento de una realidad es simplemente aquella que es propia de esa especie de entidad y de lo que la determina, *i.e.*, de su forma. “Y el tercer aspecto de esta similitud - escribe Murphy - es que, en la explicación tomista, la bondad radica en la plenitud del ente de acuerdo con su propia esencia. Una criatura es buena en la medida en que está en acto, *i.e.*, en la medida en que desarrolla las actividades características de la índole de realidad que ella es. La maldad, por el contrario, es una carencia, una falta de ser; no es una existencia positiva, sino una pura ausencia. Es por lo tanto evidente -concluye- que la explicación de la plenitud o florecimiento propuesta aquí (la TIR), en la cual esta plenitud consiste en el funcionamiento en un determinado sentido, se ajusta fácilmente a la explicación tomista de la bondad”¹⁹.

Murphy lo explica también con referencia a la concepción tomista del conocimiento práctico, en el sentido de que si un objeto determinado es en sí mismo operable o realizable, ya sea que su conocimiento tenga un fin y un modo de conocer prácticos, resultando por lo tanto práctico *simpliciter*, ya sea que se lo conozca con una finalidad y de un modo especulativo, resultando de este modo en definitiva especulativo, en realidad el objeto de conocimiento es el mismo. De este modo, sostiene, es posible que el estado de cosas que es aprehendido por la razón especulativa como un aspecto de la perfección humana, pueda ser captado por la razón práctica como un bien a ser perseguido. Esto explicaría, en última instancia, la razón por la cual intelectuales competentes como los que debaten la alternativa *derivacionismo* - *inclinacionismo*, hayan podido interpretar al Aquinate como afirmando ambos puntos de vista.

Pero -según Murphy- la TIR no sólo explicaría la razón de esta diversidad de puntos de vista, sino que,

principalmente, proveería de una explicación que no sólo fundamenta los principios del derecho natural en los caracteres de la naturaleza humana, sino que lo hace sin incurrir falaciosamente en una deducción de proposiciones prácticas desde otras puramente especulativas. Y esta explicación sería suficiente – según este autor – para la fundamentación de los principios de derecho natural, toda vez que, si bien ella no puede justificar una deducción o inferencia directa desde las notas de la naturaleza humana hasta los principios normativos naturales, sería suficiente, desde una perspectiva dialéctica, para justificar las proposiciones prácticas del derecho natural; para ello sería suficiente con mostrar la identidad real del objeto de ambos conocimientos, tanto del especulativo como del práctico. “Voy a emplear este método –afirma el pensador norteamericano– que podemos llamar una aproximación dialéctica, ya que se mueve entre los juicios prácticos ocasionados por las inclinaciones y los juicios de la razón especulativa, evitando el parcialismo compartido tanto por el inclinacionismo cuanto por el derivacionismo”²⁰. Y concluye su exposición sosteniendo: “Yo no he efectuado ninguna exigencia en el sentido de que lo práctico sea en algún sentido reductible *conceptualmente* a lo no práctico, y la identificación de los bienes que vale la pena tener y los aspectos del florecimiento humano está completamente dentro de la categoría de los estados de cosas que son irreductiblemente evaluativos. Más aún, los aspectos del florecimiento humano y los bienes que vale la pena tener, muestran caracteres estructurales similares (...). Dada esta correspondencia, generalmente estrecha de contenidos, que existe entre los bienes básicos y los aspectos del florecimiento, (...) concluyo que la TIR es correcta. El derecho natural -finaliza- está fundado en la naturaleza humana”²¹.

4. El iusnaturalismo de la TIR

Una vez finalizada la exposición de las afirmaciones centrales de la TIR, corresponde efectuar una evaluación de su capacidad para proveer una justificación, que sea a la vez iusnaturalista y práctica (ética y jurídica), de las proposiciones normativas del derecho natural. Dicho de otro modo, se trata de analizar sus virtualidades para fundamentar o justificar racionalmente de modo adecuado el *paso fundamentador* desde las proposiciones especulativas acerca de las notas esenciales de la naturaleza humana, hacia las proposiciones normativas que dirigen la conducta al bien humano completo. Murphy concluye su exposición de la TIR afirmando que ella *funda* el derecho natural en la naturaleza humana. Será necesario verificar si esta afirmación resulta justificada.

Ante todo, y desde un punto de vista lógico, es claro que *fundar* o *fundamentar* significa que existe entre dos o más proposiciones un vínculo de carácter ilativo²², i. e., que la proposición que aparece como conclusión resulta justificada racionalmente por las que lógicamente le anteceden. Dicho de otro modo, que la conclusión *fundamentada* es, de algún modo el resultado o el efecto de las premisas antecedentes. De lo contrario, no puede hablarse propia y formalmente de *fundamentación* y está claro que el mero hecho de que dos proposiciones tengan como referente semántico la misma realidad material, no las convierte sólo por ello en recíprocamente fundantes y fundadas. De este modo, *v.gr.*, las proposiciones "este es un cuadro de van Gogh" y "este cuadro de van Gogh es bello", tienen a la misma realidad como referente semántico material y, sin embargo, no existe entre ellas ninguna relación ilativa y, por lo tanto, de fundamentación. En rigor, para que esa fundamentación existiera, sería necesaria la introducción de un nueva proposición en el razonamiento: la proposición estimativa "todos los cuadros de van Gogh son bellos"; de ese modo, el siguiente razonamiento

podrá otorgar fundamento racional a la conclusión:

“todos los cuadros de van Gogh son bellos”

“este es un cuadro de van Gogh”

Luego, “este cuadro de van Gogh es bello”

Cabe consignar que la conclusión del razonamiento anterior tiene carácter estimativo en razón de que la premisa estimativa se considera mas “débil” lógicamente que las asertivas, en virtud de la regla lógica según la cual la conclusión debe seguir la modalidad de la premisa más “débil”; por ello, necesariamente, la conclusión de un razonamiento que contiene tanto premisas asertivas como estimativas debe revestir carácter estimativo²³.

Otro tanto ocurre en el caso de la fundamentación de las proposiciones prácticas, como lo son las del derecho natural; el razonamiento que las fundamenta o justifica racionalmente, ha de incluir *al menos una* proposición normativa, de modo que la conclusión resulte asimismo normativa; pero debe incluir también proposiciones asertivas o estimativas, de modo de incorporar contenidos concretos y no resultar meramente formal o excesivamente general. De esta manera, la norma de derecho natural “debe respetarse la vida inocente”, ha de tener como antecedente la proposición principal normativa “todo lo bueno ha de hacerse” y la proposición estimativa “es bueno respetar la vida inocente”.

Pero lo que interesa poner ahora de relieve, es que, para que pueda hablarse propiamente de *fundamentación* de una proposición normativa de derecho natural, *i. e.*, de la presencia de un vínculo ilativo entre proposiciones que alcance a justificarla racionalmente, resulta estrictamente necesaria la incorporación de proposiciones normativas, en rigor, principal-normativas, así como de proposiciones de carácter estimativo o asertivo. Por ello, la mera identidad del referente semántico de las proposiciones “x es un as-

pecto del perfeccionamiento humano” y “x ha de hacerse”, no alcanza a *fundamentar* en sentido propio la segunda, tal como lo propone Murphy en el libro que estamos analizando. Y la alusión que hace este autor en el sentido de que se trata, en ese caso, de un razonamiento de carácter *dialéctico*, no cambia en nada las cosas, toda vez que la dialecticidad de un razonamiento depende, al menos desde la fundación de la lógica por Aristóteles, del carácter probable u opinativo de las premisas y no, al menos no principalmente, de la forma de los razonamientos²⁴.

De aquí se sigue claramente que la TIR no alcanza propiamente a *fundamentar* las proposiciones normativas del derecho natural en afirmaciones acerca de las dimensiones perfectivas de la naturaleza humana. Sólo señala una identidad de referente semántico material entre dos grupos de proposiciones, pero sin lograr establecer entre ellos ninguna ilación válida, razón por la cual esa identidad no supone ninguna fundamentación propiamente dicha. Otra cosa sucede, por supuesto, si se toma la palabra *fundamentación* en un sentido equívoco o ambiguo, pero esto no conduce sino a razonamientos falaciosos o deficientes y, en consecuencia, a la imposibilidad de justificar racionalmente de modo adecuado proposiciones de derecho natural o de cualquier otra especie²⁵.

5. Conclusión: Tomás de Aquino y la fundamentación del derecho natural

En rigor, el camino correcto para la fundamentación o justificación racional de las normas del derecho natural lo proporcionó Tomás de Aquino en un texto paradigmático contenido en el Artículo 2, de la Cuestión 94, de la Segunda sección de la Primera parte de la *Summa Theologiae*²⁶. En ese lugar, el Aquinate establece que la fundamentación de las normas de derecho natural se alcanza, expresado sintéticamente, del siguiente modo: (i) existe un primer principio práctico, según el cual

“todo lo bueno ha de hacerse” y que tiene por contrario otro según el cual “todo lo malo ha de evitarse”; (ii) este primer principio práctico se conoce por evidencia analítica, en razón de que es *per se nota*; (iii) todo aquello que la razón práctica capta como bienes humanos son materia del derecho natural; (iv) el primer indicio de que algo es un bien humano radica en que el hombre está naturalmente inclinado hacia él; (v) los bienes humanos son tales en la medida en que expresan las dimensiones perfectivas de la naturaleza humana; (vi) en virtud de todo lo anterior, si se vincula el primer principio práctico con la existencia de los bienes humanos indicados por las inclinaciones naturales, es posible llegar a una conclusión normativa y de derecho natural acerca de lo que ha de hacerse o evitarse²⁷. Expresado esto en su formulación lógica, el razonamiento sería el siguiente:

“el bien ha de hacerse”
“x es un bien (humano)”
Luego: “x ha de hacerse”

De este modo es posible fundamentar de un modo a la vez *práctico*, en virtud del primer principio práctico, y *iusnaturalista*, en virtud de que la condición de bien depende de que se trate del término de una inclinación de la naturaleza humana, las normas concretas de derecho natural. Y se trata en este caso de una fundamentación en sentido estricto, toda vez que existe una ilación lógica entre las premisas y la conclusión, la que a su vez reviste carácter normativo en razón de la normatividad de la primera de las premisas²⁸. Este es, entonces, el modo adecuado de justificación racional de las normas de derecho natural y por lo tanto la pretensión, desarrollada por Murphy en el libro que hemos comentado, de una fundamentación sin ilación lógica, no puede ser considerada como una alternativa válida, que sea a la vez *iusnaturalista* y *práctica*, de

fundamentación de la normatividad de derecho natural. A pesar de esto, corresponde destacar, antes de concluir, el importante aporte efectuado por ese autor al esclarecimiento de la problemática que se plantea a las doctrinas iusnaturalistas al momento de esclarecer y precisar las relaciones entre las normas del derecho natural y las dimensiones centrales de la naturaleza humana.

NOTAS

1. Existe una muy cuidada edición castellana: *Ley natural y derechos naturales*, trad. C. Orrego, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000, 456 pp. Sobre este libro, *vide*: Massini Correas, C.I., "Justicia y derecho en *Ley natural y derechos naturales* de John Finnis, en *Sapientia*, N° LV-207, Buenos Aires, 2000, pp. 557-568.
2. Massini Correas, C.I., "The New School of Natural Law. Some Approaches", en *Rechtstheorie*, N° 30-4, Berlin, 1999, pp. 461-478.
3. Murphy, M.C., *Natural Law and Practical Rationality* (en adelante NLPR), Cambridge, Cambridge U.P., 2001, pp. 23.
4. Lisska, A., *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford, Clarendon Press, 1996. *Vide*, la recensión crítica de este libro efectuada por el autor de estas líneas, en *Sapientia*, N° 204, Buenos Aires, 1998, pp. 272-275.
5. NLPR, p. 8.
6. NLPR, p. 8.
7. NLPR, p. 9.
8. NLPR, p. 10.
9. NLPR, p. 13.
10. NLPR, p. 10.
11. NLPR, p. 17-18.

12. *NLPR*, p. 19.
13. *NLPR*, p. 19.
14. *NLPR*, p. 20.
15. *NLPR*, pp. 21-40.
16. *NLPR*, pp. 46-95.
17. *NLPR*, pp. 96-138.
18. *NLPR*, p. 43.
19. *NLPR*, pp. 43-44.
20. *NLPR*, p. 21.
21. *NLPR*, pp. 137-138.
22. *Vide*: Kalinowski, G., *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. E. Mari, Buenos Aires, EUDEBA, 1979, pp.132 ss.
23. Kalinowski, G., *Introducción a la lógica jurídica*, trad. J.A. Casaubon, Buenos Aires, EUDEBA, 1973, pp. 67 ss.
24. *Vide*, Aristóteles, *Tópicos*, I, 104b1 ss. *Vide*, asimismo, Evans, J. D. G., *Aristotle's Concept of Dialectics*, Cambridge, Cambridge U.P., 1978, pp. 89 ss.
25. *Vide*, Heidegger, M., "Sobre la esencia del fundamento", en *Ser, verdad y fundamento*, trad. E. García Belsunce, Caracas, Monte Ávila, 1975, pp. 11-58.
26. Acerca de la interpretación de este texto, *vide*, Grisez, G., "The First Principle of Practical Reason", en *Natural Law Forum*, N° 10, 1965, pp. 168-196; asimismo: Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1984, y García Huidobro, J., "El acceso a la ley natural. Comentario a un texto de Tomás de Aquino (S. Th. I-II, 94, 2c)", en *Persona y Derecho*, N° 37, Pamplona, 1997, pp. 197-218.
27. En este punto, *vide*, Massini Correas, C.I., *La falacia de la "falacia naturalista"*, Mendoza-Argentina, EDIUM, 1894, pp. 99 ss.
28. *Vide*, Kalinowski, G., *El problema...*, cit., pp. 142 ss.

RECENSIONES

EUDALDO FORMENT: *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser. Antología filosófica*, Tecnos, Madrid, 2003, 451 pp.

La obra que se reseña es un verdadero compendio del pensamiento filosófico-teológico de Santo Tomás de Aquino. Eudaldo Forment, catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona, ofrece en este volumen la exposición de un estudio profundo, claro y sencillo del pensamiento del Doctor Común de la Iglesia. Integra también el trabajo, una cuidadosa selección de textos de la obra del Aquinate.

El trabajo se encuentra estructurado en dos grandes secciones. La primera de éstas, bajo el título general de *Introducción*, ofrece al lector una exposición de la cosmovisión filosófico-teológica de Santo Tomás; la segunda parte, *Antología Filosófica*, reúne un conjunto de textos fundamentales de su obra. Los escritos seleccionados para esta antología han sido clasificados con el mismo orden y con casi los mismos títulos que todos los apartados de la precedente *Introducción*, excepto los correspondientes al capítulo primero, dedicado a su biografía.

El autor ha procurado también que el contenido de los textos se encuentre explicado y sintetizado en el estudio preliminar, que puede considerarse como un compendio esencial de las ideas expuestas en todos ellos. Para facilitar su lectura, además de la correspondencia entre ambas partes del trabajo, cada uno de estos textos va precedido de un breve epígrafe, con el

que se ha querido enunciar la temática del mismo y sus nociones esenciales (pág. 195).

Los apartados que constituyen la primera parte de este trabajo son los siguientes: *I. Vida y obra de Santo Tomás, II. El pensamiento filosófico de Santo Tomás, III. La filosofía, IV. Visión filosófica del mundo, V. Antropología, VI. El conocimiento, VII. La voluntad, VIII. Ética y política, IX. Teología natural, X. Bibliografía.* La segunda sección, directamente relacionada con la anterior, conforme se explicó arriba, posee los siguientes apartados: *I. La síntesis filosófica de Santo Tomás, II. La filosofía, III. Visión filosófica del mundo, IV. Antropología, V. El conocimiento, VI. La voluntad, VII. Ética y política, VIII. Teología natural.* Por último, el estudio contiene una sección dedicada a *Anexos*, que contiene los siguientes ítems: *A. Juicios y opiniones, B. Glosario, C. Indicaciones biográficas sobre autores citados.*

Santo Tomás, sin duda el mayor exponente de la filosofía medieval, fue canonizado por Juan XXI, el 18 de julio de 1323. Pío V lo declaró Doctor de la Iglesia, el 11 de abril de 1567. A partir de su muerte ya fue llamado *Doctor Communis*, y, desde el siglo XV, *Doctor Angelicus*. El 14 de agosto de 1880 fue proclamado Patrono de los Estudios, por León XIII. El papa Pío XI publicó, en 1923, en el sexto centenario de su canonización, la encíclica *Studiorum Ducem*, donde le nombra oficialmente *Doctor Communis* y *Doctor Angelicus*. En nuestra época, con ocasión del VII Centenario de su muerte, en 1974, Paulo VI publicó la carta *Lumen Ecclesiae*. El 13 de septiembre de 1980, Juan Pablo II lo proclamó *Doctor Humanitatis*. En 1998, en su encíclica *Fides et ratio*, declaró que el sistema de Santo Tomás "alcanzó cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado" (IV, n. 44), y que es "la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás" (VII, n. 78). También que posee un "valor incomparable" (V, n. 57) y es de una "novedad perenne" (V, n. 44) (pág. 26).

La obra escrita de Santo Tomás es extensísima. Es sorprendente que durante veintidós años pudiese preparar tantos y variados escritos y, además, ejercer su magisterio oral y realizar tantos viajes. También es asombroso que descubriese unos principios filosóficos fundamentales y ya no los abandonara jamás. Después los fue desarrollando e incluso modificando, pero nunca los abandonó ni cambió. Consiguió, con ello, ofrecer un sistema completo, que responde a los problemas fundamentales sobre el sentido de la vida y del mundo (pág. 26).

Todos sus escritos son fruto de una rica vida intelectual y espiritual, pero además están ordenados a nutrir y robustecer la de sus lectores. Se ha dicho de su obra que es "sabiduría del corazón", porque se presenta no sólo como visión intelectual, sino también como confianza amistosa. Aúna la verdad con el bien, la certidumbre con la benevolencia, el entendimiento con la voluntad libre y amorosa, las dos facultades propias del espíritu. El sistema filosófico de Santo Tomás - en palabras del autor de este trabajo - expresa un espíritu asimilador, conciliador, armonizador, racional, amante de la claridad, que huye de nubosidades y de utopías, y muy práctico. Podría decirse además que revela un espíritu que reconoce y quiere la individualidad personal y la libertad propia (pág. 34).

El autor ofrece, no sólo una excelente síntesis y exposición del pensamiento tomista, sino también una acertada contextualización histórica, filosófica y religiosa de la época. Se presentan las ideas filosófico-teológicas que se discutían en las Universidades recientemente creadas, y de las que Santo Tomás fue parte, como alumno y como maestro. Se analizan detenidamente los problemas que tuvo que afrontar el Aquinate al asumir el aristotelismo en la exposición de la doctrina cristiana y los no pocos inconvenientes que le aparejó esta actitud libre en la búsqueda de la verdad.

Debe reconocerse que el aristotelismo en la filosofía de Santo Tomás es esencial, y, por ello, es utilizado como instrumento de su teología. No obstante, es innegable que, en su síntesis filosófico-teológica, el Aquinate es profundamente agustiniano y, por tanto, platónico. Su proyecto de integrar el aristotelismo en la síntesis filosófico-teológica cristiana a lo largo de los siglos, sorprendentemente lo justifica acudiendo a San Agustín. Argumentaba que, del mismo modo que San Agustín depuró muchas verdades platónicas, ahora puede hacerse lo mismo con el aristotelismo redescubierto. La filosofía de Aristóteles contiene igualmente elementos verdaderos pero contaminados por las interpretaciones de sus comentaristas.

El propósito de Santo Tomás era buscar la *intentio auctoris*. Es una de las reglas de la *expositio reverentialis*, en la hermenéutica medieval, cuyo objetivo es dar con lo que el autor *quiere decir*. Para comprender a Aristóteles era necesario esforzarse por encontrar el movimiento de su pensamiento y recordar la verdad en cuya búsqueda había partido y que intentaba expresar (Jean-Pierre Torrell, 2002, pp. 257-258).

Santo Tomás nota que la depuración de errores del pensamiento pagano es algo que ya había hecho San Agustín con Platón. San Agustín siguió a Platón hasta donde lo permitió la fe católica (pág. 40). De igual forma, Santo Tomás siguió a Aristóteles hasta donde lo aceptaba la misma fe.

El pensamiento filosófico-teológico de Santo Tomás sigue teniendo una vigencia y una actualidad indiscutibles, así lo testimonian una multitud de filósofos contemporáneos que asumen los principios contenidos en su obra. El Aquinate no escribió sólo para el siglo XIII, sino también para nuestro tiempo. Su tiempo es el tiempo del espíritu que domina los siglos. Es un autor contemporáneo, el más actual de todos los pensadores (Jacques Maritain, 1942, pp. 92-93).

No cabe aquí explicar pormenorizadamente su obra ni el análisis explicativo de Forment aquí reseñado. Pero es pertinente indicar que, parte del mérito que tiene este estudio, radica en la capacidad de síntesis y exposición demostrada por su autor y sustentado por un profundo conocimiento de los escritos del Angélico Doctor.

No hay mejor camino para conocer y comprender la obra de un filósofo que la lectura directa de sus escritos, pero este trabajo se torna más fácil, sencillo y gustoso, si un avezado estudioso, que ya haya hecho ese periplo, nos introduce y guía a través de sus enseñanzas. Este es el proceso propuesto por Eudaldo Forment en su trabajo, pensado para introducir a todo aquel que desee conocer con profundidad y detenimiento el pensamiento filosófico y teológico de un maestro perenne de la humanidad.

Rodolfo Mauricio Bicocca Gino

ATHOL FITZGIBBONS, *The Nature of Macroeconomics. Instability and Change In the Capitalist System*, Edward Elgar, Cheltenham & Northampton, 2000, 171 pp.

La lectura de los dos magníficos libros previos de filosofía de la economía de este profesor de la Griffith University de Australia, uno sobre Adam Smith (1995) y el otro sobre John Maynard Keynes (1987), me volcaron a leer este tercero en cuanto pude obtenerlo.

Se trata de una reflexión filosófica sobre las dificultades de la teoría macroeconómica para explicar y predecir hechos de la economía real. Tiene que haber alguna razón para la volatibilidad económica y financiera que enfrenta cíclicamente la economía mundial. La teoría macroeconómica, sostiene Fitzgibbons, no puede conocerla pues su método es inconsistente con los fenómenos que trata de explicar.

En la Primera parte del libro plantea su tesis general. El problema macroeconómico no reside en la racionalidad o irracionalidad de las acciones. Las acciones son habitualmente racionales pero la información es incompleta. Las decisiones no pueden estar completamente determinadas cuando falta información relevante. Es decir, la ausencia de conocimiento perfecto es suficiente para explicar las crisis: hay un conocimiento no cuantificable que no se tiene en cuenta o que es contingente. Simultáneamente la macroeconomía pretende tener conocimiento perfecto, no deja lugar a lo no cuantificable. Por tanto el problema es metodológico: el método de la macroeconomía no puede considerar fenómenos del tipo de los que son reales. "La ciencia macroeconómica presupone un estado de conocimiento que es inconsistente con los que fenómenos que se supone que debe explicar" (p. 13). En efecto, si hubiera conocimiento perfecto, las crisis serían tan extrañas como los locos. El mismo fundador de la macroeconomía, J.M. Keynes había formulado una noción de comportamiento racional en su *Treatise on Probability* de tipo no cuantitativo. Pero las ideas de Keynes fueron "encajadas" en los parámetros metodológicos de la economía neoclásica. Otros keynesianos se quedaron con las situaciones en que Keynes reconocía irracionalidad o ausencia total de conocimiento, que eran, también, tan raras como los locos. Por eso el problema de la macroeconomía es que asume dos polos opuestos, ambos irreales: o conocimiento completo o ausencia total de conocimiento. También Frank Knight tuvo claro que

esto no era así. Escribió en 1921: "no hay ni ignorancia absoluta ni información perfecta y completa, sino conocimiento parcial". El problema resultante es que la teoría económica no tiene modo alguno de resolver las indeterminación que procede de las limitaciones de la inteligencia humana en una situación de incertidumbre (cfr. p. 30). La salida sería reconocer que es ciencia práctica, no ciencia positiva. Keynes también había pensado en esto cuando dijo que la economía piensa con modelos pero debe contar con el arte de elegir el modelo adecuado para cada situación. Hay un elemento "artístico". Pero la economía, en cambio, ha confinado la incertidumbre al ámbito de la irracionalidad, lo que prácticamente significa afirmar que toda la vida es irracional. Es perverso y auto-limitante ignorar la información porque es incompleta. Sencillamente, nunca será completa.

Ahora bien, la aceptación del carácter práctico introduce la inexactitud propia de las conclusiones de este ámbito. Dice Fitzgibbons: "Dado un estado de conocimiento parcial, las decisiones pueden cambiar en circunstancias constantes, o pueden persistir cuando hay cambios. El conocimiento parcial podría aportar a la estabilidad o inestabilidad del sistema económico, pero siempre se escapa del poder predictivo de la teoría económica" (p. 62).

En la segunda sección del libro Fitzgibbons analiza los modelos o teorías concretas existentes y sus problemas. Se trata de la aplicación de las críticas formuladas más arriba a la teoría neoclásica, el keynesianismo tradicional, la propuesta de Edmund Phelps, la teoría de las expectativas racionales y el neo-keynesianismo. También se plantea qué se puede hacer a nivel de política económica. Al gobierno le interesa la macro y al mercado la micro. Los dos tienen información parcial; pero es precisamente esta parcialidad la que puede hacer triunfar una política macro: el gobierno fija una creencia que si es persuasiva orienta a los agentes. Las

políticas macroeconómicas sólo son efectivas porque el mercado no es tan omnisciente como piensan los clásicos; pero siempre son imperfectas, precisamente porque no están suficientemente informados, y, por eso, pueden funcionar mal. Termina la sección con una sabia recomendación: "Siempre habrá algún elemento arbitrario en cualquier política macroeconómica, pero una sociedad libre sabría qué hechos y valores han sido considerados como relevantes y cuáles serían los cursos de acción alternativos. Los juicios involucrados en la implementación de la política gubernamental deberían ser declarados abiertamente. Una valoración franca de la situación que reconoce los méritos y amenazas de las alternativas es sin duda más consistente con la democracia y el compromiso con la verdad que la construcción de mitos acerca de la inhabilidad del gobierno o del mercado" (p. 120).

La tercera parte del libro se titula "Economía y razón práctica" (título que me resulta familiar, pues es el de mi tesis doctoral). Aparte de alguna imprecisión menor acerca de la noción de razón práctica, la esencia de su propuesta es que Keynes volvió, quizás influido por la tradición aristotélica de Cambridge, a la idea de la posibilidad de decisiones racionales en ámbitos imperfectos. Trata tanto en el texto como en un apéndice final el discutido posible arrepentimiento de Keynes en relación a estas ideas, a propósito de la crítica de Frank Ramsey a su *Treatise on Probability*. El tema es de especialistas y a mi juicio está muy bien tratado. Fitzgibbons piensa que hay continuidad en el pensamiento de Keynes.

Sólo nos queda la conclusión en que repite algunos conceptos previos. Es una pena que el concepto estrecho de ciencia de la economía no le permita abordar las cuestiones reales. ¿Deberían los metereólogos, se pregunta, limitarse a estudiar el clima de la luna, porque el terrestre obedece a comportamientos no científicos y complejos? Y concluye: "los efectos impregnantes del

conocimiento no cuantitativo debería conducirnos a concluir que tanto las políticas gubernamentales como el mercado son imperfectos. La mano invisible es inestable y los "filósofos-reyes" son tueras. Pero el hecho de que la perfección no es de este mundo no deberíamos conducirnos a una parálisis política. Aún es posible ser prácticos combinando conocimiento y ciencia con inteligencia y percepción moral, con la esperanza razonable de que nos llevará a una dirección deseable" (pp. 145-6). Sólo una observación. Aunque Fitzgibbons no nos hable de la libertad como una causa de la indeterminación, ésta está subyacente. De todos modos, hubiéramos agradecido que la considerara expresamente.

Ricardo F. Crespo

JAMES LADYMAN: *Understanding Philosophy of Science*, Routledge, London - New York, 2002, xliii + 290 pp.

El libro reseñado de James Ladyman, profesor de la Universidad de Bristol, es una clara y actualizada introducción a la Filosofía de las ciencias contemporáneas. Está concebido como libro de texto para un curso inicial de esta materia, incluso para no filósofos. Al final de cada capítulo trae, además de la bibliografía básica complementaria, un diálogo entre dos personajes ficticios que ilustra muy bien el problema planteado en el capítulo. Recoge muchos ejemplos de la historia de las ciencias y metáforas que facilitan la comprensión de problemas a veces bien abstractos. El libro brinda al

final un útil glosario de términos. Como el mismo Ladyman dice, las ciencias consideradas por esta disciplina, son las ciencias naturales, y este libro no es una excepción. Sostiene, sin embargo, que muchos de los temas tratados en éste son de interés para las ciencias sociales. Esta afirmación o bien resulta simplista, o bien supone una concepción peculiar de las ciencias sociales. La descalificación de la teleología aristotélica es rotunda no bien comienza el libro. Las posiciones consideradas se reparten entonces entre las empiristas y aprioristas –que también quedan descalificadas-. La disputa entre realistas y antirrealistas no evoca – al menos directamente- al realismo clásico. Se refieren al realismo o antirrealismo científico. El realismo científico sostiene –en general, pues hay diversas modalidades- que las mejores teorías científicas se refieren realmente a entidades inobservables que existen independientemente de nuestras mentes. Los argumentos a favor y en contra son analizados con mucha actualidad y claridad. La primera parte del libro se ocupa del método científico. En este campo, el orden y el temario son los clásicos de cualquier exposición de la epistemología actual, pero la perspectiva es original. Comienza dedicando dos capítulos al problema de la inducción. Una conclusión personal es que casi no se puede culpar a los científicos –al menos, a los sociales- de su habitual confusión entre correlación y causalidad, puesto que el concepto humeano de causalidad precisamente induce a esta confusión. Los problemas quedan planteados y, como bien se sabe, no tienen solución en el marco restringido considerado por el libro. En palabras de Charlie Broad, “la inducción es la gloria de la ciencia y el escándalo de la filosofía”. Pero, obviamente, en el libro no se considera la posibilidad de la inducción esencial: “teoría” es otro término que no tiene reminiscencias clásicas en el universo de la filosofía de las ciencias actual. Los siguientes capítulos están dedicados al falsacionismo y a las revoluciones científicas.

Hacen su aparición la tesis "Duhem-Quine" y la "theory ladenness". Toda la segunda parte del libro -más de 130 páginas- se aboca a la cuestión mencionada más arriba del realismo y antirrealismo científico. Aunque el autor trata de ser descriptivo y no tomar posición, parece ser más bien antirrealista y, concretamente, apoya el constructivismo empiricista de Bas van Fraassen. Este autor acepta el realismo ontológico y semántico, pero no el epistémico. Hay una realidad, es verdadera en sí misma, pero la aceptación de las teorías científicas implica la creencia de que sólo son empíricamente adecuadas. Hago una relación de algunos de los temas que desfilan, a mi juicio apropiadamente, en esta segunda parte. Ladyman explica claramente el criterio empiricista de significado, los criterios del positivismo lógico, los problemas del fundacionalismo, el fenomenalismo, el instrumentalismo semántico y el empirismo reductivista, las teorías de la verdad correspondencia, pragmática y coherencia, los requerimientos del realismo científico standard, las formas de antirrealismo científico. Sigue un capítulo entero donde se explica de modo prístino el problema de la sub-determinación, poniendo muy buenos ejemplos. Surgen los criterios supra-empíricos para decidir entre las teorías, y sus problemas. Se presentan las formas de la teoría de la sub-determinación: reduccionismo, convencionalismo, antirealismo (constructivismo social), agnosticismo (entre otros, justamente, van Fraassen). En el siguiente capítulo se expone el concepto de explicación, el problema de la noción de causalidad y la ley como generalización. Se explican el modelo nomológico-deductivo de Hempel y sus problemas. También se presenta el modelo estadístico-inductivo. Es particularmente interesante la teoría causal de la explicación de Wesley Salmon y David Ruben. Otro concepto actual es el de condiciones contrafactuales (antecedente falso). Las leyes de la naturaleza y las causales las "soportan", pero no las generalizaciones accidentales. El argumen-

to realista más poderoso es el de la “no necesidad de milagros” (Putnam). En contra, tenemos el “agnosticismo” de van Fraassen y el “ateísmo” de Larry Laudan acerca de los inobservables, basado en la historia de la ciencia. Otro recurso alternativo realista es la idea de verdad aproximada y verosimilitud. Nancy Cartwright propone la idealización – y las resultantes leyes fenoménicas- como puentes entre la teoría – leyes fundamentales, leyes *ceteris paribus* “que mienten”- y los fenómenos específicos. John Worrall postula un “realismo estructural”: hay una continuidad estructural, no de contenidos, entre las teorías que se reemplazan. En resumen, el libro de Ladyman constituye una excelente puesta al día de los problemas de la filosofía de la ciencia actual. Tanto por sus presentaciones como por sus omisiones nos hace advertir con claridad el estado de la cuestión.

Ricardo F. Crespo

MICHAEL CROTTY: *The Foundations of Social Research*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1998, reprinted 2003, vii + 248 pp.

La reciente reimpression del libro de Michael Crotty es una ocasión para hacer una breve reseña de éste. Crotty es profesor de The Flinders University, South Australia. Tal como señala su título, el libro pretende ser una introducción a las posiciones filosóficas subyacentes en la metodología de la investigación en ciencias sociales. Considero que es un libro muy útil pues hace

buenas y actualizadas exposiciones de las doctrinas más recientes y de sus antecedentes históricos. Crotty comienza con una distinción muy clarificadora de cuatro elementos o niveles: 1) los métodos concretos (que pueden ser cuantitativos y cualitativos); 2) la metodología (la estrategia metodológica: por ejemplo, el *survey*, la etnografía, etc.); 3) la perspectiva teórica (el contexto filosófico del proceso metodológico: positivismo, interpretacionismo, etc.); 4) la epistemología (entendida como teoría del conocimiento subyacente: objetivismo, construccionismo y subjetivismo). Señala la relación con la ontología que se da especialmente en los últimos dos estratos. Indica, con acierto, que es erróneo conectar objetivismo con métodos cuantitativos y el resto con cualitativos (están a diferentes niveles y su división previa ayuda a comprenderlo). En cuanto a las teorías del conocimiento (epistemología) considera dos: el positivismo y el no positivismo (construccionismo y subjetivismo). No hay lugar para la teoría del conocimiento clásico, lo que supone una omisión grave. Sin embargo, con cierto realismo, esta omisión no es más que una manifestación del olvido casi absoluto de la filosofía clásica por parte de la filosofía actual. Las pocas referencias son despectivas, como si fuera una especie de "proto-filosofía". Para Crotty se puede trazar una línea "objetivista", que va desde la filosofía griega al positivismo, pasando por la escolástica y el iluminismo, una mezcla que supone una ignorancia notable de la historia del pensamiento filosófico. La exposición y crítica de Comte y el círculo de Viena están muy bien realizadas. También las del pensamiento post-positivista, de Popper, Kuhn y Feyerabend. Crotty distingue el *construccionismo* ("la visión de que todo conocimiento y toda realidad significativa en cuanto tal, es dependiente de las prácticas humanas, construidos en y por la interacción entre los hombres y su mundo, y desarrollados y transmitidos dentro de un contexto esencialmente social") del *constructivismo*. El primero no es

puramente subjetivista: no crea el significado, sino que lo construye. La intencionalidad de la acción y del conocimiento significan en éste la unión sujeto-objeto. Para Crotty, en el segundo –el constructivismo– se da un deslizamiento hacia el individualismo y la destrucción del objeto. Lo social no es central. Se trata de una comprensión individualista del construccionismo. El construccionismo es esencialmente social. La cultura es fuente, no resultado, del pensamiento y comportamiento humano. El construccionismo es realista y relativista a la vez (cfr. pp. 63-4). Dentro de las corrientes interpretacionistas –ya a nivel de “perspectiva teórica”– distingue las que están “a favor” y “en contra” de la cultura. Unas sospechan de ésta – la fenomenología– y otras no conciben al hombre fuera de la cultura –el interaccionismo simbólico–. Todas, también la hermenéutica, surgen como reacción al intento de construir una ciencia natural de lo social. Crotty describe muy bien las ideas de Weber, Dilthey, Windelband, Schutz, del pragmatismo, Mead, la etnografía y la fenomenología. Dedicar un capítulo entero a la hermenéutica y sus formas con una muy buena exposición histórica y actual (desde Grecia y Schleiermacher a Gadamer, e incluso otros autores constructivistas más recientes). Luego encara –en dos capítulos– el estudio de las teorías críticas: Marx y la Escuela de Frankfurt hasta Adorno, en el primero, y Habermas y Paulo Freire, en el segundo. En el capítulo siguiente se aboca al feminismo analizándolo en sus diversas corrientes y como epistemología. El capítulo final trata del Posmodernismo. Distingue la modernidad – hecho histórico– y el modernismo – respuesta filosófica– y, paralelamente, la posmodernidad y el posmodernismo. Incluye en este capítulo el estudio del post-estructuralismo. Empezando por los antecedentes de Durkheim, y de Saussure, avanza con Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, Barthes, Derrida, Lacan y Kristeva. Luego vuelve a los posmodernos con Lyotard. Su recomendación final es no ser puristas. Concluye,

quizás con acierto: "Hoy día (...) estamos en un momento de confusión para la investigación social. El estudio que hemos hecho no ha resuelto esta confusión. Ni la ha reducido significativamente. Pero puede ayudarnos a trazar nuestro camino a través de ésta. Y esto, podemos sentir, es suficientemente valioso" (p. 216).

Ricardo F. Crespo

MARTÍN ZUBIRÍA: *Platón y el comienzo de la filosofía griega*, Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2004, 125 pp.¹

Este título sorprende de inmediato por lo siguiente: ¿Qué relación guarda Platón con el comienzo de la filosofía griega? Los aparentes juicios negativos de Platón en sus diálogos *Íon* y *República* contra los poetas parecen cancelarla de antemano, al menos en una forma positiva.

El presente libro muestra, frente a estos hechos, con claridad la relación intrínsecamente racional, positiva y sistemática del pensamiento platónico con el comienzo de la filosofía griega. No obstante es importante detenerse un momento a pensar por qué esta relación ha pasado inadvertida tanto a los filólogos clásicos como a los pensadores contemporáneos. Esto obedece a la forma misma de situarse que tiene el pensar contemporáneo o moderno –en sentido singular– frente a sí mismo y con respecto a su tradición.

Las corrientes de pensamiento posteriores a la filo-

sofía de Hegel tienen en común el rechazo a lo que existe racionalmente. Lo sistemático es para estas corrientes signo de totalitarismo, carencia de atención a lo singular, desconocimiento de lo novedoso que puede surgir dentro de lo no pensado en la unidad racional de una filosofía que se ocupa de lo absoluto. Los exponentes más agudos de este rechazo son Marx, Nietzsche y Heidegger. Estos pensadores, y en formas más extremas sus seguidores –los llamados posmodernos– oponen lo irracional a lo racional, lo fragmentario a lo sistemático y la pluralidad –multiplicidad carente de unidad– a la unidad en lo múltiple. La opinión pública, como observó Hegel, constituye la expresión sistemática de dichas características. La búsqueda y el pensar metafísicos quedan descartados de raíz en el pensar contemporáneo. ¿Cuáles son los fundamentos de esta situación?

Los tres pensadores mencionados anuncian el carácter esclavizante que ha tenido la razón como capital, moral y técnica para el hombre mismo y la necesidad de liberarlo de aquellas formas a través de una sociedad comunista, o de los superhombres o del pensar meditativo. Las ideas de estos tres pensadores se presentan en forma “apocalíptica”, pues ellos son los anunciadores –aunque no los participantes– de un futuro necesario (Marx), real (Nietzsche), por último, posible (Heidegger). Para los tres, Hegel es la culminación teórica de la razón en sus formas esclavizantes fundamentales (estado, religión y metafísica) y Platón, por su parte, el comienzo de la supremacía de la misma, la fuente del pensar metafísico, en suma, la raíz de lo sistemático.

Una mirada pacífica sobre la historia de la filosofía, un ver que no pugna con la tradición sino que trata de escucharla y de contemplarla en lo que ella misma es, tal como lo ha hecho el pensar logotectónico, advierte que en esa historia hay tres Épocas determinadas por tres sabidurías referidas al destino del hombre: el Sa-

ber de las Musas, el Saber Neotestamentario y el Saber Civil. Cada uno de estos Saberes amonesta al hombre a no vivir de manera meramente natural, a diferenciarse de sí mismo y forjarse un destino bajo las figuras ejemplares del héroe, el santo y el ciudadano. Ello no obstante, el pensar filosófico, en su inmediatez, busca cerciorarse por sí mismo de lo verdadero por el camino de la reflexión ya sobre el conocer (razón natural), ya sobre la cosa que le es propia (razón mundanal). La historia del pensar filosófico muestra que ambos caminos concluyen con necesidad, por su propia inmanencia, en un escepticismo desesperado, ya acerca del conocer en cuanto tal: 'todo es opinión y no hay verdad alguna', ya acerca de lo que es su cosa propia: 'no hay identidad alguna, todo se disuelve'. Sólo una vez consumado este escepticismo del pensar en sus modos natural y mundanal, la razón filosófica se vuelve hacia la fuente de la Sabiduría que la precede, para escucharla, porque ve en ella un 'saber' que va más allá del ropaje poético y comienza, por este motivo, a pensar conceptualmente ese saber convirtiéndose así en razón concipiente. El presente libro se ocupa esencialmente del pensamiento de Platón y de cómo el pensar platónico escuchó y pensó el Saber de las Musas. En virtud de la complejidad del tema aquí expuesto sólo podemos dar un panorama generalísimo del mismo.

Las Musas son hijas de Zeus y de una única madre, Mnemósine o 'Memoria' (*Mnéme*). El carácter divino de las mismas proviene de que ellas son la condición sin la cual la totalidad no llegaría a ser perfecta: una voz que habla de la perfección del universo. Las Musas constituyen, por este motivo, el momento final que hace del universo de Zeus algo a lo que nada le falta. Su dignidad no sólo estriba en ser hijas del "padre de los dioses y de los hombres", sino también en su intervención en la obra creadora y providente del mismo por medio de sus cantos. Tal dignidad era bien conocida entre los griegos, pues no sólo la filosofía y el canto contaban con

su asistencia, sino también todo obrar práctico, p. ej., la medicina, la agricultura, e incluso la guerra.

A la perfección le pertenecen esencialmente el orden y la unidad. En virtud de esto es que Zeus ha ordenado y dividido en general el universo en tres zonas (*moíra*) con sus respectivos gobernantes: la de los muertos (Hades), la del mar (Poseidón) y la del cielo (Zeus), lugar de los inmortales. Los tres gobiernan la tierra, habitada por los mortales. En cada zona o región se hacen valer, a su vez, "partes" o divisiones internas, también establecidas con justicia por la Repartidora (*Moíra*). La función de las Musas es, como hijas de Mnemósine o 'Memoria', hacer recordar a los dioses y a los hombres un determinado saber. Lo que ellas saben se reduce a tres puntos fundamentales: primero, que todo está ordenado previamente con la sabiduría y justicia de Zeus y de la Repartidora; dicho en otros términos, que cada cual tiene asignada una parte y no otra, y que ella es la que a cada cual le corresponde; segundo, que la injusticia, el querer ir más allá de los límites de la parte asignada, puede evitarse; tercero, que la injusticia o la contienda es consecuencia de la desmesura (*hýbris*) como ignorancia causada por el olvido o el intenso apetito sensible (*éros*) que hace olvidar. ¿Qué cosa? El saber acerca del orden divino establecido por Zeus y la Repartidora. Del último aspecto brota el conocimiento de que la justicia divina instaurada se mantiene y se transmite constantemente por medio del saber. Las poseedoras del mismo y las que tenían la misión de hacer saber esto para mantenerlo y a la vez transmitirlo eran las Musas.

Los griegos reconocieron el Saber de las Musas en Homero, Hesíodo y Solón, cuyos cantos eran el decir mismo (*lógos*) de aquéllas, lo divino comunicándose. A diferencia de los grandes poetas como Píndaro, Teognis de Megara, Simónides, Mimnermo, Safo, etc., Homero, Hesíodo y Solón fueron para los propios griegos sabios antes que poetas. La sabiduría de los mismos consistía

en comunicar el Saber de esas Musas que hablaban a través de ellos. Los tres hicieronlo conocer a los griegos de distintos modos, pues a cada uno de ellos se les presentó en una forma modal diferente. Para Homero, en sus *Iliada* y *Odisea*, lo necesario es la justicia o la parte ya asignada por Zeus a cada cual, mientras que lo real es la contienda producida por la desmesura de los hombres y los dioses, en tanto que lo posible, por último, es justamente el volver a conocer lo justo como salida posible de las contiendas. Para Hesíodo, en su *Teogonía*, lo necesario es la intelección que recibe el poeta en su tarea de dar a conocer el Saber de las Musas, mientras que lo real es la división o justicia primordial de los dioses en su origen, Tierra, Caos y Apetito (*Éros*). De esta realidad puede venir lo posible: las múltiples contiendas que surgen de la mezcla de los descendientes de Eros con los de Tierra y Caos, cuyos descendientes no se mezclan entre sí. De estas contiendas hablan Prometeo y Pandora en *Los trabajos y los días*. Lo posible de Hesíodo se torna, en la obra poética de Solón, en necesario: la contienda o la injusticia entre los hombres. Lo real consiste entonces en saber salir airoso de los conflictos. El reconocimiento del hombre ante sí mismo en su desmesura como causa de los males se presenta como el único camino posible para superar las contiendas. Esta posibilidad llevaría al hombre a expiar su desmesura frente a Zeus, el hacedor del orden necesario del universo.

Frente al Saber de las Musas, el pensar griego en sus albores buscó inmediatamente su propio saber en la investigación sobre el conocer mismo (Tales, Anaxímenes y Jenófanes) o en la observación del cosmos (Anaximandro, Pitágoras y Heráclito). Ambos caminos terminaron en escepticismos desesperados sobre sus respectivos objetos. Ello dejó en libertad a la razón para transformarse, por primera vez, en concipiente o "filo-sófica", es decir, en amante de la sabiduría porque viró hacia el Saber de las Musas para pensar lo que

ellas enseñaban. Parménides privó de verdad a ambos escepticismos con su filosofía. Ésta piensa conceptualmente el Saber de las Musas, principalmente en el modo de Solón. Lo que en él fue una posibilidad, el orden primordial de las cosas, para Parménides se transformó en el punto de partida necesario de su filosofar. La intelección del orden primordial, ahora ya como una realidad, dio lugar a la cosa de su pensar, la posibilidad de ver lo que es: el 'ente' o lo 'uno' que es, ha sido y será. El movimiento, por tanto, como pluralidad -mezcla de ser y no ser- resulta inconcebible. Esto causó una crisis en el pensar griego posterior donde éste se volvió a encerrar en sí mismo buscando la verdad -ahora contra Parménides- en la pluralidad. Los pensadores posparmenídeos buscaron, de esta forma, el saber en el conocer en tanto multiplicidad de opiniones y argumentos (Zenón, Gorgias y Protágoras) o en el cosmos como pluralidad de elementos eternos (Empédocles, Anaxágoras y Demócrito). El escepticismo desgarrador de ambos caminos elegidos hizo que la razón de nuevo girase hacia el Saber de las Musas y las escuchara, pero teniendo ahora que dar cuenta tanto del pensar parmenídeo como el de sus críticos. Esta fue la inmensa tarea de la razón concipiente platónica.

Platón no sólo da cuenta y justifica el pensar parmenídeo, sino también el de sus críticos inmediatos. Como Hesíodo de Homero, Platón recibe de Parménides lo que es posible para éste ahora como su necesidad, a saber, la cosa del pensar parmenídeo: el ente o lo que es. Pero ahora lo ente es tanto lo visible como lo invisible, la multiplicidad como también la unidad, tal fue la enseñanza de los críticos de Parménides para el pensar platónico. La unidad del ente es invisible y la multiplicidad visible: la multiplicidad empírica participa de la unidad invisible de la idea. En la multiplicidad y el movimiento, la idea es lo que verdaderamente "es". Ella es principio del movimiento temporal del cosmos, del conocimiento y del obrar. En el cosmos, su regularidad

revela la presencia de la idea en él; en el conocer, ésta se presenta como aquello que hace posible el pensar mismo (*lógos*), la identidad de los distintos pensamientos, que hace posible el diálogo auténtico y la posibilidad del acuerdo (*homologeín*); en el obrar ético, por último, la idea aparece en las distintas manifestaciones de la vida espiritual, ya como "virtud" -amistad, culto a los dioses, amor, valentía, control de sí mismo, sabiduría, justicia- ya como su opuesto.

Frente a la necesidad de que lo ente es tanto la unidad como la multiplicidad, se le presenta a Platón - como a Hesíodo- la realidad como el ente en su división primordial, aunque ahora bajo la exigencia parmenídea de la unidad de lo que es, ha sido y será en su propio pensar. Esta división del ente, que constituye para el pensar platónico su realidad, no atañe tanto a la relación que hay entre lo ente y la multiplicidad empírica (participación de lo visible en lo invisible o inteligible), como a la división primordial que existe entre las ideas o principios mismos (participación inteligible): la idea del Bien, la idea fundamental -principio que subyace a todas las otras ideas - y las ideas que participan de ella. Tal como enseña Platón, los hombres siempre actúan, aunque no lo sepan, conforme a la idea del Bien, pues ésta está a la base de cualquier acción humana virtuosa que está regida, a su vez, por su idea correspondiente, p. ej., la sabiduría, la justicia. Por esta razón las distintas formas de la desmesura (*hýbris*) entre los hombres, que es siempre una violación de la justicia, resultan de confundir lo bueno aparente con lo que es realmente tal, esto es, tomar como principio lo que no es principio; confusión que no es sino ignorancia, porque todo buen actuar está acompañado por el saber. Únicamente el hacer saber a los hombres, esto es, un hacerles recordar (*anámnēsis*) la verdad de los principios de las cosas, las ideas, puede lograr que salgan de su ignorancia.

La tarea de hacer recordar a los hombres la idea

fundamental es tarea de la ciencia dialéctica. Pero en la medida en que la idea del Bien está ya implicada en toda otra idea o principio, resulta que de la realidad del pensar platónico, la realidad en su división primordial, proviene –como en Hesíodo- la posibilidad encerrada en la misma: la multiplicidad de la combinación de las ideas entre sí. El descubrimiento y desarrollo de la participación de las ideas entre sí, esto es, el hacer recordar y saber el entrelazamiento de los principios entre sí, es el trabajo de la ciencia dialéctica, la tarea misma del pensar platónico. Por medio de esta tarea y esfuerzo los hombres llevan a cabo una transformación interior, saliendo de su ignorancia, distinguiéndose respecto de sí mismos, para que vivan conforme a su esencia: participar activamente, por medio del conocer y el obrar, en la verdad de la idea o de lo que es. En esta tarea “pedagógica”, tan inmensa como ardua, vio Platón la obra de la filosofía misma.

Mateo Dalmasso

NOTA

1. El texto que ofrece este libro, con enmiendas y añadidos menores, es el de las lecciones dictadas por el Prof. Dr. Martín Zubiria en la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo correspondiente al curso del año 2003. El contenido de estas lecciones descansa en lo sustancial, como el mismo autor señala, en los trabajos del ‘pensamiento logotectónico’ de Heriberto Boeder.

CARLOS I. MASSINI CORREAS: *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, 130 pp.

El último libro de Carlos Ignacio Massini Correas, dedicado al pensamiento del filósofo norteamericano John Rawls, significa un importante aporte a la difusión de los aspectos éticos y jurídicos de la reflexión rawlsiana, de señalada vigencia en los ámbitos académicos y judiciales.

La obra se estructura en dos partes, acorde a lo anunciado en su título: *El constructivismo ético en John Rawls* y *La justicia procedimental en John Rawls*. En la primera de ellas, el A. comienza con un sintético pero sumamente claro desarrollo de la génesis del constructivismo ético, con sus autores más representativos, lo que desembocará en las diversas versiones constructivistas contemporáneas, provenientes de distintas corrientes, tales como el neokantismo de Karl Otto Appel, el neomarxismo de Jürgen Habermas o, en nuestro caso, la posición de Rawls.

A continuación el A. expone de modo positivo la doctrina constructivista de John Rawls en sus dos versiones. Aparece claro en estas páginas que la *justicia procedimental pura* del profesor de Harvard no tiene relación con ningún orden antecedente o que haya sido dado, sino que sus principios provienen exclusivamente de los procedimientos a través de los cuales se ha llegado a un acuerdo acerca de ellos. No se tratará, por tanto, de principios de justicia "verdaderos" sino de principios "más razonables para nosotros", de donde proviene la objetividad de ellos. Además, aparecen también analizadas las características del principal adversario de Rawls: el *intuicionismo racional*, particularmente la primera y la cuarta, con las que se pretende desacreditar la posibilidad de la existencia de un orden de valores independiente.

El capítulo tercero está dedicado a la valoración del constructivismo de Rawls y, sin duda alguna, es uno de los más interesantes y valiosos del libro de Massini Correas. Aquí se hace evidente la aporía de la doctrina rawlsiana que busca escapar a la sin salida del positivismo, evitando por otro lado la aceptación de princi-

pios trascendentes, proponiendo en cambio un acuerdo social basado en nuevos supuestos, consistentes siempre en afirmaciones a-críticas. El análisis crítico se nuclea en torno a dos ejes temáticos: la *falacia procedimentalista*, que consiste en la "inanidad de la pretensión de obtener objetividad para ciertos principios prácticos basándose exclusivamente en el procedimiento racional para alcanzarlos" (p. 39). Se trata, propiamente, de una falacia, ya que se pretende afirmar en la conclusión de la argumentación toda una serie de contenidos que en modo alguno han sido justificados en las premisas. Es que Rawls, justamente, introduce este tipo de contenidos en todos sus procesos argumentativos de modo totalmente acrítico y a manera de supuestos, sin justificación racional alguna y sin pretensión tampoco de hacerla.

El segundo eje temático de la crítica es lo que el A. denomina la *objetividad imperfecta*, puesto que Rawls radica la objetividad de los principios en un acuerdo ficticio entre los agentes involucrados, logrado en ciertas condiciones de imparcialidad de juicio, arribando de ese modo a un acuerdo capaz de superar el punto de vista de cada agente en particular. Pero, como se señala, semejante acuerdo, podrá alcanzar a lo sumo un *subjetivismo ampliado* u objetividad débil, suficiente según Rawls, para el accionar de la razón práctica.

En el próximo capítulo, el A. propone la superación de estas notorias falencias del constructivismo ético a partir de tres principios. Se postula el *redescubrimiento del valor epistémico de la experiencia*, lo cual supone dejar de lado posturas hiperracionalistas y aceptar el valor del conocimiento directo o cuasi-intuitivo de la realidad singular. En segundo término, se hace necesario aceptar la posibilidad del conocimiento directo de los *primeros principios éticos*, aquellos donde se integran los datos de la experiencia para conformar las normas o estimaciones propias de los saberes prácticos. Y, en último lugar, se postula una *objetividad prác-*

tica o fuerte, que permita que el fundamento del deber y del valor se encuentren más allá de la mera subjetividad, es decir, en la realidad misma, que determina y funda el contenido y la forma de toda eticidad posible.

La segunda parte del libro, dedicada a la justicia procedimental en John Rawls, comienza con una valoración de la obra del filósofo norteamericano en cuanto supone una reivindicación de la problemática de la justicia, oscurecida por el positivismo. A continuación, en el capítulo séptimo, se revistan las notas fundamentales de la propuesta rawlsiana. En primer lugar, el ámbito temporal y espacial limitadísimo que el este filósofo propone para su teoría, destinada a la sociedades democráticas avanzadas. Este carácter restrictivo se opone a la tradición sostenida de la filosofía política occidental y, según el A., se orienta a dar solución a un problema puntual de una sociedad concreta: los conflictos entre republicanos y demócratas en las contiendas electorales norteamericanas. La segunda característica radica en que la doctrina de la justicia de Rawls se elabora y constituye como contrapartida de buena parte de la tradición de la filosofía moral, especialmente, de la visión utilitarista de la convivencia humana. Finalmente, esta teoría se caracteriza también por ser estrictamente estructural ya que se entiende la justicia como una "mera forma de estructuración social, sin referencia alguna a las cualidades personales de los individuos que deben convivir en ella". (p. 85). Es decir, se dejan de lado las virtudes individuales de los miembros de la sociedad, incluida la de la justicia, la que pasa a ser un mero modo de disponer u ordenar las prácticas sociales.

Luego se analizan los temas fundamentales de la propuesta de Rawls, consistente en la construcción ideal de una situación ficticia en la que los sujetos interesados se encuentren de tal manera condicionados que habrán de elegir de modo ecuaníme los principios básicos de la organización social. Los participantes

de esta construcción deberían considerarse como reunidos en el marco de una posición originaria caracteriza por seis notas, las cuales son analizadas por el A.

En el siguiente capítulo, Massini Correas elabora una valoración metaética de la *Teoría de la Justicia* de Rawls, a partir de cuatro puntos: el *antifundacionalismo*, según el cual los principios jurídicos no requieren una fundamentación fuerte y definitiva de carácter racional, sino que será suficiente una objetividad débil, basada en el acuerdo subjetivo y en la coherencia interna de esos principios. La *falacia procedimentalista*, de la cual ya hablamos más arriba, la *eticidad de los principios*, donde el A. cuestiona que unos principios establecidos por mero autointerés o razones estratégicas, puedan revestir carácter deóntico-normativo. Y, por último, el *principlismo* de Rawls, que considera a la ética como meramente principlial sin tomar en consideración las dimensiones final y motivacional del obrar humano ético.

Los dos últimos capítulos se dedican a una valoración general de la *Teoría de la Justicia* rawlsiana y a un balance crítico y valorativo de la misma. En ellos pueden apreciarse los aspectos positivos y, también, los aporéticos en los que se funda la doctrina de John Rawls.

El libro del Dr. Carlos Ignacio Massini Correas es una obra que posee el mérito de exponer de modo sintético, pero consistente, los principios fundamentales de la teoría ética y jurídica de John Rawls, junto a una crítica fundada de ella a partir de una postura realista, y las pautas que permitiría remontar las aporías que presenta. Es importante destacar la utilidad que supone la lectura de esta obra para aquellos dedicados al estudio de la filosofía, especialmente la problemática ética y de la filosofía del derecho, como así también para quienes se dedican profesionalmente al ejercicio del derecho.

Rubén A. Peretó Rivas

ANTONIO PIÑERO, JOSÉ MONSERRAT TORRENTS,
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN: *Textos Gnósticos.*
Biblioteca de Nag Hammadi, Tomos I-II-III, Editorial
Trotta, Madrid, 1997, 1999, 2000, 483, 314, 476 pp.

1. Introducción

El sentido primario de la vida del hombre se halla en alcanzar la plena identidad de sí o en la experiencia que logra la absoluta coincidencia de pensar y ser, o bien en la ascensión espiritual en y por la cual se llega al saber cual “persona que habiendo estado embriagada ha salido de su embriaguez y ha vuelto a sí misma y ha corregido lo que le es propio”. (*Evangelio de la Verdad*, 22, 13-20).¹

Tal itinerario es la gnosis y, por ello, un “conocimiento salvador” que impulsa escatológicamente el ser.

Se trata de los avatares espirituales de los primeros siglos de nuestra era en busca de la luz, la vida y el descanso. Ya que “ha llegado el tiempo de dejar nuestra tarea y descansar, pues el que permanece en el descanso descansará para siempre” (*Diálogo del Salvador*, III, 120, 7-9) en el “encuentro de la *hermeneía* de los dichos secretos de Jesús, el Viviente, por lo que no gustará de la muerte”. De allí que “no cese el que busca en su búsqueda hasta que encuentre y cuando encuentre se turbará y cuando se turbe se maravillará y reinará sobre el Todo (Reposo)” (*Evangelio de Tomás*, II, 32, 1-2).

ANTONIO PIÑERO, JOSÉ MONSERRAT TORRENTS,
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN: *Textos Gnósticos.*
Biblioteca de Nag Hammadi, Tomos I-II-III, Editorial
Trotta, Madrid, 1997, 1999, 2000, 483, 314, 476 pp.

1. Introducción

El sentido primario de la vida del hombre se halla en alcanzar la plena identidad de sí o en la experiencia que logra la absoluta coincidencia de pensar y ser, o bien en la ascensión espiritual en y por la cual se llega al saber cual “persona que habiendo estado embriagada ha salido de su embriaguez y ha vuelto a sí misma y ha corregido lo que le es propio”. (*Evangelio de la Verdad*, 22, 13-20).¹

Tal itinerario es la gnosis y, por ello, un “conocimiento salvador” que impulsa escatológicamente el ser.

Se trata de los avatares espirituales de los primeros siglos de nuestra era en busca de la luz, la vida y el descanso. Ya que “ha llegado el tiempo de dejar nuestra tarea y descansar, pues el que permanece en el descanso descansará para siempre” (*Diálogo del Salvador*, III, 120, 7-9) en el “encuentro de la *hermenéa* de los dichos secretos de Jesús, el Viviente, por lo que no gustará de la muerte”. De allí que “no cese el que busca en su búsqueda hasta que encuentre y cuando encuentre se turbará y cuando se turbe se maravillará y reinará sobre el Todo (Reposo)” (*Evangelio de Tomás*, II, 32, 1-2).

Esta doctrina gnóstica o de elevación se parangona, en mucho, con los textos canónicos como Revelación de la Vida Suprema de todo hombre. Por eso, nuestros investigadores, se sienten íntimamente comprometidos con estos mensajes gnósticos, más allá de sus aciertos o desvíos doctrinales. Pues, hacen a la búsqueda espiritual de la Verdad que signó nuestro modo de ser y pensar occidental en cuanto cristianos. Fueron parte de los esfuerzos iniciales de una configuración espacio-temporal de una realidad que estigmatizó nuestra historia y destino.

No siempre ortodoxa, la doctrina gnóstica revela el esfuerzo y el dolor humano por ser, a la vez que muestra el recto camino espiritual desde y por los atajos de soslayos y errores. Por eso no son senderos que todos puedan transitar. Se precisa ser hombres de espíritu, dedicados al espíritu - como nuestros autores - que, sabios en la experiencia de trayectoria de elevación, sean capaces de sondear la gnosis de una época convulsionada y dolorosa del espíritu consigo mismo.

Porque no es fácil dirimir espiritualmente respecto del espíritu, ni zanjar ponderadamente en la lucha por su identidad, ni decidir y orientar prudentemente entre los dilemas del alma palpitante por alcanzar su plenitud. Nuestros estudiosos entienden de esto - y en especial nuestro connacional García Bazán -, por lo que ellos mismos están, aquí, en juego en el estudio (*studium*) del gnosticismo. De ese modo, el esfuerzo de traducción, presentación y comentarios ahonda la temática mucho más allá de una museográfica exposición, y que es menester acompañar no sólo con un mero interés racional sino desde el *bíos noetikós* o la "iluminación ocular del corazón"², a fin de poder asumir al tiempo de superar el gnosticismo, en su dolorosa travesía histórica, de "modo gnoseológico" con la gnosis (ciencia/saber) de sí y de su pleiroma.

2. Estructura y contenido

La obra se presenta en tres volúmenes:

I. Tratados filosóficos y cosmológicos.

II. Evangelios, hechos, cartas..

III. Apocalipsis y otros escritos.

Se trata de unos 50 textos gnósticos reunidos en trece libros encuadernados en cuero, que ocasionalmente hallados en 1945, en las profundidades de Nag Hammadi (Alto Egipto) , que junto con los manuscritos de Qumrán constituyen "el más grande de los descubrimientos de textos antiguos de la era moderna".

El primer volumen, después de un breve "Prólogo" de ubicación de la obra y de una pormenorizada presentación de textos con sus respectivas abreviaturas (lo que se amplía en los otros volúmenes) - referentes a "Tratados Gnósticos", "Libros Bíblicos", "Apócrifos del Antiguo y Nuevo Testamento", "Obras Cristianas Primitivas", "Obras de Flavio Josefo y Filón de Alejandria", "Tratados de la Misná y Talmudes" y "Manuscritos del Mar Muerto" (Qumrán) - , nos ofrece una amplia "Introducción General" acerca de "qué se entiende por gnosis, cuáles son sus temas e ideas principales, qué escritos nos presentan este ideario de la Antigüedad, de dónde procede y cuáles son sus presumibles orígenes".

Dicha "Introducción General" desarrolla:

I. Descubrimientos de los manuscritos de Nag Hammadi y sus primeras publicaciones.

II. Los manuscritos de Nag Hammadi. Contenido.

III. Lengua, fecha, lugar y motivo de su composición.

IV. ¿Qué es la gnosis?

V. Fuentes para el conocimiento de la gnosis y el gnosticismo antiguo.

VI. Presupuestos básicos de la gnosis, en cuanto a:

A. Teología/Teodicea; los primeros principios;

B. Cosmología;

C. Antropología;

D. Soteriología y práctica de vida;

- E. Escatología;
- F. Comunidad y culto. Sacramentos, Ética.
- VII. Origen del pensamiento gnóstico.
- VIII. Biblia y gnosis.
- IX, X y XI. Gnosis judeo o cristianismo primitivo, su final y su pervivencia.

Los trece libros o códices se componen de los siguientes tratados:

Códice (Códice Jung)

1. *Apócrifo (libro secreto) de Santiago.*
2. *Evangelio de la Verdad.*
3. *Tratado sobre la Resurrección o Epístola a Reginio.*
4. *Tratado tripartito.*
5. *Plegaria del apóstol Pablo.*

Códice II

1. *Apócrifo (libro secreto) de Juan (versión larga).*
2. *Evangelio de Tomás.*
3. *Evangelio de Felipe.*
4. *Hipóstasis de los arcontes.*
5. *Sobre el origen del mundo (primera copia).*
6. *Exposición sobre el alma.*
7. *Libro de Tomás, el Atleta.*

Códice III

1. *Apócrifo de Juan (versión breve).*
2. *Evangelio de los egipcios.*
3. *Carta de Eugnosto, el Bienaventurado.*
4. *Sabiduría de Jesucristo.*
5. *Diálogo del Salvador.*

Códice IV

1. *Apócrifo de Juan (versión larga).*
2. *Evangelio de los egipcios.*

Código V

1. *Carta de Eugnosto, el Bienaventurado.*
2. *Apocalipsis (revelación) de Pablo.*
3. *Primer Apocalipsis de Santiago.*
4. *Segundo Apocalipsis de Santiago.*
5. *Apocalipsis de Adán.*

Código VI

1. *Hechos de Pedro y los doce Apóstoles.*
2. *El Trueno, la mente perfecta.*
3. *Enseñanza autorizada o Discurso soberano.*
4. *El pensamiento de la Gran Potencia.*
5. *Platón, República 588A-589B*
6. *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada.*
7. *Plegaria de acción de gracias.*
8. *Asclepio.*

Código VII

1. *Paráfrasis de Sem.*
2. *Segundo tratado del Gran Set.*
3. *Apocalipsis de Pedro.*
4. *Enseñanza de Silvano.*
5. *Las tres estelas de Set.*

Código VIII

1. *Sostriano.*
2. *Carta de Pedro a Felipe.*

Código IX

1. *Melquisedec.*
2. *El pensamiento de Norea.*
3. *Testimonio de la Verdad.*

Código X

1. *Marsanes.*

Código XI

1. *La interpretación del conocimiento.*
2. *Exposición valentiana (más cinco apéndices sobre la unción, el bautismo y la eucaristía).*

3. *Allógenes.*
4. *Hipsifrone.*

Códice XII

1. *Sentencias de Sexto.*
2. Fragmentos del *Evangelio de Verdad.*
3. Fragmentos de procedencia desconocida.

Códice XIII

1. *El Pensamiento trimorfo.*
2. *Sobre el origen del mundo* (unas líneas).

Esta edición reúne dichos tratados bajo una unidad conceptual, ya señalada, en: a. textos especulativos, b. textos evangélicos, c. textos varios.

Cada escrito está precedido de una "Introducción" de carácter descriptivo, además de contar con múltiples notas aclaratorias al mismo.

La obra - en el tomo III - finaliza con un exhaustivo "Índice" que abarca:

- I. Relación de los tratados gnósticos coptos.
- II. Índice de autores antiguos y obras anónimas antiguas.
- III. Índice de autores modernos.
- IV. Índice de pasajes de literatura bíblica y parabíblica.
- V. Índice de palabras coptas.
- VI. Índice de palabras griegas.
- VII. Índice analítico de materias.

Los manuscritos no son homogéneos. Hay documentos paganos, judíos, no cristianos, pertenecientes a la gnosis hermética, judaica helénica y judaicos con influencia cristiana.

Se ofrece la traducción completa del copto al castellano; aunque la lengua original de dichos manuscritos fue el griego, por lo que estamos, entonces, a su vez,

ante una traducción posiblemente efectuada por monjes cristianos.

Estos escritos "suponen para la investigación actual un notable aumento de textos gnósticos originales y de primera mano, pero, a la vez, y a medida que la investigación va profundizando en ellos, su hallazgo nos proporciona la tranquilidad de saber que, en líneas generales, lo que ya conocíamos de la gnosis y del gnosticismo a través de los escasos textos de los Padres de la Iglesia (en especial de Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma y Epifanio de Salamina, en Chipre) era fundamentalmente correcto".

3. Mensaje

La Biblioteca de Nag Hammadi es esencialmente gnóstica esotérica, de una fuerte especulación teológica acerca de un texto sagrado "previamente aceptado, cuyo carácter de tal no se cuestiona". La Biblia Hebrea es parcialmente el libro sagrado del gnosticismo. De allí que el *Génesis* es en mucho el libro más frecuentado. También el Nuevo Testamento era base especulativa. "La enorme riqueza que suponen los textos de Nag Hammadi nos invita, y es de una gran ayuda para mejor entender ciertas posturas intelectuales del Nuevo Testamento a la luz de lo que aparece en los escritos coptos. Prescindiendo de los posibles textos gnósticos paganos, los escritos coptos nos confirman en la visión de que el Cristianismo de los siglos I, II y III distaba de ser simple. Junto a una corriente eminentemente ortodoxa existía un buen número de grupos con notables diferencias teológicas entre sí".

La gnosis es un "conocimiento perfecto" frente al "ordinario" o "un conocimiento salvador" que consta de una "experiencia interior" en y por la cual el hombre toma conciencia de sí y de su origen a la vez que extrañado del mundo. De allí su carácter dualista, aun-

que no abarca aquí el dualismo de principios sino simplemente en la irremediable incompatibilidad entre el cosmos caído como lo no-divino o el imperio del demiurgo, el mal, y la substancia o el Sí Mismo. No hay, por ende, estrictamente un "dualismo metafísico"; lo que sería una "*contradictio in terminis*". Además: "hoy día - recalca con acierto García Bazán - felizmente, se va abriendo camino la idea de que el gnosticismo ha sido la primera expresión de una teología cristiana sistemáticamente expuesta. Pero nosotros vamos más allá. Sostenemos que la doctrina gnóstica se encuentra en su fondo inspirada por una sensibilidad metafísica (en esto los gnósticos, en general, son parientes de las almas profundamente espirituales y místicas de todos los tiempos y lugares y, en particular, por su idoneidad lógica, miembros del misticismo especulativo), que llevados por esta inspiración y a causa de su procedencia inmediata, han tratado, ante todo, de interpretar el mensaje de Jesucristo (en esta característica son doblemente consanguíneos con los teólogos ortodoxos o de la gran Iglesia: 1) por ser hermeneutas de la tradición judeocristiana y 2) por su intento de construir un sistema de pensamiento sobre los datos revelados; es decir, en ambos casos se está tratando de elaborar un metalenguaje sobre un objeto determinado, el lenguaje religioso, *lato sensu*, del cristianismo *que* estimulados por su universalismo metafísico y sus prendas intelectuales, han echado mano de aquellos medios filosóficos ya forjados, que más próximos estaban a su punto de vista, o sea, la filosofía del platonismo y, finalmente *que* teniendo un origen histórico extraheleno (próximamente cristiano, pero remotamente oriundo de una tendencia mística judía, y por ello doblemente rebeldes al judaísmo oficial), mantienen un esquema de pensamiento fijo que se trasluce constantemente a través de todos los elementos sincréticos (míticos, discursivos y rituales) que su amplio espíritu metafísico les permitía audazmente adoptar."³

La gnosis en los textos de Nag Hammadi se define como liberación y salvación: paso de la ignorancia, como perdición, a la sabiduría, como cumplimiento.

El Salvador dijo:

-Hermano Tomás, mientras tienes tiempo en el mundo (kósmos), escúchame que voy a revelarte cosas sobre las que has discurrido en tu mente. Puesto que se ha dicho que eres mi gemelo y mi compañero auténtico, investiga para que sepas quién eres, y de qué modo existes y que llegarás a ser. Puesto que te llaman mi hermano, no es conveniente que seas ignorante de ti mismo. Y sé que tú has entendido, pues has comprendido que yo soy el conocimiento de la verdad. Mientras andas conmigo, aunque eres ignorante has llegado a conocer, y te llamarán "el que se ha conocido a sí mismo". Pues el que no se ha conocido a sí mismo ha comenzado ya a tener conocimiento sobre la profundidad (báthos) del Todo. Por ello, pues, tú eres mi hermano, Tomás. Has visto lo que está oculto a los hombres; es decir, aquello con lo que tropiezan al no conocerlo.

Dijo el perfecto Salvador:

-El Hijo del Hombre estuvo de acuerdo con Sabiduría, su consorte, y manifestó una gran luz andrógina. Su nombre masculino es denominado el "Salvador Generador de todas las cosas". Su nombre femenino es "Sabiduría totalmente Generadora". Algunos la llaman "Fe". Todos los que vienen al mundo como una gota engendrada en la luz, por éste son enviados al mundo del Omnipotente (pantokrátor) para ser guardados por él. Y el lugar de su olvido lo ha atado por la voluntad de Sabiduría para que la obra se (manifestara) por él a todo el mundo de indigencia, a causa de su orgullo, de su ceguedad y de su ignorancia.

Así, por medio de la gnosis el hombre logra la unidad, en la cual cada uno se realiza y "se purifica de la multiplicidad en la Unidad, como sumiendo la materia en sí mismo, como una llama y la oscuridad por la luz y la muerte por la vida" (Evangelio de la Verdad, 25, 14-19).

Se trata de una experiencia que involucra todo el ser; de un conocimiento que hace ser, que supone el itinerario de una "iniciación en la ciencia del *mysterion*, que es revelado en Cristo"⁴, a fin de alcanzar en toda su riqueza la plena inteligencia hasta llegar al supremo conocimiento (*epignosis*) del misterio de Dios, Cristo, en el cual están ocultos todos los tesoros de sabiduría y ciencia (*sophías kai gnóseos*)⁵.

"Pero, no en todos se halla esta gnosis"⁶, o dicho de otra manera: no en todos la gnosis alcanza la misma sazón.

El cristiano hubo de madurar, como todo aquello que nace y crece: respeto por lo creado, desenvolvimiento de lo temporal, templanza y fortalecimiento en la congoja de ser. Dios Creó y el hombre pecó: dos "variables" que conjugan en el ser siendo; dos modos que hacen a la creación-redención-apocalypsis, esto es: a la apocalypica redención creadora.

"La gnosis es una forma de cristianismo, existente ya en la época apostólica, pero que hasta el Siglo II no se halla en plenitud"⁷. O como dice A. von Harnack, dentro de la historia del cristianismo el gnosticismo muestra su debilidad "como la extrema mundanización y helenización del cristianismo". Pero, no en tanto claudicación o reducción de la gnosis, sino cual proceso humano - a veces, tan humano - en su exigencia de elevación.

"Inteligencia de la fe" y vacilación; proceso de unidad y escisión; ciencia e incertidumbre; visión apocalypica y confusión; son los términos en que se debate la vida espiritual en los primeros siglos de nuestra era. Es la tragedia de la gnosis..., el dilema del espíritu respecto de sí mismo y su historia. Tragedia y dilema que hacen comprender en todo su alcance el doloroso periplo de la gnosis, al tiempo que justifica la

robustez de nuestra fe y su doctrina.

De allí, entonces, la contemporaneidad de las obras que hoy presentamos. Dicha contemporaneidad no sólo significa la vigencia de un esfuerzo y empuje espiritual con sus oscilaciones o zozobras, sino también la realidad palpitante de ese empeño hecho vida, por almas con ansia de sabiduría, en "espíritu y verdad". No se trata, por ende, de exhibir, aquí, un simple meandro historiográfico, sino sobre todo *historiar* el espíritu (peregrinaje sufriente del espíritu) en su despliegue pleromático.

4. Conclusión

Nos encontramos, por lo tanto con:

Un hallazgo:

Novedad que sacia la natural inclinación sapiente.

Privilegio para nuestro tiempo.

Oportunidad de y para la con-temporaneidad desolada.

Una obra:

Original y única que abre y explica las vicisitudes de la fe en los primeros siglos de la era cristiana y pueden alumbrar nuestra *epojé*.

Una traducción:

Orgullo para el español.

Esmerada, precisa, docta.

Estudiosos:

Eximios en el tema, entre los cuales un connacional, convencidos desde el corazón, versados desde el entendimiento, epistémicos desde el intelecto; en fin: testimoniales en la fe.

Un don:
gozo para las almas diáfanas y simples; sencillamente: algo único.

Miguel Verstraete

NOTAS

1. Cuando citamos algún tratado gnóstico comprendido en la obra que comentamos, haremos la referencia en el mismo corpus de nuestro texto.
2. Cf. San Pablo, *Carta a los Efesios*, 1, 18.
3. García Bazán, F. *Gnosis, la esencia del dualismo gnóstico*. Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1971, pp. 23-34.
4. *Ibidem*, p. 66.
5. Cf. San Pablo: *Cartas a los Colosenses*, 2, 3.
6. Cf. San Pablo: *Cartas a los Corintios*, I, 8, 6-7.
7. García Bazán, F. *Ibidem*, p. 63.

CRONICAS

GUIDO SOAJE RAMOS (1918-2005) IN MEMORIAM

Hace pocos días falleció, en su vieja casa solariega de Alta Gracia, Guido Soaje Ramos, uno de los filósofos más interesantes de Argentina, maestro de toda una generación de pensadores y cultor de un particular estilo de hacer filosofía, caracterizado por la extrema acribia y precisión, la parquedad en las palabras y la erudición extremada. Había nacido en Córdoba, el 4 de noviembre de 1918, en el contexto de una familia tradicional de esa provincia y cursado sus estudios secundarios en el Colegio de Monserrat, donde conoció – y bien – las lenguas clásicas. Hizo sus estudios universitarios en la Universidad Nacional de Córdoba, de donde egresó como abogado, defendiendo poco después su tesis doctoral en Derecho y Ciencias Sociales, con un trabajo extenso y erudito: “Sobre algunos aspectos fundamentales de la noción de Ley en Francisco Suárez”, que ha permanecido inédito.

Siendo todavía muy joven fue designado profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en donde enseñó Ética, Historia de la Filosofía y Epistemología y se desempeñó como decano-interventor durante dos períodos. En 1957 fue privado de sus cátedras por razones políticas, por lo que debió emigrar a Brasil, donde fue contratado por la Universidad Católica de Río Grande do Sul como profesor de Ética. Vuelto al País, desempeñó las cátedras de Ética y

Filosofía Social en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina y de Filosofía del Derecho en la Universidad Nacional de Buenos Aires, cargo este último que ejerció hasta 1973. También fue profesor de Ética en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Buenos Aires y de Filosofía del Derecho en las Universidades Católica de La Plata y Católica Argentina, en la sede de Rosario, así como profesor extraordinario de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso.

En el ámbito de la investigación, fue Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Coordinador Científico del Área de Ciencias Humanas de ese organismo. A comienzos de la década de los '70 fundó el Instituto de Filosofía Práctica, el más destacado de esa especialidad en el País, que editó por más de veinticinco años la revista *Ethos*, dirigida por el mismo Soaje, siempre con trabajos de gran calidad y rigor científico, y que se constituyó rápidamente en una publicación referente en su materia, en la que colaboraron filósofos de renombre mundial. Soaje Ramos logró dotar además al Instituto de una excelente biblioteca y convertirlo en un ámbito de encuentro y debate de los problemas centrales de la filosofía. En rigor, puede decirse que, desde su fundación, la vida intelectual de Soaje se confundió con la del Instituto.

Soaje Ramos fue una personalidad poco prolífica, probablemente por su intensa preocupación por la precisión y el rigor intelectual, pero publicó más de cincuenta trabajos, algunos breves y otros más extensos, siempre de extremado rigor argumentativo y gran profundidad filosófica. Sólo en la revista *Ethos* publicó veintitrés artículos y varias decenas de notas bibliográficas, varias de ellas muy extensas y eruditas, y en las que puso en evidencia su excepcional manejo de diversos idiomas. También publicó en *Philosophica* de Chile, en *Organon* de Brasil, en *Sapientia* de Buenos Aires (en

la que tuvo a su cargo por varios años el Boletín de Filosofía Práctica) y en *Philosophia* de Mendoza, así como en revistas españolas e italianas. Pero gran parte de su producción quedó en forma de apuntes mimeografiados, muy analíticos y originales, que fueron de enorme utilidad para sus alumnos y discípulos, pero que se negó casi siempre a publicar de modo más formal. Entre estos "apuntes" cabe destacar los referidos a "El Concepto de Derecho", "El Grupo Social", "El tema del hombre" e "Introducción a la Ética".

El pensamiento de Soaje se caracterizó principalmente por abrirse, desde un tomismo muy riguroso, con particular influencia de Juan Poinsot y Cornelio Fabro, hacia el tratamiento crítico de varios de los pensadores contemporáneos fundamentales, en especial de Max Scheller, Louis Lavelle y Martin Heidegger. También estudió y expuso con profundidad y acribia el pensamiento ético de Aristóteles, San Agustín, Tomás de Aquino e Immanuel Kant. Y en el tratamiento de estos y otros autores, se concentró siempre en temas de especial relevancia, como el del valor en general y del valor moral, el de la noción precisa de bien común, el del concepto de derecho y, en sus últimos trabajos, el de la razón práctica, que desarrolló en profundos y eruditos estudios, algunos de ellos sistemáticos y otros acerca de esa noción en el pensamiento de Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant.

Por todo ese relevante trabajo, así como por su magistral docencia oral, su capacidad para la formación y orientación de discípulos, su extremado rigor en el planteamiento de los problemas filosóficos y su espíritu fino y analítico a la hora de valorar el pensamiento ético contemporáneo, Soaje Ramos puede ser considerado un punto de referencia inexcusable en la filosofía práctica argentina contemporánea. Su gran dominio de los idiomas clásicos y europeos le dio acceso a una bibliografía de una cantidad y calidad inusual en el País y le otorgó a su pensamiento una amplitud y

riqueza admirables. Todos quienes siguieron su itinerario intelectual se vieron enormemente favorecidos por el rigor de sus planteamientos, la agudeza de sus observaciones y la exactitud y precisión de todos sus desarrollos. Por ello su obra, lamentablemente muy inferior en cantidad a las virtualidades de sus enormes conocimientos, queda como una guía inexcusable para todos quienes se internen en los arduos problemas de la filosofía práctica. Pero siempre recordando que, como escribiera el mismo Soaje, “un tomismo vivo, según entiendo, supone, en el nivel de las convicciones fundamentales, que *opus philosophicum, semper perfectibile* y que, en consecuencia, no se trata sólo de poseer, con la mayor fidelidad posible, un rico patrimonio heredado”.

Carlos I. Massini Correas

DOS RECIENTES JORNADAS SOBRE FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA

Jornada de la *International Association for Critical Realism*, CAMBRIDGE, Agosto de 2004. Jornada de la *Internacional Network for Economic Methodology*, ÁMSTERDAM, Agosto de 2004.

Como bien se sabe, las ideas filosóficas van a la vanguardia de los cambios que se dan luego en la ciencia normal. Por eso, me parece interesante informar brevemente de dos Jornadas a las que he asistido recientemente, que dan una pauta de lo que se está pensando hoy día en filosofía de la economía.

La Jornada de Cambridge, en Girton College, fue la jornada anual de una corriente concreta del pensamiento filosófico económico actual: la de los realistas críticos (*International Association of Critical Realism*). El principal representante de esta corriente es Tony Lawson, profesor de econometría en la Universidad de Cambridge. Lawson viene sosteniendo hace un tiempo que el problema de la corriente principal de la economía es que no hace un análisis ontológico adecuado de su objeto de estudio. Propone una concepción ontológica social basada en el realismo crítico del epistemólogo Roy Bhaskar. Según esta concepción, que reconoce el carácter libre, moral y social de las acciones humanas, la capacidad predictiva de las ciencias sociales sería muy limitada. En estas jornadas se presentaron ponencias que aplican las ideas del realismo crítico a mate-

rias concretas diversas. Algunos expositores destacados fueron el mismo Bhaskar, John Dupré (Exeter), Margaret Archer (Warwick), Jochen Runde (Judge Institute of Management, Cambridge), Eleonora Montuschi (LSE), Alan Norrie (King's College, Londres), Stephen Pratten (Management Centre, King's, Londres) y Steven Fleetwood (Management School, Lancaster).

La Jornada de Amsterdam, en la Facultad de Economía y Econometría de la Universidad de esta ciudad holandesa, fue la de la asociación que agrupa a los filósofos de la economía de diversas corrientes (*International Network for Economic Methodology*). Aquí se dan cita posturas muy diversas. Sin embargo, el común denominador es la preocupación por la reforma -más o menos radical- de los planteamientos epistemológicos de la ciencia económica actual. Para decir algo afirmativo, también coinciden en prestar mayor atención a las instituciones. La empresa, entre éstas, es clave para el funcionamiento de la economía. La sesión plenaria sobre la reciente biografía de Hayek escrita por Bruce Caldwell fue particularmente interesante: participaron el mismo Caldwell (North Carolina), Jack Briner (Trento), Mark Blaug (Ámsterdam), Brian Loasby (Stirling) y Jack Vromen (Erasmus Róterdam). También fue excelente la mesa redonda sobre un reciente libro de Jack Amariglio (Merrimack College) y David Ruccio (Notre Dame University) que defienden una postura epistemológica posmoderna para la economía. A mi juicio la crítica más acertada y dura fue la de Miriam Teschl (Aix-Marseille) y la exposición más sugestiva la de Arjo Klamer (Erasmus). En cuanto a las ponencias, me pareció especialmente buena la de Irene van Staveren (Nimega), interesante la de Ed Fullbrock, la de Uskali Mäki (Erasmus) y la de Victoria Chick (University College) y Sheila Dow (Stirling).

Ricardo Crespo

ÍNDICE

Artículos

- MATEO DALMASSO, *Desarrollo de la teoría de los estratos de Nicolai Hartmann en la psicoterapia de Viktor Frankl* 11
- CARLOS V. DI SILVESTRE, *El concepto metódico de repetición en la hermenéutica de Martin Heidegger* 36
- CARLOS D. MARTÍNEZ CINCA, *Los Discursos a la Nación Alemana de J. G. Fichte: un paso atrás en el proyecto político de la Ilustración* 62
- HÉCTOR J. PADRÓN, *Pavel A. Florenskij: teólogo ortodoxo* 86
- MIGUEL VERSTRAETE, *Reflexiones sobre el espacio-tiempo* 118

Notas

- CARLOS I. MASSINI CORREAS, *Inclinacionismo, derivacionismo e identidad real. Sobre algunas versiones actuales de la teoría del derecho natural* 141

Recensiones

- EUDALDO FORMENT: *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser. Antología filosófica*, Tecnos, Madrid, 2003, 451 pp. (Rodolfo Mauricio Bicocca Gino) 162

- ATHOL FITZGIBBONS: *The Nature of Macroeconomics. Instability and Change in the Capitalist System*, Edward Elgar, Cheltenham & Northampton, 2000, 171 pp. (Ricardo F. Crespo) 167
- JAMES LADYMAN: *Understanding Philosophy of Science*, Routledge, London-New York, 2002, 290 pp. (Ricardo F. Crespo) 171
- MICHAEL CROTTY: *The Foundations of Social Research*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1998, reprinted 2003, 248 pp. (Ricardo F. Crespo) 174
- MARTÍN ZUBIRÍA: *Platón y el comienzo de la filosofía griega*, Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2004, 125 pp. (Mateo Dalmasso) 177
- CARLOS I. MASSINI CORREAS: *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, 130 pp. (Rubén Peretó Rivas) 185
- ANTONIO PIÑERO, JOSÉ MONSERRAT TORRENTS, FRANCISCO GARCÍA BAZÁN: *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, Tomos I-II-III, Editorial Trotta, Madrid, 1997, 1999, 2000, 483, 314, 476 pp. (Miguel Verstraete) 189
- Cronicas**
- CARLOS I. MASSINI CORREAS, *Guido Soaje Ramos (1918-2005). In memoriam* 203
- RICARDO F. CRESPO, *Dos recientes jornadas sobre Filosofía de la Economía* 207

ÍNDICE PHILOSOPHIA 2002

Artículos

- ADRIANA ARPINI, *La cuestión de los valores en los primeros escritos de Augusto Salazar Bondy.* 11
- SILVANA FILIPPI, *La recusación Heideggeriana de la teología natural.* 31
- JACQUES FOLLON, *Amour, sexualité et beauté chez Platon: La Leçon de Diotime.* 43
- ANGEL GARRIDO-MATURANO, *El rostro de Eros. La filosofía del amor de Vladimir Solov'ev.* 85
- HÉCTOR JORGE PADRÓN, *Pavel A. Florenskij, pensador del icono.* 113

Recensiones

- NÉSTOR A. CORONA, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios, Buenos Aires, Biblos, 2002, 239 pp. (Silvana Filippi)* 167
- ANA MARTA GONZÁLEZ, *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental. Pamplona, Eunsa, 2000, 176 pp. (Héctor Jorge Padrón)* 174
- NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría -Idiota de sapientia-. Traducción, introducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Eudeba, 1999, 112 pp. (Rubén A. Peretó Rivas)* 184

- PSEUDO JUSTINO, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*. Traducción, Introducción y notas de Marcelo D. Boeri, Pamplona, Eunsa, 2002, 252 pp. (Rubén A. Peretó Rivas) 187
- Quaestio. Annuario di storia della metafisica. Annuaire d'histoire de la métaphysique. Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik. Yearbook of the History of Metaphysics, Heidegger e i medievali. Heidegger et la pensée médiévale. Heidegger und das mittelalterliche Denken. Heidegger and Medieval Thought. Atti del Colloquio Internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000, a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Turnhout, Brepols Publishers n.v, Bari, Pagina s.r.l. 552 pp. (Héctor Jorge Padrón)* 190
- ROBERT SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, tr. y estudio preliminar de José Luis Del Barco, Pamplona, Eunsa, 2000, 236 pp. (Héctor Jorge Padrón) 195

ÍNDICE PHILOSOPHIA 2003

Artículos

- JUAN CARLOS ALBY, *La presencia de San Juan en Ireneo de Lyon* 11
- ÁNGEL GARRIDO-MATURANO, *Un relámpago en la noche. Interpretación de la relación entre temporalidad, amor y tiempo en F. W. J. Schelling* 45
- CARLOS DIEGO MARTÍNEZ CINCA, *Fundamentos y límites de una economía de la justicia* 78
- HÉCTOR JORGE PADRÓN, *Aproximación al monacato occidental en la Edad Media* 136
- RUBÉN PERETÓ RIVAS, *La psicología en el saber carolingio. El tema de la mente en Alcuino de York* 165

Notas

- RUBÉN PERETÓ RIVAS, *Sobre una publicación reciente de estudios platónicos* 189

Recensiones

- MAURICIO BEUCHOT, *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia* (Carlos I. Massini Correas) 201
- MARTIN HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]* (Carlos V. Di Silvestre) 204

- MARILENA MANIACI, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente* (Rubén A. Peretó Rivas) 213
- ROSLYN WEISS, *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito* (Andrés Santa María) 215

Esta edición se imprimió
en los talleres de ALLUBGRAF
San Martín 1136, local 30
Teléfono: (0261) 4203827
Ciudad, Mendoza.
allubgraf@itcsa.net
allubgraf@gmail.com



Editorial de la
Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de Cuyo