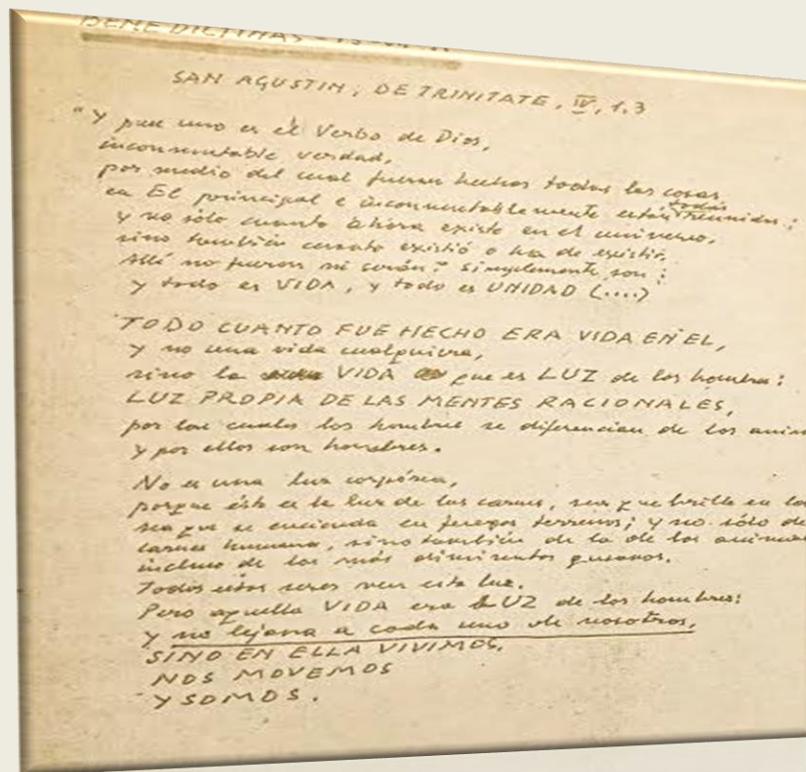


Bitácora Filosófica

Un lugar de encuentro en el pensamiento



Número tres, por:

Mariana Di Genaro, Agustín de Jesús Suárez, María del Carmen Fernández, María Agustina Toscani Gómez de Sequeyra, Marisa Mosto, Julián Ignacio López, Nicolás Jacob

Sobre:

Metafísica de la finitud, la realización de sí mismo, la participación, la apertura a la trascendencia, la ética, el mal y la libertad, la ternura y la necesidad de los otros

Julio de 2020



**Revista digit@l de la
Fundación Emilio Komar**

Índice

El «mal de Hesse» y sus remedios

Mariana Di Genaro

p. 3

El desarrollo de lo propio en el magisterio de Emilio Komar

Agustín de Jesús Suárez

p. 12

Desde el corazón de la metafísica: la participación. Nuestra presencia al otro.

María del Carmen Fernández

p. 32

«Seréis como dioses», la obra teatral de Gustave Thibon y la apertura del hombre a la trascendencia

María Agustina Toscani Gómez de Sequeyra

p. 57

Emilio Komar y la ética. Letanías

Marisa Mosto

p. 68

Una aproximación al atractivo poder del mal

Julián Ignacio López

p. 79

Mis tardes con Margueritte, o el arte de necesitar

Nicolás Jacob

p. 90

Presentación

¡Bienvenidos al tercer número de la Revista digital de la Fundación Emilio Komar!

Nuestra intención con esta iniciativa es facilitar un canal de encuentro y difusión para que el pensamiento filosófico amplíe su espacio de influencia dentro de una cultura que parece hacerlo retroceder.

Una característica indudable de Emilio Komar fue la de presentar el pensamiento filosófico totalmente entrelazado con la vida personal y las cuestiones que inquietan a los hombres en la época que les toca vivir.

Toda sana filosofía, decía Komar, debe incluir tres momentos: un momento socrático de respuesta a la época, un momento platónico de vuelo metafísico y un momento aristotélico, de sistematización.

Insertándose en ese espíritu, en este tercer número las colaboraciones de los autores giran principalmente entorno a temas como el valor del ser personal, la apuesta por el desarrollo de los propios dones, la fundamentación metafísica del valor de la vida, la vocación de trascendencia del ser humano, las coordenadas éticas para el ejercicio de la libertad, la cuestión del mal, y la necesidad de los otros para la plenitud existencial.

¡Agradecemos a los autores!

¡Los invitamos a disfrutar de su lectura y a sumarse a participar en los próximos números!

El «mal de Hesse» y sus remedios



Por Mariana Di Gennaro¹

Resumen

El atormentado Harry, protagonista de *El Lobo Estepario*, sirve como excusa a Hermann Hesse para desplegar algunas de sus ideas filosóficas y religiosas. El pensamiento de Guardini ofrecerá un puñado de indicaciones esenciales para ayudarlo a encontrar el camino de salida a su conflicto

Palabras claves

Hermann Hesse- *El Lobo Estepario* - Horror a los límites - Guardini

¹ Profesora de Bellas Artes por la Escuela Nacional de Bellas Artes, Prilidiano Pueyrredón.

Hermann Hesse y Guardini

Al ocuparnos de dos pensadores contemporáneos -Romano Guardini y Hermann Hesse- y frente a la tentación de ubicarlos apresuradamente en dos universos completamente diversos, no haríamos justicia si omitiéramos mencionar un rasgo común, una condición fundamental que es indispensable para entenderlos: a ambos los recorre, como un río subterráneo, un elemento claro y constante, un humor peculiar que los lleva a pensar y sentir la existencia de forma semejante. Los dos pertenecen, sin perjuicio de sus particularidades, a ese tipo de seres que se asoman a la existencia como quien trata con algo familiar y a la vez insondable. La realidad en sus diversas facetas está para ellos teñida de una hondura, de una gravedad que la emparenta directamente con el terreno de lo sagrado. Lo divino y lo humano forman parte de una encrucijada donde cada pensamiento, palabra y obra tienen su peso específico y definitivo en el todo, de tal modo que de realizar plenamente cada una de ellas depende que se gane o se pierda no ésta o aquella batalla, sino el sentido de la totalidad.

De un lado, entonces, el inteligente y eternamente atormentado Herman Hesse, quizás un poco más alto y delgado y de expresión dura. Difícil intuir su personalidad, porque al mirar su vida y leer sus obras no es raro perderse en el laberinto de la multiplicidad. Sin embargo, y tal como sugerimos al principio, hay algo característico en él: su órgano receptor de la existencia es tan poderoso que nada en su pensamiento resulta superfluo. La realidad en todos sus elementos parece pesarle en el alma como el aire denso y oscuro se asienta en la atmósfera llegando la tormenta. De esta constante vital es de dónde saca a punta

de pala la materia de su pensamiento. Buscador cuasi desesperado de la salvación, se asoma a todas aquellas doctrinas que ofrecen, bajo las formas más diversas, una salida al sinsentido y al sufrimiento. Adversario tenaz y cultor a la vez del absurdo de la existencia, tiene esa capacidad inquietante de poner en palabras las experiencias más inéditas de la vida humana, sacarlas a la luz y mirarlas cara a cara sin mediaciones. Virtud peligrosa esta que hace de su literatura una actividad incierta, entre exhibicionista y liberadora. Una de sus obras más reconocidas, *El Lobo Estepario*, es un verdadero compendio de ideas filosóficas entreteljadas con los hilos de la trama literaria: su parecer sobre el hombre, la consistencia y sentido total de la vida humana, y en particular, su doctrina de la salvación.

No muy lejos de él, Romano Guardini, estatura media, rostro austero y tranquilo, sacerdote y profesor universitario, escritor. Hombre melancólico y de una religiosidad grandiosa, dotado de una sensibilidad espiritual particularmente aguda. Desplegó un interés notable por los aspectos centrales de la vida humana: la libertad, la gracia, el encuentro, el carácter sagrado del mundo, el destino, y tantos otros reaparecen en sus obras, dedicadas al estudio de pensadores tan variados como Sócrates, Platón, San Agustín, Dante, Pascal, Hölderlin, Rilke y Dostoievski. Cada acontecimiento -según el parecer de Guardini- tiene sentido y valor concreto en cuanto es ocasión para que el hombre despliegue las posibilidades de su esencia o se estreche y empobrezca; se alce por sobre su mera naturaleza hacia una vida superior, o se deje deslizar hacia lo más bajo de sí; se realice plenamente o se pierda.

¹ Hesse, Hermann, *El lobo estepario*, Buenos Aires: Planeta De Agostini, 2003, p.5

El Lobo Estepario

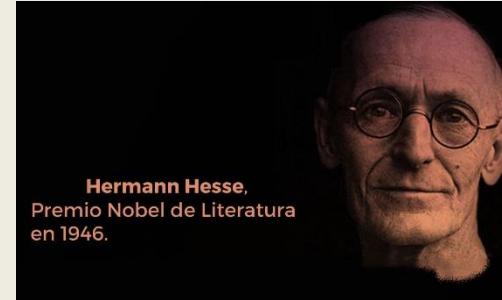
La novela describe con una lucidez exasperante la transformación espiritual de un hombre singular, Harry Haller: el Lobo Estepario. Harry es un hombre que ha vivido una vida notable, ha gozado de talento intelectual y artístico, ha enarbolado públicamente y defendido con coraje su postura política humanista, todo esto inspirado en un alto sentido de la vida humana, el cual ve expresado de un modo único en el arte de la poesía, la literatura y la música. Pero con el correr de los años sus ideales se fueron desgastando, perdiendo brillo por la erosión de los procesos históricos y personales que le enrostraron, lenta y sistemáticamente, la amarga verdad de la vacuidad y estupidez humanas, la falsedad de sus aspiraciones y su mediocridad invencible. Él, ante todo, se experimenta como un nudo de contradicciones, de tensiones internas opuestas que se tornan cada vez más violentas. Intenta explicarse a sí mismo según esta imagen doble: el Harry hombre, el de aspiraciones elevadas del espíritu, idealista y superior; y el Harry lobo, esclavo de tendencias caóticas y denigrantes, violento, inadaptado social y suicida. Habiéndose encontrado una noche de vagabundeo desesperado por la ciudad con una puerta nunca vista, entra en contacto con un mundo surreal, seducido por la invitación: «Teatro mágico. La admisión no es para cualquiera ¡Sólo para locos!»¹. A partir de este momento, se siguen una serie de encuentros personales inquietantes con personajes a través de los cuales algo superior lo invita a sumergirse en una nueva experiencia existencial. Rompiendo no sin conflicto una a una las resistencias de su antigua imagen personal, se va dejando invadir por esta nueva realidad, un camino que comienza inocentemente con clases de foxtrot y noches de

vino y charlas ociosas en los bares, sigue con experiencias de liberación sexual y se consolida, ante todo, en progresivos derrumbamientos de estructuras mentales, ideológicas, artísticas, religiosas, que van desintegrando su personalidad lenta pero inalterablemente hasta sumirlo en un estado de ampliación de la conciencia que lo dispone, llegado el momento oportuno, a realizar su propia liberación: una suerte de redención personal, término y vértice del camino descrito.

No hace falta ser experto para ver en este escrito un reflejo de las experiencias e inquietudes personales del mismo Hesse, cuya vida fue una suma de vivencias conflictivas y fantasmas que lo acosaron desde niño. Internaciones en centros de salud mental, escapes furtivos y enfrentamientos con sus padres y superiores dan cuenta ello, sin perjuicio de su talento artístico y su genuino deseo de redención y superación. Por este motivo, y porque estamos convencidos de que las experiencias descritas en el libro pueden asemejarse en algo a la nuestra e inspiran de hecho estilos de vida típicos del mundo posmoderno, es que pensamos que es útil preguntarse cuáles son, como nos afectan en cuerpo y alma, y si hay una salida verdaderamente humana. Para eso analizaremos brevemente algunos aspectos de la obra que sirven como punto de partida.

El horror finis o “Mal de Hesse”

El primer malestar que se vislumbra desde el comienzo en la vida de Harry es, tal como decíamos, su duplicidad: vive y siente según dos voluntades enemigas. Sufre una constante y cada vez más honda falta de unidad interior que lo perturba sistemáticamente. Su aspiración a las cosas elevadas, por un lado, y su innata tendencia al caos y la



aniquilación lo llenan de confusión y lo sumergen en un estado de inactividad y desasosiego. El resultado es la experiencia de sí mismo, de su yo, como un mal y la consiguiente carga de desesperación que esto trae aparejado. El segundo y asociado al primero es su enajenación: su extrañamiento. Por su condición, experimenta la vida como una suerte de destierro, en el que se ve obligado a vagar buscando algo sólido a qué aferrarse y no hace sino constatar una y otra vez el estado de incertidumbre al que él y todo hombre están sometidos por naturaleza. Por este motivo odia entrañablemente lo que él llama lo burgués, representado ante todo en esa presunción de estabilidad, decencia y mesura que entroniza a la madre seguridad por sobre cualquier valor vital y que no es -a sus ojos- más que apariencia de orden, un simulacro de la felicidad elaborado a base de engaños y a costa de la verdadera vida. Un libro aparentemente inocuo que llega a sus manos le revela sorprendentemente el meollo del problema: él, su *yo*, su pretensión de ser algo delimitado, de presentarse a sí mismo y a los demás como algo cerrado, asequible. Allí radica justamente su primera y más alta ficción. Incluso su pretensión de estar compuesto por dos entidades enemigas -lobo y hombre- y aspirar a una armonía entre ellas es un artificio burdo para resolverse a sí mismo. La develación de este engaño fundamental le llega con estas palabras:

“En realidad ningún yo, ni siquiera el más ingenuo, es una unidad, sino un mundo extremadamente multifacético, un pequeño firmamento, un caos de formas [...] Cada uno intenta considerar este caos como una unidad y habla de su yo como si se tratara de algo [...] delineado con

claridad; este es el engaño común entre todas las personas y parece ser [...] una exigencia de la vida, igual que respirar y alimentarse”¹.

Tan radicalmente esto es así, que la condición de persona no pasa de ser, en consecuencia, un mero acuerdo, una convención -sujeta a cambio- por la cual la burguesía establece lo que su época entiende por *hombre*. Éste, en realidad, es sólo un manojito de fenómenos yuxtapuestos -pensamiento, voluntad, pasiones, materia- con apariencia de unidad, pero fundamentalmente insustancial. Lentamente, el protagonista es iniciado en este peculiar estado de conciencia en el cual el propio yo y todos sus lastres -amor propio, ideas sobre el mundo, deseos elevados- es decir, su propia individualidad, es deshilvanada punto por punto, dando lugar a una holgura y levedad tales que le permitan entregarse a un estilo de vida puramente lúdico, experimental, desapegado de sí mismo, cada vez más impersonal. De esta forma, Harry va adentrándose en una verdad suprema e iluminadora, como quien despierta de un sueño luego de mil años de letargo:

“En el principio de las cosas no hay inocencia ni simplicidad; todo lo creado, incluso lo que parece más sencillo, ya es culpable, múltiple, ya fue arrojado a la corriente sucia del devenir y nunca más, nunca más podrá nadar corriente arriba [...] Cada nacimiento significa una separación del universo, una delimitación, un alejamiento de Dios”².

¹ Hesse, Hermann, *El lobo estepario*, p.55

² Hesse, Hermann, *El lobo estepario*, p.59

³ *Ibidem*

El simple y básico hecho de existir, sin más, se presenta entonces como una suerte de condena. La culpa es pagada con el absurdo, la incongruencia de las cosas: “No deseo otra cosa que expiar”³, afirma el protagonista. La creación y con ella la finitud misma es considerada como algo intrínsecamente malo, aún más: como el mal de todos los males. Inspirado en doctrinas de origen hinduista y budista, entre otras, Hesse delinea así una visión de la existencia y prevé para su personaje una liberación en la misma línea. La salvación ofrecida a Harry es aún más inquietante que su itinerario espiritual. Debe nada más adentro de su condición culpable, es decir, de su humanidad, reconocer la insustancialidad de su ser y la de todos los seres, llevar esta experiencia hasta sus últimas consecuencias y llegado el punto en que su conciencia ya no resista, desatar los lazos de su existencia y dejarse deshacer como una montaña de hojas barrida por el viento: “regresar al universo, disolver la penosa individuación, convertirse en Dios, significa lo siguiente: haber ampliado tanto el alma que pueda abarcar otra vez el cosmos.”⁴

El “Mal de Hesse” hoy

Revestidas de ficción literaria, podrían percibirse estas experiencias como lejanas al hombre común. Sin embargo, considerando sus aspectos esenciales es asombroso comprobar hasta qué punto dan forma a la cultura actual y alimentan una actitud ante la vida y comportamientos que pueden parecer inofensivos, pero no lo son.

⁴ Hesse, Hermann, *El lobo estepario*, p.59

Podría decirse, para empezar, que en el origen está la experiencia del mal, en especial la falibilidad del conocimiento y la inconsistencia del obrar humano. Dicha experiencia deja, con el correr del tiempo, un sedimento de incertidumbre respecto del sentido y valor de la vida humana que no siempre alcanza la luz de la conciencia, pero está presente como un hilo conductor.

Como resultado, aparecen una serie de actitudes: la desconfianza básica en la capacidad de la razón para acceder a la realidad y, asociada a ella, la duda o negación de un orden intrínseco a la misma; la consecuencia lógica de esto es la percepción del mundo como algo informe, cuya imagen puede ser construida, deconstruida y vuelta formular indefinidas veces, según la historia y sus agentes lo exijan. Así, el hombre va trasmutando su identidad, su sentido y su valor y con él la imagen del mundo y de Dios. No es raro que, a un mundo y una existencia insustanciales, es decir, sin consistencia, sin orden propio, les corresponda un mundo y un dios insustanciales.

Este conjunto complejo de factores vinculados entre sí ejerce un influjo concreto en la vida corriente, individual y social. Detrás de las modas intelectuales, la tónica de los medios, la cultura, el arte, el trabajo, las formas de diversión, se adivinan sin mucho esfuerzo: el coqueteo con el relativismo teórico y práctico por parte de referentes intelectuales -laicos y religiosos-, de autoridades mundiales y dirigentes políticos de envergadura; la cultura pragmática generalizada, que adhiere a los valores según la utilidad de los resultados -si funciona, *vale*-; la visión de Dios y lo sagrado como cosas etéreas, dependientes del sentimiento y desvinculadas de la observación de las realidades concretas, asociados a energías difusas y omnipresentes más que a la existencia efectiva de un ser con identidad propia; el diseño de la religión casi

exclusivamente en función de las propias necesidades -paz interior, equilibrio, superación- y no de realidades más abarcales de verdad y de bien. El arte como actividad predominantemente lúdica, autónoma, sin reglas, abocada a glorificar las cosas más intrascendentes como quien adora a dioses de un panteón de juguete; las formas de diversión cada vez más adrenalínicas, insólitas y agresivas que llevan el límite de lo soportable un poco más lejos cada vez. Y por sobre todo, la concepción del hombre como una entidad indefinida y abierta, permeable a los ajustes, correcciones, transformaciones que las coyunturas o el capricho demanden: algo en permanente realización, sin fundamento ni estructura estables. El temor al encierro en lo definitivo palpita como matriz invisible en todas estas manifestaciones: la responsabilidad de sujetarse a la verdad de las cosas y a las opciones personales de base como una forma eminente de esclavitud. En suma, y llevando rápidamente el asunto a su núcleo más íntimo: el culto a lo ilimitado, lo indefinible, la exaltación de lo indeterminado... es la fantasía ancestral de una realidad plástica y reciclable, que se presenta en cada época con visos de liberación, y va perpetrando en cada una sus estragos correspondientes.

...

Toda experiencia de límite puede ser vivida al menos de dos modos fundamentales: positivamente, como constitutivo del ser, es decir, como estructura y orden de la realidad. Nada existe y tampoco es reconocible sin un contorno propio, entendiendo este como físico -figura, apariencia- así como existencial: las realidades poseen esencia y valor, sentido, una dimensión y lugar propio en la totalidad. Negativamente, como mera imposibilidad, como estrechez y falta de

libertad. Todos oscilamos en el curso de la vida ente ambas posibilidades, con menor o mayor conciencia de ello. De la multitud de vivencias en que nos vemos envueltos -todas las cuales implican limitación- y de la libre perspectiva que tomamos frente a ellas surge lo que Guardini llama, como gustaba recordar a Enrique Cassagne, un "sentimiento de la existencia", una apreciación o valoración subjetiva que inclina la balanza hacia una u otra alternativa: el límite es la condición de posibilidad para que todo llegue a ser esto o aquello, es decir para que las cosas existan, adquieran consistencia, o bien es un yugo, un lastre que cercena posibilidades, una verdadera condena para el ansia de infinitud. Todas las doctrinas, prefilosóficas, filosóficas y religiosas en el curso de la historia del pensamiento, establecen su epicentro en una u otra. De ello depende en parte el tono que adquiere la existencia: ¿somos seres arrojados al curso del tiempo y condenados a existir? ¿Hemos sido dotados de límites tales que nos oprimen y se alzan contra nosotros? ¿O bien surgimos de esos límites, nos reconocemos y plenificamos en ellos?

Remedios para el “horror finis”

Como hombre que ha meditado hondamente estas posibilidades, Romano Guardini tiene autoridad para abrir un camino de reflexión en esta cuestión. Inspirado en lo mejor de la tradición del pensamiento cristiano y universal, elabora a lo largo de sus obras una semblanza de la existencia humana que, a fuerza de profundidad, se ha convertido a nuestro parecer en una de las más logradas del pensamiento del siglo XX.



Veamos brevemente qué implicancias lleva consigo cada posición. La cosmovisión de *Harry* podría comenzar expresándose así: En el origen, está lo Indeterminado. Esto es, todo lo que existe surge de una fuente originaria impersonal. Lo divino se representa como un océano sin costas, indefinido, sin rostro. Su plenitud radica

precisamente en esa carencia absoluta de contorno. Una respuesta posible de Guardini, parafraseando a San Juan, sería: En el principio está la Persona. Es decir, la Palabra como manifestación de una Inteligencia Creadora. Lejos de asociar infinitud con indeterminación, lo divino significa para él ante todo plenitud de Vida, posesión total del Ser¹.

Para Harry, los seres se asemejan a retazos del Ser original, sin consistencia real. De allí brotan, de modo necesario e inalterable al modo de extensiones que se desprenden de una matriz original: salen de su ‘materia’ misma y son arrojados al devenir de la existencia, más bien que creados. La consistencia es la ilusión en la que el hombre es engañado: las cosas, y él mismo en ellas, no tienen figura propia, son sólo apariencias de formas que carecen de un orden estable. Guardini, por su parte, diría: los seres existen en virtud de una Voluntad no ceñida u obligada a ningún proceso, es decir, toda brota por absoluto deseo y obrar de una suprema Libertad. Luego: todo es creado porque así es querido. Los seres venimos a la existencia y somos confirmados en ella con nuestro diseño primordial, es decir, con nuestros límites. Y

¹ Cfr. *Mundo y persona*, Madrid, Encuentro, 2014, “El carácter verbal de las cosas”

como hijos de una libertad creadora, podemos decir que nuestra realidad, y en ella nuestro contorno específico o esencia, son gracia: algo no exigido, no debido, sino efecto de un puro y gratuito querer.

Para el Profesor, Alguien pensó al hombre y quiso que éste fuera, según su imagen, un ser personal -es decir, espiritual- con un entendimiento y un querer como vértices de su naturaleza.

Al crearlo, Dios imprime en él una vocación: lo establece frente a Sí como un "tu", es decir, como un interlocutor, que sólo existe y se entiende a partir de esta relación esencial.

Por esta condición, el hombre se resuelve en su autotrascendencia: sale de sí y va hacia Otro -y hacia otros- sin perderse a sí mismo, más bien afirmándose misteriosamente a la vez que se niega. La entrega y la autotrascendencia liberan al hombre del afán infantil de gratificación y seguridad propias; su felicidad no radica principalmente en la propia satisfacción o en la ausencia de sufrimiento, sino paradójicamente en la renuncia al intento de alcanzarla exclusivamente por sí mismo y para sí.

Guardini, acompañado de toda la tradición cristiana, establece la unidad interior del hombre como meta de la vida moral y espiritual. Frente a la misma experiencia de doblez y conflicto existencial que padece el Lobo Estepario -y en él representada toda vida humana-, la salida es diferente: en lugar de radicalizar la falta de armonía arrastrando al hombre hacia la inconsistencia existencial, se refuerzan cada una de las potencias desviadas -inteligencia, voluntad, apetitos- orientándolas y reconduciéndolas hacia su verdadero fin. Unidad y felicidad se identifican, ser feliz es recuperar la propia concordia interior. No se trata de un mero bienestar, sino de la afirmación

rotunda y puesta en funcionamiento de todas las capacidades humanas, cada una según sus exigencias.

Volvamos a Harry: el hombre surge de una potencia irracional, por tanto, su vida se juega en otras instancias: ante todo, la vida instintiva, es decir, el conjunto de pulsiones vitales no regidas por nada superior, un enjambre de movimientos espontáneos y multidireccionales. Con ellos las personas tejen y destejen la trama de la existencia, siempre sujetas a la inestabilidad de las circunstancias externas o internas. El orden que se aplique a la realidad siempre es extrínseco, se le imputa como algo extraño y, por tanto, tarde o temprano resulta represivo y debe ser redefinido. El propio yo, tal como lo describe magistralmente Hesse, es vivido como una yuxtaposición de partes en conflicto -alma y cuerpo, inteligencia, deseos espirituales, instintos- y pretender entenderlo como algo unificado y estable es falsear la realidad. No hay orden ni unidad en el yo, por lo tanto, es lícito moldearlo según las circunstancias lo vayan exigiendo. La presunción de estabilidad es un verdadero pecado y el progreso, es decir, la tensión hacia algo distinto -no importa realmente que sea- una ley inexorable.

La inconsistencia del yo en el personaje de Harry es presentada como el núcleo de su realidad: el hombre no es nada, o mejor: es todo lo que se proponga ser, que es decir más o menos lo mismo. No hay programa, no hay orden, no hay sentido ni destino más allá del que él mismo quiera proponerse. Luego, piensa Harry, deshacer el hilván de lo construido en vida y disolverse en la totalidad de la que se surgió es el fin necesario. Si toda esencia es provisoria y en última instancia artificial, la verdadera y más natural salida para el conflicto de la existencia es deshacerla. El deseo, ese motor que empuja invariablemente al hombre hacia las cosas, es el mayor peligro.

Engendra la ilusión de que hay algo sólido para ser alcanzado, lo pone en tensión hacia una realidad que no es sino apariencia. Por eso desear verdadera, intensamente, no es una regla de vida razonable, todo deseo debe ser versátil de manera de no aferrarse a nada con fuerza, de volcarse sobre todo diluido y anodino.

En este mismo tono, los vínculos entre las personas resultan desapasionados y juegan un papel secundario. Insustanciales, no logran establecer un verdadero nexo, un encuentro verdadero. Se asocian y distancian movidos por las aleatorias fuerzas del deseo y los intereses sin un fin superior a ellos.

Muy por el contrario, para Guardini, el sentido de la vida humana se alumbraba en el encuentro, con el mundo, con las cosas y ante todo, con las demás personas.¹ Encuentro ante todo significa comunión con lo real: intelectual, mediante el conocimiento, y comunión afectiva y tendencial gracias a las pasiones -movimientos de la sensibilidad- y la voluntad libre. Esto es posible siempre que los seres son reconocidos y confirmados en sus límites reales, comenzando por el propio ser. El encuentro se realiza cuando estoy frente a algo definido, que se manifiesta en su singularidad y me convoca a explorarlo en su orden propio, de otro modo sólo se trata de una suerte de fusión, de un vago intercambio entre realidades difusas. El deseo, en esta perspectiva, juega un papel central: desear es tender hacia aquello que se juzga como bueno con lucidez. Los seres hacia los que tendemos poseen un carácter verbal, ponen de manifiesto y nos remiten a algo superior a sí mismos. Así es como el deseo, al encontrarse con los seres finitos, no

se ve frustrado, sino que su fuerza es redirigida hacia su objeto último: el Bien saciante.

El sujeto que desea y lo deseado se unen -sin confundirse- dando lugar a una realidad superior a las mera suma de las partes. En el caso de las relaciones interpersonales, surge entre los que se encuentran un ámbito nuevo -la amistad, el amor, la colaboración- en el que se realiza un intercambio de bienes reales.

Por último, y respecto a la necesidad de redención que todo hombre experimenta más o menos conscientemente, las propuestas de ambos no pueden ser más opuestas. En el mundo de Harry rige la necesidad, o eventualmente el azar absoluto. El hombre llega a la existencia como quien es arrojado al torrente de un río; allí procura mantenerse a flote con los recursos de que dispone, que nunca son suficientes ni adecuados. La vida es un agitarse guiado por tensiones fortuitas y cambiantes procurando un estado de concordia consigo mismo y con los otros que nunca se verá satisfecho. Nadie lo ha convocado y él mismo no tiene un verdadero rostro en el que reconocerse; viene de lo indeterminado y camina hacia él como hacia un fin evidente y natural. De nadie espera recibir la salvación que anhela, porque no hay nadie a quién reclamarla, ni aún implorarla como favor. En el mundo de Harry la salvación adquiere un tono singular e inquietante: la única salida razonable es consentir a las fuerzas disolventes, distender la voluntad y dejarse deshacer; en ese limbo impersonal, homogéneo y despersonalizante -tan frecuente en las religiones actuales- encuentra el hombre una extraña forma de salvación, que esconde, si se sabe ver

¹ Cfr. *Mundo y persona*, “Estructura de la persona” y “Referencia de la persona a las personas”

detrás de lo aparente, un secreto deseo de evasión de la propia conciencia, con visos incluso de autoaniquilación.

Sólo donde hay persona, retrucaría Guardini, son posibles la libertad, la gracia y la salvación¹. Porque Dios es lo que es, un ser personal que conoce, ama y obra en consecuencia, el hombre, creado con estas mismas capacidades puede afirmarse así mismo, pararse frente a Él e implorar ser escuchado, sostenido, salvado. Nadie se aposta a la orilla del mar a esperar que el azar o la necesidad le alcance un remedio para su dolor; sólo en la relación entre seres espirituales los bienes son requeridos por quienes no los poseen y donados por quienes gozan de ellos, y la salvación es el mayor de ellos.

Porque somos el efecto de una acción inspirada en el amor y perfectamente libre, sabemos que, en el mundo, en nuestra existencia, la necesidad ni el azar tienen la última palabra: lo último en el mundo es la libertad, celebra el profesor, y la gracia –y con ella la salvación– su más espléndida manifestación.

Existir es gozar y padecer, ambos autores comulgan en la misma experiencia. Hesse anega a su protagonista en el caos y la disolución, apariencias de redención. Guardini, buen doctor de almas, aplica un remedio mejor: permanecer heroicamente en la propia esencia, no ceder al deseo de fuga. Atender pacientemente a sus signos, ella sola servirá de guía. Una vez hallado el camino habrá de adentrarse en su espesura, allí Harry encontrará la promesa de plenitud que tanto anhela.

¹ Cfr. Romano Guardini, *Libertad, gracia y destino*, Buenos Aires: Lumen, 1994

-Bibliografía

- Guardini, Romano, *Libertad, gracia y destino*, Buenos Aires: Lumen, 1994
- Guardini, Romano, *Mundo y persona*, Madrid: Encuentro, 2014
- Hesse, Hermann, *El lobo estepario*, Buenos Aires: Planeta De Agostini, 2003
- Hesse, Hermann *Mi credo*, Barcelona: Bruguera, 1977

El desarrollo de lo propio en el magisterio de Emilio Komar



Por Agustín de Jesús Suárez¹

Las tareas personales se delinean claramente sólo en un trasfondo de grandes horizontes
Emilio Komar

Resumen: Uno de los temas que ha gravitado en todo el magisterio de Emilio Komar ha sido el del desarrollo personal o el desarrollo de lo propio. Fundado en el realismo filosófico, Komar enfatizó en su antropología la necesidad de desarrollar las virtualidades propias para así alcanzar la plenitud como persona. A partir de la lectura de algunos

¹ Agustín de Jesús Suárez es Profesor Superior y Licenciado en Ciencias Políticas (UCA), Magíster en Metodología de la Investigación Social (UNTREF), estudiante avanzado de la Especialización en Pensamiento Medieval (UNSTA) y Doctorando en

de sus escritos y cursos magistrales se presentarán las principales características que Komar postula para lograr el desarrollo de lo propio: atender a la realidad y establecer un contacto directo con ella, el autoconocimiento y la necesidad de un ejemplo personal que ayude con su testimonio a poder arraigar las virtudes.

Palabras clave: desarrollo personal – realismo- antropología – educación - virtudes - Emilio Komar

-Introducción

El extenso magisterio de Emilio Komar tuvo siempre referencias concretas a la existencia personal. Tal es así que resulta imposible encontrar en las lecturas de sus numerosos cursos (para quienes no tuvimos el privilegio de ser sus alumnos y escucharlo) una disociación de lo analizado, por más profundo que sea, con la vida diaria, puesto que la filosofía tiene íntima relación con la vida humana, ya que ésta “contribuye directamente a formular la pregunta sobre el sentido de la vida y a trazar la respuesta” reflejando así que “el deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre” (*Fides et Ratio*, n° 3). Sobre esta característica de su enseñanza, Alfonso Santiago afirmaba que en el magisterio de Emilio Komar “el testimonio de hombres a

Filosofía (UCA). Además, es Rector de Nivel Medio del Colegio Calasanz y profesor de la UCA y del Profesorado Calasanz.

hombres es lo que más vale en la vida [y que] la enseñanza de vida vale más que la enseñanza de los libros”¹.

En el contexto actual que estamos atravesando producto de la pandemia del Covid-19 y en el encierro que vivimos como consecuencia de la imposición de una cuarentena para evitar un (supuesto) contagio masivo, este escenario nos pone ante el desafío de tener que hacer frente a diversas situaciones, pero quizás la más importante es la de tener que confrontarnos a nosotros mismos. No caben dudas que estamos ante el gran desafío de transitar toda esta situación excepcional y salir fortalecidos de ella, pero ¿cómo podremos lograrlo? ¿A qué nos desafía esto? ¿Cómo es posible el desarrollo personal a pesar de esta situación crítica que tenemos que vivir impregnada de incertidumbre? Estas preguntas merecen ser respondidas para echar luz sobre la efectiva realidad de poder desarrollarse personalmente y crecer en este contexto que parece adverso pero que, bien aprovechado, es favorable para descubrirse a sí mismo y desarrollarse en lo propio y así asemejarnos más a Cristo.

El objetivo de este trabajo es caracterizar, sin pretensión de exhaustividad en ello, el modo en el que Emilio Komar describió el desarrollo personal o de lo propio. Para ello se analizarán los escritos que se encuentran compilados en *La salida del letargo*² y el *Curso de Metafísica* desarrollado durante los años 1972 y 1973 en el Instituto John Huglins Jackson para poder descubrir, a través de su magisterio, qué es aquello que debemos hacer para poder desplegarlos como personas, en especial en este contexto tan particular.

¹ Cfr. Madaria Edgardo, *Política, conocimiento y acción: reflexiones de Alfonso Santiago*. Buenos Aires: Educa, 2011, p. 190

-Las obras seleccionadas: contexto y fundamento

Si bien el *Curso de Metafísica* se editó con anterioridad a *La salida del letargo*, este último le antecede en el tiempo. Salió a la luz por primera vez en esloveno en el año 1965 (editado por la Asociación Cultural Eslovena); y mucho de los escritos compilados en el mismo fueron elaborados en la década anterior, es decir, durante los '50. La característica fundamental del libro *La salida del letargo* es que fue “publicado originalmente para y por la comunidad eslovena de Argentina, y tal vez también para las comunidades eslovenas por el mundo resultantes del exilio forzado por la persecución comunista” (del Prólogo). Cabe tener presente, como premisa guía para la lectura, que “los temas que aparecen en esta obra se relacionan a menudo con esa realidad de colectividad exiliada que vive fuera de su patria original y tiene que adaptarse a un mundo nuevo, por un lado, pero con la voluntad de permanecer fiel a su esencia, por otro” (del Prólogo). Como el lector podrá apreciar, esto puede ser una constante de la vida del hombre, puesto que vivimos en el mundo, pero sin serlo y, en palabras de Komar “la salida del letargo es un camino hacia la vida auténtica, hacia la verdad, hacia la creación y finalmente hacia Dios” (En “unas palabras a modo de introducción”). Merece señalarse que en los escritos que contempla esta obra se encuentran desarrolladas grandes

² Komar, Emilio, *La salida del letargo*. Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2014.

tesis filosóficas que luego se hallan como constantes a lo largo de todo su itinerario magisterial¹.

En cuanto al *Curso de Metafísica*, éste fue dictado durante los años 1972 y 1973 y fue dirigido a un público que se especializaba, principalmente, en psicología profunda. La clave del curso ha sido el tratar temas metafísicos, muchos de ellos complejos en sí mismos, pero que fueron abordados de modo magistral para poder dar cuenta cómo las nociones abstractas de la metafísica se encarnan en las situaciones vitales concretas o, como sostuvo Juan Andrés Levermann², el retomar grandes temas de la filosofía del Aquinate en base a escritos de autores ajenos a su escuela.

Luego de esta breve presentación, que no suplanta la casi lectura obligada de las mismas, pasemos a tratar el tema que nos convoca: *el desarrollo de lo propio*.

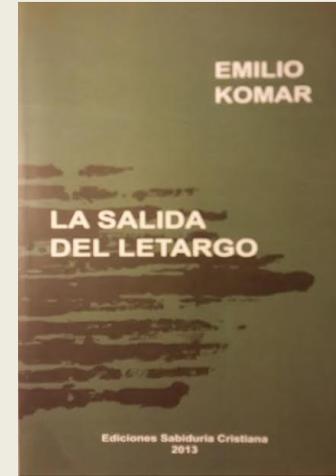
¹ Personalmente algo que experimenté es que llegó a mis manos este texto luego de haber leído los cursos posteriores o más contemporáneos a nosotros y me maravilló la claridad, lucidez y visión de las cosas que tuvo ya en su juventud y en su primera etapa de adultez.

² Cfr. Levermann, Juan Andrés, *Breve introducción a la vida y la obra de Emilio Komar* Buenos Aires: Ediciones Antiprattein Libros, 2014, cap. 3

³ Cabe destacar que cuando se haga referencia a la *Salida del letargo* se explicitará que se trata del escrito que se encuentra dentro de la obra que lleva su mismo nombre. El lector encontrará detallado cuáles textos se citan de la mencionada obra.

-Nuestro lugar en la historia³

*Solo puede crecer hacia arriba
el que tiene en claro
su propio lugar”
Emilio Komar*



Podríamos comenzar nuestro análisis sosteniendo que el gran desafío que se nos presenta, como señalaba Komar, es el de aceptar el tener que vivir en esta época con estos problemas que la aquejan y los cuales nos afectan.

Ya en su juventud, podemos ver como Komar planteaba en “Con la corriente y contra la corriente”⁴, aquella cuestión tan importante en torno al lugar propio en la historia, el cual implica tener que definirse respecto a cuál será nuestra actitud personal que tendremos ante el

devenir temporal, ante el pasado, el presente y el futuro; y también, la cuestión (de discernir) sobre la veracidad de las opciones que se nos quieren imponer⁵.

⁴ Komar, Emilio “Con la corriente y contra la corriente” en *La salida del letargo*. Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2014.

⁵ Para profundizar sobre estas ideas se recomienda la lectura de Martín Susnik, “Herencias del marxismo en el mundo (no tan) libre” en las Jornadas en torno al curso de Emilio Komar *Los problemas humanos de la sociedad opulenta*. Buenos Aires. 24, 25 y 26 de octubre de 2017. Disponible en la página web de la Fundación Emilio Komar: <https://www.fundacionemiliokomar.com/>

Komar enseñaba lo importante que es para el hombre reconocerse como ser creado (que es una unidad sustancial), algo propio del realismo, y rechazar el idealismo que lo considera un ser inconsistente y efímero.

En lo que refiere a su corporeidad o dimensión material, el hombre debe aceptar que “tiene un pasado que lo liga a tradiciones y [por tanto] no puede prescindir de las consecuencias de sus actos, aunque muchas veces desearía poseer una libertad sin ataduras y ser autosuficiente”¹. De este modo, esta aceptación de su lugar en la historia conlleva el reconocimiento de los límites propios que le impone su condición de ser finito, es decir que su corporeidad lo limita. Por ello, Komar explicaba que esto obliga al hombre a no huir de la historia ya que ésta lo limita y lo define, mal que le pese, mal que muchas veces nos pese... Para entender ese deseo de escapatoria de su dimensión histórica, Komar sostenía que ésta era consecuencia de la provocación demoníaca de salir del paraíso y pretender ser como dioses de la que fueron víctimas nuestros primeros padres, y la cual heredamos por el pecado original.

Ahora bien, si aceptamos nuestra historicidad, nos “será dada la vida y la consistencia”. Por ello, “cada huida de la historia deshumaniza al hombre y lo paraliza; [pero] cada arraigo en la historia lo humaniza y lo vivifica”². Resulta evidente, entonces, que esta aceptación de nuestra condición de seres históricos nos obliga a tener que enfrentarla y

¹ Komar, Emilio “Con la corriente y contra la corriente”, p. 10.

² *Ibidem*, pp. 10-11.

³ Quien desee ampliar sobre esto puede consultar Emilio Komar, “Con la corriente y contra la corriente” en *La salida del letargo*.

⁴ Komar, Emilio “Con la corriente y contra la corriente” en *La salida del letargo*, p. 16.

confrontarla confrontándonos, pero ese es el modo correcto en el que podremos asumirnos tal cual somos.

Si el hombre rehúye de ello, Komar argumentaba que las consecuencias de esta huida de la realidad temporal eran: huida a lo atemporal (no entendido como eternidad); refugiarse en el pasado (no en el real sino en el ideal); o escape al futuro³. Tanto quien huye del presente para refugiarse en el pasado como quien escapa al futuro, están atravesados en la timidez e incapacidad vital, ya que no pueden asumir vivir el presente y desplegar la existencia humana tal cual es.

Si en el hombre persiste esta huida, las consecuencias de la pérdida de contacto con la realidad se traducen en un ensimismamiento y encierro en sí mismo y en una disminución de la fuerza y de la salud debido a que, si el espíritu vive de la verdad, “solo la verdad nutre la mente y la libra de la tiranía de sus propias elucubraciones”⁴ puesto que “sin referencia a lo real no hay virtud ni tampoco salud espiritual”⁵. Allí irrumpe, para Komar, el aletargamiento o la apatía.

Por el contrario, la actitud del hombre realista es la de asumir valientemente el ocupar su lugar personal “en el cosmos y en la historia”⁶ y, de esta manera, alcanzar también una relación verdadera con Dios, ser absoluto y trascendente. Para lograrlo, es necesario reconocer que el pecado original rompe la verdadera relación con Dios trascendente, conduce al hombre a abandonar su lugar en la creación

⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁶ Komar cuando hablaba de este tema comentaba a Max Scheler y su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, si bien aclaraba que esta obra no había tenido un “final cristiano” (*sic*, *Curso de Metafísica*, vol. IV, p. 76)

y a considerar a la realidad como adversa a lo personal cuando ésta, por el contrario, colabora con el fortalecimiento de la personalidad¹.

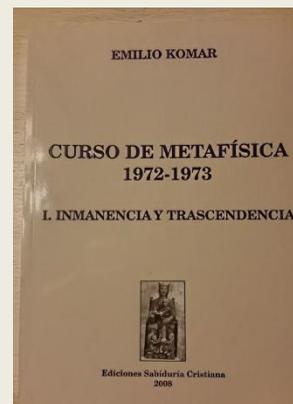
El abandono antes mencionado, lejos de contribuir con el desarrollo personal, hace al hombre que abdique de tomar decisiones y asumir su libertad de un modo responsable, ya que “sólo a través de las elecciones y decisiones la personalidad progresa y se perfecciona”², entendiendo por elecciones y decisiones aquellas que efectivamente son buenas para él. Por lo tanto, para el hombre sentirse bien y estar en su justa posición es necesario que con su intelecto conozca la verdad y el bien y con su voluntad lo apetezca. Así, “si nos relacionamos mal con el mundo, tenemos una dificultad de relacionarnos bien con Dios y ya no pod[r]emos realizarnos”³. Podríamos sostener, parafraseando a Komar, que el laberinto que tiene que enfrentar el hombre en esta cultura postmoderna y del cual no puede salir es producto de haber dejado de aceptarse como creatura y, por lo tanto, de relacionarse personalmente con su Creador. Por ello, cuando hay desprecio de la realidad y “uno no está sacudido por las cosas, ni las ama, ni sus sentimientos y afectos descansan en las cosas, entonces es necesario producir excitaciones. Ahí está la explicación metafísica de la excitación de la droga, del juego de azar, vibraciones artificiales

¹ El lector podrá apreciar en Komar, Emilio “Las raíces de Kacur” en *La salida del letargo*. Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2014, algunas de las características de quien se enemista con el mundo exterior y consigo mismo en el análisis que realizó del personaje Kacur de Ivan Cankar.

² Komar, Emilio, “La salida del letargo” en *La salida del letargo*. Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2014, p. 59.

³ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. I, Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2008, p. 28.

que no comunican nada”⁴, que fomentan su dispersión y diversión y el no ver lo esencial.



Por el contrario, quien acepta su propio lugar en la historia y no huye de él podrá ser auténticamente y vincularse ordenadamente con sus pares. Por ejemplo, Komar afirmaba que “el padre que se siente padre ayuda al hijo a sentirse hijo”, es decir, a que su hijo sea él mismo y no el que el padre quiere que sea. Pero si el padre no se asume como tal, genera la rebeldía de su vástago ya que “la rebelión de los hijos se debe a que los padres no se sienten padres”⁵ o no se asumen como tales.

Al respecto, comentando la obra de Max Scheler que trata sobre el puesto del hombre en el cosmos, Komar destacaba que solo puede hablarse de un puesto, de una identidad personal, de una misión o de una vocación si se asume la existencia de un orden, porque en el desorden “cualquier cosa es posible y cualquier cosa se justifica”⁶. Por ello señalaba nuestro maestro que es imperioso para el hombre conocer “su puesto en el cosmos o en la historia porque si uno no sabe dónde está, qué quiere, qué le corresponde, difícilmente va a fijar sus

⁴ *Ibidem*, p. 71.

⁵ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. II, Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2008, p. 97. Esta idea es desarrollada cuando comentaba la obra del filósofo judío suizo Max Picard *La huida de Dios*.

⁶ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. IV, Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, p. 74.

obligaciones y difícilmente se va a desarrollar, porque le falta el punto de partida y el fin”¹ y, si no se desarrolla, habrá “un fondo propio no desarrollado, que no llega a expresarse, [que] permanece reprimido, molestando”².

Por ello, la necesidad de vida interior es fundamental, ya que al hombre al volver sobre sí mismo le será posible su crecimiento personal, que no es ni más ni menos que “ahondamiento de la propia identidad y de la propia centralidad” en la que descubre a Dios que “es su centro y tiene que ocuparlo y no salir de él” puesto que fuera de Dios se descentra³. Así el hombre, al asumir la centralidad de Dios en su vida, podrá establecer relaciones ordenadas con su prójimo y establecer vínculos estables puesto que “donde hay una fuerte relación interpersonal, y la comunidad es un tejido de relaciones interpersonales además de una relación con el bien común, uno siempre está en el centro”⁴. Esto permite el desarrollo personal inserto en la vida comunitaria, en la que se considera a cada uno de sus miembros y se busca el bien de los mismos como lo es, en su máxima expresión, la familia.

En cuanto a este carácter relacional del hombre, Komar enseñaba que estar en lo propio es fundamental para ser auténticamente social. Explicando este tema, él traía a colación lo que ocurría con sus clases en la Facultad de Filosofía en las cuales, en diversas ocasiones, discutía con sus alumnos por una especie de *frigidez teórica*, que les impedía ver que la filosofía en sí misma tenía una misión social y que

no era necesario volcarse a tareas sociales lejanas, sino que “es cumpliendo con lo suyo que se es social [...] y [que] cuando sale de su lugar es antisocial” debido a que cuando se está en el lugar propio es cuando se ayuda a los demás y no buscando huir de lo que me toca, ya que “Dios le asignó un lugar y cumple con su función estando en su lugar”⁵.

-Contemplación de la realidad

En la sección anterior dábamos cuenta cómo Komar enfatizaba en la necesidad de reconocer el propio lugar en la historia. El problema al que se enfrenta el hombre es el de tener que reconocer un orden, aceptarlo y atenerse a él o, por el contrario, vivir ajeno a éste y de modo desordenado. Ahora bien, ¿cómo es posible poder reconocer dicho orden?

Komar, criticando la idea de la primacía de la praxis propuesta por el marxismo; postulaba la necesidad de volver a poner en el centro la primacía de la teoría o de la contemplación, al modo de los griegos. El sostenía que

“la primacía de la *theoría* o de la contemplación o del ver sobre el obrar y el hacer, significa fundamentalmente que en un mundo que no hemos creado nosotros, sino que es obra de Dios, debemos estar primero atentos al sentido y al valor de las cosas, a su orden, a su verdad; debemos primero ver y después obrar y hacer”⁶.

¹ *Ibidem*, p. 77.

² *Ibidem*.

³ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. IV, p. 87

⁴ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. IV, p. 76.

⁵ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VI, Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2010, p. 101.

⁶ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. III, Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2008, p. 6. Itálicas en el original.

De esta manera, por medio de la contemplación, el hombre puede ubicar en su justo lugar el obrar o praxis (en sentido griego) y la poíesis (o la praxis en el sentido moderno).

La primacía de la contemplación es el fundamento del realismo y sin ella no es posible concebir realismo alguno, porque “la realidad de las cosas se convierte en simple material plasmable para las transformaciones humanas”¹. Por lo tanto, esta

“primacía de la *theoría* no significa de ninguna manera el predominio social de los que se dedican a la vida teórica o contemplativa: místicos, teólogos, filósofos, científicos especulativos, monjes contemplativos, poetas, sobre los hombres que se dedican a la vida práctica [sino] la primacía de lo teórico quiere decir sobre todo que el momento de la búsqueda de la verdad por la verdad siempre precede al momento práctico o *poiético*, también dentro de la misma *praxis* o *poíesis*. Primero hay que ver cómo están las cosas, después se puede obrar o hacer. Si no se cumple con esto, se pierde la realidad dada bajo los pies”².

Para graficar esto nos enseñaba que

"*theoría* tiene la misma raíz que la palabra teatro (*théatron*) [y que significa contemplar, concebir, entender (...) es visión, ver para entender, establecer un contacto con la realidad y alimentarse con el sentido de los seres”³.

Por ello, al tener este contacto con la realidad el hombre puede con su obrar o *praxis* realizarse a sí mismo, por lo que “el conocimiento es

ahora moral”⁴. Así, la ética es “la realización del hombre” y no “la ciencia de los deberes”⁵ en sentido kantiano, entendiendo el deber como “hacer aquello que le corresponde” pero que debe conocer previamente “si no [no] se sabe qué es lo que le corresponde”⁶.

Este realismo pone en contacto al hombre y lo hace asumirse como creatura y reconocer que está llamado a trascenderse: “la esencia del hombre es eterna, fijada una vez para siempre por el pensamiento creador de Dios [que] cambia sólo accidentalmente”⁷.

-Respeto por el orden natural

Este ponerse en contacto con la realidad, contemplarla, aceptarla tal cual es y asumir el orden son necesarios, como hemos podido ver, para el desarrollo personal. El ser humano vive dentro de un orden al que debe respetar si es que quiere alcanzar un sano desarrollo. Al respecto, Komar daba cuenta de las graves consecuencias que se derivan de su negación:

“Si no hay orden natural, si, entonces, no hay un orden de esencias o naturalezas, tampoco se puede hablar de la esencia o la naturaleza del hombre, de sus reales virtudes, de su desarrollo ordenado (en el que consiste la formación de su personalidad), que no es otra cosa sino el esfuerzo de hacer «verdadera», «auténtica» nuestra vida, eliminando de ella toda mentira, toda arbitrariedad, todo desorden”⁸.

¹ *Ibidem*, pp. 6-7.

² *Ibidem*. Itálicas en el original.

³ *Ibidem*, p. 8. Itálicas en el original.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 11.

⁸ *Ibidem*, p. 13.

Por ello explicaba que la sentencia de Nuestro Señor Jesucristo de que “la Verdad os hará libres” (Jn 8, 32) “vale también para el dinamismo del ser humano que puja hacia una siempre mayor perfección y se encuentra trabado por el desorden y la mentira”¹. Por ello, “la imitación de Cristo no es ninguna violencia, sino una liberación, porque quienes puján por salir son nuestras posibilidades reales, porque jamás puja nada de lo que no somos”². Claramente, esto da cuenta de la vocación de grandeza del hombre que, mal encauzada por “la soberbia y el orgullo [...] son una mala realización de la grandeza [y entonces] el hombre se vuelve soberbio porque no encontró el camino de su verdadera grandeza”³ y puede ir en busca de algo que supuestamente lo sacie, pero como será sólo un cambio superficial reflejará una “intolerancia a los límites”⁴. De allí, que muchas veces se proponga la idea de revolución⁵, pero la única posible y permanente, sostenía Komar, es la que se da

“en la línea realista, una conversión a la verdad de las cosas, un permanente retorno a la rectitud, corregir todos los días lo que en todos los días hay de desviación; pero para eso debe haber un orden fundamental sobre el cual apoyarse para esas correcciones constantes”⁶.

Hablando sobre estos temas, Komar traía a colación a Peter Wust sobre el trabajo de hacerse hombre. Al respecto, destacaba que esto implica

¹ *Ibidem*.

² Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. I, p. 116.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 117.

⁵ Recordemos que Komar brindó este curso en la década del ‘70 en donde abundaba un contexto revolucionario, por ejemplo, si traemos a colación el mayo francés de 1968.

la aceptación de la realidad de las cosas, del orden natural y del orden en la naturaleza humana reconociendo sus exigencias y así poder conformarse con ella y encontrar su profunda unidad.

En este trabajo de hacerse hombre y de búsqueda de perfección es en donde radica la felicidad plena del hombre ya que allí “está en la perfección, en la plenitud, en una existencia en la cual mucho se ha actualizado porque es más perfecto cuanto más se ha realizado”⁷, por lo tanto, para ser pleno el hombre debe estar imbuido de un espíritu de pobreza: “ser carente de bienes superfluos no es ser pobre. Aquél que está lleno de riquezas superfluas es pobre porque no se realiza en lo suyo [...] Lo esencial supone siempre una prescindencia de lo superfluo”⁸. De allí que la perfección sólo sea posible “en la autenticidad: yo no puedo ser perfecto ni encontrar expansión si estoy fuera de mi línea, pero dentro de nuestra línea todos somos un poco geniales e inéditos”⁹.

⁶ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VI, p. 213.

⁷ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. III, p. 93.

⁸ *Ibidem*, p. 46.

⁹ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. II, p. 183.

-La autorrealización, el movimiento especificante o *kínesis eidopoiós*

Vinculado con el punto anterior del orden natural se encuentra esta noción de movimiento especificante o *kínesis eidopoiós*. Emilio Komar traía a colación el pensamiento de un gran santo del siglo VII, San Máximo el Confesor, quien veló en su tiempo por buscar la unidad de la Iglesia luchando contra las herejías trinitarias. La relevancia del pensamiento de este gran santo radica en que postulaba que el devenir se realizaba según determinados parámetros, es decir, que cada ser, ente o sustancia se mueve sin anular, sino más bien desarrollando, sus connotaciones propias que lo individualizan, lo personalizan o lo especifican. De este modo Komar arguía que el ser tiende a desarrollarse en dicho devenir, y el movimiento es especificante, de ahí esta noción de *kínesis eidopoiós*. De allí que Komar sostuviera, siguiendo esta noción, que “cualquier cosa que haga será una explicitación de mi esencia, desordenada u ordenada, pero jamás será algo genérico, algo diluido, en lo cual yo pueda perder mi personalidad”¹. Por tanto, debe reconocerse que el crecimiento de la vida del hombre sea un peregrinar: “crecer es un camino, una dirección



en la cual nosotros podemos devenir si respetamos la continuidad dentro de una orientación”², es decir, “hay movimiento que es duración: hay continuidad, identidad fundamental, una duración de ese movimiento”³; y por ello este ““hacerse hombre” es un proceso que dura toda la vida, y en el fondo coincide con el proceso de maduración, porque el hombre madura toda la vida, pues madura para la eternidad y no para ser mayor”⁴, de allí las graves consecuencias que produce “una etapa mal vivida [pues] dificulta la etapa posterior”⁵. Por ello, este vivir el presente es fundamental dado que “la eternidad no está en el fin de los tiempos, [puesto que] nosotros todos participamos de la eternidad en cuanto estamos más presentes en nosotros mismos, en los otros y en las cosas”⁶. Así, para Komar

“en la medida que nosotros, a través de las edades de la vida, acrecentamos el encuentro profundo con nosotros mismos, aumentamos el fondo de permanencia y estamos más presentes a nosotros mismos, porque aquél que no está en sí está fuera de sí mismo, casi ausente de sí”⁷

y, aunque pase cada fase de su vida siempre “el individuo es idéntico a sí mismo, es decir, permanece, y el desarrollo o devenir es posible porque hay algo que permanece”⁸. Si el hombre toma una actitud caprichosa ante esto refleja un infantilismo que consiste en no aceptar los límites.

¹ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica* vol. IV, p. 10.

² *Ibidem*, p. 11.

³ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VI, p. 266.

⁴ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. IV, p. 15.

⁵ *Ibidem*, p. 16. Merece destacarse que Komar tratando sobre estos temas recomendaba la lectura de *La aceptación de sí mismo y las edades de la vida* de

Romano Guardini. Este texto es muy recomendable para quien aún no tuvo el privilegio de leerlo.

⁶ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. II, p. 137.

⁷ *Ibidem*, p. 131.

⁸ *Ibidem*.

Este crecimiento del hombre debe ser conforme al orden natural puesto que éste

“es divino y la vocación a la perfección está escrita en el orden de la naturaleza. Por eso estamos descontentos con nosotros mismos si no nos hemos realizado y protestamos cuando hay personas que no se realizan”¹.

De allí, que sea un imperativo para el hombre “crecer, seguir creciendo y no dejar de crecer nunca”². Este crecimiento, como se ha dicho, debe desarrollarse en los cauces propios y asumirse como tal, por ello

“podemos hablar del orden en un proceso que parte de una esencia fija, de algo establecido, entonces hay actualización de unas virtualidades dentro del mismo cauce, pero si no se acepta eso es imposible hablar del orden como algo dado, como algo natural”³.

Komar explicaba esto cuando daba cuenta de las consecuencias de un orden artificial impuesto que no se condice con el hombre.

El reconocimiento de la propia realidad personal, las capacidades y talentos recibidos como los límites propios reflejan que:

“el hombre no se desarrolla sino dentro de los límites de sus posibilidades. El ser es acto y está compuesto de algo que está en acto y algo que está en potencia, es decir, sus posibilidades reales. Un ser concreto es inseparable de lo que es actualmente, más sus posibilidades reales que están inscriptas en lo que él actualmente es. La valorización o perfección o la perfección consiste en la actualización

de esas posibilidades, y no se pueden actualizar sino las propias posibilidades, no las posibilidades ajenas”⁴.

Cuando el hombre asume el orden natural y se dispone libremente a adherir a éste, tarde o temprano “conscientemente tiene que darse cuenta de las tendencias de ese orden, [y así debe] colaborar con ellas y crear dentro de ese campo de posibilidades fecundas”⁵ pero si lo niega, estaremos ante la rebelión metafísica denunciada por Albert Camus, que es para Komar el punto de partida de toda negación de lo propio⁶. Comentando esto señalaba que las rebeliones izquierdistas y revolucionarias son en el fondo rebeliones metafísicas por ir en contra de un orden social externo que se pretende subvertir porque hay odio al orden. El problema en esto, según Komar, es que la rebelión es una rebelión a la diferenciación y, si el crecimiento se da en esta línea, su negación impide crecimiento alguno, por ello, por ejemplo, en las revoluciones sexuales, “el que no aceptó su papel específico sexual dentro de lo suyo, entonces quedó nivelado”⁷.

Por ello, a raíz de esto, Komar hablaba de esta idea de *horizontalidad*, entendida como la idea de igualdad profunda de los sexos que, llevada al extremo, es destructiva de la persona porque solo puede haber autorrealización personal si “uno se expande en la medida en que está en lo propio”⁸.

¹ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. IV, pp. 20-21.

² *Ibidem*, p. 34.

³ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VI, p. 108.

⁴ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. II, p. 109.

⁵ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VI, p. 108.

⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 105-122. Aquí comentaba una obra de Gaston Fessard, jesuita francés, para dar cuenta sobre el tema de lo propio, en concreto, al comentar algo sobre la homosexualidad.

⁷ *Ibidem*, p. 119.

⁸ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. II, p. 136.

En relación con el punto anterior, Komar nos explicaba las consecuencias que tiene ese no aceptarse, no reconocer quien uno es que:

“... el que quiere vivir una vida meramente racional, prescindiendo de su corporeidad, no llega a la plenitud. El que quiere vivir una vida corporal meramente racional, prescindiendo de su corporeidad, no llega a la plenitud. El que quiere vivir una vida corporal meramente, prescindiendo de la racionalidad esencial del hombre, no puede llegar a la plenitud. Además de eso, uno tiene una determinada herencia [...] y no puede impunemente imponerse modelos ajenos, que están en pugna con su fondo. Uno no puede realizarse fuera del sexo de cada uno, toda desexualización conspira contra la plenitud. Además, uno tiene determinada edad, no aceptar su edad conspira contra la plenitud. De allí el gran tema de la aceptación de sí mismo, sobre el cual tiene Guardini un librito [...] estupendo”¹.

En esta línea de reconocer la primacía del orden natural resulta fundamental para la persona aceptar el orden moral que lo obliga a “seguir el orden intrínseco, [y por ello] debo prestarle atención a mi personalidad; no tratarme a mí mismo, a mis pasiones, como algo material”² decía Komar, sino de búsqueda de perfección como “proceso de obediencia a la esencia; al orden natural, real que la hace posible”³. Esto implicará para el hombre, entonces, tomar la decisión de querer vivir conforme a lo que él es, asumirse como tal, puesto que el hombre se constituye alrededor de la decisión, tal como enseñaba el filósofo

¹ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VI, pp. 185-186. La obra citada de Romano Guardini es “La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida”.

² *Ibidem*, p. 129.

³ *Ibidem*, p. 156.

⁴ *Ibidem*.

danés Soren Kierkegaard. De allí que Komar explicitara que “nosotros no sufrimos por lo que no somos y no nos corresponde, sino por aquellas posibilidades que están en nosotros yaciendo sin actualizarse”⁴, es decir, están ahí latentes y el no asumirlas nos hace infelices. Reviste carácter de necesidad este desarrollo personal puesto que tiene incidencia en la vida socio-comunitaria: “el mundo necesita de personas perfectas [...] la sociedad se aglutina alrededor de las personas que han crecido en lo suyo. Donde no hay vida personal, no hay vida social, verdaderamente social”⁵ y esta vida en comunidad es fundamental ya que “es lo otro lo que nos ayuda para que adquiramos conocimiento de lo que somos y de nuestras posibilidades”⁶. Por lo tanto, para Komar, el querer ser buenos “es apuntar a la autorrealización y a la realización de todos los seres que están alrededor”⁷. De ahí que esto tenga connotaciones en nuestra vida espiritual ya que

“si pensamos en un ser perfectísimo [Dios], totalmente realizado, éste no puede ser tenido en cuenta, adorado, sin que nosotros no sintamos una urgencia de autorrealizarnos, de ser perfectos como es perfecto nuestro Padre Celestial. Todo realismo es, en este sentido, maximalismo”⁸.

Por lo tanto, Komar concibe como fundamental el constituirse del hombre ante Dios, que es lo que le permite constituirse como persona y que lo hace ser personalmente responsable en su familia, en su vida social y en los entornos que frecuenta. Esto llega hasta tal punto que,

⁵ *Ibidem*, pp. 156-157.

⁶ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. II, p. 109.

⁷ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. I, p. 91.

⁸ *Ibidem*.

por ejemplo, en la psicoterapia “en la medida en que el paciente no quiere asumir su responsabilidad no tiene cura”¹.

-La educación

En esta necesidad de conocimiento y de autorrealización, Komar advertía lo imperioso que es para el hombre el vivir en comunidad y poder interactuar con otros para su crecimiento y desarrollo. En este sentido, nos explicaba que

“no es posible imaginarse una sociedad sana sin personas influyentes que irradian con su ejemplo sobre su entorno de tal manera que siempre haya suficiente estímulo, suficiente crecimiento, suficiente circulación y vida alrededor de ellas”².

Claramente un entorno sumamente influyente en la persona, además de la familia, lo es el ámbito educativo, que cobra un rol protagónico en la formación de la persona. Aquí Komar trató con magistralidad la cuestión de la educación iluminista, es decir, un tipo de educación que promueve un orden artificial que no se condice con el orden natural y que atenta contra la recta razón. En este sentido, sostenía que ésta última es

“aquella que se abre ampliamente a la realidad dada e introduce en la personalidad completa el sano espíritu de la verdad y no se retira a la engañosa construcción de universos propios. La razón cuya autoridad absoluta sobre las emociones y las pasiones recomendaba la pedagogía

iluminista, no es la recta razón, ya que en vez de descubrir el orden y el sentido de las cosas y también en las emociones, introduce en todo ello un orden artificial que no se subordina al orden natural”³.

Komar explicaba que en la filosofía kantiana la voluntad goza de una autonomía absoluta siendo independiente de la realidad objetiva; de allí emerge el activismo. De esta manera, el bien no pertenece al orden real y, por tanto, se produce la ruptura entre el Ser y el Bien. Por tanto, los trascendentales del ente “se vuelven algo irreal, artificial, se convierten en categorías a priori, elaboraciones de la conciencia, no propiedades del ser”⁴ que da origen a una mentalidad moral basada en el apriorismo y no en el realismo. De esta manera, al entrar esta mentalidad en el ámbito educativo con el iluminismo implicó que los educadores de inspiración iluminista hagan

“mucho daño a los educandos porque sospechan que toda intranquilidad es mala y exageran el significado del ordenamiento artificial. Donde no hay crecimiento de la personalidad, ahí nunca hay paz. Y no hay crecimiento personal sin una profunda y ordenada intranquilidad que obliga al hombre a un progreso cada vez mayor. Pero la verdad es que el crecimiento personal se muestra más en la armonía interior que en la fiebre externa”⁵.

Por ello Komar nos señalaba que la consecuencia de este tipo de educación era concebir que la voluntad “se rectifica a sí misma, sin adaptarse a la verdad, a la realidad de las cosas”⁶. De este modo, la consecuencia de esto es que

¹ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VI, pp. 197-198.

² Komar, Emilio, “La salida del letargo” en *La salida del letargo*, p. 53.

³ Komar, Emilio (2014) “La lucha y el amor” en *La salida del letargo*. Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana. Pág. 46.

⁴ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VII-VIII, p. 75.

⁵ Komar, Emilio, “La lucha y el amor” en *La salida del letargo*, p. 47.

⁶ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VII-VIII. Causalidad-Trascendentales, p. 76.

“los manuales de educación de la voluntad en su mayoría de inspiración kantiana enseñan cómo adquirir la capacidad de querer independientemente de las cosas que se quieren, como si las cosas no ejercieran un poderoso atractivo sobre nosotros, rompiendo nuestra indiferencia por su valor”¹.

Como el lector podrá intuir, esto trae graves consecuencias para quien educa como para quien es educado. En lo que respecta al docente como una autoridad, es importante tener presente que “la *auctoritas*, que viene del verbo *augere* (alimentar, hacer crecer), se debe al hecho de que uno creció y hace crecer”². Por ello, sólo puede hacer crecer a otros quien previamente ha crecido interiormente y, por eso mismo, si es un buen ejemplo puede irradiar mucho a otros ya que

“el hombre sano de espíritu generalmente es muy dócil al buen ejemplo, tiende a él naturalmente y busca inconscientemente cómo enriquecerse en su interior (...) El hombre de espíritu sano está naturalmente dispuesto a aprender”³.

Por el contrario, en el caso de las personas superficiales, al estar volcadas a lo externo y lo socialmente aceptable, no les interesa cultivar su interior, sea el educador como el educando. A este tipo de personas “el ejemplo les duele. Le parece que amenaza o disminuye las posibilidades de su afirmación personal”⁴. Para poder comprender esto, Komar nos enseñaba que

“la voluntad y los sentimientos contienen una determinada cantidad de energía⁵ que el hombre puede administrar a discreción si recibió

una adecuada educación; y si no la recibió, otros la pueden administrar en su lugar con la ayuda de diferentes medios, como por ejemplo la propaganda”⁶.

En relación con esto, Komar daba cuenta de que en la moral iluminista “se permite la coexistencia carnal de la razón calculadora junto con la mayor perversión carnal, mientras no haya sentimientos, mientras no haya unión entre lo espiritual y lo físico”⁷. ¿No es acaso a lo que estamos asistiendo en estos tiempos en modo exacerbado?

-La influencia de la filosofía hegeliana

Komar nos explicaba que las consecuencias de una falta de educación y de vida interior se traducen en la posibilidad de un manejo externo de la persona, es decir, la persuasión hacia una u otra cosa según fines ajenos a la verdad y, por ende, a la verdad sobre sí mismo. Sobre este aspecto, desarrollaremos lo que concierne a la influencia de la filosofía hegeliana en este tema tan crucial de la existencia humana.

Uno de los aspectos de esto es el deseo desordenado de novedades o, como Komar lo denominaba, *cupidatis novi*. El destacaba que la filosofía hegeliana, al considerar que todo es cambio y no hay nada duradero (negación de la sustancia particular), la vida humana no busca arraigarse o permanecer en la verdad, belleza, el bien (es decir en el Ser), sino en la lucha constante y, de este modo, se fomenta la tendencia a la *indeterminación*, y así se alimenta la simplificación y la

¹ Komar, Emilio, “Sencillez y simplificación” en *La salida del letargo*. Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2014, p. 73.

² Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. I, p. 21. Itálicas en el original.

³ Komar, Emilio, “La salida del letargo” en *La salida del letargo*, p. 52.

⁴ *Ibidem*, p. 53.

⁵ Komar diferenciaba entre el dinamismo que es potencial (algo que en acto puede potencialmente pasar a ser otra cosa) y energía que es algo que ocurre en un ser en acto. Para ampliar esto, consultar *Curso de Metafísica*, vol. I, p. 109 y ss.

⁶ Komar, Emilio, “La lucha y el amor” en *La salida del letargo*, p. 42.

⁷ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VII-VIII, p. 102.

aplicación de esquemas que reducen la realidad y la quitan su carácter de inagotabilidad (producto de la artificialidad expuesta ad extra por la mentalidad racionalista).

Como hemos destacado en el apartado anterior, Komar señalaba que lo artificial es ajeno a la realidad del hombre y, por ello, es opresivo y no colabora con la realidad dada:

“Si yo planifico para mí mismo un programa de progreso moral, intelectual, económico, social, político, no consultando mi realidad dada, mis reales posibilidades, mis gustos, lo que la experiencia anterior me dice acerca de lo que puedo hacer y no hacer, si no me ausculto, no solamente con respecto a lo que ya he vivido sino con respecto a lo que puedo vivir, si no mantengo una puerta abierta para hacer constantes correcciones, y me impongo un plan rígidamente sistemático, ese mismo plan, muy pronto comenzará a oprimirme aunque hay sido un producto de mi propia voluntad”¹.

Por lo tanto, también en el marxismo, como heredero de la filosofía hegeliana, se observa este atentado contra la dignidad de la persona humana porque

“se basa en la absoluta negación del gran milagro que es el hombre antes que sus obras (...) el hombre es fruto de sus propias obras y segundo, se basa en negar toda interioridad y toda intimidad y toda esfera privada”².

Las consecuencias de no prestar atención a la realidad y al orden inscripto en ella, y, por lo tanto, también en el orden moral humano, se pueden observar también en el nominalismo. Esta corriente

¹ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. I, p. 141.

² *Ibidem*, p. 33.

³ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. II, p. 216.

filosófica, al no penetrar en el sentido de los seres, trata de explayarse pasando de una cosa a otra en sentido horizontal. Es lo que Komar explicaba en el hegelianismo como dialéctica de la mala infinitud, entendida como el paso de lo finito a lo finito. Es una *poiesis voluntarista*, por lo tanto, se deriva que el nominalismo es despersonalizante. Así, Komar nos explicaba que

“el hombre sufre porque no se perfecciona, porque no se desarrolla [y] si no puedo comunicarme con nada, ¿cómo voy a comunicarme conmigo mismo? Sin participación no hay presencia ni comunicación”³.

De allí el imperativo a la vida interior, puesto que

“si no participo de mí mismo, no penetro en mi profundidad, no sé lo que soy y lo que pide mi ser. Puedo sentir tristeza por no haberme desarrollado más, pero no sé por qué estoy triste y cualquier consuelo me viene bien, pero con eso no maduro”⁴.

De allí que surja la necesidad del hombre de alcanzar cierta consistencia, es decir, una búsqueda de “la mayor coincidencia posible consigo mismo”⁵. Sobre este aspecto, Komar explicaba lo perjudicial del activismo, como a veces ocurre cuando se desarrollan actividades (o sustitutos) como la diversión en el sentido de la palabra *divertissement*, que atentan contra la unidad del hombre y que lo hacen mirar para otro lado

“justamente por la voluntad de unidad, porque como la confrontación le pesa, para él constituye una resquebrajadura mayor todavía, entonces la diversión significa en un primer momento menos pérdida

⁴ *Ibidem*, p. 217.

⁵ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. I, p. 142.

de unidad, se busca un desdoblamiento menor, pero que a la larga le resulta mayor”¹.

Como es lógico, desde una postura inmanentista como la hegeliana esto se ve acrecentado por no poder el hombre alcanzar su propia unidad. Por ello, el realismo permite al hombre buscar ordenadamente su propia perfección, la cual solo es posible si

“potencialmente somos algo que todavía no somos, y eso es posible primero si hay acto y luego potencia, y eso, a su vez, es posible si en el orden de toda realidad primero hay acto puro y luego los seres creados que con composición de acto y potencia”²,

es decir, Dios, como principio de todo lo creado. De allí la invitación de Dios al hombre de cooperar con su obra creadora, puesto que

“cuando se colabora con la realidad dada, las energías, las tendencias, están puestas en la realidad dada. La acción es una actualización de lo que potencialmente está presente en las cosas, es una colaboración. No se reprimen las energías, sino que se las deja salir”³,

contrario a lo que se piensa sobre la imposición de un orden que hace insoportable la vida del hombre, puesto que

“lo que nos hace la vida insoportable es la falta de desarrollo de nuestras posibilidades, no de las ajenas. Y lo que debemos a nuestras posibilidades es el desarrollo de nuestro ser, no de un ser común”⁴

o genérico como lo es para la filosofía hegeliana.

¹ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VII-VIII, p. 110.

² Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. I, p. 137.

³ *Ibidem*, pp.143-144.

⁴ *Ibidem*, p. 145.

Al respecto, comentando el mandato de Jesucristo de “Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como sí mismo” Komar afirmaba que

“si alguien no realiza lo que en él, por divina creación, está puesto en su esencia, no tiene conducta racional, porque está siempre fuera de su razón de ser. La conducta racional hace explícita una actitud racional profunda coincidente con un *lógos* propio. Lo que Dios quiso que cada uno de nosotros sea, constituye su razón de ser”⁵.

-El ejercicio de las virtudes

Para poder ser aquello a lo que hemos sido llamados, debemos asumir, como ya hemos visto, el propio lugar en la historia y asumir que la realidad debe ser contemplada o, como dijo tantas veces Komar, reconocer “la primacía de la contemplación”. Esta primacía se traduce, en el orden moral, en el ejercicio de las virtudes. Por ejemplo, una de ellas es la virtud de la humildad, puesto que ubica la personalidad humana en su justa medida, ya que “sólo el espíritu firme soporta la presión de la realidad que lo rodea y se mueve en ella sin que lo destruya”⁶. Además, esta humildad conlleva a la generosidad del corazón, que faculta a la persona a poder dar respuesta a la realidad histórica que se le presenta, una praxis subordinada a la contemplación -y no una praxis por la praxis misma como propone el marxismo-, que evidencia la *docilidad* de dejarse enseñar por la realidad.

⁵ *Ibidem*, pp. 146-147.

⁶ Komar, Emilio, “Con la corriente y contra la corriente” en *La salida del letargo*, p. 23.

Hablando de la importancia de la virtud de la humildad, Komar traía a colación las ideas de Gabriel Marcel respecto a que nadie puede ser fiel a sí mismo ni no es humilde, porque la falta de esta virtud se traduce en la imitación del otro, en caer en la envidia, que es a la vez envidia y odio, porque se desea lo ajeno y allí no puede haber propia realización.

Otra de las virtudes que cobra protagonismo es la pureza, que conduce a vivir evitando la búsqueda del placer por sí mismo y el no contaminar la realidad con las propias proyecciones personales, sino que es una mirada atenta que contempla y la acepta tal como es, y descubre que la historia “es un proceso que a pesar de todos los cambios respeta muchas constantes. En lo temporal y cambiante descubrimos y abstraemos los principios eternos y las esencias permanentes”¹.

Komar explicó que quien tiene un contacto vivo con la realidad está protegido “del desmembramiento interior y de la disipación que provoca la huida hacia distintos tipos de refugio”², como lo son las fantasías, recuerdos, perspectivas futuras, etc. La necesidad de adaptación a la realidad histórica previene al hombre de las diversas formas de timidez y debilidad humana, al obligarlo a ser generoso y a arriesgarse, porque “la verdadera voluntad se subordina a la razón verdadera [...] [a la verdad] la encuentra y la acepta”³. Por ello, la virtud de la prudencia, como virtud de la razón y de la voluntad, capacita al hombre para descubrir cómo son las cosas a la vez que le dice al hombre qué debe

hacer. Allí, el conocer la verdad y tender al bien conlleva a la lucha por querer alcanzarlo y la genuina originalidad de quien lo busca⁴:

“la auténtica lucha surge de la profundidad del corazón y no hace ostentación de sí misma, porque cuando el hombre sabe lo que es valioso en sí, no le preocupa demasiado lo que los demás digan de él” porque ama aquello por lo que lucha⁵.

Ahora bien, ¿cuándo este espíritu de lucha es verdadero?

Este espíritu de lucha es verdadero para Komar cuando

“lo dirigen la razón verdadera y la voluntad verdadera, que disponen a las emociones irascibles hacia donde se encuentran los verdaderos obstáculos que se oponen al enriquecimiento de la personalidad mediante los correspondientes valores [y] por eso el verdadero espíritu de lucha transcurre en el orden y aunque parezca extraño, en la paz interior”⁶.

De este modo, un desarrollo completo de la personalidad implica: rectitud del pensamiento, fuerzas éticas (virtuosidad que unifica) y salud espiritual (contacto ordenado con la realidad). De ahí que afirmara que “no hay en realidad mayor lucha, riesgo y aventura que la que exige la apacible, profunda y cotidiana adhesión a la realidad presente”⁷.

Por último, un tema que surge cuando se trata a la virtud es la creencia de concebirla como una forma de represión a las pasiones del hombre.

¹ *Ibidem*, p. 29.

² *Ibidem*, p. 25.

³ Komar, Emilio, “La lucha y el amor” en *La salida del letargo*, p. 43.

⁴ Komar señalaba que “a veces la lucha *ad extra*, para afuera, se debe a que *ad intra* no se ha luchado. Queremos cambiar las cosas porque adentro no queremos cambiar. La idea puede tener un enorme éxito como idea si se ha perdido todo sentido de

pecado original. Porque el pecado original obliga a la lucha interna”. *Curso de Metafísica*, vol. VI, pp. 199-200. Itálicas en el original.

⁵ Komar, Emilio, “La lucha y el amor” en *La salida del letargo*, p. 44.

⁶ *Ibidem*, pp. 35-36.

⁷ Komar, Emilio, “Con la corriente y contra la corriente” en *La salida del letargo*, p. 18.

En este sentido: “la virtud no reprime las pasiones, sino [que] las ordena [...] [y] no es represora sino liberadora de las pasiones [puesto que] la pasionalidad o sensibilidad nunca se encuentra tan cómoda como en la virtud”¹ a diferencia de todos los vicios que son “desontologizantes [como] la soberbia, la codicia, la envidia, la lujuria, la cólera, todos inclinan hacia la nada”, es decir, hacia la falta de consistencia², que se traducirá en un amor desordenado, porque el hombre debe amar lo necesario, es decir,

“amar a Dios, amar lo que nos es dado, las cosas. Lo que hace vivir al hombre es necesariamente lo dado, lo concreto, lo consistente. Porque la afectividad está muy supeditada a la esencia. La esencia, que es el Logos, el sentido de una cosa, es también un calor de esa misma cosa, en cuanto habla a nuestras potencia afectivas”³.

De allí la invitación a la vida virtuosa. La virtud es, sostiene Komar

“esencialmente aristocrática, no en el sentido del privilegio sino en el sentido de la perfección. Ustedes saben muy bien la importancia que tiene en psicoterapia la *imago patris*. Si el padre es un tipo fofo no ayuda al crecimiento, es el crecimiento del padre el que facilita el crecimiento del hijo; lo mismo ocurre en la relación maestro-alumno”⁴.

De allí esta sentencia de Komar de que “influyamos ante todo por lo que somos”⁵.

¹ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. I, p. 66.

² Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. VI, p. 55.

³ *Ibidem*, p. 203.

⁴ Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. II, p. 64.

-La aceptación del otro

Por último, esta influencia que podemos ejercer en los demás por lo que somos implica, necesariamente, reconocer al otro tal como es (sin violentarlo), es decir, que cobra relevancia en el desarrollo personal propio el aceptar al otro y amarlo tal cual es:

“querer el bien del otro, olvidarse de lo que nos podría ser útil y provechoso y desear lo que al otro le corresponde. Pero esto es imposible, si no aceptamos al otro tal como es, si nuestra imagen de él no es verdadera”⁶.

En este contexto es fundamental un vínculo interpersonal ordenado que sea profundo, es decir, que se oriente a la interioridad propia y ajena, que conozca al otro desinteresadamente y, por su propio autoconocimiento y el del prójimo, pueda desear

“el bien a sí mismo y a los demás, quiere lo que es adecuado y conveniente para él y para los otros, y de ese modo genera un ambiente en el cual se siente bien él y los demás”⁷,

pero si ese vínculo interpersonal

“no cala profundo y no llega a experimentar al prójimo en cuanto otro y diferente a nosotros, no podemos hablar entonces de verdadera amistad o de verdadero compañerismo”⁸.

En esta aceptación del prójimo también cobra relevancia la vida virtuosa puesto que del ejercicio de la virtud de la veracidad y de la

⁵ Komar, Emilio, “La salida del letargo” en *La salida del letargo*, p. 54.

⁶ Komar, Emilio, “La lucha y el amor” en *La salida del letargo*, p. 47.

⁷ Komar, Emilio, “La salida del letargo” en *La salida del letargo*, p. 62.

⁸ Komar, Emilio, “El derecho a ser diferente” en *La salida del letargo*, p. 81.

caridad puede surgir ese reconocimiento del otro en cuanto otro, pero no será posible hablar de amor verdadero donde

“no hay experiencia de la inflexible alteridad y de la solidez ontológica, tanto de nosotros como de los demás seres, que no se pueden doblegar a nuestra presión [puesto que] el amor descubre al otro en una serie de conflictos y dolorosos choques en los cuales caen nuestras máscaras y las de los prójimos, y revela la auténtica creación. El verdadero amor soporta esto con paciencia, pues esta lucha no sólo no lo aparta de su camino, sino que es requisito para su progreso, y nunca puede esquivar estos dolorosos choques. El verdadero amor se reconoce en el profundo realismo que se manifiesta en la solidez interior y en la ausencia de ilusiones”¹,

por ejemplo, respecto a lo que es el otro, que no es como yo quiero que sea sino tal cual es. De allí que Komar sostuviera que “el modo como estoy relacionado con Dios es el modo en que estoy relacionado con los demás”².

-Conclusión

El objetivo del presente escrito era describir el modo en el que Emilio Komar caracterizó el desarrollo de lo propio a partir de los escritos compilados en *La salida del letargo* y el *Curso de Metafísica* desarrollado en el Instituto John Huglins Jackson dictado durante los años 1972 y 1973, todo ello conducente a descubrir qué es aquello que debemos hacer para poder desplegarlos como personas, en especial en este contexto tan particular que nos impone la cuarentena.

¹ Komar, Emilio, “La lucha y el amor” en *La salida del letargo*, p. 48.

En primer lugar, pudimos apreciar la necesidad que revestía para Komar el tener una actitud personal ante el devenir temporal aceptando nuestro lugar en la historia, el cual implica asumir nuestra condición de creatura y de necesidad de relacionarnos con Dios, que es un Ser personal. Este reconocerse como ser histórico nos obliga a aceptar la herencia cultural y las tradiciones recibidas y, asumiéndolas, hacer frente a la realidad presente que nos interpela y nos demanda una respuesta, la cual podremos dar y así podremos arraigarnos y ser vivificados, aunque implique sinsabores, dolores, pero ocupando el lugar que nos toca. Si ocurre lo contrario, nos escaparemos y la evasión de la realidad nos hace ser irresponsables con lo que Dios espera de nosotros, con nosotros mismos y con el prójimo y así crearemos una realidad artificial que no se condice con la verdad de las cosas, con el Ser.

En segundo lugar, relacionado al punto anterior, se destacó la relevancia que tiene para Komar la actitud teórica o contemplativa de la realidad, que nos permite alcanzar la verdad de las cosas, estar atentos al sentido y valor de ella y, de esta manera, podremos realizarnos. Esta conformación con la realidad de las cosas nos habilita a descubrir la verdad sobre nosotros mismos y así, no disociaremos el bien y el Ser, tal como ocurre con el racionalismo kantiano.

Otro aspecto que se deriva de la primacía de la contemplación es el reconocimiento del orden natural y su respeto, esa necesidad de aceptarlo y acatarlo y también de asumir y reconocer el orden moral impuesto por Dios para nuestro bien, puesto que su rechazo nos hace no poder asumirlo y no poder reconocer qué virtualidades tiene y

² Komar, Emilio, *Curso de Metafísica*, vol. I, p. 88.

debe desplegar, que son las que le permiten alcanzar su plenitud en este noble ejercicio de “hacerse hombre”.

Este ejercicio de “hacerse hombre”, de autorrealización, de movimiento especificante o *kínesis eidopoiós*, parte de la realidad personal propia y nos da los límites o parámetros entre los cuales podemos realizarnos en el orden, pero que es un proceso que acontece durante toda nuestra vida. La clave es poder encontrarnos profundamente con nosotros mismos y así haber madurado para la eternidad asumiendo la responsabilidad de aceptarnos tal cual somos y no querer ser otro.

De la profunda vida personal nos explicaba Komar depende la vida social ya que en el encuentro interpersonal podemos alcanzar mayor conocimiento de sí mismo y descubrir nuestras posibilidades y límites; de ahí sostenía Komar que la autorrealización busque la realización de los todos los seres que nos rodean, es decir, se irradia lo que se es.

La educación ocupa un rol relevante porque coopera con nuestra naturaleza y nos ayuda en nuestro autoconocimiento a través de ejemplos de personas que, por tener una profunda vida interior, pueden irradiarnos con su ejemplo y ser influyentes, como lo ha sido para muchos de nosotros el mismo Emilio Komar, incluso para quienes no tuvimos el privilegio de ser sus alumnos. Por eso, son más que pertinentes las palabras de Séneca respecto a la posibilidad de entablar un diálogo con los sabios entre los cuales considero a Emilio Komar y, parafraseándolo, puedo afirmar que Komar no te forzará a morir, pero te enseñará a hacerlo, no consumirá tus años, te aportará lo suyo, su conversación no será peligrosa y te llevarás de él todo lo que quieras.

Por último, no debemos olvidar que la educación tiene que conducir al hombre a entablar contacto con la realidad, con la verdad de las cosas

sin disociar el bien del Ser, y así brinden armonía interior, y no división como por ejemplo en el rigorismo kantiano.

El desarrollo de lo propio implica una ardua tarea de búsqueda de perfección y por ello las virtudes son fundamentales en este proceso. Komar nos explicaba la relevancia de algunas virtudes: la humildad para aceptar la realidad y aceptarse; la virtud de la pureza para ver y evitar la búsqueda desordenada de placer y la dispersión y la prudencia para obrar conforme a la verdad y al bien. Esto coopera con el hombre para aceptarse y le brinda unidad que evita su desmembramiento interior y la búsqueda, *ad extra*, de sustitutos según sus propios caprichos y no según la verdad de las cosas que lo hagan luchar innecesariamente. De allí que Komar nos advirtiera del peligro de la filosofía hegeliana que distorsiona la verdad del hombre y atenta contra su unidad quitándole consistencia ontológica.

Ahora bien, ante el contexto tan particular que nos toca vivir surgen algunos interrogantes: ¿estamos considerando estos aspectos que Komar nos enseñaba en esta realidad presente que nos toca vivir? ¿Aceptamos *esta* realidad y nuestra condición de seres históricos en esta situación concreta que tenemos que enfrentar? ¿Somos humildes para aceptarla y hacer frente a ella? En este aparente caos que vivimos, ¿podemos contemplar la realidad y aún apreciar la verdad, la belleza, el bien? ¿O mitigamos esta realidad con la diversión? ¿Prescindimos de lo superfluo? ¿Buscamos madurar? ¿Queremos desarrollar aquello que está latente en nosotros a desplegar? Si efectivamente es así, ¿es solo para “ser mayor” o lo es para la eternidad? ¿Es para constituirnos como hombres ante Dios o ante el mundo? ¿Qué virtudes tenemos aún que desplegar y que este escenario nos propicia? ¿Estamos afincando nuestros vínculos interpersonales aceptando a nuestro próximo tal

cual es, en especial cuando pueden relucir sus debilidades? ¿Somos pacientes? En definitiva, ¿estamos dispuestos a dar una verdadera y auténtica lucha y así poder atravesar esta crisis moral y salir fortalecidos desarrollándonos en lo propio?

En síntesis, apreciamos el magisterio de Emilio Komar que nos enseñaba que el desarrollo de lo propio implica la rectitud de pensamientos, unas fuerzas éticas y la virtuosidad que unifican al hombre y una salud espiritual que brota del contacto ordenado con la realidad. Así, podremos asemejarnos más a Cristo y “ser perfectos como es perfecto nuestro Padre Celestial”¹.

Bibliografía

- Komar, Emilio, *Curso de Metafísica 1972-1973*, vol. I a VIII, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2008-2011.
- Komar, Emilio, *La salida del letargo*, Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana, 2014.
- Levermann, Juan Andrés, *Breve introducción a la vida y la obra de Emilio Komar*, Buenos Aires: Ediciones Antiprattein Libros, 2014.
- Madaria, Edgardo, *Política, conocimiento y acción: reflexiones de Alfonso Santiago*. Buenos Aires: Educa, 2011.
- Séneca, “Sobre la brevedad de la vida” en *Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del alma. Sobre la brevedad de la vida*, Madrid: Alianza editorial, 2011.
- Su Santidad Juan Pablo II, Encíclica *Fides et Ratio*, 1998.
- Susnik, Martín, “Herencias del marxismo en el mundo (no tan) libre” en las *Jornadas en torno al curso de Emilio Komar “Los problemas humanos de la sociedad opulenta”*, Buenos Aires, 24, 25 y 26 de octubre, 2017.

¹ *Ibidem*, p. 91.

***Desde el corazón de la metafísica:
la participación, nuestra presencia al otro***



Por María del Carmen Fernández¹

“De cualquier manera tengo la esperanza que mi esfuerzo haya contribuido a rehabilitar esta noción tan profundamente humana de participación. Ninguna otra más que éste está tan cerca de nuestra vida humilde de cada día para describir de manera incomparable los momentos mejores, cuando el alma se da a los demás seres, o de ellos recibe las conmovedoras generosidades del amor. Elevada de nuevo a su pleno valor especulativo por el Dr. Angélico, ella puede dominar y dar una comprensión integral del desarrollo de la vida en todas las direcciones según una armonía progresiva de valores inteligibles sin escisiones y discontinuidades”

Cornelio Fabro.²

¹ María del Carmen Fernández es Profesora de Filosofía y Pedagogía por el Instituto Joaquín V. González. Se define como, Maestra de “alma” apasionada por com-partir en la docencia durante 43 años, algo de la verdad que ha visto con quienes quisieron ver la verdad por sí mismos. Dedicada al estudio especulativo de la Antropología Filosófica desde 1970. Este texto ha sido escrito

Nos re-unimos alrededor del *texto*, de la *palabra*, para que ella nos conduzca hacia la *veritas rerum*. Por ello celebramos, *begehung*... caminamos hacia aquello que nos ha ‘llamado’, queriendo vivir durante este tiempo interior, en el que hemos detenido el *chronós*: la *fiesta* de la vida.

Vivir, es decir, *con-vivir*... en consecuencia, el *otro* estará en el centro de estas meditaciones, porque éste no es en nosotros un accidente; el otro en mí, me está constituyendo; la otredad del otro que viene desde afuera está siendo desde mis propias entrañas, me está constituyendo en mi mismidad, en mi ‘sí mismo’, de manera que hablar de la relación con el otro, es hacerlo desde la unidad. Dice sobre esto G. Thibón: “La unión no me basta, yo aspiro a la unidad” ... [...] Cristo en la oración sacerdotal, no dice “que estén unidos”, sino: “Que sean uno”. Esta unidad está reservada al amor trascendente: “Dios sólo es uno y las uniones humanas se aproximan o se alejan de la unidad en la medida de su mayor o menor participación en el amor divino”.³

Por esta razón esta temática *ética* en relación al otro, siempre tiene un contexto de tipo antropológico, y ambas, *ética y antropología* se basan en el *corazón* de la filosofía, que es la *metafísica*.

² *La nozione metafisica de partecipazione*, Torino, S.E.I., 1939, p.362

³ Thibón, Gustave, *Nuestra mirada ciega ante la luz*, Madrid, Patmos, 1973. pp. 90-91

Por ello queremos: Ver la esencia.
 Ver en la esencia.
 Ver desde la esencia.

Como bien lo enseñaba un *maestro* esloveno: “Para llegar a la esencia a veces basta un acertado golpe de vista, a veces, en cambio, hace falta la cogitación. Para verla bien hace falta la meditación. Para ver en la esencia otras cosas o ver otras cosas desde la esencia, hace falta la contemplación”.¹

-Ver la esencia...

Nos guiará *una mirada penetrante llena de amor* (Edith Stein). Ella tocará la esencia, asumiendo los límites propios de la *luz* de nuestro intelecto, frente a *La Luz* plena, total.

¡Queremos *ver!* y por esto necesitamos una visión amplia, panorámica, signada por el asombro y la admiración frente a la realidad. Será necesario *hacerse otro en cuanto otro*, para entrar en la espesura, sabiendo en toda nuestra reflexión que no habrá auténtico conocimiento sin residuo de misterio. El reconocimiento del mismo alimentará la búsqueda y el ahondamiento que conducirá hacia la verdad de las cosas.

¹ Komar, Emilio. *El modo de pensar filosófico*, Curso de A. Filosófica. Inédito. Apunte N° 2-1995

² Bergson, Henri, “Introduction a la Metaphisique”, *Revue de Methapsique et de Morale*, 1903, p.36

Para ello será necesario *envivenciar* ‘lo dado’, porque sólo haciendo la experiencia interior mía, del interior del otro se podrá conocer algo de la riqueza insondable que la realidad contiene. Esto es posible, pero ello no elimina las dificultades porque como bien lo decía Henri Bergson: “no se obtiene de la realidad una «simpatía intelectual» con lo que ella tiene de lo más interior, si no se ha ganado su confianza con una larga camaradería con sus manifestaciones superficiales”.²

Será un conocimiento ‘caldeado de amor’. Dice Edith Stein: “Se piensa con el corazón. El corazón es un centro vital. Designamos así el órgano corporal cuya actividad gobierna la vida del cuerpo. Pero es costumbre comprender por el corazón la interioridad del alma, puesto que manifiestamente es el corazón el que *participa* más fuertemente en lo que pasa en el fondo del alma, ya que es ahí donde puede percibir más claramente la conexión con el cuerpo y del alma más que en ninguna parte”.³

Sólo la mirada de una inteligencia apasionada puede ‘ver’ la esencia, porque “la esencia de la verdad se muestra a la mirada intuitiva del espíritu, y el sentido habla al oído cordial del mismo espíritu”. (Monseñor Héctor Mandrioni).

En consecuencia, debemos volver a la simplicidad de la mirada de la inteligencia que es: “Intuición intelectual del ser, a quien el misterio se le hace evidente desde el sentido del límite”.⁴

³ Stein, Edith, *Ser finito y Ser eterno*, Méjico, F.C.E, 1996, pp.450-451, la cursiva es nuestra

⁴ Sciacca, Federico. *El oscurecimiento de la inteligencia*, Madrid, Gredos, 1973, p.17

Al hombre respetuoso de la realidad, “las cosas *saben* como realmente son...”

La mirada de la inteligencia se convierte en el órgano metafísico capaz de conducir hacia la verdad de las cosas.

Longanimidad y magnanimidad para avanzar hacia *adentro*, siguiendo el camino de la interioridad objetiva, concebida por Federico Sciacca como presencia de Alguno que está en nosotros sin ser nosotros. Dirá este autor: “La interioridad como presencia de la verdad en la mente. [...] Esta es la interioridad humilde que se nutre, agradeciéndolo, de la verdad que la entibia, la fecunda y la ilumina, que construye la existencia en la consistencia de los valores, se exalta en la obediencia a la norma y se recuesta amorosa a los pies del Ser”.¹

He aquí el vínculo del que se hablaba al comienzo, el vínculo entre Ética, Antropología y Metafísica. Ver ‘el otro’ a la luz de la Participación, supone hacerlo desde el corazón de la Metafísica, para lo cual estamos dando el primer paso: **Ver la esencia.**

¡A todo preferimos el *ver!*, decía Aristóteles. Y Pierre Teilhard de Chardin expresaba: “¡Ver o perecer!”. De eso se trata, de ‘ver’ para entrar en la espesura. Dos textos iluminan esto.

Dice San Agustín: “Sondeas la profundidad del mar, ¿acaso hay abismo más profundo que la humana conciencia...?”

Y leemos en Charles Baudelaire:

¹ Sciacca, Federico. *Interioridad objetiva*, Barcelona, Luis Miracle, 1963, pp. 69-70.

“¡Hombre libre siempre adorarás el mar!
El mar es tu espejo: miras la imagen de ti mismo
en el desarrollo sin cesar de su oleaje,
y tu espíritu no es menos amargo que tu abismo.
Gozas hundiendo en el seno tu imagen;
la abrazas con los ojos y los brazos y tu corazón
se distrae muchas veces de tu propio rumor
con el ruido de su gemido, indomable y salvaje.
Ambos sois tenebrosos y discretos:
Hombre, nadie conoce tus íntimas riquezas,
¡tan celosos sois de guardar vuestros secretos!
Y no obstante, durante siglos innumerables
seguí el combate sin piedad ni remordimientos
de tal manera adoráis la matanza y la muerte.
¡Oh eternos luchadores!; ¡oh hermanos implacables!²

La mirada del intelecto puede ‘ver’, y en ese ver, saber que lo propio de su mirada es aceptar el sentido del límite frente al misterio.

-Ver en la esencia...

“«Participar» en el sentido doble pasivo y activo de «*partem capere, partem habere* (tomar parte, tener parte)» y «*partem dare, partem communicare* (dar parte, tener parte)» dos significados opuestos, los cuales sin embargo convergen en un significado común, aquello de «presencia», porque ya sea el que da como el que recibe realizan una presencia o sea se hacen presentes el uno al otro. La participación se presenta por lo tanto como realización de una presencia y constituye por eso la relación metafísica fundamental en sus dos

² Baudelaire Charles, *Las flores del mal*, Barcelona, Fontana, 1998. pp 39-40

momentos tensoriales de «unidad» y de «diferencia» que el Uno tiene hacia los muchos y que los muchos tienen hacia el Uno: gracias a la dialéctica de Participación el Uno puede encontrarse con y en los muchos, quedando en sí indiviso y los muchos pueden estar juntos en el Uno, aun quedando éste distinto de ellos a causa de la «diferencia» o «diremptio» (de *dirimere*) originaria entre el ente [ser finito] y el Ser (*Esse purum subsistente*). Los entes participan del Ser y esto significa que su ser no es el Ser: la diferencia en la participación misma: los muchos son «otros» (distintos) del Uno, pero no fuera del Uno. Gracias a la “diferencia” el Ser y los entes están a la vez en la más estrecha pertenencia y en la máxima distancia: «participar» es tener junto, pero a la vez no ser el acto y la perfección de quien se participa precisamente porque se participa solamente”.

Cornelio Fabro¹

Nos encontramos en el corazón de la Participación: la metafísica, su núcleo, su raíz.

Lo primero que aparece es la distinción de términos.

Participare: *partem-cápere*-tomar parte, no ser parte.

A su luz, la definición:

“*Est autem participare quasi partem capere*” – Significa participar casi tomar parte (A. Boeth, 2).

“*participare est partialiter esse, partialiter habere*”, opuesto a “*totaliter*”.

Participar es ser parcialmente, tener parcialmente opuesto a totalmente.

¹ *Partecipazione e Causalità*, Torino, S.E.I., 1960, p. 630

Conforme a esto dirá Cornelio Fabro: “Participar significa en el participante el recibir en modo esencial o gradual algo del participado como (propio) acto según la forma de analogía o de semejanza. La participación es así una recepción parcial en el participante en cuanto potencia, del participado en cuanto al acto, según que el participado es causa ejemplar por el efecto semejante.” (*Das Priestertum Christi*, p.67)



En este concepto ahondamos desde la metafísica, el objetivo que nos hemos propuesto: La *presencia* dado que como bien lo explicita Fabro: “...La participación es así, una relación parcial en el participante en cuanto potencia, del participado en cuanto el acto, según que el participado es causa ejemplar por el efecto semejante.”

Como realización de una *presencia*, dirá el pensador, constituye una relación metafísica fundamental, en sus dos momentos tensoriales de unidad y diferencia... Ciertamente, dentro de la participación se toma parte en el otro, pero no se pierde uno en el otro.

Como bien lo veía Santo Tomás, todo lo existente participa de lo imparticipado. Así lo dice en sus tesis sobre Necesidad y contingencia:

“*Nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat*” (Nada es tan contingente que no tuviera en sí algo necesario).

Esto podemos verlo en San Buenaventura: “El que no llega a sentirse iluminado con los esplendores que irradian de las cosas creadas está ciego; el que con tales voces no despierta, está sordo; el que a la vista de tan grandes efectos no se mueve a alabar a Dios, está mudo, y el que con tan magnos indicios no columbra la existencia del Primer Principio, es verdaderamente necio”.¹

Esta *Presencia* se da a través de una relación dialéctica de *cercanía y lejanía*. Podemos verlo en Santo Tomás y en Edith Stein.

Santo Tomás. 1,8 ad Resp:

“*Deus est in omnibus rebus et intime*”.

(Dios está en todas las cosas e íntimamente (=lo más adentro). Es Dios presentísimo, y por ser trascendente (= por nada abarcado por la creación), también lejanísimo.

Edith Stein. *Endliches und ewiges Sein*, p. 427:

“*Alles hat in einfachen gottlichen Wesen sein Urbid, und das kannein naheres und ewfernteres sein.*”

(Todo tiene en la sencilla esencia divina su forma original, forma primigenia) y la forma reflejada (=de cada ente, podríamos traducir por imagen) puede ser algo muy y muy lejano.

Dios hace existir todas las cosas; está íntimamente presente a ellas, pero es Trascendente a ellas.

Este *ver en la esencia* nos conduce a la participación como fundamento de la profundidad, como bien decía un gran tomista italiano, Carlo Mazzantini: “*In filosofia tutte le conclusioni sono aperitive*”. Esto habla

¹ San Buenaventura. *Itinerarium mentis ad Deum*, 1.15.

de la inagotabilidad de lo real, de su insondabilidad. La razón de esto es la estructura participacionista de la realidad, por ello el dominico Chenu decía de Tomás de Aquino: “La claridad de las palabras no le disimulaba el misterio de las cosas”².

-Ver desde la esencia...

Necesidad y contingencia.

Dice Santo Tomás (I, 86,3).

“Nada es tan contingente que no tuviera en sí algo necesario”

Podríamos decir también:

Nada es tan relativo que no tuviera en sí algo de absoluto.

Nada es tan finito que no tuviera en sí algo de infinito.

Nada es tan imperfecto que no tuviera en sí algo de perfecto.

Nada es tan temporal que no tuviera en sí algo de eterno.

En consecuencia, todo lo existente participa de lo imparticipado.

Expresa Octavio Paz en el Discurso que pronunció al recibir el Premio Nobel en 1990:

“...Al finalizar el siglo hemos descubierto que somos parte de un inmenso sistema – o conjunto de sistemas – que va de las plantas y los animales, a las células, las moléculas, los átomos y las estrellas. Somos

² *Introduzione allo studio di S. Tomasso D' Aquino*, Florencia, Florentina, 1953, p. 102

un eslabón de la 'cadena del Ser' como llamaban los antiguos filósofos al Universo.

Uno de los gestos más antiguos del hombre, un gesto que desde el comienzo repetimos diariamente, es el alzar la cabeza y contemplar con asombro el cielo estrellado. Casi siempre esa contemplación termina con un sentimiento de fraternidad con la naturaleza”.

Cita el cardenal J. J. Hamer en 30 Giorni, nro. 88. 1993:

“La creación vista como don, la llegada de Cristo para redimirnos del pecado, la renovada visión del mundo como creación de Dios, la vivencia de ser criatura de Dios, son acontecimientos que provocan un asombro profundo. Este asombro no puede estar de ninguna manera ausente en la comprensión del gran tema metafísico de la participación.

Con el asombro (*THAUMADSEIN*), enseña Aristóteles, empieza todo verdadero saber, por ende, especialmente la filosofía. Por el asombro más profundo y, a su vez, más sencillo, empieza también la religión. El racionalismo en sus múltiples matices, que pretenden monopolizar la modernidad, no es nada favorable al asombro. Decía Juan Pablo I, formulando un diagnóstico profundamente agudo: “El verdadero drama de la Iglesia a la que le gusta llamarse moderna (el verdadero drama de los cristianos que quieren ser modernos), es el intento de corregir el estupor, por el acontecimiento de Cristo con reglas.»”

¹ Guardini Romano. *Preocupación por el hombre*, Madrid, Cristiandad, 1965, p.255.

² Dionisio Aeropagita. *De divinis nominibus*. 404.

Dirá Romano Guardini: “Pues, la verdadera soberanía no es de violencia, sino verdad. Ella consiste en que se ve la esencia de las cosas y se les haga justicia; pero el carácter de las cosas en que se cimienta todo lo demás es que no son «Naturaleza», sino «Creación». Sólo cuando se ven, se entienden y se aceptan como tales, se abren y obedecen.”¹

-La «creatura» a la luz de la participación

Dice Dionisio Aeropagita:

“La paz divina, la que, sobreviviendo con sencillez a todas las cosas, como con ciertos cerrojos que cierran lo diverso, todas las cosas remarca, termina y afirma, y no deja que lo dividido se disuelva en lo infinito y en lo desordenado, lo desubicado, lo que ha sido abandonado por Dios, lo que salió de la unión consigo mismo, y lo que está recíprocamente cubierto con toda mezcla”.²

Enseñaba un maestro esloveno: “Dios crea las cosas *aphorísticos*, es decir, determinando y definiéndolas, según pensaban los Padres griegos, y nosotros respetando el *proprium* de ellas, pisaremos la tierra firme y nos ubicaremos de veras *in rerum natura*. No hay pleno realismo sin la permanente experiencia de la buena infinitud, sin la experiencia participacionista, que evidentemente no excluye, sino incluye los entes finitos en sus verdaderos contornos. Sin esta perspectiva, el ente finito, esto es, la creatura «queda en tinieblas» (Cf. *Gaudium et Spes*, 1, 36).³

³ Komar, Emilio. *Orden y Misterio*. Buenos Aires, Emecé, 1995. p.25

Desde aquí surge una reflexión, desde los grandes principios del realismo hebreo-griego-bíblico cristiano.

Conforme a lo expresado anteriormente, expresa la siguiente tesis: *Existen los seres particulares (entes) que forman un orden (creación cosmos), cuya finitud 'participa' del Ser Infinito (Dios), el cual los trasciende, pero cuya esencia en ellos es íntima.*

Esto permite ver el gran dilema que ha atravesado y atraviesa, el pensamiento universal: O SER GENÉRICO, O SERES PARTICULARES.

En la filosofía del ser genérico, el sentido de 'lo propio' no existe. Así podemos leer en Hegel: "El idealismo de la filosofía no consiste nada más que en esto: no reconocer lo finito como realidad existente".¹

"Lo finito [...] es la contradicción dentro de sí, se elimina a sí mismo, perece".²

"De este modo lo finito ha desaparecido en lo infinito y lo que existe, perece".³

Según esta orientación, "el ente particular no es 'ente' particular, sino simplemente una 'particularización' del todo, del género, de la universalidad, o lo que es lo mismo, del espíritu. La esencia de lo particular no es particular, sino lo universal que se hace valer haciendo estallar los límites del ente particular".⁴

Frente a esto, otra tesis de Dionisio Aeropagita, dice: "Y Dios fortalece (*dynamoī*) lo que es unido para una amistad recíproca y comunión, y

lo que es discreto (distinto) para que sea singular, según su propia definición, e inconfuso e impromiscuo. Y los órdenes de toda cosa y las direcciones salva (*dia-sódsei= dis-salva* y per-salva) para el bien propio."⁵

Es la consistencia del ser particular la que hace posible el orden en el universo y en la historia. Sin esto no es posible hablar del orden del mundo. Para la visión participacionista existe el Dios personal, creador y trascendente, la Creación, la creatura.

Esta desde la posición realista-creacionista 'se' ve así:

"Mi ser, tal como yo lo encuentro y tal como yo me encuentro en él es un ser vano; yo no existo por mí mismo y por mí mismo nada soy; me encuentro a cada instante ante la nada y se me debe hacer el don de ser momento tras momento.

Y, sin embargo, este ser vano es un ser y por eso yo toco a cada instante la plenitud del ser."⁶

"A la realidad innegable que mi ser es algo fugaz, algo de momento en momento prestado y arrancado a la posibilidad de no-ser, corresponde otra realidad innegable; que yo a pesar de la fugacidad, soy, y de momento a momento seré sostenida en el ser y en mi ser fugaz abrazo algo duradero".⁷

¹ Hegel, Federico. *Lógica*. Edición Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1976, p.136

² Hegel, Federico, *Lógica*, p. 121

³ Hegel, Federico, *Lógica*, p. 123

⁴ Komar, Emilio. *Orden y misterio*. p.20

⁵ Dionisio Aeropagita, *De Divinis Nominibus*, p. 337 Cfr. Komar, Emilio, *Orden y misterio*, p.20

⁶ Stein Edith, *Ser finito y ser eterno*, Méjico, FCE, 1996 p. 72

⁷ *Ibidem*, p. 95-96

Como bien lo ve Federico Sciacca: “Sólo Dios en sentido «propio» es infinito; en efecto, no hay nada de lo que Él no sea el principio; es el Autor de todo «otro» ser, que es por participación.”¹

Dice Federico Sciacca:

“No puedo decir «yo soy», que conviene sólo a Dios, sino soy yo, individuo singular, este ser. Por esto no soy «nada»; no soy una «cosa»; no soy otro ser; no soy el Ser; soy yo, precisamente. [...] Todo ente finito «se define» y se «determina» por lo que es, por su positividad, por lo que es, este ente y no otro. *Omnis determinatio no es negatio*, sino *affirmatio* dentro del indeclinable límite ontológico, determinación primera y afirmación también ella indeclinable de cada ente finito, al que son necesarios también sus otros límites para ser este ente.”²



“Reconocer un ente por lo que es o como quien dice ‘soy yo’ es el respeto y el amor que los otros le deben, quienquiera que él sea; no exigir nada por parte de este ente que sobrepase sus capacidades y ayudarlo nosotros para que sea todo lo que puede ser... [...] “Si se ayuda a cada hombre a ser lo que es y a tener lo que necesita, sin hacerle pesar su llamada inferioridad respecto de los otros – que a fin de cuentas no es inferioridad ontológica y la común destinación al Ser – de modo que la conciencia del límite le dé la de su positividad, del más desheredado se puede hacer un sabio, un hombre más «inteligente», que tantos otros llamados «dotados» y frecuentemente tan «estúpidos».

¹ Sciacca, Federico, *El oscurecimiento de la inteligencia*. Madrid, Gredos, 1973. p.21

² Sciacca, Federico, *El oscurecimiento de la inteligencia*, p. 35.

En otros términos, si cada existente adquiere conciencia de su positividad dentro de sus límites y por estos límites, no se siente infeliz por lo que no puede ser, aunque lo desee, pero se empeña en ser todo lo que es y, en la medida en que lo consigue procurando con la ayuda de los otros lo que no tiene, según el derecho a tener para hacerse lo que es, actúa su perfección y su «contento» terreno, aunque le cueste mucho hacerse lo que es.”³

Al querer *ver desde la esencia* el tema central de nuestras meditaciones: “Desde el corazón de la Metafísica: la Participación, nuestra *presencia al otro*”, viene nuevamente a nuestra mirada intuitiva unida a nuestro oído cordial, las palabras del Padre Fabro: “De cualquier manera tengo la esperanza que mi es fuerza haya contribuido a rehabilitar esta noción profundamente humana de participación. Ninguna otra más que ésta, está tan cerca de nuestra vida humilde de cada día para describir de manera incomparable, cuando el alma se da a los demás seres, o de ellos recibe las generosidades del amor...”

Sobre esto intentamos continuar reflexionando. Surge entonces lo siguiente: Queremos *acompañar al otro*, porque nos sabemos responsables del mismo, y por ello hacemos todo lo que podemos dentro de nuestros límites, para caminar con él, desde la *participación* a su crecimiento perfecto.

Para ello debemos recordar otra tesis propia del realismo, la cual dice:

³ Sciacca, Federico, *El oscurecimiento de la inteligencia*, pp.36-37

El principio de virtualidad se inscribe en el interior del principio de identidad (eidopoiésis como exuberancia inclusiva). No se trata de pasar a lo otro, sino a sí mismo, más profundamente, es decir, a potenciar su identidad, a inverarse, a enriquecerse a sí mismo.

La eidopoiésis resulta exuberancia inclusiva emergente. La existencia (esse) finita también desborda (exuberat), pero siempre dentro de sus límites, que la hace ser esta y no otra.

Con la palabra de Nicolás de Cusa:

“Quiescit in se ipsa liberaliter”

(Descansa en sí liberalmente)

Cuanto más afirmado en lo propio, más irradia la persona humana a la comunidad.

El hombre está llamado a ser lo más plenamente posible, para luego irradiar a los demás. Dice Edith Stein en *Die Frau*, 220: “¡Somos! Con esto está dada nuestra primera tarea: formar nuestro ser, nuestra individualidad. No debemos plasmar un cierto ser colectivo, no al revés, debemos llevar nuestro ser personalísimo a su más alta expresión. Aquí se oculta un peligro. Así se entiende que la más alta expresión de la individualidad exige la más alta entrega de sí mismo”.

¹ Mandrioni Héctor, *El habitar creador*, Conferencia pronunciada en el Colegio de Escribanos de la Provincia de Buenos Aires, Lomas de Zamora, 1995

-Vivir es convivir: el «otro» ...

“El hombre es el único ser que merece ser, lo que debe ser. Es un ser que para realizarse depende de él, de su decisión. En la medida que es fiel a esa decisión, todas las decisiones futuras, siempre se van a tomar, en fidelidad a esa decisión. Si es responsable, es porque es libre, y su realización no debe ser una realización narcisista, sino solidaria, porque no puede realizarse como tal, de no mediar la realización de otros seres, que hacen posible su propia realización. Entonces la solidaridad está en las entrañas de uno mismo. Por lo tanto, el otro me está constituyendo en mi mismidad. En consecuencia, el yo y el tú están entrañablemente unidos”.

Mons. Héctor Mandrioni ¹

El otro es una realidad infinitamente original. Es una revelación. Es lo que Emmanuel Lévinas llama la Epifanía del otro.

El rostro del otro dice este autor, se niega a la posesión de mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable, se transforma en resistencia total a la aprehensión. El rostro me habla, y por ello me invita a una relación sin paralelo, con un poder que se ejerce, ya sea de gozo o conocimiento. Y, sin embargo, esta nueva dimensión se abre en la apariencia sensible del rostro.

La epifanía del rostro es ética. Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza sus poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos, sin defensa, con desnudez y miseria. La

comprensión de esta miseria y de esta hambre, instaura la proximidad misma del 'otro'. Pero así es como la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. La esencia original de la expresión y del discurso, no reside en la información que darían acerca de su mundo interior y oculto.

En la expresión, un ser se representa a sí mismo. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y, en consecuencia, me llama. Esta asistencia, no es lo neutro de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y desde su grandeza. Hablarme es remontar permanentemente a lo que hay de necesariamente plástico en la manifestación. Manifestarse como rostro es imponerse más allá de la forma manifestada como puramente fenomenal, presentarse de una manera irreductible a la manifestación, como la rectitud del cara a cara, sin la mediación de la imagen en su desnudez, es decir, en su miseria y en su hambre.

La expresión no se impone ni como una representación verdadera, ni como acto. El ser ofrecido en la representación verdadera sigue siendo posibilidad de apariencia.

El ser, dirá Lévinas, que se expresa, se impone, pero precisamente al llamarme desde su miseria y desde su desnudez, desde su hambre, sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada. De suerte que, en la expresión, el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad, al suscitar mi bondad.¹

El otro no es para la razón un escándalo, sino la primera enseñanza. El descubrimiento del otro marca para el sujeto humano, un momento

esencial: la inversión de valores de rivalidad en valores de fraternidad...²

El otro... dice Eliane L.Valensi: "Si el sujeto se vuelve apto como suele decirse, para descubrir el amor 'objetal', es porque descubre al otro como Prójimo".³

Dice E. Stein:

"¿Qué es lo que se entiende por la 'Ley del señor'?" El Salmo 118 que rezamos todos los domingos y solemnidades en la hora prima, está impregnado del deseo de conocer la Ley y de dejarse conducir por ella a lo largo de la vida.

El salmista pensaba entonces en la Ley de la Antigua Alianza. Su conocimiento exigía, efectivamente, una larga vida de estudios y su cumplimiento toda una vida de esfuerzos de la voluntad. Pero del yugo de esta Ley, Cristo nos ha liberado. Como ley de la Nueva Alianza podemos contemplar el gran mandamiento del amor sobre el cual, Cristo dice que en él se encierra toda la Ley y los profetas: el amor perfecto a Dios y al prójimo es un objeto digno de contemplación para toda la vida.

Pero aún mejor interpretamos a Cristo mismo, como Ley de la Nueva Alianza, ya que Él nos ha dado ejemplo con su vida, de cómo debemos vivir nosotros. Cumplimos así nuestra Regla cuando tenemos constantemente frente a nosotros, la imagen del Señor, para asemejarnos a Él. El Evangelio es el libro que nunca hemos de dejar de estudiar. Pero no sólo encontramos al Salvador en los relatos testimoniales de su vida. Él está presente entre nosotros en el Santísimo Sacramento y las horas de adoración de Dios eucarístico son: «Meditar la Ley del Señor» y «velar en la oración» simultáneamente. Sin embargo,

¹ Cfr. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Salamanca, Sígueme. 1997.p.197

² Cfr. Amado Levy Valensi, Eliane, *El diálogo psicoanalítico*. Méjico, F.C.E. 1965

³ Amado L. Valensi. *Op.cit.* pp 198-200

el grado más alto se alcanza, cuando la Ley está en medio de las entrañas (Salmo 40): Cuando estamos tan unidos con el Dios Trino cuyo templo somos, que su Espíritu determina todo nuestro hacer y obrar”.¹

Guardemos de estas palabras de E. Stein, aquello que ella dice: “...El amor perfecto a Dios y al prójimo, es un objeto digno de contemplación para toda la vida”.

En consecuencia: “Al prójimo como a ti mismo!”

-Intersubjetividad por participación en Karol Wojtyla

“Hoy leamos en el libro de la experiencia”.
San Bernardo.

Esta invitación que hacía San Bernardo, podemos repetirla en esta meditación desde Karol Wojtyla. Él nos convoca a conocer la más rica y la más compleja de las experiencias a las que el hombre tiene acceso, la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, viviendo consigo mismo y con los demás hombres, la cual es un proceso cognoscitivo fundamental.

En esta experiencia del hombre, se manifiesta la realidad de la persona. Al leer *Persona y Acción* ² vemos que se comienza con la experiencia. El hombre actúa. Por lo general, actúa *junto a otros*. Intersubjetividad por participación ha sido elegido por el autor, porque la acción revela

¹ Stein, Edith, *Obras Selectas*, Burgos, Monte Carmelo, 1997. pp. 278-279

² Wojtyla, Karol, *Persona y Acción*, Madrid, B.A.C., 1982

la persona. Al actuar junto con otros, es decir, participando, descubre una nueva dimensión de sí mismo, en cuanto a persona.

En este camino a la comprensión de la persona, se ha basado durante todo el tiempo, en correlación de la persona y acción, correlación en la que la persona y la acción, son dos miembros, o como él dice, dos polos en los que cada uno corresponde con el otro.

-El valor personalista de la acción.

La realización de la acción es un *valor personalista*, o personal de la acción. Así lo expresa: “El objetivo principal es deducir partiendo de la acción (es decir, de los actos del hombre) las pruebas que demuestran que el hombre es persona o, ponen a la persona a vista”. ³

Es importante decir que mientras redactaba en lengua polaca esta obra, el autor asistía al Concilio Vaticano II, y su participación en los debates, estimuló e inspiró sus reflexiones sobre la persona.

El *valor personalista* comprende una serie de valores que pertenecen al perfil de trascendencia del hombre, o de la integración pues todos ellos determinan la realización de la acción, y al mismo tiempo cada uno de ellos, es en sí mismo un valor.

El *valor personalista* condiciona todos los valores éticos, pues todo valor moral, bueno o malo, presupone la realización de la acción. Por eso todos los juicios sobre los valores morales, los méritos o deméritos atribuidos al hombre, deben comenzar determinando la eficacia, la

³ Wojtyla, Karol, *Persona y Acción*, p. 24.

autodeterminación y la responsabilidad, o sea, debemos aclarar en primer lugar si este hombre-persona realizó o no la acción.

Es importante en consecuencia, conceptuar cada uno de ellos.

La eficacia:

“Por el momento de la eficacia se entiende el tener la experiencia de ser el que actúa. Esta experiencia distingue la acción del hombre de todo aquello que únicamente ocurre en el hombre. Al actuar tengo la experiencia de mí mismo, en cuanto agente responsable de esta forma concreta de dinamización de mí mismo en cuanto objeto”.¹

La autodeterminación:

“En la autodeterminación, la voluntad aparece como propiedad de la persona”.²

La responsabilidad:

“Cuando el hombre consciente en ser responsable de sus propias acciones, lo hace porque tiene la experiencia de la responsabilidad y porque tiene la capacidad de responder a los valores con su voluntad”.³

(Esto último es sumamente importante porque según Carlos Velasco Suarez, el hombre es el ser viviente que tiene su vida entre sus manos, para realizarla dentro del orden objetivo del universo y de la historia, y que se siente por lo tanto responsable de su propia vida. Es un centro de interioridad inteligente y libre que se autodetermina a sí mismo, a vivir por un querer, que nada ni nadie puede sustituir).

¹ Wojtyla, Karol. *Persona y Acción*, p. 82.

² Wojtyla, Karol. *Persona y Acción*, p. 123.

³ Wojtyla, Karol. *Persona y Acción*, p. 198.

Como bien señala Karol Wojtyla, la autorrealización en la acción está íntimamente relacionada con su valor ético, al punto de que el mal moral se puede considerar el contrario a la realización. De hecho, es una no-realización del yo en la actuación. Este valor se desarrolla sobre el sustrato del valor personalista que invade, sin llegar a identificarse con él.

¿Cómo se autorrealiza el hombre cuando actúa *junto con otros*, en las distintas relaciones interhumanas o sociales?

“La ejecución de una acción lleva a la realización personal. Realizarse significa actualizar y en cierta manera llevar a su debida plenitud, la estructura del hombre, que es característica por su personalidad y también por el hecho de ser alguien y no meramente algo, en la estructura del autogobierno y la autoposición.”⁴

La experiencia demuestra que esta especie de participación mutua es una fuente de una clase especial de felicidad, entrelazada con la experiencia del actuar y con la trascendencia de la persona en la acción.

-La participación con los otros

Traemos nuevamente a presencia al Padre Fabro: “Participar se predica de un sujeto que tiene una cierta formalidad o acto, pero no de modo exclusivo y total”.⁵

⁴ Wojtyla, Karol. *Persona y Acción*, p. 173.

⁵ Fabro, C., *La nozione metafisica de partecipazione*, p. 362.

Desde aquí debemos señalar la profunda vinculación entre *participación y presencia*. Esta es la afirmación del Ser divino como suprema presencia y realidad. Dios es el primero que se ha hecho presente a la realidad para afirmarla y confirmarla en su ser. Así podemos leerlo en el Génesis:

“Dios vio que todo lo que había hecho estaba muy bien”. (Gn1, 31).

Este gesto lo repite el ser humano el vivir participacionísticamente, afirmando y confirmando la realidad del *otro* en su ser, y a su vez esto es posible en el hombre, por tener parte en lo infinito.

La *participación* corresponde a aquello en que consiste la trascendencia de la persona en la acción, cuando la misma se realiza *junto con otros*, cuando se realiza en distintas direcciones sociales o interhumanas. Si corresponde a la trascendencia, corresponde a la integración de la persona en la acción (porque ésta última es un aspecto complementario en la relación a la primera).

El autor señala que cuando el hombre actúa *junto con otros* conserva en su actuar el valor personalista de la propia acción, y al mismo tiempo, tiene parte en la realización y en los resultados de la acción en común.

La *participación* es una propiedad interna y homogénea que determina que la persona existe y actúa *junto con otros*, ejecute una acción y se autorrealice en ella. En consecuencia, la *participación* es el factor que determina el valor personalista de toda cooperación.¹

¹ Cfr. Wojtyla, Karol, *Persona y Acción*, p. 317.

² Stein, Edith, *La pasión por la verdad*, Buenos Aires, Bonum, 1992, p.142

Hablar de comunidad supone la *participación*, dado que éste es el rasgo constitutivo de toda comunidad. Esto puede verse en la recensión del libro de D. Von Hildebrand, realizado por E. Stein al decir:

“La persona humana alcanza la plenitud de su determinación esencia, recién en la comunidad. A través de los actos en que se trasciende a sí misma y se relaciona con otros, alcanza una compenetración mucho más profunda que la que es inherente a la unidad de las partes con el todo”.²

La comunidad humana está estrechamente relacionada con la experiencia de la persona, y la *participación* en cuanto propiedad de la persona.³

Hablar de la comunidad supone hablar del *bien común*, el cual en sentido subjetivo está estrechamente vinculado con la *participación* en cuanto propiedad de la persona que actúa. En este sentido es posible decir que el *bien común* corresponde a la naturaleza social del hombre.

El *bien común* se convierte en bien de la *comunidad*, en la medida en que crea en sentido axiológico, las condiciones para la existencia común que sea seguida del actuar. El *bien común* es el fundamento de las auténticas comunidades humanas, y en esto la actitud de *solidaridad*, es la actitud de una *comunidad* en la que el *bien común*, condiciona e inicia la *participación*, y a su vez, la *participación*, sirve al *bien común* e impulsa a su realización.⁴

Solidaridad, palabra raigal en Juan Pablo II; recordemos aquello que decía en una parte de su Mensaje para La Jornada Mundial de la Paz:

³ Wojtyla, Karol. *Persona y Acción*, p. 323

⁴ Wojtyla, Karol, *Persona y Acción*, pp. 327-328

“Paz en la tierra a los hombres que Dios ama. Desde la problemática de la guerra la mirada se dirige a otra dimensión ligada especialmente a ella: el tema de la solidaridad. El noble y laborioso trabajo por la paz, que pertenece a la vocación de la humanidad a ser y a reconocerse como familia, tiene su punto de apoyo al principio del destino universal de los bienes de la tierra, principio que no hace ilegítima la propiedad privada, sino que orienta su concepción y gestión desde su imprescindible función social, para el bien común y especialmente, para los miembros débiles de la comunidad.¹

Solidaridad significa en *intersubjetividad por Participación*, una disposición constante a aceptar y realizar la parte que a uno le corresponde en la *comunidad*, en su condición de *miembro de la comunidad particular*. Al aceptar la actitud de *solidaridad*, hace lo que se espera que haga, no sólo como consecuencia de ser miembro del grupo, sino porque tiene ante su vista, el beneficio del conjunto. Lo hace por *el bien común*.²

Hablar de la *comunidad* y la *participación*, supone hablar del *diálogo*. La idea del diálogo en esta temática, la referimos a la formación y fortalecimiento de la *solidaridad* interhumana, por medio de la actitud de la oposición. Aclara sobre esto el autor que ciertamente la oposición puede dificultar más la coexistencia y la cooperación de los hombres, pero nunca debería serles perjudicial ni impedirlos. El principio del *diálogo* parece ser el más adecuado para seleccionar y hacer resaltar lo que en las situaciones controvertidas hay de verdadero y bueno

¹ Juan Pablo II, Jornada Mundial de la Paz, 2000, Buenos Aires, San Pablo, pp. 16-17.

² Cfr. Wojtyła, Karol. *Persona y Acción*, pp. 332-333

eliminar todas las actitudes y opiniones parciales, preconcebidas o subjetivas. Estas actitudes y opiniones pueden convertirse en origen de enfrentamiento y conflicto entre los hombres, mientras que lo que es verdadero y bueno siempre favorece a la comunidad.³

Esto es posible a través del diálogo ya que el mismo es apertura. Etimológicamente, diálogo significa atravesar, horadar un muro. El diálogo es esto, negación de las murallas, franqueamiento de las opacidades. En él las distancias se borran y se aclara una doble perspectiva: la del punto de vista de cada uno, la del objeto hacia el cual tiende la búsqueda común. Como expresa Eliane L. Valensi, en él aparece la esencia del lenguaje, que no es sólo decir, sino, decir verdad.

“«El Dios que nos ha creado nos dio el uso de la palabra con el fin de que descubriéramos mutuamente las voluntades de nuestros corazones», escribe San Basilio. El diálogo verdadero no se abre sino con la preocupación por la verdad. En este sentido, los diálogos platónicos constituyen el ejemplo más puro.”⁴

Desarrollando estos temas, K. Wojtyła ha avanzado hacia adentro donde la *participación* lo ha llevado hacia un estrato más profundo de la realidad, constituido por la persona considerada como miembro de la comunidad *junto con otros*.

Como miembro de la comunidad este sistema de referencia está relacionado con otro que desempeña también un papel fundamental en la participación: el Prójimo.

³ Cfr. Wojtyła, Karol. *Persona y Acción*, p. 135

⁴ Amado L. Valensi. Eliane, *El diálogo psicoanalítico*, p. 35-36

En cuanto miembro de la comunidad el hombre tiene a otros hombres por *próximos*. Esto los acerca y los convierte en *prójimos más próximos*. Por eso con relación a la calidad de miembro de la comunidad, el círculo de los prójimos de cada hombre se aproxima o se aleja de él.

La idea de vecino tiene una aplicación más profunda que la proximidad o el apartamiento de las relaciones interhumanas, y por lo mismo más fundamental que la idea de ser miembro de la comunidad. Las personas son o llegan a ser miembros de la comunidad y estas entablan relaciones estrechas e incluso amistosas, o se mantienen alejadas. Esto último es reflejo de una falta de espíritu comunitario, pero todos ellos son *vecinos* y nunca dejan de serlo.

Dice sobre esto Monseñor Mandrioni:

“La ciudad es físicamente, esto es, desde el punto de vista objetivo, la región de la máxima abolición de las lejanías entre los hombres agrupados. Pero también debería ser el paraje donde nacen sitios de la máxima vecindad en el encuentro humano.”¹

La idea de *prójimo* está íntimamente relacionada con el hombre en cuanto tal, y con el mismo valor de la persona, prescindiendo de todas las relaciones con una u otra comunidad, o con la sociedad. La idea toma en consideración únicamente la *humanidad* del hombre, esa humanidad que es posesión de todo hombre, igual que de sí mismo, por ello constituye la base más amplia de la comunidad.²

El hombre-persona es capaz no solamente de compartir la vida de una comunidad, de ser y actuar *junto con otros*, sino que es también capaz

de *participar en la humanidad de los demás*. Es en esta capacidad de cada ser humano, donde se basa toda *participación* de una comunidad y donde recibe su significación personal. Esto es lo que contiene en último término, la idea de prójimo.

La participación consiste como bien lo señala el autor, en *compartir la humanidad de todo hombre, la capacidad de participar en la humanidad de todo hombre*, constituye el verdadero núcleo de toda participación, es condición del valor personalista de todo actuar y existir *junto con otros*.³

Hablando sobre el prójimo dice Teilhard de Chardin:

“Al mismo tiempo que Nuestro Señor tenía amigos del corazón, mostraba predilección por los enfermos y los pecadores. Para amar a nuestro prójimo de una manera distinta a como lo hacen los paganos, hay que saber sobrenaturalizar nuestras simpatías y esta sobrenaturalización será siempre sospechosa e incompleta si no se la rodea de un amor que alcance a los miserables, a los menos simpáticos y a los menos interesantes. En este terreno la caridad triunfa y se despoja de toda vestidura humana. Además, incluso, sigue siendo un sentimiento verdaderamente humano: el miserable ayudado y rodeado cristianamente, es verdaderamente amado en sí, con discernimiento, y apropiación, como miembro de Jesucristo”.⁴

El objetivo del Cardenal Wojtyla es únicamente hacer notar que confirma con fuerza y coherencia, que, en sistemas de referencia centrado en el prójimo, tiene significado fundamental en todo el actuar y existir junto con otros.

¹ Mandrioni, Héctor *Ensayos filosóficos I*, Buenos Aires, Itinerarium, 1987. p. 68

² Cfr. Wojtyla, Karol, *Persona y Acción*, p. 340

³ Cfr. Wojtyla, Karol. *Persona y Acción*, pp. 342-343

⁴ Teilhard de Chardin, Pierre, *Génesis de un pensamiento*, Madrid, Taurus, 1965. p. 158

Esto se consigue mediante la yuxtaposición del *prójimo* con el *ego* propio:

“¡Al prójimo como a ti mismo!”

La referencia a este sistema de referencia es fundamental y sobrepasa cualquier otro que haya en cualquier comunidad humana. Todo esto queda contenido indirectamente en el *mandamiento del amor*. El mandamiento: ¡AMARÁS!, tiene un carácter completamente comunitario.

¡AMARÁS! es la expresión de lo que es necesario para que se forme una *comunidad humana*.

También nos descubre qué es lo que determina la verdadera dimensión de la participación. Por ello los dos sistemas de referencia: *al prójimo y al miembro de la comunidad*, se deben considerar conjuntamente y no por separado, o en una mutua oposición, aun cuando su distinción esté completamente justificada.

El mandamiento ¡AMARÁS! concede prioridad principalmente a los aspectos más luminosos que se dan en la realidad del hombre, que existe y actúa *junto con otros*. En este aspecto positivo es en el que se ha concentrado toda la atención de esta meditación realizada por el Cardenal Wojtyla.

El mandamiento del Amor constituye también la medida de las tareas y exigencias con que debe enfrentarse todo hombre, todas las personas

y todas las comunidades, para que se conviertan en el actuar y existir *junto con otros*.¹

Todo el mensaje de Jesús se encuentra contenido en esta página del Evangelio: Mateo 25, 31 – 40:

“Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono de gloria. Serán congregadas delante de él todas las naciones y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el rey a los de su derecha: «Venid benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me diste de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y vinisteis a verme». Entonces los justos le responderán: «Señor ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos, o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo, en la cárcel y fuimos a verte?». Y él les dirá: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis».”

¹ Wojtyla, Karol. *Persona y Acción* Idem. p. 345.

-Sed contra: el ateísmo fáctico

Federico Nietzsche: Profeta del Nihilismo.

“Habéis oído hablar acerca de aquel hombre loco que, al surgir la luz de la mañana, encendió una linterna, corrió al mercado y se puso a gritar incesantemente: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!”. Y puesto que allí se encontraban reunidos muchos que no creían en Dios, suscitó grandes carcajadas. “¿Acaso se ha perdido?”, dijo uno. “¿Se ha perdido como un niño?”, dijo otro. “¿O bien se ha escondido?” ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? Gritaban y reían haciendo gran confusión. El hombre loco se avalanzó en medio de ellos y los atravesó con su mirada: ¿A dónde se ha ido Dios? – gritó – os lo quiero decir! ¡Nosotros lo hemos asesinado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros hemos sido sus asesinos! ¿Pero cómo han hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar, bebiéndonos hasta la última gota? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte entero? ¿Qué hicimos para liberar esta tierra de la cadena del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Fuera de todos los soles? ¿No es el nuestro un eterno precipitar? ¿Es hacia atrás, de costado, hacia adelante, hacia todas partes? ¿Existe aún el arriba y el abajo? ¿No estamos acaso vagando a través de una infinita nada? ¿No sopla sobre nosotros el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No continúa a surgir la noche, siempre más noche? ¿No debemos encender linternas por la mañana? Del estrépito que hacen los sepultureros mientras entierran a Dios, ¿no escuchamos nada? ¿No olemos aún el hedor de la putrefacción divina? ¡Inclusive los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos asesinado! (...) No ha existido jamás una acción más grande: ¡todos aquellos que llegarán después de nosotros permanecerán, en virtud de esta acción, a la historia más alta que jamás haya existido hasta el día de hoy. “En ese momento el hombre loco dejó de hablar y dirigió su mirada a sus oyentes: también ellos callaron y lo

miraban asombrados. Finalmente, arrojó su linterna que se rompió y se apagó. “Llego demasiado temprano – continuó – todavía no es mi tiempo. Este enorme advenimiento está todavía por la calle, está haciendo su camino; no llegó aún a los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, aún después de haber sido realizadas para que sean vistas y escuchadas (...) Se cuenta que ese mismo día, el hombre loco hizo irrupción en algunas iglesias y que allí entonó su *Requiem aeternam deo*. Expulsado e interrogado, se dice que se ha limitado a responder sin variación de este modo: “¿Qué son estas iglesias sino las tumbas y los sepulcros de Dios?”

Federico Nietzsche, *La gaya ciencia*, 125

“El loco” de Federico Nietzsche, es una muestra estupenda del relativismo del mundo actual, donde no pocas veces se puede ver la ausencia de la concepción participacionista que lleva a la *omisión* del otro, diría más bien, a la *muerte eutanásica del prójimo*. Una civilización dominada por el relativismo no reconoce nada que valga de por sí, nada que interese en cuanto tal. Olvida aquella definición que daba Boecio (y que tanto gustaba citar Juan Pablo II) sobre la Persona Humana: *Substancia particular de naturaleza espiritual*. En un clima saturado por el relativismo, el otro no es verdaderamente otro, no es otro yo, como lo soy yo. Es un palo para sostener la red de relaciones que tejemos alrededor de nosotros, igual que la araña teje la tela a partir de sí mismo, según la expresión de Emilio Komar.

Dice Giovanni Reale: “La afirmación «Dios ha muerto» es la fórmula emblemática del Nihilismo y significa que ha perdido toda consistencia y toda relevancia el mundo metasensible (el mundo metafísico) de los ideales y de los valores supremos, concebidos como ser en sí, como

causa y como fin, es decir, como aquello que da sentido a todas las cosas materiales en general y a la vida de los hombres”.¹

Nietzsche, ateo confeso, pero de un ateísmo atormentado, escribe esta pieza profética de extraordinaria profundidad.

Reparemos en esto que él dice: “¿Cómo hemos podido vaciar el mar, beber hasta la última gota? ¿Quién nos ha dado la esponja, para borrar el horizonte entero? ¿Qué hicimos para liberar esta tierra de la cadena del sol? [...] ¿Existe aún el arriba y el abajo?” Todo habla de una profunda incerteza. No hay donde apoyarse. Hay aquí un ateísmo de facto: “¡Dios ha muerto!”. Todo se torna transitorio y pasajero. Relativismo, contingencia, cambio, en consecuencia, el otro no existe.

Este clima de Nihilismo invadió el mundo contemporáneo.

Giovanni Reale expresa:

“En la óptica de lo ‘moderno’ y lo ‘posmoderno’ todos los hombres degeneran en instrumentos vivientes de producción, con el agregado de instrumentos vivientes de consumo, por lo tanto, instrumentos y esclavos de la cultura pragmatística, tecnológica, engranajes de un sistema, cuya lógica se les escapa. Hoy se habla de la ‘Muerte del hombre’; esto significa muerte del antiguo sentido metafísico, además del sentido religioso del hombre”.²

Esto lo explica muy bien Viktor Frankl cuando dice:

“Primeramente se entendió el hombre a sí mismo como creatura, a imagen y semejanza de Dios. Luego vino la época de las máquinas e inmediatamente comenzó a sentirse creador y a verse en concreto a

través de la imagen de su creatura, la máquina. Y ahora, nos encontramos metidos de lleno, en la época de las máquinas de calcular y pensar [...] Hoy nos acecha el peligro de que el hombre se entienda como «un nada más que...»”³

“El loco” denuncia la muerte de Dios. Dios ha desaparecido de la sociedad, porque, así como en el relativismo, una civilización de denso *utilitarismo*, convierte a todos, en el decir de Hegel: “En la tropa de la utilidad común... y dondequiera que uno esté ocupa el lugar que le corresponde, utiliza a los demás y es utilizado”⁴. En una sociedad utilitarista, el otro no existe. Por lo tanto, es importante ver y meditar sobre este *sed contra*, luego de haber profundizado sobre la Intersubjetividad por participación en Karol Wojtyła.

El mismo Juan Pablo II, en el Congreso de Teología del 86, decía que hoy asistimos a una profunda crisis ética, de causas antropológicas y raíces metafísicas, como las que se han señalado. El amor al prójimo lleva a ver en el otro, a Dios, cuando esto ha desaparecido, el prójimo no existe.

Entonces, frente a esto, ¿cómo podremos revertirlo a la luz de la concepción realista creacionista? La vía de apertura será la vida personal. La Persona humana: creatura de Dios.

Hacia ella iremos desde nuestra *presencia al misterio del otro*.

¹ Reale Giovanni, *La sabiduría antigua*, Barcelona, Herder, 1996. p. 270

² Reale Giovanni, *La sabiduría antigua*, p. 160

³ Frankl, V. *La idea psicológica del hombre*, Madrid, Rialp, 1976, pp. 54-55

⁴ *Fenomenología del espíritu*, Méjico, FCE., 1981, p. 331

-Presencia al misterio del «otro»

“Sondeas la profundidad del mar,
¿Acaso hay abismo más profundo
que la humana conciencia?”
San Agustín.

Dice Roger Verneaux:

“El misterio no debe confundirse con lo incognoscible. Lo incognoscible es en cierta manera, el límite de lo problemático; es si se quiere, un problema insoluble; pertenece pues esencialmente al orden de lo problemático. El misterio es de otro orden, pertenece a una esfera trascendente que podemos, por lo tanto, llamar meta-problemática, o meta-técnica. Es un problema que se apoya sobre sus propias condiciones inmanentes de posibilidad. Esto requiere explicación. Mientras que un problema se halla todo entero ante mí, el misterio es algo en lo cual yo mismo estoy comprometido, implicado, de tal suerte que la distinción entre mí y ante mí, pierde su significación. De ello se sigue que un misterio no puede ser pensado, representado, ni demostrado, pues esto sería objetivarlo; solamente puede ser reconocido por una especie de intuición concreta, oscura en sí misma y dependiente de la libertad, que se emparenta con la fe. Y sin duda es siempre posible degradar un misterio, para hacer de él un problema, pero es eso un proceso radicalmente vicioso, que señala una corrupción de la inteligencia, y su abdicación frente a la técnica.¹

¹ Verneaux, R. *Lecciones sobre existencialismo*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1984, pp. 201-205.

Desde el corazón de la metafísica, la presencia. El espíritu metafísico, es la aptitud para captar los valores, es decir la capacidad para entrar en el misterio del otro.

El espíritu metafísico, el sentido del *ser* es lo que lo hace posible. Así lo explica Marcel de Corte:

“nosotros entendemos por el sentido del ser, o sentido metafísico de la existencia, esta disposición íntima del conocimiento humano, hecha de un espíritu encarnado en la vida, por la cual el hombre entra en contacto amistoso y fraternal con las cosas y las personas que nos rodean, no solamente en su materialidad bruta, y su representación sensible, o en tanto son símbolos de un mundo superior, sino en tanto son realidades singulares, existentes, porque son como el mismo hombre es, independientes de él y provistas de esta perfección indefinible e inconceptualizable que es el existir. Para quien tiene el sentido del ser, el valor y el ser coinciden.²

Sólo desde el corazón de la metafísica, desde el sentido del Ser, se está presente al otro como lo que el otro es, *creatura del Creador*.

Rayo refractado del Creador, que exige la reverencia para estar con él, desde la presencia.

La presencia es la única que permite estar con el otro, respetando lo que el otro es, desde la reverencia como madre de la vida moral; la presencia es la única actitud para aprehender los valores del otro. Ella es el presupuesto de todo conocimiento profundo y la esencia del comportamiento moral.

² De Corte Marcel, *Philosophie des meurs contemporaine*, Bruxelles, Ed. Universitaires, 1944, p. 50

La participación es la afirmación del Ser divino como suprema presencia y realidad. Dios es el primero que se hace presente a la realidad, para afirmarla y confirmarla en su ser. Dios es el primero que está presente a la realidad; así lo podemos leer en el Génesis: “Vio Dios cuanto había hecho y todo estaba muy bien” (Génesis 1,31).

Esta presencia por parte de Dios se ha dado a todo lo existente, y a aquél que es el centro de la Creación: La creatura humana. Dios está presente desde el momento que ha plasmado el *corazón* del otro. Así leemos en el Salmo:

“Quien plasmó el corazón de cada uno de ellos”. (Ps. 32, 15)

Posible por el *amor* de Dios, el amor que brinda como *regalo* al hombre. Así lo dice Sto. Tomás: “El amor es el regalo esencial. Todo lo demás que se nos da sin merecerlo, se convierte en regalo por virtud del amor” (I, 38,2).

Sólo desde la *Participación* puede entenderse el sentido de la *presencia*. Como dice el Padre Fabro: “La afirmación del Ser divino como suprema presencia y realidad”.

Participación y presencia suponen haber descubierto que el *otro* es: tierra de descubrimiento, que el *otro* encierra respuesta; que el *otro* merece ser descubierto.

Ver ‘lo divino’ que hay en el *otro*, lleva a ser-con-él. Lleva a participar de los valores y riquezas que hay en el otro. Por participar del Creador,

¹ Marcel, Gabriel, *Homo Viator*, Salamanca, Sígueme, 2005, p.18.

al haber sido creado a imagen y semejanza del Creador, se puede estar presente al otro.

Si el conocimiento es *hacerse otro en cuanto otro*, todo progreso cognoscitivo, es un progreso en la línea de la participación en el otro, por la vía del conocimiento.



Refiriéndose a la *presencia*, dice Gabriel Marcel: “La presencia es la relación objetivamente indefinible, mediante la cual, mi amigo me hace saber que está conmigo. Ella se revela inmediatamente inevitablemente, en una mirada, una sonrisa, un acento, un estrechar la mano.”¹

Con-migo, esta preposición no corresponde ni a la relación de inherencia o inmanencia, ni a una relación de exterioridad. Cuando un ser me es presente, nuestra intimidad crea un co-esse auténtico. Entre él y yo se establece una relación que desborda la conciencia que puedo tener de ella: la presencia no se circunscribe. ²

La presencia es presencia de un ser. La presencia no se comprende dentro de la categoría del haber, sino sólo dentro de la del ser. El ser es el lugar de la fidelidad. La presencia se traduce en el compromiso. Todo compromiso es una respuesta. Es, ante todo, la atestación, el reconocimiento de una presencia.

La primera fidelidad el hombre la debe a sí mismo, cuya expresión es la constancia que trasciende el puro cambio del devenir.

² Cfr. Marcel, Gabriel, *Etre et Avoir*, París, Aubier, 1935, p. 211

La segunda fidelidad, el hombre la debe al *otro*, la presencia es *unión* con el otro, acceso a la verdadera comunión.

Tercera fidelidad, es la unión con Dios que otorga el verdadero sentido de la fidelidad.¹

Dios otorga el verdadero sentido de la fidelidad. Ciertamente, a tal punto que lo muestra de hecho, como lo enseña Santo Tomás. Recordemos cuando dice en I, 8: “Deus est in omnibus rebus et intime”. (Dios está en todas las cosas e íntimamente) (= lo más adentro). Es Dios presentísimo, y por ser trascendente (= por nada abarcado por la creación), también lejanísimo.

Desde EL, el hombre se hace presente al otro a través de la disponibilidad, de la renuncia y la entrega por el otro. La caridad como presencia es la disponibilidad absoluta. Esa caridad de la cual hablaba Juan Pablo II en Intersubjetividad por participación “¡Al otro, como a ti mismo!”

La presencia está íntimamente unida a la permanencia. Sólo aquello que puede ser objeto de nuestro compromiso, puede ser también objeto de nuestra presencia.

La no-presencia en el mundo es no querer comprometerse, no querer permanecer.

La presencia como permanencia está unida a la autenticidad: Sólo en la medida que somos lo que debemos ser, sólo en la medida que estamos en lo propio, y hemos aceptado lo que nos corresponde, por estar en el lugar debido, podemos estar presentes a los demás.

¹ Cfr. Marcel, Gabriel, *Homo viator*, pp 55-56

Así dice el verso del Salmo 16, 6: “El lote que me tocó en la herencia me gusta sobremanera”.

Afirmaba Edith Stein que el Reino de los Espíritus Celestiales, es algo perfecto: Cada uno está en su lugar, y no desea ningún otro. Cada uno está con toda su esencia, cobijado, amparado, protegido. Se alimenta de la fuente primigenia del Amor. Se expande sin impedimentos, y se brinda a los demás en la órbita designada.²

El que se evade de sí mismo no puede estar presente a los demás; basta que uno no esté donde debe estar, para que la lealtad no sea posible.

Sed contra; Señor, ¡qué lindo es estar aquí! ¡Levantemos tres o cuatro tiendas y quedémonos aquí! (Mt 17.4)

¡Donde hay presencia, llama quedarse!

La presencia se amasa a lo largo del tiempo; no es roce, no es contigüidad, es *hacerse cargo del otro*, es participar de la vida del otro.

Volvemos a Fabro: “De cualquier manera tengo la esperanza de que mi esfuerzo haya contribuido a rehabilitar esta noción tan profundamente humana de participación. Ninguna otra más que ésta, está tan cerca de nuestra vida humilde de cada día, para describir de manera incomparable los momentos mejores, cuando el alma se da a los demás seres, o recibe las conmovedoras generosidades del amor”.

Hacerse cargo del otro. Dice G. Thibon: “Vanidad de nuestros esfuerzos. Nuestra carga exterior ha de adaptarse a nuestra capacidad interior. No intentes cargar sobre ti, lo que no eres capaz de llevar en ti.”

² Cfr, *Ser finito y ser eterno*, p. 429

Hacerse cargo del otro, desde la interioridad, desde el corazón. Este es el lugar de las decisiones profundas del hombre. En la interioridad se funda la vida de la comunidad, por algo San Agustín decía que la sociedad es unión de corazones. La vida interior es profundamente sociógena. Dice Stenzel: “Sólo un mundo expresivo, confirmado en la comunidad con los demás, lleva al hombre a una verdadera certidumbre de su propio ser”.

Y la vida de comunidad se enlaza a través de la *palabra*, porque vivir es con-vivir y hablar es dialogar...

El encuentro con el otro se da a través del diálogo, de la discusión, de la conversación... como expresaba Hölderlin:

“Mucho ha experimentado el hombre,
a muchos de los celestes ha nombrado,
desde que somos una conversación,
y podemos oír los unos de los otros”.

Pero debemos saber que podemos hablar los unos con los otros, porque Dios *habló* primero, haciendo participar al hombre, desde el poder de la palabra...

-Dios hace participar al hombre del poder de la palabra

Sin lugar a duda nosotros podemos hablar, porque Dios habló primero. Pero “¿Qué quiere decir: ‘Dios habla?’”

“Dios habla a los hombres, se dirige a los hombres en un acto de comunicación, de revelación, que pone al descubierto la realidad que le da a conocer. Y también significa que el discurso divino es ‘humano’ en la medida en que, a pesar de su inagotabilidad y su carácter insondable, puede ser captado por el espíritu humano; en otro caso no podría denominarse ni comunicación ni revelación, como tampoco podría haber una aceptación y una fe, ni siquiera una incredulidad, ni un rechazo. [...] Se citan tradicionalmente tres realizaciones diversas del discurso dirigido por Dios a los hombres. Primero, la interpelación dirigida al hombre como persona individual, bien sea mediante la voz de la conciencia, ya sea mediante una comunicación reveladora, una enseñanza o indicación. Tomás de Aquino habla de una locutio interior, qua (Deus) *loquitur nobis per inspirationem* (Quaest, disp, de veritate 18, 3). Una segunda fase del discurso divino es una revelación en sentido estricto, esto es, que Dios hable a algunos elegidos, a los que hace legar algo pensado y dicho para todos los hombres. Respecto de esta segunda forma, los antiguos han considerado razonables o necesarias diversas delimitaciones y diferenciaciones. [...] Lo común a toda auténtica revelación de Dios, bien se dirija a una persona individual o a toda la humanidad, es que la aceptación del trato divino tiene lugar en el espíritu del hombre que capta: su potencia cognoscitiva participa de una

luz interior en la que se le muestra una realidad que, en otro caso, permanecería inalcanzable e irreconocible para él.¹

La palabra significa el núcleo de la existencia divina. Dios no es mudo, su vida lleva por esencia la palabra. Dios vive hablando. Dios es aquél que habla y oye en sentido propio. De la palabra de Dios surgen todas las cosas, por ello las mismas tienen carácter verbal. El mundo surgió de la palabra. Las cosas no son meros hechos de sentido, que se hallan en un espacio mudo. Son palabras del que habla y crea, dirigidas a quien tenga oídos para oír.

El mundo existe en la forma del ser hablado, esta es la razón de que en él pueda hablarse. La posibilidad de que se hable, no se encuentra sólo en que el hombre posea el don de la palabra, y que las cosas constituyan formas de sentido, que puedan revelarse con palabras, sino que se halla también en la naturaleza verbal del mundo, en que el mundo surge de la palabra, y subsiste como hablado.

Si esto no fuera así, el hablar humano no sería captado por la existencia y las palabras vagarían en ella como fantasmas.²

Dios habla al hombre a través del silencio. Dice W. Vischer: “La voz de Dios no es una voz cualquiera de la naturaleza, o todas las voces de la naturaleza juntas, sino la voz del silencio. Tan cierto como que la creación sería muda, si Dios no le hubiera prestado la voz, y tan cierto como que todo cuanto posee aliento debe alabar al Señor; es que sólo escucha la voz del Señor, aquél que entre todas las voces escucha sólo la voz inaudible.”³

¹ Pieper, Josef. *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, Rialp, 1980, p. 136-137

² Cfr. Guardini, Romano, *Mundo y persona*, Madrid, Encuentro, 2000, p. 121

Sonus-Vox. Sonus designa todo lo que de alguna manera es audible. Voz, por el contrario, es el sonido habitado por el alma, que sólo se da en la medida, en que se dé voz, boca, hálito. “Ningún ser sin alma tiene voz”. (*De Anima* 2, 18; n° 467).

Dios, la **Voz** del silencio, la **Voz inaudible**, la **Voz** del silencio. Pero el silencio de Dios es diferente del silencio de los hombres. Así como la palabra es la esencia del hombre, el silencio es la esencia de Dios, pero en esta esencia todo es evidente, es palabra y silencio al mismo tiempo.⁴

“Dios es palabra, es una Palabra inexpresable. ¿Quién puede expresar esta Palabra? Dios es una Palabra que se expresa a sí misma, donde Dios está, allí se expresa su Palabra, donde Dios no está, allí no se expresa. Dios es expresable e inexpresable: cuando Dios sale de sí mismo, retorna a sí mismo. Dios dice su Palabra en el silencio del alma y se une con ella (M. Eckardt).

Dios es el silencio inefable. Inefable: lo que no se puede decir del todo exhaustivamente. Dionisio Aeropagita dice:

“A medida que nos acercamos a la cima, las palabras se restringen por obra de una sinopsis de los inteligibles; así pues, ahora que vamos a penetrar en la bruma que está más allá de la inteligencia, encontraremos, ya no pocas palabras, sino, falta de palabras o desconocimiento absoluto. Allí el discurso, descendiendo desde lo superior hasta la última, según la cantidad del camino descendente, se ensanchaba hacia análoga multiplicidad; en cambio ahora ascendiendo de lo inferior hacia lo que está por encima, según la medida del camino

³ Cfr. Picard, Max. *El mundo del silencio*. Venezuela, M. Avila, Venezuela. 1971, p. 203.

⁴ Cfr. Picard, Max. *El mundo del silencio*, 202-203

descendente, se reduce, y después de todo ascenso estará completamente mudo y se unirá lo inefable”.¹

Dios hace participar al hombre de *su* mundo, el mundo del silencio. Así lo expresan los Cartujos: “Las obras que amamos, son las obras que hacen pensar. Buscamos el silencio de donde nacieron estas palabras. Este silencio es la profundidad del alma que el habla no puede traducir, porque la profundidad es más grande que la posibilidad de expresarla; es lo que hay de inmenso, de eterno y de divino en nosotros”.²

Así se manifiesta la comunicación de Dios con el hombre. Leemos en La Biblia: “Samuel, Samuel”. El niño se despierta y habla en la oscuridad de la noche: “¡Aquí estoy!” Y corre enseguida a Elí, le despierta de su sueño y le dice “¡Aquí estoy!, puesto que me has llamado”. Pero el anciano le envía de nuevo a dormir. El hecho se repite por tres veces, hasta que el anciano y sabio varón comprende que en este niño encantador está sucediendo algo inaudito, la irrupción de la presencia de Dios en el destino de un hombre, y le manda de nuevo a su aposento, pero con una instrucción. Si le llaman de nuevo, Samuel, debe contestar: “¡Habla, Yahveh!”. Y así es como surgió del suave silencio del ocultamiento en Dios, el destino de la vida de Samuel.

“Yahveh entró, se detuvo y llamó: “Samuel, Samuel”. Samuel respondió: “Habla que tu servidor escucha”. (1. Samuel. 3.4.9).

Dios se hizo presente al hombre a través de la Palabra. Le hizo participar de ella en el seno del silencio, y entonces, desde la maravilla del encuentro, éste pudo saborear que vivir es con-vivir y hablar es dialogar, y pudo valorar el sentido de la presencia al otro desde la

¹ Aeropagita, Dionisio. *Teología Mística*, 1033 BC.

palabra, dejando que el habla, hable, tendiendo un puente que en decir de Pedro Salinas, lo llevará de la soledad a la compañía...

El tú demanda una comprensión y solicita una respuesta. Abre el diálogo, instauro la comunicación, hecha posible por la unidad fundamental, sin la cual los existentes personales permanecerían irreductiblemente como extranjeros, y no podrían ni encontrarse ni oponerse, ausentes, inexistentes los unos para los otros.

La vida se plenifica desde la relación yo-tú, encarnado a través de la palabra, pero esto ha sido posible, porque Dios habló primero al corazón del hombre, haciéndolo participar de su amor, el regalo esencial, que lo dio por bueno dentro de la Creación.

Ver la esencia, en la esencia y desde la esencia, ha permitido mediante una mirada penetrante, llena de amor, entrar en el mundo de la participación, para luego ser presencia en el mundo, describiendo con palabras del Padre Fabro, “los momentos mejores, cuando el alma se da a los demás seres, o de ellos recibe las conmovedoras generosidades del amor”.

...

² *Silence Cartusien*. Roma 1951.p. 17

Bibliografía

- Amado Levy Valensi, Eliane, *El diálogo psicoanalítico*. Méjico, F.C.E. 1965
- Fabro, Cornelio, *Partecipazione e Causalità*, Torino, S.E.I., 1960
- Guardini Romano. *Preocupación por el hombre*, Madrid, Cristiandad, 1965
- Guardini, Romano, *Mundo y persona*, Madrid, Encuentro, 2000
- Komar, Emilio. *Orden y Misterio*. Buenos Aires, Emecé, 1995
- Mandrioni, Héctor *Ensayos filosóficos I*, Buenos Aires, Itinerarium, 1987.
- Marcel, Gabriel, *Homo Viator*, Salamanca, Sígueme, 2005
- Reale Giovanni, *La sabiduría antigua*, Barcelona, Herder, 1996
- Sciacca, Federico. *Interioridad objetiva*, Barcelona, Luis Miracle, 1963
- Sciacca, Federico. *El oscurecimiento de la inteligencia*, Madrid, Gredos, 1973
- Stein, Edith, *Ser finito y Ser eterno*, Méjico, F.C.E, 1996
- Stein, Edith, *La pasión por la verdad*, Buenos Aires, Bonum, 1992,
- Thibón, Gustave, *Nuestra mirada ciega ante la luz*, Madrid, Patmos, 1973
- Verneaux, R. *Lecciones sobre existencialismo*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1984
- Wojtyla, Karol, *Persona y Acción*, Madrid, B.A.C.,1982

Seréis como dioses:
la obra teatral de Gustave Thibon
y la apertura del hombre a la trascendencia



Por María Agustina Toscani Gómez de Sequeyra¹

Resumen:

En el presente ensayo se comenta brevemente la obra de teatro “*Seréis como dioses*” de Gustave Thibon y, a partir de la experiencia de su personaje principal –Amanda–, se reflexiona sobre el ser del hombre, la búsqueda de un sentido que de orientación a su vida y su apertura a la espiritualidad y a la trascendencia. El acto más elevado y fecundo de la libertad humana no reside en el dominio sino en la aceptación de la

¹ María Agustina Toscani Gómez de Sequeyra es Abogada por la Universidad Austral, Maestranda en Ética biomédica en el Instituto de Bioética, UCA. Contacto: matoscanig@gmail.com

realidad. El inmanentismo deja al hombre sumido en el vacío existencial.

Palabras clave: Espiritualidad. Inmortalidad. Trascendencia. Realismo. Inmanentismo. Antropología filosófica.

...

*“Nos has hecho para Ti
y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti.”²*

El filósofo francés Gustave Thibon publicó en 1959 una obra de teatro llamada *Vous serez comme des dieux*³ (*Seréis como dioses*), que trata sobre la ilusión de crear, por parte del hombre, el paraíso en la Tierra. La obra, cuyo título remite al libro del *Génesis*⁴, cuenta la historia de un mundo en que la ciencia ha dominado totalmente la naturaleza, hasta la victoria sobre la muerte. Su protagonista, Amanda, es nada más y nada menos que la primera creatura que ha alcanzado, gracias a los avances técnicos, la inmortalidad.

En palabras del propio autor:

“Imagino allí que la ciencia llega a un dominio total sobre la naturaleza, hasta la victoria sobre la muerte: es el paraíso en la tierra, los malos instintos del hombre han sido extirpados. En este mundo, en que el hombre se ha vuelto su propio Prometeo, la salvación viene por una

² San Agustín, *Confesiones*. Libro I, núm. 1.

³ Thibon, Gustave *Vous seres comme des dieux*, París: Librairie Arthème Fayard, 1959.

⁴ Gn. 3,5.

mujer: Amanda experimenta la nostalgia del pasado, añora a Cristo y a Sócrates. Siente que, en este mundo de perfección demasiado humana, falta lo esencial: Dios, la oración, la muerte. Y a pesar de la ciencia todopoderosa, ella muere porque aspira a Dios. Esta especie de recreación de Dios por el hombre tiene algo de maravilloso. Amanda siente que el hombre ha desacralizado el mundo, ha roto la gran armonía entre el hombre y la naturaleza. No ha conquistado el cielo, lo ha vaciado.”¹

La obra es atravesada por varios ejes temáticos: la “muerte” de Dios y la lectura secularizada de las Sagradas Escrituras, el totalitarismo y la falta de libertad, el inconformismo, la ética biomédica, el sentido del dolor y del amor, entre muchos otros. Sin duda, el análisis en profundidad del guion excede el fin de este modesto ensayo. Lo que nos interesa destacar del personaje de Amanda es su búsqueda de la eternidad, el anhelo de trascendencia propia del ser humano.

Cabe entonces comenzar distinguiendo entre inmortalidad y eternidad: la primera es la supresión de la muerte. En virtud del “suero de la inmortalidad”, Amanda no puede morir. Su organismo no se erosiona, vivirá siempre joven. No hay lugar tampoco para la muerte accidental, ni para el suicidio: el Estado posee la fórmula específica de cada individuo, pudiendo regenerarlo en cuestión de horas. La tierra ofrece una continuidad ilimitada, sin ningún tipo de dolor. Los remedios se encuentran al alcance de todos, y gracias a la “revolución psíquica” y los “rayos de la persuasión”, no existen los rebeldes. Todos se comportan de la manera que se espera de ellos. La especie humana se

¹ La entrevista a Thibon es recogida por Masson, Danièle, *Au soir de ma vie*. París: Plon, 1993. Citado por, Alfredo Sáenz, *El fin de los tiempos y siete autores modernos*. Buenos Aires: Gladius, 2008, p. 210.

ha unido en una sociedad “paradisiaca”. El superhombre ha reemplazado a Dios. Stella, la amiga de Amanda, manifiesta al respecto:

“¡Dios! Era una palabra cuyo sentido era el hombre. Era el margen entre el hombre y sí mismo, era lo posible del hombre todavía no desplegado. La gente creyó en Dios mientras quedaban pasajes por descifrar en el libro del universo y del destino: una vez doblada la Última página, una vez aclarado el último texto, solo quedó el hombre, el hombre centro y señor de todo”.²

Sin embargo, Amanda siente que no encaja entre sus pares. No puede morir, pero no es feliz. Se siente incompleta, desorientada, además de incomprendida: sus seres queridos la consideran loca y la someten a tratamientos médicos forzados para “sanar su angustia”, como definen su intento de adaptarla al medio y eliminar su insurrección. Amanda no puede morir, es inmortal, pero no eterna. Amanda quiere renunciar a esa mera existencia, quiere trascenderla. Quiere penetrar más allá del tiempo. Quiere responder la llamada que resuena en su interior. “¿Qué me importa esta vida que no acaba? Yo quiero acabar, yo quiero realizarme [...] Nuestros abuelos eran efímeros y eternos. Nosotros no morimos porque estamos muertos”³. Ella no quiere existir, quiere ser. Amanda se encuentra frente a la alternativa precisada por Gabriel Marcel: “*S’accomplir ou se fuir*”, cumplirse o evadirse.⁴

La protagonista descubre que el hedonismo hasta la saturación cierra las puertas a la verdadera felicidad. “Cuando nada es imposible, ya nada es deseable. Ustedes han suprimido todos los riesgos, pero al

² Acto IV, Escena III. p.94

³ Acto IV, Escena IV. p. 100

⁴ Marcel, Gabriel *Homo Viator*. París: Aubier, 1952, p. 115.

hacerlo estrangularon todas las oportunidades”, reprocha. Ella desea la eternidad, la trascendencia. Mas que derribar el muro de la muerte, dice, “han tapiado una puerta”.

La joven ya ni siquiera es libre para amar.

“Su felicidad había quedado sustancialmente trunca y fallida. Ya no podía amar en serio, ni siquiera a su adorado Helios, porque su novio no era realmente un ser vivo. Lo que amaba en él era el Dios al que habían matado, y al matarlo mataron el corazón de su amado. «Pero Amanda, le decía Helios, piensa en nuestra unión, en el hijo que nacerá de nosotros». «¿Cómo quieres que desee un hijo -le respondió- un nuevo condenado al presidio de la felicidad, un niño sin alma, un monstruo como todos nosotros?» Es decir que a fuerza de poseerlo todo, Amanda se sentía cada vez más vacía. «Todas las puertas están tapiadas para la eternidad. Estoy en el infierno».”¹

Se podría trazar una analogía entre los planteos de la obra de teatro y la vida contemporánea. De la misma manera que sus familiares y amigos, el hombre contemporáneo cae en la paradoja de encontrarse lleno y vacío al mismo tiempo. A través de un activismo fútil, idealizado bajo la excusa de potenciarse a sí mismo, el ser humano se ve cargado con exceso de trabajo, de eventos, de hobbies. Lleno de compromisos sociales, bienes y placeres; vacío de afectividad profunda, vacío de sentido existencial. Pues huye del silencio, huye de la reflexión profunda, huye de la contemplación, huye de la persona que es. Huye de su interioridad e intimidad. Huye de la libertad, para huir de la responsabilidad. Y es que “no hay nada más seductor para el hombre

¹ Sáenz, Alfredo, *El fin de los tiempos y siete autores modernos*. P. 235.

² Dostoievski, Fiodor, *Los hermanos Karamazov*, París: B. de la Pléiade, 1959, p. 276.

que el libre arbitrio, pero también nada más doloroso.”² Como enseñó Komar:



“...dentro de los sistemas inmanentistas no solamente no se admite ninguna trascendencia, sino que cuando se habla de Dios o de lo divino inmanente eso divino inmanente carece de todo carácter personal [...] Y entonces si la naturaleza divina, eso divino inmanente es esencialmente impersonal, ¿cómo podemos habar nosotros de la personalidad humana? No tiene cabida por ningún lado.”³

El hombre moderno sufre el vacío existencial porque vive en la exterioridad. Se desliza por la superficie de los acontecimientos y la pseudorealidad de las redes sociales. Vive disperso. Sin interioridad, sin recogimiento y la consecuente unificación en sí de lo vivido, no puede tomar perspectiva, se priva de la capacidad de mirarse a sí mismo y de mirar al mundo que lo rodea. El hombre de hoy existe, pero ha renunciado a ser persona.

En el mismo sentido, Philipp Lersch ha escrito:

“El hombre moderno vive cuantitativamente, no cualitativamente; mide los contenidos de sus vidas por masas y extensiones expresables en números, no por profundidades en las que el hombre se siente tocado y que están más allá de lo mensurable... En el culto de la cantidad, el hombre se extravierte y derrama sobre la amplitud del

³ Komar, Emilio, *Los problemas humanos de la sociedad opulenta*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2017, p. 53.

mundo en vez de traer inmediatamente el mundo a lo hondo de su propia interioridad.”¹

Amanda se asemeja al joven paciente del psiquiatra Viktor Frankl: “Tengo veintidós años. Poseo un título universitario, tengo un coche de lujo, gozo de una total independencia financiera y se me ofrece más sexo y prestigio del que puedo disfrutar. Pero lo que me pregunto es qué sentido tiene todo esto.”² Frankl, fundador de la Tercera Escuela Vienesa de Psicoterapia, más conocida como Logoterapia, señala que la pérdida del sentido de la existencia brota no solo cuando alguien no puede satisfacer sus necesidades más básicas, sino y, sobre todo, cuando éstas están perfectamente cubiertas.

La sociedad de la opulencia no llega a satisfacer la necesidad más profunda, la voluntad de sentido.

“En su encíclica *Fides et ratio*, ha dicho el Papa que la verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: ¿Tiene sentido la vida? ¿Hacia dónde se dirige? (n° 26). Pero el hombre moderno es un ser radicalmente enfermo, incapaz de ponerse a sí mismo dicho interrogante. Experimenta, como dice Jean Cocteau por boca de uno de sus personajes, la gran enfermedad contemporánea que es «la dificultad de ser». Quizás sea éste el indicio más inquietante, porque radica en sus entrañas mismas. El hombre no sabe ya quién es ni a dónde va, camina en la oscuridad de la noche metafísica”.³

¹ Lersch, Philipp, *El hombre en la actualidad*. Madrid: Gredos, 1967, p. 46. Citado en: Saenz, Alfredo, *El hombre moderno*. Buenos Aires: Gladius, 2013, p. 23.

² Frankl, Viktor E., *Ante el vacío existencial*, Barcelona: Ed. Herder, 1980, p. 28

³ Sáenz, Alfredo, *El hombre moderno*. P. 184.

⁴ Ratzinger, Joseph, *El ocaso del hombre y el reto de la fe*. Madrid: ABC, 31 de marzo de 1988, p. 27.

El tedio que sufre nuestra joven protagonista es el mismo que se hace actualmente presente de manera avasallante en la sociedad. De allí el recurso creciente y desesperado a estímulos artificiales: drogadicción, perversiones, violencia, que intentan vanamente cubrir un vacío imposible de llenar. Como observa con acierto Ratzinger, estos fenómenos “reclaman la atención sobre una exigencia interior del ser humano que, al no encontrar repuesta justa, se hace valer en forma pervertida”.⁴ De acuerdo con Viktor Frankl⁵, la búsqueda por parte del hombre del sentido de la vida constituye una fuerza primaria y no una “racionalización secundaria” de sus impulsos instintivos. La incapacidad para desarrollar adecuadamente esta voluntad es la causa de frustración existencial.

La huida de la intimidad personal ya había sido denunciada en el siglo IV por San Agustín de Hipona: “No vayas afuera, regresa a ti mismo.”⁶ El hombre que huye de sí mismo queda aprisionado en las mallas de una seudorrealidad, de una chata e ingobernable exterioridad. Ha perdido contacto con su centro interior y con la interioridad de las demás personas y cosas. “El camino hacia la interioridad personal y, desde ella, hacia la interioridad de las personas, cosas y situaciones de este mundo, es camino hacia el encuentro con la más sólida y furgente realidad.”⁷

⁵ Cfr. Frankl, Viktor, *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 2001, p. 143-144.

⁶ San Agustín, *De Vera religione*, citado por VELASCO SUÁREZ, CARLOS A., *La huida de la intimidad*, Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2010, p. 18.

⁷ Velasco Suárez, Carlos A., *La huida de la intimidad*, p. 18.

“Si no hay verdad, hay fuga. [...] En el corazón, en la interioridad, es imposible sostener la mentira, de allí que el que está en la mentira forzosamente tiende hacia afuera. Pero no va hacia afuera porque le interese la sociedad real, la vida social en sentido sano. [...] La falsedad termina siempre en lo externo, fuera, entonces uno no está presente a sí mismo y por esto no puede estar presente al otro.”¹

Urge retomar el hábito de la contemplación, tomar una actitud receptiva frente a la realidad. Aceptar el propio cuerpo y acoger la finitud es un primer paso para avanzar en las enseñanzas de la Antropología filosófica. Tradicionalmente se define al hombre como animal racional. Es decir que la naturaleza humana, entendida como conjunto de determinaciones intrínsecas específicas y como principio de orientación hacia fines perfectivos, es racional. La modernidad cuestiona que existan fines connaturales perfectivos, porque entienden que éstos son impuestos, lo que coartaría la libertad. Ello es fruto de una visión inmanentista, que invita a transformar el mundo en vez de abrirse a él. A decir de Karl Marx: “los filósofos sólo han interpretado diversamente el mundo; de lo que se trataría es de transformarlo”².

Al desconocer la naturaleza humana -por considerar que reconocerla podría convertirse en un determinismo naturalista- en realidad se somete al hombre a otro determinismo: “se lo esclaviza a sus pasiones, haciéndole creer que no ponerles límite es ejercer una libertad absoluta

y plena.”³ Asumir la verdad del hombre es asumir que sus actos no son indiferentes, sino que serán moralmente buenos o malos, según lo acerquen o lo alejen de los fines perfectivos. Negar la naturaleza humana deja sin fundamentación ontológica a la persona que es sustancia individual de naturaleza racional, según la inmejorable definición de Boecio. O a decir de Santo Tomás de Aquino, “persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea el ser subsistente en la naturaleza racional”⁴.

Como mencionamos, la corporeidad juega un papel muy importante. El hombre es unión sustancial de dos coprincipios: cuerpo y alma⁵. Por el cuerpo nos sometemos a las coordenadas de espacio y tiempo. El cuerpo nos permite experimentar físicamente la contingencia,⁶ pues nuestro cuerpo es frágil y sufre y registra el paso del tiempo. Éste también deja su marca en nuestra alma, ya que el cuerpo es sujeto del espíritu⁷ y ambos se integran en el ser personal. Un mundo sin enfermedad, sin dolor, sin muerte, como el de la ficción en cuestión, es un mundo que suprime las experiencias límite, las contingencias existenciales que encuentran respuesta en la apertura del hombre a la trascendencia. Sin ellas, el hombre se desliza por la chatura de un “mundo feliz”. “Todo lo que llamamos ciencia y felicidad no es sino un sacrilegio triunfante”⁸, sostiene Amanda. “Hacia afuera y hacia adentro

¹ Komar, Emilio, *La verdad como vigencia y dinamismo*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2006, p. 45.

² Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, Madrid: Alhambra, 1985, XI.

³ Lukac de Stier, María L., “La dignidad humana como fundamento de una bioética global”. *Vida y ética*. Buenos Aires: Instituto de Bioética/UCA, 2019, N° 1. Disponible el 24/04/2020 en el enlace:

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/VyE/article/view/2199>

⁴ Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I, q. 29, c.

⁵ El hombre nace con cuerpo y alma, no porque de ambos surja una sustancia, sino porque de ambos se hace una persona. Cfr. *Sum. Theol.* III, q. 35, a. 2 ad. 1

⁶ Cfr. Lukac de Stier, María L., *Hombre: ni ángel ni bestia*. Versión digital disponible el 15/05/2017. Acceso: http://www.sta.org.ar/xxxii/files/Lunes/Lukac_07.pdf P.5.

⁷ Cfr. *Sum. Theol.*, I-II, q. 57, a.3. ad 2.

⁸ Acto IV, Escena I. p. 87.

–le dice a Stella- ustedes hacen todos los gestos propios del alma, pero no tienen alma. Ustedes han falsificado todo.”¹

“Cuando decimos que un hombre es una persona, queremos decir que es no sólo un trozo de materia, un elemento individual de la naturaleza, a la manera de los elementos individuales en la naturaleza, como pueden ser un átomo, una espiga, una mosca, o un elefante. El hombre es, ciertamente, un animal y un individuo, pero no como los demás. El hombre es un individuo que se guía por sí mismo mediante la inteligencia y la voluntad; no sólo existe físicamente, hay en él un ser más rico y más elevado, una existencia superior espiritual en el conocimiento y en el amor. De alguna manera es, así, un todo, y no sólo una parte, un universo en sí, un microcosmos, en el que el gran universo puede, todo él, encerrarse por medio del conocimiento; mediante el amor puede darse libremente a otros seres, que para él son como otros él mismo; una relación, ésta, cuyo equivalente no puede encontrarse en todo el universo físico. En términos filosóficos esto quiere decir que en la carne y en los huesos humanos hay un alma que es espíritu y que vale más que todo el universo. La persona humana, por dependiente que sea de los más pequeños accidentes de la materia, existe por la existencia misma de su alma que domina al tiempo y a la muerte. El espíritu es la raíz de la personalidad. Así, la noción de personalidad implica la de totalidad y de independencia; por pobre que

sea y oprimida que pueda estar, una persona es como tal un todo y, en cuanto persona, subsiste de manera independiente.”²

La persona es trascendente desde el punto de vista ontológico y axiológico: “la persona, en cuanto capacidad de autoconciencia y autodeterminación, supera por novedad, nivel ontológico y valor, al mundo material; es el mundo el que cobra significado en la persona humana”³. Sin apertura a la trascendencia, el ser humano se rebaja, pues su alma espiritual no encuentra despliegue. “En cuanto que sujeto sustancial de naturaleza espiritual, dotado de inteligencia, libertad y amor, la persona vive en la apertura a la totalidad del ser. La apertura a la Totalidad incluye la apertura de la persona a sí misma, a los demás, a Dios, a todo el universo.”⁴

“A la persona humana pertenece la apertura a la trascendencia: el hombre está abierto al infinito y a todos los seres creados. Está abierto sobre todo al infinito, es decir a Dios, porque con su inteligencia y su voluntad se eleva por encima de todo lo creado y de sí mismo, se hace independiente de las criaturas, es libre frente a todas las cosas creadas y se dirige hacia la verdad y el bien absolutos.”⁵

Pero el hombre necesita humildad para aceptar su creaturidad⁶ y así luego abrirse a la trascendencia. Y para ello necesita dejar de lado el papel de “superhombre”. Por boca de Helios expresa Thibon:

¹ Acto IV, Escena IV. p. 100

² Maritain, J., *I diritti dell'uomo e la lege naturale*, Milán: Vita e Pensiero, 1977, 4-5.

³ Sgreccia, Elio, *Manual de Bioética*, Madrid: BAC, 2018, I, p. 152.

⁴ Sgreccia, Elio, *Manual de Bioética*, I, p. 175.

⁵ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, nro. 130. Versión digital en el enlace: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

⁶ “El hombre no es un producto privilegiado de la evolución, ni un trozo de madera destinado a peregrinar por la tierra un determinado tiempo, ni una libertad autocreadora, ni un espíritu solitario atenazado por la angustia de la revelación de un ineluctable destino para la muerte...No, es una creatura. Lo cual nos lleva, de inmediato, a inscribir su existencia en el marco mayor y abarcativo de un Universo creado, un Universo cuya condición creatural es, para nosotros, apenas el reflejo de una Realidad Increada y Creadora.” Pieper, Josef, *Creaturidad y tradición. Tres*

“Estamos en la encrucijada de dos caminos que no se juntarán jamás: el infinito del tener o la pureza del ser, un mundo por conquistar o un Padre por encontrar, el cuto orgulloso de la humanidad triunfante o la adoración de un Dios desposeído, de un Dios sin Iglesia y sin sacerdotes, expulsado del universo como un parásito.”¹

Esta encrucijada no es otra que la de realizar la opción filosófica fundamental: realismo o inmanentismo. Solo optando por la realidad del ser se podrá encontrar la paz, la Verdad, el Bien y la felicidad que es Dios mismo. Nada fuera de Dios puede colmar el vacío existencial del hombre. “Nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti.”²

A simple vista podría parecer que una antropología o filosofía que considere la apertura del hombre a la trascendencia es teología, o es exclusiva de ámbitos cristianos. Sin embargo, la misma está presente en la mayoría de las corrientes de pensamiento que han perdurado en el tiempo. Es eso, justamente, lo que verifica esta realidad innegable: el hombre está llamado a algo superior que él mismo. Cerrarse a la trascendencia deja al hombre desnudo, vacío, sin sentido existencial.

El budismo, por ejemplo, busca la trascendencia a través del desprendimiento. El último y más complejo paso para lograrlo es “desprenderse de uno mismo”. Alcanzado ese vacío, solo queda buscar en el Nirvana el fundamento del ser, en comunión con el ser absoluto. Allí radicaría la felicidad. Nótese cierta similitud con el desprendimiento propuesto por el cristianismo. Citemos, por tomar un

ensayos sobre la condición creatural del hombre. Buenos Aires, FADES, 1983, p. 9. ²⁹ véase nota al pie número 2.

¹ Acto V, Escena VI. p. 128.

referente, a Catalina de Siena. Esta Doctora de la Iglesia se definía como “la que nada es”: “Tenemos, pues, razón suficiente para humillarnos y desprendernos de nosotros, porque nada hay que esperar de lo que nada es”³. Pese a que el Nirvana viene a ser algo similar a “la conciencia de la divinidad”, el budismo se caracteriza por la carencia de una deidad creadora y omnipotente que sea la causa primera de todo.

Asimismo, el materialismo filosófico marxista, que define al hombre como “la materia de grado más compleja”, y que niega la dimensión espiritual de la persona, también deja abierta la puerta a la trascendencia. ¿Cómo es esto posible? En el camino de la utopía socialista, el hombre se autorrealiza como un adoquín que permitirá, eventualmente, el triunfo de la revolución. La trascendencia es aceptada por el marxismo como dimensión social e histórica. Para este, la historia humana tiene un sentido que supera toda realidad empírica y provisional del hombre. Tanto el ser humano como el mundo están en un continuo hacerse. Y ese hacerse tiene por escenario la historia, que comienza con la liberación del proletariado.

El filósofo alemán Max Scheler sostuvo que el ser humano es el único ser que anhela una vida después de esta vida, y que ese rasgo es común a todas las culturas y a todos los tiempos. Por eso define al hombre como una unidad en la que se aprecian tres sustratos: el físico, el psicológico, y el espiritual, que relaciona la persona concreta con la trascendencia.⁴ Sin embargo Scheler al final de su vida termina en el panteísmo. Afirma que todo el universo está impregnado del Espíritu

² San Agustín, *Confesiones*. Libro I, núm. 1.

³ Cfr. Royo Marín, Antonio, *Doctoras de la Iglesia. Doctrina espiritual de Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

⁴ Cfr. Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1938

Eterno (Dios); y presupone a un Dios que se autorrealiza en el cosmos y se reconoce a sí mismo en y por medio del hombre.

En la actualidad, la verdad acerca del hombre ya no se encuentra solo en jaque por parte de panteísmos materialistas o idealistas. Si bien están de moda ciertas corrientes de pensamiento sincretistas, y hay sobrevaloración de terapias naturales y exóticas como eneagrama, reiki, sofrología y técnicas varias de autoayuda y autoliberación interior, moviéndose al otro lado del péndulo, la sociedad parece haberse cerrado a la trascendencia. Así, Sartre, negando a Dios y la metafísica, puede manifestar que el hombre es “un ser para la nada”, “una pasión inútil”¹, que vive absurdamente en el aquí y ahora. Se ha perdido el sentido de la existencia.

No debe ser extraño, entonces, que la humanidad huya de la intimidad, del silencio, de la responsabilidad. Huye de mirar cara a cara al vacío existencial. La masificación, la negación del sufrimiento, del dolor, del envejecimiento y de la muerte, propias de la cultura actual, reflejan, inconscientemente, un anhelo profundo de ser eternamente pleno. Al no encontrar este afán respuesta en el alma o en Dios –ambas realidades negadas u olvidadas-, la única alternativa es eternizar el cuerpo y la juventud. Tal como sucede en el mundo imaginado por Thibon.

“Para la cultura contemporánea envejecer no es un proceso normal de todo viviente, del que el hombre pueda enorgullecerse, sino una patología que hay que ocultar y disimular. Esto se traduce en un uso indiscriminado de cirugía plástica y técnicas de todo tipo para disfrazar el paso del tiempo. Lo terrible de todo esto es, nuevamente, el rechazo

¹ Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*. Barcelona: RBA Coleccionables, 2004, p.638.

de la propia corporeidad y sus cambios con las consecuencias anímicas y de relaciones interpersonales que ello supone.”²

En el campo de la medicina, esta perspectiva se observa en la procreación humana asistida. Mujeres de edad avanzada recurren a ella para quedar embarazadas, cuando su cuerpo no lo consigue naturalmente. Lo mismo vale para parejas conformadas por personas del mismo sexo. Y para la ciencia de hoy, “querer es poder”. La falta de reflexión ética al respecto es solo la consecuencia de la falta de aceptación de la naturaleza existente en la realidad de las cosas. Contemplar el mundo nos permite descubrir un orden natural en él. Descubrir que las cosas mismas, intrínsecamente, se ubican de tal manera que los límites no son negativos sino “guardianes” de ese lugar. De este modo, la moral es espacio de realización y plenitud de la persona, despliegue del orden propio de su naturaleza.

Cual manotazo de ahogado, el ser humano intenta construir una verdad, darse un sentido, pero no se pregunta sobre la verdad de sí mismo. Para esta posición inmanentista, el orden del mundo es artificial, impuesto. Los límites que de él surgen son negativos, represores. Entremezclando astrología, religión, filosofía y ciencia, solo consigue muchas respuestas parciales. Ninguna de ellas le brinda paz, pues carecen de capacidad responder definitivamente al interrogante acerca del sentido de la vida.

El problema reside en que es imposible reducir el hombre al “mundo”: “El hombre no puede ser ni comprendido ni explicado hasta el fondo con las categorías sacadas del ‘mundo’, es decir el conjunto visible de

² Lukac de Stier, María L., *Hombre: ni ángel ni bestia*. p. 8.

los cuerpos. A pesar de esto también el hombre es cuerpo.”¹ Asumir la historicidad humana, la finitud propia, aceptarse a uno mismo con su grandeza y su miseria, es una tarea que la sociedad actual tiene pendiente. Torralba I Roselló sostiene que el *homo occidentalis* es el único animal que no acepta la historicidad de su ser y se obstina en fijar esta historia en su juventud.² La constante adulación del hombre, fruto de un antropocentrismo sin cúpula teocéntrica, deja al hombre solo, huérfano. Por más voluntad y empeño que se vuelque en la búsqueda de la juventud, de la eternidad o la trascendencia, nunca podrá hacerlo solo, por sí mismo. Por eso Amanda siente la necesidad de rezar: “Señor, no te pido un milagro...Déjame solamente adorar tu ausencia”.³ Aunque el hombre esté tan estrechamente unido al mundo visible, sin embargo, la narración bíblica no habla de su semejanza con el resto de las criaturas, sino solamente con Dios (“Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó...”: *Gén 1,27*). El hombre es una criatura espiritual que participa de la espiritualidad perfecta, pero goza de una espiritualidad limitada por el mismo cuerpo en que se encarna.

En “*Seréis como dioses*”, el hombre ha dominado el mundo y ha reemplazado a Dios. Pero Amanda percibe que no es en el dominio del mundo donde reside la grandeza, sino en su acogida. El acto más elevado y fecundo de la libertad humana reside en la aceptación, no en el dominio. La mayor ilusión del hombre es la de dominar su vida,

¹ San Juan Pablo II, *Audiencia General*, 12 de septiembre de 1979. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790912.html

² Cfr. Torralba I Roselló, F., *Antropología del cuidar*, citado por Lukac de Stier, María L, *Hombre...*, p.8.



porque la vida es un don que, por su misma naturaleza, escapa a todo intento de ser dominado⁴. Nadie elige nacer, ni el tiempo ni el espacio en que transcurre la propia existencia. Por eso Amanda quiere –necesita- raíces, hacia el Dios trascendente y hacia la tierra real. Ella acepta e implora el dolor y la muerte: “Yo no puedo vivir fuera de la unidad, Stella. O un Dios recibía a esos muertos en su seno, y es allí donde quiero juntarme con ellos, o no hay nada, y yo quiero compartir su nada.”⁵ Amanda se hace libre en el salto a la trascendencia. La muerte es para ella el fin de la esclavitud: “Renuncio a la inmortalidad que tengo por la eternidad que espero.”⁶

Dice Thibon en el Prólogo:

“Todo el drama gravita en torno este interrogante supremo: ¿Dios es para nosotros una promesa auténtica de vida eterna o bien una garantía imaginaria contra los males que afligen la vida de acá abajo y contra la muerte que la suprime?”⁷

El personalismo reivindica la trascendencia de la persona humana, como valor inteligible que ontológicamente resume todos los valores del cosmos, como centro de la sociedad y de la historia. Pero no usa el

³ Acto IV, Escena V. p.103.

⁴ Cfr. Sagne, Jean-Claude, *Viens vers le Père*, Ed. de L’Emmanuel, p. 172.

⁵ Acto IV, Escena III, p. 98

⁶ Acto IV, Escena III, p. 99

⁷ P. 10.

término “trascendente” en sentido absoluto, el cual se reserva para el Creador, quien permaneciendo infinitamente distinto y diverso del mundo, lo pone en ser causativamente distinto de sí y ontológicamente dependiente de su acto creador.¹

Por más confianza que podamos tener en los progresos de la ciencia (“ya venceremos la muerte”, afirma el transhumanismo), sólo Dios puede introducirnos en la eternidad, y así saciar definitivamente todas las ansias y anhelos existentes en el hombre. “Sólo Dios basta”, resume Santa Teresa de Ávila. “Nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien”². Los avances técnicos pueden ser muy loables si respetan la naturaleza humana, si la contemplan y la potencian sin violentarla. Nunca deben negarla ni anularla. “La forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como ‘señor’ del universo consiste en entenderlo como admirador responsable”³.

A modo de conclusión, nada mejor que las palabras de Thibon respecto de uno de los epígrafes de la obra:

“La gran tentación de nuestra época es confundir estos dos universos pidiendo a las obras del tiempo cumplir las promesas de la eternidad. Le ruego al lector que interprete este drama como una señal de alarma en un camino que podría conducir hacia esta especie de infierno donde, siguiendo la fórmula angustiada de Simone Weil, el hombre se creería en el paraíso por error.”⁴

¹ Cfr. SGRECCIA, ELIO, *Manual de Bioética*, I, p. 152.

² Francisco, *Laudato si'*, 104.

-Bibliografía

-Agustín de Hipona, *Confesiones*. Buenos Aires: San Pablo, 2010.

-*Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Disponible en:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/docume doc/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

-Donadio Maggi de Gandolfi, María Celestina. “Todo en el hombre es humano. El cuerpo humano, clave para un humanismo.” *Santo Tomás de Aquino. Humanista cristiano*. Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina, 1998.

-Dostoievski, Fiodor, *Los hermanos Karamazov*. París: B. de la Pléiade, 1959.

-Francisco, Carta encíclica *Laudato si'*, Buenos Aires: San Pablo, 2015.

-Frankl, Viktor, *Ante el vacío existencial*. Barcelona: Ed. Herder, 1980.

-Frankl, Viktor E. *El hombre en busca de sentido*. 21° ed., Barcelona: Ed. Herder, 2001.

-Juan Pablo II, *Audiencia General*. 12/09/1979. Acceso: https://w2.vatican.va/content/johnpaulii/es/audiencias/1979/documents/hf_jpii_aud_19790912.html

-Juan Pablo II, *Audiencia General*. 26/09/1979 Disponible en:

https://w2.vatican.va/content/johnpaulii/es/audiencias/1979/documents/hf_jpii_aud_19790926.html

-Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et ratio*. 14/09/1998. Acceso:

³ *Ibidem*, 116.

⁴ “*L'enfer c'est de se croire au paradis par erreur*” (El infierno es creerse en el paraíso por error).

http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/es/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

-Komar Emilio, *La verdad como vigencia y dinamismo*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2006.

-Komar, Emilio, *Los problemas humanos de la sociedad opulenta*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2017.

-Lersch Philipp, *El hombre en la actualidad*, Madrid, Gredos, 1967.

-Lukac de Stier, María L., “La dignidad humana como fundamento de una bioética global”. *Vida y ética*. Buenos Aires: Instituto de Bioética/UCA, 2019, N° 1. Disponible el 24/04/2020 en el enlace:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/VyE/article/view/2199>

-Lukac de Stier, María L., *Hombre: ni ángel ni bestia*. Versión digital disponible el 15/05/2017. Acceso:

http://www.sta.org.ar/xxxii/files/Lunes/Lukac_07.pdf

-Marcel, Gabriel. *Homo Viator*. París: Aubier, 1952.

-Maritain, Jacques, *I diritti dell'uomo e la lege naturale*, Milán: Vita e Pensiero, 1977.

-Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, Madrid: Alhambra, 1985.

-Philippe, Jacques, *La libertad interior*. Buenos Aires: San Pablo, 2013.

-Pieper, Josef, *Creaturidad y tradición. Tres ensayos sobre la condición creatural del hombre*. Buenos Aires, FADES, 1983.

-Ratzinger, Joseph, *El ocaso del hombre y el reto de la fe*. Madrid: ABC, 31 de marzo de 1988.

- Royo Marín, Antonio, *Doctoras de la Iglesia. Doctrina espiritual de Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

-Sáenz, Alfredo, *El fin de los tiempos y siete autores modernos*. Buenos Aires: Gladius, 2008.

-Sáenz, Alfredo *El hombre moderno*. Buenos Aires: Gladius, 2013.

-Sagne, Jean-Claude, *Viens vers le Père*, Ed. de L'Emmanuel.

-Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Barcelona: RBA Coleccionables, 2004.

-Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1938.

-Sgreccia, Elio, *Manual de Bioética*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

-Thibon, Gustave, *Vous seres comme des dieux*, París: Librairie Arthème Fayard, 1959.

-Tomás de Aquino, *Suma teológica*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1950.

-Toscani Gómez, María Agustina, “Aportes del pensamiento de San Agustín a la Bioética Personalista ontológicamente fundada”, *Vida y ética*. Buenos Aires: Instituto de Bioética/UCA, 2017, N° 2.

-Velasco Suárez, Carlos A., *La huida de la intimidad*. Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2010.

Emilio Komar y la ética

Letanías



Por Marisa Mosto¹

Resumen:

El artículo propone un recorrido sobre temas esenciales de la ética tal como la presentaba Emilio Komar a partir de los textos distribuidos por él en sus cursos

Palabras clave: Emilio Komar-ética-metafísica-virtudes-alteridad

¹ Marisa Mosto es Dra. En Filosofía por la UCA. Titular de la cátedra de Ética en la carrera de Filosofía de esa casa. Miembro del Consejo Directivo de la Fundación. Emilio Komar. Puede acceder a sus publicaciones y trabajos académicos en

Conocí a Emilio Komar en tercer año de la facultad. En segundo año había pensado en dejar la carrera. Según se venían planteando los temas en las distintas materias, al parecer en filosofía todo había sido dicho. Dedicarse a la filosofía consistía en aprenderse un manual de preguntas y respuestas y recitarlo lo mejor posible para conseguir un diploma que nos habilitara a enseñar el manual a otros. Estaba desencantada. Pensaba en dejar la carrera porque eventualmente la historia de la filosofía bien podía prescindir de mis servicios. Todo había sido dicho ya en el siglo XIII.

Mi salvavidas en ese momento fue el Dr. Enrique Bolzán al que siempre le estaré agradecida. Tuve una conversación con él que quitó los velos de mis ojos y me permitió pasar a tercer año.

Entonces lo conocí a Komar cursando historia de la filosofía moderna. Lo primero que hizo fue retarme: yo me sentaba siempre en la última fila y acostumbraba a hacerle comentarios a una amiga. Komar se irritó (era irritable) se dio vuelta desde el pizarrón con todo su cuerpazo alto y robusto, paró la clase, levantó el dedo índice derecho señalando hacia mi dirección y gritó: “¡Señorita si no se calla la echo de la clase!”. Tremendo. Un papelón. Pero me puso en foco y se despertaron todas mis terminales.

En sus clases de «Moderna» aprendí un modo de abordar los autores: tratar de encontrar la novedad de las intuiciones de cada uno sin perder de vista el contexto en que las formulaban; hacia atrás (de

<https://independent.academia.edu/MarisaMosto>. Este artículo fue escrito a propósito de un ciclo de charlas sobre el pensamiento de Emilio Komar que tuvo lugar en el año 2011 en la sede de la Fundación.

dónde venían) y hacia adelante (qué se desprendía de ellas). Pero no quiero entrar en detalles con relación a «Moderna» porque lo que hoy nos convoca es la Ética.

Mi interés «real» por la filosofía, la primera vez que «viví» personalmente la filosofía fue gracias a Platón, gracias a *El Banquete*, de Platón. El *Banquete* le empezó a dar voz a una cantidad de preguntas que latían (y siguen latiendo) en mi interior: ¿De dónde viene el *Eros*, esa fuerza que nos impulsa? ¿A dónde nos conduce? Si el deseo es deseo de algo de lo que carecemos, ¿de qué carecemos?

Y entonces apareció Komar. Ética con Komar. Una catarata de intuiciones vigorosas, cargadas de sentido. Por donde se mirara se abrían puertas llenas de luz que invitaban a entrar, que advertían sobre un camino largo, larguísimo, sembrado de promesas referidas en primera persona. Y todo eso se ofrecía dentro de la misma tradición que no mucho antes me había hecho sentir que yo estaba *demás*.

La tradición de lo griego-judío-cristiano-patristico-escolástico que abría sus ojos y sus oídos a lo moderno, lo contemporáneo a todo aquel que tuviera algo que decir sobre el hombre, su libertad y su destino.

El motivo de esta introducción es hacerles ver que sólo puedo referirme a la ética de Komar pasando a través de mí, pasando a través de mis propios intereses. Es una disciplina a la que le he dedicado toda la vida (en el sentido literal de la expresión).

He buscado para esta ocasión un «método» para ser lo más fiel posible al pensamiento original del Dr. Komar. He tratado de recordar los temas a los que él recurría una y otra vez. Es por eso por lo que este

escrito lleva por subtítulo: “Letanías”. Komar estaba lleno de *letanías* a las que ilustraba con textos de diferentes autores, en el sentido de que volvía una y otra vez sobre los mismos temas con la intención que tiene una letanía: volver a pensar, profundizar, sumergirse una y otra vez en la fuente viva de la que brota suavemente la luminosidad del ser.

Trataré desde algunas de esas *letanías* traducir lo que para mí era el *pathos* fundante del pensamiento ético de Komar.

-El horizonte de la vida:

1) “*Deus res in esse produxit eas ordinando*” (Santo Tomás *Suma Contra Gentiles*, II, 24)

Creo que no hubo una sola clase o conversación con Komar en la que no hiciera referencia al tema del orden natural. “Dios creó las cosas en el orden.”

Actualmente la palabra «orden» tiene una carga semántica diferente a la que quería transmitir Komar y no se cansaba de aclarar. Actualmente cuando se piensa en el orden se piensa en un ordenamiento extrínseco: como cuando le digo (inútilmente) a mi hija Magdalena: “¡Poné orden en tu cuarto!”. O cuando se escucha la queja del periodista: “Hay un piquete en la 9 de Julio y nadie manda a las *fuerzas del orden* a levantarlo. El orden aparece hoy como algo que nosotros debemos *poner* en la realidad.

En la cultura griega el orden es más bien una propiedad de las cosas. Tal es así que el nombre de lo real es *cosmos* lo que en su traducción al español significa «orden». Lo que existe, existe en el orden o es orden. Lo que existe es en su fundamento orden.

¿Qué significa esto para la ética? Esto significa que todo lo que existe tiene un modo de ser y se relaciona con lo demás de acuerdo con su modo de ser. Cada ser tiene un orden propio y se relaciona con los demás seres desde ese orden propio. Vivir es *convivir* desde el orden y en el orden. Por lo tanto, yo no puedo tratarme y tratar a los demás de cualquier manera sin dañarme. «Violencia» significa justamente eso: tratar a un ser sin tener en cuenta su modo de ser propio. Y al revés la atención al orden, la adecuación al orden lo cual no es otra cosa que la *justicia*, encierra la promesa de fecundidad de la vida. “La proporcionalidad tiene mucho poder” dice Sócrates a Calicles en el Gorgias (508 a) de Platón. Texto que Komar citaba a menudo:

“Los sabios, Calicles, dicen que un lazo común une el cielo y la tierra, a los dioses y a los hombres y este lazo común es la amistad, la templanza, la moderación y la justicia; por esta razón, oh, compañero, dan a este universo el nombre de orden y no lo llaman desorden o desenfreno.

Pero tú me pareces no prestar atención a estas cosas, a pesar de lo sabio que eres y te olvidas de que la proporcionalidad tiene mucho poder tanto entre los dioses como entre los hombres. Tú en cambio, piensas que se debe ejercitar la prepotencia y descuidas la proporción.”

De ese modo planteaba Komar dos alternativas metafísicas y sus repercusiones sobre la conducta humana. «Cosmos» o «caos», orden natural o artificial, adecuación o prepotencia, posibilidad de armonía, o violencia permanente: vida como pulseada de fuerzas. Posibilidad de

comunidad o soledad ontológica del hombre y su libertad entendida como la libertad del guerrero que delimita el territorio de su trinchera.

Y de aquí surge algo no menos importante: si la realidad en su fundamento último es *cosmos*, el des-orden, el mal es una alteración de ese orden. Es algo segundo, una perversión que vive de la fuerza del orden primitivo. Todo desorden vive de energías primarias genuinas que al realizarse fuera del orden se transforman en destructivas. Hay siempre una tendencia genuina que busca realizarse, aunque lo haga de manera desordenada. Aun en la violencia más destructiva podemos escuchar el lamento de algo genuino que no pudo ser. De un hombre que ha fallado en su búsqueda, en la realización del impulso a la vida y al crecimiento. De ese impulso “imposible de detener” (según la expresión de Josef Pieper¹ hacia nuestra «realización» (a hacernos plenamente reales). De lo que en terminología escolástica aparece como *voluntas ut natura*. La virtud no sería sino la realización adecuada de esta tendencia. Komar repetía a menudo también la sentencia de Tomás de *De malo*, 8: “Todo pecado se basa en alguna tendencia natural” y esta otra del *De caritate* 1: “Todo lo que el hombre quiere se reduce a lo que naturalmente quiere”.

De ahí el poder liberador de la verdad. La verdad respecto a sí mismo y nuestro entorno, libera las energías orientadas a la vida y el crecimiento.

Les recomiendo especialmente el opúsculo *La verdad como vigencia y dinamismo* que reúne unas clases que dictó Komar en la fundación Arché sobre estos temas. Allí aparecen condensados muchas cuestiones centrales de la ética.

¹ Pieper, Josef *Creaturidad*, publicado en *Creaturidad y tradición*, Bs.As: Fades 1983, p. 22

2) (La paz divina) "sobreviniendo con sencillez a las cosas enteras, como con ciertos cerrojos que cierran lo diverso, todas las cosas remarca, termina y afirma y no deja que lo dividido se disuelva en lo infinito e indeterminado." (Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, 404)

En este texto aparece una visión positiva de los límites. El límite es aquello que me hace ser este y no otro, me da una identidad. Me permite ser un yo frente a un tú. Hace que no me disuelva. Hace posible que me relacione. Me relaciono dentro del orden a partir de aquello que soy.

Komar insistía mucho en la consistencia del ser personal. A menudo pensaba en contraposición a Hegel. La alternativa entre participación o inmanencia es esa: hay personas o lo que hay es impersonal. Hay posibilidad de yo-tu-nosotros o sólo hay un «uno» impersonal.

La visión positiva del límite de la identidad significa eso. Y Komar insistía en su defensa para contrarrestar el avance de la disolución de las identidades en la cultura: en el positivismo, en el marxismo y en el *criptoidealismo* de la primera mitad del siglo xx que luego llegó a la calle revestido de múltiples ropajes, en la sociedad de masas, en la epidemia de la desacralización de la vida.

La defensa del valor de la finitud, de lo concreto, se encuentra en línea con el carácter dialogal de lo real: todo en lo real o es persona o se reduce a una relación entre personas: aún la verdad, aún la belleza, el bien, la creación humana o divina, son relaciones interpersonales.

3) "*Deus finxit sigillatim corda eorum*" (sal 33, 15)

Dios creó «uno a uno» el corazón de ellos. Si bien hay un orden que nos vincula como partes de una totalidad, cada uno de nosotros es

protagonista único de su propia aventura. Cada persona es una novedad. El orden de los seres no es algo que se desenvuelve a modo de un *destino* que prescindiera de nosotros. Cada uno es algo nuevo, cada uno es alguien que, a partir de lo posible, puede intervenir dejando su sello, pintar con su color, contribuir con su tono propio a la belleza (o la fealdad), a la alegría (o el sufrimiento) a la construcción (o la destrucción) de lo dado. Pero no sólo cada persona es una novedad: cada ser natural es una novedad, cada hojita de un árbol, cada animal, cada paisaje, cada atardecer, cada amanecer, cada Pascua o Navidad, cada instante trae consigo la novedad de un nacimiento. No hay un ser individual igual a otro. O sea que habitamos en medio de esas dos dimensiones: la estabilidad del orden y la novedad de lo posible encerrada en la infinita riqueza de la multiplicidad individual.

Por eso cansa tanto y produce tanta angustia la estandarización a la que se encuentra sometido el hombre contemporáneo. Todos aparecemos como intercambiables: «yo» u «otro», lo mismo da, lo importante es aprender a representar el personaje que me permitirá desempeñar el rol que me facilite las herramientas para sobrevivir en esta obra. Aprender el libreto para hacer bien nuestro papel. La vida humana se hace *estándar*. Y es por eso *aburridísimo*. Aburridísimo es encarar así la propia vida y aburridísimo relacionarnos con los demás como con otros personajes de la pantomima social. Y aburridísimos son todos los *objetos envasados* que consumimos, pensados para el gusto del consumidor.

Pero la vida en su fundamento último no es estándar. La estandarización es fruto de una opción humana frente a la vida vinculada con la necesidad de control. La vida en sí misma es de una riqueza y diversidad inusitada y difícilmente *etiquetable*. Me contaban el otro día que hay más de 2.000 cepas diferentes para la elaboración

del vino y que los esquimales tienen 14 términos distintos para nombrar el color blanco.

El orden y la multiplicidad. Vivir es entrar en la aventura de aprender a “convivir” de una manera antigua y nueva:

4) “[...] todo es don; detrás de la vida, detrás de la naturaleza del universo está la Sabiduría y después, lo diré en esta despedida luminosa (Tú nos lo has revelado, Cristo Señor), está el Amor.” (“Meditación de Pablo VI ante la muerte”, *Osservatore Romano*, 12-8-1979)

La vida es un regalo de Dios. De Dios Amor y Dios Luz. Desde la perspectiva de la participación Dios está siempre presente en la maravilla de la vida. Entonces *convivir* empieza a significar también entrar con la propia vida personal (capaz de amor y de luz) en el pulso de la vida divina. La existencia comienza a ser algo muy serio. “Se nos van las ganas de macanear”, decía Komar y sentimos un impulso irresistible a tomar las riendas de la propia vida:

-La verdadera belleza de la vida reside en su carácter profundamente serio e inexorable

5) “No hay ningún juego que sea solamente juego: siempre en todo juego hay alguna responsabilidad. Nos gusta engañarnos con la idea de que podemos prescindir de las acciones y de que podemos no actuar como personalidades totales, posponiendo nuestro compromiso interior. Pero en el fondo de nuestra personalidad sabemos que la verdadera belleza de la vida radica en su carácter profundamente serio e inexorable. En ciertos aspectos es ésta la



misma idea expresada por Platón en la *República* (Libro V)” (Paul Schilder, *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, Bs. As., Paidós, págs. 230/231)

Este es el horizonte de la vida donde se comprende con toda su fuerza la definición del bien del hombre de Santo Tomás: “El bien del hombre es que la razón sea perfecta en el conocimiento de la verdad y que los apetitos inferiores se regulen según la regla de la razón.” (*De Virt.*, I,9) *Vivir según la razón* implica una presencia *lúcida* a lo real. Si mi pasionalidad, mi afectividad, mi agresividad buscan todas lo mismo pues se reducen a ese primer querer natural, la penetración en mí de la luminosidad de lo que es, puede contribuir al logro de una armonía interior, y de una relación armoniosa y fecunda con el mundo. Por eso la necesidad de “estar despiertos”.

-Estar despiertos: presencia, docilidad y participación

Estar despiertos. Ser dóciles. ¿Por qué ser dóciles? ¿Por quién tenemos que *dejarnos enseñar*? Siguiendo la idea del carácter dialogal del ser Komar siempre repetía que:

6) “*Res naturalis inter duos intellectus constituta (est)*” (Santo Tomás *De veritate* 1,2) Estos *intelectos* son: el intelecto humano que busca luz para la fecundidad de su vida y el intelecto divino que ofrece luz de múltiples maneras, una de ellas es la misma realidad de las cosas:

7) “*Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*” (Santo Tomás, *De causis*, 1,2) La actualidad de la cosa es cierta luz de la misma

Por eso es que:

8) “La atención es la piedad natural del alma” (Nicolás Malebranche)

La atención, el estar despiertos es un gesto de confianza en la luz del ser. Confiar en que la mejor salida debe estar allí, en alguna parte. Digo *la mejor salida*, porque la salida ideal, la perfecta y definitiva, se nos escapa siempre por la fisura del mal que atraviesa toda la realidad. La idea es intentar “sacar del ser su superior dinamismo”¹. Komar citaba siempre esta expresión del filósofo catalán Jaime Bofill y Bofill. “Agotar el campo de lo posible”² (Albert Camus)

El siguiente texto intenta recuperar la importancia de la presencia humana a lo real como algo íntimamente vinculado con la presencia de lo divino en el mundo, con la participación, en el estilo propio de exposición del Dr. Komar:

9) “El planteo es sencillo: si mi prójimo no es profundo, si es agotable, es imposible estarle presente a él, a su realidad, y es imposible participar de su realidad, porque todo lo que puedo conocer se reduce a un conjunto de nociones manejables. Puedo decir que lo conozco “de memoria”, y si así lo conozco no puede ofrecer mayor interés para mí. Es como enseñar los elementos que componen la poesía de Machado o

¹ Bofill y Bofill, Jaime, *Opera filosofica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 249

Rubén Darío, aprendemos todo, pero no nos queda nada de la poesía, eso es neopositivismo. Demostrar que no hay fondo, que la emoción es algo relacional, estructural. Es como intentar describir a una persona diciendo que vive en el décimo piso de la casa, número tal, calle tal, arriba vive tal persona, abajo tal otra, eso en cuanto a su ubicación, con respecto a su empleo: trabaja allí, colabora con aquel, etc., y la gente muchas veces se queda conforme con esa descripción. El positivismo es relacionismo y antisustancialismo o antipersonalismo. Mucha gente piensa de manera positivista, si no puede ubicar a una persona, por ejemplo, dentro de un partido político, la considera un monstruo. Yo he visto destruir la poesía de Rubén Darío, analizada minuciosamente, por ejemplo, en los libros del secundario, donde todo se explica por relaciones por detalles, y cuando uno termina de estudiar el manual, la poesía ha sido totalmente anulada. Una obra de arte, un lienzo o una sinfonía, no es una cosa que podamos “agarrar”, allí hay algo más, algo que palpita, a medida que la obra es más profunda es menos «agarrable». Por eso podemos ver películas como *La guerra y la paz* cien veces y siempre encontrar algo nuevo. Es por eso que *Don Quijote* alimenta el espíritu de tantas generaciones.

Si analizamos el problema del positivismo desde el punto de vista de su antiparticipación o, mejor dicho, como una filosofía de la no participación, este aparece en su justa dimensión. Una de sus consecuencias es entonces la incomunicación. Si trasladamos nuestra reflexión de los poemas a las personas, ¿cómo se puede gozar de la otra persona? Sin embargo, se puede gozar muchísimo, en la medida que la persona sea auténtica. Antes de venir para acá, el otro día, cené en un lugar de la Avenida Santa Fe, y al lado mío se sentaron cuatro

² Cfr. Texto introductorio de Píndaro en Camus, A. *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 11

españoles que comían pescado. Era una fiesta de colores y de insultos, porque se insultaban cariñosamente; después pasó una chica, la llamaron y le ofrecieron un bocado, era todo un espectáculo. Y precisamente la convivencia humana consiste en eso. Si yo no gozo de la presencia de mi compañero, de mi esposa, de mis hijos, si además de eso tampoco las plantas me dicen nada, ni los animales, si no tengo vida religiosa ni poética, ¿dónde está la aventura de vivir?

El positivismo es justamente eso: la negación total de participación. La dialéctica de la mala infinitud se exagera y empuja hacia adelante. El hombre sufre porque no se perfecciona, porque no se desarrolla. Si no puedo comunicarme con nada, ¿cómo voy a comunicarme conmigo mismo? Sin participación no hay presencia ni comunicación. La mentalidad positivista que ha penetrado en las costumbres universales generó esa gran crisis de comunicación. Madurar es perfeccionarse, realizar aquello que está implícito. ¿Qué está implícito en nosotros? Las virtualidades, que son profundas. Si no participo de mí mismo, no penetro en mi profundidad, no sé lo que soy y lo que pide mi ser. Puedo sentir tristeza por no haberme desarrollado más, pero no sé por qué estoy triste, y cualquier consuelo viene bien, pero con eso no maduro. Se ha dicho que el que toma el vino por el vino no corre ningún peligro, pero el que lo toma por otros motivos corre grave peligro. De la misma manera el desorden sexual no es buscado por amor sino como sustituto de algo, se busca una emoción, un momento agradable y pasajero, y se pasa de una cosa a otra, siempre en la dimensión de mala infinitud y jamás en la de la buena infinitud. Por eso no es posible descansar en una posición atea, como afirma la tesis de Pieper, que vincula el descanso con el culto. En los pueblos de campaña los domingos todos concurrían al oficio religioso y por la tarde descansaban. Ahora, como no estamos a gusto en ningún lado, el domingo es inaguantable, y sufrimos la “neurosis dominical”. Es imposible aguantar el domingo

sin la buena infinitud, que relaciona lo finito con lo infinito. Se hace imposible la permanencia, se hace imposible parar. La incapacidad de parar en algunos ambientes es llamativa, tienen un apuro artificial, como el empleado que entra y sale del subte corriendo, y cuando llega a la oficina se duerme porque está cansado. Así no es posible que exista un hogar bien constituido, porque el hogar es un lugar de permanencia. No es que la técnica sea la causante de este apuro incesante, son los hombres que no paran los que construyen ese tipo de técnica. La técnica es una disciplina de medios, y podría haber producido medios para parar, pero la mala infinitud es inaguantable, de la misma manera que nos empuja adelante, hace imposible que paremos.

No hay conocimiento y no hay amor porque el conocimiento es asimilación de la estructura del otro. El conocimiento es entusiasmante cuando es ulteriormente perfectible. En la medida que un conocimiento es falsamente perfecto y redondeado ya no interesa más. [...]

El problema de aprender y recordar se soluciona fácilmente cuando interesan las cosas. Si no me apasiona lo que tengo que estudiar no puedo estudiar, el maestro es quien transmite la pasión, y si no, no sirve como maestro. En una estadística reciente de los colegios secundarios se descubrió que el 85% del alumnado odia la historia porque esa materia está mal dictada, en cambio, cualquier materia dictada con entusiasmo, entusiasma al alumnado. El entusiasmo es la expresión afectiva de la participación, porque el entusiasmo es participación vivida, es pasión por lo divino que hay en las cosas. La palabra entusiasmo en griego quiere decir justamente locura divina. [...]” (Emilio Komar, *Curso de metafísica 1972-1973*, Vol II:

Participación y presencia, Bs. As. Sabiduría Cristiana, 2008, p. 212-219)

-Ser uno mismo

Ser uno mismo entonces, es una aventura que me introduce en una dimensión de lo real que va más allá de mí misma. Puedo ser yo misma sólo viviendo lo otro, *viviendo* a los otros, dejándome inundar por la luz de los otros, seducir por el atractivo de los otros. Ser uno mismo es una vocación que se realiza en la entrega al ser, a la profundidad del ser.

10) “*Visum fovendo contigat ne vanitates hauriat*” (oración de *Laudes*)

Que Dios *proteja* mi vista agudizándola para que no absorba vanidades. «Proteja» «agudizando»: pareciera un juego de palabras. Cuando pensamos en protección pensamos en un gesto de abrazo, de contención, como una madre que sostiene firmemente a su niño entre sus brazos para alejarlo de todo lo que pueda causarle un mal. Aquí proteger es abrirse, entregarse, hacerse vulnerable a la luz. Son dos gestos diferentes. Uno se levanta desde el temor y otro desde la confianza. Uno quiere alejarnos del mal otro arrojarnos a la comunión con el bien. En este caso a la comunión con la verdad que es el bien de la inteligencia. El que reza le pide a Dios que lo ayude a volar, que permita que su búsqueda lo impulse hacia las alturas que anhela. Que pueda experimentar la profundidad del *logos* de lo real, pues confía en que éste está allí *esperándolo*. Por eso Komar nos recordaba la actualidad del imperativo socrático

11) “Conocete a ti mismo” (Sócrates) y en su íntima relación con el de Píndaro: “Sé quién eres”. “Sé realmente aquello que ahora eres solo como posibilidad” Da a luz tus posibilidades, aquellas posibilidades que te pertenecen sólo a vos. *Entrar en la espesura*, hacer silencio, escuchar los susurros de nuestra voz interior que muchas veces nos habla en la densidad de los sentimientos más profundos del corazón que se encuentran llenos de significación. Ese es un camino hacia la experiencia de una plenitud vital, pues:

12) “El espíritu es sentido y vida en plena realidad, una vida llena de sentido. Una vida llena de sentido es una fuerza desbordante e irradiante: tiene la forma del ser que llamamos espiritual.” (Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, Méjico: F.C.E., 1996, P, 446)



El sin sentido, el querer crecer fuera del orden de lo propio nos lleva a las máscaras, al personaje, a la estandarización, al tedio, a la inercia de la vida.

13) “El verdadero desarrollo es desarrollo de lo verdadero” (J.H. Newman)

Lo primero es prestar oídos a la verdad. El necio es el hombre de dura cerviz, el que no inclina su cabeza y entonces no oye. El necio por no oír se opone al sabio. El sabio es el que escucha, el que *ve* o propiamente hablando el que *saborea* la verdad. Aquí aparece un toque de gozo estético, algo claramente táctil. Toque que no resulta tan explícito en la simbología del oír o el ver. En la palabra sabiduría, el sabor del saber, el saber sabroso, nos habla de la verdad como de algo

que nos penetra físicamente, que nos transforma interiormente, nos hace nuevos. Hace que nos relacionemos con el mundo desde esa fecundidad. De ahí que sabiduría y prudencia se encuentren íntimamente unidas.

El crecimiento humano sigue esa dinámica: dar a luz lo posible encerrado en lo real. Esta es la concepción del cambio sostenida con vigor por Komar: la *eidopoiesis*. Concepto heredado de San Máximo el Confesor:

14) “La esencia de una cosa está constituida en verdad y únicamente por potencia de actuación (*systatiké dýnamis*) que se puede llamar también su actividad natural (*physiké enérgeia*). La esencia está caracterizada precisamente mediante ella, porque ella no es sino un movimiento especificante (*eidopoiós kínesis*). Esta es su propiedad más general que abarca toda otra particularidad y fuera de la cual no hay sino la nada (...) que no posee ni esencia, ni movimiento.” (San Máximo el Confesor, *Ambigua*, 91, 1076 A.)

Pero el bien del hombre es difícil. El mal lo asalta desde muchos frentes: la realidad está plagada de falencias, todo ser humano adulto cuando llega a la hora de la libertad, llega con un sin número de debilidades, nadie ha crecido en una familia perfecta, o en una comunidad ideal, a todos siempre nos han faltado piezas importantes para nuestro desarrollo, a algunos más a otros afortunados menos. Todos somos como plantitas que tratan de crecer en tierra a veces demasiado seca. Y algo más: somos como plantitas que llevan adentro también una enfermedad. Todos llevamos adentro la peste, dice Camus¹, el mal no está sólo fuera sino también dentro de nosotros. La

¹ Camus, Albert, *La peste*, Sudamericana, Bs. As., 1995, p. 198

vida humana es muy difícil. De ahí que una virtud imprescindible sea la fortaleza. La virtud de la fortaleza aparece a menudo en el pensamiento de Komar con el nombre de:

15) *Hypomoné*, cuyo significado es *permanecer*. Literalmente *permanecer debajo*. Ser fiel a lo propio, frente a las dificultades (internas y externas) ser fiel a uno mismo. No tentarse con atajos que nos alejan de nuestro latido interior. La *hypomoné* requiere de una gran energía, resistir, permanecer. Aun cuando todo parece que se viene abajo, que las promesas no se cumplen, que ya no puedo conmigo misma, o cuando los espejitos de colores del mundo me sugieren que “la vida está en otra parte”. Permanecer. Permanecer, aun cuando el fin que persigo me exija enfrentarme con medios tediosos, con medios que me aburren, con la necesidad de ser escrupuloso en el detalle, de volver una y otra vez a los mismos textos, o encarar colinas escarpadas, o enfrentar situaciones de las que me gustaría huir. Permanecer. “*Quidquid agis prudenter agis et respice finem*”. Es el precio de ser uno mismo. Komar citaba estos versos de Jorge Guillén:

16) Jorge Guillén sobre García Lorca:

“Junto al poeta –y no sólo en su poesía–
Se respiraba un aura que él iluminaba con su
propia luz.
Entonces no hacía frío de invierno ni calor de
verano:
«Hacia Federico».
Pero no por acumulación de originalidades,



Sino por originalidad de raíz:
Criatura de la Creación,
Inmersa en Creación,
Encrucijada de Creación
Y participación de las profundas corrientes creadoras.
Por tanto, nadie con más naturalidad poeta,
Y no sólo en la cima del verso.
A toda hora aquel vivir estaba creado por la gracia.”
(OC, Madrid, Aguilar, 1969, p. 17)

“El bien es difusivo de sí mismo”. Aquí aparece también el tema de la irradiación. Irradiar la propia novedad, derramar la propia belleza, el propio valor y luz en el mundo. Ocupar su lugar, genera una onda mágica en el entorno. La magia de comprobar que en realidad estamos y estamos siendo los que somos para aquellos con los que compartimos la vida. El regalo de la propia vida a los demás. Un regalo altamente significativo. Y absolutamente dado al final *sin esfuerzo*. Dar a luz a sí mismo. No puedo ser sino quien soy, no hay ningún esfuerzo en eso. El esfuerzo estuvo en ese camino del permanecer, ahora me he transformado en don. El que vive de las máscaras nunca sale del esfuerzo y nunca puede experimentar la alegría de ser don, de vivir de la propia raíz, siempre tiene que respetar el libreto que le han dado o al que se ha sometido en su necesidad.

Aquí aparece otro concepto reiterado por Komar, el concepto de *exousía*. La persona que vive de sí misma irradia su modo de ser y tiene verdadera autoridad:

Exousía

La autoridad que brota de la propia sustancia, «ex-ousia». Es el término griego que aparece en los Evangelios para mencionar la autoridad de Jesús. Jesús tiene autoridad simplemente por lo que es. No hay ninguna fuerza añadida a la que brota de su modo de ser. *Autoridad* etimológicamente viene de *augere* que significa *hacer crecer*. Alguien es autoridad porque hace crecer, estimula el crecimiento de los otros, ayuda a la fecundidad de su vida.

Siendo yo misma, soy aquello que hace bien a los otros con los que con-vivo. Lo que verdaderamente ocurre, ocurre solamente en el corazón de las personas. Porque el ser o es persona o es algo entre personas. Ser yo mismo me permite ser con vos y que vos seas vos mismo me permite ser con vos. No hay verdadera vida más allá de la vida de las personas. La experiencia vital más alta, la que nos lleva al gozo de la vida es interpersonal. La verdadera vida es una vida “de corazón a corazón”

18) “*Cor ad cor loquitur*” (Newman)

19) “¿Cómo te darías tu a mí, si yo mismo no me diera a mí mismo?
Cuando descanso en el silencio de la contemplación, tú, Señor, desde el interior de mis entrañas respondes diciendo: «Si tú eres tuyo yo también soy tuyo.»

O, Señor, suavidad de toda dulzura, pusiste en mí la libertad, para que sea, si lo quiero, yo mismo.

De ahí que, si no soy yo mismo, tú no eres mío.

Necesitaste la libertad, pues tu no podías ser mío, si yo no fuera de mi mismo y por esto pusiste en mí la libertad, no la necesidad, pues

esperas que yo elija ser a mí mismo.” (Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, -1454-, cap. 7)

...

Quise transmitirles a ustedes el *pathos* que yo experimenté del sentido de la ética que recibí del Dr. Komar. Seguramente otros hayan recibido otro distinto y puedan enriquecer esta perspectiva. La vida y el pensamiento de un hombre son inagotables.

En líneas muy generales creo que el pensamiento ético de Komar se dirige hacia este *telos*: la recuperación del orden que ha sido dañado. La recuperación del orden interior y del orden de la realidad que me circunda, significa aprender a vivir y a convivir. ¿Para qué? Simplemente para saber estar, para que nada falte, para gozar el hecho de estar bien entre las personas, y con las Personas.

Para ser todos miembros del Banquete.

El mandato es restaurar el orden dañado. Una especie de trabajo «ortopédico» decía siempre Komar. Pero una ortopedia que nos hace servidores de lo divino. En eso reside la grandeza de ser hombres.

...

Las fuentes bibliográficas han sido tomadas de los apuntes de las clases y cursos de Emilio Komar

Una aproximación al atractivo poder del mal

Julián Ignacio López¹



Resumen

En este artículo se explora el problema del mal desde un punto de vista alternativo al propuesto por las teodiceas y la clásica comprensión metafísica del mal como no-ser. Asumiendo un punto de partida existencialista, se propone concebir al mal como un atractivo poder que afecta directamente la existencia concreta de cada sujeto y sus relaciones interpersonales. Este enfoque categorial alternativo permite un abordaje más ético que metafísico, priorizando la relación entre el mal y los seres humanos por encima de la problemática coexistencia

¹ Ignacio López es Licenciado y Doctor en Filosofía (UCA) y estudiante avanzado de Teología (UNSTA). Actualmente es *candidate* a Magister en Estudios Religiosos por la University of Chester

² Originalmente escrito en inglés, este artículo fue presentado por el autor como trabajo final del módulo “*Evil in Comparative Theological Perspectives*”, correspondiente al “*MA in Religious Studies*” cursado en el ciclo lectivo 2019-2020 en

entre Dios y el mal. No obstante, dado que la propuesta no pretende suplir sino complementar la aproximación metafísica clásica y los aportes propios de las teodiceas, se concluye que un abordaje profundo del problema del mal requiere de la combinación de ambas perspectivas.

Palabras clave

Mal – Teodicea – Poder – Ética – Relaciones interpersonales

-Introducción²

La humanidad siempre estuvo desafiada por el problema del mal³. Si bien se han ensayado diversas respuestas a esta problemática, la propuesta de teodiceas inspiradas en la definición agustiniana del mal como no-ser⁴ es abrumadoramente predominante a lo largo de la historia, especialmente a partir de la modernidad⁵. Si bien se hará referencia a este tipo de argumentación como una clásica aproximación teológica al problema del mal, es oportuno aclarar que no todo abordaje metafísico de esta problemática culmina necesariamente en este tipo de respuestas.

la *University of Chester*. La traducción del artículo y de todas las citas textuales son propias. La bibliografía se conserva en idioma original.

³ Sippo, A. C., “Why is there evil in the world?”, en: *New Oxford Review*, 76(11), 2009, p. 26.

⁴ Cf. *Civ. Dei*, XI, 9.

⁵ Neiman, S., *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press., 2002, p. 14-109.

Dicho esto, puesto que las teodiceas fueron fuertemente criticadas en los últimos 60 años¹ por pensadores como Emanuel Levinas y Primo Levi², es menester proponer un abordaje alternativo al problema del mal. Por lo tanto, en lugar de la clásica aproximación metafísica que tiende a definir el mal como un no-ser, se propone en este escrito adoptar un punto de partida existencialista a partir del cual el mal pueda ser explorado como un atractivo poder. Para lograr esto, en primer lugar, se presentarán brevemente las limitaciones de las teodiceas y la denominada “clásica aproximación teológica”. Luego, se intentará complementar este abordaje metafísico clásico introduciendo la mencionada comprensión alternativa del mal como un atractivo poder.

-Teodiceas: una clásica aproximación teológica

De acuerdo con lo dicho, el tipo de argumentación asociado con una clásica aproximación teológica usualmente aborda el problema del mal a través de teodiceas, cuyo principal interés es explicar cómo Dios y el mal pueden coexistir³. Existen distintas formas de explicar esta paradójica coexistencia, expuestas al detalle por autores como Nelson⁴

¹ Culp, J., “Overcoming the limits of theodicy: An interactive reciprocal response to evil”, en: *International Journal for Philosophy of Religion*, 78(3), 2015, p. 264.

² Bernstein R., *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity Press, 2002, p. 167-8; Geddes, J., “Theodicy, useless suffering, and compassionate asymmetry: Primo Levi, Emmanuel Levinas, and anti-theodicy”, en: *Religions*, 9(4), 114, 2018, p. 1-2.

³ Betenson, T., “Anti-theodicy”, en: *Philosophy Compass*, 11(1), 2016, p. 56.

⁴ Nelson, S. L., “Facing evil: Evil's many faces: Five paradigms for understanding evil”, en: *Interpretation*, 57(4), 2003, pp. 398-413

⁵ Søvik, A. O., *The problem of evil and the power of God*. Leiden; Boston; Brill, 2011.

y Søvik⁵. Si bien el mal puede ser concebido de distintas formas⁶, este tipo de propuestas tiende a definirlo como una negación, puesto que, de acuerdo con la metafísica clásica en la cual se apoya esta aproximación teológica, todo lo que existe es bueno⁷. Por lo tanto, el mal es definido como no-ser, es decir, una “ausencia de bien”⁸ reconocible en la realidad únicamente como una deficiencia⁹. Es interesante notar que esta definición del mal es bastante compatible con los atributos divinos de omnibenevolencia, omnipotencia y omnisciencia; de hecho, si el mal es comprendido como un no-ser, entonces no es ni una creación de Dios ni una fuerza externa que desafía su poder. No obstante, puesto que son finitos y contingentes, todos los demás seres pueden ser afectados por el mal. En efecto, dado que son imperfectos y ontológicamente limitados, los seres creados son afectados por distintos tipos de privaciones durante su existencia, muchas de las cuales son comúnmente reconocidas como males.

A pesar de reflejar una sólida fundamentación teórica, esta aproximación no está exenta de limitaciones. En efecto, en su investigación dedicada a las llamadas “anti-teodiceas”, Betenson¹⁰ identifica objeciones morales, filosóficas y teológicas al modo en que

⁶ Cf. Formosa, P., “A conception of evil”, en: *Journal of Value Inquiry*, 42(2), 2008, pp. 217-239; Singer, M. G., “The concept of evil”, en: *Philosophy*, 79(308), 2004, pp. 185-214.

⁷ Aquinas, T., *The disputed questions on truth*. Mulligan R. W. (trans), 1952, q.1, a.1; Goris, W. & Aertsen, J., *Medieval Theories of Transcendentals*. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019.

⁸ McFarland, I. A., “The problem with evil”, en: *Theology Today*, 74(4), 2018, p. 327-8.

⁹ Steeves, R. J., “Deadly nothingness: A meditation on evil”, en: *Humanitas*, 21(1-2), 2008, p. 87.

¹⁰ Cf. Betenson, Anti-theodicy. *Philosophy Compass*.

esta aproximación responde al problema del mal. De todos modos, la mayor limitación de esta argumentación probablemente sea que la comprensión del mal como un no-ser no parece explicar exhaustiva y convincentemente la presencia de males concretos y sus efectos en la existencia humana¹. De hecho, desde un punto de vista práctico y empírico, más que un no-ser o una privación, el mal se manifiesta como una fuerza destructiva y dañina, un cierto poder que, paradójicamente, es simultáneamente temido por las víctimas y codiciado para los victimarios. En otras palabras, la clásica aproximación teológica no logra explicar acabadamente la presencia de dolor y sufrimiento en la vida cotidiana de los seres humanos².

-El mal como un atractivo poder: una mirada existencialista

De acuerdo con lo dicho, la expuesta clásica aproximación teológica debe ser complementada por otra perspectiva que parta de la existencia concreta y presente al mal como algo más que una privación. Una forma de lograr esto es a través de una comprensión del mal como un atractivo poder, la cual permite priorizar la relación entre el mal y los seres humanos por encima de la problemática coexistencia de Dios y el mal.

En primer lugar, debe notarse que esta forma alternativa de entender el mal como poder está en deuda con la filosofía existencialista. En

efecto, en contraste con el punto de partida metafísico de la clásica aproximación teológica, las argumentaciones existencialistas siempre parten de la existencia concreta y subjetiva. Tal como Jean Paul Sartre explica en su famoso ensayo titulado *El existencialismo es un humanismo*, lo que todos los existencialistas comparten “es simplemente el hecho de que ellos creen que la existencia precede a la esencia – o, si se prefiere, que debemos partir de la subjetividad”³. Consecuentemente, funcionando como un auténtico complemento de la argumentación teórica propia de la clásica aproximación teológica, esta comprensión del mal como poder asume un existencialismo filosófico que parte de sujetos concretos con el fin de explorar cómo el mal opera en su existencia diaria.

Por otro lado, esta nueva perspectiva está principalmente preocupada por el problema del mal moral y sus implicancias antropológicas. De hecho, desde este punto de vista el mal no es presentado como un no-ser metafísico sino como “algo mortal”⁴, un acto de la libertad que siempre implica relaciones concretas entre sujetos concretos⁵. Además, debido a sus dañinos efectos, este tipo de mal está siempre “por encima y más allá de la mera desaprobación moral”⁶. Consecuentemente puede decirse que esta nueva perspectiva se interesa más por las razones y las implicancias éticas de por qué los humanos cometen acciones

¹ Hayden, P., “The relevance of Hannah Arendt’s reflections on evil: Globalization and rightlessness”, en: *Human Rights Review*, 11(4), 2010, p. 454.

² Culp, “Overcoming the limits of theodicy: An interactive reciprocal response to evil”, p. 265.

³ Sartre, J. P., *Existentialism is humanism*, 1946, p. 2.

⁴ Steeves, “Deadly nothingness: A meditation on evil”, p. 89.

⁵ Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, p. 78; Forti, S., & Hanafi, Z., *New demons: Rethinking power and evil today*. Stanford, California: Stanford University Press, 2015, p. 3.

⁶ Formosa, P., “Evils, wrongs and dignity: How to test a theory of evil”, *Journal of Value Inquiry*, 47(3), 2013, p. 236.

malvadas que por la pregunta metafísica acerca del origen del mal y su problemática coexistencia con Dios.

-La atracción del mal y las acciones malvadas

A lo largo de la historia pueden identificarse distintos intentos de explicar por qué los humanos comenten acciones malvadas. Por ejemplo, la tradición Rabínica Judía y la Tradición Católica reconocen una intrínseca inclinación al mal a través de la cual los humanos cometen acciones malvadas, muchas veces incluso contra su propia voluntad¹. Mientras los primeros afirman que esta inclinación es de algún modo creada por Dios, “implantada en el hombre desde su nacimiento”², los segundos argumentan que es una consecuencia de “la falta original libremente cometida por los primeros padres”³. Por otro lado, desde una perspectiva filosófica, el intelectualismo moral socrático sugiere que las acciones malvadas son el producto de cierta ignorancia.⁴ Es interesante notar que ninguna de estas argumentaciones aborda con propiedad el atractivo poder del mal. En efecto, todas ellas explican las acciones malvadas a través de algún tipo de privación: una naturaleza herida o imperfecta en los primeros dos, y una falta de conocimiento perfecto en el tercer ejemplo.

Por lo tanto, debido a que muchas veces el mal es cometido voluntariamente, la comprensión del mal como un poder real y concreto permite sugerir la existencia de algún atractivo en este tipo

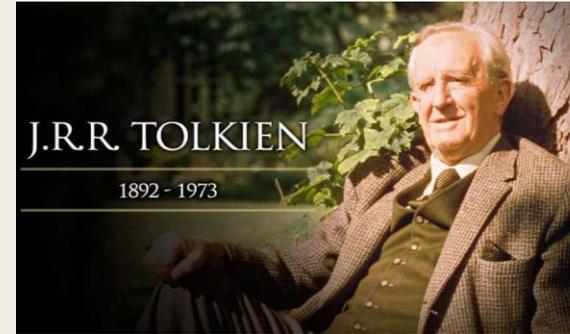
¹ Cf. Rm 7, 19.

² Hayman, A. P., “Rabbinic Judaism and the Problem of Evil”, en: *Scottish Journal of Theology*, 29, 1976, p. 462-3.

³ Catecismo de la Iglesia Católica (CEC), §390 y §401.

⁴ Parry, R., *Ancient Ethical Theory*. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, p. 1.

de acciones. Consecuentemente, esta perspectiva alternativa sugiere que el mal es atractivo porque seductivamente promete completitud⁵,



lo cual únicamente puede ser concedido por el poder de Dios. Por lo tanto, existe una relación cercana entre la naturaleza de Dios y las falsas promesas del mal, la cual es reconocida en el primer libro de la Biblia y en la obra literaria de Tolkien. En primer lugar, en el libro del

Génesis, la primera desobediencia de la cual dependen las futuras acciones malvadas está intrínsecamente motivada por un intento de “ser como Dios, concedores del bien y del mal”⁶. Por otro lado, Tolkien explota en profundidad esta idea en su relato “musical” de la creación, desarrollado en su obra *El Silmarillion*. De acuerdo con este texto, Melkor, “El más grande entre los Ainur”⁷, codiciaba el poder de Ilúvatar, el creador, e intentó arrogárselo para sí mismo. El intento de Melkor está basado en sus deseos de “incrementar el poder y la gloria de la parte que le había sido asignada” y “crear nuevos seres de acuerdo con su voluntad”⁸.

Lo que ambos ejemplos parecen sugerir es que el mal es atractivo porque es engañosamente percibido como capaz de replicar la

⁵ Cf. Graham, “The ecstasy of good, the monotony of evil”, en: *Catholic Insight*, 22(9), 2014.

⁶ Gn 3, 5.

⁷ Tolkien, J. R. R. *The Silmarillion* ([2nd]. ed.). London; HarperCollins., 1999, p. 7.

⁸ *Ibid.*, p. 4.

efectividad del poder infinito de Dios. De hecho, las destructivas manifestaciones del mal se asemejan al poder de Dios no solo porque son tremendamente efectivas sino también porque aparentan ser potencialmente infinitas, puesto que se materializan en diversas e incontables formas. No obstante, a pesar de sus semejanzas con el poder divino, el poder del mal nunca puede igualar al poder de Dios porque es limitado en al menos dos formas: presupone la existencia de seres y sólo puede dañarlos de acuerdo con su existencia; por ejemplo, acciones malvadas que causan daño físico sólo pueden dañar a seres con sensibilidad. No obstante, a pesar de estar condenados al fracaso, los intentos del mal por arrogarse el poder divino y convertirse en Dios nunca se detienen.

Es interesante notar que esta tendencia también es reconocida por Nietzsche, quien proclamó la muerte de Dios y sugirió que los humanos deberían ocupar su lugar¹. No obstante, mientras los ejemplos propuestos con anterioridad tienden a describir este intento como inmoral y desordenado, para Nietzsche usurpar el lugar de Dios es casi un deber. En efecto, de acuerdo con su nihilismo, no existe algo así como buenas o malas acciones porque toda la moral es un perjudicial invento de doble propósito: ofrecer protección a los débiles e inhibir el verdadero poder de la voluntad². Más allá de la connotación moral, lo interesante es que Nietzsche también reconoce la existencia del anhelo y los intentos por convertirse en Dios, los cuales se manifiestan en una

excesiva, incesante y desmesurada búsqueda de poder, cuyos principales efectos son el dolor y la destrucción.

Las razones para afirmar que la búsqueda de poder ilimitado del mal es destructiva se encuentran principalmente en sus dañinos efectos. De hecho, aunque fracasen en sus intentos por convertirse en Dios, las acciones malvadas tienen efectos poderosamente dañinos³. Siguiendo con el ejemplo de Tolkien anteriormente propuesto, a pesar de que Melkor sólo pudo pobremente producir una “fuerte, vana e infinitamente repetitiva” melodía⁴ en su fallido intento por emular el poder de Ilúvatar, su imperfecta melodía fue capaz de sobreponerse a la música de Ilúvatar “por la violencia de su voz”⁵. Además, luego de este fallido intento, las acciones de Melkor siempre expresan el abrumador poder del mal: “En cuanto los Valar comenzaban una obra, Melkor la deshacía o la corrompía”⁶. Consecuentemente, si bien es cierto que existen “males de pequeña escala que causan un daño moderado o nulo”⁷, frecuentemente el mal se manifiesta como una fuerza dañina y destructiva, que opera como una búsqueda de poder permanente y desenfrenada.

-El mal y las relaciones interpersonales

Por otro lado, el mal aplicado a las relaciones interpersonales puede también definirse como “acciones o inacciones humanas que dañan a

¹ Nietzsche, F., *The Gay Science*. In B. Williams (ed.), *Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Cambridge; Cambridge University Press, 2001, §125.

² Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, p. 113; Nietzsche, F., *On the Genealogy of Morality*, In B. Williams (ed.), *Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Cambridge; Cambridge University Press, 2006, third essay, §14.

³ Cristaudo, W., *Power, love and evil: Contribution to a philosophy of the damaged* (1st ed.). Amsterdam; New York, NY; Rodopi, 2008, p. 55.

⁴ Tolkien, J. R. R. *The Silmarillion*, p. 5.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁷ Wijze de, S., “Small-scale evil”, en: *The Journal of Value Inquiry*, 52(1), 2018, p. 26.

otras personas”¹. Esta definición de Bell sugiere acertadamente que el mal tiene una lógica interna “supraindividual” y relacional ². Nuevamente, esta comprensión del mal es profundizada en el relato del *Génesis* y en la obra de Tolkien. Por un lado, el libro del *Génesis* sugiere que la primera desobediencia inmediatamente causó la ruptura de las cuatro armonías³, lo cual significa que las relaciones del hombre con Dios, sí mismo, el prójimo y la naturaleza, se vieron dolorosamente afectadas. En efecto, luego del pecado original, Adán se esconde de Dios porque siente vergüenza de sí mismo y culpa a Eva por su transgresión antes de ser advertido de que la naturaleza le será adversa en adelante (cf. Gn 3). Es interesante notar que, afirmando que la relación con uno mismo también se ve afectada por el mal, este relato sugiere que el cometer acciones malvadas siempre supone un daño autoinfligido⁴.

Asimismo, esta idea también se encuentra desarrollada en la obra de Tolkien. En efecto, la desenfrenada sed de poder de Melkor intensifica su deseo de dominación y control sobre los demás, deseando “para sí mismo tener subordinados y sirvientes, ser llamado Señor, y gobernar sobre sus voluntades”⁵. De forma semejante, el seductor, engañoso y destructivo anillo de poder, a través del cual opera Sauron, otro personaje malvado de la obra de Tolkien, fue forjado con la intención de someter a todos y gobernar sobre ellos, tal como lo expresa su malvada inscripción: “Un anillo para dominarlos a todos”⁶. Lo que Tolkien sugiere con estos ejemplos es que los intentos por dominar y



someter a los demás generalmente son formas en las cuales el mal opera en las relaciones interpersonales.

Dado que la dominación y la codiciosa búsqueda de poder están íntimamente conectadas, la relación entre la intuición de Tolkien y la ambiciosa persecución de poder propia del mal puede fácilmente ponerse de manifiesto. De hecho, dado que el mal no es autosuficiente, sólo puede aumentar su poder a través del sometimiento de otros, lo cual es una forma de arrebatar el poder ajeno. Inversamente, el violento acto de sumisión forzada sólo puede surgir a partir de una diferencia de poder entre la víctima y el victimario. De hecho, los victimarios sólo pueden violentamente someter a las víctimas que son menos poderosas que ellos. Por lo tanto, el mal opera como un círculo vicioso en el cual el poder quitado a otros a través de la dominación es reaplicado en futuras y más violentas relaciones de sumisión forzada. Este círculo vicioso siempre involucra de algún modo el sufrimiento de una víctima y la responsabilidad de un victimario⁷.

Por lo tanto, la lógica interna del mal puede verse reflejada en la relación víctima-victimario, la cual está basada en una desproporcionada distribución de poder⁸. Existen diversas posturas frente a la pregunta por cuáles son las razones a partir de las cuales

¹ Bell, W., “Who is really evil?”, en: *The Futurist*, 38, 2004, p. 55.

² Cristaudo, *Power, love and evil: Contribution to a philosophy of the damaged*, p. 58-9.

³ CEC, §400; Sippo, *Why is there evil in the world?*, p. 27

⁴ Steeves, “Deadly nothingness: A meditation on evil”, p. 89.

⁵ Tolkien, J. R. R. *The Silmarillion*, p. 7-8.

⁶ Tolkien, J. R. R., *The fellowship of the ring*. London; HarperCollins, 1995, p. 49.

⁷ Formosa, “A conception of evil”, en: *Journal of Value Inquiry*, 2013, p. 231.

⁸ Goldberg, Z. J., “A relational approach to evil action: Vulnerability and its exploitation”, en: *The Journal of Value Inquiry*, 53(1), 2019, p. 41; Hayden, “The

se originan este tipo de relaciones malvadas. En primer lugar, un análisis apresurado, basado en la intuición de Lord Acton, “El poder tiende a corromper”¹, podría concluir que, dado que el poder es malvado, toda relación de poder es malvada. No obstante, esta conclusión no explica satisfactoriamente el surgimiento de las relaciones víctima-victimario, puesto que todas las demás relaciones humanas también son, de algún modo, relaciones de poder. En efecto, puesto que “no existe nada parecido a una sociedad sin relaciones de poder”², es evidente que el poder también puede usarse para bien³. Por lo tanto, el poder no es, *per se*, malvado.

En segundo lugar, una investigación más profunda podría concluir que este tipo de relaciones malvadas son causadas por la diferencia de poder entre el victimario y la víctima. El problema, se sugiere, recae en el hecho de que el victimario tiene más poder que las víctimas. No obstante, a pesar de ser una condición *sine-qua-non* para el surgimiento de este tipo de relaciones malvadas⁴, la distribución desigual de poder tampoco explica el surgimiento de estas relaciones. En efecto, existen vínculos altamente desiguales en términos de distribución de poder que igualmente pueden ser muy virtuosos, como por ejemplo las relaciones entre padres e hijos, maestro y estudiantes, gobernantes y gobernado, etc. Por lo tanto, dado que ni el poder ni su desproporcionada distribución son malvados *per se*, las razones que dan origen a estas relaciones malvadas no son metafísicas sino éticas. En otras palabras, estas relaciones no son malvadas porque los

elementos que la componen son intrínsecamente malvados sino porque dichos elementos, como la desigual distribución de poder, son inmoralmente explotados por el victimario en contra de la víctima.

-Aportes y limitaciones de la propuesta

Es evidente que las breves intuiciones propuestas hasta el momento no agotan todo el valor de esta aproximación al mal como un atractivo poder, el cual resiste ulteriores investigaciones. No obstante, probablemente la contribución más valiosa de esta perspectiva alternativa es que presenta al mal de una forma más tangible y concreta. En efecto, cuando es presentado como una lucha de poder concreta y contextualizada que afecta las relaciones humanas, el mal es mucho más abordable que cuando es definido como un no-ser. Consecuentemente, también resulta más fácil proponer acciones positivas y concretas contra el mal⁵, dado que estas respuestas son pensadas en reacción a una realidad concreta: una distorsionada relación de poder. Sencillamente a modo de ejemplo, una importante figura en el ámbito de las respuestas concretas al problema del mal es Emmanuel Levinas. De hecho, luego de haber declarado el fin de las teodiceas clásicas⁶, Levinas sugiere que el mal sólo puede ser

relevance of Hannah Arendt's reflections on evil: Globalization and rightlessness”, p. 461.

¹ Lord Acton, *Letter to Archbishop Mandell Creighton*, 1887, p. 1.

² Forti, S., & Hanafi, Z., *New demons: Rethinking power and evil today*, p. 240.

³ Cf. Dean, J., “Evil's political habitats”, en: *Theory & Event*, 8(2), 2005.

⁴ Hayden, “The relevance of Hannah Arendt's reflections on evil: Globalization and rightlessness”, p. 461.

⁵ Bell, “Who is really evil?”, p. 56.

⁶ Levinas, E., *Useless Suffering*. In M. B. Smith & B. Harshav (ed.), *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*. New York City: Columbia University Press, 1998, p. 96

contrarrestado con actos de infinita responsabilidad hacia los demás, lo cual representa una respuesta ética concreta¹.

No obstante, a pesar de sus valiosos aportes, la comprensión del mal como un atractivo poder no está libre de limitaciones. En primer lugar, esta perspectiva no logra explicar con solidez cómo el mal comprendido de este modo puede coexistir con un Dios omnipotente, omnisciente y absolutamente bueno. De hecho, los atributos absolutos de Dios, en especial su omnipotencia², se ven fuertemente comprometidos cuando el mal se vuelve más tangible y “real”³, resultando difícil evitar un dualismo Maniqueo que le da entidad al mal y no lo concibe simplemente como “el resultado del libre albedrío”⁴. Por otro lado, a pesar de la utilidad de presentar al mal de forma más concreta, su naturaleza y lógica interna permanecen misteriosas, muy complejas de comprender y de explicar⁵. La principal razón de dicha complejidad radica en el hecho de que, en lugar de operar de forma lineal y directa, el mal comprendido como poder es usualmente sistémico. Esto significa que el mal opera simultáneamente en diferentes niveles sociales y políticos⁶, involucrando un complejo conjunto de agentes y relaciones⁷, todo lo cual da origen a lo que Juan Pablo II ha denominado “estructuras de pecado”⁸. Por último, puesto que las relaciones humanas siempre son contextualizadas, es extremadamente

complejo identificar una explicación universal que efectivamente de respuesta a cómo el mal opera en cada una de estas situaciones.

-Una combinación de perspectivas

Por lo tanto, un abordaje más comprensivo al oscuro problema del mal requiere de una combinación de ambas perspectivas: la comprensión del mal como atractivo poder y la clásica aproximación teológica. Es interesante notar que muchas de las intuiciones aportadas por ambas perspectivas se ven reflejadas conjuntamente en Sauron, el malvado personaje de Tolkien. De hecho, Sauron es el creador del anillo de poder⁹, forjado para someter a todos a su voluntad. Con esta creación, Sauron expresa su ambiciosa búsqueda de poder absoluto y asume un modo de operar a través de la sumisión forzada, que ha sido identificada como la lógica interna del mal. Además, cuando el poder de Sauron opera, siempre produce efectos dañinos y destructivos. Por ejemplo, cuando los espectros del anillo “cayeron bajo la dominación del Uno [el llamado *anillo de poder*]”, se vieron profundamente degradados, incluso físicamente, convirtiéndose en meras “sombras bajo la gran Sombra, sus más terribles sirvientes”¹⁰.

¹ Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, p. 171-2.

² Cf. Pak, K. K., “Could process theodicy uphold the generic idea of god?”, en: *American Journal of Theology and Philosophy*, 35(3), 2014, pp. 211-228.

³ cf. Roth, J., *A Theodicy of Protest*. In S. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Second edition. Louisville: Westminster John Knox, 2001; Sippo, *Why is there evil in the world?*, p. 26.

⁴ Fry, C. L., “Two musics about the throne of Ilúvatar: Gnostic and Manichaeism in the Silmarillion”, en: *Tolkien Studies*, 12(1), 2015, p. 79.

⁵ Simon, R., “Serial Killers, Evil, and Us”, en: *Phi Kappa Phi Journal*, 80(4), 2000, p. 24, citado en: Singer, M. G., “The concept of evil”, en: *Philosophy*, 79(308), 2004, p. 185.

⁶ Cf. Dean, “Evil’s political habitats”.

⁷ Bell, “Who is really evil?”, p. 56.

⁸ Cf. Juan Pablo II, *General Audience, Wednesday 25th of August*.

⁹ Tolkien, J. R. R. *The Silmarillion*, p. 344.

¹⁰ Tolkien, J. R. R., *The fellowship of the ring*. London; HarperCollins, p. 50.

Por otro lado, los efectos del mal en las relaciones interpersonales también están presentes en el modo en que Sauron se relaciona con los demás. Por un lado, Sauron manifiesta el daño autoinfligido, efecto implícito de las acciones malvadas, cuando es descrito en el último estado de su progresiva degradación como “una ventana hacia la nada”¹, lo cual también alude implícitamente a la comprensión metafísica del mal como un no-ser. Por otro lado, es interesante notar que Sauron es al mismo tiempo víctima y victimario. En efecto, antes de intentar vilmente someter a todos a su voluntad, lo cual lo convierte en un victimario, él fue seducido por Melkor, quien lo transformó en su sirviente², lo cual lo convierte en una víctima. Puesto que la malvada lógica interna es la misma en ambas relaciones, todos aquellos que ceden al atractivo poder de Sauron, como los espectros del anillo o el mismo Smeagol, posteriormente devenido en Golum, experimentan las mismas consecuencias en la medida en que se convierten en malvados: degradación a través de esclavitud.

-Conclusiones

En conclusión, intentado complementar la clásica aproximación teológica al problema del mal, este ensayo ha explorado algunos de los aportes de la aproximación alternativa que concibe al mal como un atractivo poder. La mayor diferencia entre ambas perspectivas complementarias recae en su punto de partida y énfasis. De hecho, puesto que la adoptada comprensión del mal como poder, adopta como punto de partida la existencia concreta y prioriza la relación entre el mal y los hombres en lugar de la problemática coexistencia entre Dios

¹ *Ibid.*, p. 355.

y el mal, este abordaje del problema del mal es principalmente ético y antropológico más que metafísico. Por lo tanto, esta aproximación está más centrada en las implicancias éticas del mal moral cometido por agentes humanos concretos y situados más que en las respuestas metafísicas a la pregunta por la naturaleza y el origen del mal.

Por lo tanto, de acuerdo con esta aproximación, el mal no es concebido como una entidad sino como una acción humana, cometida debido a una engañosa similitud con el poder absoluto de Dios, pues las acciones malvadas falsamente manifiestan tener la efectividad del Poder Divino. No obstante, puesto que el mal siempre falla en este intento de replicar el poder de Dios, su lógica interna se revela como una constante, desenfrenada y desordenada búsqueda de poder, la cual siempre acarrea efectos destructivos y dañinos. Más aún, debido a que el mal sólo puede aumentar su poder a través de la apropiación del poder ajeno, siempre opera construyendo relaciones de dominación o sumisión forzada. En efecto, el constante intento del mal por someter a otros para aumentar su propio poder se manifiesta en la aparición de diversas relaciones de víctima-victimarios.

Consecuentemente, recopilando todas las conclusiones, puede afirmarse que desde este punto de vista el mal es concebido como una fuerza dañina y atractiva que incrementa su propio poder a través de la creación de relaciones humana de sumisión forzada. Por último, debe recordarse que este ensayo no representa una exhaustiva investigación de todos los aportes de esta perspectiva alternativa, lo cual significa que tanto las reflexiones aquí presentadas como las diversas formas de afrontar el mal comprendido como atractivo poder

² Tolkien, J. R. R., *The Silmarillion*, p. 341.

pueden ser explorados con mayor profundidad en futuras investigaciones.

-Bibliografía:

- Aquinas, T. *The disputed questions on truth*. Mulligan R. W. (trans), 1952, Retrieved from: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/g14.htm>.
- Augustine, *The City of God - (Civ. Dei)*. Walsh, G. G., & Monahan, G. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2008
- Bell, W. Who is really evil? *The Futurist*, 38, 2004, 54-60.
- Bernstein, R. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity Press. 2002
- Betenson, T., Anti-theodicy. *Philosophy Compass*, 11(1), 2016, 56-65.
- Catholic Church. *Catechism of the Catholic Church (CEC)*, 1992, Retrieved from: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM (2002).
- Catholic Bible*. Retrieved from: <http://www.vatican.va/archive/Bible>
- Cristaudo, W. *Power, love and evil: Contribution to a philosophy of the damaged* (1st ed.). Amsterdam; New York, NY; Rodopi, 2008
- Culp, J. Overcoming the limits of theodicy: An interactive reciprocal response to evil. *International Journal for Philosophy of Religion*, 78(3), 2015, 263-276.
- Dean, J. Evil's political habitats. *Theory & Event*, 8(2). 2005, Retrieved from: https://muse.jhu.edu/article/187847?casa_token=XjiAU8E1D9UAAAAA:jN

[GGvRUQG8Q7pRP0dHcufekGwyC_NpLJcPrEit6e1Upr19hvac31WH5oNEWN_dctEOCgTp-M](https://doi.org/10.1007/s11099-019-0950-1)

- Formosa, P. A conception of evil. *Journal of Value Inquiry*, 42(2), 2008, 217-239.
- Formosa, P. Evils, wrongs and dignity: How to test a theory of evil. *Journal of Value Inquiry*, 47(3), 2008, 235-253.
- Forti, S., & Hanafi, Z. *New demons: Rethinking power and evil today*. Stanford, California: Stanford University Press, 2015
- Fry, C. L. Two musics about the throne of Ilúvatar: Gnostic and Manichaeism dualism in the Silmarillion. *Tolkien Studies*, 12(1), 2015, 77-93.
- Geddes, J. Theodicy, useless suffering, and compassionate asymmetry: Primo Levi, Emmanuel Levinas, and anti-theodicy. *Religions*, 9(4), 2018, 114.
- Goldberg, Z. J. A relational approach to evil action: Vulnerability and its exploitation. *The Journal of Value Inquiry*, 53(1), 2019, 33-53
- Goris, W. & Aertsen, J. *Medieval Theories of Transcendentals*. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval>.
- Graham, D. The ecstasy of good, the monotony of evil. *Catholic Insight*, 22(9), 2014.
- Hayden, P. The relevance of Hannah Arendt's reflections on evil: Globalization and rightlessness. *Human Rights Review*, 11(4), 2010, 451-467.
- Hayman, A. P. (1976). Rabbinic Judaism and the Problem of Evil. *Scottish Journal of Theology*, 29, pp 461-476.
- Juan Pablo II. *General Audience, Wednesday 25th of August*. 1999, Retrieved from: <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1999>

- Levinas, E. *Useless Suffering*. In M. B. Smith & B. Harshav (ed.), *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*. New York City: Columbia University Press. 1998
- Lord Acton, *Letter to Archbishop Mandell Creighton*. 1887, Retrieved from: <https://history.hanover.edu/courses/excerpts/165acton.html>
- McFarland, I. A. The problem with evil. *Theology Today*, 74(4), 2018, 321-339.
- Neiman, S. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2002
- Nelson, S. L. Facing evil: Evil's many faces: Five paradigms for understanding evil. *Interpretation*, 57(4), 2003, 398-413
- Nietzsche, F., *The Gay Science*. In B. Williams (ed.), *Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Cambridge; Cambridge University Press, 2001
- Nietzsche, F. *On the Genealogy of Morality*. In B. Williams (ed.), *Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Cambridge; Cambridge University Press, 2006
- Pak, K. K., Could process theodicy uphold the generic idea of god? *American Journal of Theology and Philosophy*, 35(3), 2014, 211-228.
- Parry, R. *Ancient Ethical Theory*. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014, Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/>.
- Roth, J. *A Theodicy of Protest*. In S. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Second edition. Louisville: Westminster John Knox, 2001
- Sartre, J. P. *Existentialism is humanism*. 1946, Retrieved from: https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/complexity/people/students/dtc/students2011/maitland/philosophy/sartre-eih.pdf
- Simon, R. Serial Killers, Evil, and Us. *Phi Kappa Phi Journal*, 80(4), 2000
- Singer, M. G., The concept of evil. *Philosophy*, 79(308), 2004, 185-214.
- Sippo, A. C. Why is there evil in the world? *New Oxford Review*, 76(11), 2009, 26-30.
- Søvik, A. O., *The problem of evil and the power of God*. Leiden; Boston; Brill, 2011
- Steeves, R. J. Deadly nothingness: A meditation on evil. *Humanitas*, 21(1-2), 2008, 87-110.
- Tolkien, J. R. R., *The fellowship of the ring*. London; HarperCollins, 1995
- Tolkien, J. R. R., *The Silmarillion* ([2nd]. ed.). London; HarperCollins, 1999
- Wijze de, S., Small-scale evil. *The Journal of Value Inquiry*, 52(1), 2018, 25-35.

Mis tardes con Margueritte o el arte de necesitar



Por Nicolás Jacob¹

Germain Chazes, un cuarentón obeso, bruto y bonachón, dedicado a trabajos rudimentarios, ha sido visiblemente despreciado por su madre desde la infancia y burlado constantemente por sus profesores y compañeros de escuela, a causa de sus aparentes limitaciones intelectuales. El personaje lleva una vida de lo más elemental en la que frecuenta esencialmente dos lugares: un bodegón en el que se encuentra con amigos cuyo denominador común es la “deriva vital /existencial”; y un parque público que visita cuando “pone en pausa” su trabajo, para darse aire y contar (mejor dicho, nombrar) palomas. Aquí es donde una tarde cualquiera conoce a Margueritte, una viejita dulce, delicada, soltera (sin hijos) y amante de la literatura. En pocos minutos bromean y congenian; se produce entre ellos una suave y sana

¹ Nicolás Jacob estudió filosofía en el Instituto Superior de Cs. Sagradas San Miguel Arcángel. Realizó diversos cursos de formación en materia de afectividad, sexualidad y ética.

atracción. El encuentro de esa tarde termina con Margueritte leyéndole a Germain en voz alta fragmentos iniciales de *La peste*. El despertar de la imaginación de Germain es inmediato al oír las brillantes descripciones de Camus en la voz dulce y esmerada de la viejita. Los dos perciben algo de este despertar de la imaginación y de la sed. Deciden volver a encontrarse una y otra vez. Lo que sigue sería fácil de relatar, pero imposible de transmitir sin demasiada mengua. No hay giros inesperados. Sólo hay un despliegue de los personajes impresionantemente realista, y por esto mismo, bellissimo.

Ignoro si es posible determinar cuál es el tema de esta (y otras) obras maestras. Por mi parte y en principio, no me animaría más que a soltar palabras demasiado vagas y demasiado universales como “el amor” o “la vida”.

Hay, sin embargo, al menos una clave interpretativa que se me suscitó mientras veía la película y que me permitió leer la historia de una manera especial. Pienso que podemos verla, sin forzarla, bajo la siguiente óptica: se trata de un concierto de abismos que se dan cita. Lo cual requiere al menos una pequeña explicación.

Ha sido abundantemente glosado y parafraseado el verso del salmo que reza: “Un abismo llama (*vocat*) a otro abismo” (Salmo 42, 8). Es la voz del salmista que desde el abismo de su miseria llama, convoca, clama al abismo de la Misericordia Divina. *Mi alma tiene sed de Dios, del Dios viviente: ¿Cuándo iré a contemplar el rostro de Dios? Las lágrimas son*

Actualmente se desempeña como profesor y tutor en colegios parroquiales de la diócesis de San Miguel.

mi único pan de día y de noche, mientras me preguntan sin cesar: «¿Dónde está tu Dios?».

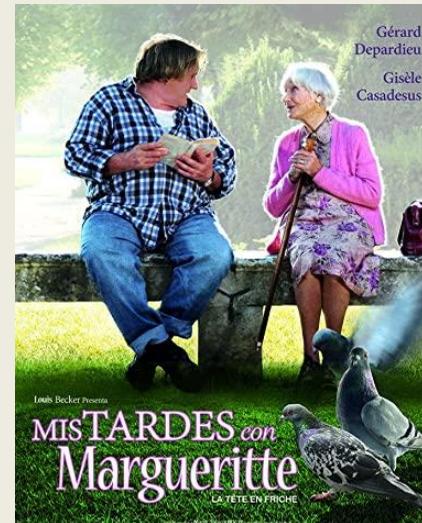
Hay indudablemente, en el corazón de Germain un abismo de dolor y de incompreensión. Ha llegado a ser un hombre maduro y psicológicamente fuerte, pero permanece en él la angustia sin respuesta de no haber sido querido, de haber sido despreciado, maltratado. Las carencias originarias no dejan de sangrar.

Hay en la vida de Margueritte un abismo de soledad. No sabemos por qué profundas razones no se ha casado, no ha tenido hijos. Se ha refugiado (con gusto) en su amor a los libros, y ha sobrevivido; más aún: ha vivido. Pero permanece en ella la indisimulable sed de relación, de entrega, de amor.

Los amigos del bar llevan consigo un abismo de sinsentido. Se relacionan desde el disfrazado dolor de no saber por qué viven ni hacia dónde quieren ir.

La madre de Germain está sumergida, tal vez desde siempre, en un frío abismo de violencia y maltrato. Podemos entrever también, en la pareja de Germain un abismo de desarraigo, una gran sed de familia.

En fin, hay en el fondo del corazón de todo hombre una pena incomunicable, un dolor intransferible, un vacío ineludable. Es tan insuperablemente hondo que a veces parece constituir nuestra misma identidad. Sin embargo, en el centro de la pena está la fuente. En el medio del abismo está la luz que no se extingue. ¿No es, acaso, eso mismo el corazón? Como dice el gran Hans Urs von Balthasar: “una herida que mana incesantemente” y que, por eso mismo y al mismo tiempo, es la fuente de la vida.



Mis tardes con Margueritte es - lo reafirmo- un concierto de abismos que se encuentran y que, en algunos casos, se *salvan necesitándose* recíprocamente. La magia de la historia se produce cada vez que la necesidad o carencia de un personaje encuentra una libre y sutil correspondencia de otro personaje que sana y redime a ambos. Y quisiera destacar aquí el atributo de libertad; fundamentalmente en los encuentros de Germain, Margueritte y también de Anette. Porque no creo que se trate de

relaciones del tipo de “*un roto para un descosido*” (a excepción, tal vez, del caso de la dueña del bar y su pareja; y de los amigos entre sí). Los abismos se convocan, se atraen, ciertamente, pero no desde el fondo oscuro, sino desde el pabulo de luz vacilante que persiste en el centro. Se vinculan desde el núcleo dulce que ha madurado lentamente durante inviernos gélidos y prolongados. A lo largo de los años ha hecho cada uno una perla de sus arenas, y los espectadores asistimos al momento en el que se sienten invitados a entregarla con plena libertad.

¿Cómo promueve Margueritte a Germain? ¿Cómo lo ayuda a sanar algunas de sus heridas? *Necesitando* su oído, su compañía y luego, su lectura, sus cuidados. ¿Cómo socorre Germain la soledad de Margueritte? *Necesitando* su lectura, su mirada y sus gestos de atención que lo confirman en la existencia.

Pero todo transcurre en un clima de naturalidad y libertad. Sin fingimientos, sin exageraciones, sin ahogos de ningún tipo. Es el arte de necesitar, en el que tantos hombres y mujeres son expertos silenciosos. Diametralmente opuesto al afán ilusorio de prescindir. Recién a esta altura, y en el contexto del marco interpretativo que he propuesto, me atrevo a hablar del tema de la película diciendo, en primer lugar, que es un tema esencialmente cristiano. Me refiero, sin más, al misterio de la Encarnación, por el cual el Señor ha querido comenzar la obra de nuestra salvación necesitándonos. Nuestro Dios, no es un Dios de la mera asistencia. “El que te creó sin ti, no te salvará sin ti” (decía san Agustín). El Hijo vino a convocar simultáneamente la sed y la fuente que se esconden en nuestras tinieblas. Siempre me ha cautivado profundamente el “Dame de beber” con el que Jesús empieza el impresionante encuentro con la samaritana en el pozo de Sicar.

El “Dios de nuestros padres” del Antiguo Testamento es, en otras palabras, el Dios *que quiso necesitar* a nuestros padres y también a nosotros para despertar nuestra sed de Él. Como dice el español Alfonso López Quintás, lo propio del verdadero encuentro es la reversibilidad. Por su parte José María Pemán da testimonio de su encuentro personal con Dios en un verso que confirma esta verdad: “me han sido dadas la sed y el agua juntas”- dice.

El paradigma es el de una salvación “desde abajo”. Lo leemos reiteradas veces en los Evangelios: el Dios de todo poder se hace niño indefenso y cabalmente necesitado. “Los llamó (a los 12) para que estuvieran con

él”; “¿Cuántos panes tienen?”; “Denles ustedes de comer”; “Esta tarde tengo que alojarme en tu casa” (a Zaqueo); “Tuve hambre y me disteis de comer...” (criterio del juicio); “He deseado ardientemente comer esta Pascua con ustedes”; la ayuda del Cireneo y el “tengo sed” del Calvario¹; “Pedro ¿me amas?... Apacienta a mis ovejas”; “Mira que estoy a la puerta y llamo”

Tanto nuestra salvación como nuestra colaboración en la salvación y sanación de los hombres nuestros hermanos, no ha de realizarse desde la potencia, sino desde la radical pobreza. No hay otro camino. Tampoco parece una opción plena la simulación o exageración de necesidades² con tal de “hacer sentir” al otro que es importante y necesario. La “puerta estrecha”, “el yugo suave y ligero” consisten en hacerse -o descubrirse- real y verdaderamente pobre, necesitado, niño.

Por último, quisiera mencionar otro tema, esta vez más brevemente. Se trata del espíritu de las Bienaventuranzas que sobrevuela toda la película y que se manifiesta bellísimamente en una de las conversaciones en el parque. Germain manifiesta su dolor por no haber sido deseado ni amado por su madre (tampoco por su padre) y Margueritte, no sin impresionarse y condolerse, suelta una frase que por la hondura con la que es dicha, resulta conmovedora: Quien no ha sido amado de pequeño, tiene todo por descubrir. No hay frivolidad ni optimismo ingenuo en su expresión, sólo la verdad sinceramente creída, esperada y delicadísima predicada. La actuación de la escena es inmejorable.

¹ Grito de sed finalmente no saciada (“en mi sed me dieron vinagre”) que continúa replicándose, y se explicita, por ejemplo, en las conversaciones de Jesús con Santa Margarita de Alacoque: “Tengo sed, pero una sed tan ardiente de ser amado por los hombres en el Santísimo Sacramento que esta sed Me consume.”

² Aunque en algunos casos se utilice este recurso natural y (creo yo) legítimamente. Por ejemplo, en un contexto educativo, en una pedagogía casi lúdica, que muchas veces aplican espontáneamente los padres con los niños para promoverlos a alcanzar algunos aprendizajes.

También se puede descubrir algo de este espíritu en *La peste* (el libro que leen los protagonistas en los primeros encuentros) pero creo que conviene concluir el artículo aquí y dejar a Camus para otra oportunidad. No sea acaso que nos indigestemos apurándonos con más de una obra maestra a la vez.

Mis tardes con Margueritte

Ficha técnica

Director:

Jean Becker

Productores:

Studio Canal, Canal+, ICE3, K.J.B. Production, France 3
Cinema **Guionistas:**

Jean Becker, Jean-Loup Dabadie

Actores:

Gérard Depardieu, Patrick Bouchitey, Gisèle Casadesus,
Maurane **País:**

Francia

Duración:

82 min.

Año:

2010

Título Original:

La tête en friche

Ω

*La revista Bitácora Filosófica es un órgano de difusión de la
Fundación Emilio Komar*

*Comité Académico: Dr. Alberto Berro, Lic. Giselle Flachsland, Lic. Carolina
Riva Posse; Dr. Ricardo Delbosco; Dr. Héctor Delbosco; Lic. Guadalupe
Caldani; Prof. Martín Susnik y Dra. Marisa Mosto*

*Comité Editorial: Giselle Flachsland, Marisa Mosto, Guadalupe Caldani,
Carolina Riva Posse*

Los interesados encontrarán los requisitos para presentar trabajos en la
página web de la Fundación:

<https://www.fundacionemiliokomar.com/>