

SAN AGUSTIN, DE TRINITATE, IV, 1, 3

Bitácora Filosófica

Un lugar de encuentro en el pensamiento

Número 6

Agosto 2023



Revista digit@l de la
Fundación Emilio Komar

Diseño editorial
FRANCISCO C. DEL CARRIL
Tejuelo EDITORES

La revista *Bitácora Filosófica* es un órgano de difusión de la
Fundación Emilio Komar

AÑO VI, número VI

COMITÉ ACADÉMICO

Dr. Alberto Berro,
Lic. Giselle Flachsland,
Lic. Carolina Riva Posse;
Dr. Ricardo Delbosco;
Dr. Héctor Delbosco;
Lic. Guadalupe Caldani;
Prof. Martín Susnik
Dra. Marisa Mosto

COMITÉ EDITORIAL

Giselle Flachsland,
Marisa Mosto,
Carolina Riva Posse

RESPONSABLE DE LA EDICIÓN POR PARTE DE LA FUNDACIÓN
Marisa Mosto

Los interesados en participar
encontrarán los requisitos para presentar trabajos
en la página web de la Fundación:
www.fundacionemiliokomar.com/bitacora-filosofica-la-revista

Buenos Aires, agosto de 2023

Índice

| | |
|--|----|
| Presentación | V |
| Identidad y vocación; Quiénes somos y quiénes estamos | |
| llamados a ser (por María Agustina Punte)..... | 7 |
| Resumen | 7 |
| Palabras claves | 8 |
| Introducción | 8 |
| ¿Por qué ir al principio? | 9 |
| ¿A qué nos referimos con el término experiencia? | 11 |
| Experiencia de soledad, desde el hacer al reconocimiento | |
| del ser | 13 |
| Solo el hombre es capaz de nombrar..... | 18 |
| Solo el hombre muere..... | 18 |
| El hombre está solo frente a Dios | 20 |
| La vocación a la unidad: destino y camino..... | 21 |
| La alegría del encuentro | 24 |
| Desnudez sin vergüenza: identidad propia confirmada en la mirada del otro | 26 |
| Miradas que confirman y afirman la propia identidad..... | 28 |
| Bibliografía..... | 31 |
| Camus, El hombre rebelde; Dos siglos, un hilo conductor y | |
| una dirección (por Oscar Kitashima) | 33 |
| Resumen | 33 |
| Palabras clave..... | 34 |
| 1.- Ciertas afinidades y la interpretación de Camus de los dos | |
| siglos que nos anteceden | 34 |
| El extremo inicial del hilo conductor del proceso | 38 |

| | |
|--|-----|
| Una variante de los modos desplegados de la rebelión metafísica a través de la historia del pensamiento y su im- pronta en el devenir de la historia humana..... | 40 |
| 2.- Profundizando con Camus en el contenido ideal de la rebelión metafísica y señalando las muestras de su presencia en el devenir de la historia | 47 |
| Muestras de su presencia en el devenir de la historia de los dos siglos antecedentes | 50 |
| 3.- Ayer y hoy en los intentos de unificación del mundo | 52 |
| Bibliografía..... | 57 |
| Metafísica, reduccionismos e intuición natural del mundo (por Alberto Berro) | 59 |
| Bibliografía..... | 71 |
| Metafísica y misterio de la mujer (por María del Carmen Fernández)..... | 73 |
| Resumen | 73 |
| Palabras clave..... | 73 |
| El espíritu metafísico | 74 |
| El <i>ethos</i> femenino | 77 |
| El modelo: María, la mujer plena..... | 81 |
| El ideal <i>virgo-mater</i> | 85 |
| La mujer redentora por amor, tierra sustentadora del habitar creador | 88 |
| Bibliografía..... | 91 |
| La Influencia de los ángeles en el psiquismo (por Mariana Vogliazzo) | 93 |
| Resumen | 93 |
| Palabras clave..... | 94 |
| Introducción | 94 |
| Desarrollo | 94 |
| Respuestas a las preguntas iniciales..... | 104 |
| Conclusiones..... | 109 |
| Bibliografía..... | 109 |

| | |
|--|-----|
| Perplejidades (por Marisa Mosto)..... | 111 |
| Situación de la filosofía en el siglo XXI (por Francisco Leocata) | 117 |
| Situación de la filosofía respecto del mundo externo | 118 |
| Principales corrientes en lo interno de la filosofía actual | 120 |
| a) Desde antes de 1968 | 120 |
| b) Desde 1968 a la actualidad | 121 |
| B) Giro lingüístico..... | 122 |
| C) Hermenéutica..... | 123 |
| D) Modernidad, posmodernidad, iluminismo | 124 |
| Necesidad de una reubicación de la labor filosófica | 125 |
| Propuestas de un nuevo realismo ontológico y humanista cristiano | 126 |
| Conclusión | 129 |

Presentación

¡Bienvenidos al sexto 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 constante de Emilio Komar fue la de presentar el discurso filosófico 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 las colaboraciones de los autores con sus variados estilos de escritura, giran principalmente en torno a temas centrales de la vida humana como la comprensión de la identidad personal a partir de la consideración de experiencias humanas originarias (AGUSTINA PUNTE); la toma de conciencia de las consecuencias históricas que arrastró una suerte de rebelión metafísica del ser humano iluminada por el diagnóstico de Albert Camus (OSCAR KITASHIMA); la relación entre los grandes principios metafísicos y la intuición natural del hombre (ALBERTO BERRO); la meditación sobre el misterio y la vocación de la mujer (MARÍA DEL CARMEN FERNÁNDEZ); una mirada novedosa para el hombre actual sobre la influencia que ejercen sobre el psiquismo ángeles y demonios desde la lectura de santo Tomás de Aquino (MARIANA VOGLIAZZO); una meditación a partir del asombro frente al hecho de existir (MARISA MOSTO).

Finalmente, a modo de homenaje y gratitud por su vida y su obra, compartimos con ustedes los apuntes que escribiera FRANCISCO LEONCATA para una clase que dictó en la sede de la Fundación el 6 de noviembre de 2014, sobre la situación de la filosofía en el siglo XXI.

Esperamos que la lectura de este número les sea enriquecedora. Agradecemos el trabajo generoso de los autores.

Los invitamos a sumarse a participar en los próximos números.



Identidad y vocación

Quiénes somos y quiénes estamos llamados a ser



por **MARÍA AGUSTINA PUNTE**¹

Resumen

El artículo presenta un análisis de las experiencias originarias en las catequesis de Juan Pablo II como una respuesta a la pregunta sobre la identidad personal. Frente a la multiplicidad de discursos sobre qué significa ser humano, las experiencias de soledad, deseo de unidad y vergüenza –comunes a toda persona–, permiten entablar un diálogo constructivo para la comprensión de la propia identidad.

De las tres experiencias originarias, se analiza primero cómo la soledad nos permite experimentar que somos más que la creación que nos rodea –traer a la conciencia qué nos diferencia del resto del mundo material. En segundo lugar, se desarrolla cómo esta misma materialidad –nuestro cuerpo– expresa la vocación humana, vivir en unidad. Y, por último, cómo el encuentro con los otros, su mirada,

¹ AGUSTINA PUNTE es licenciada en Filosofía de la UCA y tiene un posgrado en Gestión Cultural por la UNSAM. Actualmente es la responsable del área de Cultura de la Fundación ICBC, con 20 años de experiencia en desarrollo y gestión de programas culturales y curaduría del Espacio de Arte. En el año 2020 comenzó a especializarse en teología del cuerpo, encontrándose actualmente cursando el *Certification Program del Theology of the Body Institute* de EE.UU. Está casada y es madre de 5 hijos.

es fundamental para la apropiación y despliegue sanos de la propia identidad.

De esta manera, la cuestión de la identidad personal se puede comprender como una realidad con un sustrato objetivo, recibida en el comienzo de la propia existencia y, a la vez, en desarrollo hacia un destino cuyo despliegue se realiza ejercitando la libre donación de sí mismo.

Palabras claves

Teología del cuerpo – Juan Pablo II – Antropología – Persona – Identidad – Vocación – Amor humano – Soledad – Unidad – Desnudez

Introducción

En la actualidad nos encontramos frente a una gran confusión sobre lo que significa ser humano. Urge especialmente detenernos a pensar y dar razones sobre el sentido de realidades como qué es una familia, o la identidad sexual vinculada al sexo biológico. Estas realidades hasta hace unas décadas se vivían con naturalidad en el entorno sociocultural orientadas hacia su fin, y no parecía necesario fundamentarlas. Los múltiples mensajes contradictorios que se escuchan en los medios de comunicación y las redes sociales nos piden conocer y saber explicar de manera accesible, a la vez que profunda, los fundamentos de aquellas realidades cuestionadas. Juan Pablo II nos ofrece un itinerario particular para lograr esta mayor comprensión sobre lo que significa ser persona, nuestra identidad y vocación.

El objetivo de las siguientes líneas será analizar específicamente las primeras veintitrés catequesis que forman parte de sus enseñanzas sobre el amor humano, más reconocidas como sus catequesis sobre teología del cuerpo. Siguiendo la invitación de Jesús a los fariseos de ir al principio². Juan Pablo II nos presenta un análisis de

² Mt. 19, 3-8: “Se acercaron a él algunos fariseos y, para ponerlo a prueba, le dijeron: «¿Es lícito al hombre divorciarse de su mujer por cualquier motivo?». El respondió: «¿No han leído ustedes que el Creador, desde el principio, los hizo varón y mujer; y que dijo: “Por eso, el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse

ambos relatos de la creación del hombre en el Génesis. A través de un estudio original y fecundo saca a la luz los múltiples significados que estas experiencias originarias del primer hombre³ tienen para decirnos sobre nosotros, hijos del siglo XXI.

Sólo es posible conocer la experiencia del primer hombre en el paraíso a través de la revelación en las Sagradas Escrituras. Las cuales nos son transmitidas en un lenguaje mítico, es decir, simbólico. Este lenguaje es el que nos da la posibilidad de ingresar a la realidad de nuestra propia naturaleza, desde una manera de pensamiento alternativa, por fuera del pensar científico en el sentido contemporáneo del término. De la misma manera que quienes escuchaban a Jesús expresándose en parábolas, para poder –más que simplemente escuchar– entender, es necesario que nos dispongamos a adentrarnos en este lenguaje simbólico. Podremos reconocer en las experiencias de los primeros seres humanos reveladas en el Génesis rastros de las experiencias personales y a la vez comunes a todos los hombres. De esta manera comprenderemos qué significa ser humano, y los fundamentos de nuestra identidad.

¿Por qué ir al principio?

“Las leyes del conocer responden a las del ser. Es imposible entender el estado pecaminoso «histórico», sin referirse o remitirse (y Cristo efectivamente a él se remite) al estado de inocencia original (en cierto sentido «prehistórica») y fundamental. El bro-

a su mujer, y los dos no serán sino una sola carne”? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Que el hombre no separe lo que Dios ha unido». Le replicaron: «Entonces, ¿por qué Moisés prescribió entregar una declaración de divorcio cuando uno se separa?». Él les dijo: «Moisés les permitió divorciarse de su mujer, debido a la dureza del corazón de ustedes, pero al principio no era sí”.

³ Juan Pablo II, *Teología del cuerpo, Tomo I: La redención del cuerpo*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2014, p. 130: “En su respuesta Cristo se remitió dos veces al «principio» y, por esto, también nosotros, en el curso de nuestros análisis, hemos tratado de esclarecer del modo más profundo posible el significado de este «principio», que es la primera herencia de cada uno de los seres humanos en el mundo, varón y mujer, el primer testimonio de la identidad humana según la palabra revelada, la primera fuente de la certeza de su vocación como persona creada a imagen de Dios mismo”.

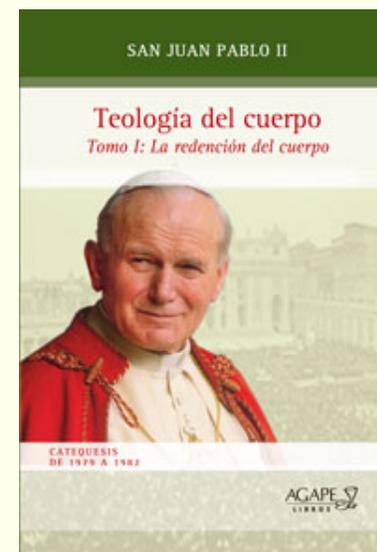
tar, pues, del estado pecaminoso, como dimensión de la existencia humana, está, desde los comienzos, en relación con esa inocencia real del hombre como estado original y fundamental, como dimensión del ser creado «a imagen de Dios». Y así sucede no sólo para el primer hombre, varón y mujer, como *dramatis personae* y protagonista de las vicisitudes descritas en el texto yahvista de los capítulos 2 y 3 del Génesis, sino también para todo el recorrido histórico de la existencia humana. El hombre histórico está, pues, por decirlo así, arraigado en su prehistoria teológica revelada; y por esto cada punto de su estado pecaminoso histórico se explica (tanto para el alma como para el cuerpo) con referencia a la inocencia original. Se puede decir que esta referencia es «coherencia» del pecado, y precisamente del pecado original. Si este pecado significa, en cada hombre histórico, un estado de gracia perdida entonces comporta también una referencia a esa gracia, que era precisamente la gracia de la inocencia original⁴.

En el relato de las Sagradas Escrituras sobre la creación del hombre Dios nos revela que el hombre ha sido creado a su imagen y semejanza. En este momento se describen una serie de experiencias del primer hombre como previas a su situación de caída, esto es, a perder esa relación directa con Dios, en la cual la imagen y semejanza con Él era clara y distinta, por estar en su Presencia. Es por esto por lo que ante la pregunta sobre quiénes somos, tan imperante en la sociedad hoy, Juan Pablo II nos lleva a hacer el recorrido propuesto por Jesús: ir al principio, a ese momento fundante, y ver qué podemos aprender sobre nosotros mismos de estas experiencias del primer varón y mujer relatadas en el libro del Génesis.

Cabe preguntarnos: ¿cuáles son estas características sobre quiénes somos que nos hacen ser imagen –reflejo– de Dios? ¿De qué manera somos semejantes a Él, compartimos algo en común con Dios? Como nos dice Juan Pablo II, es pertinente al hombre de todos los tiempos esta prehistoria, ya que, por la pérdida de esa inocencia original, reconocer en nosotros esta imagen y semejanza que conservamos se ha vuelto una tarea ardua. Un trabajo que implica dejarse interpelar por la revelación para redescubrir esta imagen original de la que todavía somos portadores.

4 Juan Pablo II, *Teología del cuerpo, Tomo I: La redención del cuerpo*. p. 43.

¿A qué nos referimos con el término experiencia?



Para comprender qué tiene para decirnos cada experiencia original, comenzaremos por precisar de qué manera definimos el término experiencia. Por este término entendemos el modo en que el hombre conoce la realidad involucrando todo su ser, tanto en su dimensión intelectual como corpórea. Al reflexionar sobre la información brindada en la experiencia vivida, la multiplicidad de experiencias concretas se condensa en *unidades de significado*⁵. Por lo

5 Karol Wojtyła, *Persona y acción*, Madrid: Ediciones Palabra, 2011, pp. 47-48: “Cuando la experiencia del hombre toma la forma de captación de la persona a través de la acción, esa captación resume en sí toda la simplicidad de esa experiencia, y es expresión de la misma. Y, así pues, ahora, desde la perspectiva de la aprehensión de la persona, hemos pasado de una multiplicidad de casos a su identidad cualitativa; es decir, a la constatación de que en cada uno de los casos «el hombre actúa» se encuentra una relación «persona-acción» del «mismo tipo», que el mismo tipo de persona se manifiesta a través de la acción. Identidad cualitativa que equivale a una identidad de significado. Alcanzar esta unidad es obra de la inducción; pues la experiencia en sí misma nos deja una multiplicidad de casos. Sin embargo, en la experiencia permanece toda la riqueza de los hechos en su diversidad constituida por individuos particulares, mientras que el entendimiento experimenta en todos ellos la unidad de su significado”.

que al decir unidades de significado Juan Pablo II se refiere a una captación de un sentido universal a partir de experiencias particulares. La experiencia así entendida es un modo de conocimiento que tiene origen e involucra la propia subjetividad de quien conoce⁶, sin por eso dejar de ser un conocimiento objetivo. Con el término objetivo nos referimos a que el sentido conocido no depende de quien conoce, sino que tiene un significado que emerge de lo conocido o experimentado. Para reconocer la adecuación que hay entre el conocimiento de la realidad objetiva y la vivencia que de ella tiene el sujeto es necesario estar dispuesto a ser interpelado por el sentido que resulta de dicha reflexión. De esta manera Juan Pablo II logra integrar a quien conoce, ya que la experiencia es un modo de conocimiento que involucra a la persona en sus distintas dimensiones (sensible, afectiva, intelectual), con lo que conoce.

A través de la comprensión de que nuestras experiencias personales –subjetivas e intransferibles– podemos encontrar denominadores comunes, dados por aquella realidad que es fundamento de nuestra experiencia. Esto nos permite hablar con certeza de realidades que nos atañen a todos, de manera que podamos ayudarnos a reconocer quiénes somos, y quiénes estamos llamados a ser. Atendiendo así a la situación personal, sin conflicto con la afirmación de la existencia de una verdad universal.

A partir de esta noción de experiencia, es posible incluir la subjetividad en lo que él mismo llama el desarrollo de una antropología adecuada. Esta antropología tiene como característica fundamental, según lo que venimos diciendo, realizar un análisis sobre quién es el hombre planteado, no como la descripción de “un tercero”, de una realidad externa a nosotros mismos, sino como un proceso de auto-comprensión. El objetivo es entendernos. De esta manera, esta comprensión tendrá además una injerencia en nuestra forma de actuar. A partir del conocimiento sobre nosotros mismos que nos brinda la experiencia podremos plantear una serie de modos de actuar que nos lleven al pleno desarrollo de nuestro potencial como personas y lograr así una vida feliz. De todas maneras, al acercarnos a las catequesis, es

⁶ Karol Wojtyła, *Persona y acción*, p. 31: “Cuando hablamos de experiencia del hombre, nos referimos ante todo al hecho de que el hombre se dirige cognoscitivamente hacia sí mismo; es decir, establece un contacto cognoscitivo consigo”.

importante saber que el acento no está puesto principalmente en ser un texto normativo, sino en la dimensión antropológica.

Las experiencias que Juan Pablo II desentraña del texto bíblico y a partir de cuyo análisis comienzan las catequesis, son parte de nuestra cotidianeidad. Soledad, unidad y aún desnudez sin vergüenza, son posibles de rastrear como parte de nuestras vivencias propias⁷. Por lo tanto, en el siguiente análisis buscaremos unir la descripción de las tres experiencias originarias que realiza Juan Pablo II en estas catequesis con nuestras experiencias actuales. De manera que el análisis de estas experiencias sea significativo para nuestra comprensión de quiénes somos y nos sirvan como fundamento para responder a los planteos y cuestionamientos que la sociedad hace hoy.

Experiencia de soledad, desde el hacer al reconocimiento del ser

“Entonces el Señor Dios modeló al hombre con arcilla del suelo y sopló en su nariz un aliento de vida. Así el hombre se convirtió en un ser viviente. El Señor Dios plantó un jardín en Edén, al

⁷ Juan Pablo II, *Teología del cuerpo, Tomo I: La redención del cuerpo*. p. 43. “Se puede decir que el análisis de los primeros capítulos del Génesis nos obliga, en cierto sentido, a reconstruir los elementos constitutivos de la experiencia originaria del hombre. En este sentido, el texto yahvista es una fuente peculiar por su carácter. Al hablar de las originarias experiencias humanas, tenemos en la mente no tanto su lejanía en el tiempo, cuanto más bien su significado fundante. Lo importante, pues, no es que estas experiencias pertenezcan a la prehistoria del hombre (a su «prehistoria teológica»), sino que estén siempre en la raíz de toda experiencia humana. Esto es verdad, aun cuando no se presta mucha atención a estas experiencias esenciales en el desarrollo ordinario de la existencia humana. Efectivamente, están tan entrelazadas con las cosas ordinarias de la vida, que en general no nos damos cuenta de su carácter extraordinario. [...] La experiencia humana del cuerpo, tal como la descubrimos en los textos bíblicos citados, se encuentra ciertamente en los umbrales de toda la experiencia «histórica» sucesiva. Sin embargo, parece apoyarse también sobre una profundidad ontológica tal, que el hombre no la percibe en la propia vida cotidiana, aun cuando al mismo tiempo y en cierto modo la presupone y la postula como parte del proceso de formación de la propia imagen”.

oriente, y puso allí al hombre que había formado. (...) El Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivara y lo cuidara. Y le dio esta orden: «Puedes comer de todos los árboles que hay en el jardín, exceptuando únicamente el árbol del conocimiento del bien y del mal. De él no deberás comer, porque el día que lo hagas quedarás sujeto a la muerte». Después dijo el Señor Dios: «No conviene que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada». Entonces el Señor Dios modeló con arcilla del suelo a todos los animales de campo y a todos los pájaros del cielo, y los presentó al hombre para ver qué nombre les pondría. Porque cada ser viviente debía tener el nombre que le pusiera el hombre. El hombre puso un nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves del cielo y a todos los animales del campo; pero entre ellos no encontró la ayuda adecuada” Gén. 2, 7-8.15-20.

El hombre está solo y Dios crea los animales como primera compañía⁸. Empezamos por este detalle del relato que nos pone en relación con el mundo animal. Entre los muchos discursos que nos rodean, y que oscurecen nuestra capacidad de comprendernos, encontramos presente la afirmación tajante de la igualdad de dignidad entre los seres humanos y los animales. Incluso pareciera ser que los animales tienen un derecho a vivir que está por encima del derecho a vivir de las próximas generaciones de seres humanos.

Hay un trasfondo legítimo en esta reivindicación de los “derechos” de los animales, que es el llamado a tomar conciencia de su valor particular, del cuidado que debemos tener, no solo por los animales, sino por toda la creación que nos fue dada para ser sus señores (esto no significa ser déspotas, sino sus justos administradores). Quienes los califican como personas, en legítima defensa de su pre-

⁸ Ibidem, p. 48. “El segundo relato que, como ya hemos mencionado, habla primero de la creación del hombre y sólo después de la creación de la mujer de la «costilla» del varón, concentra nuestra atención sobre el hecho de que «el hombre está solo», y esto se presenta como un problema antropológico fundamental, anterior, en cierto sentido, al propuesto por el hecho de que este hombre sea varón y mujer. Este problema es anterior no tanto en el sentido cronológico, cuanto en el sentido existencial: es anterior «por su naturaleza». Así se revelará también el problema de la soledad del hombre desde el punto de vista de la teología del cuerpo, si llegamos a hacer un análisis profundo del segundo relato de la creación en Gén 2”.

servación, entendemos que lo que buscan es lograr su personalidad jurídica, esto es, reconocerles una serie de derechos y protecciones legales. Sin embargo, podemos darnos cuenta de la confusión que estas afirmaciones tienen sobre la palabra persona. La experiencia del primer hombre, esta inadecuación y soledad que experimenta ante los animales de los que se encuentra rodeado, nos lleva a preguntarnos qué nos asemeja y qué nos diferencia de ellos. En definitiva, qué es lo que significa el término persona, y por qué lo usamos de manera diaria como sinónimo de ser humano, aunque estrictamente no lo es.



La creación del hombre y la mujer.

El hombre comparte con los animales el *ser cuerpo*, y como aprendemos desde pequeños en la definición de hombre, somos parte del “reino” animal. En este *ser cuerpo* vemos que compartimos varias características, entre ellas, que nos reproducimos como los animales y dependemos de la comida para sobrevivir. Al examinar el comportamiento de los animales más complejos podemos observar que ambos usamos sonidos para comunicarnos, vemos que sufren dolor, reconocen a sus dueños expresando cierta capacidad de apego, e incluso manifiestan tener un sentido de pertenencia a un lugar determinado. Así, podemos observar muchas cosas en común entre

los animales y nosotros. Sin embargo, el hombre hace cosas que los animales no hacen. ¿Qué cosas? Nos detendremos específicamente en las actividades humanas que nos nombra el texto bíblico del cual estamos partiendo.

Para comprender qué distingue al hombre del resto de los animales, como dijimos, podemos comenzar a reflexionar sobre qué somos capaces de hacer, y observar de qué manera estas capacidades nos diferencian de los animales. En primer lugar, sólo el hombre es capaz de cultivar la tierra:

“El primer medio fundamental para dominar la tierra se encuentra en el hombre mismo. El hombre puede dominar la tierra porque sólo él –y ningún otro de los seres vivientes– es capaz de «cultivarla» y transformarla según sus propias necesidades («hacia subir de la tierra el agua por canales para regarla»). Y he aquí, este primer esbozo de una actividad específicamente humana parece formar parte de la definición del hombre, tal como ella surge del análisis del texto yahvista. Por consiguiente, se puede afirmar que este esbozo es intrínseco al significado de la soledad originaria y pertenece a esa dimensión de soledad, a través de la cual el hombre, desde el principio, está en el mundo visible como cuerpo entre los cuerpos y descubre el sentido de la propia corporalidad”⁹.

La capacidad de cultivar la tierra implica que camina erecto, que puede usar sus manos como herramientas, y para construir herramientas, que puede observar lo sucedido con las semillas y proyectar lo que ha de suceder. Experimenta un modo de ser cuerpo distinto a los demás animales, seres corpóreos animados como él. Es a partir de estas actividades específicamente humanas que podemos comprender lo que Juan Pablo II llama la definición antropológica del hombre en el texto yahvista, aquella a la que llegamos a partir de la comprensión de su diferencia con el resto de la creación.

“La estructura de este cuerpo es tal, que le permite ser autor de una actividad puramente humana. En esta actividad el cuerpo expresa la persona. Es, pues, en toda su materialidad («formó al hombre del polvo de la tierra»), como penetrable y transparente,

9 Ibidem, p. 54.

de modo que deja claro quién es el hombre (y quién debería ser), gracias a la estructura de su conciencia y de su autodeterminación. Sobre esto se apoya la percepción fundamental del significado del propio cuerpo, que no puede menos de descubrirse analizando la soledad originaria del hombre”¹⁰.

El *cuerpo expresa la persona*, la invitación de Juan Pablo II a través de estas catequesis es poder ser capaz de detenernos a mirar con atención de qué manera se da esto. En este primer paso nos lleva a realizarlo al ponernos frente a nuestro hacer. Es por el cuerpo, en el cuerpo y a través de él que somos capaces de trabajar y transformar la realidad. Es particularmente a través de nuestro cuerpo, con sus dimensiones y fortalezas y debilidades propias, que cada uno encontrará su manera de *trabajar la tierra*. Lo que implica que el cuerpo no solo nos expresa en nuestra naturaleza común sino individual. No todos somos capaces de hacer los mismos trabajos. Más adelante Juan Pablo II nos llevará a contemplar las diferencias del cuerpo en cuanto varón y mujer. Pero antes la parada es a ver cómo nuestro cuerpo nos marca una diferencia con el resto de los cuerpos, y esto lo vemos en la dimensión del hacer que expresa el ser. La capacidad de trabajar es expresión de nuestra capacidad de comprender y tomar decisiones. A diferencia de los animales, podemos construir, por poner un ejemplo, nuestras casas, y hacerlo de maneras distintas, según las exigencias del clima donde nos encontramos (las exigencias/límites de la realidad fuera de nosotros), pero también según nuestros criterios estéticos, gustos, etc. Esta capacidad de producir, no solo mirando la necesidad, sino también la belleza, que sea agradable, la encontramos solo en el hacer de los seres humanos. No porque el nido del hornero no sea bello para nosotros, sino que el hornero no lo adorna por el fin de que esté adornado. En nosotros encontramos esta capacidad de asombro y de contemplación que conforma parte de la experiencia estética, y que no vemos a los animales ejercer.

Estamos tan inmersos en nuestra capacidad de hacer que perdemos dimensión de lo que eso manifiesta, incluso cuando *hacemos arte*. Lo mismo con nuestra propio ser corporal, la espontaneidad con la que realizamos estas acciones propias de nuestra naturaleza

10 Ibidem, p. 56.

nos hace perder la conciencia de su especificidad como propiamente humanas.

Solo el hombre es capaz de nombrar

En este mismo texto bíblico vemos ya al primer hombre nombrando a los animales. El acto de nombrar nos dice algo demasiado cotidiano en nuestra propia experiencia: podemos conocer, comprender y calificar, esto implica también ordenar y administrar. El hombre es capaz de interactuar de una manera con el resto de la realidad para la cual no hemos encontrado otro ser corpóreo igual en nuestra experiencia en esta tierra. Esto nos dice mucho sobre quiénes somos; los verbos que de alguna manera despliegan el significado de nombrar enumerados en la oración anterior, expresan no solo la capacidad del hombre de conocer, sino también de decidir. La acción de nombrar marca una diferencia específica del ser humano sobre el resto de los animales, que lo coloca en un lugar de superioridad. Esta diferencia es la que completa la definición de hombre en animal racional.

Adán se siente solo en el paraíso ya que no encuentra nadie que actúe como él, que pueda hacer las cosas que él hace. Se percibe diferente al resto de los animales. Esta comprensión es, como dijimos, subjetiva, esto significa que surge de un acto reflexivo sobre sí mismo al conectarse con su soledad. Es un acto de reflexión sobre nuestro propio actuar, que reconocemos en nosotros esta capacidad de trabajar, y transformar, de conocer y nombrar, elegir y definir. Al no reconocer en los animales estas capacidades es que sabemos con certeza que hay una diferencia. Y experimentamos esta inadecuación entre nosotros y ellos.

Solo el hombre muere

“La alternativa entre la muerte y la inmortalidad que surge del Gén 2, 17, va más allá del significado esencial del cuerpo del

hombre, en cuanto abarca el significado escatológico no sólo del cuerpo, sino de la humanidad misma, distinta de todos los seres vivientes, de los «cuerpos». Pero esta alternativa *afecta de un modo totalmente especial al cuerpo creado del «polvo de la tierra»*. [...] La alternativa entre la muerte y la inmortalidad entra, desde el comienzo, en la definición del hombre y pertenece «por principio» al significado de su soledad frente a Dios mismo”¹¹.

El hombre no solo se diferencia de los animales en cuanto que es capaz de nombrar. También sólo él recibe de Dios un mandato, ante el cual el hombre puede elegir obedecer o no, y cuya desobediencia tiene como consecuencia la muerte. De estas líneas se desprende que sólo el hombre tiene la opción entre la inmortalidad y la mortalidad. El texto bíblico nos deja entrever esa opción, que queda librada a la elección del primer hombre. Esto nos permite deducir que solo el hombre podría ser inmortal, y preguntarnos qué hay en este cuerpo a diferencia de los demás cuerpos que podría no morir. Aquello que da vida al cuerpo del hombre es un alma, que se diferencia del resto de las almas, o formas de la naturaleza, por ser espiritual. Esta espiritualidad del alma la podemos deducir de las acciones del hombre que nombramos antes, su capacidad de nombrar y elegir, que nos muestran una relación particular sobre la materia. El hombre puede “entrar”, comprender el sentido de las cosas, y transformarlas. Todo esto nos habla de un alma, como aquello que anima y da forma a nuestros cuerpos, que está por sobre el polvo que nos constituye.

Por tanto, sólo el hombre es potencialmente inmortal, ya que, al ser su principio de vida espiritual, no participa de las mismas reglas que la de los cuerpos exclusivamente conformados por materia. Para referirnos a los animales podríamos decir que más que morir, en ellos se da una “descomposición” que sucede a darse la separación de una forma efímera que ordenaba la materia que los constituía. Por lo tanto, solo del hombre se puede decir con propiedad que muere, ya que es el único que participa de una doble constitución en su naturaleza, espiritual y corporal. Conocemos su naturaleza espiritual, porque su propio cuerpo la expresa, en

11 Ibidem, p. 58.

el ejercicio de las capacidades únicas del hombre que nombramos hasta aquí.

El hombre está solo frente a Dios

“El hombre está solo: esto quiere decir que él, a través de la propia humanidad, a través de lo que él es, queda constituido al mismo tiempo en una relación única, exclusiva e irrepetible con Dios mismo”¹².

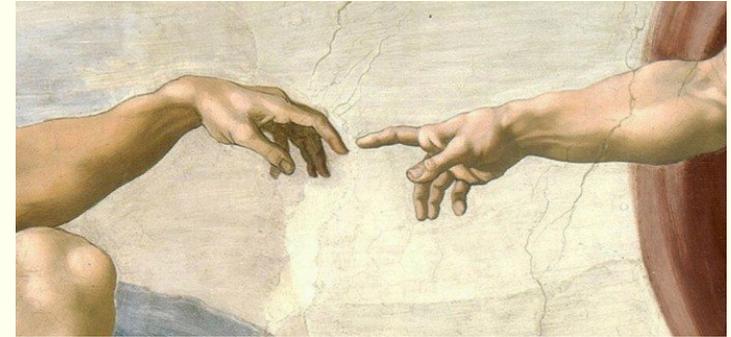
El primer hombre que escucha de Dios las palabras “si comes de este fruto morirás” no tiene experiencia de muerte hasta ese momento, solo conoce la vida que le fue dada. Estas palabras manifiestan su dependencia de Dios en el orden del existir, si bien conoce solo el existir, sabe que en él depende de su Creador. Esto podría darle una noción de qué significa la muerte, en cuanto la experiencia de límite. No se da a sí mismo la vida. Aceptar las palabras de su Creador, y confiar en su mandato, implicaba aceptar esta vida no como propia, sino como recibida.

Así la diferencia del hombre con los animales no radica exclusivamente en lo que el hombre es capaz de hacer. Hay en él un anhelo manifiesto en esta inadecuación que siente ante lo que lo rodea que significa que la creación no es suficiente para él. Hay un deseo en el hombre que lo llama a más que lo que el mundo material es capaz de darle. Esta inadecuación y ese deseo nos muestran que somos más que polvo. La realidad material nos deja sedientos. Incluso los encuentros con otros seres humanos iguales a nosotros no complementan al cien por ciento este anhelo más hondo. Es el *corazón inquieto* de San Agustín, su propia experiencia es de una densidad tan profunda que generación tras generación volvemos a sus palabras.

La máxima expresión de esta soledad la experimentamos frente a la idea de la muerte. Es frente a esta situación que sabemos que atravesaremos solos. El deseo de no morir, y el rechazo a la misma, expresan el anhelo de eternidad propio de nuestro ser espiri-

12 Ibidem, p. 53.

tual. Es una última instancia en la cual, si no se da el encuentro con Dios como respuesta al deseo, la experiencia de soledad se convierte en nihilismo, ya que gana la presencia de la ausencia, en lugar del encuentro con Aquel semejante a nosotros. La semejanza y esta relación única del ser humano con Dios radica en que somos seres espirituales como Él.



La experiencia de soledad pone en evidencia que somos un cuerpo entre los cuerpos. Esto es que nuestro cuerpo expresa un modo de ser único del hombre de entre los demás seres de la creación. Este modo de ser único está dado por nuestro principio espiritual, expresado en nuestra capacidad de nombrar y elegir, que nos hace personas, como los ángeles y cómo Dios, pero en nuestro caso, encarnadas.

La vocación a la unidad: destino y camino

“Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo». Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer. Y los bendijo, diciéndoles: «Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra»” Gén. 1, 26-28.

“El hombre puso un nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves del cielo y a todos los animales del campo; pero

entre ellos no encontró la ayuda adecuada. Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un profundo sueño, y cuando este se durmió, tomó una de sus costillas y cerró con carne el lugar vacío. Luego, con la costilla que había sacado del hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre. El hombre exclamó: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Se llamará Mujer, porque ha sido sacada del hombre». Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y los dos llegan a ser una sola carne” Gén. 2, 21-24.

De la experiencia de soledad, llegamos a la experiencia de unidad. En relación con el significado de la experiencia de unidad originaria ambos relatos de la creación del ser humano se iluminan mutuamente. El relato yahvista del segundo capítulo del Génesis al cual ya nos referimos al analizar la experiencia de soledad del primer hombre, contiene una antropología teológica que nos permite aproximarnos a comprender quién es el hombre a través de sus acciones y experiencias. Juan Pablo II habla en relación con el primer relato de una definición *teológica* del ser humano, esto es una explicación de quién es el hombre desde Dios. Si preguntamos al texto quién es el hombre, el relato contenido en Génesis 1 nos responde: imagen y semejanza de Dios.

Varón y mujer, dos que son uno a imagen de la comunidad trinitaria

“La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, reproducir el prototipo propio. El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es «desde el principio» no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige al mundo, sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas”¹³.

En el primer relato de la creación del hombre, el mismo Dios –que se revela al pueblo judío como el único Dios–, se expresa sobre sí mismo en plural, dejando una primera resonancia de la Trinidad. Este término en plural nos permite pensar que el ser humano es imagen de Dios no solo, como dijimos antes, en cuanto a su ser espiri-

13 Ibidem, p. 67.

tual, sino también en cuanto a nuestro ser corpóreo. El *ser humano* existe en dos expresiones corporales distintas y complementarias, la del ser varón y ser mujer, y en cuanto tales como *dos* somos expresión del que es uno y trino.

Descubrir en nuestro ser corporales sexuados un signo viviente de quién es Dios es para la mayoría un desafío, ya que probablemente vivamos una espiritualidad “angelista” que tiene miedo al cuerpo y su sexualidad. Encontramos rápidamente raíces maniqueístas en nuestra forma de pensar sobre el cuerpo, que se manifiestan en una tendencia a poner en él origen del mal, lugar donde padecemos los deseos desordenados y donde sufrimos la enfermedad.

A su vez, también la sociedad en la cual estamos inmersos desprecia el cuerpo, no a simple vista, pero sí en sus fundamentos. Concibe el cuerpo, sobre todo en cuanto masculino o femenino, como un simple envase “retornable”. Si nuestro ser psíquico no se identifica con nuestro ser biológico, mediante los medios que nos brinda el desarrollo tecnológico se nos propone cambiar el cuerpo recibido y diseñarlo acorde a nuestros deseos.



La redención del cuerpo no implica solo una rectificación de los impulsos (que, si bien son espirituales, centramos en sus expresiones físicas) sino una comprensión profunda de lo que significa ser cuerpo, su dimensión sacramental, como signo y mediación de la presencia de Dios en su creación.

Contemplando lo que implica cultivar la tierra y nombrar los animales, pudimos comprender nuestra naturaleza de espíritus encarnados. Contemplar la complementariedad física en la que existimos como varón y mujer, nos dice que hemos sido creados como

seres humanos en una díada, llamada a conformar una unidad que es fecunda, a imagen y semejanza de Dios. En el cuerpo del varón y la mujer, en sus diferencias orgánicas que al unirse generan nueva vida, encontramos el mapa de ruta de nuestro camino a la plenitud como seres humanos. Una vida vivida según este mapa de ruta será una vida fructífera por naturaleza. Los frutos serán nuevas vidas, o serán vidas transformadas. La vocación a dar frutos en la unidad, cuya expresión máxima se manifiesta en la unión del varón y la mujer en el matrimonio, y se realiza también en la fecundidad de una vida consagrada. Nuevamente nos encontramos frente a una realidad tan evidente que hace difícil el asombro y a la vez la apropiación de su sentido. Decodificar correctamente este aspecto de nuestra identidad, que es nuestra *naturaleza corpórea complementaria*, nos dispondrá a una vida de comunión, integrados con nosotros mismos, y con aquellos con quienes nos encontremos. Este llamado entrañable (justamente desde las entrañas de nuestro propio cuerpo) a vivir en comunidad es inherente al desarrollo de nuestra identidad personal. Solo a través de las relaciones interpersonales podremos alcanzar el conocimiento de quienes somos, y actualizar las potencialidades de nuestro ser. De esta manera nuestro cuerpo nos marca el destino final y el recorrido: vivir en comunión fructífera, según el modelo divino.

La alegría del encuentro

“La homogeneidad somática, a pesar de la diversidad de la constitución unida a la diferencia sexual, es tan evidente que el hombre (varón), despertándose del sueño genético, la expresa inmediatamente cuando dice: «Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada varona, porque del varón ha sido tomada» (Gén. 2, 23). De este modo el hombre (varón) manifiesta por vez primera alegría e incluso exaltación, de las que antes no tenía oportunidad, por faltarle un ser semejante a él. La alegría por otro ser humano, por el segundo «yo», domina en las palabras del hombre (varón) pronunciadas al ver a la mujer (hembra). Todo esto ayuda a establecer el significado pleno de la unidad originaria”¹⁴.

14 Ibidem, p. 63-4.

Volviendo al análisis del segundo relato de la creación, encontramos que el mismo hombre que siente la soledad frente a los animales y demás seres de la creación, frente a otro ser humano como él experimenta la alegría. El encuentro, el reconocimiento y confirmación en el ser, que se consolida en la experiencia de unidad, es la fuente del gozo vivido por Adán frente a Eva. Comparten una misma naturaleza, lo que permite que se comprendan en profundidad, lo que es la condición de posibilidad de una verdadera unión. Como dijimos antes, no exclusivamente de amor esponsal, sino de vida en comunidad.

Pero para que la verdadera unión acontezca hay una condición, no impuesta, sino necesaria: la salida de sí mismo. La misma vida divina, de la cuál la diada varón y mujer es signo, tiene esta dinámica de la salida de sí para el encuentro. Sin embargo, en nuestra realidad histórica, la salida de sí mismo está atravesada por la experiencia de renuncia. Para darnos hemos de experimentar una cierta muerte, ya que el yo está vuelto sobre sí mismo. Por esto, lo que, enunciado con simpleza, *para vivir la unidad es necesario salir de sí*, se torna un trabajo arduo y ascético. Alcanzar una unidad gozosa parece más la expresión de un deseo que una realidad experimentable.

Aunque parezca una promesa incumplible, reconocer en nosotros este anhelo de la alegría experimenta Adán al ver a Eva, es fundamental para entender quiénes somos. Empezar a comprender quien somos es reconocer que estamos en constante búsqueda de satisfacer ese deseo. Esto es así porque el encuentro gozoso es parte constitutiva de quienes estamos llamados a ser.

Reconocer el objeto de nuestro anhelo, el *para qué* es el sentido que nos abrirá el paso a encontrar el cómo. El fin es el encuentro gozoso interpersonal (dentro de la sociedad terrena y finalmente en la comunión de los Santos). El cómo es este, muchas veces árido, camino de salida de uno mismo. Encontraremos la respuesta a la pregunta por *quiénes somos* en un recorrido que se da entre una realidad recibida: mi cuerpo, mi situación vital (familia, grupo social, tipo de infancia, etc.) y aquello que yo voy haciendo de mí mismo a través de mi libertad. Por lo tanto, entender la lógica que el propio cuerpo expresa, esto dijimos es el llamado a vivir en unidad, será la que debería indicar el camino en el momento de ejercer la libertad. Es esta dinámica de salida de uno mismo para llegar al encuentro con

los otros la que determinará, no tanto quién soy, cómo quién habré de llegar a ser. Este *para qué* contiene en sí una profunda libertad, la de abrirse a otros, y no quedar encerrado sobre uno mismo. No solo porque así desplegamos el potencial que el *quienes somos* recibido tiene de manera germinal, sino porque nos liberamos de nosotros mismos, que en situación de pecado podemos volvernos nuestros propios enemigos, encerrándonos en la prisión del yo.

Esta es la alegría que experimenta Adán frente a Eva, ahora sí tiene un par, un igual, a quién entregarse para conformar una comunidad, y junto a quien desplegar su humanidad.

Nuevamente el mensaje imperante en el entorno es el opuesto, invita a replegar y así salvaguardar el yo como promesa de felicidad. Solo seremos felices en cuanto procuremos resguardar el cumplimiento de nuestro deseo inmediato, el cuál generalmente está vinculado con una felicidad o alegría a corto plazo. De esta manera giramos constantemente en falso, satisfaciendo deseos que nos dejan insatisfechos, ya que no responden a nuestra naturaleza más honda. Satisfacemos nuestro deseo sensible de ser abrazados en una experiencia sexual circunstancial, pero no el deseo profundo de amar y ser amados en una experiencia sexual fruto del encuentro entre dos personas que se han comprometido a ser la alegría uno para el otro, aun en medio del dolor, para toda la vida.

Desnudez sin vergüenza: identidad propia confirmada en la mirada del otro

“Los dos, el hombre y la mujer estaban desnudos, pero no sentían vergüenza” Gén. 2, 25.

“A esta plenitud de percepción «exterior», expresada mediante la desnudez física, corresponde la plenitud «interior» de la visión del hombre en Dios, esto es, según la medida de la imagen de Dios (cf. Gén. 1, 17)”¹⁵.

15 Ibidem, p. 81.

Empezamos hablando de cómo el hombre en estado de situación original experimenta soledad al verse rodeado de animales ante quienes no encuentra un par. En el encuentro con otro cuerpo como el suyo, pero diferente, reconoce y celebra su propia humanidad. Este reconocer es fuente de alegría, la certeza de encontrar otro como igual, que a su vez es diferente, complementario.

Este primer encuentro de Adán y Eva tiene una característica particular para nosotros, se da en una desnudez que no está marcada por la sensación de vergüenza. Juan Pablo II nos dice que esta desnudez no alude a la ausencia de algo que debería estar, en sentido positivo hoy podríamos hablar de un sano pudor, sino a la presencia de una verdadera libertad. Adán y Eva están uno frente al otro, con la libertad de ser mirados en la plenitud de lo que su cuerpo expresa, esto es en todo lo que son como personas. Los animales están desnudos, sin vergüenza, porque lo están sin conciencia de sí mismo ni del otro como otro. Esta no es la experiencia nuestra. La experiencia del ser personal es la conciencia de sí. La necesidad de cubrirse aparece cuando, por el pecado, ingresa el desorden en el interior del corazón del hombre. La conciencia sobre quién es uno y quién es el otro pierde esta claridad que permitiría a Adán y Eva comprenderse mutuamente. Surge así el temor ante la mirada ajena y la necesidad de protegerse.

Para comprender qué podía significar esta desnudez sin vergüenza podemos pensar en la experiencia de dos personas que se encuentran purificadas por un amor de verdadera entrega, donde cada uno es libre para darse y para recibir al otro en la totalidad de quien es (no en cuanto simples objetos de placer mutuo). Esta experiencia de total confianza revive de alguna manera la experiencia original previa al pecado. Es cuando Adán y Eva desconfían del amor de Dios, de la confirmación que Dios hace sobre ellos, cuando se pierde esta capacidad de ver con claridad. Por la falta de entrega al amor divino, se pierde la libertad interior para salir de sí mismo, y con ella la capacidad de confirmar al otro en su propio valor a través de nuestra entrega.

Esta confusión comienza, como dijimos, en el corazón, lugar donde significamos el actuar conjunto de nuestras capacidades. La capacidad de “ver”, de comprender, a quien tenemos frente a nosotros, e interiormente de comprendernos a nosotros mismos. La capacidad

de elegir libremente, esto es de actuar acorde al bien y la verdad que vemos. Este desorden lleva al trastorno del vínculo, aquel que tiene como vocación primera ser expresión de mutua confirmación, se ve alterado en un vínculo de mutua posesión. El deseo de “consumir” al otro para satisfacción propia, como si quisiéramos robarnos esta confirmación en vez de esperar a recibirla desde la libertad del otro. Esto lleva a la necesidad de cubrirse, de protegerse frente a la eventual *mirada usurpadora* podemos decir. Frente a una mirada que no nos confirma, incluso nos desacredita. Esta protección la llevamos principalmente a los órganos que expresan nuestro ser sexuado, velando por aquellas partes de nuestro cuerpo que representan nuestra capacidad de darnos y de recibir, poniendo en evidencia de qué manera nuestra sexualidad expresa esta vocación al mutuo don y encuentro.

Miradas que confirman y afirman la propia identidad

“Podemos decir que la inocencia interior (esto es, la rectitud de intención) en el intercambio del don consiste en una recíproca «aceptación» del otro, tal que corresponda a la esencia misma del don; de este modo, la donación mutua crea la comunión de las personas. Por esto, se trata de «acoger» al otro ser humano y de «aceptarlo», precisamente porque en esta relación mutua de que habla el *Génesis 2, 23-25*, el varón y la mujer se convierten en don el uno para el otro, mediante toda la verdad y la evidencia de su propio cuerpo, en su masculinidad y feminidad. Se trata, pues, de una «aceptación» o «acogida» tal que exprese y sostenga en la desnudez recíproca el significado del don y por eso profundice la dignidad recíproca de él. Esa dignidad corresponde profundamente al hecho de que el Creador ha querido (y continuamente quiere) al hombre, varón y mujer, «por sí mismo». La inocencia «del corazón» y, por consiguiente, la inocencia de la experiencia significa participación moral en el eterno y permanente acto de la voluntad de Dios”¹⁶.

El cuerpo revela el alma, esta idea clave la iremos encontrando expresada de una y otra manera a lo largo de las catequesis. Como si Juan Pablo II nos llevará a detenernos frente a una escultura, y

16 Ibidem, p. 103.

nos fuera guiando en su observación palmo a palmo, nos permite ir adentrándonos en las múltiples dimensiones en las que el cuerpo expresa el alma. Esto es que el cuerpo dice quién somos, es testigo. Sin embargo, esta comprensión no la alcanzamos solos frente al espejo. El cuerpo masculino y femenino hecho para la comunión solo se empieza a comprender en el encuentro con otros, en los vínculos que nos van dejando entrever quiénes somos. Esta comprensión es progresiva, de vínculo en vínculo, empezando con el padre y la madre. Ambos en su propia complementariedad nos permiten comprendernos, encuentro con el igual, y con el diferente. Así, progresivamente, en los distintos modos en que se desarrollan los vínculos, hermanos, amigos, compañeros, nos vamos preparando para aquel vínculo entre varón y mujer donde podremos entender finalmente la totalidad del *para qué* de nuestro cuerpo sexuado.

La dinámica del desarrollo de la propia identidad se da en dos planos que se articulan como ya dijimos. Estos dos planos son por un lado aquello que recibimos, como por ejemplo la herencia genética, nacer varón o mujer, características intelectuales, afinidades, etc. Por otro, aquellos modos de ser que a través del ejercicio de nuestra libertad vamos haciendo de nosotros mismos. Los vínculos interpersonales que forman parte de nuestras experiencias cotidianas deberían estar enmarcados en esta experiencia de “desnudez sin vergüenza”, ya no física, pero sí afectiva/espiritual: la capacidad de darnos con la confianza de ser recibidos por quienes somos. De esta manera, a través de aquellas personas que nos confirman podremos ir comprendiendo nuestra identidad.

Solo podemos recuperar la certeza de nuestro valor y dignidad si reconocemos en la mirada de los otros que nuestra dignidad se funda en que valemos exclusivamente por existir. Dios nos pensó uno al otro como transmisores de esta verdad al crearnos capaces de mirarnos mutuamente con admiración y en libertad. Con una mirada que al encontrarse con la “desnudez” del otro no ve un objeto de deseo, un instrumento para la propia realización, sino la alegría de que él otro sea. Esta alegría es expresión del valor de cada persona.

En un entorno cultural donde el mensaje es justamente el opuesto, que nuestra identidad –la respuesta sobre quiénes somos– la en-

contramos solo mirándonos a nosotros mismos, la pregunta sobre quiénes somos parece tan difícil de responder. Si el foco a la respuesta sobre quién somos está puesto en una imagen de nosotros mismos, construida a partir de ese corazón confundido, buscamos dentro de un torbellino de emociones, experiencias, sensaciones en los cuales no encontramos un norte, una salida.

En cambio, si comenzamos a definirnos a partir de nuestro ser corpóreo parte de la respuesta estaría “dada”: somos un cuerpo masculino o femenino. Esto es un comienzo, no una absoluta determinación. Para que nuestro modo particular de ser varón o mujer logre desplegarse, será necesario que encontrar a lo largo de la vida miradas concretas que sean confirmación del sí divino creador con el cuál comenzó la existencia de cada ser humano. Como peldaños, estos encuentros que confirman habrán de ser experiencias que preparen para la experiencia personal de encuentro con Dios. En última instancia solo este encuentro lleva a la certeza de la propia dignidad, por lo tanto, identidad más profunda, ser hijos de Dios Padre.

Entonces, es a partir de lo que las experiencias que hemos analizado que podremos crecer en una conciencia plena de quienes somos. Es en nuestra vocación a vivir en comunidad que somos imagen y semejanza de Dios. A partir de la realidad de la naturaleza caída, este reconocimiento de quienes somos no resulta inmediato. Como dijimos al comienzo y a lo largo del escrito, además de la situación de pecado interior, los criterios e ideas que priman hoy en el discurso sobre quiénes somos oscurecen estas realidades, sobre todo al separar la comprensión de quiénes somos de la experiencia de ser cuerpo. El cuerpo, que es donde el espíritu existe y se expresa, es tomado como una parte aleatoria de nuestro ser personal. Se pueden dar muchas explicaciones, en la historia de las ideas, y en las historias personales, que explican este rechazo al cuerpo. Recuperar la conciencia de aquello que nuestro ser corpóreo tiene para decirnos implica, ante la incertidumbre y el dolor de no saber quién uno es, la certeza de que hay gran parte que no la definimos, sino que hemos de aceptarla y recibirla.

La experiencia de soledad nos permite reconocer quién somos en medio del resto de los seres corpóreos, nuestra particularidad como seres inteligentes y capaces de elegir. Por tanto, somos seres

que tenemos un principio espiritual que supera el mismo límite del tiempo, y por lo que todos nuestros anhelos y deseos no habrán de encontrar una respuesta plena en esta vida.

A su vez, la experiencia de unidad nos dice que es posible vivir la alegría y el descanso que nuestro corazón anhela, parcialmente en esta tierra, pero en plenitud en la unión definitiva en la Eternidad. Y que es en la comunidad configurada a partir de la unión complementaria donde podremos desplegar la plenitud de quienes somos. La experiencia de desnudez sin vergüenza es la confirmación que recibimos sobre quienes somos al ser mirados de tal manera que quien nos mira se abre a comprendernos en nuestra realidad personal. En la mirada íntegra del otro encontramos destellos de verdad sobre nuestra identidad. Es por esto por lo que en una sociedad donde prima la mentalidad de instrumentalización, no es de sorprenderse que se disparen experiencias de disconformidad con el ser recibido, ya que han faltado probablemente experiencias de confirmación, y se han multiplicado las relaciones interpersonales donde primó el uso del otro como objeto.

Finalmente, estas reflexiones pueden ayudar a descubrir que la identidad no es tanto una realidad cerrada, sino vocación, *identidad para*. Esto es una llamada a la acción, al servicio. Desplegamos la plenitud de quienes somos al salir de nosotros mismos en actos de entrega. Reconoceremos el *significado sponsalicio del cuerpo* al comprender que fuimos creados para vivir en clave de donación. Es a partir de la experiencia de salir de sí que alcanzamos encuentros verdaderos, profundos, fructíferos, en los que se configura la verdadera unión de la comunidad. Es entonces cuando las tres experiencias analizadas se convertirán en un camino de reconocimiento de quienes somos, a la vez que una llamada a transformar desde quienes somos, la realidad en la que nos encontramos.

Bibliografía

- BOJORGE, HORACIO, *Varón y Mujer, Entre designio divino y abolición demoníaca*, Cruz y Fierro Editores, Buenos Aires, 2020.
- JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo, Tomo I: La redención del cuerpo*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2014.

- WOJTYLA, KAROL, *Persona y acción*, Ediciones Palabra, Madrid, 2011.
- WEST, CHRISTOPHER, *Theology of the body explained*, Pauline Books & Media, Boston, 2007.
- STEIN, EDITH, *Ser finto y ser eterno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- , *La mujer*, Ediciones Palabra, Madrid, 2006.
- , *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 2007.



Camus, *El hombre rebelde* Dos siglos, un hilo conductor y una dirección¹



por OSCAR KITASHIMA²

Resumen

Dentro de la obra *El hombre rebelde* y en relación estrecha con su tema central –aludido directamente en el título–, una de las dos de largo aliento de neto corte y modo filosófico, Albert Camus filosofa a través de la historia y a partir de ello, y según ello, argumenta y justifica que la que corresponde a los dos siglos que nos anteceden –hasta los tiempos de publicación de la obra– supone un proceso que la explica gran parte. Un proceso, cuya génesis y desenvolvimiento corres-

¹ El siguiente artículo es una adaptación, en función de presentarla a un público más amplio y de la difusión y el desarrollo del pensamiento del Doctor Komar, incluido en los propósitos de la revista, del trabajo y ponencia presentada en la Jornada “*L’homme révolté a 70 años de su publicación (1951-2021)*” organizada por la SLEAC: Sociedad Latinoamericana de la Société des Etudes Camusiennes. Aprovecho aquí para agradecer las diversas exposiciones sobre la obra y el pensamiento de Camus de la Dra. Inés Futen de Casagne que me inspiraron a introducirme en la lectura y profundización del autor.

² OSCAR KITASHIMA es Profesor y Licenciado en Filosofía por la UCA. Ha ejercido su actividad docente en diversas universidades, profesorados y escuelas secundarias. Contacto: oskitashimahotmail.com .

ponde, no total pero sí ineludible y determinadamente, a filosofías y expresiones del pensamiento de los dos siglos que nos anteceden.

Consideramos que lo que Camus nos dice al respecto aporta luz y ratifica una interpretación de la historia contemporánea, así como ciertos conceptos afirmados por parte de una filosofía realista. La interpretación: que resulta en la constatación de un proceso. Ciertos conceptos: que responden a contenidos propios del ámbito de la filosofía y cuya presencia, como una constante asumida y abordada de modo diverso, y con diversas conclusiones a las que han arribado, por diferentes y sucesivos filósofos, han signado ese proceso y justifica en gran medida su existencia.

La presente exposición se centra en abordar el punto de partida conceptual y de presencia constante, que constituye según Camus un componente primordial de tal proceso –el cual se encuentra en conexión estrecha con el tema general de la obra– y da cuenta de gran parte de su desarrollo, más algunas de las conclusiones y consecuencias que le siguen.

Hay que agregar el hacer notar su valor en razón de la procedencia: de un autor ajeno y polemista frecuentemente de filosofías y filósofos de parentesco o afiliación cristiana, y huérfano de fe religiosa.

Palabras clave

Albert Camus, *El hombre rebelde*, la historia contemporánea como historia filosófica, aparición inaugural e impronta en la historia del ateísmo filosófico, rebelión metafísica y primacía de la praxis.

1.-

Ciertas afinidades y la interpretación de Camus de los dos siglos que nos anteceden

Para introducirnos en el tema anunciado en esta presentación, aludimos a la afinidad que el método de filosofar con el que emprende

Camus gran parte de esta obra: el de filosofar través de la historia –es decir, distinto a emprender historia de la filosofía y más aún del análisis crítico de sistemas y filosofías de autores in abstracto– guarda con el método tan implicado en la labor filosófica de Del Noce y Komar.

Aparte de ello, aludimos especialmente al alineamiento, en vistas a lo que Camus ha ido poniendo de manifiesto a través del ejercicio de ese método de análisis, con la tesis compartida por Del Noce y Komar de que “*la historia contemporánea es una historia filosófica*”³. Dentro de esto y de modo central –con la esperanza de que se vea manifiesto en la subsiguiente exposición – habremos de señalar la concurrencia de lo que Camus presenta en esta obra como una constante que contiene un componente filosófico y cuya presencia y desarrollo justifican afirmar un proceso histórico dentro de la historia de la filosofía y de la historia en general de los dos siglos que nos anteceden.

Se trata de la afirmación de un proceso que parte de una postura existencial con sus argumentaciones justificativas correspondientes, la cual implica la negación de la aceptación del mundo tal como es, basada en el rechazo del mundo y de su autor, la “Rebelión metafísica”: “La rebelión metafísica es el movimiento por el cual un hombre se alza contra su situación y la creación entera. Es metafísica porque discute los fines del hombre y de la creación”⁴.

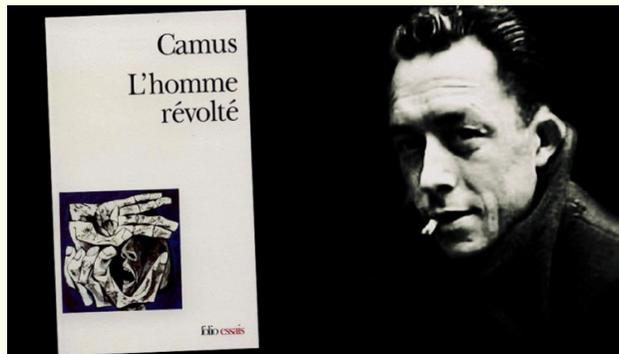
Desde la introducción de la obra Camus hace manifiesto lo que acabamos de expresar planteándolo como uno de los propósitos principales de la misma:

“Dos siglos de rebelión, metafísica o histórica, se ofrecen justamente a nuestra reflexión. Sólo un historiador podría pretender una exposición detallada de las doctrinas y los movimientos que

3 Emilio Komar, *Los problemas humanos del a sociedad opulenta*. Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2001, p. 11. Del Noce hace lo propio reiteradamente, por ejemplo: “y no hay que sorprenderse de que gran parte de los filósofos actuales se inspiren en la historia contemporánea, siendo así que esta historia es historia filosófica”. Augusto Del Noce, *Ocaso o eclipse de los valores tradicionales*, Madrid, Unión editorial, 1972, p. 154.

4 ALBERT CAMUS, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1978, p. 27. En adelante: HReL (*El hombre rebelde* edición Losada), la cursiva en nuestra. Cuando se cite el original francés: *L'homme révolté*, París, Gallimard, 1951, p. 22, en adelante HReG (*L'homme révolté, éditions*, Gallimard) p. 27.

se suceden en esos siglos. Por lo menos, debe ser posible buscar en ellos *un hilo conductor*. Las páginas que siguen proponen solamente algunos hitos históricos y una hipótesis de lectura. Esta hipótesis no es la única posible, y está lejos, por otra parte, de aclararlo todo. Pero explica, en parte, la *dirección* y, casi enteramente, *lo desmedido* de nuestro tiempo. La historia prodigiosa que se evoca aquí es la historia del orgullo europeo”⁵.



Presenta el autor a la rebelión metafísica y su extensión, la rebelión histórica, como algo sobre lo cual reflexionar, a partir de indicios de haber participado como hilo conductor en el entramado de la historia de los dos siglos antecedentes.

Esto, en conjunto con la aseveración de una rebelión metafísica y el contenido filosófico de la misma, más variadas de las apreciaciones que expone Camus al respecto, concurren de hecho con las consideraciones filosóficas acerca de las tesis que de un modo u otro sostienen la inaccesibilidad o la negación de la realidad en sí –aquí se trataría de uno de sus modos de negación–, de la realidad con su sentido y valor propio y por tal trascendente al ser humano. Las que han sido y son abordadas desde distintas filosofías y autores posicionados en una filosofía metafísica realista trascendente.

A través del análisis de la postura y contenido ideal constante, de carácter pleno inmanente que contiene la rebelión metafísica, argumentará, además, que ella no puede –y así ha sucedido– sino derivar necesariamente por un lado en varias filosofías y visiones del mundo

5 Ibidem, HReL, p. 16.

que han propuesto la absoluta primacía de la praxis cognoscitiva y práctica.

Para avanzar tanto con relación a la concurrencia como a la proposición de un hilo conductor y una dirección a partir de una posición con contenido filosófico denominada “rebelión metafísica”, decidimos echar mano a una de las formulaciones –de las tantas y diversas– del proceso que lleva a afirmar a la historia como historia filosófica desarrolladas por el profesor Komar.

La misma confluye en su sentido y direccionalidad –a grandes rasgos y con resguardo de las particularidades del pensamiento filosófico de Camus– y específicamente con el punto de partida, el itinerario de la afirmación, el análisis y la crítica del proceso, que ha desarrollado Camus dentro de esta obra. El cual imprime uno de los caracteres esenciales a la historia que se constituyó como historia filosófica: el que le da “un hilo conductor y una dirección” a la historia al decir de Camus.

La formulación escogida refiere que desde mediados de la edad Moderna con el libertinaje erudito de principios del siglo XVII como precursor se instala uno de los basamentos fundacionales del proceso⁶ que es impulsado por el pensamiento autónomo: de liberación de la necesidad de adherir a la realidad.

“... el pensamiento autónomo termina por rechazar la trascendencia. Concluye en el monismo, pero no a partir de temas metafísicos sino de una simple actitud humana de autonomía y descreimiento... El pensamiento autónomo se hace muy fuerte en el Iluminismo y el Iluminismo es incomprensible sin ese espíritu que reivindica para el hombre una gran independencia. Pero el conocimiento de la verdad implica sumisión. Frente a algo verdadero no tengo libertad de disentir. [...] He aquí una vía al idealismo: al negar toda realidad que se nos imponga, lo real pasa a ser expresión de la subjetividad que a la larga deja de ser personal, individual, para devenir Espíritu Universal. [...] El «no hay otro» característico del idealismo, consiste en afirmar que no hay reali-

6 Emilio Komar, *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*. Buenos Aires, Sabiduría cristiana, 2006. Cfr. 8 y 9.

dad dada, no hay natura. Por eso el idealismo es una filosofía de la cultura: todo es espíritu y el despliegue del Espíritu”⁷.

El extremo inicial del hilo conductor del proceso

En consonancia, aunque no siguiendo un idéntico derrotero, Camus arriba a este concatenamiento y luego, como se presentará más adelante en sus resultados finales. Lo hace partiendo –en los hechos se trata del postulado de autonomía, radical en este caso– de una rebelión: la rebelión contra el autor del mundo y su obra. Se trata de la mencionada “rebelión metafísica”, formulada desde la filosofía y el ámbito del pensamiento. Ella es una posición *sobreañadida* a la actitud rebelde, la de revuelta: “El rebelde, (es decir, el que se vuelve o revuelve contra algo), da media vuelta (...) he aquí que hace frente... Opone lo que es preferible a lo que no lo es... todo movimiento de rebelión invoca tácitamente un valor”⁸. El tipo de revuelta considerada es la protesta y afirmación humana –el valor invocado tácitamente– frente a la injusticia, la opresión, la dispersión y los males a los que está sujeta la condición humana.

La rebelión metafísica es distinta a la actitud rebelde, aunque comparta esta postura. Sobreañade a aquella el cuestionamiento y rechazo del autor del mundo discutiendo “los fines del hombre y de la creación”, por lo tanto, supone una negación de la dependencia y consiguientemente: autonomía. Es el rechazo a la dependencia respecto al autor y a su obra: del mundo en sí, (de reconocer, comprender, aceptarlo y al cual adecuarse) poniendo el acento Camus dentro de ello el rechazo de los límites; la fragilidad; la fugacidad; los males naturales físicos y los morales que en él acontecen; y la muerte. Realidades que también forman parte del mundo que el ser humano habita.

7 Ibidem. 9-10.

8 HReL, p. 18. “Le révolté, au sens étymologique, fit volte-face. Il marchait sous le fouet du maître. Le voilà qui fait face... Il oppose ce qui est préférable à ce qui ne l'est pas... tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur” HReG, p. 26.

La autonomía en su expresión de rechazo a la dependencia que contiene la rebelión metafísica a juicio de Camus se desarrolló a través de la historia de la filosofía desarrollando diferentes líneas de elaboración filosófica

La manera de asumir y de justificar esta otra rebelión no ha sido única, Camus irá mostrando sus diferentes maneras o variantes. Este marco o encuadramiento de la historia que se encarga de señalar; el “hilo conductor”, tiene como tal su extremo y muestra en su despliegue una dirección. El extremo situado temporal y espacialmente dentro de la historia de la humanidad implica una aparición, que, tratándose de la historia, refiere a un *hic et nunc*; un momento y un lugar determinado de inicio.

Con la consistencia que puede brindar el constituirse como corriente de pensamiento, ha de situarse en el Occidente europeo; aproximándose a la medianía de la Edad Moderna: “La rebelión metafísica propiamente dicha no aparece de una manera coherente en la historia de las ideas hasta fines del siglo XVIII”⁹.

En función del tema central de la obra y las tesis sostenidas por Camus, este considera uno de los hitos de los que dan cuenta de la historia como historia filosófica: la aparición del ateísmo filosófico, componente de la rebelión metafísica. Uno de los que confluyen en esa época de la historia que Camus señala de aparición de la rebelión metafísica con otros provenientes de diversas líneas (el empirismo y el racionalismo como las dos alas de un mismo plexo nominalista; el iluminismo de “la madurez” del hombre y la idea de progreso, y otras) que han inducido o establecieron posiciones de inmanencia y de autonomía.

Este hito referido ha tenido un protagonista y precursor destacado, como punta inicial del hilo conductor. En consonancia con la formulación escogida de Komar que da cuenta la historia filosófica y el proceso que presenta, lo dicho de que “el pensamiento autónomo termina por rechazar la trascendencia [...] pero no a partir de temas metafísicos sino de una simple actitud humana de autonomía y descreimiento”, Camus también señala al libertinaje erudito:

9 HReL, p. 29. “La révolte métaphysique proprement dite n'apparaît dans l'histoire des idées, de façon cohérente, qu'à la fin du XVIII siècle”. HReG, p. 43.

“[...] a contar del momento en que el cristianismo, al salir de su período triunfante, se encontró sometido a la crítica de la razón, en la medida exacta que fue rechazada la divinidad de Cristo, el dolor volvió a ser el destino de los hombres [*se refiere a la situación existencial sobre la que se encarama la actitud rebelde como revuelta*] [...] Los pensadores y los artistas libertinos prepararon este nuevo divorcio [*el anterior divorcio: los anteriores; esporádicos y aislados casos de rechazo al autor del mundo y su obra*] al atacar, con las precauciones de costumbre, la moral y la divinidad de Cristo [...] Durante los dos siglos que preparan los trastornos, a la vez revolucionarios y sacrílegos, del final del siglo XVIII, todo el esfuerzo del pensamiento libertino consistirá en hacer de Cristo un inocente, o un tonto, para anexarlo al mundo de los hombres en los que estos tienen de noble o de irrisorio. Así se encontrará despejado el terreno para la ofensiva contra el cielo enemigo”¹⁰.

Un hecho con características filosóficas, inédito, y que por ello también constituye el inicio de un proceso. La rebelión metafísica no ha tenido carácter universal ni general, ni formulaciones que hayan acompañado a los seres humanos a lo largo de toda su historia (y en todo caso sólo reducida, aislada y esporádicamente, tal como así lo expresa también Camus) de modo tal que haya participado de un encuadre del desarrollo histórico de la humanidad. Los miles de años de historia humana –de seres humanos y sociedades que han vivido a través de ellos–, de la que consta registro escrito o algún otro tipo de testimonio, dan cuenta de ello.

Una variante de los modos desplegados de la rebelión metafísica a través de la historia del pensamiento y su impronta en el devenir de la historia humana

Desde el terreno despejado para la ofensiva contra el cielo enemigo la manera de asumir y de justificar la rebelión metafísica no es única, Camus irá mostrando sus diferentes maneras o variantes desarrolladas por la filosofía y las expresiones del pensamiento.

10 HReL, pp. 37-38. Lo que figura entre corchetes es agregado nuestro.

Al desarrollo de ese postulado de rebelión metafísica, que es parangonable en tanto ronda estrechamente el ateísmo metafísico, fruto del análisis del recorrido realizado por la filosofía por parte de Camus, lo encuentra desplegado –y de allí que hable de “un hilo conductor”– desde ya no linealmente, sí en fases sucesivas que no anulan en su supervivencia unas a otras. Y siendo en Occidente, donde se dio lugar el proceso, se ha presentado ante lo divino trascendente y su obra encarnado en la forma y contenido del dios judeo-cristiano.

El haber centrado el presente trabajo en la postura rebelde metafísica en sus contenidos filosóficos y en tanto constante ideal que se ha manifestado como proceso, no hemos de ocuparnos del desarrollo expositivo de las variantes que se constatan en la subsiguiente historia filosófica.

Se ha de remitir a lo que ha aportado la rebelión metafísica a la dirección de la historia en la línea que revela en mayor medida a la misma mostrando un proceso con influencia determinante de la filosofía y que en sintonía con ello ha impactado con mayor alcance entre las demás en la historia del siglo pasado; la de mayor relevancia respecto a lo que “explica, en parte, la dirección y, casi enteramente, lo desmedido de nuestro tiempo”. Por lo demás, la vastedad del itinerario del recorrido por Camus extrema la dificultad de incorporar referencias al mismo sin entrar en una serie de explicaciones particulares. Asimismo, el itinerario histórico recorrido abarca dos –y los más extensos– de los cinco capítulos que componen la obra.



Sin embargo, es necesario mencionarlas y decir algo al respecto. Las variantes constatadas y desarrolladas por Camus de rebelión metafísica se pueden aunar respetando las especificidades que las diferencian y esperando serle fiel lo más posible en apretadísima síntesis, en tres modalidades emplazadas sobre la protesta de la actitud rebelde. Tres respecto al autor del mundo: las que lo enfrentan o desafían, las que lo rechazan y las que lo niegan en cuanto a su existencia. Con respecto al mundo, a su obra, también tres: arrojarse con arrogante afirmación de voluntad de poder o con orgullosa desesperación sobre lo que en el mundo encuentre y justifique racionalmente que tenga sentido. Esto en unión con los motivos y razones para existir en él. Ambas cosas, desentendiéndose del mismo: es decir, fuera de la medida y el orden con que se presenta y establece el mundo tal como es. La segunda, de destruirlo, o la tercera, de demolerlo para sustituirlo por otro.

La última, la que corresponde a la que hemos aludido y dado razones de la opción a desarrollar siguiendo a Camus, ha sido proporcionada en sus justificaciones filosóficas por Hegel, filósofo a quien el autor dedica mayor espacio junto a Nietzsche y Marx en la obra. Quien no estando situado en la postura rebelde metafísica sin embargo de resultados de su reflexión filosófica instala la inmanencia absoluta, la racionalidad dando cuenta de la totalidad de la realidad y su realización a través de la historia, inspirando con ello las posiciones de la rebeldía metafísica que desconoce a un autor del mundo e intentan explicar y hacer un mundo por su cuenta. Variante que presenta la total autonomía y la primacía de la praxis:

“Hegel destruye definitivamente toda trascendencia vertical, y sobre todo la de los principios, y esta su originalidad indiscutible. Restaura, sin duda, en el devenir del mundo, la inmanencia del espíritu. Pero esta inmanencia no es fija [...] El espíritu existe y no existe en el mundo, se hace en él y existe en él”¹¹.

Expresado de otro modo esto mismo es lo que expone la formulación komariana anteriormente citada del proceso ideal y de encarnadura en diversas filosofías del pensamiento autónomo que hemos

11 HReL, p. 134.

tomado en consideración. Y en otro texto que sigue la línea de la formulación expuesta, Komar refiere a uno de los varios y diversos pasos siguientes, que ha sido el del marxismo: no es la razón como “Espíritu” que se expresa y realiza a través del mundo: la verdad es la humanidad que expresa al mundo y lo realiza. La filosofía no ha hecho más que interpretar al mundo, pero de lo que se trata (a partir de lo que la filosofía desde la verdad que descubre demuestra y establece) es de transformarlo.

“Los últimos vestigios de la metafísica tienen que desaparecer. Todo se hace mera praxis. Entonces el hombre es totalmente independiente (autónomo), no solo comprende el mundo, sino que hace el mundo. No solo comprende la miseria, humana, sino que la elimina: hace un mundo sin miseria”¹².

Refrenda este proceso y esta continuidad de modo similar Camus, dentro de su recorrido y señalización del proceso. Describirá las consecuencias lógicas, intermediando Hegel, en continuado con el rastreo del devenir de la postura de rebelión metafísica, en una de sus resultantes.

Esta corresponde a una de las variantes dentro de la modalidad de rebelión metafísica de desconocimiento del autor del mundo y sustitución de este último por otro, aparte de esta modalidad constatada por Camus en Nietzsche y en el surrealismo. La que contiene la impronta esencial del idealismo, que ha sido el marxismo. Las otras dos que Camus incluye en esta variante, sin la misma envergadura y sustento en lo filosófico, y que no constituirían en sentido total y absoluto revoluciones de sustitución del mundo por otro, sino revoluciones en sentido ideal incompletas, son las del nacionalsocialismo y al del fascismo¹³. Sobre la variante del marxismo Camus expone:

“Lo social [...] sólo tiene por autor al hombre, si por añadidura se puede afirmar que lo social es al mismo tiempo el creador del hombre, se cree tener la explicación total que permite expulsar la trascendencia. El hombre es entonces como quiere Marx «autor y actor de su propia historia» [...] Marx funda el ateísmo contem-

12 Emilio Komar, *Los problemas humanos de la sociedad opulenta*. p. 14.

13 Cfr HReL. p. 166.

poráneo al destruir también la trascendencia de los principios. En 1789 se reemplaza a la fe por la razón. Pero esta misma razón en su fuerza, es trascendente. Marx destruye más radicalmente que Hegel la trascendencia de la razón y la precipita en la historia. Antes de ellos era reguladora y ahora es conquistadora”¹⁴.

La variante del marxismo que argumenta en unificar la realidad en un mundo a realizar, en tanto filosofía de la praxis inmanente se efectiviza como teoría sociopolítica y acción histórica en el comunismo. Camus se refiere a ello señalando a la par los efectos necesarios y contrarios a lo que de la actitud de revuelta la rebelión metafísica, en todos sus modos y variantes comparte, ya que “El rebelde exige, sin duda, cierta libertad para sí mismo, pero en ningún caso, si es consecuente, el derecho a destruir el ser y la libertad del prójimo. No humilla a nadie. Reclama para todos la libertad que reclama para sí mismo; y prohíbe a todos la que rechaza”¹⁵.

“La totalidad no es en efecto, sino el largo sueño de unidad común a los creyentes y los rebeldes, pero proyectado horizontalmente en una tierra privada de Dios [...] la crítica de los valores no podía dejar de lado la idea de libertad. Una vez reconocida la imposibilidad de hacer que nazca mediante las solas fuerzas de la rebelión [...] la libertad ha sido ella también incorporada al movimiento de la historia [...] Identificada con el dinamismo de la historia no podrá gozar de sí misma sino cuando se detenga la historia en la Ciudad universal [...] los individuos no son libres bajo el régimen autoritario, aunque se libere al hombre colectivo. Al final cuando el tiempo libere a toda la especie reinará la libertad sobre rebaños de esclavos que por lo menos serán libres con respecto a Dios y, en general, a toda trascendencia”¹⁶.

“Una verdadera autonomía no corresponde a un sujeto genérico sino a un sujeto personal. Sin ser personal no hay autonomía”. declara el profesor Komar¹⁷. La pretendida autonomía para el ser

14 HReL., p. 186.

15 HReL., p. 263.

16 HReL., pp. 217-218.

17 Emilio Komar, *Criptoidealsimo en la cultura contemporánea*, p. 11.

humano supone que es para todos, es decir; todos y cada uno de ellos ha de ser autónomo; libres sin dependencia y por tanto entre otras cosas sin opresión externa de una instancia superior. Un sujeto genérico, es un sujeto. Si el sujeto genérico: “la Humanidad” que está encarnada en la historia es el sujeto que rige la realidad, luego, los sujetos en ella comprendidos están atados a una dependencia. Entonces necesariamente ellos no pueden ser autónomos.

La autonomía de la no dependencia o postulado de la autonomía absoluta “que discute los fines del hombre y la creación” en el modo de darse de la rebelión metafísica bajo esta variante presente en la filosofía, en este caso la marxista, termina atentando no sólo contra el pretendido ideal de autonomía sino a la libertad humana sin más.

Si “el juez supremo no está ya en los cielos; es la historia misma” como refiere Camus respecto al pensamiento de Hegel y de Marx¹⁸, la historia –por razones (necesidad justificada teóricamente que señala el proceso a seguir y el final que se alcanzará), o por la fuerza; para quienes no “comprenden” o para los en el ejercicio de su libertad objeten parcial o totalmente, en las razones o en las acciones– los alineará a lo que va marcando en su marcha la historia, o sea la “Humanidad”. El género humano con su mundo reemplazante: unificador, eliminador de las injusticias, liberador de los hombres, se impone sobre los individuos a los que pretende justamente liberarlos de todo ello.

Incluyendo todas las variantes del modo de rebelión metafísica y no ya sólo a la trasladada a la rebelión histórica comunista: de reemplazo del mundo, Camus sigue concluyendo:

“Ampliando todavía más aun la contradicción, si la unidad del mundo no puede venirle de arriba, el hombre debe construirla a su altura en la historia, sin valor que la transfigure [*se refiere al valor transhistórico de la afirmación de la dignidad del hombre en su protesta a ser oprimido o vulnerado constitutivo de la actitud rebelde*], se rige por la ley de la eficacia. El materialismo histórico, el determinismo, la violencia, la negación de la libertad que no sea

18 HReL., p. 224.

eficaz, son las consecuencias legítimas de una pura filosofía de la historia”¹⁹.

De alguna manera, se ha intentado desarrollar hasta aquí con Camus, lo implícito en la tan significativa afirmación al presentar el autor como indicios, algo novedoso testificado en el tiempo vivido por él. Presentado al inicio de la obra, en la introducción misma y que luego se verá develado como una constante y un proceso: “el propósito de este ensayo es una vez más, aceptar la realidad del momento, *que es el crimen lógico*, y examinar precisamente sus justificaciones; esto es, un esfuerzo para comprender mi tiempo”²⁰.



Portón de entrada del Konzentrationslager de Auschwitz.

Los crímenes lógicos son los crímenes justificados por la razón que vulneran la naturaleza del ser humano. Los “crímenes de razón” o “crímenes lógicos”, diferentes de los “crímenes de pasión”: motivados por la codicia, el orgullo, el afán de poder y una larga lista, que anteceden y sobreviven a aquellos *inéditos* hasta su aparición en los dos siglos precedentes:

“Hay crímenes de pasión y hay crímenes de lógica. La frontera que los separa es incierta. Pero el Código Penal los distingue y bas-

19 HReL, p. 166.

20 HReL, p. 9. La cursiva es nuestra.

tante cómodamente, por la premeditación. Estamos en la época de la premeditación y el crimen perfecto. Nuestros criminales [...] son adultos y su coartada es irrefutable: *es la filosofía*, que puede servir para todo, hasta para convertir a los asesinos en jueces [...] es necesario que se *comprenda* su culpabilidad”²¹.

2.-

Profundizando con Camus en el contenido ideal de la rebelión metafísica y señalando las muestras de su presencia en el devenir de la historia

Ahondar en contenido ideal de la rebelión metafísica requiere marcar lo distintivo de la rebelión metafísica y su expresión concretizada en la historia, la rebelión histórica, respecto de la rebelión como revuelta. Aquella es un sobreañadido que secunda a la actitud de revuelta. Por lo cual justifica se excuse de que ésta vuelva a exponerse nuevamente. El rebelde es quien se rebela contra una situación que padece y que considera que no corresponde por injusta: “El rebelde, da media vuelta. [...] he aquí que hace frente [...] Opone lo que es preferible a lo que no lo es... todo movimiento de rebelión invoca tácitamente un valor”²². El tipo de rebelión considerada es la protesta y afirmación humana frente a la injusticia, la opresión, la dispersión y los males a los que está sujeta la condición humana. El rebelde protesta contra ello y reclama ante todo aquello que lo permite o lo ha concebido. Conlleva un valor, por el cual se protesta y en virtud el cual se reclama, demarcando con ello una medida y límite, y que es universal; un valor común a todos los hombres: “El rebelde exige, sin duda, cierta libertad para sí mismo, pero en nin-

21 HReL, p. 9. La cursiva es nuestra.

22 HReL, p. 18.

gún caso, si es consecuente, el derecho a destruir el ser y la libertad del prójimo”²³.

A lo que la actitud rebelde de revuelta contiene y sustenta, la rebelión metafísica agrega otra instancia. Esta argumenta y decide sobre un elemento de contradicción humana que forma parte de las condiciones de su existencia y que de algún modo se halla presente en la actitud rebelde:

“La contradicción es ésta: el hombre rechaza al mundo tal como es, sin aceptar abandonarlo. En realidad, los hombres se aferran al mundo y en su inmensa mayoría no desean dejarlo. Lejos de querer siempre olvidarlo, sufren, por el contrario, porque no lo poseen bastante, extraños ciudadanos del mundo, desterrados en su propia patria. Salvo en los instantes fulgurantes de la plenitud, toda realidad está por ellos inconclusa”²⁴.

Sobre este elemento de contradicción humana fruto de existir en una realidad finita, en un devenir temporal donde no hay permanencia de las experiencias de plenitud y junto con la toma de la actitud rebelde, aquello por lo que protesta y ante lo cual se planta el ser humano, la rebelión metafísica *introduce un agregado* a modo de reacción o respuesta.

Este agregado se da por la incursión en la vía de una búsqueda respecto al mundo y la existencia en él de “poseerlo bastante”. A través del intento de dotarlo de la unidad que no posee, “al protestar contra la situación en lo que ésta tiene de inconcluso, por la muerte, y de disperso, por el mal, la rebelión metafísica es la reivindicación motivada de una unidad dichosa contra el sufrimiento de vivir y de morir”²⁵. “En todos los casos que hemos encontrado la protesta se dirige contra todo lo que en la creación es disonancia, opacidad, so-

23 HReL, p. 263.

24 HReL, p. 242. Sobre esta misma situación humana: en su verdad, su anclaje antropológico metafísico y sus manifestaciones existenciales, reflexiona Komar en varios pasajes de su curso publicado “El tiempo y la eternidad”, por ejemplo, dentro de los títulos “El presente humano y la presencia atemporal” y “El deseo y la eternidad”. *El tiempo y la eternidad, lecciones de antropología filosófica 1967*” Buenos Aires, Sabiduría cristiana, 2003.

25 HReL, p.28. HReG, p. 40.

lución de continuidad. Se trata, por lo tanto, en lo esencial de una interminable reivindicación de unidad”²⁶.

De modo entonces, que a la protesta y reivindicación propias de la rebeldía como actitud de revuelta la rebelión metafísica añade una negación suscitada por la pretensión y aspiración de una unidad en el mundo. La negación añadida, a la cual anteriormente hemos hecho referencia al afiliarla al postulado de autonomía y aquí volvemos a presentarla, es la del mundo, la del mundo como es: “es metafísica porque discute los fines del hombre y de la creación. El esclavo protesta contra la situación que se le crea como hombre. El esclavo rebelde [*el humano en actitud de revuelta*] afirma que en él hay algo que no acepta la manera como le trata su amo; el rebelde metafísico [*el que suma otro componente a la rebelión*] se declara frustrado por la creación [...]”²⁷.

En el momento que argumenta y se decide por ello, esta negación añadida, en una de sus vías, impele a la sustitución de este mundo por otro, exige un reemplazo. Esta es la afirmación contenida en el agregado que la rebelión metafísica con su negación añade al actitud de revuelta “El rebelde reconocerá que esa justicia, ese orden, esa unidad que buscaba inútilmente en su condición tiene ahora que crearlos con sus propias manos y con ello deberá justificar la caducidad divina”²⁸.

Puede quedarse en el deber de la justificación de la caducidad divina o emprender además la vía anteriormente mencionada: sustituir este mundo por otro.

En ambos casos, si es coherente y leal a su posición el rebelde metafísico es quien ha de incluir en su negación sobre posicionada a la actitud rebelde lo que señala Camus:

“«Me rebelo, luego nosotros somos», decía el esclavo; el ser humano en actitud de revuelta. La rebelión metafísica añadió entonces el «somos solos» de que vivimos todavía al presente”²⁹.

26 HReL, pp. 96-97.

27 HReL, p. 27. HReG, p. 39. Lo escrito entre corchetes es agregado nuestro.

28 HReL, p. 29. HReG, p. 42.

29 HReL, p. 232. Hemos modificado el “existimos” de la traducción de Losada por una mayor fidelidad al texto original, tal como señala la Dra. Inés Futen de Cassagne,

Si los rebeldes metafísicos persisten en permanecer en el mundo negándolo, sin encubrimientos de la negación ni huyendo auto eliminándose, han de hacerlo “solos”: sin contar con el que niega, o debiendo justificar, también “solos”, lo que de él quiera tomar, así como lo que de él ha de dejar de lado.

La posición de rebeldía metafísica por esta vía exige que un mundo diferente haya de ser presentado, expresado y justificado. Los participantes en la rebelión metafísica “se han visto obligados lógicamente a rehacer la creación por su cuenta”³⁰ y cuando se quiera pasar de emprender la tarea de justificar idealmente el reemplazo del mundo que es por el que se considere real y valedero, sea como sea el modo en que se lo conciba, se tratará ya de rebelión histórica.

Muestras de su presencia en el devenir de la historia de los dos siglos antecedentes

La rebelión metafísica proveyó a las diversas plasmaciones de la rebelión histórica: desde la parcial, de apartamiento de Dios intentando mantener algunos principios del orden de su creación que terminó predominando en la revolución francesa, a las rebeliones con el acento en la anulación del autor del mundo y de su obra: el anarquismo, socialismo revolucionario y el nihilismo decimonónicos y subsiguientes; las versiones con el acento en la instalación del sustituto: del comunismo, el fascismo y el nazismo en el siglo que nos antecede. Lo que Camus en un extenso recorrido señala y analiza exponiendo en la obra a la luz la constante filosófica que ha guiado el proceso.

Por otro lado, entre sus oponentes, hay uno que ha prevalecido en esa historia. En el caso de la obra, un componente del conjunto

«Je me révolte, donc nous sommes disait l'esclave. La révolte métaphysique ajoutait alors le «nous sommes seuls» dont nous vivons encore aujourd'hui” HReG, p. 307. Se ha optado por “somos solos” en virtud de que en el original francés figura “*sommes*” y no: “existimos”. Y a pesar de que “estamos” sería la traducción más apropiada, “somos” indica a nuestro criterio mayor conformidad con lo que Camus significa a través de su expresión “*nous sommes seuls*”. Lo resaltado es nuestro.

30 HReL, p. 96. HReG, p. 128.

que Camus presenta como aquello contra el cual la posición rebelde se encara. Por lo cual no constituye el centro de su principal atención y propósito dentro de la obra. Este oponente ha sido la línea autónoma pero no rebelde del progreso humano, priorizando el “humanamente” de la búsqueda de progreso por sobre el cultivo, el desarrollo y la creatividad en el sentido y valor de la obra del autor del mundo y con el colaboracionismo del conservadurismo hipócrita. Haciendo al mismo tiempo, de forma gradual, prescindente a su autor.

Sin eficacia histórica ante esas líneas que la han signado ha predominado muy tenue en su presencia y en su impronta en esa historia un conservadurismo reaccionario, un “ismo” alejado de un recto y adecuado espíritu conservador sin “aversión hacia lo nuevo”³¹.

Cerrando esta parte de la presentación se ha de considerar el alcance de ambas rebeliones tajantemente afirmado por Camus a través de las cuales se “explica, en parte, la dirección y, casi enteramente, lo desmedido de nuestro tiempo. La historia prodigiosa que se evoca aquí es la historia del orgullo europeo”:



31 Subtítulo de un tema referido a la actitud ante la historia desarrollado por Komar en *Con la corriente y contra la corriente. La aversión hacia lo nuevo*. Komar Emilio, *La salida del Letargo*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2013.

El médico, Siervo de Dios, Takeshi Nagai entre los escombros de Nagasaki.

La dirección y la desmesura provocada que nos señala Camus ha ido logrando un alcance histórico que progresivamente fue obteniendo un estado de presencia universal. Por el protagonismo que ha logrado imprimir desde una porción del mundo: “Occidente” – con Europa occidental como cabeza gestante– sobre los sectores de la humanidad y en las partes del mundo donde no se ha expresado ni “vivido” la rebelión metafísica. A partir del desarrollo de su contenido, el alcance ha ido dándose en ámbitos más allá del propio del pensamiento (del ámbito estrictamente filosófico): sobre los diferentes modos de expresión del pensamiento, la reflexión política, social, estética, científica, técnica, etc. (...) Como así mismo a partir de su concreción, es decir; en la unión de la esfera de los propósitos con los de la acción, a través de la rebelión histórica.

3.-

Ayer y hoy en los intentos de unificación del mundo

El siglo XIX caracterizado con la intervención de la rebelión metafísica, con lo que va de suyo; los crímenes de razón añadidos a los que siempre se han sucedido a lo largo de toda la historia humana, proporcionados a través de sus ensayos e intentos fallidos de ordenamiento del mundo de la historia y de los hombres, queda dentro del registro de la historia. Posteriormente, los furiosos encendidos por los diversos intentos de revolución histórica en sus variantes nihilistas, y los de la reacción en combate contra ellas, cínica o no cínica; inscriptas o no en la rebelión metafísica, los del siglo XX, el “siglo de la destrucción”³² se apagaron.

Corresponde intercalar allí los dos terribles hitos de las dos guerras mundiales, ya que han sido participantes en ellas respecto a sus

motivos y a sus modos la rebelión metafísica e histórica. Toda esa historia ha quedado atrás. Y junto con ella su continuación; con la pugna de furor contenido bajo presión de la que uno de sus contendientes ha sido la rebelión metafísica e histórica de tipo revolucionario cesáreo nihilista, y con el propio fracaso de este contendiente, ella también cesó cerrando el siglo. La mano que ostente los logros que la humanidad haya alcanzado en ese siglo no puede tapar el panorama de lo recién referido con relación a él.

En lo que siguió y lo que sigue de la historia aparece un interrogante propuesto para su consideración y reflexión. El de preguntarse sobre los tiempos sucesivos a los doscientos años del período histórico caracterizados por la rebelión metafísica y la rebelión histórica, hasta hoy: ¿la historia humana ha continuado su marcha sin relación o parentesco alguno con esa etapa anterior de dos siglos, de la que ha participado respecto a su encuadramiento la rebelión metafísica e histórica? Respecto a su intervención en la dirección: ¿ha cesado o cambiado ya sea radicalmente, o en alguna medida, o de algún modo?

Partiendo para plantear estos interrogantes de una base que incluya en cierta medida la actitud rebelde de la revuelta no habría discusión en admitir que ha venido careciendo sostenidamente de influencia en el despliegue de la historia de la humanidad a través de los tiempos sucesivos a los dos siglos analizados por Camus, la posición que reúne las diversas variantes de la afirmación del deber de “reparar en la creación todo lo que puede serlo”³³.

Esta refiere a las posturas que no añaden: el “somos solos” a la actitud rebelde. Las que sin ese añadido no se introducen dentro de la rebelión metafísica, que “discute los fines del hombre y de la creación”. Variantes que no necesariamente se restringen a una profesión de “lo sagrado” sino que junto a esta acuerdan en la afirmación de que “ni lo real es enteramente racional, ni lo racional completamente real”³⁴. Anteriormente, si bien presente, no habría signado el encuadre de la historia de la humanidad del siglo precedente como

33 HReL, p. 280, “réparer dans la création tout ce qui peut l’être”. HReG, p. 374.

34 HReL p. 273, “Ni le réel n’est entièrement rationnel ni le rationnel tout à fait réel” p. 365,

32 HReL, p. 256, “dans le siècle de la destruction” HReG, p. 339.

parte orientadora y constructora de ella –no así como objeto de cuestionamiento y de anulación por la adjudicación sobre ella de una postura ineficaz o encubridora de lo que la revuelta rechaza– más bien, progresivamente lo contrario; “La actualidad del problema de la rebelión depende únicamente del hecho de que sociedades enteras han querido diferenciarse con respecto a lo sagrado. Vivimos en una historia desconsagrada”³⁵. “El hombre rebelde es el hombre situado antes o después de lo sagrado, y dedicado a reivindicar un orden humano en el cual todas las respuestas sean humanas,”³⁶. Afirmación, dicho sea de paso, que por su parte Del Noce no cejó de suscribir e intentar demostrar.

La posición sostenida y propuesta por Camus de rebelión creadora y que opone a la rebelión histórica (esta agrupa a las diversas formas de rebelión metafísica que conducen a atentar contra lo que la rebelión de actitud de revuelta defiende), por lo menos en los principios que la sostienen –que han sido expuestos en la IV parte del ensayo abordándolos desde el plano estético, de forma general y de lleno en la en la V parte “El pensamiento del mediodía”–, no ha brillado con su presencia en los tiempos subsiguientes a los del ensayo hasta los actuales.

Si junto con ello es constatable la ausencia de formas revolucionarias totalitarias cesáreas de rebelión metafísica, por decantación restaría igualmente rastrear la presencia actual de la rebelión metafísica e histórica que en su discusión de los fines del hombre y del mundo tienda a alguna otra forma de “concepción del mundo que asigna únicamente a la historia su tarea de producir los valores y la verdad”³⁷. Si el rastreo incluye el de alguna conexión con el pasado, habría que explorar entre las que fueron propuestas y defendidas frente a las cesáreas nihilistas, por lo menos a través del siglo anterior. Aquellas aliñadas o emparentadas con la denominada por Camus –de la que se ocupa tangencialmente al abordar a Marx dentro del análisis del proceso de la rebelión metafísica– como “rebelión burguesa”:

35 HReL, pp. 24-25.

36 HReL, p. 24 “L’homme révolté est l’homme situé avant ou après le sacré, et appliqué à revendiquer un ordre humain où toutes les réponses soient humaines,p. 34.

37 HReL, p. 138.

“El progreso, el porvenir de la ciencia, el culto de la técnica y la producción son mitos burgueses que se constituyeron en dogma en el siglo XX. [...] las esperanzas casi místicas suscitadas en el siglo XIX por el desarrollo de la industria y los progresos sorprendentes de la ciencia. Esta esperanza es la de la sociedad burguesa misma, beneficiaria del progreso técnico. La noción de progreso es contemporánea de la era de las luces y de la revolución burguesa”³⁸.

Inscripta en la posición rebelde metafísica e histórica, en la revolución burguesa “la voluntad divina es sustituida por la idea del progreso. «La masa total del género humano, mediante alternativas de calma y agitación, de bienes y de males, marcha siempre, aunque a paso lento, a una perfección mayor»”³⁹.

En definitiva, si se descarta la continuidad de la rebelión metafísica e histórica a través de alguna variante de presencia de esta modalidad que ha constituido uno de sus lineamientos, de todas maneras, quedaría pendiente el interrogante de determinar la presencia de rebelión metafísica e histórica participando de la historia reciente y actual.



Experimento de una nueva sociedad del Khmer Rouge, Camboya.

38 HReL, p. 180.

39 HReL, p. 180.

Si la participación ha venido dándose –de manera tal que pueda ser incluida dentro de lo que pueda ensayarse como afirmable acerca de lo que caracteriza a estos tiempos–, ha de tenerse en cuenta que la rebelión metafísica seguirá amenazando o dañando lo que la actitud rebelde de la revuelta reivindica. Ya que su posición legítima en el ámbito de las ideas y de la acción apariciones afines a la “concepción del mundo que asigna únicamente a la historia su tarea de producir los valores y la verdad”. De sus justificaciones, de las consecuencias de su interna coherencia lógica y de sus efectos históricos plasmados a través los dos siglos anteriores, se ha ocupado ardua y largamente Camus de patentizar en su ensayo.

La posición rebelde metafísica problematiza agudamente el mantener lo que defiende la actitud rebelde de revuelta, supuesta y reivindicada por la rebelión metafísica misma: la vigencia del límite que supone, con el cual establece “la negación a ser tratado como cosa y quedar reducido a simple historia. [...] la afirmación de una naturaleza común a todos los hombres, que escapa al mundo del dominio [...] el hombre en su rebelión pone un límite a la historia. En este límite nace la promesa de un valor”⁴⁰. La problematiza si al mismo tiempo se “asigna únicamente a la historia”, es decir, a la sola y total iniciativa humana –lo cual clausura algún reconocimiento de un ordenamiento propio inherente al mundo, en el cual está incluido el ser humano– “la tarea de producir los valores y la verdad”.

Ello no puede dejar de dar lugar a conflictos y tensiones, en los que la parte perjudicada, amenazada o dañada, es la concerniente a la actitud de revuelta en lo que defiende y por lo cual reclama. Sobre ello advierte Camus: “Por lo tanto, es justo decir que el hombre tiene idea de un mundo mejor que éste. Pero mejor no quiere decir entonces diferente; mejor quiere decir unificado”⁴¹. Intentar un mundo unificado, mejor, pero no diferente. Contrario a esto último es a lo cual se aventura y en otros casos se anhela si sólo “quedan los hombres, es decir, la historia que hay que comprender y edificar”⁴² y que es propio de la rebelión metafísica.

40 HReL, p. 232.

41 HReL, p. 244.

42 HReL, p. 99.

Si por ese carril se transita, “lo diferente” inexorablemente se expone a colisionar con todo lo transhistórico, dentro de lo cual se ubica lo que sustenta el valor y el límite que evita hacer violencia al ser humano, quien es objeto de la reivindicación rebelde.

Unificar el mundo haciéndolo diferente según prodigiosos o pragmáticos designios, si es que el marco de la rebelión metafísica se halla presente en nuestra historia, legítima y fomenta las posibilidades de la criminalidad racional. Ya que por su espíritu la rebelión metafísica induce a “la reivindicación irracional de la libertad [que] va a tomar paradójicamente como arma a la razón”⁴³.

Cuando se postula la rebelión metafísica, ella, como ha sido y es siempre, “al «me rebelo luego somos», agrega, meditando *prodigiosos designios y la muerte misma de la rebelión*: «Y somos solos»”⁴⁴.

Bibliografía

CAMUS, ALBERT, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1978.

—, *L'homme révolté*, Gallimard, París, 1951.

DEL NOCE, AUGUSTO, *¿Ocaso o eclipse de los valores tradicionales?*, Unión editorial, Madrid, 1972.

KOMAR, EMILIO, *Los problemas humanos de la sociedad opulenta*, Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2001.

—, *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2006.

—, *El tiempo y la eternidad, lecciones de antropología filosófica 1967*, Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2003.

—, *La salida del Letargo*, Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2013.



43 HReL, p. 99.

44 Ibidem, p. 99, la cursiva es nuestra. “Au «je me révolte», donc nous sommes il ajoute, méditant de prodigieux desseins et la mort même de la révolte: “Et nous sommes seuls. »” HReG, p. 132.

Metafísica, reduccionismos e intuición natural del mundo



por ALBERTO BERRO¹

Recuerda Romano Guardini en sus notas autobiográficas que, cuando se planteaba qué asuntos estudiar, no se preocupaba tanto por pensar los temas que su audiencia quisiera escuchar, sino que elegía temas que le interesaban particularmente a él, con la confianza de que seguramente serían también del interés de sus oyentes². Este optimismo de Guardini me es particularmente útil en esta exposición, en la que trataré de compartir un interés y una inquietud personales, confiando que serán de interés de los lectores, y no estando seguro de que así será. Porque no se trata de un tema especialmente “existencial” ni inherente a la problemática humana, sino que apunta a nuestra visión del mundo.

Partimos de la contemplación de un zorzal colorado en mi jardín. Canta. Lo veo volar, detenerse en un árbol, picotear. Me acerco y huye. ¿Qué es ese zorzal en relación con la inmensidad del universo? Ocupa un lugar mínimo en un espacio en el que existen miles

¹ ALBERTO BERRO es Dr. En Filosofía por la UCA. Es miembro fundador y presidente de la Fundación Emilio Komar. Algunas de sus publicaciones son: *Vivir desde el don*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2008; *La inteligencia como potencia intuitiva. Un estudio sobre Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2009.

² *Berichte über mein Leben, Autobiographische Aufzeichnungen*, Patmos, Düsseldorf, 1984, p. 47.

de galaxias. ¿Y qué es en la inmensidad del tiempo, en esos miles de millones de años que lleva ya nuestro universo? Hace dos años no existía. Dentro de tres años no va a existir más. ¿Es un ente, o un conglomerado muy pasajero de átomos y moléculas, o una cooperativa de células? ¿O todo esto a la vez?

Nuestra “intuición natural del mundo”, la del hombre de a pie, y la del científico cuando no está ejerciendo su ciencia; lo que se denomina actualmente “mundo intuitivo”, considera espontáneamente al zorzal como un ente real con un existir y un obrar propio, como algo aparte, con sus nítidos contornos.

Esta intuición natural del mundo, que los antiguos griegos llamaban “doxa” (“opinión”), el saber “experiencial”, nos permite vivir en un mundo con sentido y orientar nuestras acciones en este entorno. Es el conocimiento “precientífico” que vamos adquiriendo desde que nacemos y sin el cual no podemos vivir.

Luego viene la ciencia y trata de explicar el fenómeno (nuestro zorzal) con la razón, y con sus métodos. Y aquí comienza la cuestión: para la ciencia, “explicar” es reducir a componentes: átomos y moléculas (en el caso de la explicación físico-química del zorzal); células y conglomerados de células (si se trata de su explicación biológica).

En este punto me resulta necesario introducir una expresión que tiene su origen en la astronomía griega y que resume lo que debe ser una explicación: “salvar los fenómenos”, *sózzein tá phainóména*. Esta expresión significa que, después de una genuina y completa explicación, lo explicado, y lo que él muestra en su manifestarse, *sigue siendo tal*. Aplicada a nuestro ejemplo: una vez explicado, el zorzal *debe seguir siendo un zorzal*, conocido y comprendido con mayor profundidad, pero un zorzal al fin. Según este principio, la ciencia no debe cancelar la intuición natural del mundo sino dar razón de ella.

Traslademos el problema, por ejemplo, a la conciencia subjetiva del “yo”. Nuestra experiencia personal nos atestigua que existimos como un “yo”, como una autoconciencia que perdura a través de sus vivencias y conserva su identidad a través del tiempo. Puede haber muchas explicaciones del “yo”, pero es deseable que el “yo” siga siendo el “yo” después de explicado. Y así con todas las cosas.

Esta experiencia natural del mundo y del yo es valiosísima; graves trastornos psíquicos atraviesa quien la experimenta alterada, y un pensamiento realista, basado en el sentido común, la acepta de manera espontánea como fundamentalmente verdadera.

Y aquí aparece la cuestión del “reduccionismo”. Denomino reduccionismo a toda explicación que, al explicar el fenómeno, termina resolviéndolo en algunos de sus componentes *de tal manera que se pierde la integridad del fenómeno, su unidad y singularidad como tal*. El fenómeno, lo que aparece, resulta finalmente ser una mera “apariencia” producida por la interacción de sus componentes. Y claramente no es lo mismo “fenómeno” que “apariencia”.

Una explicación reduccionista del zorzal, o del yo, es aquella por la que, una vez explicitada, ni el zorzal ni el yo continúan siendo tales, sino *otra cosa* que la explicación descubre como *lo verdaderamente existente*, como la verdadera realidad.

Esta es la limitación de las explicaciones físico-químicas de los seres vivientes: un organismo corre el riesgo de pasar a ser nada más que el juego interactivo de un conjunto de átomos y moléculas, de manera análoga a lo que sostenían los presocráticos. Para Anaxágoras, por ejemplo, el zorzal no era más que un conjunto pasajero de partículas denominadas “semillas” (*spermata*), como para Empédocles una conjunción temporaria de los cuatro elementos, agua, tierra, aire y fuego. El hecho de que hoy sepamos por múltiples pruebas que la moderna explicación físico-química es verdadera (a diferencia de las teorías no comprobadas de los presocráticos) no impide que la consideremos incompleta, en cuanto *no da razón suficiente* de la experiencia del zorzal en cuanto tal porque la reduce a sus componentes pre-biológicos. Una expresión muy gráfica de esta mentalidad se puede encontrar en la frase “somos polvo de estrellas” con la que Carl Sagan solía caracterizar al hombre. No se “salva” el fenómeno humano en su especificidad. Con esto no apuntamos a desvalorizar la ciencia sino a señalar una limitación suya dentro de sus inmensas posibilidades.

La Biología parece estar en una posición diferente respecto de nuestro zorzal. Como estudio de la vida, tiene mayor sensibilidad para lo individual que la física y la química, porque su objeto son los seres vivientes, máxima expresión de la individualidad en la natura-

leza. La genética llega a descubrir que nuestro zorzal tiene un ADN que no solamente lo hace “zorzal” sino más aún, lo hace *este* zorzal particular, distinto de los otros de su misma especie. Sin embargo, esta genética, con todo lo sensible que es en relación con la individualidad, y con todo lo sofisticado e interesante que tiene el estudio del código genético (verdadera maravilla de la diferenciación entre los vivientes), en la práctica corre el peligro de terminar reduciendo el zorzal a sus genes, como lo sostuvo la teoría del “gen egoísta” de Richard Dawkins, para la cual los organismos vivientes no son más que vehículos de los que se valen los genes para perpetuarse. Más aún, en este enfoque nuestro pobre zorzal no es más que el instrumento del que se valen, no ya solamente “los genes”, sino la Evolución de la Vida para prolongar su camino por la tierra, como explica el naturalista Jesús Mosterín haciendo suyas las palabras de Dawkins y otros biólogos³.



¿Y qué es la vida en última instancia? Responde Mosterín: “La vida es un estado excepcional de desequilibrio termodinámico, de separación de la corriente principal de la realidad. La muerte es la vuelta al equilibrio, a la normalidad. La individualidad del ser vivo se construye sobre el desequilibrio con el entorno, es difícil de mantener, improbable y frágil. La muerte es el colapso de la individualidad,

3 Jesús Mosterín, *La naturaleza humana*, Barcelona Austral, 8ª, 2011 (1ª 2006), p. 313-315.

*el retorno a la unidad, al equilibrio, al origen, al estado de indistinción previo a la existencia. Los seres vivos somos espuma efímera y olas fugaces del profundo océano de la realidad*⁴.

Afortunadamente hay una ornitología y hay ornitólogos que se dedican a estudiar las aves y a conocer en profundidad todo lo que de particular hay en esto que llamamos “zorzal”, algo más que espuma efímera y ola fugaz. Se trata de un estudio empírico por excelencia, regulado por la experiencia y fiel a ella. La ornitología no tiene nada de reduccionista. Ella se salva de nuestra crítica, como toda ciencia devota de lo particular en cuanto tal, que se maravilla en su contemplación, como sucede con el avistamiento de aves en el campo.

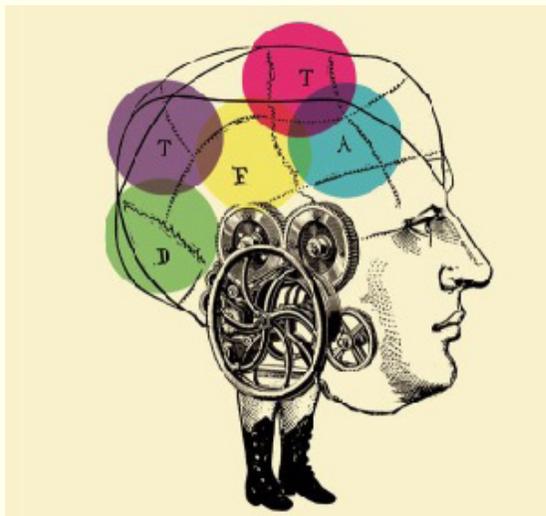
Llamamos “reduccionista” entonces a toda explicación de un fenómeno que al terminar no deja ya a nuestro fenómeno seguir siendo el que era al comienzo de la explicación. El fenómeno pierde su especificidad, pasa a ser *epifenómeno* de otra cosa que es lo verdaderamente real. Propongo distinguir dos tipos de reduccionismo: el que explica lo particular por lo universal, y el que explica lo superior por lo inferior. En algunos casos convergen, cuando aquello “universal” a lo que reduce lo particular es también “inferior” (como la caracterización del hombre como “polvo de estrellas”).

Explicaciones de lo particular por lo universal son todos los monismos metafísicos: el ente particular no es más que un momento o manifestación de una totalidad que es lo verdaderamente existente y operante: la Idea Absoluta de Hegel, por ejemplo. Ante ella, nuestro zorzal no es más que un momento fugaz y aparente, sin consistencia en su finitud. Lo verdaderamente existente y operante en él es *otra* realidad. También Nietzsche es un reduccionista de este estilo cuando reduce todo lo real a puro devenir. Es claro que los monismos metafísicos no salvan el fenómeno.

La otra forma de reduccionismo, la explicación de lo superior por lo inferior, es muy común en nuestro tiempo: “no es más que” es su fórmula preferida. Rüdiger Safranski nos habla en su biografía de Heidegger acerca de la obsesión por reducir que había a principios del siglo XX, contra la cual se erigió la fenomenología de Husserl. Nada nuevo bajo el sol. Veamos algunos ejemplos:

4 Ibidem, p. 332.

- La historia reducida a la naturaleza (por ejemplo, en las filosofías de la Historia que la explican por leyes cuasi naturales, negando lo específico de la historia que es el ser causada por la libertad).
- El hombre reducido al animal (el hombre es sólo un animal superior, un primate).
- La psiquis reducida al cerebro (reducción de los fenómenos psíquicos al funcionamiento cerebral que está en su base, como es tendencia en las neurociencias contemporáneas).
- La sociedad reducida a la biología (reducción de las instituciones sociales a estructuras de comportamiento determinadas biológicamente. Por ejemplo, Wilson y su “Sociobiología”).
- La vida reducida a lo físico-químico (explicación de los fenómenos orgánicos solamente a partir de la estructura físico-química de los organismos).
- La “persona” reducida a la “cosa” (es la reducción más profunda y esencial, característica del ateísmo).



El que explica lo superior por lo inferior termina negando la *especificidad* de lo superior. Tiende a ver eso superior como lo mismo inferior “más elaborado”, un *epifenómeno* como dijimos, pero fun-

damentalmente del mismo orden y grado. La vida es un epifenómeno de la materia, el hombre es un epifenómeno de la vida. Es decir que no se salvan los fenómenos.

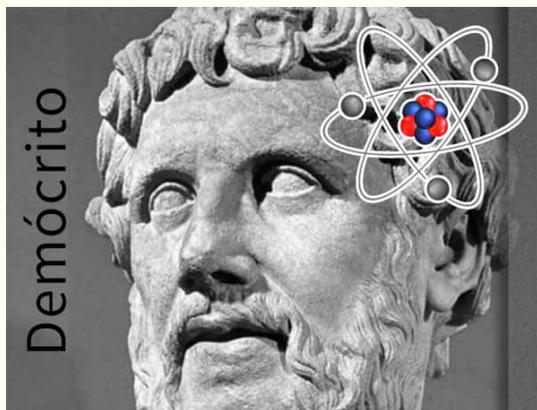
Siempre hay “algo más” que la explicación de nivel inferior no explica y la experiencia atestigua. Y que es salvado *por la diversidad e irreductibilidad de los saberes*. En este señalamiento Husserl fue un maestro y la fenomenología un magno esfuerzo de hacer justicia a los diversos planos de la realidad.

La gran diversidad y pluralidad de las ciencias, reflejo de la gran diversidad de lo existente; *su no reducción a una sola* ayuda a preservar la validez definitiva del mundo intuitivo, es decir, que los sentidos no nos engañan y que lo que el hombre común percibe como existente diversidad realmente lo es. Lo que una ciencia descubre como específico de su objeto, a la otra ciencia se le escapa porque no cae bajo su objeto y su método propios. En este sentido las ciencias se complementan felizmente. La ornitología afirma del zorzal verdades que la física o la biología general omiten en su universalización y simplificación. La psicología dice del yo verdades que la biología humana omite en su universalización y simplificación, que por otra parte son muy valiosas, ya que las ciencias buscan naturalmente la *unidad* entre todos los fenómenos que estudian. Pero muchas veces esta simplificación y esta universalización se llevan a cabo pagando un precio muy caro.



En este lugar es donde puede reaparecer la antigua metafísica, tan vapuleada en los últimos siglos, y mostrarse como respuesta fecunda a los problemas que planteamos aquí. La metafísica clásica acepta con veneración la veracidad del mundo intuitivo, de la intuición natural del mundo que compartimos todos los seres humanos. Ve en ella, de manera implícita, un designio del Creador, y confía espontáneamente en ella. Parte de ella como un punto de partida sólido y confiable. Estamos rodeados por una pluralidad y diversidad maravillosa de entes naturales y culturales con los que interactua-

mos cognitiva y afectivamente de manera constante, y esto es lo que debemos explicar. La metafísica clásica viene a decirnos que estos entes son verdaderos entes, que existen y obran, tal como los experimentamos en el saber prefilosófico y precientífico que orienta la vida cotidiana.



Si no me equivoco, uno de los aspectos más profundos de la filosofía ateniense con sus tres grandes maestros, Sócrates, Platón y Aristóteles, fue el de aceptar como válida la intuición natural del mundo frente a los presocráticos, y procurar explicarla de tal manera que se salvaran los fenómenos, es decir, la diversidad y jerarquía de los entes. En términos filosóficos: los presocráticos explicaban los entes naturales por su “causa material” –que es inferior, y común a todos ellos–, por cada uno de los cuatro elementos, o por la mezcla de los cuatro, o por las semillas, o por los *átomoi*. Reducían los entes particulares a esta materia primordial, y desconocían la “causa formal”, descubierta por la filosofía ateniense, que hace a *cada ente* ser lo que es y no otro. Esta nueva filosofía ateniense busca ciertamente explicar los entes por sus principios constitutivos, pero estos principios una vez conocidos dejan ser a los entes explicados por ellos y los fortalecen en su entidad propia, sin resolverlos en la totalidad. “Consagran” esta entidad propia de cada ente. Esto es particularmente claro en Aristóteles, verdadero maestro en el arte de salvar los fenómenos, pero no es comprensible el surgimiento de la filosofía aristotélica sin el aporte previo de Sócrates y Platón, en particular

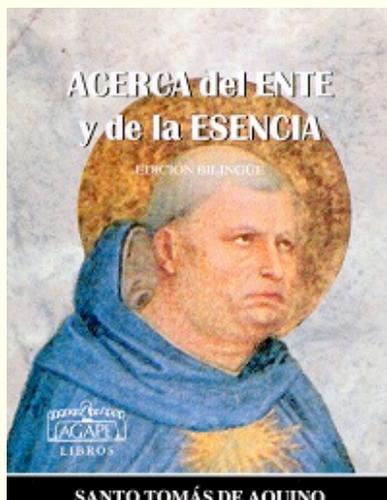
gracias al desarrollo en estos autores del concepto de *esencia*, que viene a coincidir bastante con la “causa formal” aristotélica. Cada cosa es lo que es y no otra, porque posee una “esencia” que la constituye, que la distingue, y en cierto sentido la hace fuerte y consistente.

Para la filosofía ateniense, nuestro zorzal puede tener muchos elementos físico-químicos comunes con el árbol sobre el que está detenido, pero no puede reducirse a ellos porque su esencia de zorzal lo hace distinto y lo asegura en su existencia propia. Y puede que la Vida corra a través de él en su lucha por sobrevivir e imponerse, pero no le quita esto el hecho de que él tiene su propia esencia de zorzal que defiende con ahínco.

Tomás de Aquino dio a esta visión una consagración definitiva: no sólo hay esencias específicas sino también individuales –nuestro zorzal tiene “su” esencia distinta de la de sus amigos de la misma especie que revolotean con él en mi jardín–; y cada una de estas esencias tiene algo propiísimo, por breve que sea el tiempo de su existencia y mínimo el lugar que ocupa en la inmensidad del universo: su acto de ser, su acto de existir. Sus componentes físicos, químicos o biológicos, los átomos y las moléculas, las células y los órganos, no “existen” del mismo modo que él: existen, tienen “esse” “en” mi zorzal, no existen, sino que coexisten en este ente particular. Y si ahondamos en la metafísica de Tomás llegaremos a que nuestro zorzal es “creatura”, ente único e irrepetible que debe su esencia y su existencia al Pensamiento y al Amor creadores, que lo rescatan de la manera más profunda y radical imaginable del mero flujo de la materia o del devenir. Estamos ante el colmo mismo de la consagración ontológica de lo individual.

La trascendencia de Dios, por otra parte, su distinción respecto del mundo que Él creó impide un tercer tipo de reducción que no hemos mencionado antes, muy tentadora para los espíritus religiosos: la de lo inferior en lo superior, de la Creatura a Dios, que podemos observar por ejemplo en el panteísmo. Por pequeña que sea, la creatura tiene su *esse*, su acto de ser propio distinto del acto de Ser Infinito del que procede. La filosofía de santo Tomás de Aquino es especialmente experta en prevenir contra este tipo de reduccionismo, como lo ha señalado Guardini al reconocer el peligro inherente a su querido san Agustín de debilitar lo finito: *la formación del pen-*

samiento cristiano –dice– tuvo que provenir de otro lado: de maestros en los cuales la densidad propia del ser finito fue experimentada de manera muy natural y auténtica, y se le hizo justicia. Su adalid es Santo Tomás de Aquino⁵.



Lo que el común de los hombres vemos, tocamos y sentimos en nuestro andar por este pequeño planeta Tierra –mínima expresión en un universo inconmensurable– resulta así confirmado, por pequeño que sea, como verdadero, confiable, seguro. Nuestros sentidos no nos engañan: vivimos en un entorno de entes reales, consistentes, con los que tratamos en nuestra praxis cotidiana. Nuestra “intuición natural del mundo” puede seguir operando confiada en que no está siendo engañada por unas apariencias inconsistentes.

Lo mismo sucede con nuestro yo: la autoconciencia espontánea, cuando asigna realidad al yo que experimenta, cuando se vivencia como un sujeto constante, no se equivoca. Más allá de explicaciones sociológicas, o psicoanalíticas, o meramente biológicas, nuestro “yo” existe en sí mismo y tiene consistencia: es en último análisis *persona*, sustancia individual de naturaleza racional.

5 Romano Guardini, *La conversión de San Agustín*, Buenos Aires, Agape, 2007, p. 156.

La metafísica clásica del ente particular salva a la experiencia del ente de ambos tipos de reduccionismo. No se puede reducir lo particular a lo universal porque el ente es “aliquid”, algo otro, de manera consistente, o “individuum”, algo indiviso en sí y dividido de todo lo demás. Y no se puede reducir lo superior a lo inferior, porque hay *grados* en las esencias, y las esencias superiores pueden incluir el grado inferior pero no se limitan ni se reducen a él.

Claro que la metafísica va a decir muy poco de la esencia del zorzal. Le va a dejar ese trabajo a la ornitología. Pero va a defender con todo su arsenal especulativo que el zorzal tiene una esencia irreductible a sus elementos materiales o al todo de la vida.



Existe una crítica bastante sutil que se le hace a la metafísica clásica, especialmente a la aristotélica, de la que es oportuno hacernos cargo aquí en directa relación con los temas que estamos tratando: la de hipostasiar, o sea dar estatus ontológico, a las categorías del lenguaje. Por ejemplo, de la sintaxis: el “sujeto” de la oración se hipostasia en la sustancia, el ente subsistente. El “predicado” se hipostasia en “acciones” u operaciones. Los “predicativos” se hipostasian en accidentes o propiedades, o en las esencias específicas o genéricas. Lo mismo con la morfología: el “sustantivo” se transforma en sustancia; el adjetivo en accidentes; el verbo en acciones, etc. La ontología entonces es dependiente de unas determinadas estructuras lingüísticas propias de una cultura, la occidental. Habría en este saber tradicional de occidente que se llama metafísica un tránsito indebido de lo lingüístico a lo lógico, y de lo lógico a lo ontológico. Una *metábasis eis allo génos*, un salto inaceptable de un plano a otro. La acusación aplica especialmente al aristotelismo: las diversas categorías morfológicas o sintácticas se transforman de manera ilegítima en las diez categorías lógicas, y éstas en los diez géneros del ente, la sustancia y los nueve accidentes.

Para Nietzsche, por ejemplo, la categoría de “ser” nació de la necesidad de hipostasiar el “yo” (sujeto gramatical por excelencia) y

salvarlo de su disolución en el puro devenir, que es lo real. El “sujeto” gramatical y lógico pasó a ser un sujeto “ontológico”.

La filosofía del “giro lingüístico”, tan influyente durante el siglo XX, vino en ayuda de esta tesis al decir que el lenguaje es anterior y determinante del pensamiento, y el pensamiento anterior y determinante de la realidad (la cual obviamente, una vez desenmascarada como producto del lenguaje, deja de ser tal realidad: es *reducida* al lenguaje). Porque hablamos de determinada manera vemos las cosas de esa manera. Porque hablamos con sujetos, verbos y predicados vemos en las cosas sustancias, actos y accidentes.

A esta crítica respondemos con una pregunta: ¿no será que la intuición natural del mundo plasma en el lenguaje lo que intuye en lo real? ¿No será que el lenguaje está íntimamente unido, en todas las culturas, a nuestro “mundo intuitivo”? ¿Entonces, que hay realmente “cosas” (denominadas con sustantivos o sujetos) que “obran” (denominadas con verbos que indican acciones), que tienen “propiedades” (que nombramos como predicados), y que *por eso* el lenguaje se organizó de esta manera? ¿No es más *sencillo* considerarlo de este modo? Claro que estas filosofías tienen un problema muy serio con la sencillez...

El lenguaje *es naturalmente ontológico*, no sólo las lenguas occidentales hijas de Grecia: la mayoría de las lenguas humanas, sino todas, aunque algunas puedan estar más centradas en el sustantivo y otras en el verbo. Claro que para afirmar esto hay que ponerse en la vereda de enfrente del giro lingüístico y repensar el lenguaje desde la validez universal de la intuición natural del mundo que él expresa, que parece ser bastante parecida en grupos muy heterogéneos de seres humanos y de culturas, de lo contrario no se explicaría el universal fenómeno lingüístico de la traducción.

Quizá por todo esto es que nuestro maestro Komar insistía tanto en seguir enseñando la gramática tradicional (que explicaba las funciones sintácticas y morfológicas de las palabras en relación con las cosas), y criticaba duramente la introducción en los colegios de la gramática estructural (que las explica por sus funciones internas, inmanentes a la oración: el “sujeto” deja de ser “quien realiza la acción” y pasa a ser “el que concuerda en persona y número con el verbo”, etc.). La gramática tradicional era a sus ojos una manera muy práctica de enseñar lógica realista en los colegios.



Volviendo a nuestro zorzal: ¿no será que la pérdida de contacto con él es una de las raíces del ateísmo contemporáneo? Que, como insistía nuestro maestro Komar, consiste más en negar la Creación que en negar directamente a Dios. “El mundo es para los hombres el conjunto de los objetos producidos por él mismo y de las instituciones sociales”, decía Peter Hacks hace varias décadas, expresando un pensamiento que se hizo realidad hasta niveles increíbles en nuestro tiempo⁶. Si lo único con que nos topamos en nuestra vida diaria es con hechuras nuestras, si rara vez contemplamos un zorzal colorado, es bastante lógico que pensemos que habitamos solamente en un mundo creado por nosotros, donde ya no hay vestigios del Creador. ¿Pero... y nosotros mismos? ¿No somos acaso, como el zorzal, un ente creado que conduce a Dios? ¿No somos *un residuo de creaturidad en un mundo artificial*? Lo somos, y quizá sea por eso que nuestra época parece tan obsesionada por hacer del hombre también *su propia creación*...

Quizá por todo esto es que a san Francisco, en palabras de Chesterton, “no le agradaba ver el bosque en lugar de los árboles” y “quería ver cada árbol como cosa distinta y casi sagrada”...⁷. Lo mismo que intentamos nosotros con el zorzal que reposa sobre su rama...

Bibliografía

- GUARDINI, ROMANO, *La conversión de San Agustín*, Agape, Buenos Aires, 2007.
 GUARDINI, ROMANO, *Berichte über mein Leben, Autobiographische Aufzeichnungen*, Patmos, Düsseldorf, 1984.
 MOSTERIN, JESÚS, *La naturaleza humana*, Austral, Barcelona, 2011.
 PIEPER, JOSEF, *Creaturidad y tradición*, Fades, Buenos Aires, 1983.



⁶ Das Poetische. Frankfurt 1972, p. 118, citado por Pieper, *Creaturidad*, Buenos Aires, Fades, 1983, p. 15.

⁷ <http://www.librodot.com>, p. 39.

*Metafísica y misterio de la mujer*¹



por MARÍA DEL CARMEN FERNÁNDEZ²

Resumen

La presente reflexión permitirá ver a la mujer a la luz de la concepción realista, creacionista, participacionista. Para ello será necesario comprender lo que es el espíritu metafísico como aptitud para captar los valores, en la acepción de Aimé Forest. La mujer llamada desde el corazón de la metafísica, a ser presencia, conforme al *ethos* femenino, donde ella habita: la interioridad del alma. ¿El modelo? María, la mujer plena. En y desde Ella, nuestro ideal femenino: “Virgo –Mater”. En el amor, en la profesión, desde la vocación: ser reudentora, tierra sustentadora del habitar creador.

Palabras clave

Misterio – ethos femenino – presencia – ideal virgo-mater

¹ Disertación presentada en el Simposio. La Mujer en el pensamiento católico, Universidad del Salvador, 1995.

² MARÍA DEL CARMEN FERNÁNDEZ es Profesora en Filosofía y Pedagogía por el Instituto Superior del Profesorado, Joaquín V. González. Dedicada al estudio especulativo en Antropología Filosófica desde 1970. Participante y disertante en Congresos de Filosofía, Nacionales e Internacionales. Autora de diversas publicaciones.

El espíritu metafísico

“El Espíritu metafísico es la aptitud para captar valores”.

AIMÉ FOREST.

“El espíritu metafísico, es la aptitud para captar valores”; así se expresa Aimé Forest sobre la capacidad de desentrañar la esencia del misterio del ‘otro’, en nuestro caso la propia: EL SER femenino.

Lo primero que debemos hacer es explicitar lo que se entiende por *el sentido del ser*; respecto a esto podemos responder siguiendo a 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 lo 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, ex-istentes, porque son como el mismo hombre es, independiente 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”³.

Ahora bien, esa realidad singular ex-istente en la cual tratamos de penetrar es, como el mismo ser humano es, ‘un misterio’; por ser misterio no es un problema; éste puede ser resuelto por una técnica adecuada, el misterio no.

Un problema se plantea, se planta frente a mí, cerrando el paso a mi pensamiento como una roca cierra el camino. Por eso mismo se justifica una técnica en función de la cual, por otra parte, se define y cuya explicación es impersonal en el sentido de que puede ser hecha por cualquiera.

¿Qué es en cambio el misterio? Ante todo, debemos tener cuidado de no confundirlo con lo incognoscible. Lo incognoscible es el límite de lo problemático. El misterio es de otro orden, pertenece a

³ Marcel De Corte, *Philosophie des moeurs contemporaines*, Editions Universitaires, 1944, p. 50.

una esfera trascendente que podemos llamar meta-problemático o meta-técnico. Es un problema que se apoya sobre sus propios datos, o mejor, que se apoya sobre sus propias condiciones de posibilidad inmanente. Esto requiere explicación. Mientras que un problema se encuentra 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 el misterio no puede ser pensado ni 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 posible degradar un misterio para hacer de él un problema, pero ese es un procedimiento radicalmente vicioso, que señala una verdadera corrupción de la inteligencia, y su abdicación frente a la técnica⁴.

La presente explicación nos indica la actitud frente al misterio; ésta no es otra que la reverencia, dado que es el único medio adecuado para acceder al valor moral del ‘otro’, el más elevado en la escala natural pues BONDAD, PUREZA, VERACIDAD, lo trascienden todo.

Los valores morales pertenecen a la persona, a su libertad y miseria y cuando se pretende alcanzarlos es necesario esforzarse para llevarlo a cabo.

En esto, la reverencia es la madre de la vida moral, la única actitud para aprehender los valores. Es además el presupuesto de todo conocimiento profundo y la esencia del comportamiento moral.

La reverencia es el presupuesto del amor; afirma al ‘otro’ y le otorga espacio para que se manifieste libremente. Ello se manifiesta ampliamente en el amor materno, cimiento de la vida comunitaria; la irreverencia quebranta la misma.

El misterio de lo femenino requiere para ser-con-él la reverencia y la *pietas*, el respeto hacia lo que ella es: ‘substancia particular, de naturaleza espiritual’: persona, creatura que sólo puede entenderse desde la participación: *como rayo refractado del Creador*.

La participación es el corazón de la metafísica. *Participare: partem-capere*: tomar parte, no ser parte; según Cornelio Fabro: “Participar” se predica de un sujeto que tiene una cierta formalidad o

⁴ Roger Vernaux, *Lecciones sobre existencialismo*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1952, pp. 201-205.

acto, pero no de un modo exclusivo y total⁵. Podría expresarse así: La creatura sin el Creador desaparece.

Desde aquí puede comprenderse un vínculo muy importante dentro de esta meditación; la relación de *participación y presencia*. La Presencia es afirmación del Ser Divino como suprema presencia y realidad. A su vez, Gabriel Marcel cuando se refiere a la relación interpersonal expresa: “La presencia es la relación objetivamente indefinible, mediante la cual el ‘otro’ me hace saber, que está con-migo”. Ella se revela inmediatamente, inevitablemente, en una mirada, una sonrisa, un acento, un estrechar la mano: en consecuencia, la presencia es ya, participación.

Dios es el primero que se ha hecho presente a la realidad para afirmarla y confirmarla en su ser; así podemos leer en el Génesis: “Yo quiero que seas; es bueno, muy bueno que existas” (1, 31). Ese gesto lo repite el ser humano cuando ama y el mismo es posible por tener parte en lo Infinito, por tomar parte en el Ser Absoluto de Dios; desde esa comunicación profunda, analógicamente se fundamenta la comunión de vida.

Por ‘ver’ lo divino en el otro, se comienza a ser-con-él desde adentro, desde lo profundo: esto es el amor: participación de las riquezas, de los valores que habitan en la interioridad.

Por eso es posible hacer existir; la creación es comunicación de la participación; por ella ‘se *da* ser’. Quizá aquí se entiende la expresión de santo Tomás: “El amor es el regalo esencial...”, algo gratuito otorgado en plenitud a la mujer para engendrar la vida en su complemento con el varón desde la paternidad responsable, pero teniendo en ella un lugar raigal en su desarrollo. Así dice Harry Guntrip: “La capacidad de estar solo no puede existir sin la experiencia de haber estado solo en los primeros días de vida, en la niñez, en presencia de la madre. Por esa razón, la capacidad de estar solo es en realidad una paradoja; es la experiencia de estar solo cuando alguien está presente”⁶.

5 Cornelio Fabro, *Partecipazione e Causalità*, Torino, 1956, p. 630.

6 Guntrip, Harry. *El Self en la teoría y la terapia psicoanalítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 120.

En consecuencia, la mujer está llamada desde el corazón de la metafísica y desde su ser-misterio, a ser: ‘presencia desde su *ethos* femenino’, desde lo ‘propio’: la interioridad, lugar donde ella habita.

El *ethos* femenino

“En la interioridad hace eclosión hacia adentro, la esencia del alma. Si el yo vive aquí, vive en el fundamento de su ser, donde está de veras, en su casa y su domicilio, entonces experimenta en cierta medida, el sentido de su ser y siente su fuerza recogida entre las potencias particulares del alma”⁷.

Dice Peter Wust: “En el alma, debe buscarse su modo de ser existencial; esa es la destinación específica de la mujer: las cosas del alma”.

Y puede serlo por lo que expresa Edith Stein, porque ese es, su dominio; desde ese tronque fundacional está llamada a ser presencia al mundo.

¿Cuál es la vía para llevarlo a cabo? La conquista de la interioridad por medio del ‘suelo virgen’ del silencio.

Sólo quien sabe permanecer ‘en la casa’, pone los cimientos de la vida comunitaria, pero se debe aprender a habitar en el cuarto de la mismidad e identidad desde el fundamento de la Verdad.

Sólo si está plantada en ‘lo propio’ puede caminar hacia el crecimiento perfectivo, elaborando lo que lleva adentro; es muy cierto la enseñanza de Nicolás de Cusa: “Si tú serás tuyo, yo seré tuyo”; ésta es la condición de apertura a los demás, raíz de la vida femenina: ‘el don de sí’.

La línea de lo propio es la línea del verdadero desarrollo; toda relación afectiva: amistad, amor, es ayudar al ‘otro’ para que continúe en lo propio. La posibilidad reside en la voluntad de energía vocera de la propia naturaleza, que se dirige al cambio perfectivo. Toda la Creación tiende hacia la grandeza y la grandeza que corresponde, lo es de acuerdo con lo que uno ‘es’.

7 Edith Stein. *Ewiges und Endliches Sein*, p. 402.

Sólo esto permite el surgimiento del *homo simplex*: el que plenifica todos los niveles y todos los elementos constitutivos de su ser integrados en su espíritu.

Esta plenificación irradia luego, en la presencia hacia todo lo que la rodea, porque la vida que crece atrae a ser-con-ella. De acuerdo con esto, según vemos, para estar presente a los demás, primero se debe estar presente a sí misma, porque el que está fuera de sí, no puede estar presente al otro.

Dios está absolutamente presente a todo; es la Suma Presencia: la persona-humana por participar de Dios, dentro de sus límites, como ser finito, tiende a llegar a la máxima plenitud. Por su presencia la mujer se compromete, primero consigo misma, desde la fidelidad a su esencia finita, y desde allí, a los demás.



Edith Stein.

En el hogar interior restablece el equilibrio y la armonía para obrar lo que corresponde. Allí descubre su dimensión profunda, los resortes de su corazón, el valor de los otros y el sentido de cuanto acontece.

En la interioridad descubre el sentido de su libertad: *poseerse para darse*.

El mejor ejemplo de la libertad del ser finito sería éste:

“Cada miembro está en su lugar y no desea ningún otro.
Cada uno está con toda su esencia, protegido, cobijado, asegurado.
Se expande sin impedimentos.
Es fructífero y se alimenta de la fuente primigenia del Amor
Y se brinda a los demás, en la órbita designada”.

EDITH STEIN, *Endliches und Ewiges Sein*.

Si nos preguntamos por qué es el mejor ejemplo, responderíamos, porque es entender la libertad como espíritu encarnado, en plenitud, dentro de sus límites. La libertad interior no es otra cosa que la libertad de coincidencia consigo mismo, con lo que Dios quiere que sea; cuando la mujer vive su vida como vida de compromiso valoral, coincide con aquello para lo cual ha sido ‘llamada desde la Eternidad’ y vive así su vida personal y no algo prestado. Sólo esta libertad, lleva a dar la vida por los demás; por eso: “La entrega de sí misma es el acto más libre” (Edith Stein, *Welt und Person*. p. 156).

¿Cómo se llega a ello?; a través de una formación humana que cultive ‘la virtud’. Virtud en lenguaje romano, significa ‘fuerza’, sin embargo, hoy la virtud tiene un significado negativo. Vida virtuosa es aquella en la cual no se cometieron faltas y muchas veces está en pugna con los conceptos de perfección; sin embargo, fijémonos en esto: el término griego *areté* tiene la misma raíz que *aristos*, término que significa ‘lo mejor’, y, *areté* quiere decir lo más elevado.

¿Qué es lo que identifica a la virtud?: ‘dar y darse’; en la mujer constituye el ‘carisma’ de lo femenino. Cuando Juan de Sto. Tomás (Domínico, portugués) habla de la verdad, expresa lo siguiente: “Turgentia úbera animae”: ubres túrgidas del alma, en el sentido de fecundidad y abundancia.

Hablando sobre la mujer dice Edith Stein:

“Nuestro tiempo quiere ‘mujeres’ que posean verdadero conocimiento de vida: prudencia, actitudes prácticas, mujeres moralmente sólidas, cuya vida sea: inquebrantable, fundada en Dios”.

Podemos agregar nosotras:

Mujeres que se decidan a ‘obrar la verdad’
Mujeres de la ‘memoria fiel’ en unidad consigo mismas;
Mujeres ‘serenas’, de mirada objetiva y profunda;
Mujeres prudentes, no cautas,
Mujeres que ‘asuman’ con seriedad la vida;
Mujeres que se ‘planten’ y den la cara;
Mujeres con fundamento en lo Absoluto

Para que esto sea posible es necesario vivir con *espíritu de pobreza*; su fundamento lo encontramos en el Evangelio: “Gratis lo habéis

recibido, dadlo gratis” (Mateo 10,8). ‘Gratis’ una palabra de gran peso en su etimología: *dorean*, ‘don’: regalo; como regalo lo habéis recibido, dadlo como tal.

Pobreza en espíritu y en verdad; profunda disposición del corazón para no vivir con avaricia; obediencia a lo real, la única que conduce al crecimiento perfecto.

Espíritu de pobreza que trae la abundancia: “El alma no posee nada, pero ella puede poseerlo todo. Todo es para ella, ofrenda y don...”.

Espíritu de pobreza que supone grandeza, magnanimidad: virtud de ánimo grande; virtud de grandes pensamientos y de grandes empresas; también de grandes pruebas; espíritu abierto a los grandes horizontes, a los valores; espíritu valiente y humilde.

El espíritu de pobreza consiste en eliminar de nuestro corazón todo deseo desmesurado de posesión, de dominio, de falso saber; supone *darse sin disminuirse*; desarrollarse para ser de los demás; desarrollo y renuncia, asimiento y desasimiento, términos pertenecientes a dos tiempos de la respiración del alma.

Aprender a ser pobres es, aprender a desprenderse de todas las seguridades que no permiten el desarrollo; en ese desprendimiento surge la abundancia.

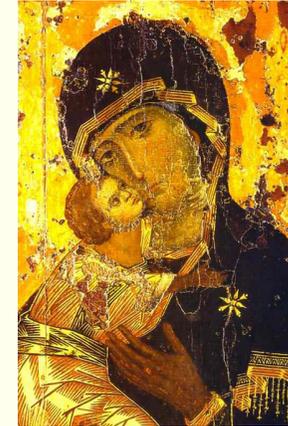
Decía Pablo VI: “Este mundo inmenso, misterioso, magnífico; este Universo de tantas fuerzas, de tantas bellezas, de tantas profundidades, es un panorama encantador. Parece prodigalidad sin medida. Asalta en esta mirada como retrospectiva, el dolor de no haber admirado bastante este cuadro, de no haber observado como merecían las maravillas de la naturaleza, las riquezas sorprendentes del macrocosmos y del microcosmos”⁸.

Cuando el ser humano guarda la pureza en el corazón, ‘ve’ las cosas nacer y allí se conjuga la pobreza y la abundancia; para ello sólo se necesita poseer la mirada simple del niño; estar abierto para el encuentro con el Ser.

¿Dónde encontrar el modelo? En María; la Virgen María, ¡la mujer plena!

8 Pablo VI “Meditación ante la muerte”, *L’Observatore romano*, 12.08.1979.

El modelo: María, la mujer plena



Celebrando a María, una mujer consagrada escribió:

Es difícil hablar sobre María, porque ella siempre se volcó al silencio. ¡Callaba!

Callar, cosa tan lejana a nosotros; callar, esperar, escuchar, para entender después; quizás, mucho después.

Difícil hablar sobre ella, pero, qué bien la gustan, la ‘saben’, los que tienen confianza en ella; porque hay gente que la quiere mucho, que confía en ella, le reza, le habla, le pide mil cosas distintas.

Decía alguien:

“Siento a María como ‘la mujer’, que, como toda mujer, sabe hacer espacio, sabe hacer lugar a un niño, a Dios, a lo cotidiano, al dolor, a la alegría, ‘a la vida’”.

Los pocos pasajes que en el Evangelio hablan de María, o la dejan hablar, van por ese lado:

Acoger.

Estar atenta.

Hacer lugar.

María hace lugar a Dios (“Hágase en mí...” Lc 1,38)

María abre surcos a lo grande, a lo imposible, a lo que no entiende; *Colabora con Dios.*

María hace lugar a lo cotidiano (El vino se acabó y la madre de Jesús le dijo: “No tienen vino”)

Se abre y hace abrir, recipientes para el vino: corazones para la fiesta.

María colabora con los otros.

María hace lugar a la realidad (“Derriba del trono a los poderosos, exalta a los humildes”. Lc 1,46)

Escucha a los que reclaman justicia, comparte sus reclamos.

María colabora con su pueblo.

Por todo esto, Dios pudo ser niño en sus entrañas, pan y vino en la fiesta; Enviado en su tierra.

¡Cuántas Marías hay entre nosotras!

También silenciosas

Mujeres que acogen,

Mujeres que callan

No quietas ni pasivas,

Mujeres que acompañan y son uno con el varón,

Compañeras, esposas, madres.

Mujeres que cada día siguen creyendo en lo imposible y hacen milagros.

Mujeres que escuchan y hablan, cuando hay que hablar.

Mujeres que son como la tierra –aparentemente oscura– y que en su secreto acunan la semilla y nos la regalan hecha vida.

Mujeres, pobres y sencillas; *fuertes*

Será por esos gestos femeninos,

¿Será por ese secreto, que mucha gente la quiere...? Porque se siente escuchada, acogida, acompañada; porque sin duda en María se da intensamente lo femenino de cada corazón:

Acoger para ‘dar’

Recibir, para entregar.

Y... ¿qué pasa con nosotras...?; nosotras que tantas veces solas, desencantadas, cansadas.

Nosotras que estamos necesitando, saber, sentir, que alguien –Dios, nada menos– nos quiere y Calla.

Y nos permite entender, después. Quizás, mucho después...⁹.

Esta María de cada día es nuestro ‘modelo’; la que aprendió a *celebrar la fiesta de lo cotidiano.*

La que expresó: “He aquí la servidora del Señor, entrando así, a cumplir la voluntad de Dios, sabiendo que esto encerraba: *gozo por encima de todo gozo y sufrimiento por encima de todo sufrimiento.*”

La que creyó en la Palabra y se lanzó a vivir desinstalada y arraigada en Dios.

La que engendró al ‘hombre responsable’ como expresa el Evangelio de San Juan: “Os he destinado a que vayáis y deis fruto”.

Madre del Mesías; plenitud de la alegría de María por haber sido ‘la elegida’ Y asunción de lo que esto implicaba: “Mira que este está puesto para caída y levantamiento de muchos de Israel, y para signo a contradecir, y a ti misma, una espada de atravesará el alma” (Lc 2. 34-35).

La que ‘sabía’ lo que significaba ser ‘la madre de Jesús’. Así cuando se perdió y lo encontraron en el Templo, sentado en medio de sus maestros y preguntándoles; todos los que le oían estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas. Cuando le vieron quedaron sorprendidos y su madre le dijo: “Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira, tu padre y yo angustiados, te andábamos buscando”. Él les dijo: “Y ¿por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?” (Lc 2. 46-49) Y continúa diciendo el Evangelio: “Pero ellos no entendieron la respuesta que les dio”; sin lugar a duda, María muchas veces no entendía, pero ‘sabía’ que era ‘la madre del Salvador’. Por Él vivió la angustia y la calumnia. Cuando debieron ir a Nazaret fue muy duro. La gente allí no era nada amistosa. Todavía hay hoy un refrán árabe que dice: “Al que Dios le quiere castigar, le da por mujer, una muchacha de Nazaret”¹⁰.

No pocas veces irrumpió el odio de vecinos: “¿No es este el hijo de José?” (Lc 4. 22).

‘La presencia de María’, Modelo para nosotras, las mujeres, radica en este centro: el amor desinteresado.

⁹ Isabel Milano, Celebración de la Asunción de María, Montevideo, Uruguay.

¹⁰ Romano Guardini. “Verdad y orden”, *Cristianismo y hombre actual*, Madrid, 1960, p. 31.

En María, Belén y el Gólgota van juntos; seguramente diría para sí misma: “Así entré en la voluntad de Dios y desde entonces no me he pertenecido a mí misma”, pero seguramente añadiría: “Entonces quizá cuando empezó mi vida y mi soledad, y ésta solo la pude superar porque Él me ayudaba”. La soledad de aquella que, sin embargo, la Gracia había asumido en la más entrañable proximidad de la salvación. De ella ha dicho Isabel: “Feliz la que ha creído” (Lc 1,45)¹¹.

Dice Pablo VI: “La Virgen María ha sido propuesta siempre por la Iglesia a la imitación de los fieles, no precisamente por el tipo de vida que ella llevó, y tanto menos, por el ambiente socio-cultural en que se desarrolló, hoy día superado casi en todas partes, sino, porque en sus condiciones concretas de vida, ella adhirió total y responsablemente a la voluntad de Dios: ‘Yo soy la servidora del Señor, que se cumpla en mí lo que has dicho’ (Lc 1. 38)”.

María acogió la Palabra y la puso en práctica; su acción estuvo animada por la caridad y por el espíritu de servicio.

Fue la primera y la más perfecta discípula de Cristo, lo cual tiene un valor universal y permanente.

Por su *fiat* cambiaron los tiempos de la historia; rompió con todas las seguridades; vivió aferrada a Dios con espíritu de pobreza, como lo expresara el Cardenal Pironio: “El misterio de María, es un misterio de despojo y de anonadamiento, de ocultamiento y pequeñez, de humildad y de servicio”.

En ella está nuestro ideal femenino; en María, la que vivió con espíritu de pobreza. Este nos permite rescatar los auténticos valores y así poder crecer como persona, respetando la dignidad de la misma: la libertad.

Dice Edith Stein: “Amor servicial es ayudar a todas las criaturas a llegar a la perfección. Ahora bien, tal es el oficio del Espíritu Santo. En consecuencia, en el Espíritu de Dios que se derrama en toda criatura, podríamos ver el prototipo del ser femenino. Su imagen más perfecta se encuentra en la Purísima Virgen, que es Esposa de Dios y madre de todos los hombres”.

A ‘su luz’, nuestro ideal: “El ideal *virgo-mater*”.

11 Romano Guardini, “Verdad y orden”, p. 34.

El ideal *virgo-mater*

“La mujer, por una parte, está llamada a la maternidad corporal, pero por otra, está llamada a la virginidad. Así como la maternidad natural no es concebible sin el esplendor de la virginidad, esto es, sin pureza de corazón e íntima entrega a Dios, así también, la virginidad tiene necesidad del desinteresado amor materno. La perfección de ambas vocaciones ya sea en el matrimonio, en la vida profesional o en el estado religioso, consiste en una maternidad espiritual, que para Edith Stein constituye el sentido auténtico de toda vida femenina” Edith Stein¹².

Para esta ‘gran mujer del siglo XX’, según el juicio de quienes la conocieron personalmente, la mujer no existe tan sólo en orden al varón, sino que ante Dios tiene su propio valor, completamente personal e inalienable.

Por ello, desde ‘su’ ser, necesita una autoafirmación religiosa-espiritual; de allí la formación interior y, una formación profesional, no sólo intelectual, sino también afectiva. De allí que la formación femenina, es una formación personal que abarca no solo el entendimiento, sino a todo el individuo, con su corazón y voluntad.

Toda su actividad, debe llevar el ‘sello’ de lo femenino; por eso la mujer no es sólo jurista, médico o maestra, sino, sobre todo: ‘amiga maternal’ de todos cuantos necesitan ayuda y cuidados. Esto mismo afirma Peter Wust: ella no debe devenir hombre, sino permanecer ligada a su modo específico de ‘ser mujer’, tanto en la cultura como en la historia. La mujer está destinada al principio de su espíritu, aquel del alma (*ánima*).

A ‘la luz’ de este Ideal ‘virgo-mater’, surge desde el misterio de lo femenino, el: ser presencia.

Ser presencia. La vida humana es sobre todo, relación con los demás, ‘encuentro’, coexistencia, aceptación, un mutuo recibir para enriquecerse y poder dar lo que uno es, para realizarse.

12 *En busca de Dios*, Navarra, Verbo Divino, 1974, p. 136.

El encuentro con el otro es decisivo. El reconocimiento del otro es una salida de sí mismo; con-vivir con los otros es aceptarlos como son, participar en su vida, amar en ellos la condición humana.

Vivir es tomar parte en la desgracia, en el gozo, en la realización plena de los demás, como en la mía. Sólo en el encuentro con el otro, tal cual es, en la aceptación de su ser, yo puedo pasar de la mera coexistencia banal, a la participación¹³.

He aquí nuestra presencia: ser-con-el-otro, desde la participación y la presencia, en los diversos ámbitos de la vida humana, desde nuestro 'esencial femenino'.

En la amistad. Para Simone Weil, la pensadora francesa, "la amistad es igualdad hecha armonía, como decían los pitagóricos. Hay una armonía, porque existe una unidad sobrenatural entre dos contrarios, que son la necesidad y la libertad, los dos contrarios que Dios ha hecho coexistir creando el mundo de los hombres. Hay igualdad porque se desea conservar la facultad del libre consentimiento en sí mismo y en los demás. Cuando uno desea o acepta subordinarse a un ser humano ya no queda rastro de la amistad. No hay amistad en la desigualdad. Una cierta reciprocidad es esencial en la amistad"¹⁴.

En la amistad hay una comunicación y una participación en la vida de nuestro prójimo; nosotras mujeres, estamos llamadas a ser 'amigas fraternas' a través de lo cual, desde la Participación, Dios se haga presente en nosotras.

Recordemos que la esencia de la participación es descubrir lo divino que hay en el otro, porque toda amistad humana es una imagen lejana de la amistad original y perfecta de las personas divinas.

Simone Weil tuvo una fina intuición para comprender la necesidad de la amistad humana y para verla en todo su proceso como un cierto milagro, armonía de contrarios, unidad que respeta la dualidad¹⁵.

En el amor. - Viktor Frankl en su libro: *Psicoterapia y Humanismo* agradece a su esposa de esta manera:

13 Abelardo Lobato, *La pregunta por la mujer*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 140.

14 Ibidem.

15 Ibidem.



Viktor Frankl.

"Agradezco aquí a mi esposa, Eleonora Katharina, todos los sacrificios que ha realizado a través de su vida con el fin de ayudarme a ayudar a los demás. Merece efectivamente las palabras que el profesor Jacob Nicedleman le escribió como dedicatoria de un libro suyo, durante uno de los viajes que realicé, en su compañía como siempre, para pronunciar unas conferencias:

'Para el calor -escribió- que acompaña a la luz'

Que el calor persista durante mucho tiempo, cuando la luz se haya extinguido".

En la profesión: desde la vocación

El Padre Daniel Feuling habla así, sobre Edith Stein: "Hablaré ante todo de su manera de ser humana. Lo que me pareció más notable en la hermana Benedicta era la alta y profunda concepción que tenía de todas las cosas, una concepción dominante elevada por encima de las pasiones y de la sensibilidad. Estaba animada por un gran impulso que la llevaba siempre a buscar el sentido más profundo de la existencia y del existente. Su primera y constante preocupación, en sus estudios, su enseñanza y su vida, fue siempre la de encontrar los principios primeros del ser, las relaciones entre la criatura y el mundo creado [...]

Una visión clara de las cosas y al mismo tiempo, penetrante se aliaba en ella y de forma excepcional, a una muy viva sensibilidad. Su impulso interior la condujo muy pronto a salir de las sombras

del Antiguo Testamento para penetrar de la mano del conocimiento y del amor, en la luz del Evangelio de Jesús, y retirarse, en fin, en el corazón mismo de la Iglesia.

Si quisiera tratar de definir su carácter en términos corrientes, yo diría que el rasgo dominante de su personalidad, era la atracción hacia la filosofía. Pero ¿Qué es la “filosofía” sino el amor a la sabiduría? Es la busca afanosa de la verdad, el descubrimiento de las relaciones misteriosas entre el ser y la vida, una comprensión más extensa, más luminosa de las cosas, a la que el hombre trata laboriosamente de arribar. Esta sed de verdad, este amor a la sabiduría, eran en ella como una segunda naturaleza. [...]

Una vez entrada en el Carmelo, cuando los superiores clarividentemente la autorizaron a proseguir sus trabajos, ella acogió este permiso con reconocimiento, persuadida de hacer así una buena obra. Bajo el hábito del Carmelo vivía la filosofía¹⁶.

Desde aquí surge la misión:

La mujer redentora por amor, tierra sustentadora del habitar creador

Si nos preguntamos por qué la mujer, es tierra sustentadora del habitar creador, la respuesta la encontramos cuando hemos dicho, que lo ‘propio’ de ella era ‘lo hogareño’, lo que tiene que ver con ‘la casa’ desde ese entronque fundacional que es la vida interior.

Pues bien, para comprender el verdadero sentido del habitar es preciso comenzar por captar el verdadero sentido de la *casa*, algo que muy profundamente explica el Padre Héctor Mandrioni en su libro: *Filosofía y Política*. Dice allí: “El sentido de la casa se descubre cuando los lugares y los instantes pierden su anonimato y neutralidad existenciales para convertirse en figuras plenas de humanidad; en otras tantas voces que, en forma de pasado, presente y futuro o en forma de cercanía y lejanía tienen mucho que decirnos. [...] La casa es el lugar del arraigo pues en ella nos vinculamos al suelo nutricio.

16 Cfr. Elizabeth de Miribel, *Edith Stein*, Madrid, Taurus, 1956, p. 196.

[...] la casa protege contra lo que amenaza.

[...] La casa es el lugar de la intimidad y de la comunicación cordial...”¹⁷.

La casa, que vive del *ethos* femenino, pone según hemos visto, las bases físicas del habitar: “La casa es aquello que, directa e inmediatamente nos permite habitar en el sentido físico de la palabra. El habitar *materialmente* en un lugar, es la base concreta y real de toda otra dimensión habitante. Que el hombre tenga una casa, o sea, un lugar, que le circunscribe, arraiga, protege y le permite la intimidad y un llegar a sí mismo, es la condición indispensable para poder eludir la condición de nómade psíquico y espiritual”¹⁸.

Y... ¿Qué significa habitar?:

“Habitar significa la reconciliación del hombre con el Estado por la mediación de los pequeños agrupamientos humanos en forma de sociedades intermedias, pero manteniendo siempre al Estado en la periferia de la morada.

Habitar significa la reconciliación con el *tú* de los otros moradores con el *tú* que mora en el misterio de arriba¹⁹.

Pero todas estas reconciliaciones se realizan mediante la creatividad, permitiendo ser creador y esto supone ‘poder propio’, que se debe desenvolver desde el ‘lugar’ al que se pertenece desde el comienzo: la casa; la casa con las ‘columnas fuertes’ que acompañan el crecimiento perfecto.

Pero nuevamente, la mujer con su misión específica, *tierra sustentadora*: “Si se nos provee, cuando niños, de ese *afecto humano*, podremos, luego, desarrollar una personalidad adulta, segura”²⁰.

“El ser, el sentimiento de una mismidad asegurada, estable, constituye la base de un quehacer sano, de la espontánea actividad creadora”²¹.

17 Héctor Mandrioni, *Filosofía y Política*, Buenos Aires, Guadalupe, 1975, pp. 74-76 (Extractos).

18 Héctor Mandrioni, Ob. Cit., p. 78.

19 Héctor Mandrioni, Ob. Cit., p. 80-81.

20 Harry Guntrip, *El self en la teoría y la terapia psicoanalítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 122.

21 Guntrip, Ob. Cit., p. 124.

Podríamos pensar metafóricamente desde la mujer, aquello que dice Martín Heidegger sobre la tierra: “Crecer significa abrirse a la amplitud del cielo –y al mismo tiempo– estar arraigado en la oscuridad de la tierra, que todo lo sólidamente acabado prospera sólo cuando el hombre es de igual manera ambas cosas, dispuesto a la exigencia del cielo supremo y amparado en la protección de la tierra sustentadora”²².

Allí en esa ‘tierra’ se consolida el habitar creador a partir del surgimiento del hombre de cultura desde la sustancia del amor.

El hombre de cultura es aquel lugar donde se ilumina y justifica el *universal humano* y, donde, a la luz de este último es posible crear obras en el espíritu, llenas de valor²³.

La sustancia es el amor:

El amor como *presencia*; aquel que da por ‘buena’ la existencia del otro; aquel que expresa: “¡Qué bueno que Dios te haya puesto en la creación!”; punto y arranque de toda existencia.

El amor crítico: El amor que perdona, pero que no disculpa, aquel que sabe que ‘para ser críticamente benévolo, hay que ser benévolamente crítico’ (Carlo Mazzantini).

El amor realista, “Ama del todo castamente, aquel que ama a aquel mismo a quien ama, y no algo distingo de él” (Bernardo de Claraval).

Aquel que expresa en cada gesto: ¡Quiero tu bien!

La tarea de la cultura como el acto de amor tienen en común ser una sustancia realmente edificante: ambos emplean sus energías en cumplir y permitir ser a todo aquello sobre lo cual se ejercitan. No llegan a cada cosa para arrebatar y dominar, sino que acceden a cada cosa, para ayudar y servir.

Habita el que cuida y sirve; habita el que es autor y aumenta el ser de las cosas incrementando la riqueza ontológica del mundo²⁴.

22 Heidegger, Martín. “El sendero del campo”. Traducción de Abel Posse y Sabine Lanhenheim para *La Prensa*, 1979.

23 Mandrioni, Ob. Cit, p. 86.

24 Cfr. Mandrioni, Ob. Cit., p. 87.

La mujer engendra al ‘hijo’: el fruto que quiere crecer y desarrollar desde el arraigo de la tierra-madre y el ‘buen hijo’ siempre vuelve su rostro hacia ella...

“Que esta sea mi rogativa:

Que la gente sea de la tierra. Como la justicia es de la vida.

Que la justicia sea de la vida. Como la vida es de la alegría.

Que la vida sea de la alegría. Como la alegría es de la gente.

Y que este círculo sea como la tierra y los vientres que esperan hijos.

Que este círculo sea como la vida. Sin regreso, sin retorno. Siempre avanzando hacia la primavera”.

Doña Cayupán, Anciana Mapuche(Culturas/4)

Bibliografía

GUNTRIP, HARRY, *El self en la teoría y la terapia psicoanalítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

LOBATO, ABELARDO, *La pregunta por la mujer*, Sígueme, Salamanca, 1976.

MANDRIONI, HÉCTOR, *Reflexiones sobre el Espíritu Humano*, Agape, Buenos Aires, 2009.

MIRIBEL, ELIZABETH, *Edith Stein*, Taurus, Madrid, 1956.

STEIN, EDITH, *La mujer*, Palabra, Madrid, 1998.

SAN JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, Paulinas, Buenos Aires, 2005.

WUST, PETER, *Kant, Hegel, Scheler y otros ensayos*, traducción de Juan Andrés Levermann, Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2009.



La Influencia de los ángeles en el psiquismo



por MARIANA VOGLIAZZO¹

Resumen

Santo Tomás en la cuestión 111 *prima pars* ha tratado el tema de la influencia de los ángeles sobre el psiquismo. Creemos que esta cuestión es fundamental a la hora de iluminar sobre la posibilidad de una causación angélica de determinados síntomas o fenómenos psíquicos que podemos encontrar en la clínica psicológica, a saber: delirios, alucinaciones, obsesiones, fobias, ansiedad, tristeza, temor, miedo, alteraciones diversas de la percepción, etc. Efectivamente, a través de los cuatro artículos que componen esta cuestión, el Aquinate nos desvela los mecanismos y vías por los

¹ Licenciada en Filosofía por la Universidad de Morón; Profesora de Filosofía por el Instituto Superior del Prof. Antonio Presbítero Sáenz; Licenciada en Psicología por la Universidad Católica Argentina. Participó como conferencista en la Sociedad Tomista Argentina en los años 2013, 2015 y 2019 con las siguientes ponencias “Nominalismo moral y sus implicancias políticas”, publicada en *Revista Sapientia*; “Relación entre la justicia y la caridad y sus implicancias en la teología moral”; “*Excelencia y belleza de la virtud en la metafísica clásica*”. Otras publicaciones: ‘Hegel y Dionisio Areopagita: una mirada comparativa’ en *Revista de Filosofía* Universidad de Morón. Participó en la edición del libro *La Filosofía en el Siglo XIX*, Editorial Prometeo, como autora del capítulo sobre Hegel.

cuales los ángeles malos pueden perturbar y ocasionar desequilibrios en las potencias del hombre, y así comprometer su salud psíquica, corporal y hasta espiritual.

Palabras clave

Influjo angélico – imaginación – apetito sensitivo – enfermedad psíquica.

Introducción

El tema que trataré a continuación es “La influencia de los ángeles en el psiquismo”, para ello nos detendremos principalmente en el análisis de la Cuestión 111 *prima pars* de la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino.

Algunas de las preguntas que motivaron en mí el desarrollo de este tema fueron las siguientes:

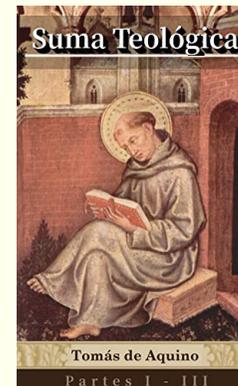
- ¿Pueden los ángeles suscitar desequilibrios emocionales o afectivos?
- ¿Pueden los ángeles alterar la percepción y producir alucinaciones?
- ¿Pueden los ángeles iluminar el entendimiento con una luz falsa?
- ¿Pueden los ángeles provocar obsesiones, miedos, fobias, conductas compulsivas, delirios?
- ¿Pueden los ángeles producir una enfermedad corporal?
- ¿Pueden los ángeles provocar una enfermedad psíquica o mental?

Desarrollo

Todos sabemos, y es verdad revelada, que estamos rodeados de ángeles, de día y de noche, por la mañana y por la tarde, ángeles buenos y ángeles malos acechan muy cerca nuestro buscando incidir sobre nosotros: sobre nuestro cuerpo, sobre nuestras potencias y, en definitiva, sobre nuestro psiquismo. Al respecto, expresa el Padre Andereggen:

“Nos adormecemos sin pensar que hay demonios permanentemente junto a nosotros queriendo hacernos caer en el pecado y confundir nuestro entendimiento. Esto no es cosa que suceda en ocasiones raras, sino todos los días; no solo de mañana, sino también de tarde y de noche: en todo tiempo los demonios quieren influir en nuestro entendimiento”².

Sabemos además que esta acción de los ángeles sobre los hombres está custodiada muy de cerca por el Gobierno que Dios ejerce sobre todas sus creaturas, y que la Divina Providencia dispone de ellos para el bien de sus elegidos. Tenemos entonces que Dios piensa y gobierna al mundo a través de un orden existente en su mente: el plan de la providencia divina. Y según este orden instituido por el Creador: los seres materiales *deben ser gobernados por los seres in- materiales*. Así lo expresa santo Tomás de Aquino³.



“Por consiguiente, como los ángeles inferiores que tienen formas menos universales, son regidos por los superiores, así todas las formas corporales son regidas por los ángeles. Y esto no es solo doctrina de los santos doctores, sino también de todos aquellos filósofos que admitieron substancias espirituales” (I q. 110 a.1).

En efecto también Aristóteles sostenía que los cuerpos celestes son movidos por motores intermedios, formas puras,

² Ignacio Andereggen, *Experiencia espiritual*, Buenos Aires, EDUCA, 2009, p. 735.

³ Todas las citas de Santo Tomás de Aquino son de la *Summa Theologica*, Editorial BAC, Madrid, 1959. De ahora en adelante pondremos la referencia de las citas usadas de esta obra dentro del texto del artículo entre paréntesis.

sustancias simples que, en *el lenguaje medieval, cumplen la función de ángeles*. Sin embargo, Aristóteles no previó esta influencia de las sustancias simples sobre los cuerpos inferiores. En cambio, desde la mirada superadora del dato revelado, esta acción alcanza a toda la naturaleza creada y material.

Decimos entonces que este gobierno del mundo invisible sobre el mundo visible alcanza a la creación en todos sus niveles. De esta manera todo el cosmos – y no solamente el hombre– está sabiamente gobernado por inteligencias puras, pues la providencia de Dios se extiende a todo el orbe.

Sin embargo, esta acción de los ángeles sobre la materia tiene sus límites. Por ejemplo, los ángeles no pueden imprimir una nueva forma en una materia, acción que le compete exclusivamente a Dios:

“Así, pues, todo acto de recibir la materia nuevas formas viene, o inmediatamente de Dios, o de algún agente corpóreo; pero no inmediatamente del ángel” (I q. 110 a.2).

Pero sí puede, la potencia activa del ángel, incidir sobre todo el universo corpóreo a través del movimiento local. Esto significa que todo lo que naturalmente cae bajo el alcance de este movimiento, cae bajo el dominio de los ángeles. Podemos decir entonces que no existe una obediencia absoluta de la materia a la voluntad del *ángel*, aunque sí una obediencia relativa, en todo lo circunscripto al movimiento local y la alteración corpórea.

Ahora bien, en la Cuestión 111 *prima pars*, santo Tomás va a desarrollar propiamente el tema de la acción de los ángeles sobre los hombres, entrando de lleno en el meollo de la materia de nuestro interés. Esta cuestión está dividida en la Suma en cuatro artículos.

1- En el primero de ellos santo Tomás se preguntará si el ángel puede iluminar de alguna manera al hombre. Este temática debe entenderse en continuidad con aquella donde el Aquinate desarrolla el tema de la comunicación y el lenguaje de los ángeles entre sí. Cito a Santo Tomás:

“Perteneciendo al orden de la divina providencia que los seres inferiores estén sometidos a la acción de los superiores, como se ha dicho, los hombres, que son inferiores a los ángeles, son ilumina-

nados por éstos, como los mismos ángeles inferiores son iluminados por los superiores” [I q. 111 a.1]

Esta forma de iluminación, no obstante, debe entenderse en un sentido en parte igual y en parte distinto, es decir analógicamente. Así Santo Tomás explica que, entre los mismos ángeles, el ángel superior divide la verdad universal o especie inteligible entendida por él para adaptarla al entendimiento del ángel inferior. Lo que se efectúa entonces es una operación de análisis o división de una verdad universal a una verdad con un mayor grado de particularidad.

En el hombre, en cambio, dado que el entender se realiza según el modo propio de ser del cognoscente, y como al entendimiento humano le es connatural entender por medio de las imágenes sensibles, esta forma de infusión directa de especies inteligibles en el intelecto por medio de la virtud angélica no es posible, no por carecer el ángel del poder necesario para hacerlo, sino por la debilidad de nuestro propio entendimiento: “y por eso los ángeles proponen a los hombres las verdades inteligibles bajo semejanzas de cosas sensibles” (I q. 111 a.1), y así actúan sobre el entendimiento humano, iluminándolo indirectamente y desde afuera, por medio de formas sensibles accesibles por los sentidos internos⁴.

Otra forma de influjo exterior de los ángeles sobre el entendimiento se da, según el Aquinate, en cuanto el “entendimiento inferior es confortado por la acción del entendimiento superior” (I q. 111 a.1), de esta manera la potencialidad del ángel actúa sobre la razón natural de los hombres fortaleciendo y aumentando su vigor intelectual y su capacidad de penetración inteligible de la verdad de los entes.

2- En el artículo 2 de la misma cuestión 111, santo Tomás va a analizar la acción de los ángeles sobre la voluntad. De esta forma el Aquinate comienza primeramente analizando las potencias de orden espiritual –inteligencia y voluntad– para proceder luego con el análisis de las potencias sensibles con base orgánica.

⁴ “Esto se verifica en los Ángeles según que el ángel superior divide la verdad universal concebida por él, adaptándola a la capacidad del ángel inferior. Pero el entendimiento humano no puede captar la verdad en la inteligibilidad pura de ésta, por serle connatural entender por medio de fantasma, según queda dicho” (I^a q. 111 a.1).

En esta materia santo Tomás insistirá en que la voluntad puede ser movida de dos modos [Ver I q. 111 a.2]:

- a) Intrínsecamente, es decir inclinándola interiormente a través de su propia tendencia natural que es la posesión del fin último.



- b) Extrínsecamente, es decir moviéndola desde afuera. Solo de este segundo modo pueden los ángeles inmutar a la voluntad. Esto significa que los ángeles solo pueden mover la voluntad exteriormente: ya sea por la persuasión del entendimiento, en tanto que los ángeles pueden presentarle un bien al entendimiento que está fuera de él y de esa manera mover a la voluntad; o por la pasión del apetito sensible, de manera de arrastrar a la voluntad por el ardor de la concupiscencia. Al respecto afirma santo Tomás:

“Pero así –es decir intrínsecamente– solo Dios es capaz de mover eficazmente a la voluntad; el ángel y el hombre solo pueden moverlo por persuasión, según queda dicho. Más aún queda otro modo exterior por el que pueda la voluntad del hombre ser movida, que es por la pasión del apetito sensitivo; así se inclina la voluntad, por ejemplo, cuando quiere algo a impulsos de la concupiscencia o de la ira” (I q. 111.a.2).

Justamente el diablo, afirma santo Tomás, puede incitar a pecar moviendo la voluntad, “ya sea ofreciendo algo apetecible a los sentidos, ya sea persuadiendo a la razón” [I-II q. 80 a. 1]

Nos encontramos aquí frente a un tema arduo, como ser la relación entre la voluntad y los apetitos sensibles, problema que se remonta en su raíz a la pérdida de la justicia original por la cual los apetitos sensibles quedaron destituidos de su orden propio, no sometidos al gobierno de la razón por la cual se encaminaban naturalmente a la virtud. Como corolario de esta situación, y a raíz de esta herida original, los apetitos permanecen con cierta autonomía con relación a las potencias superiores, pudiendo influir indirectamente sobre la voluntad de dos maneras [I-II q. 77 a.1].

i)-La primera desintegrando la fuerza de la esencia del alma desviándola hacia múltiples objetos sensibles. Pues como explica el Doctor angélico, la fuerza del alma es una y está integrada hacia el Bien último de la naturaleza humana, pero cuando los apetitos subyugan con fuerza sobre la voluntad, pueden hacer que el acto propio del apetito racional se debilite o se vea impedido por la descomposición de esa fuerza hacia diferentes bienes parciales. Santo Tomás lo expresa claramente:

“Pues radicando todas las potencias del alma en la única esencia de la misma, es necesario que, cuando una potencia se concentra en su acto, la otra afloje, o también se vea totalmente impedida en el propio. Ya porque toda la fuerza dispersada en muchas cosas deviene menor; de donde, por el contrario, cuando se concentra sobre una, se puede dispersar menos a otras cosas” (I-II q. 77 a.1)

ii) La segunda porque el apetito sensible, en vez de seguir el juicio de la cogitativa –dirigida a su vez por la razón universal–, sigue la aprehensión de la imaginación y del sentido, las cuales se encuentran más alejadas del influjo racional, y por esta razón (sobre todo la imaginación) más propensa a extraviarse volviéndose autónoma y autorreferencial. En efecto podría suceder que la imaginación, que es una potencia aprehensiva, le muestre al apetito un objeto con cierta insistencia y vehemencia, haciendo que nuestras tendencias sensitivas, que siguen siempre un conocimiento dado por los sentidos internos, se vean fácilmente excitadas inclinándose desordenadamente hacia ese objeto, desligándose así del imperio de la cogitativa y de la razón universal. Cito a Santo Tomás:

“El apetito sensitivo no solo puede ser movido por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, dirigida ésta por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón prohíbe o algo triste que la razón manda” (I q. 81.a.3).

Por tanto, cuando este orden racional se pierde, y es la imaginación como potencia aprehensiva quien impera sobre las tendencias sensitivas, estas últimas comienzan a ejercer una especie de dominio irracional y antinatural sobre las potencias superiores, desorganizando la vida psíquica y espiritual de la persona en su totalidad, por la desviación del juicio de la inteligencia y concomitantemente de la deliberación de la voluntad, pudiendo todo esto ser causado perfectamente por el influjo de los ángeles. Contrariamente esto no sucede cuando “el apetito sensitivo es naturalmente movido en primer lugar por la cogitativa (y no por la imaginación)”⁵. Porque la cogitativa, como hemos dicho, es una cierta participación de la razón universal, de aquí su excelencia y primacía entre los sentidos internos, por su mayor cercanía a lo espiritual:

“La excelencia de la cogitativa y de la memoria en el hombre no estriba en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad y proximidad a la razón universal que de algún modo refluye sobre ellas” (I.q. 78, a. 4)

Resumiendo, podemos decir que solamente Dios puede mover la voluntad directamente, por ser Dios el autor de la naturaleza intelectual en sí misma, y por consiguiente de la inclinación natural de la voluntad hacia el fin último:

⁵ Pero, como anteriormente hemos dicho, el hombre tiene, en lugar de la estimativa, la cogitativa, llamada por algunos razón particular, porque compara las representaciones individuales. Por eso de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, la razón particular es movida y dirigida en el hombre por la razón universal (...) por tanto es evidente que la razón universal impera el apetito sensitivo, que se divide en concupiscible e irascible’ (I q. 81.a.3).

‘La Voluntad del hombre puede ser movida de dos modos. El uno, desde dentro de ella misma; y de este modo, como el movimiento de la voluntad no es otra cosa que una inclinación de la misma hacia el objeto querido, solo Dios es capaz de moverla, por ser El quien da a la naturaleza intelectual la virtud de tal inclinación; pues, como la inclinación natural no procede sino de Dios, que da la naturaleza, así la inclinación voluntaria no viene más que de Dios, que es causa de la voluntad’ (I q. 111, a.2).

En cambio, por medio de la persuasión o por los apetitos sensibles, la voluntad puede ser movida tanto por el ángel como por los hombres (I q. 111, a.2). Aun así, *el* Aquinate insiste que la voluntad permanece siempre libre para resistir o consentir a la pasión:

“Los demonios no son capaces de infundir pensamientos causándolos interiormente, porque el uso de la capacidad cogitativa es cosa de la voluntad. Se dice, no obstante, que el diablo enciende los pensamientos en cuanto, por medio de la persuasión o excitando las pasiones, incita a pensar o a desear las cosas pensadas” (I q. 111, a.2).

3.-Siguiendo con la cuestión 111 *prima pars*, en el artículo tercero Santo Tomás desarrollara el tema de la influencia de los ángeles sobre el psiquismo inferior: es decir sobre la imaginación y los sentidos. Ciertamente aquí nos hallamos en el campo de acción propio y específico de los ángeles sobre el psiquismo.

Con relación a la imaginación, dirá Santo Toma que los ángeles son capaces de excitar o alterar este sentido interior del hombre con su virtud natural de manera directa mediante el movimiento local de los espíritus y humores. Encontramos en la Suma Teológica varias citas al respecto:

“El ángel altera la imaginación, no ciertamente imprimiendo en ella alguna forma imaginaria que antes no haya pasado por los sentidos, pues no puede el ángel hacer, por ejemplo, que un ciego imagine los colores; sino que lo hace mediante el movimiento local de los espíritus y humores, según queda dicho” (I q. 111, a.3)

“Ahora bien, es sabido que las apariciones imaginarias provienen a veces en nosotros de la alteración local de ciertos espíritus y humores corporales” (I q. 111, a.3)

Estamos ante la presencia de dos disposiciones fundamentales que según el Aquinate serán el nexo entre la dimensión fisiológica y la dimensión psíquica del hombre.

- i- La primera es la disposición de los espíritus que –según Castellani– podrían asimilarse a las ‘corrientes nerviosas’⁶, siendo una especie de vehículos orgánicos de las fuerzas orgánicas desde los distintos miembros o partes del cuerpo⁷.
- ii- La segunda, en cambio, es la disposición humoral que refiere más bien a las secreciones endocrinas⁸, las cuales tienen un efecto directo sobre el sensible, pudiendo excitar o inhibir determinadas pasiones.

En conclusión, *tanto los espíritus como los humores pueden moverse y generar alteraciones a nivel sensitivo*, siendo instrumentos de las pasiones. Así, a modo de ejemplo: *“El movimiento de la ira viene a ser causa de cierta efervescencia de la sangre y de los espíritus alrededor del corazón, que es el instrumento de las pasiones del alma”* (I-II q. 48 a2)

Y tan grande puede ser esta conmoción según santo Tomás que, así como en el sueño por la acción de los sentidos internos pueden generarse interiormente imágenes, también, en los que se encuentran en estado de vigilia pueden darse apariciones imaginarias, tal como acontece a los frenéticos: “Y tanta puede ser la conmoción de los ‘espíritus’ y humores, que acontezcan tales apariciones incluso a los despiertos, como sucede en los frenéticos y otros casos semejantes” (I q. 111, a.3)

Reiteramos una vez más, es a través del movimiento local de estos espíritus y humores, vehículos corpóreos, la manera en que el ángel puede afectar la imaginación, haciendo que una imagen aparezca o

6 Luis Castellani, Comentando la Iª q. 101 a.3 ad 2ª. Club de Lectores.

7 Gustavo Carlos Bitocchi, *La potencia orgánica del apetito sensible* [en línea]. Semana Tomista. Potencia y poder en Tomás de Aquino, XXXVII, 10-14 septiembre 2012. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/potencia-organica-apetito-sensible-bitocchi.pdf> [Fecha de consulta: 5 de mayo de 2022].

8 Luis Castellani en una nota al pie de página comentando la q. 101 a.3 ad 2ª. Club de Lectores.

desaparezca. Sin embargo, no puede provocar el ángel el surgimiento de una imagen que todavía no haya pasado por los sentidos, es decir no puede imprimir una forma nueva imaginaria, haciendo por ejemplo que un ciego de nacimiento imagine los colores, puesto que la imaginación solo puede actualizar formas sensibles previamente recibidas por los sentidos externos. En palabra de santo Tomás:

“No pueden (los ángeles), sin embargo, causar ninguna forma imaginaria sin seguir el proceso ordinario psicológico, es decir, sin que total o parcialmente tales formas o especies se reciban actualmente de los sentidos exteriores o sin que, recibidas previamente, se conversen en los centros sensoriales interno” (I q. 111, a.3).

“La conmixtión del espíritu angélico y la imaginación humana no se hace a modo de unión por esencia, sino mediante los efectos que del modo dicho puede causar el ángel en la imaginación al sugerir las cosas que él conoce, aunque no del modo que él las conoce” (I q. 111, a.3).

Ahora bien, una vez que el ángel genera estas visiones o imágenes en la potencia imaginativa, podría suceder que la razón deje de ser iluminada por la luz de las *veritas rerum* y pase a ser iluminada por imágenes cuyo valor de objetividad puede ser mínimo. Como resultado el criterio de realidad de la persona puede verse seriamente enturbiado u obscurecido, causando a su vez un desorden a nivel de las potencias superiores del alma, y conduciendo al hombre a un estado de severa perturbación mental en tanto que la inteligencia se aleja del orden de lo real.

Así, el demonio, por ejemplo, puede infundir imágenes y afectos que inducen a pensamientos falsos. Bajo la guía de la imaginación puede infundir esquemas o categorías que atrofen y obscurezcan la luz del entendimiento. Poco a poco la persona se va alejando de la realidad y va construyendo una realidad ficticia. Es evidente la importancia que esta cuestión tiene para juzgar sobre la existencia de ciertos fenómenos psíquicos, tales como visiones, alucinaciones, o ilusiones, ya que los ángeles pueden con su virtud natural provocar dichos fenómenos en *el hombre a través de su acción sobre la imaginación*.

4.- Llegando al último artículo de la cuestión 111 *prima pars*, santo Tomás tratará sobre la influencia de los ángeles sobre los sentidos externos, y en este caso, al igual que sucede en los sentidos internos, la regla básica a seguir va a ser la misma, cito nuevamente al Aquinate:

“Mediante la conmoción interior de los espíritus y humores, puede el ángel llegar a alterar el acto de la potencia nutritiva. Esto mismo puede hacer también respecto de la potencia apetitiva o sensitiva o de cualquier otra potencia en la que intervenga órgano corporal” [I-II q. 111, a. 4]

Por consiguiente, los sentidos, al ser órganos corpóreos, también pueden ser inmutados por los ángeles de dos maneras:

- i.- exteriormente: cuando el **ángel presenta a los sentidos del hombre algún objeto sensible formándolo de su misma naturaleza o de su propia virtud** [I-II q. 111, a. 4], por ejemplo, al tomar el ángel cuerpo.
- ii.- Pero también los ángeles pueden inmutar a los sentidos externos interiormente, conmoviendo los espíritus y humores como quedó dicho [I-II q. 111, a. 4]

Respuestas a las preguntas iniciales



Escena de *Las alas del deseo* de Wim Wenders.

Volviendo a las preguntas que nos hicimos al comienzo de esta exposición, intentaremos aproximar de manera general una respuesta.

1) En primer lugar afirmamos que, según los *textos* del Aquinate, los ángeles pueden suscitar cualquier tipo de enfermedad corporal. Pues si los ángeles tienen un poder directo sobre la materia, nada les impide perturbar el funcionamiento fisiológico de los órganos corporales y producir una enfermedad orgánica⁹.

2) En segundo lugar, no solamente los ángeles pueden producir una enfermedad corporal sino también una enfermedad psíquica que, a diferencia de las anteriores, tienen su causa en un desorden de las potencias del alma y concomitantemente de las pasiones, puesto que las pasiones no se llaman enfermedades o perturbaciones del alma sino cuando les falta la regulación de la razón. (I-II q. 24, a.3) Martín Echavarría aclara al respecto lo que santo Tomás entiende por enfermedad psíquica: ‘Un trastorno de la vida sensitiva interior y de la afectividad con génesis anímica, en cuanto causado por las malas costumbres, que la indispone respecto a su inclinación natural’¹⁰.

Efectivamente los ángeles pueden excitar o inhibir todo tipo de pasiones, a través de su acción sobre el sistema endocrino y la alteración del estímulo nervioso que es procesado a nivel cerebral. A modo de ejemplo, como ya citamos, la ira para santo Tomás tiene como causa “cierta eferescencia de la sangre y de los ‘espíritus’ alrededor del corazón” [I- II q. 48, a.2]. Al revés sucede con el temor, pasión que implica “una contracción del calor y de los ‘espíritus’ al interior” (I- II q. 44, a. 1).

Por consiguiente, los ángeles [malos] pueden inmutar “el apetito sensitivo a algunas pasiones por determinados movimientos del corazón y de los espíritus” [I-II q. 80, a.2], y de esta manera suscitar todo tipo de desequilibrio afectivo o enfermedad psíquica. Así la depresión (tristitia) o melancolía sería para el Aquinate un trastorno humoral de base orgánica que se caracteriza por una tristeza profunda, mientras que la manía sería un raptus de agresión.

⁹ Según Santo Tomás, las enfermedades corporales (con o sin síntomas psíquicos) pueden tener tres causas fundamentales: física, psíquica, y espiritual preternatural’ Martín Echavarría, *La praxis de la Psicología*, UCALP; 2009; p. 381-383].

¹⁰ Echavarría, *La praxis de la Psicología*, p. 389.

vidad que también nace de la tristeza, pero se diferencia de ella por la prevalencia de la pasión de la ira, pudiendo ambas ser causadas por el influjo angélico¹¹.

3) Tercero, por la inmutación de los ángeles sobre la imaginación, pueden asociarse determinadas imágenes con determinadas estados emocionales o pasiones, de modo que, al evocar a través de la memoria una forma imaginaria, se suscita también, por una especie de reflejo condicionado, una determinada pasión, y esto puede suceder de manera automática y sin participación racional, como sucede en las impulsiones. Larchet lo expresa claramente:

“La memoria (junto con la imaginación) produce especialmente tales pensamientos porque conserva los recuerdos de las faltas anteriores (de los pecados) y las huellas de las pasiones imprimidas en otros tiempos, y sobre todo los del placer que iba ligado a ellas, lo que da a sus representaciones (imaginarias) un fuerte poder de seducción. La memoria, pues, es a menudo activada y excitada por los demonios, que buscan en particular volver a llevarla a estos recuerdos”¹².

De esta manera, a través del trinomio memoria –imaginación– pasiones, los demonios pueden generar representaciones con un gran poder de seducción que incluso llegan a instalar verdaderos reflejos condicionado que mueven glándulas, hormonas y órganos corporales; y todo este proceso involuntario –repetimos– se dispara de manera automática y sin participación racional, como en el caso de las impulsiones. También las obsesiones, que son ideas fijas, absurdas e intrusivas que asaltan la mente de la persona más allá de su voluntad, pueden ser desencadenadas por el influjo angélico, en tanto que están asociadas a la presencia de ciertas imágenes. Por consiguiente, la imaginación aparece siempre para los santos padres como el principal instrumento de la acción demoníaca sobre el alma humana, pudiendo los demonios a través de ella ejercer su acción

¹¹ Krapf, E.; *Tomás de Aquino y la Psicopatología. Contribución al conocimiento de la psiquiatría medieval*, Index, Buenos Aires, 1943, pg 36-37.

¹² Jean Claude Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Salamanca, Sígueme, 2016, p. 98.

vejatoria suscitando en el hombre multiplicidad de estados emocionales y psíquicos como ser miedos, ansiedad, tristeza, o llegar hasta “engañarlo y extraviarlo en ilusiones diversas y hasta esclavizarlo”¹³.

4) Por último las tendencias sensitivas o pasiones, con sus correspondientes alteraciones corporales, pueden debilitar o impedir en parte el juicio de la razón, como sucede en los frenéticos y en los dementes, en donde “el juicio y la aprehensión de la razón, y también el juicio de la facultad estimativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación” (I- II q. 77 a.1). A la manera de ejemplo explica Santo Tomás, “el irascible, actúa **como si no escuchase del todo a la razón por la conmoción del calor que la mueve impetuosamente y que es el elemento material de la ira**” [I- II q. 48, a.4].

Porque si bien es cierto que nuestra potencia intelectual no necesita de órgano corporal para su acto propio, sin embargo, entiende a partir de las imágenes, de esta manera, por influjo de la concupiscencia cuya incidencia sobre la imaginación es directa, puede la razón fácilmente ser arrastrada por el desorden pasional, juzgando de manera falsa y errada sobre los hechos. Dentro de esta pérdida del sentido de realidad los delirios serían una consecuencia lógica, producto de la desviación del juicio de la razón que sigue la idea delirante, alimentada por la imaginación y las pasiones¹⁴. Cito a santo Tomás:

‘Por donde vemos que las personas dominadas por una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosa sobre las que están afectadas. De ahí que, en consecuencia, frecuentemente el juicio de la razón siga a la pasión del apetito sensitivo y, consiguientemente, el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón’ (I- II q. 77 a.1).

Por otro lado, vimos que los ángeles, por su incidencia en la imaginación, pueden suscitar una gran cantidad y variedad de for-

¹³ Jean Claude Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, p. 106-107.

¹⁴ Sabemos que toda idea delirante denota una carga emocional y afectiva que la hace hermética e irreductible a cualquier tipo de confrontación con la realidad.

mas imaginarias, creadas a partir del material proveniente de los sentidos, está profusión de imágenes asimiladas a las sensaciones tienen la forma de auténticas ‘alucinaciones’ o ‘ilusiones’, las cuales también inciden sobre la razón, arrastrándola en su juicio sobre la realidad. Como dice Larchet:

“El hombre caído, por medio de su conocimiento que se ha vuelto carnal, juzga las cosas según solo según su apariencia sensible, ignorando lo que son en sí mismas, en su esencia inteligible [...] *El hombre, al tomar por el ser verdadero lo que se le aparece, introduce la confusión más absoluta en su percepción de la realidad; toma lo falso por verdadero y lo verdadero por falso, el mal por bien y el bien por mal.* [...] Por tanto el hombre caído posee una visión invertida de lo real, conoce un mundo, al contrario, lo cual es un síntoma inequívoco de su delirio”¹⁵.

Todo esto puede ser de duración más o menos variable, con menor o mayor intensidad, cuyo efecto no es otro, como dijimos, que debilitar o impedir en parte o totalmente el juicio de la razón sobre la realidad.

“El hombre caído vive, pues, en un mundo falso, irreal, creado por él, donde ignora el auténtico significado de los seres, y ya no percibe las verdaderas relaciones que existen entre ellos. Esta confusión se acrecienta además por la acción del diablo, padre de toda mentira”¹⁶.

Santo Tomás explica este proceso de obscurecimiento de la razón por obra del ángel malo de la siguiente forma:

“La parte interior del alma es intelectiva y sensitiva. La intelectiva contiene el entendimiento y la voluntad [...]. Más el entendimiento, de suyo, es movido por algo que le ilumina para conocer la verdad, cosa que el diablo no puede pretender respecto del hombre, sino más bien, entenebrecer su razón para que consienta en el pecado. Este obscurecimiento proviene de la fantasía y del apetito sensitivo. Por consiguiente, la acción interior del diablo

15 Jean Claude Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, p. 57.

16 *Ibidem*.

parece ser en torno a la fantasía y al apetito sensitivo; conmoviendo a cualquiera de los dos puede inducir al pecado, pues puede actuar de modo que se le representen a la imaginación algunas formas imaginarias; y puede hacer también que el apetito sensitivo se excite hacia alguna pasión” [I-II q. 80, a. 2].

Conclusiones

Podemos decir que los ángeles actúan diversamente sobre las potencias y facultades del hombre conforme a su diferente condición ontológica. Así, en aquellas facultades aprehensivas que dependen de una condición orgánica, como ser los sentidos internos y externos, los ángeles pueden obrar tanto de manera intrínseca, a través del movimiento local de los espíritus y humores, o de manera extrínseca, ya sea presentando al sentido alguna forma sensible que corresponda con su objeto formal propio.

En cambio, en la voluntad y en el entendimiento, que son potencias espirituales, solo pueden influir de manera indirecta y exteriormente, siempre a través de la acción que los ángeles ejercen sobre las potencias orgánicas. Por consiguiente, *el ángel no tiene poder para penetrar y mover a las potencias espirituales desde dentro. Este rodeo en su inmutación sobre las potencias superiores lo realiza ‘solo y a través’ de su operación sobre el psiquismo inferior, y por medio de la alteración o cambio local de los espíritus y humores. Solo de esta forma, repetimos, pueden los ángeles influir sobre el entendimiento, únicamente a través de los sentidos, las pasiones o las alteraciones corporales, con todo no puede nunca el ángel doblar completamente la voluntad.*

Bibliografía

ANDEREGGEN, IGNACIO, *Experiencia espiritual*, EDUCA, Buenos Aires, 2009.

ECHAVARRÍA, MARTÍN, *La praxis de la Psicología*, UCALP, La Plata, 2009.

KRAPF, E.; *Tomás de Aquino y la Psicopatología. Contribución al conocimiento de la psiquiatría medieval*, Index, Buenos Aires, 1943.

LARCHET, JEAN CLAUDE, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Sígueme, Salamanca, 2016.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I; I-II.



Perplejidades



por MARISA MOSTO¹

En la orilla del mar sentía que me encontraba cara a cara
con la maternal, solitaria, misteriosa e infinita Eternidad,
de la que todo proviene y a la que todo retorna.
Ella me llamaba y yo estaba con ella.

PAVEL FLORENSKI

A solas. Silencio
Reparar sin prisa, sin filtro, en el abismo de misterio que es la
existencia.
La existencia en general. La nuestra.
A h o r a / a c á.
¿Cómo es que «estamos» acá?
¿Con qué coordenadas contamos para ubicar nuestra condición?
¿«Por qué» «podemos» hacernos esas preguntas?
¿Hay un «por qué»? La respuesta a este interrogante define la
partida. ¿No es cierto?
Ahora, acá: el silencio

¹ Dra. En Filosofía por la UCA. Titular de la cátedra de Ética en la carrera de Filosofía de la UCA. Miembro del Consejo Directivo de la Fundación Emilio Komar. Muchas de sus publicaciones y trabajos académicos pueden encontrarse en <https://independent.academia.edu/MarisaMosto>.

Perplejidad.

La posibilidad misma de la perplejidad causa perplejidad.

Desdoblarnos, dejar espacio a la perplejidad. ¿No es extraño?

¿Por qué algo puede resultarnos extraño? ¿Con relación a qué es extraño? Me enredo. Pero, sin embargo, lector, me animo a pensar que usted entiende a qué me refiero. ¿¡No es eso fascinante!?

Espíritu y mundo armonizan, a veces.

A veces, no.

-A veces nos cercan barreras que se alzan como paredes al cielo. Aislamiento, desconcierto, inquietud, desazón, hastío, temor, vergüenza, rebeldía, cansancio, ansia de control, frustración, disgusto. ¿Viene de allí esa pesada espiral de violencia que atraviesa la historia?

-A veces desaparecen los muros y nos sentimos, verdaderamente, en casa, en “buenas manos”, a gusto. Ligeros, confiados.

Asombro y desasosiego frente a la belleza y complejidad de la vida.

¿De dónde el anhelo de simplicidad y serenidad que empuja a reconocerlas?

¿Cómo explicar a la vez el obstinado arraigo de ese Anhelo –independiente de nuestra voluntad– y la inevitabilidad de la Ignorancia, el Sufrimiento, la Muerte (agregue usted, lector sus Sustantivos) –independientes de nuestra voluntad– que desafían su impotencia, mientras nosotros asistimos desconcertados al drama que se teje entre estos personajes?

¿Descansará el Anhelo al atravesar el umbral de la muerte?

¿Cómo será eso? I n i m a g i n a b l e. Otro abismo se abre.

¿Por qué ha sido necesario que habitáramos de cara al abismo?

¿Ha sido *necesario*?

¿Valdrán la pena tantas preguntas? ¿Sería lo más inteligente renunciar a ellas?

Nuestra barca navega sobre un mar de exigencias lógicas que las hace inevitables. Buscando orientación en las estrellas.

¿Y si hubiera una corriente por debajo de la superficie sujeta a un orden diferente? ¿Y si en nuestra naturaleza pudiera despertarse alguna vez algún órgano dormido para entrar en sintonía con él?

“El pueblo que caminaba en las tinieblas ha visto una gran luz, sobre los que habitaban en el país de la oscuridad ha brillado una luz” (Is 9, 1-2).

“Cuando yo me adhiriere a ti con todo mi ser, ya no habrá más dolor ni trabajo para mí, y mi vida será viva, llena toda de ti. Pero ahora, como al que tú llenas lo elevas, me soy carga a mí mismo, porque no estoy lleno de ti”² Maravilloso.

Despegarse de la telaraña de los silogismos. Aceptar sus límites. El silencio se quiebra.

“Aquí no se trata de inteligencia ni de la lógica: aquí con lo más íntimo, con las entrañas amas; tus primeras fuerzas juveniles amas. ¿Comprendes algo de mi arenga, Alíoscha? –e Iván se echó a reír de pronto. [...]

- Yo creo que todos estamos obligados a amar, ante todo, la vida. exclamó Alíoscha

- ¿A amar la vida más que a su sentido?

-Irremisiblemente así; a amarla más que a la lógica; sólo entonces comprenderé su sentido”³.

¿Será la capacidad de amar ese órgano dormido? ¿En qué consiste esa capacidad?

En el universo de Aliocha renace la esperanza, se da paso a la luz, aunque sin abandonar la lucha. Las tinieblas no desaparecen: molestan, quitan energías, confunden, a veces ciegan. Pero ya no hay deseos de abandonar la lucha. Sin ella la vida se siente pesada, vacía.

¿Entonces son los sentimientos los que definen la partida?

No exclusivamente. Sentimiento y lucidez. Sentimientos despertados por la Luz. Los sentimientos están plagados de *razones* y a su vez de *intuiciones* que las exceden, que nos empujan a alcanzar otras nuevas. Instalan en nosotros la sospecha de otras nuevas. ¿Acaso *eros*/ el anhelo/ el amor natural no es lo primero en el orden del

2 San Agustín, *Confesiones*, X, 28.

3 Fiodor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Segunda parte, Libro V, cap. III.

dinamismo humano? ¿No deberíamos confiarle el norte de nuestra brújula? Purificar la mirada.

Lo que escribo a continuación quizás le resulte raro, querido lector –si es que todo hasta aquí no le ha resultado raro–, pero luego de meditarlo me di cuenta de que está plenamente conectado con lo anterior. (O mejor aún y para hacer honor a la verdad: fue lo que despertó mi reflexión anterior)

Las dos experiencias humanas (*espíritu y mundo armonizan, a veces. A veces, no*) para Pavel Florenski se encuentran detrás del realismo y el nominalismo:



Pavel Florenski.

“¿En qué consiste el *pathos* de la tendencia al realismo y en qué el *pathos* de la tendencia al nominalismo? Para este último, tal *pathos* es un *egoísmo* metafísico y gnoseológico. La realidad está totalmente aislada, completamente extraña a todo lo que es diferente de sí. La realidad es aquella y sólo aquella. La realidad está privada de lo que se podría definir como un *cordón umbilical* que pudiera ligarla a una matriz fértil de toda la existencia. No tiene raíces con las que penetrar en otros mundos. [...] Al contrario los movimientos realistas son generados por un sentido de afinidad con la existencia, a partir de la percepción de que las cosas, los momentos y las condiciones no

están absolutamente aisladas, sino que están íntimamente unidas, pero no a fuerza de una de una comunicación mecánica ni a causa de la vaguedad y de una confusión de sus determinaciones, sino a fuerza de una relación sustancial, de una afinidad y una unidad que brotan de una profundidad interior”⁴.

Nominalismo y realismo. Ausencia o presencia de ese órgano que restaura el cordón umbilical.

La experiencia humana puede alimentar la pared, volverse gravosa, una carga en su aislamiento o ligera al dar con esa ventana que nos conecta con la fuente que habita en nuestra profundidad interior y que no responde a la conclusión de un silogismo. (Aunque los supone a todos y da un salto; como desde un trampolín). Inútil buscarla por ese lado.

La filosofía importa como posibilidad de comprensión de la experiencia.



-“¿Todavía no comprenden ni entienden? Ustedes tienen la mente ennegrecida. Tienen ojos y no ven, oídos y no oyen” (Mc 14, 21).

-“¡Oh luz soberana e inaccesible! ¡Verdad total y bienaventurada! ¡Cuán lejos estás de mí y, sin embargo, me eres muy cercana! Escapas casi enteramente a mi vista, siendo así que yo estoy enteramente bajo tu mirada. Por todas partes reluce la plenitud de tu presencia, y yo no te veo. Es en ti que actúo y que tengo mi existencia y, sin embargo, no puedo lograr llegar hasta ti. Tú estás en mí, alrededor de mí y, sin embargo, no puedo verte con mi mirada”⁵.

No hay quizás verdaderamente un “A solas”. Ni “silencio”.



4 *Il significato dell'idealismo*, Milano, SE, 2012, p. 31-32.

5 San Anselmo, *Proslogion*, Cap. XVI.

Situación de la filosofía en el siglo XXI¹



por FRANCISCO LEOCATA²

Estimados amigos:

Quisiera ante todo expresar mi sentimiento de gratitud a la Fundación Komar por la gentil invitación a dirigirles esta conferencia. En realidad, ello venía al encuentro de un deseo personal de expresar mi reconocimiento por quien fuera nuestro admirado y querido Profesor en la UCA en mis años de formación.

El tema que me han sugerido para la presente ocasión es el de ofrecer una descripción de la actual situación de la filosofía en un mundo tan convulsionado y complejo. Tocaré por lo tanto los principales temas y corrientes dominantes, acompañándolos de una

¹ Conferencia dictada en la Fundación Komar 6 de noviembre 2014.

² Francisco Leocata (1944-2022). Sacerdote salesiano y Dr. en Filosofía. Estudió teología en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma y filosofía en la Universidad Católica Argentina. Su vida estuvo abocada tanto a la docencia como a la investigación en múltiples ámbitos de la filosofía. Es reconocido historiador de la filosofía argentina, de la filosofía moderna y contemporánea occidental. Estudiante de la filosofía del lenguaje y la educación. En sus últimas publicaciones presenta una síntesis propia entre la filosofía en la que originalmente se formara y la fenomenología de Edmund Husserl, que lo ubican entre las figuras más importantes de la filosofía contemporánea. Profesor de Filosofía del Lenguaje y luego de Historia de la Filosofía Moderna en la carrera de Filosofía de la Universidad Católica Argentina ha sido para varias generaciones de alumnos un testimonio valiosísimo tanto de seriedad y entusiasmo por la vida intelectual como de compromiso con la tarea de investigación y docencia. En 2014 nos honró con esta conferencia que ahora compartimos a modo de homenaje luego de su partida a la Casa del Padre el año pasado.

suerte de meditación crítica, que espero sirva a los presentes para comprender algún aspecto de su tarea como estudiosos de filosofía.

Naturalmente mi modo de expresión no tendrá la brillantez que solía asomar en las magistrales clases del Dr. Emilio Komar, que dominaba con tanta habilidad el arte de la conferencia, arte del que él afirmaba que era su “género literario”, es decir su modo preferido de comunicación filosófica. Pero confío en que lo que voy a decir no se aparte demasiado de su modo de pensar.

Situación de la filosofía respecto del mundo externo

Lo primero que debemos pensar para sentirnos “situados” en nuestra tarea son los rasgos generales que presenta el mundo de hoy visto en su aspecto no filosófico, en otras palabras, ver el estado de la cultura en la que nos movemos. Lógicamente se trata de una mirada desde América latina, y específicamente desde Argentina, pero no me referiré directamente a los problemas de nuestro país, sino a los temas que suelen señalar tantos pensadores y escritores desde diversas disciplinas.

Los cambios que se observan desde los últimos decenios del siglo pasado hasta hoy, ya bien adentrado el siglo XXI, tienen en general una relación muy estrecha con lo que algunos pensadores ya habían previsto: la proliferación de la *técnica*, que no sólo ha producido descubrimientos e invenciones sorprendentes, sino que ha afectado y cambiado muchos aspectos de las relaciones humanas, de lo que nominamos sociedad y cultura en sus sentido amplio. Recordaré sólo, a fin de contextualizar mejor nuestro tema, que la llamada sociedad posmoderna, justamente por la avanzada desproporcionada de los medios tecnológicos, ha ido perdiendo el sentido humano y el respeto por la identidad de las personas. No es que sea oportuno demonizar la técnica en sí misma, pero es claro que su despliegue, unido a factores e intereses económicos ha tomado por sorpresa la necesaria formación que las personas necesitan para utilizar esos medios de la razón instrumental con responsabilidad. Tanto la política como la educación, como la así llamada industria cultural han terminado por dejarse envolver en ese proceso de “enceguecimiento

estructural”, como lo denomina Adorno, quitando a las personas el necesario sentido crítico y una libertad moral bien empleada.

Además de los filósofos que se han ocupado del tema de la técnica en un sentido no precisamente optimista (Heidegger, Adorno, Severino, Guardini, Del Noce, entre otros) han proliferado obras de psicólogos y sociólogos que han tomado diversas posturas. Son ampliamente difundidas las obras de Lipovetsky, Bauman, Baudrillard, que advierten acerca de los cambios que el avance tecnocientífico ha producido en la vida de los individuos y de las familias. Pero no faltan autores, como Niklas Luhmann, que describen la totalidad de estos procesos como un sistema *autopoietico*, que se genera a sí mismo conducido por una inexorable “racionalidad”, en una línea que parece querer anular el sentido crítico que inspiraba a la Escuela de Frankfurt.

Tampoco me detengo en los detalles concernientes a la globalización, con las interpretaciones contrastantes acerca del choque o del encuentro de las civilizaciones.

Ante este cuadro la situación de la filosofía parece confinada a ser casi un fenómeno del pasado, un invento de la cultura europea surgido de la antigua Grecia, y de poca relevancia para la marcha del mundo. Baste pensar que hoy el efecto o la resonancia que puede alcanzar un novelista, superan el círculo de los que pueden escuchar las voces de pensadores y filósofos.

Sabemos sin embargo que lo dicho y escuchado en la interioridad de las personas que buscan una sabiduría orientadora, aunque no tenga el apoyo mercantil de la gran propaganda, tiene una misión insustituible, que trataremos de considerar ahora.

Por de pronto es lícito afirmar, que, ante el auge de tanta sofistería, relativismo, desinterés por la verdad, el mundo necesita de una nueva *paideia*. Es cierto que la proclamación del Evangelio es por sí misma un contrapeso frente a los fenómenos que conocemos. Pero es válida la afirmación de Kierkegaard de que “dos luces orientan más que una sola”. Es por ello por lo que la voz de la razón en el sentido de una vocación por la verdad y base de una auténtica comunicación entre las personas no debe abandonar su misión. Hay en efecto muchos instrumentos nuevos creados por diversas ciencias, incluyendo los avances referidos a la salud biológica del ser humano, pero es necesaria una voz de la razón, nacida del orden de la natura-

leza, cubra la necesidad que nos falta: lo que Karl Jaspers denominó “orientación de la existencia”.

Principales corrientes en lo interno de la filosofía actual

a) Desde antes de 1968

En toda presentación de escuelas o corrientes filosóficas, es imprescindible colocar algunas fechas algo convencionales que indiquen, siquiera simbólicamente, algunos hitos. Es bueno que hagamos una breve referencia a aquellas corrientes cuya influencia cubre prácticamente todo el siglo XX, pero que tienen la peculiaridad de conservar todavía vigencia.

- Podríamos comenzar indicando la aparición del *neopositivismo*, llamado también a menudo filosofía analítica, una vertiente que encontró su más completa formulación en el denominado Círculo de Viena a comienzos de dicho siglo. Es un pensamiento que combina el empirismo con el análisis lógico del lenguaje, y que ha presentado un proyecto muy completo de reorganización de las ciencias con un enfoque netamente fisicalista. Su influencia se expandió mucho en los países de habla inglesa, desde donde ha proyectado una vasta influencia en todo el mundo. Es una orientación explícitamente antimetafísica y se preocupa ante todo por la difusión de una cultura basada en las ciencias experimentales. Por lo tanto, tiene también la tendencia a no reconocer la autonomía de las llamadas ciencias del hombre, identificadas prácticamente con las ciencias sociales. Su inspiración tiene una directa relación con la expansión de la tecnología.
- Tenemos luego el vasto campo de la *fenomenología*, dentro de la cual podemos distinguir diferentes orientaciones: la primera es la que directamente se relaciona con su fundador, Edmund Husserl, que desarrolló una vasta obra. Muchos de sus escri-

tos han sido publicados después de 1950 en la colección de sus obras completas (Husserliana). Tenemos luego las orientaciones inspiradas por Max Scheler y Merleau Ponty. Y merece una breve explicación aparte el pensamiento de Martin Heidegger, que fue durante unos años discípulo de Husserl, pero cuya obra ha logrado una influencia tal vez más amplia. En cuanto a los autores cristianos que han asimilado elementos de la fenomenología, también los trataremos en otro punto.

- Es inevitable que recordemos los rasgos más importantes de la obra de Heidegger, cuya influencia es muy vasta en el día de hoy. Aunque en un principio Heidegger apareció como exponente la “filosofía de la existencia”, más tarde, con la publicación de sus obras y cursos completos, se perfiló como uno de los pensadores de mayor gravitación en el siglo. A partir de la década de 1960 su pensamiento tuvo importantes desarrollos en la filosofía francesa, especialmente en el grupo denominado “postestructuralista”, al que perteneció Jacques Derrida, el cual llevó a una radicalización del proceso de *de-contrucción* de la metafísica y de la filosofía clásica emprendida por el maestro alemán. Además, por esa misma época se difundió el importante curso de Heidegger sobre *Nietzsche*, lo que alimentó el interés y la influencia de este último autor no sólo en Francia sino en todo occidente.
- Finalmente es necesario recordar la amplia producción del neomarxismo (Bloch, Lukács, Gramsci, el último Sartre) hasta la crisis de la Unión Soviética en 1990. Sin embargo aun después subsisten autores que reelaboran viejos temas sobre la dialéctica marxista intentando síntesis con otros elementos tomados de las ciencias psicológicas (especialmente el psicoanálisis) y sociales. Estos intentos no tienen la fuerza del neomarxismo anterior, pero siguen actuando en el panorama actual.

b) Desde 1968 a la actualidad

El año señalado es conocido entre otras cosas por los movimientos juveniles que intentaron llevar a la acción algunos presupuestos

de escuelas filosóficas, aunque naturalmente hubo otros factores sociopolíticos que motivaron su manifestación.

Entre las escuelas que tuvieron alguna relación con dichos movimientos y siguieron influyendo posteriormente, debemos citar la famosa Escuela de Frankfurt.

Aunque fundada en la década de 1930 este centro, que tuvo entre sus principales animadores a Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamín, produjo una importante cantidad de estudios críticos de la sociedad de consumo, de la industria cultural y en general de los modos más recientes de dominio capitalista. Muchos de sus temas impactaron también en las filas de pensadores cristianos, que compartieron algunos de sus enfoques críticos. La influencia de la Escuela se extendió no sólo a Estados Unidos sino también a otros países europeos y a América Latina, donde se difundieron muchas de las obras de los mencionados autores. Los autores más leídos en la actualidad son Adorno, sobre todo por sus escritos de estética y de crítica musical, y W. Benjamín con su propuesta de crítica a la industria cultural. Pero sigue todavía muy presente el éxito de *Eros y Civilización* de Herbert Marcuse. El fundador de la escuela Max Horkheimer, con su crítica a la razón instrumental, es tal vez el que más se ha acercado a algunas propuestas de autores cristianos de su generación.

B) Giro lingüístico

Aunque la expresión de giro lingüístico es más bien reciente (difundida entre otros por Richard Rorty) sus comienzos se remontan sobre todo a la obra de *Ludwig Wittgenstein*, el cual influyó en un primer momento, el logicista, en la escuela de Viena, y más tarde con la obra *Investigaciones filosóficas*, abrió paso a una concepción vitalista y pragmatista del lenguaje, que obligó a colocar la atención al lenguaje en el centro de muchos de los debates. Su propuesta se dirige a observar que muchos de los malentendidos en filosofía y en ciencias se deben a un uso indebido del lenguaje, fuera de la forma de vida que le corresponde, la cual indica la peculiaridad del juego del lenguaje en cuestión.

Mucho se puede aprender de este autor, que siempre tuvo en cuenta la dimensión ética y religiosa de la vida. Pero su influencia, a partir de la década de 1970 debilitó algunos aspectos de la filosofía analítica. Es por eso que las escuelas neopositivistas de las que hemos hablado, han sentido el impacto de su obra, y han revisado algunos presupuestos de su mensaje cerradamente científicista, dando mayor lugar al denominado lenguaje cotidiano u ordinario.

Sin embargo el giro lingüístico tuvo otro foco de origen, particularmente en Francia, por un factor muy diverso: la renovación del estructuralismo lingüístico (fundado por Saussure) por obra de Lévi Strauss, Althusser, y figuras como Jacques Derrida, un pensador que provenía de la fenomenología, pero que radicalizó la *de-construcción* de los temas filosóficos clásicos ya desde su libro *De la Grammatologie*.

Es importante notar que el denominado “giro lingüístico” no constituye sólo una llamada de atención sobre la importancia del tema del lenguaje y de su primacía sobre el pensamiento racional, sino que contribuyó mucho para difundir el relativismo moral y cultural de gran parte de la sociedad occidental de la actualidad.

C) Hermenéutica

El tema de la hermenéutica es ampliamente conocido, aunque no en todos los detalles de su gestación y de su significado. El iniciador de la hermenéutica moderna es en realidad Friedrich Schleiermacher, filósofo y teólogo alemán del siglo XIX. En el siglo XX la temática de la hermenéutica fue revalorizada por Wilhelm Dilthey y sufrió luego un replanteo diverso en la obra *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger.

A partir de la década de 1970 sin embargo el éxito del enfoque de la hermenéutica se debió a la aparición de la obra *Verdad y método* de Hans Georg Gadamer. El libro es importante en muchos aspectos, por su reivindicación de las tradiciones, por el modo de dialogar con la filosofía anterior; tiene influencias claras de la fenomenología de Husserl, del pensamiento de Dilthey, y se opone a la vertiente neopositivista.

Muchos de sus detalles son aprovechables, pero el conjunto no llega a constituir una visión realista en modo satisfactorio.

Posteriormente, la hermenéutica tuvo variados de desarrollos en otros autores, como Gianni Vattimo, y en autores más cercanos al realismo clásico. Es una alternativa interesante, si está bien planteada, para evitar tanto el cientificismo empirista como el relativismo radical.

D) Modernidad, posmodernidad, iluminismo

Finalmente, para completar el cuadro es inevitable hacer referencia, a fin de comprender la situación de la filosofía hoy, al debate en torno al fin de la modernidad. Este tema había sido tratado antes por autores como Romano Guardini y Karl Jaspers, pero ha adquirido una importancia especial desde la década de 1980. El término “posmoderno” tuvo un inicio en el terreno estético, especialmente en la arquitectura, hasta alcanzar una gran importancia para los enfoques sociológicos y psico-sociales de la actualidad. Puede decirse algo convencionalmente que su entrada en la filosofía se data desde *El pensamiento débil* de Vattimo y los trabajos de Foucault, Deleuze y Derrida en Francia.

Habermas ha relacionado el tema con la destrucción de la centralidad del sujeto, y con la crisis de la racionalidad comunicativa.

En algunos de mis escritos he defendido la tesis de que el núcleo problemático debería ser desplazado desde el binomio modernidad-posmodernidad al de modernidad-ilustración. El motivo fundamental reside en el hecho de que los cambios culturales, éticos, religiosos iniciados con este último movimiento, permanecen todavía actuando bajo diversas modalidades, aun las que se revisten con el nombre de posmodernismo. Y esos cambios son tan vastos, que condicionan todavía muchos aspectos de la vida contemporánea. Por el contrario el tema de lo posmoderno parece haberse ya agotado desde el punto de vista filosófico, aunque es mantenido en estudios académicos y de divulgación de tipo sociológico o psicológico.

Tendré por lo tanto en cuenta este factor, porque lo juzgo fundamental para describir la situación de la filosofía, y en especial del pensamiento cristiano, en el presente siglo.

Necesidad de una reubicación de la labor filosófica

El anterior panorama no pretende ser exhaustivo, por evidentes motivos. Pero da una idea –eso espero– de la dificultad que encuentra hoy quien se interesa por la labor filosófica. Nunca me han agradado las polémicas duras ni las descripciones apocalípticas. No obstante, me parece fácilmente aceptable que el mundo actual, al menos en occidente, se caracteriza por un notable relativismo de opiniones, que no pocas veces conduce a un franco escepticismo.

Los factores externos que hemos descrito no facilitan la identidad y la ubicación del filósofo, tanto más que dicha actividad no se encuadra bien en el concepto contemporáneo genérico de “especialista en humanidades”.

Por otra parte, nosotros nos ubicamos en una determinada tradición, que denominamos justamente “filosofía cristiana”, es decir, un pensar que conserva una relación dialogante con la fe y la religión. Pienso que una filosofía que reniega de una relación con una determinada línea de tradición no hace más que añadir elementos para una mayor confusión. Por lo tanto, propondré aquí algunas líneas orientativas que ayuden a cuantos deseen dar su aporte a este campo, y a superar más fácilmente algunas dificultades.

Para mayor claridad, hay que distinguir, la labor propiamente teórica de la filosofía, de la labor de enseñanza o didáctica, que ocupa a muchos profesores. Finalmente yo distinguiría también una tercera área de la labor filosófica, que sería la divulgativa o extra-académica, debido a la importancia que tiene hoy en las discusiones de opinión pública y de los medios de comunicación.

En general yo diría, si el término no pudiera ser interpretado como un anacronismo, que la cultura actual, con sus diferencias nacionales o regionales, necesita de una nueva *paideia*. Los que han leído el famoso libro de Werner Jaeger sobre ese tema en la antigua Grecia, apreciarán que la atmósfera actual que hemos descrito, aun con las enormes diferencias de tiempo y de espacio, presenta rasgos muy genéricos por cierto de *una cierta sofística*. Me refiero a la multiplicidad de escuelas y al abandono que en muchas partes se ha dado, de un

fundamento metafísico suficiente, aunque soy consciente de que los antiguos sofistas, a diferencia de los actuales, dieron especial importancia al tema del hombre o del sujeto humano. El filósofo debe tomar conciencia hoy día de su actitud educativa respecto de la cultura, o si se quiere expresar esto en términos de Ortega y Gasset, debe conocer mejor su “circunstancia” para poder ayudarla (Ortega utilizaba un término más dramático: salvarla). Para ello quien se aboca a la filosofía dispone fundamentalmente de la palabra, oral o escrita, y del diálogo.

Propuestas de un nuevo realismo ontológico y humanista cristiano

- a) En primer lugar, creo que es bueno tener presente nuestra condición de pertenecer a una tradición filosófica que podría denominarse como clásica y cristiana. No pretendemos fundar una filosofía del todo nueva, sino renovar nuestras raíces, que arrancan de la filosofía socrático-platónica y aristotélica, así como de los grandes maestros de la patrística y del medioevo y se prolonga en algunos grandes filósofos de la era moderna. Por consiguiente, es bueno tomar conciencia de que la antítesis del pensamiento cristiano así descrito es en general el movimiento iniciado programáticamente en la Ilustración y continuado por no pocas corrientes de la actualidad. Esta distinción no excluye que, para determinados estudios sea útil, de acuerdo con el grado de preparación de cada uno, aprender aportes sobre temas particulares de autores o escuelas que no pertenecen a nuestro campo.
- b) Luego es necesario liberarse de falsos temores de no estar actualizado o quedar rezagado porque no se compartan las tendencias que ignoran o desechan la metafísica como algo anticuado, porque una verdadera búsqueda de la sabiduría no puede prescindir de los fundamentos: el ser, la verdad, los valores morales, etcétera.
- c) Todos estos aspectos sin embargo no deben quedar anquilosados en un castillo dogmáticamente cerrado, puesto que la verdad no está reñida con una fecundidad a lo largo del

tiempo. Y el filósofo no puede desconocer lo peculiar de las necesidades de su época y de su cultura. Para ello es conveniente deponer una actitud puramente defensiva y no tener miedo de incursionar en temas y horizontes nuevos, cuidando la continuidad con la propia tradición.

- d) Más concretamente, nuestra posición como filósofos cristianos debe caracterizarse por una metafísica abierta a la trascendencia, y por un personalismo renovado y enriquecido por la dimensión intersubjetiva, con sus consecuencias para la vida moral y la defensa de la vida.
- e) Un punto importante es el del diálogo con las ciencias. Para emprenderlo satisfactoriamente no puede prescindirse de un buen conocimiento de la filosofía moderna, que ha propuesto nuevos enfoques sobre las ciencias positivas.
- f) A menudo he observado que, en nuestras filas, filosóficamente hablando, hay un gran interés por el diálogo con temas estéticos, las artes y la literatura, a los que, en el lenguaje ordinario de nuestras regiones, se identifica sumariamente con la cultura. Hay sin embargo otras áreas de la cultura que es bueno que atraigan el interés de algunos filósofos, como por ejemplo las ciencias exactas, la biología, las ciencias así llamadas sociales. El diálogo con estas últimas es indispensable para enriquecer y renovar una filosofía de la persona humana integral y hacer nuevas propuestas para el mundo que nos rodea. No debemos dejar librados todos los temas científicos y técnicos a las corrientes de origen empirista y positivista. Tampoco es acertado considerar la técnica como algo en sí mismo negativo, pero sí darle un enfoque que la coloque al servicio de la vida y de la persona humana.
- g) Un tema que merece mayor desarrollo es sin dudas el enfoque filosófico de la religión y el diálogo con la teología. Después de haber considerado la necesidad de la filosofía en general de liberarse del estancamiento de la sofística y del diletantismo, debemos pensar en nuestra identidad como pensadores en diálogo con la fe cristiana. Es un error muy difundido el creer que un compromiso cristiano pueda ser un obstáculo para

una auténtico filosofar. Entre otros motivos, porque la filosofía occidental en su conjunto sería ininteligible sin considerar el encuentro con el cristianismo. Ahora bien, para explicitar mejor este aspecto de nuestra labor, paso a enumerar algunos puntos que no pueden faltar en un pensamiento filosófico cristiano.

- h) En primer lugar, y considerando uno de los rasgos distintivos de esta Institución, no hay que abandonar el sendero de un realismo renovado. Pero me refiere a un realismo dotado de densidad ontológica, es decir no identificado con una mera filosofía del sentido común y menos con un empirismo.
- es preciso luego abrirse al diálogo con temas nuevas, que han ido adquiriendo mayor importancia en las últimas décadas, como los desafíos del giro lingüístico, para no quedarse en una repetición de la oposición al nominalismo, en el sentido que este término revistió después del medioevo.
 - Lo mismo debe decirse en cuanto a los nuevos planteos acerca de las ciencias, tanto naturales como las del hombre.
 - Esto mismo lleva a una inteligente atención al tema de la hermenéutica, puesto que hay en ésta posibilidades de enfoques realistas y ontológicos.
 - En cuanto a las corrientes que han conducido el tema de la metafísica a un callejón sin salida (aun sin abandonar el lenguaje en torno al ser, pero vaciándolo de contenido) es importante estudiarlas con atención y darles una respuesta adecuada, y con ello enfrentar con inteligencia los intentos derivados de aquella premisa de *de-construcción*, que afectan notablemente temas éticos, sociales y políticos.
 - Una última observación se refiere a la preferencia que muchos de los estudiosos de filosofía tienen por los diálogos con el campo de la estética, las artes y la literatura. Es verdad que esta área es importante para comprender

el espíritu de una cultura, pero hay que cuidar que la filosofía no se convierta en una rama más de las humanidades o una forma de expresión literaria. Por eso es bueno equilibrar con un fructuoso diálogo con las ciencias.

Conclusión

Para concluir podría ser útil contraponer dos espíritus o modos de pensar la filosofía en el mundo de hoy. Uno es el que yo llamaría “espíritu de laberinto”, que refleja una mentalidad que fue avanzando sobre todo desde la década de 1980. Había entonces filósofos que ante la imagen de desorientación y de caminos sin salida que presentaban filósofos, literatos y hombres de ciencia, se refugiaban en un denominado “pensamiento débil”, limitándose a describir las numerosas incertidumbres presentes en varios flancos de la cultura.

El otro es en cambio un “espíritu de horizonte”, término que tomo de numerosas sugerencias de Husserl, que atribuye a la filosofía la tarea de ayudar a orientar el sentido de la vida, y a elaborar una cierta síntesis de nuestras certezas y de nuestros interrogantes. En este sentido es misión de la filosofía “abrir horizontes” de sentido basados en lo hondo de la realidad, que no sean meras proyecciones o construcciones de la conciencia o del sistema social.

Aunque la filosofía no goce ya del papel protagónico que tuvo en otras épocas, sigue siendo indispensable como elemento eminentemente educador, y en este sentido, como fermento de una nueva *paideia*.

