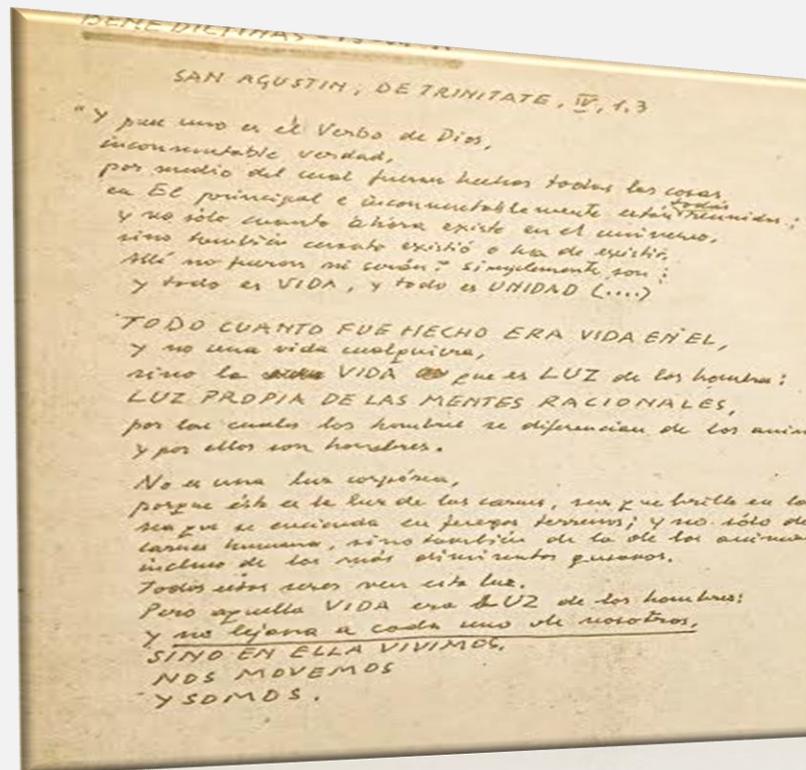


Bitácora Filosófica

Un lugar de encuentro en el pensamiento



SAN AGUSTIN, DE TRINITATE, IV, 4.3

"Y que uno es el Verbo de Dios,
incomutable verdad,
por medio del cual fueron hechas todas las cosas,
es El principal e incomutablemente eterno ^{eterno} fundamento;
y no sólo cuanto a hora existe en el universo,
sino también cuando existió o ha de existir.
Allí no fueron ni serán simplemente son;
y todo es VIDA, y todo es UNIDAD (...)

TODDO CUANTO FUE HECHO ERA VIDA EN EL,
y no una vida cualquiera,
sino la ~~vida~~ VIDA que es LUZ de los hombres;
LUZ PROPIA DE LAS MENTES RACIONALES,
por la cual los hombres se diferencian de los animales
y por ellos son hombres.

No es una luz corpórea,
porque ésta es la luz de las carnes, que se brilla en los
ojos que se encienden en cuerpos terrenos; y no sólo de
carnes humanas, sino también de la de los animales
incluso de los más oscuros y sencillos.
Todos estos seres ven esta luz.
Pero aquella VIDA era LUZ de los hombres;
y no lejána a cada uno de nosotros,
SINO EN ELLA VIVIMOS,
NOS MOVEMOS
Y SOMOS.

Número 5
Agosto 2022



Revista digit@l de la
Fundación Emilio Komar

Presentación

¡Bienvenidos al quinto 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 pensamiento filosófico totalmente entretelado 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 de variados géneros de escritura, giran principalmente en torno a temas esenciales para la vida humana como la hospitalidad, el valor de la persona singular frente a las filosofías del ser genérico, la libertad, la centralidad de la verdad, la democracia, la relación entre la energía vital y la orientación en la inteligibilidad del ser, la necesidad de integración de las distintas dimensiones antropológicas:

inteligencia, afectos, querer libre, en la comunión del hombre con el mundo, la necesidad de presencia y docilidad a lo real.

Nos hemos tomado la libertad de republicar un estudio de Juan Andrés Levermann, dedicado investigador y discípulo muy querido de Dr. Emilio Komar, quien falleció el 30 de junio de este año, a modo de homenaje y gratitud por su vida.

Finalmente, aprovechamos la coincidencia del inicio de la difusión de este número con el mes en el que se conmemoran los 80 años de la muerte de Edith Stein, Santa Teresa Benedicta de la Cruz, incluyendo, por un lado, un artículo dedicado a un tema importante de su pensamiento y por el otro, textos significativos de Stein vinculados con la temática tratada en cada uno de los escritos.

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!



Índice

El ananá en la puerta

Dolores Castaños

p. 5

Polarización y reletivismo

Martín Sušnik

p. 13

Jesús Mosterín y el materialismo como filosofía del ser genérico

Alberto Berro

p. 20

Sentido y fuerza: figura de la vida en Edith Stein

Marisa Mosto

p. 27

Primeros versos

Juan Pablo Pra

p. 35

Fecundidad de un diagnóstico: Scheler y Kant

Juan Andrés Levermann

p. 38

*¿Quién eres tú, dulce luz que me llenas
e iluminas la oscuridad de mi corazón?
Me conduces igual que una mano materna
y si me dejas libre,
no sabría dar ni un paso.
Tú eres el espacio
que envuelve todo mi ser y lo encierra en sí,
abandonado de ti cae en el abismo de la nada,
donde tú lo elevas al Ser.
Tú, más cercano a mí que yo misma
y más íntimo que mi intimidad,
y aún inalcanzable e incomprensible,
y no cabes en nombre alguno:
Espíritu Santo, ¡Amor Eterno!*

Edith Stein

Citado por Theresia a Matre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, Navarra:
Verbo Divino, 1998, p. 239



El ananá en la puerta



Por Dolores Castaños¹

Resumen: Este artículo analiza la naturaleza y necesidad de la hospitalidad en la humanización de la persona y la sociedad.

Palabras clave: Hospitalidad, humanización, vulnerabilidad, compromiso social, radicalidad, dependencia

¹ Licenciada en Filosofía (UCA). Vivo en Estados Unidos hace 20 años. Si bien cambios radicales, existenciales y geográficos, me alejaron de una carrera académica, me gusta desarrollar una mirada filosófica de las cosas y acontecimientos cotidianos. Tantas mudanzas, adaptaciones, trabajos y tener un hijo con una discapacidad severa, me han expuesto a realidades



El mundo entero del devenir está totalmente bajo la dependencia del orden que permite a cada creatura orientarse hacia su propia perfección y ayudar a otra creatura a encontrar la vía de su perfección.” Edith Stein²



Todo empezó por las calles de Newport (Rhode Island) un verano no muchos años atrás. Paseando por la ciudad noté la presencia frecuente de ananás como adorno en las entradas de casas y mansiones. Ananás en las puertas, en las columnas del portón de los jardines. Ananás de bronce y de cemento. No había encontrado este simbolismo en la costa Oeste, pero acá estaba por todos lados. Y, como hacen los niños pequeños, empecé a preguntar por qué.

Fue en el *gift shop* de una de las mansiones/museos que encontré la respuesta. Aparentemente en tiempos de la colonia era costumbre que cuando un capitán volvía de un viaje por “el sur” ponía un ananá en la puerta de su casa simbolizando que había llegado sano y salvo y que estaban todos invitados a compartir una copa de ron (traído del Caribe o tierras cálidas del

desconocidas y me han dado mucho material para estudiar, reflexionar y escribir. Y aunque el amor por el bosque y las actividades al aire libre atentan contra la escritura, también son fuente de inspiración...

² *Ser finito y ser eterno*, Méjico: FCE, 1996, p. 333

sur) al final del día. Así fue como se convirtió en el símbolo de hospitalidad. “Las puertas de mi casa están abiertas... vengan a compartir historias y una copa”.

Me gustó tanto la explicación que adopté el ananá como imagen de mi viaje. Compré un par de accesorios para el bar con forma de ananá y recibí de regalo un adorno en bronce para mi casa con el famoso ananá.

Y la idea de hospitalidad quedó rebotando en mi cabeza desde entonces...

Un par de años más tarde sentada alrededor del fuego con un grupo de amigas, en un ejercicio de espiritualidad, empezamos a compartir lo que veíamos como talentos, dones, carismas de las demás. Para mi profunda sorpresa varias de mis amigas manifestaron su convicción de que mi carisma era la hospitalidad. Quedé boquiabierta porque jamás se me había cruzado por la mente, uno, que fuera un carisma, dos, que yo lo tuviera. Yo asociaba hospitalidad con copas de ron, ananás, mesas bien puestas y mucha gente disfrutando del banquete, pero no con carismas, dones, servicio, responsabilidades o misión. Más con abundancia volcada sobre amigos y familiares que con mandato moral. Fiesta y frivolidad en vez de Ética y Religión. Al menos en mi propia vida. Siempre hay historias de tierras lejanas que hablan de la importancia de la hospitalidad. Las hay en la Biblia y en las fábulas, los mitos y leyendas. Pero no en mi vida...

Fue así que me encontré “empujada” a leer, estudiar y profundizar en el sentido de esta palabra. Hospitalidad...



Si buscamos la definición de la palabra, la Real Academia de la Lengua Española dice sobre la hospitalidad: “1. f. Virtud que se ejercita con peregrinos, menesterosos y desvalidos, recogiendo y prestándoles la debida asistencia en sus necesidades. 2. f. Buena acogida y recibimiento que se hace a los extranjeros o visitantes.”

Y esa es más o menos la idea más ética que me venía a la mente cuando meditaba sobre la hospitalidad.

A primera vista podría verse como un modo de facilitar la supervivencia de los individuos en lugares, climas y situaciones difíciles. Quizá hasta con un toque interesado «hoy te ayudo a vos y algún día quizá la suerte te lleve a mi puerta y me devolverás el favor».

En las religiones que sostienen la santidad de este mandato, los fundamentos teológicos apuntan en diferentes direcciones, pero todos terminan echando raíces en la idea de que una divinidad trascendente es la fuente de la hermandad entre los hombres y por eso hemos de cuidarnos unos a otros. Sobre todo, a los más necesitados y débiles.

Pero yo nunca había recibido desconocidos en mi casa, ni me ocupé de recorrer los campamentos de vagabundos llevando comida. Yo recibía amigos y conocidos en mi casa a comer. Y reuniones de esas eran (y siguen siendo) parte de mi calendario

mensual. Así que no entendía a qué se referían mis amigas al atribuirme a mí el carisma de la hospitalidad.

Y seguí buscando y preguntando. ¿Por qué?

Encontré otra definición que me gustó más: “La hospitalidad es la relación entre huéspedes donde el que recibe lo hace con buena voluntad, amabilidad y se encarga de entretener invitados y extraños” (la traducción es mía, el original está en inglés).

Me gustó que esta definición mueve el tema desde el ámbito individual de virtud o cualidad de una persona, al plano social de una relación. Y es la descripción de la hospitalidad más adecuada a lo que yo estaba viviendo. Con una concepción de la hospitalidad como esta yo podía sentirme más en consonancia.

Esto me llevó a notar que no solo la definición de la palabra tenía nuevas connotaciones, sino que además se le daba un uso diferente en el mundo hispanoparlante y en el angloparlante. Por ej., muchas veces después de una comida mis amigas americanas agradecían «mi hospitalidad». Mi primera reacción era de sorpresa porque las pautas culturales de mi país de origen suelen ser las primeras en activarse cuando voy por ahí viviendo. Y en el contexto cultural de mis orígenes, la hospitalidad es algo que se ejercita con extraños, destituidos, necesitados. Nunca le diría a mi hermana después de una comida «gracias por tu hospitalidad». Porque sería marcar una distancia y ponernos a las dos en una relación de extrañas, lejanas. Y sin embargo acá en Estados Unidos, sí se usa esa

palabra para referirse a la relación de cuidado y atención con personas cercanas y queridas.

La búsqueda de información no acabó en el diccionario. De golpe empezaron a cruzarse en mi camino artículos filosóficos sobre el tema. ¡Y de la *pluma* de mi profesora y amiga Marisa Mosto...!

En “Filemón y Baucis, hospitalidad y vida”, Marisa inserta la hospitalidad en la dinámica de la vida.

La realidad es que somos seres vivos, y como tales abrir las puertas al otro es imprescindible para recibir lo necesario a efectos de tener vida en plenitud. “La vida necesita para su propia salud ser hospitalaria”. Toda forma de vida necesita abrirse a su medio para recibir de él lo que le hace falta para vivir. Así Mosto define hospitalidad como “la capacidad de recepción de lo otro y donación de sí”. Esta definición y estas afirmaciones nos colocan en otra dimensión completamente. Por un lado, nos invitan a ver hospitalidad en todas las relaciones vitales. Y por otro lleva el análisis a profundidades metafísicas. En “Un aspecto de la dimensión social del bien de la persona: aprobación creadora” (Revista Sapiencia #216) Mosto describe cómo nos sostenemos unos a otros no ontológicamente sino operativamente cuando nos encontramos en el amor.

Me resulta especialmente provocadora esta idea porque la interacción amorosa entre personas tiene un *efecto* creador y refuerza el propio ser resultando imprescindible para el desarrollo personal experimentar esos encuentros sociales llenos de amabilidad. Y si bien no habla de la hospitalidad en

este artículo, es inevitable hacer la conexión entre los dos. Cuando el otro me mira, cuando yo miro con aprobación al otro, nuestro ser se siente bienvenido, acogido, aceptado y entonces nos animamos a desplegarlos como somos, sin escondernos detrás de un escudo. Y al desplegarlos crecemos, volcamos nuestro ser en acción generando más acciones en otros, construyendo, creando, siendo. Se trata de un acto co-creador de unos sobre otros. Y esto se da en los encuentros amables, reales, no violentos.

En “Filemón y Baucis” Marisa pone la mirada en un análisis dinámico, porque no es posible inmovilizar la realidad de la vida que se da en movimiento, en relación, en intercambio. Y esa dinámica de vida esencial recalca que los individuos pueden desarrollarse y vivir lo propio *mediante* la pertenencia a una comunidad. Comunidad que solo puede existir en esa relación hospitalaria. Todos los seres vivos han de abrirse a lo otro en un darse y recibir para seguir vivos. Y recalca *mediante*, porque la pertenencia no es una realidad estática o inmóvil sino una relación que existe en cuanto los individuos están actuando unos sobre otros. La interacción es el medio que hace real la pertenencia.

En el caso de los seres humanos las dinámicas vitales tienen diferentes niveles y se van yuxtaponiendo en un fascinante entramado de complejas relaciones. Desde las más corpóreas a las más espirituales. Bien al estilo humano. Y la realidad de la hospitalidad no escapa a esa complejidad. “El imperativo de la hospitalidad supone la capacidad de reconocimiento de la importancia de los otros en la propia vida”.

Es el otro como otro quien permite el enriquecimiento del hombre y permite una experiencia que es el punto de partida de la ética: la experiencia del valor de la vida común que es su fundamento.

La hospitalidad entonces enriquece al que recibe y al que es recibido en esa dinámica de encuentro. Dinámica que tiene sus reglas también como todas las realidades éticas. Y solo se da cuando se produce un verdadero encuentro entre personas.

Ahora volveremos con estas ideas, pero no quería dejar de señalar que todas estas ideas antropológicas, metafísicas y éticas no se encuentran para nada separadas de la mesa bien puesta (mantel, flores, vajilla, manjares, vinos) y las personas disfrutando en mutua amabilidad. Esas comidas entre amigos, o con extraños, cuando uno se abre honestamente a lo que los otros, como otros, traen para compartir (ideas, valores, historias, experiencias) nos enriquecen profundamente. No solo al abrir nuestros horizontes aportando ideas, conocimiento, oportunidades que hasta el momento no formaban parte de nuestra vida. Sino también a un nivel más profundo. Es en esa dinámica de dar y recibir, que se vive en la hospitalidad, que nuestro ser humano se ve reforzado. Cuando el otro nos recibe (y eso se da al mirarnos a los ojos, con un apretón de manos, al sonreír mientras se escucha lo que el otro dice, al callar para poder escuchar y entender lo que el otro está compartiendo) percibimos la validación de nuestro ser y como consecuencia la invitación a seguir siendo y actuando desde nuestra

singularidad y originalidad. Y cuando nosotros recibimos al otro, se revierten los roles.

¿Acaso no experimentamos toda la energía vital que nos invade después de un buen encuentro social? ¿Acaso nuestro cansancio vital no desaparece y es reemplazado por ganas de vivir y actuar cuando experimentamos conexión real con otra persona? A mí me ha pasado tantas veces que no sabría elegir un ejemplo de los miles que podría compartir. Y lo que me gusta del artículo de Marisa Mosto es que explica esta experiencia universal en términos más allá de lo psicológico. Trasciende las emociones y se enraíza en el ser de la persona humana.

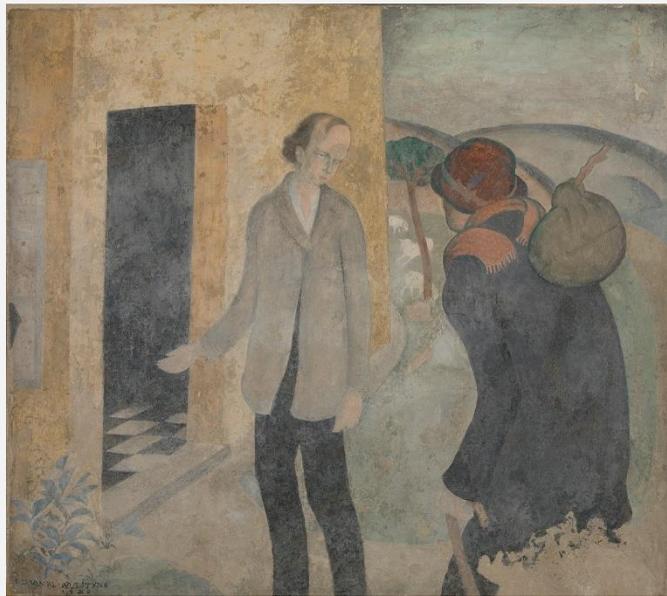
Es por eso que también se define a la hospitalidad como una actitud... Porque no es solo una acción concreta (preparar una comida, servir un vaso de agua) sino la actitud de una persona que se abre a otra. Una actitud que recibe, escucha, entiende, demuestra empatía... Sin esa actitud de fondo, la hospitalidad se convierte en una parodia, y la mesa en un escenario de teatro, con actores representando personajes. Como bien lo denunció la posmodernidad en múltiples obras literarias, pictóricas y teatrales. Creo que sobre esto también tenemos toda sobrada experiencia. Quién no ha estado en un evento social que parece una fiesta del Carnaval de Venecia, donde todos usan máscaras y escudos, donde la gente esconde su verdadero ser detrás de un título, marcas, posición social. Esos eventos nos dejan agotados porque en vez de renovar nuestra energía vital nos obligan a mantener el esfuerzo de la representación y defendiéndonos de lo que se percibe como hostil.

Lo importante a destacar acá, es que las personas humanas no están condenadas a ser de un modo u otro. La cultura del momento de cada uno tiene sus propias pautas y tendencias, pero los individuos tenemos el poder de decidir cómo reaccionamos ante ellas. Y eso se llama libertad. La hospitalidad brota y se abre de la libertad de cada individuo y sólo es posible como un encuentro en libertad.

En otro artículo “Hospitalidad y singularidad (Theobald/Florenski)” (2019) Marisa Mosto vuelve a conectar la hospitalidad con esa profunda dimensión ética/creadora cuando afirma “la hospitalidad es el lugar de la reconciliación con uno mismo. Una persona hospitalaria engendra en mí este acto de fe: Mi existencia vale la pena ser vivida”. Ese aspecto de eficiencia creadora se encuentra en la hospitalidad que actúa y expande la vitalidad de la persona. Y esto que suena abstracto en realidad es un algo muy concreto y “material”. La hospitalidad se traduce en muchos pequeños actos de afirmación que van generando esa apertura y esa fuerza vital.

Pero este no es un camino sencillo. Rosaria Butterfield en su libro *The Gospel comes with a house key*, (2018) explica y da fundamento a lo que ella denomina Hospitalidad Radical Ordinaria. Como esposa de un pastor protestante que se convirtió de manera muy radical al experimentar la hospitalidad incondicional de otros creyentes, lleva este *mandato* de la hospitalidad a consecuencias concretas y exigentes.

Consecuencias de auténtica entrega a los demás, sin más interés que el de enriquecer al otro como otro y por sí mismo. “Cuesta dinero y tiempo (y angustia) manejar una casa que valora la hospitalidad radical ordinaria. Vemos a las personas que Dios pone en nuestras vidas como portadores de la imagen de Dios y por consiguiente merecen lo mejor de nosotros [...] Nuestras casas no son nuestros castillos. Es más, ni siquiera son nuestros...” Y sigue explicando cómo nuestros hogares son el canal que Dios elige y usa para sanar, redimir, consolar, amar. Y es tan radical su propuesta que va de poner un ananá en la puerta a darle la llave de la puerta a los vecinos.



Gustave van de Woestijne, Hospitalidad a los extraños

Butterfield relata muchas anécdotas de encuentros y momentos de servicio hospitalario mostrándonos la importancia que tiene el ser consecuente con lo que uno manifiesta creer. Y sea que uno comparta o no la fe religiosa de la autora resulta muy inspirante ver la autenticidad de sus afirmaciones y la constancia de sus acciones. Realmente vive lo que cree y eso es muy refrescante. Aunque mi realidad existencial es diferente de la de ella (mi marido no es pastor y mi función no consiste en estar a su lado cuidando del rebaño) la lectura de su libro me resultó un llamado de atención y un cuestionamiento. ¿Hasta dónde estoy dispuesta a darme a los demás? ¿Soy hospitalaria solo cuando me resulta agradable y la gente alrededor de mi mesa es linda, inteligente, sana y amable? ¿Me hago presente de verdad en cada encuentro? ¿Retaceo mi apertura a los demás? ¿Pongo límites en mi hospitalidad?

Esto es un gran desafío. La hospitalidad como actitud, vivida comprometidamente puede resultar apabullante y agotadora. La constante apertura a otros, la disponibilidad a las necesidades de los demás, nos pone en un lugar de inmensa vulnerabilidad. Y nos obliga a vivir en las paradojas de la vida, especialmente de la vida humana, de la libertad de la vida humana. Es en ese momento de vulnerabilidad que nos hacemos más fuertes. Es en ese darnos a los otros que nuestro ser se expande a horizontes insospechados. Es en la entrega de uno mismo que nuestra identidad y nuestro ser se refuerzan.

Esta experiencia es tan universal como secreta. Por algún motivo hablamos poco de esto y lo dejamos para los libros de

autoayuda o los sermones religiosos. Para el silencio de la meditación existencial. Necesitamos recordatorios constantes para reforzar nuestras buenas intenciones. Experimentamos como nuevo el vértigo del riesgo que conlleva cada encuentro real entre humanos. Y no nos gusta. Es como si las experiencias pasadas se nos olvidan al no hablarlas.

En su libro *Daring Greatly* (2012), Brené Brown lo estudia a fondo, pero esta vez desde la sociología en vez de la teología. En un estudio transparente y serio Brown insiste que estamos programados para la conexión con otros humanos y esa conexión es ineludible al tiempo que nos deja en una situación de dependencia y vulnerabilidad constantes. Pero es exactamente la vulnerabilidad la cuna donde nacen el amor, la alegría, la sensación de pertenencia y la creatividad. “Amarnos a nosotros mismos y apoyarnos unos a otros en el proceso de hacernos reales es seguramente el mayor acto de audacia y atrevimiento”¹. En este proceso de vivir plenamente, en esa búsqueda de la felicidad individual, la vulnerabilidad y la empatía son elementos clave. “Empatía es escuchar, respetar el espacio, dejar de lado los juicios, conectarse emocionalmente, y comunicar ese increíble mensaje de sanación que dice “no estás solo”².

Para abrirnos a la vulnerabilidad y sus consecuencias humanizadoras, necesitamos superar el miedo, la vergüenza y el temor. Y sobre todo tenemos que practicar y practicar hasta

¹ p. 110

desarrollar nuevos hábitos. Pero para sostener el esfuerzo de crear esos hábitos, necesitamos la energía vital que nos da el encuentro amable con otras personas.



Y estamos una vez más alrededor de la mesa apoyándonos unos a otros, escuchándonos unos a otros, aceptándonos unos a otros con una mirada abierta a la realidad de los demás. Eso es hospitalidad...

Cuando en la sociedad se viven momentos de incertidumbre, enojo, frustración, miedo, resulta imperante reflexionar y empezar una campaña de hospitalidad para recuperar los espacios de rehumanización. Si nuestro ser se expande, crece, enriquece y sana en contacto con otras personas, el aislamiento nos lastima, perjudica, hiera. Si necesitamos de los demás para tener vida, el distanciamiento social, el miedo al vecino, el encierro, nos privan de la energía vital necesaria para vivir en plenitud. Nuestro mundo, necesita dosis inmediatas y abundantes de hospitalidad para mantenerse con vida, para que cada uno de nosotros tenga vida. Necesitamos cultivar esa actitud de apertura y recepción valerosas para tener vida humana y vivir en plenitud. La hospitalidad se vuelve más imperativa que nunca. Nuestra supervivencia individual y colectiva dependen de ello.

²p. 81

Necesitamos poner ananás en las puertas de todas las casas, de nuestras casas.

Y es entonces, que la hospitalidad se convierte en carisma. En un don que la sociedad recibe a través de las acciones de una persona. Una cualidad al servicio de las demás personas. Y como tal, una herramienta de mejora de la sociedad al alcance de todos.



Bibliografía

- Brown, B. *Daring Greatly*, New York, Penguin, 2012
- Butterfield, R. *The Gospel comes with a house key*, Crossway, 2018.
- Mosto, M. "Hospitalidad y singularidad. Theobald/Florenski" Buenos Aires, Rev. Sapientia, UCA, Vol. 75, nro, 246, 2019, pp. 155-174
- Mosto, M. "Aprobación creadora: un aspecto de la dimensión social del bien de la persona", en *El mal y la libertad*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2009.
- Mosto, M. "Filemón y Baucis, hospitalidad y vida" en *Las desmesuras del amor*, Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2012

Polarización y relativismo¹



Martín Sušnik²

Resumen: El relativismo, muchas veces propuesto como fundamento de la democracia, se presenta con el objetivo de evitar posturas fanáticas y violentas. Sin embargo, observamos en las democracias actuales una creciente confrontación y una polarización en aumento, debido a lo cual nos preguntamos en qué medida el relativismo es también causante de ello.

Palabras clave: Democracia – relativismo – polarización

¹ El presente artículo es una versión ampliada de otro que fuera publicado bajo el título “Polarizacija v relativističnem svetu” (“La polarización en un mundo relativista”) en la revista cultural *Slovenski čas*, Nro. 136, agosto 2021, Ljubljana, Eslovenia.

² Profesor de Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Se desempeña como docente en el nivel medio, superior (Instituto Superior



No se quieren mirar de cerca y examinar en todo su peso determinados motivos y hay una resistencia a adentrarse en aquellas profundidades en la que los dichos motivos pudieran hacer mella. Con ello se abandona la única zona en que cabe una verdadera decisión; uno ya no es dueño de sí mismo o, al menos, de las capas más profundas del propio ser, y queda sin la posibilidad de tomar una actitud verdaderamente racional y verdaderamente libre, la única basada en la auténtica realidad.
Edith Stein³



Polarización en aumento

Hace ya un tiempo que los analistas políticos vienen señalando una creciente polarización en nuestras sociedades. Algunos procesos electorales de los últimos años con sus respectivas campañas parecen confirmar este diagnóstico. Así, por ejemplo, en el ballottage por las elecciones presidenciales en Perú en 2021 fueron expuestas como dicotomía dos posturas

Nuestra Señora de La Paz e Instituto Superior Marista) y universitario (Universidad Católica de La Plata). Es miembro de la Fundación Komar y de la fundación Philosophia Perennis (Eslovenia).

³ *La ciencia de la Cruz*, San Sebastián, Dinor, 1959, p. 224

extremas, una de inspiración marxista y otra en representación de la derecha conservadora. Las elecciones de Convencionales Constituyentes en Chile ese mismo año también se presentaron en términos polarizados entre izquierda y derecha, al igual que las correspondientes a la Asamblea de la Comunidad de Madrid, donde la campaña apeló a los eslóganes de “lucha contra la ultra-derecha” de un lado y de “comunismo o libertad” del otro. Incluso las elecciones en Estados Unidos un año antes fueron concebidas en términos de alternativa entre izquierda y derecha, en la medida en que se puede hablar allí de izquierda. En referencia a este último caso, es verdad que en un país con un sistema bipartidista no sorprende que la cuestión se presente polarizada. Sin embargo, lo novedoso fue una creciente tendencia a la violencia entre ambos bandos, que se han convertido en algo más que contrincantes políticos. Las encuestas, por ejemplo, señalan que en los últimos años casi la mitad de los republicanos consideran que los demócratas son “un peligro” para el país y viceversa, mientras que hace tres décadas esta misma opinión era sostenida por menos de un quinto de los partidarios de uno y otro bando.

En Argentina, como es sabido, hace más de diez años que venimos hablando de una profunda “grieta”. La confrontación se ha vuelto a veces tan encarnizada que llegó al extremo de generar el quiebre de relaciones familiares y amistades añejas.

Podríamos seguir enumerando ejemplos, pero baste con los mencionados para tomar nota de que, al parecer, las alternativas políticas se enlistan cada vez más en dos principales opciones polarizadamente confrontadas, entre las cuales paulatinamente resulta más difícil encontrar acuerdos. Los

miembros de cada grupo están cada vez menos dispuestos a aceptar las propuestas del otro e incluso se acrecienta un espíritu de combate contra los adversarios, quienes pasan así a ser considerados ya no meros rivales sino enemigos.

Si estos análisis están en lo cierto, surgen toda una serie de interrogantes sobre el destino de las democracias occidentales. Algunos de ellos están relacionados con la práctica política (¿cómo será posible allanar el camino para los imprescindibles acuerdos entre diversas posturas, sin los cuales no es imposible el ejercicio del gobierno ni la consecución del bien común?) y con la convivencia social (¿cómo hemos de evitar manifestaciones violentas entre los conciudadanos ocasionadas por la polarización?). Podríamos también preguntarnos sobre las causas de dicha polarización. Entre ellas encontraremos seguramente algunas que están vinculadas a las estrategias electorales: hace mucho ya que el marketing aprendió que es más eficiente centrar las energías de convencimiento en un grupo determinado y provocar su fidelidad ciega, en lugar de apuntar a todos los posibles “compradores”. Y esto lo saben también los medios de comunicación y los partidos políticos. Sumemos a ello la posibilidad de unificar minorías a priori dispersas que brinda una confrontación con un “enemigo” común. Todo ello parecen tenerlo muy en claro muchos de los actuales gobernantes y aspirantes al poder, especialmente los de tinte populista.

Más allá de estas cuestiones, sin embargo, lo que nos interesa plantear aquí se refiere a la manifestación de estos fanatismos polarizados y polarizantes justamente en la cultura contemporánea, la cual, tras las experiencias totalitarias del

siglo pasado, se había propuesto evitar en el futuro este tipo de fenómenos. ¿Acaso no fue por ello que se diseminó con tanto éxito el relativismo que hoy resulta prácticamente hegemónico? ¿No fue acaso por estas “razones éticas”¹ que algunos intelectuales y hombres y mujeres de la cultura optaron por la negación de la verdad objetiva y de los valores absolutos, suponiendo que con ello se evitaría la violencia, el fanatismo, el fundamentalismo y se estimularía la diversidad, la mentalidad democrática, la tolerancia y la libertad? ¿Son estas renovadas polarizaciones un fenómeno contradictorio con la cultura postmoderna, como un coletazo de una confianza en los fundamentos y la verdad todavía en retirada? ¿O están más bien en íntima vinculación con la preponderante mentalidad actual?

Anulación de la verdad y sus consecuencias psicológicas

Se supone que fue el miedo a los horrores totalitarios del siglo XX, llevados a cabo en nombre de alguna “verdad” y que implicaron una dogmática imposición de la misma, uno de los motivos por los cuales la sociedad postmoderna, creyendo que evitaría el peligro de repetirlos, popularizó la negación de la verdad en cuanto tal. El argumento es sencillo: si no creemos más en la verdad, no hay posibilidades de que creamos en alguien que en nombre de ella quisiera imponernos una determinada visión de las cosas, ni tampoco de que nos

¹ Así se expresa por ejemplo el filósofo postmoderno Gianni Vattimo, cfr. *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010, pp. 18-29; *Creer que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 45.

convirtamos nosotros mismos en impositores o fanáticos. El pensamiento crítico, en este sentido, que en su raíz etimológica debería ser discerniente (del griego *krino*, discernir) ha pasado a ser más bien desconfiado y negador: no hay que aceptar nada como verdadero. El desafío se simplificaba: para no tener que andar discerniendo qué es verdad y qué no, parecía mejor considerar que nada hay que sea verdadero, y así evitamos también el riesgo de equivocarnos en el discernimiento. Además, la negación de la verdad habría de favorecer nuestra libertad, puesto que ante una supuesta “realidad de las cosas” nuestra libertad estaría limitada (no podríamos elegir cómo es que son las cosas, si es que éstas tienen un modo de ser determinado y anterior a nuestra libertad). Neguemos, pues, que hubiese algo previo, algo dado, que no fuese producto de nuestras libres decisiones, ya sean estas subjetivas o culturales. Concibamos mejor que todo es una construcción, una elaboración humana, y que por tanto se ofrece también como material para nuestra manipulación, para la deconstrucción y transformación que libremente hemos de elegir.

Pero lo que quizás hemos pasado por alto con una propuesta tan sencilla y aparentemente clara es el hecho de que esta negación de la verdad posee en su núcleo íntimo exactamente los mismos fundamentos que tenían aquellas posturas que intentaban imponer sus “verdades”, a la vez que genera en las personas una predisposición a ser más dóciles a tales imposiciones.

Aclaremos los conceptos: el relativismo actual no se basa solamente en la afirmación de que cada cual tiene derecho a desarrollar su propia opinión sobre el estado de las cosas, sino también en la afirmación (si vale el término) de que tal derecho se fundamenta en la imposibilidad de alcanzar un conocimiento de las cosas que fuera verdadero. Se trata de una negación de nuestra posibilidad de acceder a lo real, a la verdad del ser. Todo pasa a ser entonces mera opinión y las opiniones han de ser consideradas igual de válidas. Todo pasa a ser “verdadero” porque nada lo es.

Ahora bien, ¿cómo influye esto en la psicología del sujeto? La consecuencia psicológica de semejante propuesta ciertamente no es la certeza ni la confianza, sino la desorientación, el desconcierto y la inseguridad. Si no hay verdad, entonces eso significa que no podemos conocer el sentido ni los valores que pudieran servirnos de mojones, de señales en vistas a la orientación de la propia existencia. Pero, dado que no se puede vivir sin orientación alguna, el sujeto desorientado estará mucho más predispuesto a aceptar cualquier propuesta que se le ofrezca con suficiente poder de persuasión. Si no sabemos hacia dónde ir, nos queda o bien entregarnos al sinsentido o bien abrazar las indicaciones que alguien nos ofrece de modo convincente. De algo habrá que agarrarse. Pero desde el presupuesto de la negación de la verdad, estaremos probablemente más inclinados a aceptar

orientaciones externas sin la capacidad de someterlas a una crítica profunda (puesto que, si no hay verdad, no queda mucho lugar tampoco para la profundidad).¹

Nos encontramos entonces con un sujeto que, en primer lugar, estará más predispuesto a admitir aquellas ideas que no exijan de su parte una reflexión demasiado penetrante; un individuo permeable a versiones simplificadas de los problemas que a su vez ofrecen soluciones simples al drama de la existencia individual y social. Tanto más en una sociedad acelerada, en la cual no tenemos tiempo de detenernos y ahondar en reflexiones.

Estas propuestas simplificadas suelen presentarse de la siguiente manera: todo mal es culpa de una única causa y “nosotros” representamos la solución porque batallamos contra dicho mal. Esto nos recuerda nada menos que a Goebbels, quien señalaba como primer principio de una propaganda exitosa que hay que reducir la complejidad de los posibles adversarios en un enemigo único, evitando complicadas pluralidades, para que la identificación sea más simple. Por tanto, “nosotros” pasamos a ser inevitablemente “los buenos” y quien no coincide con nosotros o se opone a nuestras propuestas pertenece a aquellos que causan el mal, o incluso más, son ellos mismos el mal. Es decir, dicha simplificación viene de la mano con una mirada maniqueísta y en consecuencia con una rivalidad polarizada.²

¹ Cfr. E. Fromm., *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 238-245

² Para un análisis más detallado sobre el monismo simplificador y el maniqueísmo como notas distintivas de las ideologías modernas cfr. C. I.

Massini, *El renacer de las ideologías*, Mendoza, Ed. Idearium, 1984, cap. II: “Fenomenología de las ideologías”.



Afiche de la Unión Soviética durante la guerra fría

En segundo lugar, la irreflexiva aceptación de estas ideologías naturalmente no se apoya en razones intelectuales, sino afectivas. Y puesto que se trata de una afectividad que está desvinculada de lo racional, es inevitablemente una afectividad ciega. Es más, es una afectividad enceguecedora que reduce aún más las posibilidades de discernimiento intelectual y de mirada clara. Conduce, por tanto, a un fanatismo crecientemente enceguecido, lo cual recrudece la disputa. La propuesta “nosotros somos los buenos, ellos son el mal” se inflama con la mirada acrítica: “nosotros hacemos todo bien y todas nuestras propuestas son acertadas – ellos hacen todo mal y todas sus propuestas son un error”, lo cual alimenta la polarización y la rivalidad. De ahí que sea tan típico del fanático el habitual “sesgo confirmatorio”, es decir, la inclinación a buscar, interpretar y explicar los hechos y los datos de modo tal que confirmen las

propias ideas y aumenten el rechazo de todo aquello que pudiera ponerlas en duda. Este sesgo ciertamente no es una característica exclusiva de nuestro tiempo, sin embargo, en los tiempos actuales se ve ingentemente estimulado por los medios de (des)información que tienden a fomentarlo. Fácilmente podemos observar cómo nuestra relación con los medios –y nunca antes habíamos tenidos tantos como hoy– se caracteriza justamente por este sesgo, a punto tal que dio lugar al neologismo *postverdad*.

Así las cosas, nos encontramos en una situación en la que, por un lado, las fuerzas políticas, económicas y mediáticas han logrado perfeccionar sus tácticas de manipulación apelando a una afectividad enceguecida (en especial, apuntando a la emoción de la ira que es, como suele decirse, una emoción seductora puesto que resulta tonificante y energizante para el sujeto, por lo cual también la rivalidad y la confrontación resultan atractivas y despiertan mayor interés que las propuestas medidas). Sumemos a ello que con la ayuda del hoy célebre algoritmo queda prácticamente asegurado que cada cual terminará viendo-leyendo-oyendo aquellas propuestas y opiniones que ya a priori coinciden con las propias “convicciones”, lo que estimula la sensación de que la mayoría de la gente piensa de la misma manera, de que “somos muchos”, y con ello se fortalece la idea de que dichas propuestas y opiniones han de ser acertadas (una vez más estaría orgulloso Goebbels, quien en su decimoprimer principio de la propaganda nazi apuntaba que hay que convencer a mucha gente de que piensan “como todo el mundo” y así crear una sensación de unanimidad).

Por otra parte, tenemos un “público”, que no sólo permite dicha manipulación, sino que incluso la consiente e incluso la busca, ya que por medio de ella procura fortalecer unas convicciones que, de hecho, son bastante débiles (¿de qué otra manera habría de ser, si todo es relativo?). Por eso busca vigor en la confrontación, certeza en la repetición y sentido de pertenencia en la masificación, todo en vistas a la confirmación. En definitiva, la propia inconsistencia lo conduce desde la inseguridad y el complejo de inferioridad por el camino del masoquismo hacia la necesidad de una relación simbiótica con una ideología, un grupo y habitualmente también un líder, así como también a actitudes arrogantes y no pocas veces violentas, con las cuales intenta compensar aquella inferioridad.¹ Los ingredientes para la cocción de una sociedad polarizada están entonces sobre la mesa...

Ontología débil y fanatismo

La tesis que aquí proponemos a la reflexión es que el relativismo contemporáneo no sólo no ayuda a evitar la polarización y el fanatismo ideológico, sino que incluso parece propiciarlos. Lo cual no es tan extraño si tenemos en cuenta, como decíamos al comienzo, que en su núcleo filosófico, la base del relativismo postmoderno es la misma que la del idealismo moderno: la cerrazón ante la verdad.² Es cierto que la

¹ Cfr. las reflexiones sobre el autoritarismo, el masoquismo y el sadismo en E. Fromm., op. cit., pp. 146 ss.

mentalidad predominante en la sociedad actual ha surgido en cierta medida como oposición a las ideas modernas. Pero se trata de una oposición que aceptó los presupuestos de su adversario. Es, como solía decir Emilio Komar, una “oposición subordinada”. La postmodernidad se propuso como oposición a la modernidad que, al buscar certezas (“pensamiento fuerte”) terminó generando violencia. Pero si es verdad que la modernidad –o, mejor dicho, el iluminismo y sus continuadores– fue violento, eso es señal de que ya en ella había sido olvidada la verdad de las cosas. Se trataba de un “pensamiento fuerte” que sin embargo ya suponía una “ontología débil”. Es decir, fue una ontología débil la que dio lugar a ese pensamiento “fuerte” violento, y la postmodernidad creyó ilusamente que iba a superar esa violencia apelando a un “pensamiento débil” cuya base ontológica, en el fondo, es la misma.

En ese sentido, el relativismo postmoderno no es anti-moderno, sino una nueva variante (acaso más consecuente) de la moderna búsqueda de autonomía, una explicitación del moderno estilo de (no)relación con la verdad como algo dado. Por eso el relativismo no abre (si bien la gente suele aceptarlo en nombre de una “mentalidad abierta”), sino que cierra. Pertenece a esa opción fundamental que no busca la verdad, sino la certeza –que no es lo mismo, sino todo lo contrario en cuanto a su actitud ante las cosas– aunque en nuestro tiempo ha tomado nota de su fracaso en intentar lograrla. No quiere ser permeable ante la realidad, sino impositora. Por tanto, en su relación con

² Sobre ello había advertido ya claramente, si bien más en relación con los totalitarismos, San Juan Pablo II en *Centesimus Annus*, 46.

las cosas y con el otro no busca un sentido objetivo ni le reconoce un valor absoluto, y en consecuencia no le queda más que considerarlos o bien un medio o un obstáculo, lo cual es propio del fanático, también en una sociedad polarizada como la nuestra.

A partir de lo dicho cabrían algunos interrogantes más que dejamos abiertos para la reflexión del lector. Cabría preguntarse, por ejemplo, si las causas de la polarización tienen una impronta gnoseológica-metafísica, sobre la que hemos hablado aquí, o si se trata de una cuestión más bien moral (y por tanto puede tener lugar tanto entre los que niegan la verdad como entre los que “creen” en ella). Podríamos preguntarnos también si la polarización es siempre negativa, o si puede darse el caso de polarizaciones justificadas, y cuáles podrían éstas. Si quiere, el lector puede también acompañar al autor de estas líneas en la pregunta de si el presente artículo no tiene él mismo un tono polarizante, y en caso de que así fuera, si es justificado que lo tenga. Y, por último, podemos (y debemos) preguntarnos cómo podríamos hacer para, sin caer en la bajeza de la manipulación propagandística, reconducir lo que la propuesta postmoderna tenga de genuino y rescatable hacia un terreno en el que no caiga en las notorias contradicciones de las que somos testigos.



Bibliografía

- Fromm, E. *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 2004
- Juan Pablo II. Carta Encíclica *Centesimus Annus* (1 de mayo 1991)
- Massini I. *El renacer de las ideologías*, Mendoza, Ed. Idearium, 1984
- Vattimo, G. *Creer que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- Vattimo, G. *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010

**Jesús Mosterín y el materialismo
como filosofía del ser genérico
Una lectura de *La naturaleza humana*¹**



Por Alberto Berro²

Resumen: el artículo muestra la articulación lógica de la vinculación entre materialismo y la filosofía del ser genérico a partir de la presentación de las ideas centrales de la obra del filósofo y antropólogo catalán, Jesús Mosterín y su vinculación con la filosofía de otros pensadores como Schopenhauer, Hegel, Marx, Comte.

Palabras clave: biología, gen egoísta, materialismo, ser genérico

¹ Ed. Austral, 8ª Ed. 2011 (1ª 2006)

² 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*

¡Somos! Con esto está dada nuestra primera tarea: formar nuestro ser, nuestra individualidad. No debemos plasmar un cierto ser colectivo, no, al revés, debemos llevar nuestro ser personalísimo a la más alta expresión. Edith Stein³

1. El título de nuestra exposición habla de la “filosofía del ser genérico”. La expresión procede de los Manuscritos Económico-filosóficos de 1844 de K. Marx (“Gattungswesen”), y era usada como categoría metafísica e histórica determinante por nuestro maestro Emilio Komar, en contraste con la “Filosofía del ente particular”, con raigambre en Aristóteles, pero que encuentra su última fundamentación metafísica en el hecho de que los entes son creaturas de un Dios Personal: los entes particulares tienen ser y obrar propio precisamente por esta condición de “creaturas”. “Filosofías del ser genérico” en cambio son aquellas que sostienen como sustento o fondo de lo real a una totalidad inmanente y omniabarcadora de la cual los aparentes “entes particulares”, entre ellos el hombre, no son más que una expresión o un momento de su devenir. Lo que verdaderamente existe y obra es esa totalidad, ese “ser genérico”,

como potencia intuitiva. Un estudio sobre Santo Tomás de Aquino, Bs.As., Sabiduría Cristiana, 2009

³ Edith Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, Herder en Louvain- Freiburg, 1959, p 220, traducción de Emilio Komar

y los llamados entes particulares no tienen verdadero ser ni obrar propio, sino que son vehículos por los que esa totalidad se expresa, actúa y se desarrolla.

2. Esto es muy claro y explícito en las filosofías del Idealismo Absoluto, como es el caso de Hegel, Gentile, etc. También es bastante claro en el sociologismo de matriz comtiana, para el cual la totalidad dominante es la sociedad, o en el materialismo dialéctico marxista (“El hombre es el conjunto de las relaciones sociales”¹), así como en general en los enfoques culturalistas e historicistas que brotaron de la “disolución” de la Divinidad Inmanente hegeliana.

3. No era para mí tan clara, hasta la lectura de Mosterín, esta primacía del ser genérico en el caso de un materialismo más clásico (que conserva hoy mucha actualidad bajo la forma de naturalismo), en el que se acepta cierta consistencia del *tóde ti* aristotélico, es decir, que afirma la existencia objetiva de entes singulares, existentes y vivientes, en el plano de lo exclusivamente material (minerales, vegetales, animales individuales). Me parecía que la aceptación, por parte de este materialismo, de la experiencia sensible y sus datos, lo llevaban a reconocer la existencia y consistencia de lo individual dado a los sentidos. Sin embargo, siempre resonó en mi memoria una tesis que repetía nuestro maestro Emilio Komar, sin que pudiera terminar de verla o confirmarla personalmente: *también el materialismo es filosofía del ser genérico*.

¹ Tesis sobre Feuerbach, VI.

4. Esta tesis de Emilio Komar se aclaró ante mis ojos de manera contundente con la lectura del libro *La naturaleza humana* (2006), del español contemporáneo Jesús Mosterín (1941-2017). Es lo que muestran los textos seleccionados que expongo aquí. Mosterín fue un lógico y filósofo de la ciencia español, en la línea de la filosofía analítica. Su enfoque epistemológico sobre el hombre se funda en las ciencias naturales más que en las ciencias sociales. Es naturalista, crítico del conductismo con su teoría de la *tabula rasa* y del constructivismo social. Afirma fuertemente la existencia de una “naturaleza humana” apoyándose en la teoría de la evolución. Rechaza toda Metafísica y toda Revelación. Mosterín fundamenta en la Biología y en particular en la Genética su Antropología Filosófica.

5. Se podría considerar a Mosterín como un “neoaristotélico” en sentido alejandrino, es decir, como una especie de seguidor contemporáneo de la interpretación materialista de Aristóteles que encontramos en Alejandro de Afrodisia (siglo II D.C.), que tiene su continuidad en el naturalismo renacentista. Mosterín parte de la distinción aristotélica entre sustancia y accidente, y entre sustancia primera y segunda: “La naturaleza humana es el modo de ser de los humanos. ¿Qué es un ser humano, qué es un *humán*? La respuesta puede empezar por la ontología. La distinción ontológica más clásica y elemental es la distinción entre lo que Aristóteles llamaba *ousía* (sustancia, entidad, cosa), que es en sí misma, y las propiedades, accidentes y relaciones de las cosas,

que no son en sí mismas, sino en las cosas en las que se dan. Mi amigo Walter es una cosa en este sentido fuerte, en que no lo son su sonrisa ni su relación de amistad conmigo. A su vez, Aristóteles distinguía entre lo que llamaba *prote ousía* (sustancia primera, entidad en sentido primario), es decir, la cosa concreta, real, física, singular, histórica, situada en el espaciotiempo, y lo que llamaba *déutera ousía* (sustancia segunda o entidad en sentido secundario), es decir, el concepto, la esencia, el tipo, la abstracción, el ente de razón...”.¹

6. La Biología históricamente fue más sensible al ente particular que la física, la química o la sociología. Por esta razón también el materialismo de raíz biológica es mucho más sensible a la individualidad que el de raíz preferentemente físico-química, como también que el positivismo de matriz sociológica. La sustancia viviente, y máxime el animal, es eminentemente individual, sostiene Mosterín: “Los animales, hongos y plantas somos cooperativas de células, pero en el caso de los animales la integración es tan grande, la división del trabajo tan manifiesta, la coordinación y el control unitario tan perfectos, que el organismo multicelular entero, el animal entero, se nos aparece como *el paradigma mismo de la individualidad*. Ya Aristóteles, cuando definía su noción de cosa individual o entidad concreta (*ousía*), ponía siempre a los animales como ejemplo”.² Y agrega: “Cada animal individual de sistema nervioso complejo tiene *su propia personalidad única e*

irrepetible. Sus neuronas maduras ya no se mueven ni se reproducen; son la base permanente de su personalidad”.³

7. Esta robusta individualidad se hace más vigorosa aún en el individuo de la especie *homo sapiens*: “Cada individuo humano tiene *su propia naturaleza individual*, que es una variedad particular de la naturaleza humana. El genoma humano es idéntico en todos nosotros en un porcentaje del 999 por 1000. El 1 por 1000 de diferencia genética es lo que nos distingue a unos de otros, lo que hace que seamos calvos o peludos, listos o tontos, que tengamos ojos castaños o azules, que cantemos tan bien como Plácido Domingo o tan mal como yo. *La naturaleza individual, determinada por el propio genoma, incluye tanto las características estándar de la especie humana como los rasgos individuales propios*, inducidos por los alelos que le han caído en suerte al individuo. *Esta naturaleza está constituida por los rasgos permanentes del individuo y no cambia a lo largo de su vida*”.⁴

Y también: “A la robusta individualidad de los animales, los humanos añadimos dos niveles suplementarios de integración: la integración consciente de nuestra vida entera (en sentido biográfico), que unifica intencionalmente nuestro pasado, presente y futuro en una biografía única; y la eventual presencia de una vocación o proyecto de vida, de un guión que

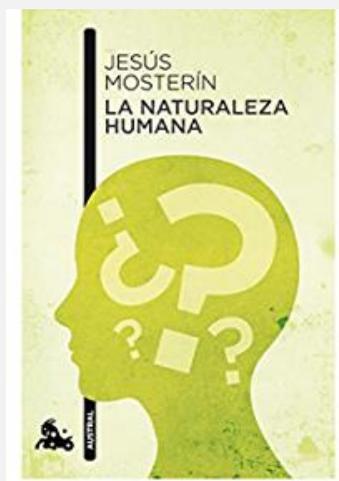
¹ N.H. p. 57.

² N.H. p. 79-80.

³ N.H. p. 99.

⁴ N.H. p. 137.

inventamos para nuestra propia vida, de planes y anticipaciones de lo que queremos hacer y llegar a ser”.¹



8. Sin embargo, a la hora de definir en qué consiste esencialmente la “realidad” de lo biológico, y cuál es el lugar que ocupan en ella los individuos y las especies vivientes, y en particular los animales incluido el *humán*, el “ser genérico” reaparece en Mosterín bajo la forma del “*gen egoísta*” que trasciende tanto al individuo como a la especie, y utiliza tanto a aquél como a ésta para su propia subsistencia y evolución. Mosterín hace suyas las ideas de

Weismann, Butler Dawkins, y Clark sobre el ser individual como DNA “irrelevante”: “August Weismann (1834-1914) distinguía en los animales dos partes: el *plasma germinal* (es decir, las células de las gónadas y los gametos que producen), inmortal a través de la reproducción; y *el soma*, que agrupa a todo el resto del organismo, *y que es un mero vehículo para la transmisión del plasma germinal*. Su discípulo, Samuel Butler, resumió el sentido de su doctrina en la frase: ‘*La gallina es el instrumento de que se vale un huevo para producir otro huevo*’... En nuestro tiempo, Richard Dawkins ha actualizado y popularizado este

punto de vista con su famosa *teoría del gen egoísta*. Los organismos serían meros vehículos que los genes construyen para navegar a través del tiempo. [...] La selección natural no actúa en beneficio de la especie, ni de los individuos, sino de los genes que más se propagan. Como dice Barash, ‘el “propósito” evolutivo del cuerpo humano consiste en reproducir los genes que transporta. Una vez que han alcanzado cierta edad, nuestros cuerpos simplemente empiezan a cerrarse. [...] La evolución no trata de hacernos felices. Nuestros genes no se preocupan de nosotros, sino de ellos mismos’. En el mismo sentido se expresa William Clark: “Morimos porque nuestras células mueren. [...] La muerte de nuestras células [...] no es un requisito a priori de la vida. Es una consecuencia evolutiva de la manera como nos reproducimos y de nuestra multicelularidad. [...] El uso de la reproducción sexual ha conducido, en nuestra línea evolutiva, a la generación de DNA reproductivamente irrelevante. *Ese DNA irrelevante, segregado en las células somáticas, se ha convertido en nosotros.* [...] El DNA solo tiene una meta: reproducirse a sí mismo. Lo hace de acuerdo con las mismas leyes físicas que gobiernan el resto del Universo. Una vez que un número razonable de nuestras células germinales ha tenido la oportunidad de transmitir su DNA a la siguiente generación, *nuestras células somáticas son mero exceso de equipaje. No sirven función alguna útil, por lo que ellas –es decir, nosotros– deben morir*”.²

¹ N.H. p. 326.

² Clark, W., *Sex and the Origin of Death*, 1996. Citado por Mosterín, N.H. p. 313-315.

Estas palabras dichas a un oído filosófico no pueden dejar de evocar la Metafísica del Ser Genérico. ¿No resuena aquí acaso la Astucia de la Razón de Hegel, o el engaño de la Voluntad ciega de Schopenhauer, en relación con los individuos? Lo finito como tal merece morir. El individuo que cumplió su misión es descartable. Lo mismo la especie. El único “propósito” es la Vida y su Evolución.

9. Sobre Schopenhauer y su “Metafísica del amor sexual” dice Ernst Bloch: “El *juego de lo universal con los individuos* no es llamado por Schopenhauer solamente *astucia, sino incluso mistificación o estafa*. Y el ser cósmico al que los individuos sacan las castañas del fuego *no es en él la razón* que se vale de las grandes naturalezas para fundar su reino, sino *la voluntad de vivir*, que se aprovecha de las íntimas historias de amor para perpetuar la lamentable especie”.¹

Al parecer, todo esto no es sólo una idea nuestra. Rüdiger Safranski, en su artículo “Actualidad de Schopenhauer”, Diario El País, 16 de octubre de 2010, hace explícita la asociación entre la teoría del “gen egoísta” a la que adhiere Mosterín y la “metafísica del amor sexual” del pensador alemán, cuyo pesimismo constituye el punto de llegada más radical de las filosofías del ser genérico: “Nuestra época, fascinada por teorías sobre «genes egoístas» y por la reducción del espíritu a las funciones cerebrales, debería considerar la filosofía de Schopenhauer como de máxima actualidad”.²

¹ E. Bloch, Sujeto-Objeto, FCE p. 220.

Lo que aparece en el fondo de estos pasajes es que la mirada exclusivamente científico-natural, no sólo la física o química sino también la biológica, con su carácter inevitablemente “reduccionista” “hacia abajo”, no puede hacer justicia al fenómeno de lo humano en cuanto tal, como tampoco en rigor a la maravillosa individualidad de los animales y las plantas. El reduccionismo de lo de “arriba” hacia “abajo” conlleva un reduccionismo de lo particular hacia lo universal, de lo singular hacia lo genérico. Para poder sostener enérgica y fundadamente el valor y consistencia de lo individual material y viviente es necesaria una metafísica del ente particular, que “salve” los fenómenos dados a la experiencia y la intuición natural del mundo e impida todo tipo de reduccionismo, sea físico, químico, biológico o sociológico; que “consagre” la existencia individual como lo verdaderamente existente y operante, tal como nos lo parece a los mortales que observamos al mundo con la ingenuidad de la mirada propia del sentido común.

10. Una conclusión general de corte “metafísico” se puede ver en siguiente pasaje de *La Naturaleza Humana*: “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, el retorno a la unidad, al equilibrio, al origen, al

²https://elpais.com/diario/2010/10/16/opinion/1287180013_850215.html

estando de indistinción previo a la existencia. **Los seres vivos somos espuma efímera y olas fugaces del profundo océano de la realidad.**¹ El materialismo de Mosterín, a pesar de su aristotelismo, o mejor dicho contra él, no puede no ser filosofía del ser genérico.

En la filosofía del ser genérico, “individualidad” equivale a superficialidad, y profundidad significa “ser genérico”: el “profundo océano de la realidad”. En la filosofía del ente particular, cuanto más profundo ahondamos en el ser más nos encontramos con el sello de la individualidad, o de la personalidad. Más nítidos se nos aparecen los entes, más marcada su individualidad y en ella el sello del Creador.

11. ¿Qué lugar puede quedar en esta filosofía materialista para el concepto de persona humana? La respuesta es explícita: “En latín clásico, *persona* significa la máscara que cubría la cara del actor de teatro e indicaba el carácter o papel que interpretaba; y también ese mismo papel o personaje (*dramatis persona*). Actualmente, ‘persona’ se usa prácticamente como sinónimo de *humán*, según la primera acepción (“individuo de la especie humana”) que recoge el Diccionario de la Real Academia Española. Para los rasgos peculiares del carácter de cada individuo se emplea la palabra ‘personalidad’. Aunque en el sentido indicado, y por definición, todos los humanos son personas, en otro sentido distinto, usado frecuentemente por los médicos, psicólogos y bioéticos, y por nosotros en lo que sigue, *no todos los humanos son personas, sino solo aquellos en posición*

¹ N.H. p. 332.

*de ejercitar las típicas capacidades mentales humanas. Una persona es un ser humano en el pleno uso de sus facultades mentales o corticales (así llamadas porque están situadas en el córtex cerebral), tales como la conciencia, la memoria, el lenguaje, el pensamiento, la toma de decisiones y los sentimientos conscientes. Los embriones, los fetos y los bebés no son todavía personas. Tampoco lo son los humanos con una disminución mental severa, los pacientes de la enfermedad de Alzheimer en estado avanzado, y los moribundos que sobreviven en los hospitales (a veces, incluso años) en estado vegetativo persistente o en coma, conectados a máquinas que suplen sus funciones vitales. La vida personal es más corta que la vida orgánica, y la muerte personal ocurre con frecuencia antes que la muerte biológica”.*²

12. A modo de conclusión, hacemos nuestras unas palabras de Mons. Luigi Giussani. Sólo es posible afirmar la consistencia ontológica y operativa del “ente particular”, y de su máxima expresión, la Persona Humana, en una metafísica de la Trascendencia Personal:

"La dignidad del hombre debe estar adecuadamente fundada, ante y frente al poder. Cuanto más el poder es tal, más fundamentados deben estar los valores del individuo, ya que de otro modo el poder tiene "derecho". El poder, de hecho, en una concepción panteísta del "flujo histórico", no es otra cosa que el movimiento que surge de tal flujo. El hombre esclavo de los hombres que tienen el poder es *el inexorable destino del hombre*

² N.H. p. 327.

que se concibe determinado por el flujo de sus antecedentes tanto en sentido idealista como materialista.

También los medios de comunicación representan un poder. Quien escribe tiene poder. Si deja de estar atento, el hombre se convierte en esclavo del que escribe.

¿En qué puede entonces estar fundada la dignidad del hombre y su libertad?

Por cierto, que no será en su origen biológico; si pudiésemos retornar totalmente a los antecedentes biológicos y psíquicos que nos transmitieron nuestros padres, veríamos con claridad que somos como una piedrita dentro del flujo de un torrente, totalmente a merced de la corriente.

Hay una sola hipótesis que fundamenta la libertad. Hay un único caso en el cual el hombre puede ser concebido como totalmente libre: es cuando en el hombre existe algo que de inmediato es relacionado con aquel del que depende todo y, como tal, es el significado total, indescifrable, indescriptible, inconmensurable: o sea, el misterio...

La gran paradoja: sólo la dependencia del misterio, como constituyente del valor del yo, libera al yo. El hombre no puede no depender. La alternativa es: o depende directamente de Dios, o se convierte en esclavo del torrente de las cosas, de las fuerzas

determinantes de la sociedad, o sea del poder. Cuanto más nexos con Dios haya, más juzga el hombre y trata todo con libertad.

...Sólo pertenecer a lo que nosotros llamamos Dios, con toda la severidad de la palabra, es lo que confiere un poder más fuerte que cualquier poder, algo que ningún otro poder alcanza a doblegar...".¹



Bibliografía

Bloch, E. *Sujeto-Objeto*, Méjico, FCE, 1982, p. 220.

Giussani, L. "Experiencia cristiana y poder", *Diario Tiempo Argentino*, Buenos Aires, 22-6-86

Mosterín, *La naturaleza humana*, Buenos Aires: Austral, 2011

Safranski, R. "Actualidad de Schopenhauer", *Diario El País*, Madrid, 16 de octubre de 2010

¹ L. Giussani, artículo "Experiencia cristiana y poder", *Diario Tiempo Argentino*, Bs. As. 22-6-86

Sentido y fuerza: figura de la vida en Edith Stein¹



Por Marisa Mosto²

Resumen: Este trabajo aborda el tema de la libertad de espíritu, en la filósofa y carmelita, Santa Teresa Benedicta de la Cruz, Edith Stein. El binomio *sentido y fuerza*, es para nosotros un legado y se presenta como una clave de comprensión de su trayectoria vital, en la que la conquista y la entrega de la libertad son los momentos fundamentales de una dialéctica en la que encuentra sosiego su apasionada búsqueda personal. Esperamos que sea leído como un humilde homenaje en gratitud por la vida de Edith Stein de cuya muerte en las

¹ Una versión de este artículo fue publicada por la revista brasileña *Teoliteraria*, vol. IV, nro. 8, 2014, pp. 200-210. Ha sido sustancialmente modificado para la presente publicación.

² Dra. En Filosofía por la UCA. Titular de la cátedra de Ética en la carrera de Filosofía de esa casa. Miembro del Consejo Directivo de la Fundación Emilio Komar. Muchas de sus publicaciones y trabajos académicos pueden encontrarse en <https://independent.academia.edu/MarisaMosto>.

cámaras de gas en Auschwitz se cumplen en el mes de agosto, 80 años.

Palabras clave: sentido, fuerza, libertad, vocación personal



*El que anda tras la verdad vive preferentemente en ese centro interior donde tiene lugar la actividad encantadora del entendimiento; si en serio trata de buscar la verdad (y no de acumular meros conocimientos aislados), tal vez se halle más cerca de Dios de lo que él mismo se imagina, más cerca de ese Dios, que es la misma verdad y, por lo mismo, más cerca también del propio centro. Edith Stein*³



Afirma Paul Schilder que “la verdadera belleza de la vida reside en su carácter profundamente serio e inexorable.”⁴ Quizás sea por esto que la vida de Edith Stein que es, creemos, su mejor obra, ha seducido y sigue seduciendo a quien la contemple.

Son muy conocidos los mojonos que la jalonan y que la condujeron desde la incredulidad hasta la mística y el martirio.⁵

³ *La ciencia de la Cruz*, Dinor: San Sebastian, 1959, p. 222

⁴ Paul Schilder, *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, Buenos Aires: Paidós, 1958, págs. 230/231

⁵ Nuestras principales fuentes para la vida de Edith Stein son: Theresia a Matre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, Navarra: Verbo Divino, 1998; Edith Stein, *Estrellas amarillas*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992; Edith Stein, *Selección epistolar*, Madrid: Editorial de espiritualidad, 1976

Una vida sembrada de dolorosas rupturas y conquistas difíciles, dulces, pero siempre exigentes; impulsada por un fecundo espíritu socrático para el que una vida sin examen no merece ser vivida. La ausencia de sentido, el sentido a medias, lo no plenamente consentido, la pregunta sin respuesta, la dejaban inquieta e insatisfecha, la empujaban a un viaje existencial para el que se tomaba todas las libertades. No dudó de su derecho a ejercer la libertad de ir jalando del hilo del sentido para ver adónde la conducía. Confiaba en que conduciría su alma sedienta a una fuente inagotable. Es esta confianza en la existencia de un sentido vivificante que late en la profundidad de la existencia, su pista de despegue y su innegable usina de fuerza espiritual. Su entusiasmo confiado es contagioso, nos inspira confianza y despierta nuestra curiosidad.

El viaje la obligó a transitar las moradas de una superficie escarpada: Breslau, Gotinga, Friburgo, Münster, hasta hacer cumbre en su personal Monte Carmelo encaramado en Colonia y Echt y de allí a su última morada y cabeza de puente: la exaltación de la Cruz en Auschwitz.

La realización de sí en la respuesta personal

“El espíritu es sentido y vida-en plena realidad: una vida llena de sentido. [...] La plenitud de vida no formada es una fuerza inclinada hacia el ser espiritual que debe ser todavía conducida al perfeccionamiento del ser.”¹

¹ *Ser finito y ser eterno*, México: FCE, 1996, p. 394

La libertad de espíritu no significó para ella sólo un desprejuiciado romper ataduras, sino un desatarse de lo que debilita para atarse a lo que vivifica. Porque confiaba en que *existe aquello que vivifica*.

Su vida puede ser entendida como la búsqueda de un guion oculto en cuyo contexto su libreto personal le revelara cómo ocupar de manera fecunda su lugar en el gran teatro del mundo.

“¡Somos! Con esto está dada nuestra primera tarea: formar nuestro ser, nuestra individualidad. No debemos plasmar un cierto ser colectivo, no, al revés, debemos llevar nuestro ser personalísimo a la más alta expresión. Aquí se oculta el peligro. Así se entiende que la más alta expresión de la individualidad exige la más alta entrega de sí mismo.”²

Este imperativo despierta la urgencia de dar respuesta a la pregunta socrática inicial: ¿quién soy yo? ¿Cómo conozco mi ser personalísimo para llevarlo a la más alta expresión que se realiza en la entrega? ¿En la entrega a qué o a quién?

Para responder a estas preguntas la ayudaron, ya antes de su conversión, las investigaciones sobre la cuestión de la empatía que llevó adelante durante la elaboración de su tesis doctoral. Allí aparece la clave de comprensión del movimiento de la vida personal en contraposición a los movimientos *naturales*,

² Edith Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, Herder en Louvain- Freiburg, 1959, p 220, traducción de Emilio Komar

no libres. La vida personal espiritual se entiende a partir de relaciones de sentido¹. Más tarde ampliará esta idea en *Ser finito y ser eterno*. Vivir para el ser personal es abrirse a la comprensión del sentido que lo habita y lo rodea, escuchar su llamado e intentar una respuesta adecuada.



Escultura en Colonia que representa tres etapas en el camino espiritual de Edith Stein.

¹ Cfr. Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, México: Universidad Iberoamericana, 1995, p. 154

“La vida personal espiritual del alma está injertada en un gran complejo que tiene una significación, que es al mismo tiempo complejo funcional: cada sentido una vez comprendido, exige una conducta correspondiente y posee al mismo tiempo una fuerza motora para impulsar al alma a realizarse. Encontramos generalmente el término «motivación» para designar esta «movilización» del alma «por» un móvil pleno de sentido y de fuerza.”²

El alma recibe del sentido comprendido no sólo un cierto «mapa de ruta» para orientar su vida sino también la «energía» para emprender el viaje con el que dará una respuesta personal al llamado de las significaciones recibidas. En esta ida y vuelta va tomando cuerpo el perfil del papel propio. El camino a la realización personal pasa entonces por la atención a lo concreto circundante.

¿El alma sólo responde a lo que está allende de sí? ¿Somos como una plastilina cuya figura propia depende de su adaptación al llamado del entorno? Edith Stein nos responde que además de la voz exterior del mundo, hay otra voz, una voz interior que nos llama:

“La conciencia revela cómo los actos están arraigados en la profundidad del alma, y retiene el yo –a pesar de su libre movilidad- en esta profundidad: la voz que sale de lo profundo lo llama sin cesar a su lugar para responder allí

² *Ser finito y ser eterno*, México: FCE, 1996, p. 352

de su acción y para comprender lo que produjo su acción, porque los actos dejan sus huellas en el alma: enseguida el alma se encuentra en un estado diferente del anterior. El alma es un algo en sí; es tal como Dios la ha puesto en el mundo: y este *quid* posee su naturaleza particular que imprime su marca propia a la vida entera en el curso de la cual se desenvuelve. En su interioridad el alma experimenta *lo que* ella es y *cómo* es, de una manera oscura e inefable que le presenta el misterio de su ser *en cuanto* misterio, sin descubrirselo enteramente. Por otra parte, ella lleva en su *quid* la determinación de lo que debe *llegar a ser*: por medio de lo que recibe y lo que hace. Siente la compatibilidad o incompatibilidad de lo que acoge en sí con su ser propio, si le es provechoso o no, si sus acciones van o no en el sentido de su ser.”¹

El sentido/*lógos* que se revela en nuestro entorno debe ser interpretado desde el propio mundo interior. El alma *siente* la compatibilidad... hay un íntimo sentir que guía al *quid* personal. La libertad realiza su tarea escuchando esas dos voces: la voz de *logos* presente en el entorno y en el propio ser. La vida espiritual es un cierto *estar en sí* y *salir de sí* para *ser sí mismo*, *viviendo lo otro*.² Es el encuentro con lo otro lo que me permite dar a luz mi modo personal de existencia.

¹ *Ser finito y Ser eterno*, p. 455

² Cfr. *Ser finito ser eterno*, p. 234

Recurrimos ahora a un pasaje del comentario al *Cantar de los Cantares* de Luis Alonso Schökel, que ilumina con gran belleza estas ideas. Schökel transcribe allí unos versos del libro de los Proverbios:

“Tres cosas hay que me rebasan, y una cuarta que no comprendo: el camino del águila por el aire, el camino de la serpiente por la peña, el camino de la nave por el mar. El camino del varón por la doncella” (Pv 30, 18-19)

Y comenta:

“¿Quién enseña al águila a volar? –El instinto, sentenciamos. Pues también enseña el aire, que sin peso sustenta, que resiste y cede, que es hendido y devora. También la peña compacta y rugosa enseña a la serpiente a deslizarse, y el agua inconsistente enseña a la nave pesada.”³

Aprendo a ser yo mismo en el encuentro con aquello que no soy yo y me muestra cómo dar a luz mi yo. Alteridad, encuentro e identidad. Nada más oportuno para develar algo del sentido profundo del *Cantar*. Y el *Cantar* encierra el drama de todo ser humano.

Ser uno mismo es ser vulnerable al llamado del sentido encarnado en nuestro interior y en aquello que no soy yo, que

³ Cfr. *El Cantar de los Cantares*, traducción y comentario de L.A. Schökel, Navarra: Verbo Divino, 1999, pp. 41 y ss

despierta la energía personal para que plasme la figura que pide el orden de la vida. Algo muy concreto. Salida de sí, flexibilidad y respuesta personal. Si entramos en el ritmo de este movimiento, encontramos nuestro lugar y experimentamos una expansión gozosa y libre de la vida¹. Según Edith Stein:

“[...] la inclinación implica una especial estimación de lo que se hace [...] La estimación produce alegría en la actividad, y la alegría es un incremento de la fuerza. De esta manera, en un terreno determinado es posible llegar por inclinación al grado máximo de la cualidad que las dotes dadas nos permiten alcanzar; es posible incluso conseguir ese máximo con un esfuerzo de la voluntad proporcionalmente pequeño, porque «se va en alas de la alegría».²

La Fuente del Lógos y la fuerza

Tras esta dinámica en que se despliegan todos los papeles del Gran Guion de la vida sorprende Edith Stein al divino dramaturgo,

“La interioridad más profunda del alma es un receptáculo en el que el espíritu de Dios (la vida de la gracia) se

¹ Dice Gustave Thibon haciendo una analogía con el orden biológico: “¿Qué es «respirar libremente»? ¿Será el hecho de pulmones absolutamente «independientes»? Todo lo contrario: los pulmones respiran tanto más libremente cuanto más sólidamente, más íntimamente están ligados a los otros órganos del cuerpo. Si esta ligazón se relaja, la respiración se hace

difunde con profusión cuando se abre a él en virtud de su propia libertad. Y el espíritu de Dios es sentido y fuerza. Da al alma una vida nueva y la hace capaz de actividades a las que no hubiera podido pretender según su naturaleza; al mismo tiempo orienta su acción. En el fondo de toda exigencia plena de *sentido* que se presenta al alma con una fuerza de obligación, hay una *palabra de Dios*. No existe ningún *sentido* que no tenga en el Logos su patria eterna. Y aquel que con empeño acoge en sí tal palabra divina recibe precisamente, con esta palabra, la fuerza divina para corresponderle. Pero todo crecimiento de gracia constituye también un fortalecimiento del ser espiritual y abre al alma a una comprensión más rica y más fina para la palabra divina, para el sentido sobrenatural que se expresa a partir de todo suceso y se hace perceptible también en cuanto *correspondencia* en su interioridad. Por eso el alma que, en virtud de su propia libertad, se apoya en el espíritu de Dios o en la vida de la gracia, es capaz de una renovación y de una transformación total”³

Dios es quien se hace presente en cada sentido comprendido. Él es el que nos llama desde dentro y también en cada reclamo que late en aquello con lo que entramos en relación, “cada cual

cada vez menos libre, y, llegada al límite, se para. La libertad es función de la solidaridad vital.” *Retour au réel*, Lyon: Presses de Belgique, 1946, p.140

² Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, Madrid: Rialp, p. 232, 1998

³ *Ser finito y ser eterno*, p. 458-459

es llamado por *Dios Padre* a representar su propio papel” [...]. Papel en el que lo convoca a dar de sí mismo más que sí mismo. “Unida a la voluntad divina, la fuerza para querer es infinita.”¹ Es esa la raíz última, primero no conocida y más tarde revelada de la seguridad y la confianza que la acompañó toda su búsqueda. Somos más que nosotros mismos. Habita en nuestra intimidad el Garante generoso de la dialéctica del sentido-fuerza-figura. Nos sostiene, nos abraza. “[La persona], en su intimidad posee algo que le permite hacer frente a todo lo que «se le venga encima»: en esto estriba lo que suele denominarse «fuerza anímica»”.²

Retengamos esa última idea. La certeza de la existencia de esa Fuente interior, el poder echar allí las raíces desde donde florecer es el supuesto de la confianza que la llena de energía consciente o inconscientemente, según las diferentes etapas de su vida personal, para llevar *adelante las dolorosas rupturas y las difíciles conquistas, dulces, pero siempre exigentes*.

La vida humana *es otra* que la divina y a la vez está atada a ella por hilos invisibles que la invitan a entrar en comunión con ella. Es el Espíritu Santo quien nos *sopla* el camino. “¿Quién eres tú, dulce luz, que me llena e ilumina la oscuridad de mi corazón? Me conduces como una mano maternal y si te consintieras irte de mí no sabría cómo dar un paso más. [...] ¡Espíritu Santo amor eterno!”³

¹ Edith Stein, *La estructura de la personalidad*, p. 236

² *Ibidem*

Unión de libertades en el final del drama

Desatarse de lo que debilita para atarse a lo que vivifica en eso reside el motivo de la libertad de espíritu. Y lo que vivifica es beber de la fuente de la energía y el sentido. Conformando su libertad a la voluntad divina es cómo el hombre cumple con su papel transformado ahora en misión y envío:

“Todo hombre es libre y cada día y en cada momento se halla abocado a decisiones ineludibles. En cuanto al centro profundo del alma, es el lugar donde Dios *sólo mora*, en tanto que no está hecha la unión de amor en toda su plenitud, que la santa Madre Teresa llamará la *séptima morada*, a la que no tiene acceso el alma sino con el matrimonio espiritual. Pues bien, ¿será posible que únicamente el alma que ha llegado al último grado de perfección sea capaz de una decisión perfectamente libre? Téngase también presente que la libre actuación del alma está al parecer tanto más disminuida, cuanto más se acerca a su centro más profundo. Y cuando ya ha llegado allí, es Dios quien hace todo en ella, y ella no tiene nada que hacer sino recibir en actitud pasiva o receptiva. Sin embargo, en esta actitud receptiva es donde cabalmente se pone de manifiesto la participación de su libertad, participación que se hace mucho más decisiva, por cuanto, si Dios hace aquí

³ Citado por Theresia a Matre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, p. 239

todo, es porque primero el alma se le ha entregado más por entero. Y esta entrega constituye el ejercicio supremo de su libertad. El Santo mismo describe el matrimonio espiritual como una entrega libérrima de Dios al alma y del alma a Dios, y atribuye tal poder al alma que se encuentra en este grado de perfección, que no sólo es dueña de sí misma, sino que lo es también de Dios. [...] el centro más profundo del alma es también el centro de la más perfecta libertad.¹

Queda más claro ahora aquello de que la más alta realización de sí mismo es la mayor entrega de sí. Entrega que Edith Stein llevo a cabo con su vida no sólo espiritual sino también, física pues al intuir el fin que se avecinaba decidió transformar su muerte en ofrenda². Su último acto de la escena temporal final fue sellado por la entrega libre. Podríamos poner en su boca las palabras del *Cantar*:

Márcame, sí, como sello en el brazo,
Como un sello en el pecho
Que el Amor y la Muerte son tan fuertes
Que el Abismo y los celos son tan recios

¹ Edith Stein. *La ciencia de la Cruz*, p. 221. Por “El Santo”, se refiere a San Juan de la Cruz

² Afirma en su testamento espiritual: “Yo desde ahora acepto la muerte que Dios me ha destinado, con total sumisión a su santísima voluntad y con alegría. Pido al Señor que se digne aceptar mi vida y mi muerte para honra y gloria suya, por todas las intenciones de los santísimos corazones de Jesús y de María y de la santa Iglesia, en especial por la conservación, santificación y perfección de nuestra orden, y más particularmente de los conventos de

Viva llama divina:
Sus centellas, Centellas son de fuego ³

El drama del *Cantar* es el drama de todo ser humano y es el drama que revela la naturaleza del vínculo entre Dios y el hombre. Desde allí el hombre resiste a “lo que le venga encima” gracias a una fuerza y un sentido que no procede sólo de él.

Todo lo anterior me empuja a reformular la pregunta socrática con que iniciamos nuestro itinerario. Para Edith Stein no alcanzaría con preguntarnos por el ¿quién soy yo? Ahora surge la pregunta ¿quién soy yo sin Vos, amor eterno?



Colonia y de Echt, para reparar la incredulidad del pueblo judío y para que el Señor sea aceptado por los suyos y venga su Reino glorioso, por la salvación de Alemania y la paz del mundo, finalmente por mis parientes, vivos y difuntos y por todos los que Dios me ha dado: para que ninguno de ellos se pierda” Cfr. Theresia a Matre Dei, *Edith Sten*, *En busca de Dios*, p.253

³ CC, 8, 6 Traducción de A. Schökel, loc cit, p. 37

Bibliografía:

Stein, E. *Estrellas amarillas*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992

Stein, E. *Selección epistolar*, Madrid: Editorial de espiritualidad, 1976

Stein, E. *Sobre el problema de la empatía*, México: Universidad Iberoamericana, 1995

Stein, E. *La estructura de la persona humana*, Madrid: Rialp, 1998

Stein, E. *Ser finito y ser eterno*, México: FCE, 1996

Stein, E. *La ciencia de la Cruz*, San Sebastián: Dinor, 1959

Theresia a Matre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, Navarra: Verbo Divino, 1998;

Schökel, A. *El Cantar de los Cantares*, traducción y comentario, Navarra: Verbo Divino, 1999

Thibon, G. *Retour au réel*, Lyon: Presses de Belgique, 1946

Primeros versos



Por Juan Pablo Pra¹



¿Despertar?!

Cuando uno despierta, despierta para el asombro,
de lo contrario no es un despertar.
Este estar dormido se vive como un simple pasar.
Más el corazón que se despierta es extraño que vuelva
dormitar.



Así podemos captar el sentido de un poema y podemos alegrarnos en ello [...] Lo que expresa la secuencia de las palabras del poema es una «hechura de sentido» de un género particular: exige la adquisición de vida en un alma, y el alma del artista, así como la del oyente, contribuyen a esta «realización». Edith Stein²

El bien

El bien hijo mío, es cuestión natural.
más si de allí nos vamos,
solo el querer quedará.
Lo más triste de este pesar,

¹ Soy católico, casado y padre de dos hijos, Ingeniero de formación y asiduo lector de filosofía y literatura realista cuasi por vocación. Recientemente hemos optado por la formación de nuestros hijos en artes liberales y educación clásica a través del Homeschoolling, dándonos esto, un contacto con los buenos y grandes libros de la cultura occidental. Todo esto suele sonar extraño en un ingeniero, pero pienso que todo es posible, si aún no se ha perdido la capacidad de asombro. Chesterton ya nos enseñaba esto cuando nos decía que hay que mirar las cosas siempre como si fuera la primera vez.

A través de algunos amigos, que seguro tenemos en común, llegué a Emilio Komar a quien conocí a través de sus libros que nunca han dejado de

acompañarme. Además, he participado en diversos cursos como: introducción a la filosofía dictada por Juan Pablo Roldan, Ética por Marisa Mosto, filosofía antropológica expuesta por Oscar Beltrán, espiritualidad cristiana por Pbro. Lucas Laborde, Tolkien y la Fe por Pbro. Ricardo Irigaray, como así también participado de muchos talleres, seminarios y ciclos apologéticos.

² *Ser finito y ser eterno*, México: FCE, 1996, 393-394

La voluntad reinará.
No cierres tu alma, si a la verdad quieres llegar,
bucea en la profundidad de las cosas y la verdad se te revelará.

Como un árbol crecerán tus virtudes
ramas extensas y frondosas serán
y los pájaros allí querrán anidar.
Seguro el Leviatán te busque talar
más ten esperanza... si eso sucede
como un mártir te encontrarás.

Participación y Presencia

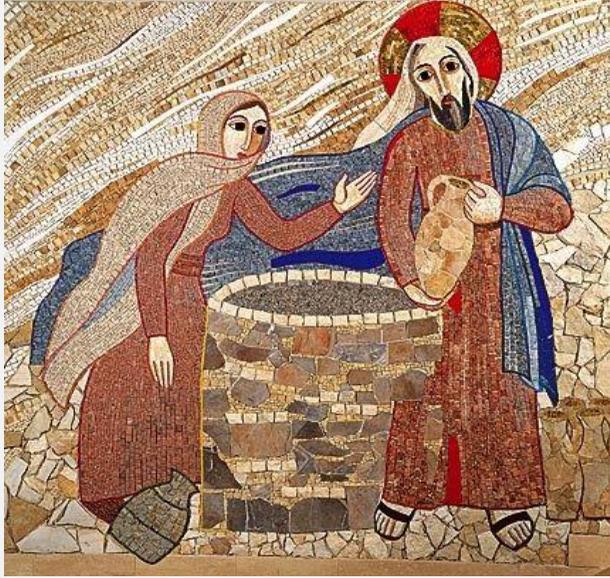
En la mesa reviso el celular,
un segundo, lo vuelvo a tomar
¿No es más de lo mismo?
me pregunto al pasar.
En los apuntes de Emilio lo he leído,
resonaba en mis oídos sin cesar.
¿estoy huyendo, como decía Picard?
No lo olvides... la presencia es algo profundo
que requiere del participar.

Realidad divina.

La eternidad don Paimon no está al final,
todos la participamos acá;
estando presentes, claro está
Y viene a la mente
lo que decía Cicerón de la amistad
“Los ausentes están presentes,
si ésta es de verdad”
aceptar esto- Paimon decía-,
es hallar en las cosas
fondo de divinidad.
¡No quiero!

Praxis

...de allá para acá
el hombre postmoderno va
su mirada en las cosas no puede reposar
todo lo produce.
Yo me pregunto de él,
¿Qué otra cosa dispar se podrá esperar?



Marko Rupnik

“El que bebiere del agua que yo le daré, no tendrá sed jamás” Jn, 4, 14

Domingo

Domingo... día de descanso y oración, decía mi abuelita,
y el rito engañaba a cronos.

Domingo...día en la familia, decía mi madre,
y las tardes eran una fiesta.

Domingo...día para mí, digo yo.
...Y el vacío anida en mi interior

Fecundidad de un diagnóstico Scheler y Kant



Por Juan Andrés Levermann¹

¹ Juan Andrés Levermann falleció el 30 de junio del presente año. Publicamos este artículo a modo de homenaje a su memoria. Este trabajo había sido publicado primeramente en el volumen colectivo que reunía textos de diferentes discípulos de Emilio Komar *Vida llena de sentido II*, Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2002

Juan Andrés fue Profesor y Licenciado en Filosofía por la UCA. Dictó materias filosóficas en la Facultad de Teología de la UCA y en el Seminario de la Diócesis de Lomas de Zamora. En la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA enseñó Doctrina Social de la Iglesia, Ética, Introducción a la Filosofía, Antropología Filosófica, y Metafísica en las carreras de Psicología, Psicopedagogía y Ciencias de la Educación. Desde 1981 trabajó en el Colegio San Pablo, como profesor de Filosofía y más tarde, Director de Estudios. Tuvo como maestro al Dr. Emilio Komar con quien realizó numerosos cursos. Estudió a Hegel y a Schopenhauer, también a los filósofos cristianos alemanes de la primera mitad del siglo XX. Bajo el sello Ediciones Sabiduría Cristiana publicó una serie de escritos de Peter Wust traducidos por él a los

La primera impresión que Scheler producía era fascinante. Nunca se me ha vuelto a presentar en una persona el puro fenómeno de la genialidad” [...] “era la época en que se hallaba saturado de ideas católicas y hacía propaganda de ellas con toda la brillantez de su espíritu y la fuerza de su palabra. Éste fue mi primer contacto con este mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo todavía a la fe. Pero me abrió a una esfera de fenómenos ante los cuales ya nunca podía pasar ciega. Edith Stein²

que sumó con un trabajo introductorio. En 2012 publicó el libro *Apuntes en defensa del matrimonio* y en 2014 el valioso libro al que le dedicó un inestimable esfuerzo, *Breve introducción a la vida y obra de Emilio Komar*. Tradujo al español la obra de Peter Wust *El hombre y la Filosofía*. Publicó los artículos: “Peter Wust: In memoriam”, el ya mencionado “Fecundidad de un diagnóstico: Scheler y Kant”, “El Renacimiento católico alemán”, “Komar. In memoriam”, publicado en la Revista Vida y Espiritualidad, Revista de Reflexión y testimonio cristiano, Lima, enero-abril 2007, año 23, N° 66. En el 2018 recibió el premio “Santa Clara de Asís” de la Liga de Madres de Familia por su aporte a la defensa de la familia.

Mantendremos vivo entre nosotros el recuerdo de su persona y la fecundidad de su obra.

² Edith Stein, *Estrellas amarillas*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2006, p. 238-239

Una obra profunda puede ser considerada reiteradas veces y en distintas perspectivas sin perder por ello su inagotabilidad y frescura originaria¹. Así Santo Tomás y otros autores medievales han sido objeto de análisis y comentarios durante siglos sin empalidecer en lo más mínimo. Otro tanto cabe decir de Aristóteles, Platón, Hegel y los grandes autores que tienen la virtud de presentarse en sus planteos como contemporáneos de quien los estudia. Es éste un aspecto característico de la *philosophia perennis*.

Max Scheler ha sido uno de estos grandes pensadores². Si no bastara su extensa obra para documentarlo podríamos recurrir al testimonio de quienes lo conocieron y dan fe de ello³.

En esta oportunidad queremos ofrecer una muestra de ese genio a través de uno de sus diagnósticos más certeros y fecundos, aquél que se refiere a un supuesto central de la filosofía de Kant: el de lo dado como algo caótico. Intentaremos traer al presente a ambos filósofos, de quienes nos separan ya tantos años que pueden dejar la impresión de constituir un mero

¹ Cfr. E. Komar, "Apuntes filosóficos", III, en *Orden y misterio*, Fraternitas/EMECE, 1996, págs. 95-96. "... los autores de veras importantes son pocos y su riqueza especulativa es inagotable y no siempre fácil de entender. Refiriéndose a estos, decía Hegel que en su pensamiento *no penetra ni gusano, ni ladrón*".

² No es ajeno a su fecundidad el horizonte de eternidad en el que se mueve su filosofía, al menos, hasta 1922. "La verdadera eternidad no excluye de sí al tiempo, no yace junto a él- abraza de manera intemporal a las épocas con contenido y plenitud y las penetra en cada momento. Por eso, lo eterno no puede ser un refugio al que se huye porque uno piensa no poder soportar más la vida y la historia... Reconocer la historia, mirarla en su dura realidad- aunque alimentarla desde la fuente de lo eterno es más adecuado que rehuirla". Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, T. I, Leipzig, 1921, pág. 2.

tema de historia de la Filosofía. ¡Como si la Historia de la Filosofía pudiera permanecer distante de la Filosofía misma y ello, precisamente, en un siglo tan filosófico como ha sido el siglo XX!

Horkheimer sostenía que nuestra época, tan dotada de medios de comunicación y de retención de datos, se valía de ellos para acelerar el olvido⁴. Otros críticos de la cultura coinciden en señalar "la pérdida en forma vertiginosa del sentido de continuidad histórica, de pertenencia a una secuencia de generaciones"⁵. La Filosofía no puede caer en esta trampa del olvido puesto que se traicionaría a sí misma degradándose en dóxa.

¿En qué sentido puede decirse actual este tema de estudio?

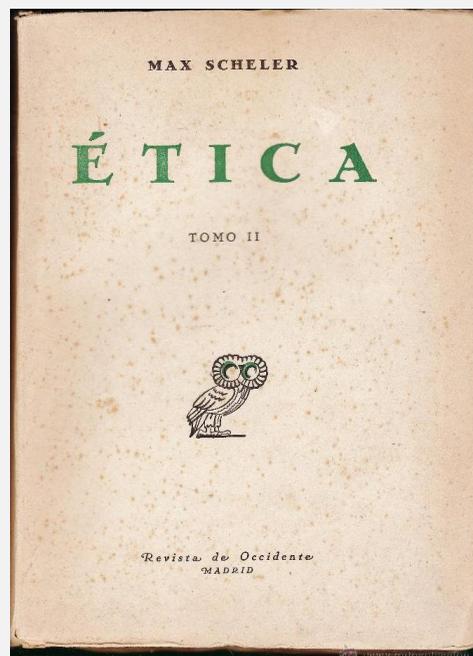
Podríamos señalar un primer aspecto teórico: hace al interés de la filosofía determinar si lo dado, ya sea en la percepción sensible ya sea en las respuestas afectivas sensibles

³ D. Von Hildebrand, E. Stein, P. Wust. Un genio trágico, por cierto. "Merveilleusement excitatrice, elle (son oeuvre) n'est jamais un guide sûr", J. de Montcheuil, "Mélanges théologiques", París: Aubier, 1951, pág. 225. "Sin embargo, lo que hacía a Scheler tan poderoso le hacía también vulnerable; su genio era su debilidad", John M. Österreicher, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Buenos Aires: Aguilar, 1960, p. 195. "Difícilmente habrá habido otro filósofo que se refutara tan completamente y de antemano como hizo Scheler al describir las actividades del resentimiento", ib. p. 267.

⁴ M. Horkheimer, "Actualidad de Schopenhauer", en *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur, 1970, p. 89.

⁵ Ch. Lash, *La cultura del narcisismo*, Chile: A. Bello, 1999. p. 23. Cfr. P. Chaunu, *La mémoire et le sacré*, París, 1978 (trad. cast. *El pronóstico del futuro*, Barcelona: Herder, 1982).

o volitivas, es caótico y carece de todo orden propio o si, más bien, hay un orden en las cosas. En particular, interesa a la filosofía determinar las fuentes de la moralidad de un acto, es decir, determinar si existe una moral objetiva, intrínseca. A propósito de esto surgen las cuestiones del fin de la vida humana, la felicidad y el sentido del obrar en general.



¹ C. Mazzantini, *Filosofía perenne e personalita filosofiche*, Vicenza, 1942, cap. I.

² En el Kant histórico y en las grandes líneas del neokantismo predomina el formalismo. La explicitación del aspecto caótico de lo dado se da en la línea de Schopenhauer: “[...] el contenido del fenómeno predomina (sobre) la forma. Este contenido es voluntad, lo aposteriori, la cosa en sí, lo privado de fundamento”. [...] der Gehalt der Erscheinung die Form überwiegt. Dieser

Se puede determinar un segundo centro de interés de orden más bien histórico. La crítica de Scheler discute un punto central de la fundamentación de la ética iluminista tal como lo acuñó Kant. La honda repercusión que ésta tuvo, no sólo en su versión laicista sino también en su aceptación por parte de algunos moralistas cristianos, llega hasta nuestros días fuertemente sospechada de fracaso. Se trata entonces del fracaso del pensamiento autónomo lo que, tras esta cuestión estudiada por Scheler, se debate. Vale señalar que el diagnóstico de Scheler es anterior a la Primera Guerra Mundial, la que produjo una fuerte crisis en la línea del progresismo iluminista. Esto resalta la clarividencia de Scheler.

Se trata, entonces, de un punto culminante de la filosofía al decir de Mazzantini¹: se trata de dirimir entre la primacía del orden o la primacía del caos². Si bien cada una de estas posiciones puede revestir numerosos matices, es claro que son mutuamente excluyentes. Scheler ha mostrado la incompatibilidad de la filosofía de Kant con una filosofía del orden objetivo y así ha dirimido una cuestión filosófica central. Por la claridad de este diagnóstico, y aunque su filosofía pueda considerarse superada en muchos aspectos³, el planteo de Scheler es actual y clásico a la vez.

Gehalt ist Wille, das Aposteriori, das Ding an sich, das Freie, das Grundlose”). *Sämtliche Werke*, Cotta-Insel, 1987, T. III, pág. 410. Nietzsche y Freud continúan esta línea.

³ Cfr. H. D. Mandrioni: “Max Scheler. El concepto de espíritu en la antropología scheleriana”, Buenos Aires, *Itinerarium*, 1965; págs. 402-411.

Expondremos la crítica de Scheler a Kant y algunas de sus virtualidades.

A lo largo de su obra Max Scheler se ha referido a Kant en distintas oportunidades¹. En la *Ética*² particularmente ha tomado distancia de él criticando numerosas tesis kantianas³; señalaremos algunas sin pretensión de exhaustividad:

- ◆ “formalismo vacío e infructuoso de Kant”, “la unilateralidad de la idea del deber en su ética” (p. 16).
- ◆ “la traición de la alegría y el amor... falso heroísmo del trabajo y del deber” (p. 16).
- ◆ “una crítica del formalismo en la *Ética* en general, y especialmente de los argumentos aducidos por Kant a su favor” (p. 31).
- ◆ “Kant equipara erróneamente los bienes con los valores” (p. 35).
- ◆ “[...] con *anterioridad* e independencia del fin empírico que un ser se propone no hay una fase de formación de la voluntad, en la cual esté ya dada una dirección de valor en la voluntad respectiva, sin existir aún una idea concreta de fin. Afirmamos que en estas consecuencias yerra Kant”. (p. 38).
- ◆ “Así resulta totalmente errónea la conclusión que ha sacado Kant a su primera gran intuición, a saber: que no hay un contenido independiente de la *experiencia* (en el sentido de inducción) por lo que hace a los valores extramORALES y

¹ Cfr. p.ej. “Vom Ewigen ...”, ed. cit., págs. 441 ss.: Sobre el conocimiento de Dios. Sobre la idea de una paz universal: “*L’idée de paix et le pacifisme*”, Aubier, 1953, passim.

extraestéticos [...] y por lo que hace a los valores morales y estéticos, existiría únicamente una legalidad formal que prescinde de *todos* los valores como cualidades materiales” (p.52).

- ◆ “...resulta fallido el intento hecho por Kant de *reducir* las palabras valorativas *bueno* y *malo* al contenido de un deber [...] como también el decir que no existiría *bueno* ni *malo* sin que hubiera ese deber” (p.53).
- ◆ “...intenta reducir esos valores bueno y malo a la *legalidad* (o ilegalidad) de un acto” (p.58).
- ◆ “falta en Kant de un modo característico una teoría auténtica sobre la virtud” (p.58, nota 7).
- ◆ “Manifiestamente, Kant no percibe el círculo de *hechos* sobre el que tiene apoyo una ética apriórica, como todo conocimiento” (p.81, la bastardilla es nuestra).
- ◆ “La identificación de lo *apriórico* y lo *formal* es un *error básico* de la doctrina kantiana” (p. 90).
- ◆ “Con este error se entrelaza otro estrechamente. Me refiero a la equiparación (lo mismo en la teoría del conocimiento que en la ética) de lo material con el contenido *sensible*, y de lo *apriórico* con lo *pensado* o *añadido* de cualquier modo a este *contenido sensible* por la *razón*” (p. 90).
- ◆ “La conducta exigida, pues, por Kant es totalmente imposible.” (p. 168).

² *Ética*, Madrid: Revista de Occidente, 1941, T.1. Las bastardillas de los textos citados son nuestras

³ Un resumen de ellas en *Ética*, p. 33. A su vez en p. 56 se encuentra un resumen de las tesis de la ética material de los valores de Scheler.

- ◆ “...un error capital de la Filosofía de Kant. Me refiero a su parcial punto de partida de la ciencia matemático-natural, por un lado, y de la psicología asociacionista inglesa por otro” (p. 211).
- ◆ “Toda la ética de los siglos XVII y XVIII, incluso la de Kant y la de Spencer, estuvo sometida a una concepción errónea de la vida que se desarrolló especialmente como consecuencia de la filosofía cartesiana” (T. II, p. 52).



La enumeración podría continuar, pero se apartaría de nuestro propósito, que es más acotado: mostrar la crítica y explicitación que Scheler hizo de uno de los supuestos de la filosofía de Kant y, a partir de allí, mostrar la actualidad de ese diagnóstico.

Resumiremos la cuestión en sus líneas principales para dejar luego la palabra al mismo Scheler:

1. Hay en Kant la necesidad de protección frente a algo que se manifiesta como hostil o caótico.
2. Ese caos puede provenir del exterior (necesidad de las formas a priori de la sensibilidad) o del interior (necesidad del imperativo categórico).

3. La influencia de Hume es determinante en la aceptación de ese estado caótico.
4. Sin este supuesto gran parte del edificio moral kantiano se ve afectado.

Señala Scheler en abierta diferenciación con Kant: “De un modo análogo a como en la filosofía teórica equipara la materia de la intuición a un *caos*, o una *confusión desordenada* de sensaciones, en las que el *entendimiento* únicamente debe introducir las formas y ordenaciones incluidas en toda experiencia, procediendo con arreglo a leyes funcionales que le son inmanentes, así también -cree Kant- las *inclinaciones* y los *impulsos instintivos* serían primeramente un *caos*, en el que la voluntad como razón práctica debería introducir, conforme a una ley que le es propia, aquel orden. Y a este orden cree él poder reducir la idea de lo *bueno*”.¹

Hay aquí un elemento postulador que no resulta de ninguna crítica: lo dado es caótico. Acríticamente, entonces, se introduce un horizonte nominalista que condicionará todo el sistema.

No hay lugar en esta filosofía para la noción de *orden natural*². *Orden* es *orden artificial*, producto de la razón que organiza y modela aquello que en sí mismo no tiene ningún orden. Considerado en el aspecto ético, ello lleva a desvalorizar el papel de las tendencias naturales, que no podrían ser *buenas*

al hombre la colaboración con algo heterónomo. El pensamiento iluminista, que es pensamiento extrínseco y autónomo, no puede permitir esto”.

¹ *Ética*, p. 74. La bastardilla es nuestra.

² Cfr. E. Komar, “Juliette o Iluminismo y moral”, en *Orden y Misterio*, Fraternitas-Emecé, Buenos Aires, 1996, p. 39: “Un orden natural impondría

de suyo, requiriendo para ello el someterse a la ley de la razón práctica. Para Scheler en cambio, los movimientos espontáneos surgen ya con un orden de preferencias, así como también, gnoseológicamente, hay un orden irreductible al mero asociacionismo.

No puede juzgarse lo *bueno* con prescindencia de la materia a la que se refiere nuestro querer, es decir, de la manera formal que propone Kant: “Nuestro querer es *bueno* si es que elige el valor más alto radicante en las inclinaciones. El querer no se *rige* por una *ley formal* que le sea inmanente, sino por el conocimiento de la altura de las materias valiosas dadas en las inclinaciones, conocimiento que se presenta en el preferir”.¹

Con lo dicho hasta aquí podríamos caracterizar las posiciones filosóficas iniciales² de Scheler y Kant. El punto de partida de Scheler está condensado en una fórmula de *Ordo amoris*: “Ich befinde mich in einer unermesslichen Welt sinnlichen und geistiger Objekte, die mein Herz und meine Leidenschaften in eine unaufhörliche Bewegung setzen”³: “Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones”⁴. El mundo es un gran conjunto de bienes y valores

¹ *Ética.*, pág. 75. La bastardilla es nuestra.

² “Philosophische Ausgangssituation”. Cfr. P. L. Landsberg, *Problèmes du personnalisme*, Du Seuil, 1952, p.169 ss.: “L’acte philosophique de Max Scheler”.

³ Citado en *Problèmes du Personnalisme*, p. 170.

⁴ *Muerte y Supervivencia. Ordo amoris*, Madrid: Revista de Occidente. 1934, p.107.

⁵ “Somos capaces, por tanto, en el dominio del sentimiento y de sus bienes de mirar igualmente a través de los movimientos contingentes del espíritu y

que solicitan al hombre en su conocimiento y en sus afectos y todo esto, a su vez, en diferentes niveles y de diferentes modos⁵.

Para Kant, por el contrario, la primera dirección hacia el mundo es de cautela o recelo ya que lo dado se presenta desprovisto de cualquier aspecto cognoscible o amable. Ortega y Gasset ha caracterizado el punto de partida kantiano en unas páginas ya clásicas⁶. El texto en el que Kant “formula su *decisión inicial*, de la cual toda la obra no es sino una trabajosa y complicada ejecución”⁷ se encuentra en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*:

“La razón debe pues presentarse a la naturaleza llevando en una mano sus principios, los únicos que pueden dar a la concordancia de fenómenos autoridad de leyes; y en la otra, la experimentación tal como ella se la imagina según sus principios: pretende la razón instruirse ante la naturaleza no como un escolar que se deja enseñar a voluntad del maestro, sino al contrario como un juez en funciones que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les hace”⁸.

allende el mundo de bienes que por azar nos es realmente conocido, hacia leyes y andamiajes arquitectónicos eternos que abarcan todos los posibles espíritus y todos los posibles mundos de bienes”. *Ordo amoris*, p. 153.

⁶ J. Ortega y Gasset, Kant, *Reflexiones de centenario*, en “*Kant, Hegel, Dilthey*”, Revista de Occidente. 1924. La bastardilla es nuestra.

⁷ E. Komar, *Orden y misterio*, pág. 105.

⁸ I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Prefacio a la segunda Edición, ed. Felix Meiner, Hamburg, p. 18.

A esto Scheler responde: “Esta *postura* sólo puedo designarla con las palabras *hostilidad* enteramente primitiva o también *desconfianza* de todo lo *dado como tal*, angustia y miedo ante ello como ante el *caos*. ‘El mundo allí fuera y la naturaleza aquí dentro’ - ésta es, traducida en palabras, la postura de Kant frente al mundo -; la *naturaleza* es lo que ha de ser informado, organizado, *dominado*; la *naturaleza* es el *enemigo*, el *caos*, etc.”¹

Mientras que Kant aspira a realizar una síntesis de sensismo y racionalismo, Scheler denomina a su propia filosofía “empirismo”, ya que descansa sobre experiencias. “Hechos y solamente hechos, no construcciones de un *entendimiento arbitrario*, son su fundamento”². Por cierto, se trata de hechos *puros o fenomenológicos* y no del simple dato en bruto de los sentidos.

Scheler se distingue de la postura nominalista que subyace al sensismo de Hume adoptado por Kant: “Tan sólo la suposición totalmente mitológica, de que lo dado es un *caos* de sensaciones que ha de ser *informado* por *fuerzas y funciones sintetizadoras*, conduce a tan extrañas opiniones”³. Esa *mitología*, como la llama Scheler, ha conducido a un total olvido de las cosas del corazón porque se lo ha identificado como un “caos de ciegos estados sentimentales que se asocian y se disocian conforme a reglas

causales cualesquiera con otros datos psíquicos”⁴. De aquí deriva esa “general granjería en las cosas del sentimiento”⁵ que caracteriza a los dos últimos siglos. Más adelante intentaremos comentarlo detenidamente.

Una vez establecido esto, pasaremos a mostrar la cuestión en términos de historia de la Filosofía. Finalmente –al menos para esta primera parte- mostraremos cómo, sin este supuesto del caos de sensaciones y de tendencias, gran parte del *sistema* kantiano queda desprovisto de justificación.

Al no ser nuestro propósito definir el sentido scheleriano de *a priori*, pasaremos directamente a la crítica del *a priori* kantiano: “Para Kant -sostiene Scheler- el *a priori* que existe en la conexión de objetos y contenidos objetivos se reduce al *producto* de una *actividad espontánea y vinculadora* o de una *pura síntesis* que actúa en el *caos de lo dado*”⁶. Esto no resulta de un dato de experiencia sino de lo que Scheler denomina una “mitología de las actividades de la razón productora” (ib.). Y ella es posible tan sólo si se admite la hipótesis “[...] de que solamente es *dado*, en general, un *caos* desordenado (que en un caso lo forman las llamadas *sensaciones* y en otro los *impulsos* o *inclinaciones*)”. (ib.).

¹ *Ética*, ed. cit., p. 105. En la misma línea dicen Gilson-Langan “[...] Kant está trabajando con una suposición indiscutida que ha pasado de maestros a discípulos mediante la tradición moderna, y que ejerce dominio tan tiránico, que no hay nadie de todo el período anterior que se haya atrevido a atisbar más allá de ella; tal suposición dice que las sensaciones son fragmentos de sonidos, colores, tactos, etc, que exigen ser agrupados.” En *Filosofía*

moderna, E. Gilson-Th. Langan, Buenos Aires: Emecé, 1967, p. 459. La bastardilla es nuestra.

² *Ética*, p. 87.

³ *Ética*, p. 88. Cfr. *Ética*, p. 105. La bastardilla es nuestra.

⁴ *Muerte y supervivencia*, p. 141.

⁵ *Muerte y supervivencia*, p. 143.

⁶ *Ética*, p. 103. La bastardilla es nuestra.

Pero ¿cuál es el origen de esa hipótesis? Scheler la encuentra en el “*error común y fundamental del sensualismo*, tal como lo desarrolló con todo rigor Hume, y de Kant, quien lo aceptó -a ciegas en este caso- de los ingleses [...] Si se *pulveriza* primeramente el universo en una multitud de sensaciones y el hombre en un caos de excitaciones instintivas [...] claro es que se precisa entonces de un principio activo y organizador, el cual, a su vez, se reduce al contenido de la experiencia natural. Dicho en pocas palabras: la *naturaleza* de Hume *necesitaba* una *razón* kantiana para existir; y el *hombre* de Hobbes *necesitaba la razón práctica* de Kant, si es que ambos debían acercarse a los hechos de la experiencia natural”.¹

Hume no solamente despertó a Kant de su sueño dogmático; también le aportó una visión *pulverizada* de la percepción a la cual correspondería la espontaneidad de cuño racionalista.² Esta inestable *síntesis* de racionalismo y de sensismo tuvo vastas consecuencias en la historia de la filosofía y de la cultura³. Scheler agrega que fue “*la ética* la que ha sufrido bajo estas hipótesis aún más que la filosofía teórica. Aquí tienen su origen todos los supuestos de Kant apenas expresados por él;

¹ *Ética*, p. 103-4. La bastardilla es nuestra

² Varios años antes de este *despertar* ya Kant elogiaba el método de investigaciones morales de Shafstesbury, Hutcheson y Hume *como un bello descubrimiento de nuestro tiempo* (Noticias sobre la organización de sus cursos, 1765-66, cit. en E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México: FCE, 1968, p. 277) a) Para las implicancias gnoseológicas: C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, Pamplona: EUNSA, 1978. Passim. “Carácter exclusivamente intelectual de tipo fisicomatemático y reducción a funciones temporales: he aquí los dos signos de la insuficiencia del esquematismo kantiano. Bajo ambos aspectos es siempre al entendimiento al que le toca la parte del león.

a saber, que el hombre es, prescindiendo de su *razón práctica*, sencillamente un *ser natural* (lo que en Kant quiere decir: un haz de instintos mecánicos), y que todo amor al prójimo se reduce al amor propio, y el amor en general, al egoísmo, y éste, a su vez, a una tendencia hacia el placer sensible [...]”⁴.

Scheler identifica de esta manera algunos rasgos arquetípicos del *homo duplex* en su vida moral. Ampliando la perspectiva podríamos definirlo de la siguiente manera: anulación del centro interior de la vida afectiva (*corazón*), conflicto entre la ley formal (principio de orden y de bondad moral) y las tendencias naturales (caóticas; material a ser informado extrínsecamente por la regulación de la razón práctica); postergación, por consiguiente, del tema del hábito y de la virtud; disociación de moralidad y felicidad, de moralidad y religión revelada; marcados caracteres estoicos y desaparición de la teleología en el obrar humano.

Kant deja traslucir las dificultades inherentes a este *homo duplex* -al menos en lo que respecta a la dimensión cognoscitiva- en un famoso pasaje de la *Crítica de la Razón Pura*: “Este esquematismo de nuestro entendimiento respecto de los

¡Un león que sin embargo come del vacío! (p. 250). “En realidad Kant, a pesar de tener las mejores intenciones, fue la víctima más insigne del dualismo cartesiano” (p. 32) b) Para las implicancias en la psicología profunda, cfr. C. Velasco Suárez, *La actividad imaginativa en psicoterapia*, Buenos Aires: Eudeba, 1974, p. 104 ss.

³ Históricamente debe considerarse también la influencia de Tetens en lo relativo al papel mediador de la imaginación y a las tres síntesis. Cfr. Gilson-Lagan, p. 612.

⁴ *Ética*, p. 104.

fenómenos y de sus formas es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyos auténticos modos de obrar sólo podremos descubrir tras resolver muchas dificultades” (Doctrina trascendental del juicio, K.d.r.V.). Y lo más llamativo es que a Kant no le parece necesario “entrar en un análisis árido y tedioso de los requisitos esenciales de esos esquemas trascendentales” (ib.). Gilson comenta esta decisión que califica de *increíble*: “Kant parece dispuesto a dejarles a otros la tarea de examinar ese *arte*, profundamente oculto en nuestra alma, que impone condiciones de universalidad y necesidad a la experiencia sensorial. Creemos que Kant no habría ido muy lejos en la indagación de ese *arte* sin encontrarse con la evidencia de que concuerda muy poco con la polvorienta teoría fenomenalista de las sensaciones”.¹

La deuda de Kant con este atomismo asociacionista es determinante para su sistema. Pero ¿qué sucede si ese supuesto no es aceptado? No intentamos realizar una hipótesis en la que establecer qué podría haber sido el kantismo sin la psicología de Hume. Tan sólo señalar que *sin* el supuesto de lo dado como caos de sensaciones no hay necesidad de organizarlo. Si lo dado tiene en sí su orden no hay entonces necesidad de recurrir a la

¹ *Filosofía moderna*, Gilson-Langan, p. 473. La bastardilla es nuestra.

² *Ética*, p. 105. La bastardilla es nuestra.

³ En *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, 1919 (Erster Band), p. 25. Este ensayo influirá fuertemente en la vida espiritual del agustinismo alemán contemporáneo; cfr. E. Przywara: *Humildad, paciencia, amor*, Barcelona: Herder, 1964, prólogo. “Los inolvidables estudios de M. Scheler *Zur Rehabilitierung der Tugend* y sobre la humildad, dieron hace años al autor el estímulo que le movió a pasar, de la motivación de la virtud en el primer tomo de su obra *Deus semper maior* (p. 75-138) a los presentes estudios”, p. 9.

subjetividad trascendental para liberarse del desorden del mundo de las sensaciones. “Pero si no les admitimos -sigue diciendo Scheler refiriéndose a los supuestos de Kant- falla de pronto la necesidad de admitir una *razón práctica* informadora de ese caos”².

En el breve e importante ensayo “*Zur Rehabilitierung der Tugend*” (Hacia una rehabilitación de la virtud)³ se pregunta irónicamente, al distinguir la soberbia de la humildad: “¿Cómo podría el soberbio sentir y comprender el sentido del mundo, él, que no se ha «dejado regalar nada» y, aun conociendo, nada acepta? ¿Cómo podría él, que sólo permite entrar a lo que ha pagado el tributo a las denominadas doce categorías del entendimiento- o mejor, a sus doce caprichosos géneros e ideas generales forzadas- saber algo esencial sobre el mundo?”.

Todo el aparato kantiano de esquemas, formas, categorías e ideas es deudor de aquel supuesto del caos. Para quien confía en el orden del mundo todas esas protecciones gnoseológicas y éticas son innecesarias. De allí que Scheler diga acerca de este tipo de hombre: “El que comienza con la incondicional confianza en el ser y en la raíz de todas las cosas de la cual ellas brotan,

También Romano Guardini, *Ethik*, Mainz: Mathias-Grünwald-Verla, 1993, Band I, p. 318; Band II, p. 1174: “...el ensayo tan hermoso como valiente: *Zur Rehabilitierung...*”; vid. “*Una ética para nuestro tiempo*”, Madrid: Cristiandad, 1974, p. 13: “Hace cuarenta años escribió el filósofo Max Scheler un artículo que lleva por título “Para la rehabilitación de la virtud”. Es un poco extraño, pero comprensible si se piensa que entonces se reanimaba la ética, que bajo el dominio de Kant se había resecado en una doctrina del deber”. Vid. J. Pieper, *Buchstabierübungen*, Kösel, 1980, p. 110.

experimenta como necesidad querer *componer* un mundo problemático”.¹

“El presupuesto de la teoría del conocimiento de Kant y sus seguidores -totalmente infundado- que todo lo que en lo dado de la experiencia supera el contenido de la sensación *previamente dado* (la objetividad, el ser, el ser real...) debería haber surgido primeramente a través de la actividad del espíritu. Esto es verdaderamente el $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ de su filosofía. El espíritu humano no posee de ninguna manera esta fuerza constructiva del mundo que Kant le atribuye”².

¹ *Vom Umsturz...* p. 26. La bastardilla es nuestra

² *Vom Ewigen...*, p.443. La basatradilla es nuestra

³ “Kant se ubica en uno de los grandes hitos divisorios de la historia de la ética. Quizás para la mayoría de los autores posteriores, incluso para muchos que conscientemente son antikantianos, la ética se define como tema en términos kantianos”. A. MacIntyre, *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 1994, pág. 185.

⁴ M. Scheler, *El sentido del sufrimiento*, Buenos Aires: Goncourt, 1979, p. 69.

⁵ Junto con esta identificación obra en Kant un interés más profundo que es el de rechazar toda afección o receptividad, sea sensible o intelectual. Cfr. *Crítica de la razón práctica*, parágrafo 3. “Es sorprendente cómo personas por lo demás sagaces pueden creer encontrar una diferencia entre la *capacidad de apetencia inferior y superior* según que las *ideas* que van unidas al sentimiento de placer tengan su origen en los *sentidos* o en el *entendimiento*. En efecto, si investigamos los fundamentos determinantes de la apetencia y los ciframos en algo que se espera obtener, no interesa en lo más mínimo de dónde provenga la *idea* de este objeto grato, sino simplemente la cantidad de *satisfacción* que nos pueda producir. Si una idea, aunque tenga su sede y su origen en el entendimiento, sólo puede determinar la voluntad presuponiendo en el sujeto un sentimiento de placer, el hecho de que sea un fundamento

II

No es necesario explicar aquí la influencia de la filosofía de Kant³. Las tres *Críticas* se han convertido en un punto de referencia indispensable en la literatura filosófica. Scheler, sin embargo, avanza un poco más allá señalando el peso negativo que la filosofía moral kantiana ha tenido en la cultura y en la entera vida alemana. “Llamo este reproche la *traición a la alegría* a favor, ya de un falso heroísmo, ya de una falsa e inhumana idea del deber”.⁴

Kant entendió siempre por alegría y felicidad lo que la filosofía sensista de su época indicaba, es decir, sentimientos que se reducen al orden sensorial del bienestar corpóreo⁵. Este

determinante de la voluntad dependerá por entero de la naturaleza del sentido interior y, concretamente, de que éste pueda o no ser afectado por el sentimiento de la satisfacción. Por mucho que difieran entre sí las ideas de los objetos, aunque unas sean ideas de la inteligencia e incluso de la razón y otras representaciones de los sentidos, sentimiento de placer por medio del cual aquéllas sólo constituyen, en rigor, el fundamento determinante de la voluntad (la satisfacción, el placer que de ello se espera y que espolea la actividad del hombre encaminada a producir el objeto), no solamente son todas de una clase en el sentido de que no se las pueda conocer nunca más que empíricamente, sino que lo son también en cuanto que afectan a la misma energía de vida que se manifiesta en la capacidad de apetencia, desde cuyo punto de vista sólo pueden diferir en cuanto al grado de cualquier otro fundamento determinante”. Cit. en E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, p. 285-286). Cassirer comenta al respecto: “Queda caracterizado así, con entera nitidez, el carácter común a todos los tipos y cualidades del placer: consiste en que la conciencia se manifiesta en todas ellas como un órgano puramente pasivo frente a las excitaciones materiales, como algo «afectado» y determinado por ellas”.

sentido restrictivo le impidió incorporar, sostiene Scheler, “[...] la profunda alegría de la actividad espiritual que Aristóteles incluye en su concepto de eudemonía (buena y bella condición del alma), o en la *hilaritas et serenitas animi* de los romanos, o en la *bienaventuranza* del cristianismo [...]”¹. Esta áspera doctrina del deber que niega derecho de ciudadanía filosófica a la felicidad y a la alegría forjó el *éthos* alemán moderno. “Fue la expresión racional de un tipo humano caracterizado histórica y éticamente”². En particular modeló el tipo prusiano de hombre y, aún de manera más específica, tuvo en Federico El Grande su *modelo secreto*, “quizá para Kant mismo sólo a medias consciente, para el *éthos* del *imperativo categórico*”³.

Scheler, que también rechaza el eudemonismo⁴, comparte con Kant el que “Un gozo sensual *querido* es siempre de por sí ya señal y consecuencia de la *desdicha* de nuestros centros anímicos más profundos”⁵. Pero se diferencia al señalar que “la alegría *es y sigue siendo* un momento esencial de todo *buen ser y vivir*” (ib.). Kant no sólo rechazó la felicidad en tanto placer

¹ *El sentido del sufrimiento*, p. 70 La bastardilla es nuestra.

² *Ibidem*, p. 71. La bastardilla es nuestra.

³ *Ibidem*, p. 72.

⁴ Cfr. *Ética*, T.I, Sección primera; T. II, Sección quinta, cap. II.

⁵ *El sentido del sufrimiento*, p. 73. La bastardilla es nuestra. Compárese con la fina observación de Scheler en su estudio sobre el pudor: “El pudor contribuye incluso aquí a la felicidad y conduce a una satisfacción más profunda. Es aún lo eternamente cómico del hombre que vive según los principios de los filósofos hedonistas que le falte tanto más seguramente el placer cuanto más enérgicamente se esfuerza por conseguirlo, a él y no a las cosas que lo procuran”. *La pudeur*, París: Aubier-Montaigne, 1952, p. 125.

egoísta, sino que llevó su *traición* “a las más profundas y no buscadas alegrías- llamémoslas las que *brotan* por sí mismas”⁶.

Un discípulo de Scheler ha insistido en el carácter de *respuesta* que tiene la afectividad y en los desvíos que se producen cuando se prescinde de ella o se la distorsiona⁷. Este carácter de respuesta no debería ser confundido con la “reacción de réplica” propia de la venganza, a diferencia del amor y del odio que son espontáneos⁸.

¿Cuál es la relación de estas cuestiones con lo expuesto en la primera parte? Hemos dicho que Kant considera lo dado como desprovisto de *lógos* y orden, de allí la necesidad de encontrar un criterio moral no dependiente de este *caos* que eventualmente puede otorgar placer y alegría, pero de manera cambiante y azarosa. Hay que someter lo dado (tanto exterior como interior, decíamos) a una formalización racional.

Pero si lo dado no fuera egoístico, desordenado o azaroso sino motivo de profundo y ordenado amor, ¿seguiría entonces vigente la mentada formalización?

Cfr. la diferenciación de la moral cristiana respecto del estoicismo y del budismo en *Ética*, T. II, p. 130-132.

⁶ *El sentido del sufrimiento*, p. 69. La bastardilla es nuestra. Cfr. *Ética*, T. II., p. 9-10: “En resumen: Kant supone que el hombre, exceptuando la ley moral, formal y racional, es un completo egoísta y hedonista del placer sensible; y esto sin distinción, en cualquiera de sus deseos [...] Ahora bien: todos estos supuestos de Kant son enteramente infundados [...]; y además, considerados históricamente, son aceptaciones sin crítica que Kant ha tomado despreocupadamente de la psicología sensualista y de la ética, parte inglesa, parte francesa”.

⁷ D. Von Hildebrand, *La afectividad cristiana*, Madrid: FAX, 1968, cap I.

⁸ M. Scheler, *Ética*, T. II, p. 33.

Scheler vincula la filosofía kantiana con la experiencia kantiana del *modus vivendi* prusiano.¹ “¿Habrían podido surgir estas ideas en un suelo cultural antiguo, maduro, por ejemplo, en el suelo renano, o en el del centro y sur de Alemania, donde el hombre no tiene que arrancar lo que necesita para vivir, con duro trabajo, a una naturaleza pobre, rebelde? ¿Donde el que ejerce el dominio no tiene que imponer artificialmente orden y forma a una caótica población aborígen eslava- poco bella y amable-? ¿Donde la cultura, la civilización y el cristianismo son mucho *más antiguos*, donde el alma puede abarcar más mansa y amablemente al hombre y al paisaje, y donde, junto a todo el trabajo eficiente, también pueden colmar al hombre los sentimientos ligeros, la feliz entrega a la cultura ya *realizada*, los sentimientos causados por la *distensión de la voluntad* que abarca serenamente la plenitud de la vida?”².

Este texto no sólo muestra de qué tipo de experiencia³ ha podido partir el kantismo; señala también su incompatibilidad

¹ Recordemos que Kant nació y murió en Königsberg (Prusia oriental) sin haber salido nunca de sus inmediaciones.

² *El sentido del sufrimiento*, p. 71-72.

³ Sería necesario incorporar otros aspectos para una mejor comprensión del problema. No se alteraría, sin embargo, la tesis central. Cfr. p. ej. A. Müller-Armack, *Genealogía de los estilos económicos*, México: FCE, 1967. El autor se refiere en este pasaje al especial influjo del calvinismo en la economía precisando la antigua tesis de Max Weber: “Su dogma, al separar a Dios y al mundo por un abismo que sólo Dios mismo ha de cerrar, dio origen a esa imagen religiosa del mundo abandonado a sí mismo, cuyo entendimiento total, sólo podía ser confiado a las ciencias naturales. El impulso, radicado en una particular concepción del mundo, y del cual partió el calvinismo, franqueaba el paso a una nueva técnica dinámica. En el aspecto negativo lo intentó mediante la eliminación de esa idea del *Ordo* católico, según el cual toda cosa es parte de la creación y está dispuesta lógicamente en ella y no

originaria con otras filosofías del orden y el carácter artificial y forzado de los intentos por conciliar ambos tipos de filosofías⁴.

El hablar aquí de *experiencia* no nos sumerge en el terreno de lo inefable y tornadizo. Nos permite sencillamente comprender mejor a Kant y al Kantismo. Tenemos para ello un auxiliar valiosísimo que es la palabra de Kant sobre su propia experiencia juvenil y, aunque ella no nos autorice a deducir el sistema kantiano o a invalidarlo, nos trae luz acerca del tema planteado al comienzo: la necesidad de organizar un caos dado.

Cassirer dice que el estoicismo era en Kant “una tendencia fundamental de su propio carácter”⁵ más que algo adoptado artificialmente.

En carta a un amigo, Kant sostiene: “Pues el creer que la religión no es sino una especie de manera de conseguir el favor del Ser Supremo, de adularlo, de tal modo que los hombres sólo se distinguen los unos de los otros, en este respecto por las

debe ser cambiada a discreción por mano humana. Con el calvinismo, que sólo ve en el mundo la morada de criaturas pecadoras y concibe a Dios mismo como el lejano soberano de los mundos, apartado de su creación, la naturaleza entera pierde todo significado trascendente. Ella se convierte en el prosaico campo de acción del hombre [...] Para el mundo desdivinizado forjó el calvinismo un tipo activista de hombre [...]” (pp. 124-125).

⁴B. Lakebrink hizo la crítica del intento de K. Rahner de asimilar Santo Tomás a Kant. *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Rombach, 1967. Para las implicancias teológicas véase H. U. von Balthasar: *Seriedad con las cosas*, Salamanca: Sígueme, 1968. Respecto de este intento, el Dr. E. Komar habla de *pálidas bodas de gabinete* celebradas entre Kant y Santo Tomás (Marechal, etc.). Cfr. *Orden y misterio*, p.124.

⁵ *Kant, vida y doctrina*, p. 35.

diferencias de sus opiniones en cuanto al modo que a Dios pueda serle más agradable, es una quimera que, lo mismo si descansa sobre normas estatutarias que si se halla al margen de ellas, hace insegura toda intención moral y la pone en tela de juicio, desde el momento en que admite, aparte de la buena conducta, otras posibilidades como medio de captarse los favores del Ser Supremo, considerándose con eso relevado el hombre del deber de vigilar cuidadosamente su conducta y teniendo siempre a mano un subterfugio seguro para caso de necesidad”¹.

Kant niega aquí el valor de la oración y de las prácticas sacramentales reaccionando frente a lo que había sido la educación pietista que recibiera en su juventud. “Vemos aquí - dice Cassirer- por vez primera cómo una de las *enseñanzas* fundamentales de la filosofía kantiana, el antagonismo que esta filosofía establece entre la religión de la moral y la religión de la *dicha* tiene sus raíces en una de las primeras y más profundas *experiencias de vida* del pensador”².

¹ Ibid., p. 31 (Carta a Wolke, 28/3/1776). Compárese con el concepto scheleriano de la oración: cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, C. Fabro, Roma, 1983, p. 410-425.

² Cassirer, p. 30. La bastardilla es nuestra.

³ Citado en Cassirer, Op. Cit., p. 27.

⁴ Cassirer, Op. cit., p. 27. La bastardilla es nuestra. Hasta la entronización de Federico II (1740) “el pietismo encontró todas las puertas de Prusia abiertas” con el favor del Margrave Federico de Brandenburgo, que luego sería el primer rey de Prusia. El centro de difusión pietista estuvo en la Universidad de Halle de donde fue expulsado Wolff por racionalista; retorna allí precisamente con Federico II. En Halle conviven el pietismo y la Aufklärung como en Kant. Cfr. G. Gusdorf, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, Madrid: Verbo Divino, 1977, p. 100. E. Komar, *Orden y misterio*, p.48 y ss.

La continuidad entre aquel supuesto gnoseológico-ético del que hablábamos y la experiencia juvenil está asegurada todavía más claramente en las formas de control que el Collegium Fredericianum, dirigido por el pietista Schulz, ejercía sobre sus alumnos. Kant se refiere a este período como a los años de la *esclavitud juvenil*³. La disciplina escolar “...no se contenta con el cumplimiento objetivo de determinados preceptos y deberes, sino que tiende a posesionarse del hombre en *su totalidad*, de sus intenciones y convicciones. El pietismo ejercía incansable e implacablemente esta vigilancia sobre el *corazón*. Ninguna emoción, ningún movimiento interior, por escondidos que estuvieran, podían escapar a su ojo vigilante, a su meticulosa fiscalización”⁴.

Ninguna espontaneidad, nada con orden intrínseco que pueda ofrecerse al centro valorativo de la persona. Esto es lo que nos muestran estas referencias biográficas que nos permiten entender mejor a qué se refería Scheler con la *traición a la alegría* y la influencia de Kant en el espíritu prusiano⁵.

⁵ Scheler se refiere expresamente a *lo prusiano* y no a *lo alemán*. El espíritu clásico alemán no coincide con *lo kantiano* ni tampoco con *lo prusiano*. Para mayor claridad ver, p. ej.: R. Guardini, “Von Goethe, und Thomas von Aquin, und vom klassischen Geist”, en *In Spiegel und Gleichnis*, Mathias-Grünwald-Verlag/Mainz, 1932, “La mirada [de Tomás de Aquino y Goethe, J.A.L.] a la que me refiero aquí tiene el respeto de dejar ser a las cosas lo que en sí son [...] El espíritu que celebramos deja ser a las cosas como son, una nitidamente al lado de otra [...] Este modo de pensar está abierto a la esencia de las cosas [...] No dispone ningún sistema violento según el cual la vida deba ordenarse sino que se deja conducir por el orden que obra en ella misma [...] Ningún caos surge impetuosamente e inunda con su estremecimiento. Todo está claro en nítida presencia”. (pp. 22-24). Véase también F. J. von Rintelen, *Goethe*, Buenos Aires: Columba, 1967: “El conocimiento clásico

III

A continuación, abriremos un pequeño capítulo en el que mostraremos la amplitud que tuvo en la pedagogía alemana el supuesto de la no-confiabilidad de las fuerzas espontáneas del hombre, así como de todo aquello que simplemente resultara dado. Al final del trabajo se mostrará la actualidad de este *excursus* y la vinculación con la tesis de Scheler acerca de la *traición a la alegría*.

No pretendemos derivar una filiación kantiana de estos testimonios; señalaremos su fundamental similitud con la posición ética inicial kantiana y con lo que fue la experiencia juvenil de Kant durante sus años de formación. Nos remitiremos como fuente de ilustración a los textos referidos por Alice Miller¹ acerca de la *pedagogía negra* durante los dos últimos siglos. La autora se remite, a su vez, al libro *Schwarze Pädagogik* de K. Rutschky². “Se trata de una colección de escritos pedagógicos en los que se describen todas las técnicas del condicionamiento temprano, destinado a que no advirtamos lo que realmente nos está ocurriendo”³. En la imposibilidad de reproducir aquí los textos de la *Schwarze Pädagogik* haremos una breve selección de los más elocuentes pasajes.

posibilita, en consecuencia, una visión del mundo que Goethe ha hecho suya de manera amplia: la naturaleza, a pesar de las fuerzas destructoras, tiene una estructura que la libra del caos. En ella radica una medida estática, una esencia perenne. A través de este orden, que está lleno de formas cualitativamente perfectas, el espíritu obtiene en la limitación una amplitud sublime. A partir de él se configura cada individualidad” (p.104). Nota: Para

1) “Pero si los padres tienen la suerte de neutralizar la testarudez desde el primer momento mediante serias reprimendas y repartiendo golpes con la vara, obtendrán niños obedientes, dóciles y buenos a los que luego podrán ofrecer una buena educación”

“[...] la comida y la bebida, la vestimenta, el dormir y en general, el pequeño mundo familiar de los niños debería regirse por un orden y no ser nunca alterados en función de la testarudez o las extravagancias infantiles, a fin de que ellos mismos aprendan a someterse a las normas del orden ya en su primera infancia. El orden que uno les imponga influirá indiscutiblemente en sus temperamentos y si los niños se acostumbran desde muy temprano a un orden determinado, más tarde supondrán que éste es algo perfectamente natural, pues no se darán cuenta de que les ha sido impuesto en forma artificial”.

“Un niño acostumbrado a obedecer a sus padres se someterá también con gusto a las leyes y normas de la razón cuando sea dueño y señor de sus actos pues ya estará habituado a no actuar según su propia voluntad. Esta obediencia es tan

una clarificación histórica: Cfr. G. de Reynold, *D’où vient l’Allemagne?*, Canadá: Plon, 1939, cap. IX.

¹ *Por tu propio bien*, Tusquets, 1998.

² Ullstein, Berlín, 1977.

³ *Por tu propio bien*, p. 23.

importante que, a decir verdad, toda la educación no es otra cosa que el aprendizaje de la obediencia.”

“Si en aquella etapa” (los dos primeros años), “podemos despojarlos de su voluntad, nunca más volverán a recordar que tuvieron una y, precisamente por eso, la severidad que sea necesario aplicar no tendrá ninguna consecuencia grave”¹.

2) “El único vicio que merece una paliza es la *testarudez*. [...] Si vuestro hijo no quiere aprender porque vosotros lo queréis, si llora con la intención de desafiaros, si causa daños para ofenderos, en una palabra, si *quiere salirse con la suya*: Adelante con los golpes, y a darle hasta que grite: ¡basta, papá, basta!”

“Si desde temprana edad se educa a los niños con *la debida inteligencia*, muy raramente será necesario recurrir a estas medidas violentas”².

3) “Huelga decir que, no pocas veces, los mismos pedagogos despiertan y contribuyen a aumentar la presunción del niño enfatizando irracionalmente sus méritos [...] lo importante es, por tanto, *eliminar nuevamente* esta presunción [...] *Sólo la humillación puede ayudar* en este caso.”³.

4) “Al preguntar una vez a un maestro de escuela cómo había conseguido que los niños lo obedecieran sin necesidad de

golpes, me respondió: Trato de convencer a mis alumnos, a través de todo mi comportamiento, de que estoy actuando por su propio bien y les demuestro, mediante ejemplos y comparaciones, *que ellos serán los primeros perjudicados si no me obedecen*. Además, ofrezco como recompensa el que *el más complaciente, obediente y aplicado* en las horas de clase *pueda ser preferido a los demás*.”⁴.

5) “Veamos ahora cómo pueden contribuir los ejercicios a la represión total de los sentimientos...Así pues, todos los ejercicios que enseñan a los niños a superarse a sí mismos y los vuelven pacientes y perseverantes, sirven para *reprimir sus inclinaciones* [...] A los niños les gusta el movimiento. No saben estar tranquilos. Ejercítadlos para que se dominen también en este sentido [...] Junto a estos ejercicios generales es preciso cultivar también otros particulares, *destinados a refrenar directamente los sentimientos*.”⁵.

6) “Según lo expuesto, podremos considerar como algo casi evidente que *a todo deseo ilícito*- sea o no perjudicial para el propio niño- ha de oponérsele un rechazo incondicional [...] “Sólo así es posible facilitar al niño el provechoso e indispensable aprendizaje de la *subordinación* y el control de su voluntad”⁶

¹ J. Sulzer: *Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder*, 1748 Cit. en A. Miller, p. 25-26 Todas las bastardillas de esta selección son nuestras.

² J. G. Krüger: *Gedanken von der Erziehung der Kinder*, 1752 Cit. en A. Miller, p. 28.

³ K.G. Hergang, *Pädagogische Realenzyklopädie*, 1851. Cit. en A. Miller, p. 34.

⁴ C.G. Salzmann, 1796. Cit. en A. Miller, p. 35.

⁵ J. Sulzer, 1748. Cit. en A. Miller, p. 37-38.

⁶ D.G.M. Schreber, 1858 Cit. en A. Miller, p. 39-40.

- 7) “De ahí que, ya desde muy temprano, dicho amor se preocupe de *que el niño aprenda a autonegarse, superarse y dominarse*.”¹
- 8) “Entre los fenómenos espirituales que aparecen ya en *el límite de lo normal* se cuenta la *impetuosidad de los niños* [...] Y el mejor modo de conseguir este objetivo mediante la educación [eliminar la impetuosidad J.A.L.] será aferrándose firme e imperturbablemente en la medida de lo posible, *al principio de mantener lejos del niño todas las influencias capaces de estimular cualquier sentimiento, sea éste doloroso o benéfico*”².
- 9) “La voluntad descarriada, incapaz de dominarse para desgracia de sí misma y de los demás, ha de ser quebrantada. *La disciplina* es, como apunta Schleiermacher, *inhibición vital*, es, cuando menos, *limitación de la actividad vital* en la medida en que ésta no puede desarrollarse a voluntad.”³
- 10) “Como ya señalamos antes, la testarudez deberá ser vencida *a una edad muy temprana, haciéndole sentir al niño la decidida superioridad del adulto. Posteriormente, avergonzarlo tendrá efectos más duraderos*.”⁴
- 11) “Hasta su cuarto año de vida enseñé a Konrädchen básicamente cuatro cosas: prestar atención, obedecer, portarse bien y moderar sus deseos [...]; lo cuarto se lo enseñé *negándole a menudo lo que me pedía con demasiada vehemencia*”.⁵

¹ K.A. Schmid, Enziklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, 1887Cit. en A. Miller, p. 40.

² S. Landmann, Über der Kinderfehler der Eigensinns, 1896. Cit. en A. Miller, p. 41.

Esta pedagogía de la *inhibición vital* está en directa relación de inspiración con el presupuesto kantiano discutido por Scheler. Para mostrarlo más claramente recurriremos al testimonio de un autor contemporáneo: “La vacuidad lógica de la prueba del imperativo categórico tiene por sí misma una importancia social. Puesto que la noción kantiana de deber es tan formal que puede dársele casi cualquier contenido, queda a nuestra disposición para proporcionar una sanción y un móvil a los deberes específicos que pueda proponer cualquier tradición social y moral particular. Puesto que separa la noción de deber de los fines, propósitos, deseos y necesidades, sugiere que sólo puedo preguntar al seguir un curso de acción propuesto, si es posible querer consistentemente que sea universalizado, y no a qué fines o propósitos sirve. Hasta aquí, *cualquiera que haya sido educado en la noción kantiana del deber habrá sido educado en un fácil conformismo con la autoridad*.”

Nada podría estar más lejos, por cierto, de las intenciones y del espíritu de Kant... *Pero las consecuencias de su doctrina -por lo menos, en la historia alemana-* hacen pensar que el intento de encontrar un punto de vista moral completamente independiente del orden social puede identificarse con la búsqueda de una ilusión, y con una búsqueda que nos convierte en meros servidores conformistas del orden social en mucho mayor grado que la moralidad de aquellos que reconocen la

³ Enziklopädie des gesamten Erziehungs und Unterrichtswesens, 1887Cit. en A. Miller, p. 42.

⁴ H. Grünwald: Über der Kinderfehler des Eigensinns, 1899Cit. en A. Miller, p. 56.

⁵ C.G. Salzmann, 1796. Cit. en A. Miller, p. 57.

imposibilidad de un código que no exprese, por lo menos en alguna medida, los deseos y las necesidades de los hombres en circunstancias sociales particulares”.¹

Muchas implicancias podrían derivarse de estos textos, entre otras: la total falta de empatía en la tarea del educador, su acentuado voluntarismo y extrínsecismo, el carácter solapado de esa progresiva inhibición vital; la falta de referencia a la noción

¹ A. MacIntyre, *Historia de la ética*, págs.192-3. La bastardilla en nuestra.

² Hasta qué punto la moral de la obligación y su pedagogía penetraron en la moral católica, postergando y hasta anulando algunos de sus temas clásicos, puede verse en S. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona: EUNSA, Introd. Permanece al margen de ese influjo el estudio de J.M. Ramirez, O. P. *De hominis beatitudine*, Madrid, 1942, 2 T. J. Pieper dice de este comentario a Santo Tomás: “extraordinariamente profundo y personal”, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid: Rialp. 1983, p. 256. Puede verse también R. Guardini, *Una ética para nuestro tiempo*, Madrid: Cristiandad, 1974: “La doctrina moral se ha vuelto excesivamente doctrina de lo prohibido”, p. 12.

³ A. Miller comenta respecto de la *Schwarze Pädagogik*: “La inhibición vital de Schleiermacher se admite aquí sin tapujos y se elogia como una virtud. Sin embargo, como muchos moralistas, el autor no toma en consideración el hecho de que los sentimientos verdaderos y amistosos no pueden crecer sin el fundamento vital de la *impetuosidad*” (págs. 42-3). “Una persona que desde el comienzo se haya visto obligada, con o sin el concurso de castigos corporales a matar al niño vital y espontáneo que lleva en sí misma, o bien a condenarlo, escindirlo y perseguirlo, se pasará toda la vida cuidando de que este peligro interno no vuelva a presentarse. Pero la tenacidad de las energías psíquicas es tal que raras veces pueden ser definitivamente aniquiladas”. (p. 120). Compárese con Santo Tomás. S. Th., I-II, q 59, 5 c.

Estos comentarios son particularmente adecuados para el caso del libro ya citado de Schreber: *Ärztliche Zimmergymnastik*. Llegó a tener casi cuarenta ediciones en alemán y tres ediciones en inglés: *Medical Indoor Gymnastics*. Lo más relevante del caso es que el Dr. Daniel Gottlob Moritz Schreber fue el padre del autor del libro *Memorias de un enfermo nervioso*, Daniel Paul

de perfección, cumplimiento o vocación personal; la erradicación de toda gratificación o felicidad por sospechosa, etc.²

Dejaremos, sin embargo, todos estos temas que giran en la órbita de interés³ de nuestra cuestión para concentrarnos en la cuestión de la virtud.

La centralidad de la cuestión de la virtud surge espontáneamente al haber invalidado el presupuesto kantiano de lo dado como algo caótico. Queda entonces indemne -a salvo

Schreber. Este caso de demencia paranoide fue estudiado por S. Freud, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia*. En *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1998, T. 12) quien no parece conocer el contenido del libro de D. G. M. Schreber. Freud no deja de notar, sin embargo, la presencia del padre ya sea en la forma sustitutiva del médico que trató a D. P. Schreber (op. cit., p. 44), ya sea detrás de la figura de Dios (op. cit., p. 47; 51). En relación con nuestro tema se encuentra la afirmación de Freud: “Por tanto, también en el caso Schreber nos encontramos en el terreno bien familiar del complejo paterno. Si la lucha con Flechsig [su médico, J. A. L.] se le revela al enfermo como un conflicto con Dios, nosotros no podemos menos que traducirlo a un conflicto infantil con el padre amado, conflicto del cual unos detalles que desconocemos han comandado el contenido del delirio... En estas vivencias infantiles el *padre aparece como el perturbador de la satisfacción buscada por el niño...*” (op. cit., p. 52) (bastardilla nuestra). La pedagogía de la *inhibición vital* se cobra una víctima que paga con su salud mental.

Este caso también es importante porque nos sugiere que la moral y la pedagogía vividas por los pacientes de Freud eran fundamentalmente, de inspiración rigorista-kantiana: “Freud, por supuesto, creyó haber hecho un descubrimiento sobre la moralidad como tal y no precisamente sobre la moralidad simplemente como había llegado a ser al final del siglo XIX y al comienzo del siglo XX en Europa”. (“Freud of course took himself to have made a discovery about morality as such and not just about what morality had become in late nineteenth-century and early twentieth-century Europe”. A. Mac Intyre, *After virtue*, Notre Dame, Indiana, 1984, p. 72.)

de la crítica de Kant¹- el cultivo de las virtualidades de la naturaleza humana al que Scheler se refirió en el ensayo antes citado (Zur Rehabilitierung der Tugend).

IV

“Wer verfolgt, der folgt”. Quien persigue, sigue (obedece). Con esta fórmula Scheler proponía un criterio nuevo en la consideración moral de la virtud en los dos últimos siglos: no permanecer en la mera oposición al estrecho concepto burgués de virtud. “Busquemos también nosotros de nuevo para la virtud el horizonte histórico universal”.²

“Esta refunfuñadora y desdentada solterona”, dice Scheler refiriéndose a la visión burguesa de la virtud, “era, sin embargo, en otras épocas, por ejemplo, en la primavera de la Edad Media y en los griegos y entre los romanos antes de la época Imperial, un ser altamente encantador, atractivo y lleno de charme.”

A continuación, resumiremos en un cuadro comparativo algunas de las observaciones de Scheler acerca del concepto grecocristiano de virtud y el concepto burgués³.

¹ No estudiaremos aquí la cuestión del deber ya que excede largamente nuestro objetivo.

² Zur Rehabilitierung der Tugend, p. 17.

Concepto grecocristiano

- ◆ “Esplendor” y “ornamento” de la virtud. Elevación del ser y de la esencia del alma.
- ◆ Conciencia constantemente vital y feliz del poder y de la fuerza del querer y hacer lo bueno y lo justo.
- ◆ La falta de virtud o el vicio hacen el bien difícil y trabajoso. Por la virtud, lo bueno se hace bello y por ello fácil.
- ◆ *Cualidad de la persona* no orientada a acciones y obras predeterminadas.
- ◆ Es la *intrínseca* nobleza de la virtud

Concepto burgués

- ◆ Esfuerzo penoso con relación a algo que no es para otra persona.
- ◆ Mera *disposición* y actitud, oscura e inexperimentable, para actuar según ciertas reglas prescriptas.
- ◆ No sólo su adquisición parece pesada sino ella en sí misma.
- ◆ Habilidad y capacidad para *algo*.
- ◆ Simple efecto del querer conforme al deber (Kant).

³ Cfr. Zur Rehabilitierung..., passim.

lo que obliga, ante todo.

Queda de esta manera en evidencia la distancia que media entre ambas posiciones.

Scheler, cuya filosofía es un núcleo de agustinismo renovado por el método fenomenológico¹, entronca su exposición sobre la virtud con la larga tradición medieval y grecolatina, como ya lo hemos señalado. Se remite expresamente a ella y recuerda que los escolásticos distinguían agudamente entre la mera *dispositio* y el *habitus* propiamente dicho, citando para ello a Santo Tomás.²

Quizás convenga entonces recordar algunas tesis fundamentales de esa concepción moral griego-bíblico-cristiana latentes en la obra de Scheler “cuyo olvido- decía E. Komar³ - está en la base de la formación de la moral iluminista, moral que Hegel hubo de llamar el frío *deber ser...* De acuerdo con esta posición realista la moral clásico-cristiana no conoce esa desconfianza frente a la naturaleza, a la espontaneidad y a la afectividad que caracteriza a la moral iluminista”:

¹ *Vom Ewigen...* p. 3. Ya la expresión *ordo amoris* es agustiniana: “Virtus est ordo amoris”.

² *Vom Umsturz...*, p. 14, nota 1. Santo Tomás tenía una concepción “dinámica” y “creatural” de la virtud: “La virtud es la fuerza por la cual un ser puede seguir su impulso (*impetus*) con todo el poder (*potestas*) que le es propio” (*De*

1. “El orden se encuentra principalmente en las mismas cosas y de ellas deriva a nuestro conocimiento”. S. Th., II-II, 26, 1 ad 2
2. “El recto orden de las cosas conviene con el orden de la naturaleza”. S. C. G. 3, 26 adhuc.
3. “Las cosas naturales son presupuestas por las morales”. De Correctione fraterna I, ad 5.
4. “Las cosas naturales son preámbulos para las virtudes gratuitas y para las adquiridas”. Ver 16, 2 ad 5.
5. “La gracia y la virtud imitan al orden de la naturaleza que fue instituido por la divina sabiduría”. S. Th., II-II, 31, 3 c.
6. “Las virtudes nos perfeccionan para proseguir con el debido modo las inclinaciones naturales que pertenecen al derecho natural”. S. Th. II-II, 108, 2.
7. “Por lo tanto, la virtud moral no excluye a las pasiones, sino que puede existir con ellas”. S. Th., II-II, 59, 2 sed contra.
8. “Todo pecado se funda en algún apetito natural”. Mal. 8, 2.
9. “El pecado va contra la inclinación natural”. S. Th., I, 63, 9.

Estas citas nos permiten vislumbrar la gran confianza que Santo Tomás -y, en general, los autores de la doctrina de la virtud- depositan en las fuerzas naturales. Muy por el contrario, cuando H. Marcuse⁴ propone un cambio cualitativo para lograr una *existencia no represiva* en la que se cumpla una *sublimación*

virtutibus in communi, 1). Cit. en J. Pieper, “Virtud”, en *Conceptos fundamentales de la Teología*, Madrid: Cristiandad, T. IV, p. 469.

³ “*Juliette...*”, págs. 235-6. A él remitimos para todo este punto.

⁴ H. Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona: Seix Barral, Barcelona, 1972.

no represiva, doblegando así la inconciliabilidad freudiana entre felicidad y civilización, nos sitúa en un ambiente cultural de filiación kantiana. El regreso a Schiller, a través de Freud y Marx, propuesto por Marcuse nos retrotrae al esquema *caos-represión* cuya crítica a manos de Scheler hemos repasado. Para poder dar una respuesta moral a los problemas actuales no podemos subordinarnos a ese supuesto de tan hondas repercusiones. A este respecto es significativo también el rechazo por parte de Marcuse del neofreudismo de Fromm. Se refiere al sermón de Fromm sobre el amor (pág. 241), a “la elaboración de lo obvio, de la sabiduría rutinaria” (pág. 229), a la expugnación de la dinámica instintiva y a la reducción de su participación en la vida mental (pág. 220; cfr. págs. 19-20). Esta crítica severa a un autor que proviene de su misma escuela¹, nos habla de una dificultad inherente al mismo horizonte kantiano-iluminista de ambos autores. Si bien ya es significativo que ambos dejen atrás la moral de la obligación y aspiren a una existencia no represiva y en el *modo del ser y no en el del tener*, sus respuestas son muy insatisfactorias al momento de ubicarlas en el gran conjunto de sentido de la vida humana.²

Al comienzo de este artículo señalamos que traeríamos al presente las cuestiones estudiadas mostrando la intrínseca fecundidad de los planteos de Scheler. Cabe aquí entonces

¹ Ver la declaración de Marcuse en el prólogo de la 1ª ed.: “Con respecto a mi posición teórica estoy en deuda con mi amigo el profesor Max Horkheimer y sus colaboradores en el Instituto de Investigaciones Sociales, ahora en Frankfurt” (p. 13). La colaboración de E. Fromm con el Instituto de Horkheimer comenzó en la década del '30. Vid. M. Jay, “*La imaginación dialéctica*”, Madrid: Taurus, 1986, pág. 62.

plantearse la validez y legitimidad de la actualidad de la cuestión de la virtud. No faltan objetores que estiman que pertenece a una época ya superada:

“El primer ciclo de la moral moderna ha funcionado como una religión del deber laico.

Este período se ha cerrado. Se ha puesto en marcha una nueva lógica del proceso de secularización de la moral que no consiste sólo en afirmar la ética como esfera independiente de las religiones reveladas sino en disolver socialmente su *forma* religiosa: el deber mismo... la época del posdeber. En esto reside la excepcional novedad de nuestra cultura ética: por primera vez, ésta es una sociedad que, lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista. Nuestras sociedades han liquidado todos los valores sacrificiales, sean éstos ordenados por la otra vida o por finalidades profanas, la cultura cotidiana ya no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos; hemos

² Cfr. al respecto A. MacIntyre *H. Marcuse*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971, cap. 2 “Algunas preguntas críticas” y cap. 4 “Un ensayo filosófico sobre Freud. ¿Qué haremos en concreto en este estado de liberación sexual?” (p. 60).

dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos”.¹

Más allá del tono periodístico-sociológico y de lo que tiene de reacción frente al moralismo del deber del que ya hablaba Scheler, este texto nos muestra el fracaso del proyecto iluminista de una moral autónoma², sin que esto conlleve *per se* la caída de la moral de las virtudes (tampoco la caída de la moral del Decálogo). Se trata entonces de otro capítulo de gran actualidad de la decadencia del pensamiento laicista. MacIntyre, una vez más, nos indica algunos motivos de esta actualidad: “El proyecto de proveer una justificación racional de la moralidad ha fracasado decididamente; a partir de aquí la moralidad de nuestra cultura precedente-y por consiguiente, también la de la nuestra- carece de cualquier razón para ser compartida o públicamente justificada. En un mundo de racionalidad secular la religión no puede proveer más tal fundamento compartido y fundamentación para el discurso moral y la acción; y el fracaso de la filosofía en proveer lo que la religión ya no pudo ofrecer fue

¹ G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Barcelona: Anagrama, 1994, pág. 12. La bastardilla es nuestra.

² Cfr. F. Leocata, *El problema moral en el siglo de las luces*, Buenos Aires: EDUCA, 1995, cap. I.

³ *After virtue*, p. 50: “The project of providing a rational vindication of morality had decisively failed; and from hence forward the morality of our predecessor culture- and subsequently of our own- lacked any public, shared rationale or justification. In a world of secular rationality religion could no longer provide such a share background and foundation for moral discourse and action; and the failure of philosophy to provide what religion could no longer furnish was an important cause of philosophy losing its central cultural role and

una importante causa de que la filosofía perdiera su rol cultural central y que se convirtiera en un tema marginal, estrechamente académico”.³

“Los problemas de la moderna teoría moral surgen claramente como el producto del fracaso del proyecto del Iluminismo”.⁴ “De ahí que en la concepción moderna la justificación de las virtudes dependa de una previa justificación de las reglas y los principios; y si la última se torna radicalmente problemática, como sucede, también más debe serlo la primera”.⁵

Por último, citaremos el párrafo conclusivo del libro de Mac Intyre, que será también nuestro propio final: “Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de los últimos tiempos sombríos, no estamos entonces completamente desprovistos de fundamentos para la esperanza. En esta oportunidad, sin embargo, los bárbaros no están esperando más allá de las fronteras; ya han estado gobernándonos por un buen tiempo. Y es nuestra falta de conciencia de esto lo que constituye parte de nuestra desgracia.

becoming a marginal, narrowly academic subject”. Cfr. F. Leocata. *El problema...*, loc. cit.

⁴ *After virtue*, p. 62: “The problems of modern moral theory emerge clearly as the product of the failure of the Enlightenment project”. Sobre el fracaso postiluminista del utilitarismo y de la filosofía moral analítica cfr. p. 68.

⁵ *After virtue*, p. 119: “Hence on the modern view the justification of the virtues depends upon some prior justification of rules and principles; and if the latter become radically problematic, as they have, so also must the former”.

No estamos esperando a Godot sino a otro -sin duda, muy diferente- San Benito”.¹



Bibliografía

Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, México: FCE, 1968,

Chaunu, P. *El pronóstico del futuro*, Barcelona: Herder, 1982

de Reynold, G. *D'où vient l'Allemagne?*, Canadá: Plon, 1939

Fabro, C. *Percepción y pensamiento*, Pamplona: EUNSA, 1978

Freud, S. *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia*. En *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1998

Gilson, E. – Langan, Th. *Filosofía moderna*, Buenos Aires: Emecé, 1967

Guardini, R. *Ethik*, Mainz: Mathias-Grünwald-Verla, 1993

Guardini, R. *Una ética para nuestro tiempo*, Madrid: Cristiandad, 1974

Guardini, R. “Von Goethe, und Thomas von Aquin, und vom klassischen Geist”, en *In Spiegel und Gleichnis*, Mathias-Grünwald-Verlag/Mainz, 1932

Horkheimer, M. “Actualidad de Schopenhauer”, en *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur, 1970

Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Felix Meiner, Hamburg

Komar, E. *Orden y misterio*, Fraternitas/EMECE, 1996

Lakebrink, B. *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*, Rombach, 1967

Landsberg, P. *Problèmes du personnalisme*, París: Du Seuil, 1952,

Lash, Ch. *La cultura del narcisismo*, Chile: A. Bello, 1999

Leocata, F. *El problema moral en el siglo de las luces*, Buenos Aires: EDUCA, 1995

Lipovetsky, G. *El crepúsculo del deber*, Barcelona: Anagrama, 1994

MacIntyre, A. *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 1994

¹ *After virtue*, p. 263: “And if the tradition of the virtues was able to survive the horrors of the last dark ages, we are not entirely without grounds for hope. This time however the barbarians are not waiting beyond the frontiers; they have already been governing us for quite some time. And it is our lack of consciousness of this that constitutes part of our predicament. We are waiting not for a Godot, but for another – doubtless very different- St. Benedict”. A los conocidos estudios de J. Pieper, Bollnow, M. de Corte y Gómez Robledo se suma recientemente P. Kreeft, *Back to virtue*, Ignatius

Press, San Francisco, 1992. La reciente catequesis de S.S. Juan Pablo II sobre la pureza cristiana está encabezada por una cita de Scheler en la que nuestro autor señala el nuevo *éthos* contenido en el Sermón de la Montaña. Juan Pablo II, *La redención del corazón*, Madrid: Palabra, 1996, p. 27. Véase en p. 156 la contraposición entre el corazón en sentido bíblico y el oscuro Ello (*das dunkle Es*) como núcleo (*Kern*) del hombre para la visión de Freud.

MacIntyre, A. *After virtue*, Notre Dame, Indiana, 1984,

MacIntyre, A. *H. Marcuse*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971,

Mandrioni, H. “Max Scheler. El concepto de espíritu en la antropología scheleriana”, Buenos Aires, *Itinerarium*, 1965; pp. 402-411.

Marcuse, H. *Eros y civilización*, Barcelona: Seix Barral, Barcelona, 1972

Mazzantini, C. *Filosofía perenne e personalita filosofiche*, Vicenza, 1942

Miller, A. *Por tu propio bien*, Tusquets, 1998

Müller-Armack, A. *Genealogía de los estilos económicos*, México: FCE, 1967

Ortega y Gasset, J. “Kant. Reflexiones de centenario”, en “*Kant, Hegel, Dilthey*”, Madrid: Revista de Occidente. 1924

Österreicher, J. M. *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Buenos Aires: Aguilar, 1960

Pieper, J. *Buchstabierübungen*, Kösel, 1980

Pieper, J. *El ocio y la vida intelectual*, Madrid: Rialp. 1983

Pinckaers, S. *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona: EUNSA

Przywara, E. *Humildad, paciencia, amor*, Barcelona: Herder, 1964

Scheler, M. *Vom Ewigen im Menschen*, T. I, Leipzig, 1921

Scheler, M. *Ética*, Madrid: Revista de Occidente, 1941

Scheler, M. *Muerte y Supervivencia. Ordo amoris*, Madrid: Revista de Occidente. 1934

Scheler, M. *La pudeur*, París: Aubier-Montaigne, 1952

Scheler, M. *El sentido del sufrimiento*, Buenos Aires: Goncourt, 1979

Scheler, M. “Zur Rehabilitierung der Tugend” en *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, 1919

Velasco Suárez, C. *La actividad imaginativa en psicoterapia*, Buenos Aires: Eudeba, 1974

von Balthasar, U. *Seriedad con las cosas*, Salamanca: Sígueme, 1968

von Hildebrand, D. *La afectividad cristiana*, Madrid: FAX, 1968

von Rintelen, F. J. *Goethe*, Buenos Aires: Columba, 1967



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

AÑO V, número V

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:

Marisa Mosto

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

Buenos Aires, agosto de 2022