

PERSONA

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Católica de La Plata

Año I, N° 1 | Enero-Junio 2016



PERSONA

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Católica de La Plata

Año I, N° 1 | Enero-Junio 2016

Presentación _____	5
RUBÉN MARCHIONI	
Arte y belleza ayer y hoy _____	7
ADRIANA ROGLIANO	
La doctrina del amor perfecto en Tomás de Aquino _____	39
LUIS HORACIO DELGADO	
Interioridad y Modernidad según Michele Federico Sciacca _____	67
EMMANUEL YENSEN	
Algunas observaciones relativas a los contenidos de las res- puestas al Rorschach en pacientes psicóticos _____	85
DIANA ELÍAS	
El psicopedagogo como Orientador Educacional en la insti- tución educativa _____	97
MARÍA BELÉN ROSSIN Y JULIETA VANESA SERRAO	
Zarathustra, el “antimodelo” _____	111
IGNACIO LEONETTI	
La propuesta antropológica de Leonardo Polo _____	137
JUAN ASSIRIO	
La historiografía, la historiografía jurídica y la historiografía de la historiografía jurídica _____	163
MARCELO BAZÁN LAZCANO	
<i>Comentarios</i>	
Oposiciones entre los sistemas cultural y científico-tecnoló- gico _____	171
JORGE DONDI	
Recensiones _____	181
JOSÉ ANDRÉS BONETTI	

Universidad Católica de La Plata

FACULTAD DE HUMANIDADES

VICEDECANO: Rubén Marchioni

SECRETARIA ACADÉMICA: Nancy Alejandra Andrade

DIRECTOR RESPONSABLE: Rubén Marchioni

DIRECTOR EDITOR: Jorge Dondi

SECRETARIO DE REDACCIÓN:

Hugo Bezzati

CONSEJO ACADÉMICO:

Fernando Sagaspe

José A. Bonetti

Adriana Rogliano

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Rodolfo Ángel Sívori

Alfredo Fernícola

Sebastián Corsellas

Yamila Olariaga

Marcelo Etchegaray

Axel Pacheco

COLABORADORES EN ESTE NÚMERO:

Adriana Rogliano

Luis Horacio Delgado

Emmanuel Yensen

Diana Elías

María Belén Rossin y Julieta Vanesa Serrao

Ignacio Leonetti

Juan Assirio

Marcelo Bazán Lazcano

Jorge Dondi

José A. Bonetti

ADMINISTRACIÓN:

Revista Humanidades Ucalp

Facultad de Humanidades

Universidad Católica de La Plata,

Av. 13 N° 1227, 1900 La Plata.

Tel. (0221) 4227100 interno 131

E-Mail: persona@ucalpvirtual.edu.ar

Los libros, para su recensión deben ser enviados a:

Humanidades Ucalp / Persona, Universidad Católica de La Plata, Av. 13 N° 1227, 1900, La Plata.

Las opiniones expresadas en los artículos, estudios, comentarios y reseñas bibliográficas publicados en **Persona** son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores.

© Universidad Católica de La Plata, Calle 13 N° 1227, 1900 La Plata, Argentina

Derechos reservados.

I.S.S.N.: 2545-6970

Impreso en la Argentina / Printed in Argentine

Editorial Ucalp, Diag. 73 N° 2137, 1900, La Plata

Presentación



| Rubén Marchioni

Esta nueva publicación sobre humanidades se dirige a todas las personas con inquietudes humanísticas, filosóficas, psicológicas y educativas que están dispuestas a crecer en la verdad, la sabiduría y el amor. Quiere contribuir a encontrar y liberar la verdad sobre la persona humana: el ser que se desarrolla desde un en sí, o principio interno de actividad, y sale de sí libremente como don hacia el otro. Esto es, un ser que dispone de sí para hacerse disponible, y que puede hacerse disponible cuando dispone de sí. Este ser en sí y para el otro no se justifica como un puro resultado de múltiples influencias sociales, pero tampoco como alguien que puede modelarse en un aséptico solipsismo. Sobre este ser complejo, subsistente y relacional, se quieren ofrecer elaboraciones de las diversas ciencias naturales del hombre y la filosofía, para disponer una mirada de conjunto que facilite el diálogo de las diversas frecuencias luminosas de su verdad.

La urgencia del diálogo fraterno hace que las diversas ciencias pospongan los conflictos de jerarquía, no porque sean iguales, sino porque se hacen iguales, a fin de que resuene la armonía de los diversos instrumentos e intérpretes del saber. Esta publicación quiere brindar su escenario para que, en él, cada uno pueda ofrecer la parte que ha meditado en su refugio interior o ha concertado con otros.

Asumiendo todo lo que es bueno, se propone superar la dominación de la experiencia colectiva del deseo que, revelándose bajo el rostro del consumo, encauza hoy la educación y la cultura en las fantasías de un modelo centralmente técnico que suprime aspectos fundamentales de la condición humana. Ante la esterilidad y ausencia de sentido, frutos de un destino mecánico, habrá que favorecer la capacidad de distancia propia del hombre, de tal modo que, desde su condición de ser espiritual pueda orientar la existencia humana hacia su fin último y trascendente. De tal modo que, desde la serenidad que permite la intencionalidad, alcance un trato con las cosas que,

redimidas de ser puro objeto de dominación, vuelvan posible que sus esencias se manifiesten y susciten la gratitud, el crecimiento recto y la celebración.

Se orientará hacia un pensar que, reconociendo la unidad personal de cada ser humano, concentre sus elaboraciones intelectivas y sus fuerzas volitivas en un ideal, que le permite ser grande, aun en lo más pequeño, y superar la esclavitud del “infinito desgraciado”, para llegar, por la recepción de la iniciativa que viene de lo alto y el ejercicio orgánico de las virtudes, al descanso agustiniano que sólo puede cumplirse en relación con el “infinito verdadero”.

Esta publicación invita a todos, teóricos y prácticos de las humanidades, a elevar, transfigurar y perfeccionar las ciencias filosóficas y humanas mediante el esfuerzo por unir confiadamente, y no con pegamento, las elaboraciones de las ciencias naturales del hombre, la filosofía y la teología, y afinar, en clave realista, los nexos entre palabra, valor, verdad y vida. Y, más allá, en lo más hondo y lejano, por la confianza de los caminantes, quiere descubrir un sendero que partiendo de lo cierto se aventura, apreciando convergencias y sorteando diferencias, en lo insondable del Misterio.

Alentando la propagación de esta publicación periódica, que no hubiera sido posible sin el valioso apoyo del Sr. Rector de la Universidad, Dr. Hernán Mathieu, la colaboración del Consejo Académico de la Facultad de Humanidades y el impulso de la comunidad académica, se augura que sea para todos un nuevo medio para favorecer los estudios sobre la persona humana, su valor y su sentido.

por Adriana Rogliano

Resumen. De las respectivas doctrinas metafísicas de los filósofos antiguos se desprendieron las reflexiones en torno de la belleza. La filosofía medieval continuó con esta tradición, pero, atendiendo a la belleza estética, agregó la perspectiva del sujeto (“bello es lo que al ser visto place”) y su referencia al arte, abriendo así el camino de la estética moderna.

Con el desarrollo del subjetivismo idealista moderno y su propiedad de lo real como objeto de conciencia, la belleza pasaría a ser correlato de la experiencia subjetiva.

Ahora bien, desde fines del siglo XIX, con la irrupción del arte moderno, la dupla *arte-belleza* parece haber sufrido un daño severo, y para muchos, irreparable.

Así lo entendió Umberto Eco en su *Historia de la belleza* constatando que aquel ideal ha sufrido un profundo deterioro cultural. Desacreditado por considerárselo *ideal burgués* o *decadente*, quedó fuera del campo privilegiado en que lo había ubicado la época moderna.

El filósofo y crítico de arte Arthur C. Danto, en cambio –tras una nueva proclamación del fin del arte– parece ir más allá. Ya el dadaísta Tzará había deseado “asesinar la belleza”; su arte esencialmente efímero se resistía ser tenido por bello. En el gesto provocativo de Marcel Duchamp y su *Fuente* se reconoce un *cuestionamiento del ideal mismo de belleza*, y con ello, la apertura a la era de “la injuria de la belleza”.

Nos preguntamos: ¿La asociación arte-belleza fue una circunstancia histórica o responde a la esencia misma del arte?

Artistas y pensadores se interesan por ello.

Palabras clave: Belleza, arte, clasicismo, crepúsculo, crisis, vanguardias.

Interrogantes

En los inicios del pensamiento occidental la meditación acerca de la belleza se relacionaba con la del origen, esencia y fundamento de lo real. Ello es notorio en los presocráticos –especialmente los pitagóricos– y luego en los

grandes sistemas de Platón, Aristóteles, Plotino. De las respectivas doctrinas metafísicas se desprendieron las reflexiones en torno de la belleza, en la naturaleza primero, y en el arte después. La filosofía medieval continuó con esta tradición, pero, atendiendo a la belleza estética, agregó la perspectiva del sujeto (“bello es lo que al ser visto place”) y su referencia al arte, abriendo el camino de la estética moderna.

En efecto, el enfoque puramente estético de la belleza, si bien tiene sus antecedentes en la Antigüedad, no adquirió relevancia sino con la valoración de la subjetividad operada en la Edad Media y, finalmente, con el desarrollo del subjetivismo propuesto por el idealismo metafísico moderno. Se iniciaba así el proceso mediante el cual sustituiría el tratamiento de la belleza como propiedad de lo real, por el de la belleza en cuanto correlato de la experiencia subjetiva.

Ahora bien, desde fines del siglo XIX, con la irrupción del arte moderno, la dupla *arte-belleza* parece haber sufrido un daño severo, y para muchos irreparable.

Así lo entendió Umberto Eco en su *Historia de la belleza* constatando que aquel ideal ha sufrido un profundo deterioro cultural. Desacreditado por considerársele *ideal burgués* o *decadente*, quedó fuera del campo privilegiado en que lo había ubicado la época moderna¹.

El filósofo y crítico de arte Arthur C. Danto, en cambio, parece ir más allá, al avistar en el gesto provocativo de Marcel Duchamp y su *Fuente* (1917) un *cuestionamiento del ideal mismo de belleza*, y con ello, la apertura de una nueva era: la de “la injuria de la belleza”².

Ello plantea varios interrogantes: ¿la asociación reconocida entre arte y belleza es meramente accidental, histórica, o bien constituye una característica esencial del arte?; ¿es posible la perduración histórica de un arte sin belleza? y finalmente, ¿la “injuria de la belleza” anuncia una muerte definitiva o sólo constituye un momento dialéctico, representativo de un tiempo histórico en el devenir de la indisoluble dupla? Según como se responda a estas preguntas

¹ Eco, U. (2004). *Historia de la belleza*, trad. de María Pons Irazazábal. Barcelona: Lumen.

² DANTO, A. C. (2005). *El abuso de la belleza*, trad. de Carlos Roche. Buenos Aires: Paidós.

podremos comprender en todo su alcance la evolución del arte y su sentido profundo.

En lo que sigue, repasaremos las principales teorías sobre la belleza y su incidencia en el arte considerando momentos históricos cruciales, teniendo en cuenta que desde los griegos, y durante varios milenios, la belleza, definida de una u otra manera, fue la característica principal de la obra de arte.

1. La llamada “Gran teoría” de la belleza

El realismo metafísico, que sustentó el pensamiento estético desde sus inicios, ha fundado las doctrinas más influyentes y cuyo cuerpo sería calificado por el esteta e historiador del arte W. Tatarkiewicz como la “gran teoría”. Se trata de la *teoría objetiva* de la belleza que, formulada en los comienzos del pensamiento filosófico, permaneció casi incólume hasta el clasicismo, vale decir, desde el siglo VI a. C., hasta el siglo XVIII.

Así, las reflexiones de los pitagóricos, de Platón, Aristóteles, Plotino, Santo Tomás de Aquino y los escolásticos, dan cuenta de la objetividad de la belleza. Ya se trate de una cualidad propia del *kosmos* (pitagorismo); de los entes en cuanto participan en la Idea suprema (Platón); o de la creación por participación en el Ser mismo, que tanto el artista como el contemplador percibe, entiende y registra gozosamente (escolástica).

1.1. Los pitagóricos cimientan la “gran teoría”

Es sabido que las fuentes de la doble noción de belleza que desarrollaron los pensadores griegos —la de armonía y la de esplendor— se prefiguran tanto en las viejas cosmogonías pre-filosóficas, como en la tradición poética. De modo que la belleza se ha entendido en sentido cuantitativo y cualitativo. La primera concepción, expuesta por Pitágoras y los pitagóricos, sería asumida por el Platón de la madurez. La segunda, también manifiesta en Platón, alcanza especial relieve con Plotino y los diversos neoplatonismos.

Los pitagóricos, respondiendo a la naturaleza del universo físico concebido como un *cosmos* —totalidad ordenada y bella— destacan el aspecto cuantitativo de la belleza. Su fundamento metafísico es

el principio de lo real como *número*. La belleza reside en la relación entre las partes de un todo, vale decir, en una *proporción*. Esa proporción se llama *armonía* cuando es referida a lo auditivo y musical, y *simetría*³, en lo que respecta a lo visual. Pero la belleza supone algo más: la conmoción del alma frente a la armonía o la simetría, esto es, la *euritmia*, eminentemente subjetiva.

A la doctrina pitagórica adhiere también Aristóteles cuando en la *Metafísica*, declara:

Mientras que lo bello se encuentra en los seres inmóviles, y el bien es relativo a las acciones, los que afirman que las matemáticas no se refieren en modo alguno al bien o a la belleza están en un error. Pues aunque [aquellas] no mencionan en sus demostraciones a lo bello, demuestran efectos y atributos que son las grandes formas (eide) de la belleza: el orden, la simetría y lo delimitado. Y puesto que estas formas son causas de muchas otras, es obvio que los matemáticos en algún sentido deben tratar de las causas de ellas, es decir, la belleza⁴.

1.2. Las reflexiones de Platón en torno de la belleza

Es sabido que el problema de la multiplicidad de las cosas y las percepciones⁵ fue resuelta por Platón mediante la postulación de unidades inteligibles que dan razón de las mismas. Se trata de las *Ideas*, de “lo que verdaderamente es”, esencias realmente existentes que ofician de arquetipos de las realidades sensibles⁶. Entre éstas, la Idea de Belleza ocupa un puesto singular por ser equiparada con la Idea del Bien: realidad absoluta de la cual dependen todas las otras.

³ La noción de simetría será expuesta en *Los diez libros sobre arquitectura*, del romano Vitruvio. Un edificio es bello cuando está proporcionado en ancho y altura, cuyo modelo ejemplar es el cuerpo del hombre.

⁴ ARISTÓTELES (1978). *Metafísica*, trad. directa de Hernán Zucchi. Buenos Aires: Sudamericana, l. XIII, 1078 a, 31.

⁵ “existe lo bello en sí y lo bueno en sí, y de igual modo, en todas las cosas que determinamos como múltiples, declaramos que a cada una de ellas corresponde su idea que es única y que designamos ‘aquello que es’”. Cfr. Platón (1963). *República*, 507 b, trad. de A. Camarero, Buenos Aires: EDEBA.

⁶ Refiriéndose a las Ideas, Platón dice que éstas son “pensadas pero no vistas”. Ver Platón (2003). *República*, 507 b, *Diálogos, Volumen IV*.

Eterna e inmóvil, la Idea de Belleza no puede identificarse con algo sensible⁷. La analogía que más parece convenirle es la de la luz. Valiéndose de la *Alegoría del sol* Platón declara que así como éste ilumina y sustenta el mundo sensible, la Belleza resplandece en el mundo inteligible gobernado por el Bien y se refleja en el mundo sensible⁸.

Tanto en *Banquete*, como en *República* y *Fedro*, Platón asume la antigua tradición poética que hacía coincidir la belleza con el esplendor⁹.

Además, basándose en la enseñanza pitagórica de la eternidad del alma, Platón sostiene que la Belleza es conocida por ésta antes de aposentarse en un cuerpo material, corruptible, mortal. Cuando el alma encarna, su entendimiento se ofusca, sin embargo, guarda un recuerdo de la Belleza-Bien contemplada, previo a su reclusión en la “cárcel del cuerpo”, y la puede reconocer en lo que aparece, en lo sensible.

El alma no permanece indiferente ante el fulgor de las cosas bellas. Por el contrario, la belleza despierta amor. Y todo amor es movimiento de lo inferior a lo superior, del no-ser al ser. Movida por la fuerza generatriz del amor (*eros*), el alma es capaz de elevarse, como a través de una escala, desde la afición por lo corpóreo, pasando por el descubrimiento del alma bella, las leyes, las ciencias, hasta arribar a la contemplación de la Belleza misma. Es el regreso a la “patria originaria” en la que reside el objeto más deseable: el Bien.

Una vez alcanzado “ese inmenso océano de Belleza”¹⁰, advierte que nada puede decirse sino por negación, pues todo lo relativo naufraga ante lo absoluto. Y sabe que todas las bellezas de este mundo sensible no son más que destellos de aquella única realidad.

1.3. El neoplatonismo de Plotino al Pseudo Dionisio

Los comentarios de Plotino a los diálogos de Platón dieron lugar al sistema más notable de metafísica de la belleza. Tras la aparente

⁷ PLATÓN (2003), *Banquete*, 246, *Diálogos*, Volumen IV.

⁸ PLATÓN (2003), *República*, *Diálogos*, Volumen IV *Alegoría del Sol*.

⁹ PLATÓN, *Op. cit.*, 529c.

¹⁰ PLATÓN (2003). *Banquete*, 224 c, en *Diálogos*, Volumen III, 2003.

semejanza con el maestro, Plotino retoma el gran tema orientándolo de un modo sustancialmente distinto, hasta arribar, a una concepción de la belleza en que se resalta el esplendor y la interioridad, antes que la armonía y simetría.

Plotino identifica el Bien de Platón con el Uno pitagórico, a la vez que introduce la noción de *emanación*. Así, de lo Uno –realidad absoluta, sustancial, hipostática y originante– procede el *Nous* (Inteligencia e Inteligible), su primera emanación, cuya existencia consiste en estar dirigido a la contemplación de lo Uno. Del *Nous* emana el *Alma* del mundo, orientada hacia el *Nous*. Esta tercera entidad anima al mundo infundiéndole la belleza que contempla en la Inteligencia. Ya que la materia, constitutiva del mundo colinda con el no-ser y por ello es por sí misma fea y sólo a causa del Alma, que al informarla le da ser, existencia, e inteligibilidad, recibe un hálito de belleza. La belleza de las cosas, por lo tanto, no consiste en la proporción, sino en el *grado y profundidad de la animación*. Un cuerpo es bello cuando su interior es bello, más que por adecuarse a un canon matemático de belleza.

Lo Uno es representado por Plotino con la imagen platónica del sol¹¹. La luz tanto, espiritual como física, muestra el resplandor de esta primera hipóstasis. La inteligibilidad y el fulgor propio de la belleza, son las manifestaciones del *Nous* y del *Alma*. Lo iluminado significa interioridad y lo oscuro inexistencia o imposibilidad de acceder a la interioridad. Cuanto más iluminada sea una cosa más bella será, y a la inversa, cuanto más sombría, más fea.

No conforma a Plotino la noción grecolatina de belleza como *simetría* expuesta por Pitágoras, Platón, Aristóteles, Cicerón y Luciano. Y es que la simetría, regularidad matemática o proporción, sólo puede referirse a compuestos. Además, la belleza entendida como consecuencia de la proporción no exige que las partes constitutivas de una totalidad sean necesariamente bellas. Un color o un sonido aislados no podrían ser calificados como bellos.

Plotino defiende una consideración cualitativa de la belleza, cuyo modelo reside en el espíritu. Y si bien deriva de la unidad, no es su resultante.

¹¹ PLATÓN (2003). *República* VI y VII, en *Diálogos. Volumen IV*.

Siendo que la belleza emana del Alma, el mundo sensorial es bello en cuanto producto del mundo espiritual. Mas, no como su atribución subjetiva relativista, sino por su configuración anímica. Así ningún cuerpo es bello, aún el del hombre, si posee un espíritu feo o si carece de la vivacidad que emerge de la animación. Es sabido, por otra parte, que los estados anímicos inciden en el aspecto corporal fijando en las facciones del rostro aquellos más reiterados e imprimiendo en ellas las características temperamentales.

Ahora bien, hay una necesidad del espíritu de remontarse hacia lo absoluto, hacia lo Uno. Y al movimiento descendente del ser acompaña el movimiento descendente del alma cuyo fin es la unificación.

Plotino nos invita a disponer el ojo del alma acomodando la mirada hacia lo alto, a fin de desasirse de las cosas de este mundo¹², a renunciar a los cargos, y a la carrera de los honores para dedicarnos a las actividades que nos conducirán hacia aquella meta. Solamente hay tres caminos para lograrlo: el del *amor*, el de la *música* o *arte*, y el de la *filosofía*. El seguimiento de cualquiera de estos senderos permitirá que nuestro ojo se torne tan limpio y luminoso como para ver la luz misma. Y entonces sí que habrá gozo en la contemplación. Gozo de orden intelectual, *alegría profunda* que conlleva “el *estupor*, la *placentera admiración*, el *deseo*, el *amor* y el *arrebato con mezcla de placer*”¹³.

Aquél que desee elevarse hasta la Belleza tiene que volverse hacia la luz. Plotino recomienda hacerse luz para ver la luz, tornarse bello para ver la Belleza.

Como consecuencia de esta doctrina plotiniana se desprende una concepción de la belleza artística radicada en el esplendor de la forma que el artista imprime en la materia y que procede de su alma.

Procedente de Plotino y Proclo se desarrolló un neoplatonismo cristiano cuyo más conspicuo representante sería el Pseudo Dionisio Areopagita.

¹² La belleza del alma, según el filósofo, consiste en la *grandeza*, el *carácter justo*, la *prudencia sin mancha*, la *hombria de un rostro enérgico*, la *dignidad* y el sentimiento de *pudor* propio de un *alma serena* y un *espíritu imperturbable*. Pero alaba, por sobre todo, la resplandeciente *inteligencia*, que no es otra cosa que el *deseo del Bien*.

¹³ PLOTINO (1970). *Enéada I*. Madrid: Aguilar, 6,4.

Ya los Padres griegos, a través de la experiencia del retiro a los desiertos de Egipto y de Siria, habían redescubierto la magnificencia de la naturaleza, olvidada por la vida urbana. San Basilio, San Gregorio de Niza y San Gregorio Nacienceno encontraron en la belleza de la naturaleza, antes que el reflejo de la armonía cósmica, un *lenguaje alusivo* referido a Dios mismo: Belleza y realidad absoluta, origen, fuente y sostén de aquella. Lenguaje destinado a conducir al alma contemplativa de la criatura, al Creador.

Dionisio, en sus pocos y breves tratados teológicos, supo asociar los textos sagrados –sobre todo los yoaneos– y la tradición platónica del *Banquete* con la de los grandes teólogos de la Iglesia griega.

La belleza es para Dionisio Areopagita uno de los nombres de Dios.

[...] llamamos Hermosura a aquél que trasciende la hermosura de todas las criaturas, porque éstas la poseen como regalo de Él, cada una según su capacidad. Como la luz irradia sobre todas las cosas, así esta Hermosura todo lo revista irradiándose sobre el propio manantial¹⁴.

Enseña Dionisio que la Belleza, suprema Luz, realidad supraesencial, se refleja en sus criaturas a la manera de un gran coro de alabanza y se manifiesta como *proporción* y *esplendor*. Luminosidad ésta que se ofrece como color y fundamenta la “estética de la luz” sustento del arte gótico.

De ahí en más, en la literatura patrística de Oriente y de Occidente, la belleza, rostro visible del Bien, se constituye en el predicado por excelencia de Dios.

Esta tesis atraviesa todo el pensamiento patrístico occidental, pasando luego a la escolástica.

1.4. La concepción tomasiana de la belleza

El paso hacia la noción moderna de *belleza artística* requirió de la aparición de una doctrina psicológica. En tal sentido las aportaciones de Tomás de Aquino han desempeñado un papel fundamental. En efecto, Tomás se ocupó en delimitar el concepto tanto en su carácter ontológico como en el estético, la belleza propia de los

¹⁴ PSEUDO DIONISIO AREPAGITA, (1995), *Los nombres de Dios*, en *Obras completas*. Madrid: BAC, 701 D, p. 301.

seres concretos, aquella capaz de ser apreciada inmediatamente por el hombre. Vale decir que la belleza es examinada, no solamente en su carácter metafísico, o bien matemático de orden de las partes, sino en cuanto proporcionada al tipo de conocimiento propiamente humano.

La belleza en sentido estético, debe ser encarada desde dos ángulos: el objetivo y el subjetivo. El primero se refiere a lo que la caracteriza como tal. El segundo al efecto que produce en el sujeto que la percibe.

Lo bello en sentido objetivo consiste en la *integridad*, la *proporción* y la *claridad* de la forma¹⁵.

La *integridad* como requisito de la belleza puede entenderse como presencia de lo que debería estar según la naturaleza, vale decir que se trata de una perfección. Se entiende por íntegro a lo carente de defecto, o partes constitutivas, aquello a lo que nada falta de lo que debe tener según su esencia. Y si bien, aisladamente, esta condición es insuficiente, no deja de ser importante. Esta noción se entronca con la aristotélica de grandeza, según la cual, la belleza reclama cierta magnitud. La integridad, en cuanto perfección, es relativa al ser al cual se refiere¹⁶, no se aplica igual para la realidad que para el arte: un ave sin un ala pierde algo de su belleza, en cambio, la ausencia de un ala en un ave representada puede responder a un propósito expreso del artista. De modo que una obra es íntegra cuando manifiesta todo lo que el artista quiso realizar. Es el caso de la integridad de los croquis como tales, y no en cuanto anticipo de una obra acabada – pensemos en los dibujos de Leonardo o los esbozos escultóricos de Miguel Ángel.

La segunda condición recoge la tradición grecolatina. Conocíamos la belleza como *proporción* o relación entre las partes de una totalidad. Ahora, en cambio, la proporción es examinada en diversos niveles.

En primer lugar, la proporción se entiende de modo *propio* y *análogo*. En sentido *propio* es el matemático; el *análogo* se refiere a la aplicación a los distintos entes. Simetría, armonía, ritmo son sus expresiones. Umberto Eco distingue en el concepto de proporción de Tomás ciertas variedades. Así habría una proporción entendida

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, Santo, (2010), *Suma Teológica*. Madrid: BAC, 1, 39, 8.

¹⁶ *Ib.*, 1, 4, 1.

como “proporción metafísica fundamental”: la de la esencia con la existencia, de la cual se derivan todas las demás (*Contra Gentiles* II, 53). Otra es la de la relación entre la materia y la forma como “adaptación de la simple potencialidad al principio legalizante”, adecuación de la potencialidad propia de la materia al principio formal organizador (*Contra Gentiles* II, 81). Pero también Tomás se refiere a la proporcionalidad en cuanto adaptación que rige la relación entre materia y forma; así, por ejemplo, ciertas materias no se adecuan a la forma que se le quiere imponer tal como la blandura de la manteca obstaculiza la implantación de la forma. La proporción en sentido subjetivo se subdivide en: *sensible* cuantitativa en la captación de la armonía musical; como conveniencia en la belleza puramente *inteligible* de los seres y los actos y proporción psicológica, conveniencia de la cosa a la capacidad de fruición del sujeto (*S. Th.* I, 5,4, ad 1). La más significativa, para U. Eco, es la proporción que se actúa ya sea como la adecuación de la cosa a sí misma (*perfectio prima*), ya como adecuación de la cosa a la función que le es propia, considerándola una constante de la estética medieval¹⁷.

La concordancia entre el original y la obra sería, según el filósofo argentino Luis Juan Guerrero, lo esencial de esta proporción. Y así como en la concepción trinitaria, la proporción corresponde a la belleza del Hijo de Dios por ser imagen del Padre, de modo análogo:

un cuadro es bello cuando representa a su objeto de un modo perfecto, aunque tomado en sí mismo ese objeto sea feo. Por tanto el concepto de “proporción” significa una *concordancia entre el objeto y su imagen artística*¹⁸.

Siguiendo la interpretación de Abelardo Lobato, *integridad*, *proporción* y *claridad*, son consideradas por Tomás, como elementos categoriales, de modo que la integridad sostiene a la proporción, y ésta a la claridad.

Pero la nota fundamental de la belleza es el esplendor o *claridad*.

Y así como Plotino le había declarado esplendor de la idea, y Agustín esplendor del orden, Tomás se inclina por el esplendor de la *forma*. En el escrito *De pulcro et bono*, se define lo bello como: “El

¹⁷ Eco, U. (1997). *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona: Lumen, pp. 112-114.

¹⁸ GUERRERO, L. J. (1956). *Qué es la belleza*, Buenos Aires: Columba, 2ª ed., p. 38.

esplendor de la forma sustancial sobre las partes proporcionadas y determinadas”. En la *Suma de Teología* agrega que se trata del esplendor de la forma en las partes proporcionadas de la materia.

La belleza es, por consiguiente, un esplendor de lo inteligible por medio de lo sensible. O más sencillamente: de la forma sobre la materia. Por eso es reconocida por la inteligencia humana a través de la sensibilidad¹⁹.

La concepción de la *claritas* tomasina difiere de la postulada por los neoplatónicos –observa U. Eco–, pues para éstos filósofos, la luz desciende del Absoluto y resplandece en las cosas, en tanto que, de acuerdo a Tomás, la *claritas* “sube desde abajo, desde lo íntimo de la cosa, como automanifestación de la forma organizante”²⁰.

La belleza, pues, tiene un carácter objetivo dado por la *integridad*, *proporción* y *claridad formal*, que, al ser conocido, se vive como una complacencia del espíritu: “*quod visum placet*”²¹. La belleza, se percibe e intelige. “El gozo de la visión es gozo libre de una contemplación alejada del deseo, plena de la perfección que admira”²².

Afirma al respecto L. J. Guerrero:

La importancia de esta orientación psicológica de Santo Tomás es muy grande. Abre una brecha en la teoría metafísica de la belleza, excesivamente espiritualista, del neoplatonismo [...] Por eso Santo Tomás amplía esta concepción puramente metafísica con la interpretación psicológica de la relación interna entre nuestra sensibilidad y los objetos bellos [...] De esta manera hace posible una estética como disciplina filosófica relativamente independiente²³.

Ahora bien, tanto en la interpretación griega como en la cristiana, la belleza en el arte era considerada inferior a la belleza de la naturaleza. A partir del Renacimiento, en cambio, se piensa que es en el arte donde reside plenamente la belleza. Y por tanto, los nuevos discursos acerca de lo belleza no se encontrarán en los escritos filosóficos de metafísica o de ética, como era tradicional, sino en los *tratados de artes*.

¹⁹ *Ib.*, p. 40.

²⁰ Eco, U. (1997). *Arte y belleza en la estética medieval*, ed. cit., p. 118.

²¹ *S. Th.*, 1, 5, 4 ad 1.

²² Eco, U. (1997). *Arte y belleza en la estética medieval*, ed. cit., p. 119.

²³ GUERRERO, J. L. (1954). *Op. cit.*, p. 39.

León Battista Alberti en el libro II de su *Tratado de la pintura* (1435), no sólo aplica sus conocimientos de matemático a la pintura, sino que hace un verdadero panegírico de este arte, al que considera maestro de todas las artes comenzando por la arquitectura. Y Leonardo, influido por el neoplatonismo en boga en la Florencia de su tiempo, concibe la belleza artística como belleza idealizada y por tanto matemática.

2. La belleza y el arte

2.1. El clasicismo estético

Sobre la base de aquella *mathesis universalis*, que propusiera el pensamiento cartesiano, el nuevo sistema del saber se proyectaría no sólo sobre las ciencias, sino también sobre las artes. El pensamiento cartesiano había encontrado un principio unificador de las ciencias: *la razón*. ¿Por qué no buscarlo también en las artes? Tanto la geometría, la óptica, la astronomía como la música debían adecuarse al él²⁴. Y así como las ciencias se sometían al control riguroso de la razón, las artes también deberían hacerlo con el suyo.

En el siglo XVI, Francisco de Holanda había usado el término *bellas* para referirse a las artes. Pero, aún pasarían un par de siglos hasta que se lo adoptara universalmente como principio de unificación. E. Cassirer, mediante un eximio análisis concluye:

Del mismo modo que hay leyes universales e inviolables de la naturaleza, habrá leyes, del mismo tipo y la misma dignidad para la "imitación de la naturaleza". Y, finalmente todas estas leyes parciales tendrán que subordinarse a un principio único y simple a un axioma de la imitación [...] A medida que avanza el espíritu cartesiano y se va afirmando con mayor conciencia y resolución, con tanto mayor energía se impone la nueva ley en el campo de la teoría estética. Porque si ésta pretende afirmarse y justificarse como tal teoría, quiere ser más que un abigarrado conglomerado de observaciones empíricas y reglas reunidas al azar, tendrá que verificar el carácter puro de toda teoría en *cuanto tal*, y expresarlos con la mayor pureza²⁵.

²⁴ DESCARTES, R. (1980). *Reglas para la dirección del espíritu*. En *Obras escogidas*, trad. de E. de Olaso y T. Zwanck Bs. As.: Charcas, pp. 34-131.

²⁵ CASSIRER, E. (1997). *La filosofía de la Ilustración*, México: FCE, cp. VII, pp. 308-309.

Y es Nicolas Boileau –miembro distinguidísimo de los “antiguos” en la famosa querrela literaria y artística entre los “antiguos” y los “modernos” que agitó a la Academia francesa a finales del siglo XVII– quien expone la tesis central del clasicismo francés: *el paralelismo de las artes y de las ciencias*²⁶. De ahí en más se profundizará el carácter científico matemático de todo conocimiento y operación artística.

Si bien se asiente en que todas las artes tienen en común la mimesis, Charles Batteux, en *Las bellas artes reducidas a un solo principio*, de 1746, afirma que la belleza es lo que las aglutina y distingue. Así, parece haber encontrado un fundamento que haría de la estética un saber riguroso.

Los artistas del clasicismo pensaron que este vínculo era permanente. Se trataba, pues, de establecer una normativa de aplicación en la práctica artística de principios teóricos rigurosos de orden científico.

Lo cierto es que el criterio de belleza alcanzado se adhirió firmemente al ámbito del arte clasicista, y éste se confundió con un sistema político y a una cosmovisión.

Ello despertó la desconfianza en lo fundamental: *que el arte tiene que ver con la belleza, independientemente de los cánones propuestos*.

2.2. La subjetivación de la belleza

Al descubrimiento cartesiano del yo como única realidad evidente, se sumó en el siglo XVII, la escuela empirista con su profesión del idealismo metafísico. Si la realidad es sólo realidad de conciencia, y la conciencia aparece como producto de las percepciones, se hace necesario establecer su legalidad.

En tanto que los artistas teóricos se esmeran por escribir poéticas y preceptivas y la poesía es considerada una de las bellas artes, tras la nueva querrela entre antiguos y modernos, los filósofos idealistas de habla inglesa se desvelan por definir cuidadosamente la belleza como *sentimiento estético*, los germanos se empeñan por fundar una nueva disciplina referida al conocimiento.

Veamos.

²⁶ BOILEAU, N. (1953). *El arte poético*, Buenos Aires: Editorial Clásica.

Ya Descartes, en su tratado sobre la música, se refiere a la belleza considerándola como la relación que nuestro juicio mantiene con un objeto²⁷. Y en una carta a Mersenne repite la misma explicación:

[...] ni lo bello ni lo agradable significan nada más que una relación de nuestro juicio con el objeto; y como los juicios de los hombres son tan diferentes, no se puede decir que lo bello ni lo agradable tengan una medida determinada²⁸.

He aquí, anticipado, el principio de la estética kantiana.

Descartes, racionalista y realista en metafísica, tratándose del arte y la belleza tiene una posición diferente, que no desarrolló en profundidad. El paso para que se produjera esta *subjetivación* de las cuestiones estéticas, tal como se lee en Locke, Hume, Addison, por el platónico Shaftesbury (y en la interpretación que de su pensamiento hiciera Hutcheson). Así leemos en *Los moralistas*:

Que lo bello, lo hermoso lo gracioso, no estuvo jamás en la materia sino en el arte y el diseño; nunca en el cuerpo, sino en la forma; en la fuerza plástica. ¿No es esto acaso, lo que nos revelan las formas bellas; no lo dice la belleza del dibujo cada vez que nos hiera? ¿No es el dibujo lo que nos afecta? ¿El espíritu o el efecto del espíritu, lo que admiramos?²⁹.

Asimismo observa Cassirer cómo el concepto de *naturaleza* fue cambiando de contenido. Siendo entendido en principio como *naturaleza física*, llega a asumir el significado de *naturaleza humana*.

Si para Descartes la naturaleza debía ser definida y examinada geoméricamente, con Newton acabaría por reclamar la descripción. La descripción supone los hechos. Y el interés por los hechos un repliegue sobre la *conciencia*³⁰.

Al inclinarse por el análisis de la conciencia y el estudio de la vida interior, los empiristas se encuentran con la *imaginación*. La imaginación está relacionada al sentimiento y la voluntad. Y siguiendo la

²⁷ DESCARTES, R. (1992). *Compendio de música*, Madrid: Tecnos.

²⁸ DESCARTES, R. (1980). "A Mersenne, 18-3-1630", en *Obras escogidas*, trad. de E. de Olaso y T. Zwanck, Buenos Aires: Charcas. 133-134.

²⁹ SHAFTESBURY (1965). *Los Moralistas*. trad. Delia Sampietro, La Plata-Buenos Aires: UNLP, p. 161.

³⁰ CASSIRER, E. *Op. cit.* p. 327 y ss.

línea escotista de la escolástica según la cual la razón sigue a la voluntad, se desarrollará el gran tema del *sentimiento*³¹.

Una vez diluida la realidad en *realidad de conciencia*, la atención se fija en el *sentimiento de lo bello*.

La belleza concebida como sentimiento sería tópico corriente del siglo XVIII.

Moisés Mendelssohn, antecesor de Kant y la generación romántica, se expresaba así:

La belleza es la dominadora incuestionable de todos nuestros sentimientos, el fundamento de todos nuestros impulsos naturales, el espíritu vivificante que transforma en sentimientos el conocimiento especulativo de la verdad y que enciende en nosotros una activa resolución³².

El descubrimiento del gusto, como facultad capaz de juzgar en cuestiones estéticas, se fundaba en el hecho de que habría una *concordancia entre la estructura ontológica de naturaleza y la vida interior*.

Se plantea ahora la relación entre el juicio de gusto, que siendo particular reclama universalidad, y la experiencia estética. Problema sin solución, pues habría tantos juicios como sujetos pensantes. Y puesto que no es posible llegar a un acuerdo, cierta amable tolerancia se propone entre los doctos. La expresión ya vulgar: “sobre gusto no hay nada escrito” refleja la carencia de una normativa posible respecto de las cuestiones estéticas; y siendo así, toda opinión resulta plausible.

Tras los esfuerzos de los empiristas, Kant resuelve la cuestión de la universalidad mediante un exhaustivo análisis de los *juicios de gusto*. Los juicios de gusto se distinguen de los referidos a la percepción o estéticos (según el sentido originario del término), tanto como de los juicios científicos y de los morales.

En efecto, el juicio de gusto no dice nada acerca de las cosas, tampoco relaciona conceptos, como un juicio analítico. Sólo dice algo acerca del sujeto. Tampoco procede de la misma facultad que los juicios científicos. Analizando la facultad de juzgar advertimos que

³¹ ROGLIANO, A. (2005). *Estética. Temas y problemas*, La Plata: Ediciones al Margen, 2ª ed., Parte II, cap. 2.

³² BAUMGARTEN A. y otros. (1999). *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*, Barcelona: Alba, p. 240.

el juicio de gusto es un juicio reflexivo o reflexionante. Por otro lado, Kant contrapone subjetividad empírica (individual) a subjetividad trascendental. Un juicio que asevera: “*La Pietà* de Miguel Ángel es bella”, difiere de otro que propone “me agraden las rosas”. Este último alude a la subjetividad empírica, esto es, a quien lo formula. El agrado es individual, en tanto que el gusto responde a una subjetividad trascendental (en el sentido kantiano del término). El juicio de gusto no se refiere a un agrado subjetivo individual, sino a un agrado subjetivo humano.

El juicio de gusto reconoce una cualidad que despierta en todo sujeto humano una misma respuesta. Es, pues, universal, no procede de una reflexión ni exige la existencia de aquello a lo que se refiere. Ciertamente que esta universalidad del juicio de gusto nada tiene que ver con la universalidad científica, fundada en rasgos objetivos.

Las cuatro formulaciones kantianas de los juicios en torno de lo bello coinciden en detentar pretensiones de universalidad. Difieren, por tanto, de los juicios de mero agrado que sólo manifiestan lo individual subjetivo. No pudiendo juzgar acerca del lo verdadero ni lo falso, como sucede con los juicios científicos, ni respecto de lo bueno o malo como en los juicios morales, los juicios de gusto apuntan, sin embargo, a sobrepasar la mera individualidad, puesto que proceden del sujeto trascendental y no del sujeto empírico. El sentimiento, nuevo *sensus communis*, se empareja con la razón.

Así es que los juicios de gusto en que se juzga a cerca del *sentimiento de lo bello* son, a la vez, *subjetivos* y *universales*, aunque con una universalidad *sui generis*. Se trata de una universalidad de otro tipo: de una *universalidad postulada*.

3. La crisis de la belleza en el arte

3.1. Preludio romántico

A fines del siglo XVIII la revolución industrial produce cambios profundos en la sociedad occidental. La máquina ha hecho su aparición estableciendo un nuevo paradigma de producción, una transformación de las relaciones laborales con largas y profundas consecuencias sociales y políticas que afectan al artista moderno. La críti-

ca de sabor cínico a la cultura y la sobrevaloración de la naturaleza, se hacen sentir.

Estalla el *Sturm und Drang*, primer momento de aquel complejo movimiento cultural que se ha llamado ‘romanticismo’³³.

En 1797, siete años después de la publicación de la *Crítica del juicio* se observa un cambio completo del gusto, tal como se muestra, en buena parte, en la polémica entre Kant y Herbart³⁴. Una voluntad estética de manifestación del sujeto suplirá a la belleza como principio unificador objetivo de las artes. El nuevo gusto prefiere una belleza basada en la libertad y capaz de producir una fuerte conmoción.

Ya Schiller oponía la poesía *ingenua* a la *sentimental*. La polémica entre antiguos y modernos está viva. Los griegos, ingenuos creadores de belleza, carecían de aquella aguda conciencia presente en el arte sentimental propio de los modernos. Y F. Schlegel, a su vez, distinguiendo entre el arte clásico y el *característico* o *romántico*, reconoce en lo helénico el modelo de belleza y la personificación de la ley estética. Los griegos representaron la edad juvenil de la humanidad y su arte es fruto de una disposición natural en que el intelecto y el instinto armonizan. En los pueblos de la era cristiana, en cambio, la *energía estética* suple a la belleza, y sus productos son *característicos*, en lugar de bellos. “El principio del arte contemporáneo –escribe Schlegel– no es lo bello sino lo *característico*, lo *interesante* y lo *filosófico*”³⁵.

Ninguna de las creaciones típicamente románticas (*Heinrich von Ofterdingen*, de Novalis; las novelas de Arin; las comedias de Tieck) resisten la aplicación de las normas estéticas clásicas.

A este cambio del gusto se suma la exaltación de la *melancolía* que se convertirá en el “mal del siglo”³⁶. El pasado y el futuro son los polos a los que el artista se remite. Inspirándose en Tasso y Shakes-

³³ El término ‘romántico’, nombre relacionado con la novelística, se tomaba en dos acepciones: en sentido amplio denominaba una tendencia del arte moderno que incluía a Dante, Shakespeare y alguna obra de Goethe; en sentido estricto se refería a las producciones de un grupo literario.

³⁴ ESTIÚ E. (1958). Estudio preliminar. En I. Kant, *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova.

³⁵ TATARKIEWICZ, W. (1997). *Historia de seis ideas*, Madrid: Tecnos, 6ª ed., p. 182.a

³⁶ La melancolía, jerarquizada desde el Renacimiento como un estado de ánimo propio del artista creador, adquiere con el Romanticismo su máximo prestigio.

peare, la belleza ostenta un rasgo fuertemente afectivo, se asocia a la enfermedad³⁷ y la muerte, a lo lejano y espiritual. La imposibilidad de realizar lo Infinito en lo finito atormenta al artista romántico. Retratos de jóvenes consumidos por pasiones e ideales irrealizables pueblan la pintura de la época.

En el Prefacio a *Cromwell* redactado por Víctor Hugo, el poeta francés divide la historia de la poesía en un período *primitivo*, en que impera la lírica, el *antiguo*, propio de la épica, y el *moderno* favorable a la dramática, y éste debe recoger no sólo lo bello —propio del mundo clásico— sino también lo *grotesco* y lo *feo*.

La noción objetiva de belleza del clasicismo se recluirá en el *academicismo*.

Con la aceptación de los ideales modernos, según percibía Ch. Baudelaire, también se abría el compromiso con la realidad social. Así los románticos franceses participan de las revueltas políticas y sociales del '30 y del '48, tanto como se rebelan contra la Academia de Bellas Artes y los Salones oficiales.

Primero la ironía romántica y finalmente el nihilismo hará su reaparición histórica de la mano de Nietzsche.

3.2. La “inactualidad de lo bello” en el arte contemporáneo

Entre los siglos XIX y principios del XX, los avances tecnológicos se suceden vertiginosamente. El ferrocarril, la fotografía, la luz eléctrica, el teléfono, el gramófono, el cine, el automóvil, el aeroplano... irrumpen en la vida moderna generando nuevas necesidades. Los productos industriales se hacen en serie, lo cual, si bien tiende a abaratar el costo, incide en la aparición de una nueva mentalidad social. Para alimentar semejante maquinaria es indispensable la finitud, la *destrucción programada* de los productos industriales. Ya no se trata de piezas artesanales hechas para durar, sino de objetos de reemplazo cada vez más rápido. Como secuela, se observa la generación de una apetencia morbosa por poseer, incitada por las eficaces técnicas de propaganda comercial que los recientes medios de comunicación

³⁷ La tuberculosis hacía estragos, y su manifestación externa, la palidez, era de buen tono entre los poetas y en los ambientes artísticos.

van desarrollando. La moderna sociedad de masas³⁸ produce una nueva cultura: la *cultura del consumo*. La voracidad hace presa de todos los espíritus. Lo nuevo es valorado infinitamente superior a lo anterior. Y ello se refleja, como es natural, en el mundo del arte.

Arrastrado por el empuje tecnológico y los cambios sociopolíticos abruptos se experimenta el vago sentimiento de un fin de época. Un largo proceso en que todo parece declinar. Las antiguas certidumbres dejan paso a los más despiadados cuestionamientos. Y el arte, anticipadamente, lo exhibe. Desde diversos ángulos se ha hablado del *crepúsculo*. Crepúsculo de los dioses, crepúsculo de Occidente...

El Profesor Narciso Pousa³⁹ escribió al respecto:

El crepúsculo es una imagen sugerente y patética, grabada en la memoria ancestral de la humanidad, que esconde una estructura conceptual más definida de lo que suponemos en ese primer momento sentimental de fiebre y agonía. La estructura conceptual del crepúsculo es la de la crisis. Cuando una empresa histórica ha llegado a sus últimas fases sobrevive esa estructura crítica del tiempo [...] El tiempo del crepúsculo no es, pues el de la realización sino el tiempo de la toma de conciencia [...] La imagen del crepúsculo incluye como resonancia armónica el tema de la decadencia, de la disgregación y de la muerte; conlleva todo ese mundo sombrío que es limítrofe con el reino de la muerte, temas preferidos desde el romanticismo al surrealismo y expresionismo, pasando por las figuras claves de un Baudelaire o un Rimbaud, hasta el mundo en ruinas de Trakl, o de *The Waste Land*, de Eliot, etc. [...] ⁴⁰.

La voz 'crisis' es pronunciada por doquier. Derivado del venerable nombre *krineo* (cribar, separar, juzgar), este término parece el más adecuado para definir al hombre y a la cultura del siglo XX. La sombra del nihilismo y su profeta Nietzsche se ciernen sobre su horizonte. De Husserl a Heidegger, de Jaspers a Sastre y a Marcel, las voces de los pensadores se alzaron para denunciar la intemperie en que se encuentra el hombre contemporáneo. Destruídas las antiguas convicciones: aquellas certezas en las que se asentaban la vida y el

³⁸ ORTEGA Y GASSET, J. (1970). *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.

³⁹ Distinguido poeta y filósofo platense (1920-2008), autor de selectos artículos sobre cuestiones de estética y filosofía contemporánea.

⁴⁰ POUSA, N. (2004). "El hombre crepuscular", en *Aproximaciones*, La Plata: Fundación Santa Ana, pp. 13-14.

pensar, tras las experiencias límites y las esperas inútiles sustituidas por el vértigo y la fuga, el antiguo ideal de la belleza-armonía ha quedado atrás.

Tras el ensueño de la “*belle époque*”, la crueldad de la Gran Guerra proyecta el desencanto respecto de los ideales burgueses (ya denunciados por los románticos como “filisteísmo”), y se precipita la ruptura más virulenta.

Los artistas nacidos entre las décadas decimonónicas del ‘70 y el ‘80 participan del simbolismo, y del cubismo, declarándose consecuentes con Cézanne; se adscriben al futurismo y su idealización del porvenir, el movimiento y el vértigo; estallan con el fovismo; arrojan la piedra del dadaísmo, ingresan al surrealismo...

El mundo del arte ha entrado en ebullición.

Los pilares sobre los que se basa el arte a partir de lo acontecido en el siglo XIX han sido identificadas por H. Sedlmayr por el afán de pureza –base de la pintura abstracta y la arquitectura sin ornamento–; la fascinación por la geometría –manifiesta en el cubismo–; la atracción por el lado onírico e irracional del ser humano –propia del surrealismo–; y la búsqueda de lo original, como tendencia característica del expresionismo⁴¹.

La asociación *arte-belleza* pareció haber llegado a su fin. Otras categorías estéticas han ocupado su lugar. Cierta crítica ha solido menoscabar la aspiración hacia lo bello artístico como un resabio perimido del pasado. Y es que las obras de las diversas y sucesivas vanguardias pretendieron producir rechazo, sacudimiento, protesta, virulencia... más no belleza. Tanto es así que hubo que rescatar la noción kantiana de *sublimidad* para encuadrar las obras más conspicuas del período. Lo original, desmesurado, sorprendente y siempre imprevisible ha saltado al primer plano de interés estético. Los términos ‘provocación’, ‘ironía’, acompañan a la exaltación de la creatividad sin límites.

El abandono de la belleza se produce no solamente en el arte, sino también en la *teoría del arte*. En efecto, la tematización de lo bello sólo se ha conservado en la corriente realista que actualiza y

⁴¹ SEDLMAYR, H. (2008). *La revolución del arte moderno*, trad. esp. Barcelona: Acantilados.

desarrolla la tesis tomista⁴² (J. Maritain, E. Gilson...), y más recatadamente, en el espiritualismo cristiano (L. Stefanini, L. Pareyson)⁴³. En tal sentido, es de destacar la asociación de la noción de obra bella con la de *obra lograda*, realizada por Luigi Pareyson⁴⁴, quien resalta la idea de *forma formante*, que pretende contener tanto la obra como el proceso creador.

Más cuando se pensaba que ya no había más que decir la preocupación por la belleza reaparece en los textos de H.-G. Gadamer⁴⁵.

En tal sentido, Umberto Eco, reconociendo la importancia cultural de la belleza de modo semejante a como *Wilhelm Dilthey* definía históricamente la noción de filosofía, muestra los diversos conceptos e ideales de belleza correspondientes a los grandes períodos de la cultura occidental, ejemplificando con las obras de arte, “porque han sido los poetas, los novelistas los que nos han explicado a través de los siglos qué era en su opinión lo bello y nos han dejado ejemplos”⁴⁶, y por ser los bienes culturales mejor conservados. Este autor constata, tanto la permanencia de “la identificación de la belleza con la belleza del cuerpo humano, especialmente el femenino (desde las Venus paleolíticas hasta las modelos de los calendarios contemporáneos)”⁴⁷, como la existencia de “tendencias divergentes” respecto del ideal de belleza profesado dentro de cada período histórico. Así, por ejemplo, en la Antigüedad reconoce la coexistencia de la belleza de las proporciones y de la belleza como luminosidad.

Desde el siglo XX la contradicción se multiplica, no sólo a causa de la proliferación de las tendencias divergentes, sino por el cuestionamiento mismo del ideal de belleza.

Parecería que en el siglo XX “el utensilio adaptado para su fin (producto tecnológico)” se convierte en el último refugio del anhelo

⁴² MARITAIN, J. (2004). *La intuición creadora en el arte y en la poesía*. Madrid: Palabra; Gilson, É. (1960). *Pintura y realidad*, Madrid: Aguilar.

⁴³ Véase, STEFANINI L. (1960). *Trattato di Estetica. I. L'arte nella sua autonomia e nel suo processo.*; Pareyson L. (1954). *Estetica. Teoria della formatività*.

⁴⁴ PAREYSON, L. *Op. cit. supra*.

⁴⁵ GADAMER, H.-G. (2012). *Verdad y Método*, Madrid: Sígueme y *La actualidad de lo bello* (1991). Barcelona: Paidós.

⁴⁶ Eco, U. (2004). *Historia de la belleza*, Barcelona: Lumen, p. 12.

⁴⁷ *Ib.*, p.12.

de belleza. Desde “la exaltación futurista de la velocidad, Marinetti llegará a afirmar, tras haber invitado a matar el claro de la luna como trasto inútil poético, que un coche de carreras es más bello que la Niké de Samotracia”⁴⁸.

Surge así la era de la “estética industrial”,

la máquina ya no necesita ocultar su funcionalidad tras los oropeles de la cita clásica, como sucedía con Watt, porque ahora se afirma que la forma sigue a la función, y la máquina será tanto más hermosa cuanto más capaz sea de exhibir su propia eficiencia⁴⁹.

La belleza, pues, se asienta preferentemente en la vida cotidiana; aparece, más bien, bajo la forma de la moda, los productos de la técnica del diseño y/o la publicidad. Del *diseño* procede el ideal de la funcionalidad, se alterna con el de *estilo*, que hace hincapié en el agrado estético no resultante de la función, sino como valor agregado con el fin de seducir al futuro comprador.

“Belleza de la provocación”, denomina Eco a la que propondrían los distintos movimientos de vanguardia y del experimentalismo artístico: del futurismo al cubismo, del expresionismo al surrealismo, desde Picasso hasta los grandes maestros del arte informal.

Eco resalta la actitud de provocación de las vanguardias al violar, sistemáticamente, todos los cánones estéticos respetados hasta ese momento:

El arte ya no se propone proporcionar una imagen de la belleza natural, ni pretende procurar el placer sosegado de la contemplación de formas armónicas. Al contrario, lo que pretende es enseñar a interpretar el mundo con una mirada distinta, a disfrutar del retorno a modelos arcaicos o exóticos: el mundo del sueño o de las fantasías de los enfermos mentales, las visiones inducidas por las drogas, el redescubrimiento de la materia, la nueva propuesta alterada de objetos de uso en contextos improbables (véase nuevo objeto, *dadá*, etcétera), las pulsiones del inconsciente. [...] Sólo una corriente del arte contemporáneo ha recuperado una idea de armonía geométrica que puede recordarnos la época de las estéticas de la proporción, y es el arte abstracto. Rebelándose contra la dependencia tanto de la naturaleza como de la vida cotidiana, el arte abstracto nos ha pro-

⁴⁸ *Ib.*, p. 394.

⁴⁹ *Ib.*, p. 394.

puesto formas puras, desde las geometrías de Mondrian a las grandes telas monocromas de Klein, Rothko o Manzoni⁵⁰.

Opuestas entre sí, conviven, curiosamente, la belleza sugerida por las nuevas corrientes artísticas y la difundida por los *media*, con el fin de estimular el consumo, multiplicándose, así, las contradicciones respecto de la existencia de un único criterio. Nuestra época, asevera Eco, se entrega “a la orgía de la tolerancia, al sincretismo total, al absoluto e imparable politeísmo de la belleza”⁵¹.

Y finalmente constata:

Existen, por último, muchas corrientes del arte contemporáneo (happenings, actos en que el artista corta o mutila su propio cuerpo, implicaciones del público en fenómenos luminosos o sonoros) en las que parece que bajo el signo del arte se desarrollan más bien ceremonias de sabor ritual no muy diferentes de los antiguos ritos místicos; cuya finalidad no es la contemplación de algo bello, sino una experiencia casi religiosa (aunque de una religiosidad primitiva y carnal) de la que los dioses están ausentes. Por otra parte, de carácter místico son las experiencias musicales de enormes multitudes en las discotecas o en los conciertos de rock, donde entre luces estroboscópicas y sonidos ensordecedores se practica una forma de “estar juntos” (a menudo acompañada del consumo de sustancias estimulantes) que puede parecer incluso “bella” (en el sentido tradicional de un espectáculo circense) a quien la contempla desde fuera, aunque no es así como la viven los que están inmersos en ella⁵².

Pero sólo se trata de experiencias equiparables con otras muchas referidas a la vida cotidiana.

Parecería que en el siglo XX el “el utensilio adaptado para su fin (producto tecnológico)” se convierte en el último refugio del anhelo de belleza. Desde “la exaltación futurista de la velocidad, Marinetti llegará a afirmar, tras haber invitado a matar el claro de la luna como trasto inútil poético, que un coche de carreras es más bello que la Niké de Samotracia”.

Surge así la era de “estética industrial”:

⁵⁰ *Ib.* pp. 415-417.

⁵¹ *Ib.*, p. 417.

⁵² *Ib.*, p. 417.

la máquina ya no necesita ocultar su funcionalidad tras los oropeles de la cita clásica, como sucedía con Watt, porque ahora se afirma que la forma sigue a la función, y la máquina será tanto más hermosa cuanto más capaz sea de exhibir su propia eficiencia”⁵³.

El ideal de la funcionalidad, proveniente del *diseño*, se alterna con el de *estilo*, que hace hincapié en el agrado estético no resultante de la función, sino como valor agregado con el fin de seducir al futuro comprador.

En el tempo del Chombre crepuscular”, al decir del Prof. Pousa, reina la imprecisión.

Comienza por corroer todos los fines trascendentes y aparece la perplejidad y la interrogación, que se devora toda creencia y la transforma en superstición, aniquila todo “conocimiento” y lo devuelve transformado en ideologías y técnicas de dominación; incomunica la esencia de la historia y provoca la caída en la inmediatez de la subjetividad sin remedio, o sea en lo inefable; vacía el lenguaje en sistemas proposicionales a convenir; relativiza todas las metas morales; la ciencia es elaborada en hiperlenguajes técnicos con lo cual adquiere prestigios mágicos; el abandono de toda “creación” en los dominios del arte, para sustituirlo por la actitud de “composición” que lleva a un formalismo hipertrofiado, o a una sujeción de la *hylé* en su manifestación más incomunicable⁵⁴.

En tal sentido Arthur Danto –uno de los principales teóricos del arte de fines del siglo XX, tras la publicación, en 1997, de *Después del fin del arte*– da cuenta de la crisis del concepto y la vivencia de la belleza en el arte contemporáneo. Su punto de partida se encontraría en la que llama “vanguardia intratable” e identifica con el movimiento *dadá*. Reconoce que la vanguardia, más allá de sus excesos, realizó una contribución decisiva al mostrar que podía haber arte sin belleza.

Considero el descubrimiento de que algo puede ser buen arte sin ser bello como una de las grandes aclaraciones conceptuales de la filosofía del arte del siglo XX, aunque quienes lo realizaron fuesen todos artistas; sin embargo este descubrimiento habría parecido trivial antes de que la Ilustración concediera a la belleza esa primacía de la que ha venido gozando hasta tiempos relativamente recientes⁵⁵.

⁵³ *Ib.*, p. 394.

⁵⁴ POUSA, N. *Op. cit.*, pp. 14-15.

⁵⁵ DANTO, A. C. (1997). *El abuso de la belleza*, Buenos Aires: Paidós, p. 103.

Danto recordando a Kant, observa que estableció como contrapartida de la belleza a lo inhumano. “Nada es más contrario a lo bello que lo repugnante”, había escrito el filósofo germano en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* de 1764⁵⁶. De ahí que el llamado *arte abyecto* cobraría sentido en cuanto rechazo artístico de la belleza. Danto hace notar, a modo de justificación, que el arte religioso, desde el origen del cristianismo, también desechó la belleza, al representar la pasión y la crucifixión, y las atrocidades sufridas por los mártires, convirtiéndolas en una característica importante de la expresión artística. Por lo tanto, para nuestro autor,

[...] la tendencia renacentista a embellecer al Cristo crucificado en realidad fue una medida para darle al cristianismo un barniz clásico restituyendo al cuerpo torturado una suerte de gracia atlética, negando así el mensaje básico de la doctrina cristiana según el cual, la salvación se alcanza a través del sufrimiento abyecto. El esteticismo del siglo XVIII fue un corolario del racionalismo de la religión natural⁵⁷.

Ya Hegel había observado que:

La novedad del arte cristiano y romántico consistió en tomar lo abyecto como su objeto privilegiado. En concreto, el Cristo torturado y crucificado, la más disforme de las criaturas, en lo cual la belleza divina se convertía, por la acción de la perversión humana, en la más innoble de las abyecciones⁵⁸.

Ahora bien, Marcel Duchamp (1887-1968) cuando presenta en Nueva York —no sin resistencia del jurado— un urinario sobre el que estampó el nombre del fabricante con el título de *Fuente* (1917), inaugura un tipo de ruptura que va más allá de las experiencias plásticas del cubismo o del fauvismo. Al proponer la presentación de *objet trouvé* —objetos sacados de su contexto real para ser admirados en el ámbito de una galería de arte—, la intención del artista, dice Danto, no es producir agrado sino generar toda una “gama de sentimientos mucho más amplia”, y agrega que “carecemos de un término para estas cualidades”⁵⁹.

⁵⁶ KANT, I. (1997). *Lo bello y lo sublime*, trad. de F. Rivera Pastor, Barcelona: Óptima, p. 50.

⁵⁷ DANTO, A. C. *Op.cit.*, p. 100.

⁵⁸ HEGEL, G. W. F. (2008). *Estética*. Buenos Aires: Losada.

⁵⁹ DANTO, *Op.cit.*, p. 176.

Según Danto:

Cuando los cabecillas revolucionarios exhortaron a David para que pintara la muerte de Marat –con la que, según el historiador del arte T. J. Clark, dio comienzo la modernidad– el objetivo era promover la ira y la indignación, e incrementar el fervor revolucionario y el odio contra los enemigos de la revolución. Los pintores de la Contrarreforma representaron a los santos como sufrientes para suscitar piedad. A veces, la belleza es compatible con estos contenidos, otras no. Si lo que pretende es infundir aversión, quizá convenga más que sea repulsivo⁶⁰.

Usando la teoría de los signos de Morris, con las tres dimensiones el lenguaje: *gramática*, *sintaxis* y *pragmática*, Danto procura hallar una denominación común para mencionar cualidades extra estéticas. Pero el calificativo ‘pragmática’ no le parece adecuado por su carga semántica, aunque acepta que estas cualidades podrían denominarse así. Finalmente, de la mano del lógico Frege, Danto adopta el nombre ‘*modulador*’.

Junto a la belleza, que Danto considera que “ha sido, con mucho, el más importante de los moduladores”, agrega la *repugnancia* y la *indignación*. Y deteniéndose en los *raddy-mades*,⁶¹ asegura que no son simples objetos encontrados de producción industrial.

Son objetos modulados para provocar una actitud de indiferencia estética. No diré que el número de moduladores sea ilimitado. Pero es, con mucho, demasiado grande para suponer que ni siquiera la belleza, con toda su trayectoria, vaya a ser el modulador definitorio del arte del futuro inmediato⁶².

En la misma línea de M. Duchamp, Andy Warhol obtuvo un gran éxito en 1964, al presentar como obra de arte las cajas de un jabón de lavar, que tenía un colorido envase para atraer a los consumidores. ¿Qué hace que las cajas de Warhol fueran arte y las mismas cajas, apiladas en las estanterías de los supermercados, no lo fueran?, se pregunta Danto. El creador de la caja de Brillo era un ignoto y prometedor pintor americano, James Harvey, quien se ganaba la vida como diseñador comercial. Pero hoy nadie recuerda al diseñador

⁶⁰ *Ib.* p. 176.

⁶¹ Nombre que da Duchamp a sus piezas.

⁶² DANTO, A. C. Op. cit. p.177.

dor del envase y en cambio todos quienes se interesan por el arte, tienen presente la obra de Warhol. Según Danto, las *Cajas Brillo* de Warhol eran arte porque inducían a la reflexión sobre el concepto de arte, y porque eran lo opuesto a anteriores definiciones de lo que se consideraba arte. Con Hegel, Danto termina sosteniendo que es un determinado momento histórico el que permite que un objeto como la *Caja Brillo* sea arte. Al ser expuestas como obras de arte, cuestionaron ideas fundamentales del modernismo, entre otras, la de la originalidad de la obra única que muestra huellas del genio artístico de su creador. Ya el filósofo Walter Benjamin alertó sobre el riesgo de que las obras de arte, perdieran el “aura” que las caracterizaba, debido a la reproducción mecánica⁶³.

Quedaba abierto el campo para la aparición de nuevas corrientes de interpretación de lo contemporáneo. En la actual circunstancia, que Danto denomina *posthitórica*, “*deberíamos pensar en el arte después del fin del arte, como si estuviéramos emergiendo desde la era del arte a otra cosa, cuya forma y estructura resta ser entendida*”⁶⁴.

Así pues, a la “muerte del arte” anunciada por Hegel, se sumaría la *desaparición* de uno de sus componentes esenciales: la belleza, en aras de la cual se habrían menospreciado otras cualidades estéticas posibles, tales como lo repugnante, lo abyecto, etc.

Respecto de la filosofía del arte del siglo XX, Danto elogia “el descubrimiento de que algo puede ser buen arte sin ser bello como una de las grandes aclaraciones conceptuales”⁶⁵. Ciertamente conviene recordar que una cosa es el acuerdo de los teóricos y otra el gusto común de una época.

Tras Duchamp y Warhol aparecerán otras experiencias resonantes.

En Europa se destacan las producciones de Joseph Beuys (1921-1986), piloto en la Segunda Guerra, egresado de la escuela de Bellas Artes de Düsseldorf —de la que posteriormente fuera un renombrado profesor de escultura—, Beuys integró el movimiento neomodernista *Fluxus*, constituyéndose, sin duda, en el más famoso miembro. Sus objetos se distinguen de los *ready-made* de Duchamp por formar parte

⁶³ *Ib.*, p. 177.

⁶⁴ *Ib.*, p. 102.

⁶⁵ *Ib.*, p. 102.

de su propia vida, ostentando su huella o conteniendo un recuerdo autobiográfico, como la miel y la grasa, utilizada por los tártaros que le salvaron la vida durante la segunda guerra mundial. De esta manera Beuys, entre las décadas de los setenta y los ochenta, se convierte en el representante más conspicuo de la tendencia a asociar “el interés del público no en lo que el artista hace, sino en su personalidad, acciones y opiniones”⁶⁶. Su figura está ligada al llamado *arte conceptual*, al *happening* y al *performance*⁶⁷. Así, en 1965 Beuys en su *performance* *Cómo explicar los cuadros a una liebre muerta*, recorre una galería con miel y pan de oro en la cabeza y hablando sobre su obra a una liebre muerta que tenía entre sus brazos (alusión a una sociedad muerta), y nueve años después, realiza la acción *Me gusta América y a América le gusto yo* en que, por tres días reúne, se muestra con un coyote, fieltro, paja y diarios americanos que va acumulando, hasta concluir abrazando al animal.

Destruyendo toda tipificación artística tradicional, el llamado *arte de acción*, al poner el énfasis en el momento creador, abandona los conceptos tradicionales como el de obra de arte y mucho más el de belleza asociado a ésta, sólo queda el gesto creativo, la intención crítica, el contenido intelectual.

Y si bien Roger Fry, tras el gran revuelo provocando por sus exposiciones de arte post-impresionista en Londres en 1910 y 1912, sostuvo que lo feo en arte sería tal, hasta que fuera visto como bello. Esto es, que todo arte original se percibe inicialmente como feo. Lo novedoso de lo sucedido con la vanguardia, para Danto, es mostrar que, la relación entre arte y bellaza no sería esencial.

Marcel Duchamp, Andy Warhol y Joseph Beuys “forman la ‘trinidad’ del arte contemporáneo” y expresan una misma antropología –afirma el pintor David López–. “Para Andy Warhol, el arte es dinero, sin tapujos; para Beuys, el arte es melancolía, soledad del artista consigo mismo)”.

En el tiempo del “hombre crepuscular”, al que se refería el Profesor Pousa, reina “la imprecisión”, el esfumado de la imagen de hombre:

[...] la imagen del hombre crepuscular está constituida, no por

⁶⁶ Véase, *Diccionario del arte del siglo XX*, Madrid, Complutense, 2001.

⁶⁷ Formas de arte que combinan acción teatral, plástica, música y que involucran al público.

aquellos rasgos que presenta, sino por los que ya no presenta, y los que todavía no presenta [...] el crepúsculo de la historia se produce cuando los dioses se alejan de la tierra. La “muerte de Dios” o su alejamiento deja ese abismal vacío que el hombre debe llenar con su propio realizarse [...] abandono de toda “creación” en los dominios del arte, para sustituirlo por una actitud de ‘composición’ que lleva a un formalismo hipertrofiado, o a una sujeción de la *hylé* en su manifestación más comunicable. Toda la vida cultural humana es presa de febriles búsquedas de “originalidad”, o sea de rupturas y de anhelos de nuevos puntos de partida⁶⁸.

Lo cierto es que hoy en día, lo bello se muestra fuera de la experiencia corriente del arte contemporáneo⁶⁹, en lo que tiene de más característico o representativo.

Así, durante el siglo XX, se registró un fuerte movimiento artístico que se valió de la reacción del público, como forma de hacer arte, y al que se sumó otro, de corte social, que buscó al arte como instrumento para la crítica y la toma de conciencia, teniendo ambos por rasgo común el rechazo y exclusión de la belleza como característica esencial de lo artístico.

Al respecto, y en consonancia con los interrogantes planteados al inicio del presente artículo, conviene resaltar que el abandono de la belleza responde a razones profundas que parecen no advertirse.

El “olvido del ser” arrastra consigo el de sus constitutivos: la verdad, el bien, la belleza. El nihilismo profesado por los maestros de la sospecha mucho ha hecho al respecto. La exclamación de Nietzsche “Dios ha muerto, nosotros lo hemos matado” no fue una afirmación circunstancial. A la experiencia del vacío existencial y la falta de sentido proclamada con arrogancia, sucede un desplome de los valores que la impregnaban y se muestra, en el mejor de los casos, en el cultivo de un arte autorreferencial dirigido a un público de artistas y “entendidos” y, en los otros, poderosos y de snobs y a los grandes circuitos mercantiles del arte que lo validan. Danto muestra como los “comisarios” organizadores de las muestras son quienes han pasado a tener el papel central en la determinación de lo que el arte sea; sustituyendo en esa tarea a los millonarios coleccionistas que, a su vez, habían suplido a los mecenas de antaño.

⁶⁸ Pousa, N. *Op. cit.*, pp. 15-16.

⁶⁹ Primero en las artes visuales y luego en algunas expresiones musicales, etc.

Analistas muy finos como U. Eco son capaces de reflexionar respecto de las experiencias dadaístas, distinguiendo entre el gesto provocador y la llamada de atención sobre los objetos que pueblan nuestra vida cotidiana, y deteniéndose en sus aspectos formales cuando son apartados del uso corriente; pero eso no deja de ser una muestra del valor del diseño al generar en torno de los mismos el ámbito de la insularidad del arte. Y críticos tan agudos como Danto están persuadidos de que, no sólo sea un “gran logro eliminar la belleza de la definición del arte demostrando que algo puede ser arte sin estar dotado de belleza”, sino también, de que el arte es capaz de “desplegar tantas posibilidades estéticas que constituiría una distorsión pensar en él como si sólo tuviera una”⁷⁰. Pero el mismo Danto, a continuación reflexiona:

La diferencia entre la belleza y el resto de cualidades estéticas, incontables en número, es que la belleza es la única que se reivindica a sí misma como valor, en un mismo plano que la verdad y la bondad. La aniquilación de la belleza nos dejaría en un mundo insoportable, del mismo modo que la aniquilación de la bondad nos dejaría en un mundo donde sería imposible vivir una vida humana plena⁷¹.

Me pregunto: ¿el arte no forma parte del mundo, en sentido de ámbito cultural humano? ¿El mundo no se empobrece con el abandono de la belleza por parte arte?

A pesar de las producciones revulsivas de los artistas y las elucubraciones de los teóricos, perdura en el inconsciente colectivo la convicción de que en el arte tiene que haber belleza. Ello produce un conflicto serio entre el artista y el común del público desprevenido y desconcertado al no poder acceder a formas expresivas al margen de lo bello, o que procuren otra forma análoga de lo bello. Y es que, una vez apagado el estrépito, el corazón del hombre sigue clamando por la belleza. Así parece reconocerlo una generación de jóvenes artistas. Me permito transcribir lo alegado, en un reportaje, por el joven pintor español David López Ribes:

De hecho, hoy hablar de la belleza es algo que no tiene mucho sentido. Pero es una cuestión que yo quiero volver a proponer como valor. Se han escrito cientos de cosas sobre la belleza, de hecho mi

⁷⁰ DANTO, A. C. *Op. cit.*, p. 103.

⁷¹ *Ib.*, p. 104.

intención no es proponer algo nuevo, sino actualizar algo que siempre ha estado, porque ya no está [...] La gente se acerca a un paisaje, contempla un paisaje, y le gusta, siente un placer estético, un placer que está ligado al amor. Y ya está, no tiene porqué profundizar más. En lo que conforma esa experiencia estética, hay una matemática, pero el espectador no necesita entenderla. Uno no necesita entender científicamente una naranja para disfrutar de ella, aunque haya una explicación científica: la combinación de azúcares con aminoácidos, etc.

Cuando hay algo bello, hay una matemática, una relación entre materiales, texturas, etc. y eso conforma la belleza. La mayor parte de las personas la disfruta, pero los artistas son capaces de acercarse intuitivamente a la relación que hay detrás de esa belleza: las materias se dan valor mutuamente porque están en relación. Los artistas lo traducimos en obras, materiales, texturas, colores... por ejemplo, una curva necesita una recta, una mancha necesita una línea, un color plano necesita un color deshecho... estas son las herramientas con las que se recrea la belleza, sea en pintura como en música, donde el sonido necesita del silencio. [...] Los artistas traducimos esta relación que hay en la materia en formas y colores; eso es un cuadro. Y ese cuadro tiene que ser bello en su relación de materias [...]. Este es el primer nivel del arte.

En mi caso, además, me interesa darle un contenido, y este sería un segundo nivel. Esas formas que tienen que “funcionar” entre sí y ser bellas, además tienen que tener un contenido. Porque el arte no es sólo relación entre materias, sino que es relación entre personas, es comunicación.

Este es otro aspecto que la postmodernidad ha quebrantado, al exaltar el individualismo. Muchos artistas, si les preguntas el significado de su obra, niegan que lo tenga, sino que pintan para sí mismos, se cierran al diálogo, “no quieren decir nada”.

Hay un tercer nivel del arte, y es el de relación espiritual. El arte siempre ha sido espiritual, ha expresado relación con lo divino, lo que no hay que confundir con el arte propiamente sacro. [...] Desde Altamira hasta el siglo XX, el arte siempre ha expresado lo espiritual; es precisamente en el siglo XX cuando aparece, por primera vez en la historia, la sociedad “atea”⁷².

Hans Urs von Balthasar afirmaba al respecto que: “junto a la pérdida de lo bello, se ha perdido también lo bueno y lo verdadero”, de

⁷² LÓPEZ RIBES, David, entrevista en <http://www.zenit.org/article> 28-07-2011. Asesor Cultural del Instituto Cervantes de París y colaborador de Kiko Argüello en la realización de pinturas murales de iconos.

manera que, “por un lado hay un falso tipo de belleza que no nos eleva hacia Dios y su Reino, sino que en cambio nos arrastra hacia abajo y suscita deseos desordenados”.

No parece ser la relación de la belleza y el arte un hecho accidental sino esencial que debe ser redescubierto por el artista de estos días.

En diálogo con J. Guitton, el Papa Pablo VI se lamentaba:

¡Oh voz bienaventurada del arte, eco mágico, tú que de la silenciosa belleza extraes la armonía de los signos y de las formas! ¿Cuánto volverás a entonar tus cánticos, cuándo nos hablarás de nuevo con tu sobrehumano encanto, por la alegre vía, la vía a todos abierta, de la súbita inspiración, del mundo escondido y profundo del ser en el que todas las cosas tienen su raíz, y del que deriva su sentido?⁷³.

⁷³ GUITON, J. (1967). *Diálogos con Pablo VI*, Madrid: Cristiandad, p. 325.

La doctrina del amor perfecto en Tomás de Aquino

Un estudio filosófico
orientado desde la categoría
de hábito

por Luis Horacio Delgado

Resumen. Es muy frecuente observar en la vida cotidiana muy distintas apreciaciones acerca del amor humano. Es común oír hablar de él como realidad devaluada. Ortega y Gasset afirma que hace dos siglos que los intelectuales no buscan una teoría sobre el amor, cosa que ha sido procurada en toda época. Demostrar filosóficamente que el amor puede ser perfecto, orientando el estudio desde la categoría de hábito, y que, además, él conlleva, como resultantes, las propiedades de la perdurabilidad del lazo unitivo y la capacidad oblativa de los amantes, será nuestro objetivo.

Abstract. It is very frequent to watch in everyday life very different appreciations about human love. It is common to hear about it as a devaluated reality. Ortega y Gasset states that intellectuals haven't searched for a theory about love, which had been sought in all ages. It will be our objective to prove philosophically that love can be perfect, approaching the study from the category of habit; and, besides, it carries as results, the properties of perdurability of the unitive bond and the oblativ capacity of the lovers.

Palabras claves: Amor perfecto, categoría de hábito, perdurabilidad unitiva, oblación de los amantes, amor pasión, amor racional, amor de amistad, reciprocidad, muerte por amor.

Keywords: perfect love, category of habit, unitive perdurability, oblation of lovers, love passion, rational love, love friendship, reciprocity, death for love.

La situación actual. Objeto, fuente y método de estudio

La realidad amorosa suele presentarse desprestigiada en la vida de nuestra sociedad. Incluso, en el plano intelectual, también se exhibe devaluada. Quien ha detectado este *status quaestionis* y quien ha referido muy agudamente las especiales características con que nuestro tiempo considera el asunto del amor ha sido José Ortega y Gasset: «Desde hace dos siglos se habla mucho de amores y poco del amor. Mientras todas las edades, desde el buen tiempo de

Grecia, han tenido una gran teoría del sentimiento, las dos centurias últimas han carecido de ella»¹.

Es preciso percatarnos de este endémico estado con la finalidad de poder remediarlo y hablar de lo esencial. Además, el aludido filósofo y ensayista español, nos indica hacia donde debemos direccionar la urgente tarea que, como hombres e intelectuales de época, debemos asumir:

«Hablemos del amor, pero comencemos por no hablar de «amores». Los «amores» son historias más o menos accidentadas que acontecen entre hombres y mujeres. En ellas intervienen factores innumerables que complican y enmarañan su proceso hasta el punto que, en la mayor parte de los casos, hay en los «amores» de todo menos eso que en rigor merece llamarse amor»².

Por tanto, en sintonía con semejante diagnóstico, nuestra exigencia consistirá en hallar lo más específico del amor en cuanto tal. Con esta precisa intención es que aspiramos acercarnos a *la doctrina del amor perfecto* de Tomás de Aquino para fundamentarnos en ella. Por lo tanto, de ser posible advertir en la obra del Aquinate una concepción progresiva del amor, esto es, una realidad tendiente efectivamente a un culmen perfectivo, nuestro consiguiente anhelo será proponerla como «el ideal del amor», indicándola como la única propiamente ajustada para el nivel humano. Logrado esto, lógicamente quedará desestimada toda otra teoría del amor que suponga en él un estado propio y natural, común y justificado, cuando éste aparezca frivolidado o empobrecido³. Más adelante, el avance investigativo se ocupará de precisar qué cualidades del amor son las que lo tornan excelso. Estas mismas características serán las claras señales que nos permitan distinguirlo como amor auténticamente humano y serán imprescindibles para lograr apartar de él toda connotación superfi-

¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Ed. Edaf⁷, Madrid, 2005, pág. 56.

² Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Ibíd.*, pág. 55.

³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Ibídem*: «Es de gran interés un análisis psicológico de los «amores» con su pintoresca casuística; pero mal podríamos entendernos si antes no averiguamos lo que es propia y puramente el amor. Además, fuera empequeñecer el tema reducir el estudio del amor al que sienten, unos por otros, hombres y mujeres. El tema es mucho más vasto, y Dante creía que el amor mueve el sol y las estrellas».

cial. Por el momento, nuestra hipótesis se inclina a afirmar dos propiedades que se seguirán del amor perfecto y son: La perdurabilidad del lazo unitivo y la capacidad oblativa de los amantes. Sabemos que esto ha de ser probado.

A su vez, consideramos que desde el comienzo debe subrayarse que cuando se estudia el amor en clave filosófica necesariamente se adoptan modos de enfoque particulares. Así, para conducir nuestra propia expectativa, dejaremos de lado la tan generalmente utilizada *categoría de participación* cuando se investiga el tema que nos convoca, y acogeremos, en su lugar, la *categoría de hábito*. Dicha inclusión es algo novedoso que distingue nuestro intento entre tantos otros. Intuimos que efectivizar esta aplicación nos llevará a horizontes antropológico-existenciales más explicitantes⁴ que los conseguidos al abordar idéntica temática pero desde la participación. En todo caso, como para no contraponer innecesariamente las categorías de participación y de hábito sino plantearlas en concordia, nuestro estudio es inaugurado con la convicción de que en nuestro tema *lo naturalmente participado es el hábito del amor*. Al exteriorizar nuestro parecer por la recién expuesta premisa creemos justificar mejor nuestra elección de la noción de hábito para encarar el estudio del amor.

Por otra parte, para ubicar la ansiada doctrina del amor perfecto en Tomás de Aquino basaremos el trabajo en el seguimiento de diversos textos de la *Summa Theologiæ*, aunque sin hacer una observación glosada, verso a verso. Por tanto, no ofreceremos un comentario de textos, sino que extraeremos y explicitaremos la doctrina aquiniana acerca del amor esparcida en dicha fuente, la que hemos elegido por corresponder a su fase de docta madurez.

En cuanto al método de investigación escogeremos la vía demonstrativa. Entre su tipología se halla la demostración perfecta, que se

⁴ Cuando llegamos a afirmar la presencia del amor, habiendo arribado a él desde la categoría de participación, aseveramos un *amor metafísico*, afirma Julio Méndez. Este «amor metafísico» está presente, por supuesto, en todo hombre, o si se prefiere ser más aglutinante, en todo ente de natura intelectual. Es, por lo tanto, un amor abstracto y universal que nos asegura que el hombre es un ser para el amor, cuando deseamos mostrar la grandeza de la naturaleza humana. Es, entonces, del nivel de los fundamentos y, por lo mismo, muy general e implícito. Para ahondar en esta reflexión ver: Julio Raúl MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1990.

denomina *propter quid*, que siempre es *a priori*, lo cual significa que el discurso avanzará *a priori ad posteriorem*, de aquello que es primero por naturaleza a lo posterior. Lo mismo sería decir que la investigación se desarrollará desde el principio a las consecuencias.

Además, también existen las demostraciones imperfectas que se dicen *quia*, porque demuestran que una cosa es así, sin dar razón de por qué es así. Ambos tipos de demostraciones pueden ser *a priori*, pero, la diferencia estriba en que la demostración *propter quid* ofrece la razón de por qué se concluye verdaderamente, mientras que la demostración *quia* nos confirma remotamente la validez de lo concluido. Pero, puesto que hay proceder correcto, estamos, sin duda, ante una verdadera demostración.

La argumentación *propter quid* es una deducción. En términos modernos sería una síntesis, pues, se orienta de la causa a los efectos. Pero, para emplear el lenguaje del Doctor Angélico, diremos que nos conduciremos por el rastro de un proceso compositivo⁵.

Sintetizando lo hasta aquí expuesto, decimos que nuestro objetivo buscará demostrar racionalmente, orientando el estudio desde la categoría de hábito en la Suma de Teología, que el amor puede ser perfecto y, que él conlleva como resultantes dos propiedades, una de permanencia y otra que sostiene su carácter de ser oblativo.

2. Tres etapas investigativas integradas en unidad especulativa

2.1. La ratio potentiãe y la ratio habitus

Las facultades o potencias principales que sustentan nuestro estudio son el conocimiento y el apetito, tanto de orden sensible como intelectual. Dichas facultades funcionan como lugares propios de inhesión de los llamados hábitos.

⁵ El Doctor Común utiliza otro vocabulario para hablar del método que utilizaremos: «In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus, procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices» (Cfr. I-II S.Th. q. 14, art. 5, in c.).

Santo Tomás afirma que la *ratio potentia* consiste, de suyo, en ser una ordenación al acto⁶. Por lo tanto, es necesario que la *ratio potentia* se tome desde el acto por el cual ella misma adquiere su sentido. Se origina, de esta manera, una sucesiva y triple alineación de inteligibilidad: La *ratio potentia* se relaciona intrínseca y necesariamente con la *ratio acti* y ésta, a su vez, con la *ratio obiecti*. Por esto, pertenece a la potencia ser un principio interno de los actos humanos, aunque las acciones sean siempre de los supuestos⁷. Tener presente esta última consideración será clave para no sustantivar los accidentes, lo que nos provocaría una deformación antropológica.

Por otra parte, las facultades se distinguen realmente de la esencia del alma, pues, albergan en sí potencialidad. De este modo, la esencia del alma se compara a la substancia y las facultades al accidente, sin posibilidad de que puedan identificarse, pues, hay distinción manifiesta y real⁸. De esta manera, y puesto también que el obrar sigue al ser, es imposible que estos dos ámbitos se identifiquen.

Para nuestro menester, la potencia de mayor interés será la del apetito intelectual –*voluntas*– y su capacidad de recibir aquella realidad intermedia entre la facultad y su acto llamada *habitus*⁹. De suyo, el hábito asiste una facultad cualificándola como forma accidental para alcanzar su acto propio, buena y ágilmente, por lo que se lo considera causa instrumental del acto.

Ahora bien, ¿Qué tipo de necesidad postularemos para la asistencia del hábito con respecto al amor-acto de la voluntad? Y si establecemos que la necesidad del hábito como colaboración es obligatoria para que la voluntad despliegue en amor, ¿Qué tipo de necesidad estamos constituyendo? Y en el caso de suponer una necesidad absoluta, ¿Qué rol cumpliría, entonces, la potencia de la voluntad?, pues-

⁶ Cfr. *I S.Th.* q. 77, art. 3, in c.: «Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum».

⁷ «Acciones sunt suppositorum», actuar es propio de los supuestos, siendo un supuesto una substancia completa individual o substancia primera.

⁸ La identificación esencia-facultades sólo sucede en el caso del Acto Puro cuya actividad es su esencia. Cfr. *I S.Th.*, q. 77, art.1, in c.

⁹ Por afectar a su sujeto de una manera intrínseca, la cualidad coincide con la cantidad y la relación. Pero difiere de la cantidad porque determina al sujeto *formalmente*; y se distingue de la relación, en cuanto afecta a su sujeto de una manera absoluta, es decir, *sin referirla a otro*.

to que no bastaría por sí para lograr su operación más estimable. Sin duda estos interrogantes deben ser resueltos.

Para desatar este nudo especulativo, primero es conveniente recordar que la realidad del amor humano y la del hábito no se confunden aunque se involucran. Una vez entendida esta necesaria vinculación, vayamos a la *Summa Theologiæ*, donde se aclara qué tipo de necesidad podemos proyectar para justificar la existencia de los hábitos, puesto que, *necessitas dicitur multipliciter*. El Angélico considera y distingue la necesidad desde las causas o principios¹⁰. Un tipo o forma de necesidad posible es la intrínseca material y formal, la que queda descartada para esta dependencia voluntad–hábito, pues, si la potencia no alcanzara por sí para obrar su acto y *necessariamente* debiera ser asistida para ello por un hábito, entonces, deberíamos concluir que dicha potencia es en vano. Nos es, por lo tanto, imposible calificar la asistencia de los hábitos con una necesidad de tipo absoluta, total, o en términos escolásticos «ad esse». En consecuencia, sólo resta reivindicar un único modo de necesidad habitual, esto es, el proveniente desde un principio extrínseco a la voluntad. El único modo posible que no repugna al apetito intelectual es la necesidad de fin, designada comúnmente *utilidad*. Concluyentemente, esto significa que la presencia de un hábito asistente para que la voluntad coloque su acto propio sólo es conveniente relativamente con necesidad «ad melius esse».

¹⁰ Cfr. *I S.Th.*, q. 82, art. 1, in c: «Necesse est enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Et hæc est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et hæc vocatur necessitas finis; quæ interdum etiam utilitas dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et hæc vocatur necessitas coactionis. [...] *Necessitas autem finis non repugnat voluntati*, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo, sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic...» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

Por lo tanto, la necesidad que corresponde a cualquier potencia con respecto a causar su acto específico se califica *ad esse*. En cambio, la necesidad de causación por parte de los hábitos se llama *ad melius esse*. No hay otro camino para ensamblar correctamente la realidad de la potencia y la del hábito, pues, si como insinuamos, la necesidad de los hábitos para las potencias se calificara *ad esse*, estaríamos reconociendo para la propia facultad una insalvable indeterminación. Además, a esta registrada indeterminación, al otorgarle la posibilidad de ser socorrida por un hábito, le estaríamos añadiendo otra nueva indeterminación, aunque esta vez por parte del hábito que inhiere en ella, ya que nunca podrá subsanarse la establecida primera indeterminación. Si la potencia no funcionara sería en vano solicitar para que pueda ser salvada una asistencia. En todo caso, sería obligatorio reclamar un total reemplazo, pues, de no ser así, terminaría siendo incomprensible la realidad del hombre, pues permanecerían los hechos pero sin una acabada explicación.

El hábito, entonces, es una realidad vital, cuya consideración puede establecerse en un doble estándar de inteligibilidad, esto es, como ente y como instrumento circunscripto al ámbito de la causalidad eficiente de la potencia. En primer lugar, el hábito-ente es una cualidad que, como toda entidad, tiene su comienzo y su declinación y, por lo mismo, predicamos su capacidad para crecer o decrecer. Es, por tanto, una naturaleza que puede afianzarse o perderse. Todo este rango espectral, que va desde decrecer y dejar de ser hasta ser y crecer en plenitud, se da en íntima dependencia de la repetitividad de los actos. Por la intensidad iterativa de éstos, porque se afirman o quedan postergados, corre su suerte la entidad habitual. En segundo término, el hábito-instrumento queda definitivamente delineado en su perfil operativo por ser, junto a su potencia, principio de acción.

Pero, ¿En qué consiste, de suyo, la *ratio habitus*? Como *lo que es*, lo es para algo, decimos que lo propio del hábito, tanto como instrumento o como ente, es estar «ordenado a». Por lo tanto, la *ratio habitus* se formula semejantemente a la *ratio potentia*, lo que nos permite observar, en una simple y sinóptica mirada, cómo la natura del hábito *imita* la natura de su potencia de inhesión, amoldándose la una a la otra para una mejor asistencia operativa.

Además, el hábito propone, de suyo, un modo muy particular de recorrer su propia duración. Él es para estar vigente por el modo del

«*in crescendo*». Este es su propio dinamismo natural, por lo cual, la propiedad de perpetuidad temporaria que cualificaría al amor perfecto será requerida, no sólo desde la naturaleza del amor, sino también por la misma realidad de ser *habitus*, característica que asimilamos al amor perfecto. Evidentemente, el amor puede ser entendido como un acto de la voluntad o como un hábito adquirido a fuer de la repetición de los mismos, para lo cual es menester una sucesión de actos, al menos, de igual intensidad.

Justamente, el hábito, de suyo, es una realidad perfectible. Se desprende de esto la natural solicitud que el hábito hace de un posible término *ad quem* de óptimo desarrollo. Así, el hábito imitará la naturaleza de la voluntad y nos orientará, casi connaturalmente, a reclamar para el amor su capacidad oblativa al encontrarse en estado perfecto. Perfección en el hábito del amor y oblación tienen un lazo que en otro momento precisaremos. Sólo entonces nos restará comprobar, primero, que el amor perfecto requiere para sí un culmen oblativo y, segundo, que éste sea un hábito, para que nuestras intuiciones, acerca de sus dos propiedades principales, no carezcan de sustento.

2.2. La ratio amoris

2.2.1. La ratio amoris incluye y supera el amor passionis

Principalmente nuestra indagación persigue la comprensión de la *ratio amoris*, especialmente, la sostenida por el Doctor Angélico, ya que se caracteriza por tener matices únicos y propios¹¹. Pero la buscamos de una manera determinada, pues, la investigaremos en su estado de perfección. Insinuamos, por lo tanto, que la *ratio amoris* puede cumplirse en diversos niveles intensivos. Habrá, entonces, un nivel inicial y, pasando luego por estadios intermedios y parciales, también puede desembocar en un nivel máximo que, precisamente, es el que le pertenece al amor perfecto en cuanto tal. Dicho período final será propio y meritorio espacio sólo del amor perfecto, no correspondiente al amor sin más.

Esta aclaración sobre los diversos momentos del amor, muestra algunos inconvenientes a sortear, pues, dicha extensión amorosa se

¹¹ No toda doctrina del amor posibilita ser planteada como una realidad que solicita reposo en un culmen de perfección.

debe, en última instancia, a que el término *amor* posee una amplitud analógica y de inteligibilidad tal que puede tornárenos equívoco. El punto crucial es que existe una pasión llamada amor, fuente de toda otra pasión, que no es significada propiamente en la *ratio amoris*: «*Amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum*» (*I-II S.Th.*, q. 26, art. 1, in c.).

Esto nos revela que, tanto para el amor, como para los apetitos, tenemos, como fondo único, la tendencia a un bien¹², que es la formulación propia de la *ratio amoris*. De este modo, el apetito es realista, e incluso, extático, ya que trata sobre el bien «en sí», como éste es concretamente. No se conforma con algo considerado imaginariamente como un bien. Es, también, por este camino, que Santo Tomás encuentra un espacio propicio para contraponer las naturalezas del apetito y del conocimiento, ya que éste último, también es realista y extático, pero conoce las cosas en la medida en que éstas se hacen inmanentes por una «*specie impressa*».

Pero, más allá de esto, existe –como dijimos– una pasión del amor, que es significada propiamente en la *ratio passionis*. Santo Tomás hablará de la «pasión del amor» como amor propiamente dicho, aunque sujeto a lo sensible y caracterizado por ser «in *deterius*»¹³, relacionándose más con la unión a lo corporal y con el predicamento de la pasión, contraponiéndose al predicamento de la acción, a lo espiritual y a la caracterización «ad melius esse» de los hábitos. De esta forma, toda pasión es amor propiamente dicho, pero no todo amor es una pasión. La *ratio amoris* goza de una amplitud mayor que la *ratio passionis* pues la incluye y, a su vez, la supera en extensión, incremento que se consolida efectivamente en el amor racional.

¹² Cfr. Roger VERNEAUX, *Filosofía del Hombre, Curso de filosofía tomista*, Barcelona, Ed. Herder, 1981, Pág. 43: «Hay que notar ante todo que las nociones de *apetito* y de *bien* son correlativas. No se puede definir el bien de otro modo que como el término de un apetito, ni definir el apetito de otro modo que como una tendencia hacia un bien».

¹³ Cfr. *I-II S.Th.*, q. 22, art. 1, in c.: «Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati. *Passio autem cum abiectioe non est nisi secundum transmutationem corporalem, unde passio proprie dicta non potest competere animæ nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur. Sed et in hoc est diversitas, nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam lætitia.*» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

2.2.2. *La ratio amoris y sus tres géneros*

Más allá de este primer deslinde sobre el amor de pasión, observamos que en la misma *ratio amoris* se involucran tres géneros de amor significados por ella, aunque alguno de ellos con más propiedad que otros. Dichos géneros deben plantearse en concordancia con el apetito donde se ubican.

De esta manera, en la *ratio amoris* distinguimos un amor natural¹⁴ que es amor impropriamente dicho, un amor sensitivo¹⁵ y un amor racional¹⁶ ambos elícitos y propiamente dichos. Estas distinciones corresponden a un segundo deslinde que pone de manifiesto la amplitud analógica del amor, y que nos permite ver cómo, dentro del amor propiamente dicho, hay una pasión que es amor y hay un amor que no lo es.

2.2.3. *La ratio amoris como amor racional*

Un tercer deslinde corresponde al amor racional que es amor propiamente dicho y nunca mera tendencia o una pasión, del cual enseña Santo Tomás que, convenientemente se divide en amor de concupiscencia y amor de amistad¹⁷. Evidentemente, estos tipos de amores involucrados en la división son distintos. Sin embargo, esta beneficiosa división no hay que interpretarla como si el amor de amistad y el de concupiscencia se contrapusieran. Dice el Santo Doctor que esta división debe ser tomada según un *prius* y un *posterius*, esto es, con razón de prioridad para el amor de amistad

¹⁴ Cfr. *I-II S.Th.*, q. 26, art. 1, ad 3^{um}: «Amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *omnibus est pulchrum et bonum amabile*; cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

¹⁵ El amor sensitivo no es otra cosa que la simple inmutación del apetito concupiscible realizada por el bien sensible considerado en forma absoluta, y que ha sido aprehendido y presentado por la imaginación sin relación al momento presente o futuro.

¹⁶ El amor racional es el primer acto de la voluntad y, en consecuencia, es la primera inmutación pasiva de la voluntad provocada por el bien racional aprehendido por el intelecto.

¹⁷ Cfr. *I-II S.Th.*, q. 26, art. 4, in c.

y con razón de posterioridad para el amor de concupiscencia. Justamente, esta flexibilidad conceptual nos permite expresar mejor la realidad, ya que pueden darse actos de amor de concupiscencia que, de suyo, están orientados a ser superados cualitativamente en actos de amor de amistad, que son los actos más perfectos del amor, y aun así, todavía resta continuar ascendiendo en perfección, lo que podrá conseguirse cuando dichos actos también invistan la *ratio amicitiae*. Entonces, será aquí donde nos hallemos con el núcleo más específico y relevante de la *ratio amoris*.

Santo Tomás, en el cuerpo de *I-II S.Th.*, q. 26, art. 3¹⁸, menciona la amistad que queremos investigar. Ésta, reza literalmente el texto, es *como un hábito*, esto es, se posee a modo de hábito el cual se genera por la repetición de actos de igual o creciente intensidad amorosa. Así tenemos que los actos del amor de amistad que se distinguen de los actos de amor de concupiscencia, pueden originar el hábito del amor de amistad. Este mismo, si llegase a ser acompañado por la reciprocidad entre los amantes, perfilará aun otro hábito, el de la amistad, el cual será fuente de actos de amor más perfectos todavía.

Entonces, esta división del amor racional que presenta el Aquinate es importantísima, pues, cuando no haya reciprocidad afectiva, el amor de amistad estará presente con sus propios actos, pero aun restará espacio por recorrer para que se dé el amor más perfecto. Dichos actos del amor de amistad pueden formar iterativamente el «hábito del amor de amistad», pero pueden también hallarse unilaterales, es decir, sólo en el amante, quien igualmente permanecerá ordenado al hábito de la amistad. El estado perfecto, entonces, no se vivenciará hasta que no emerja el cenit de lo recíproco, que es lo excluyentemente específico de la *ratio amicitiae*. Santo Tomás argumenta claramente que, para que quede constituida la *ratio amicitiae*, es preciso algo más que el amor racional hacia un bien honesto: Se necesita la reciprocidad del amor, pues, «sólo el amigo es amigo para

¹⁸ «Quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod amicitia, secundum philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest». [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

el amigo»¹⁹. Esta reciprocidad necesariamente debe fundarse en alguna comunicación.

Finalmente, el bien humano se divide adecuadamente en honesto y útil o deleitable. El bien honesto tiene razón de bien perfecto, completo y absoluto. El bien útil y deleitable tiene razón de medio o término secundario constituyendo un verdadero bien, máxime si consideramos que, de suyo, quedará siempre referido hacia el bien honesto. De donde, el objeto propio del amor de concupiscencia es el bien útil. El objeto propio del amor de amistad es el bien honesto. Sin embargo, haciendo un análisis *in fieri* de la realidad del amor, el amor de concupiscencia y el amor de amistad pueden convivir, pues, si querer es querer algo para alguien, eso bueno que se quiere para alguien se ama con amor de concupiscencia y a ese alguien para quien se quiere el objeto bueno se ama con amor de amistad. De este modo, marcamos una ordenación del amor de concupiscencia hacia el amor de amistad –anteriormente lo señalamos en cuanto a sus objetos buenos– lo cual puede incumplirse profundizando la imperfección del amor, o puede cumplirse atrayendo para el sujeto una mayor perfección amorosa.

Por ello, cuando el amor es de un bien honesto y propio de la persona en cuanto tal, hay cierta benevolencia en el afecto humano. Éste sería el caso de la uniteralidad en el amor que es amor de una sola parte y sin correspondencia. Dicho amor tiene un estamento intermedio entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad, pues, no es completamente ni el uno ni el otro, sino que alberga algo de ambos términos según aquella división del amor racional. En síntesis, el amor de concupiscencia que es amor racional, si es benevolente, podrá tener también como objeto un bien honesto que es el amor apropiado entre sujetos personales, aunque sin implicar aun

¹⁹ Cfr. *II-II S.Th.*, q. 23, art. 1, in c.: «Secundum philosophum, in VIII Ethic., *non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.*» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

la *ratio amicitiae*. Consideramos, en esta posibilidad de experiencia, un amor ofrecido elevadamente, aunque todavía ordenado a mayor plenitud por lo que comportará cierta imperfección de estado.

2.3. La *ratio amicitiae*

Ahora bien, afrontar este tema de la *ratio amicitiae* nos plantea, fundamentalmente, dos interrogantes: Primero, ¿Será posible certificar que la amistad sea una virtud y por lo tanto, todos los datos adquiridos en el estudio de la naturaleza del hábito le sean cabalmente aplicables? Seguidamente, nos preguntamos: ¿En qué consiste la relación *ratio amoris-ratio amicitiae*? ¿Será de inclusión de una en otra? ¿Habrá acabamiento de alguna de estas razones a través o por la otra? Estas indagaciones serán respondidas en apartados distintos.

2.3.1. La amistad como habitus y una particular objeción

La primera pregunta formulada no parece ser tan sencilla de resolver, pues, el Santo Doctor certifica en una objeción que: «*La amistad no es afirmada por el Filósofo como virtud, lo que es manifiesto en su libro VIII de la Ética, y ni siquiera es enumerada entre las virtudes morales ni tampoco entre las intelectuales. Por lo mismo, tampoco la caridad podrá ser una virtud*» (II-II S.Th., q. 23, art. 1, arg. 1).

Hasta aquí se niega que la amistad sea una virtud y es de notar que la objeción maneja indubitablemente un lazo necesario, pues, la caridad será virtud, si y sólo, la amistad lo fuera. Además, la autoridad del Estagirita está puesta de por medio. Esta forma de argumentar es lógica pues la amistad es el género de la definición de la caridad. Pero, la respuesta que da el Angélico, en este contexto, es contundente: «*En el libro VIII de la Ética, el Filósofo no niega que la amistad sea una virtud, sino que afirma que es una virtud o es con la virtud*» (II-II S.Th., q. 23, art. 3, ad 1^{um}). Aquí se resuelve, y con la misma autoridad apelada, la controversia suscitada.

Este modo de proceder aporta luz acerca de por qué el Angélico hablaba hasta ahora de la amistad poseída *como hábito*²⁰, «*quasi*

²⁰ Cfr. I-II S.Th., q. 26, art. 3, in c.: «... amicitia, secundum philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus».

habitus», y no decía sencillamente y sin rodeos que la amistad es virtud. Precisamente, para que esta doble posibilidad indicada por el Estagirita para la amistad, *virtus o cum virtute*, quedara en pie. Santo Tomás no dice solamente que la amistad es una virtud moral, sino que pone a la par una segunda posibilidad: También la amistad puede ser «*cum virtute*», es decir, una realidad que *acompaña* necesariamente la *virtuositas subiecti*. El Santo de Aquino aclarará que la amistad puede ser considerada no sólo una «*virtus per se*», distinta a otras virtudes o autónoma, sino también, como algo que se sigue del virtuosismo del sujeto. La razón es que la amistad debe establecerse sobre la honestidad del objeto propio de las virtudes, pues, su objeto también podría ser lo útil y deleitable con menoscabo de la misma virtuosidad. Así, la amistad virtuosa supone, de suyo, la humana virtud²¹. Parece, entonces, que la amistad podría ser afectada por cierta ambigüedad: amistad de lo útil, amistad de lo honesto. Por esta razón es que Santo Tomás cuando habla de los términos que se intercambian con el amor (*I-II S.Th.*, q. 26, art. 3)²², nombra ciertamente la amistad, pero diciendo que ésta es poseída «como hábito».

De todos modos, no cabe duda que la amistad sea una virtud moral que regula la relación para con los demás, no al modo de la justicia, sino desde la formalidad de la gratuidad. Por ende, es un hábito operativo bueno.

Retomando, la vinculación necesaria entre caridad y amistad establecida por Tomás tiene como fundamento que «la amistad» es el género de la definición de caridad, lo que ya indicamos. Esta «concordancia genérica», nos sugiere pensar en una especie de «puente conceptual», el cual nos permite hacer varias especulaciones. Por ejemplo:

²¹ Cfr. *I-II S.Th.*, q.23, art. 3, ad 1^{um}: «Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi ex objecto, secundum scilicet quod fundatur super honestate virtutum, quod patet ex hoc quod non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde *amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutes quam sit virtus*. Nec est simile de caritate, quæ non fundatur principaliter super virtute humana, sed super bonitate divina.» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

²² Cfr. Este trabajo, pág. 7, párrafo 2^{do}.

1) Si el amor humano con su posibilidad de perfección no fuera sustrato del amor sobrenatural de caridad, el cual excede –y lo sabemos– el ámbito de la filosofía, la presencia de la caridad virtuosa nos hablaría, sin duda, de la presencia divina, pero no del hombre, cuando se verifica tal determinado obrar.

2) La experiencia humana nos reporta como deseable el hecho de morir por amor. Este dato experiencial también es confirmado por el Aquinate: «*El hombre debe sufrir por el amigo perjuicios corporales, y haciendo eso, se ama más a sí mismo según la parte espiritual, pues el obrar así revela perfección en la virtud, que es el bien del alma*»²³. Y, para robustecer más esta correspondencia oblativa del amor que vincula amor y muerte, bástenos recordar la máxima de G. Marcel: «Amar a un ser es decir: Tú no morirás»²⁴. Además, –y ya no ha de asombrarnos– esto también sucede en los estadios encumbrados de caridad²⁵, confirmando nuestra propuesta acerca de este puente conceptual.

3) Santo Tomás define la caridad como *amistad* del hombre con Dios. Todo este conjunto de motivos nos permiten establecer ciertas correspondencias o simetrías²⁶ más allá de la distinción real que distingue amistad natural y caridad infusa.

Esto dicho nos permite pensar que, cuando el Angélico afirma: «... *Los crecidos en caridad quieren morir para estar con el Dios ama-*

²³ Cfr. *II-II S.Th.*, q. 26, art. 4, ad 2^{um}: «*Detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum, et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis*». Y también: *II-II S.Th.*, q. 25, art. 4, in c.: «*Puesto que la caridad es cierta amistad, como fue dicho, podemos hablar de la caridad de un doble modo. Un modo es bajo la razón común de amistad*».

²⁴ Cfr. Gabriel MARCEL, *El misterio del ser*, Ed. Sudamericana², Buenos Aires, 1964, pág. 293.

²⁵ Cfr. *II-II S.Th.*, q. 24, art. 9, in c.: «*Llega, por fin, un tercer grado en el que la preocupación del hombre va encaminada principalmente a unirse con Dios y a gozar de Él. Es el grado de los perfectos, los cuales desean morir y estar con Cristo*».

²⁶ El género de una definición contiene un término utilizado unívocamente. Es decir que, el término amistad, significa un hábito, el cual se toma unívocamente, ya sea para con la caridad, como para con la amistad natural del amor humano. Por esto mismo, queda establecida –y he aquí el sentido del puente conceptual del cual hablamos– cierta simetría entre lo que afirmamos para la caridad y lo que consentimos para la amistad, por más que se trate de hábitos distintos. Por lo tanto, ambos hábitos sólo tendrán en común cierta concordancia simétrica.

do», esto no puede estar en absoluta contraposición al amor natural. Aludiendo a nuestro referido puente conceptual nos sentimos avallados para afirmar que, si negáramos todo tipo de correspondencia, ¿Qué haría que consideremos la caridad como virtud para el hombre, si la distancia con su sustrato humano fuera inconmensurable? Afirmamos, entonces, que esta cualidad oblativa ya señalada para la caridad, también, por correspondencia simétrica, es una característica de la amistad natural cuando ésta se encuentra en estado de perfección. El amor perfecto cuya doctrina estudiamos contendrá esta prerrogativa oblativa como un *proprium*, algo que emana necesariamente de su esencia.

2.3.2. Ratio amoris-ratio amicitiae: una mutua imbricación

Con respecto a hallar las respuestas a las segundas interrogaciones, debemos obligadamente formalizar algunos rodeos intelectuales, partiendo de la definición aristotélica que el *Doctor Communis* tiene como telón de fondo cuando estudia el amor: «*Amare est velle alicui bonum*»²⁷. Por el contexto que presenta esta definición en el Libro II de *Retórica* –el examen de la argumentación persuasiva– se advierte que no es una definición conclusiva, sino una primera aproximación temática. Ésta nos dice que el amor es un acto del querer y nunca una tendencia hacia algo o alguien, lo que implicaría ser una pasión. Así, en un primer despeje de esta realidad analógica del amor, se reservaría la palabra amor para el contexto más humano: Un acto de las personas en cuanto tal²⁸.

Interviene, también, un segundo deslinde: Este acto de amor va dirigido a otro semejante como a su término *ad quem*. De esta manera el amor se caracteriza por el desinterés, esto es, no pretende en primera instancia el bien del propio sujeto de acción. Este querer desinteresado sólo ha de ser del bien²⁹, pues, de no ser así, el interés de la acción quedaría manifiesto y su fin se estacionaría en el «sí mismo».

²⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*, libro II, capítulo 4 (Bk 1080 b 35).

²⁸ Para comprender mejor estas afirmaciones puede leerse con provecho la tesis doctoral de Patricia ASTORQUIZA FIERRO, *Amor y Virtud, Reflexiones respecto a la doctrina tomista del amor*, Universidad de Barcelona, España, año 2002. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=3170>

²⁹ Al hablar de bien hablamos del término de todo apetito.

Sin embargo, de no contestarse este último planteamiento, podría ocasionarse la posibilidad de quedarnos en una cierta ambigüedad, con la cual se desmentiría que el amor, de suyo, es desinteresado.

Pero querer el bien para el amado, también significa que esto es bueno para el amante, de no ser así, no habría acto, ya que *bonum est quod omnia appetunt*, tal como afirma el Angélico siguiendo a Aristóteles. Y esto es una exigencia de la *ratio amoris* que nos apunta hacia donde se encamina el acto. ¿No caemos, entonces, en la contradicción que hemos esquivado válidamente? ¿Se puede amar al otro por él mismo, sin estar disfrazando el objetivo de buscar siempre y sin concesiones el propio beneficio?

Aquí, el *Doctor Angélico* pone un correctivo que enmienda y, a la vez, da vuelo especulativo a la definición del Estagirita: «*El afecto del amante se dirige al amado como a algo uno consigo mismo*»³⁰. De esta manera, Santo Tomás rescata la definición de Aristóteles, pero la complementa agregando que, en la *ratio amoris*, en el núcleo que especifica la significación, debe contemplarse la *virtus unitiva*, tal como sostiene Dionisio. Esta adición no es superflua, sino que es una nueva y tercera precisión sobre el amor, logro racional conseguido por la compaginación de las fuentes del Aquinate en este tema del amor: Aristóteles y Dionisio.

Pero, si tenemos en cuenta que amar es querer el bien de quien se ama, parecería ser lo mismo amar que benevolencia, tal como su nombre lo sugiere. Sin embargo, Aristóteles no ha considerado la benevolencia como amistad, sino sólo como su principio. Acerca de la benevolencia, Tomás nos aporta una definición: «*Benevolencia en sentido propio, se llama al acto de la voluntad por el cual queremos el bien para otro*»³¹. Por ser un acto de la voluntad, la benevolencia se distingue del amor pasional. Pero, la diferencia entre benevolencia y amor electivo deberá estar en otro terreno, ya que ambos son actos de la voluntad. Por lo tanto, caracterizar el amor por el acto de querer el bien para otro no es bastante. Dicha insuficiencia Santo Tomás la señala claramente: «El Filósofo (en el pasaje citado de la retórica) define el amar no poniendo toda la razón del mismo, sino algo que pertenece a su razón en la cual máximamente se manifiesta el acto de la dilección» (*II-II S.Th.*, q. 27, art. 2, ad 1^{um}).

³⁰ Cfr. *Summa c. Gent.*, I, cap. 90, n^o 5.

³¹ Cfr. *II-II S.Th.*, q.27, art. 2, in c.

De esta forma, lo que marca la naturaleza completa del amor de amistad es lo que hemos denominado, junto con Dionisio, la *virtus unitiva*. Sólo así podemos diferenciar «benevolencia» que es amor del otro, y «amar» que supone, conjuntamente con esto, la unión de afecto con mutua reciprocidad. Por lo cual, todo amar superlativo supone la benevolencia, en cambio la benevolencia busca completarse en aquella tipología del amar. Por lo tanto, hay algo mayor a la benevolencia: La amistad. El siguiente texto nos permite, una vez más, apreciar el lugar de autoridad del que goza el pensamiento dionisiano:

Puesto que la caridad es cierta amistad, como fue dicho, podemos hablar de la caridad de un doble modo. Un modo es bajo la razón común de amistad. Y, según esto, debe decirse que la amistad no se tiene propiamente consigo mismo, sino que la amistad es algo mayor, porque la amistad supone cierta unión. Dice, en efecto, Dionisio que el amor es virtud unitiva y que cada uno es unidad consigo mismo que es la unión más poderosa. De donde, ya que la unidad es principio de unión, así el amor por el cual alguien se quiere a sí mismo es forma y raíz de la amistad, en efecto, en esto tenemos amistad con otros, pues nos relacionamos a otros como a nosotros mismos³².

Por eso la amistad es, ante todo, unión, unión que semeja la unidad de cada sujeto para consigo mismo y que se realiza por el afecto. De esta manera es como la *ratio amicitiae* perfecciona la *ratio amoris*.

3. El amor perfecto en la Suma de Teología de Tomás de Aquino

3.1. Hacia una definición real esencial del amor perfecto

Hemos estudiado la *ratio habitus* tanto como la *ratio amoris* y su eminente cúspide: la *ratio amicitiae*. Cada una de estas partes analizadas por separado reclama una especie de cierre investigativo, el que se efectuará por medio del ofrecimiento de una definición adecuada a lo inquirido. Por esta razón, deseamos unir las categorías del hábito y del amor, y, la mejor manera, nos parece, será relacionar sus términos como integrantes de una definición que los componga.

Teniendo en cuenta que hemos probado que la *ratio amoris* halla su cumplimiento en la *ratio amicitiae* y que ésta caracteriza al hábito

³² Cfr. *II-II S.Th.*, q. 25, art. 4, in c.

amoroso en estado de perfección, estamos en condiciones de definir el amor perfecto como «Aquel hábito cuyo acto consiste en la tendencia de la voluntad hacia el bien racional y honesto presentado por la inteligencia. Este bien racional y honesto sólo puede darse entre seres personales».

Es cierto que también hemos percibido que el acto del amor racional es el amor más grande cuando aparece implicando la *ratio amicitiae*, y que la correspondencia mutua, reciprocidad o *redamatio*, fundada en la mutua comunicación, es la amistad perfecta y la razón perfecta del amor, también podemos dar esta definición *real* de amor perfecto, del siguiente modo: «El amor perfecto es aquel que consiste en el hábito de la amistad *correspondida*». En otras y más sintéticas palabras: «El amor perfecto es *la amistad consistente en el hábito de la redamatio*».

3.2. Los *proprium* del amor perfecto

Nuestra exploración de la temática del amor perfecto ha circulado desde su naturaleza, recién aludida en su definición, a sus efectos. Ahora consideraremos sus propiedades o *proprium*, las que emanan necesariamente de su esencia. Por lo tanto, dichos efectos y propiedades han de caracterizar al amor en cuanto perfecto, y no meramente en cuanto amor. Postular estos *proprium* ha sido nuestro afán y ha arribado el momento de demostrarlo. Ellos son: la estabilidad unitiva y la oblación amorosa que brotan, sí y sólo sí, del amor perfecto³³.

3.2.1. La perdurabilidad del amor perfecto

La diferencia entre los hábitos y las disposiciones, ambos integrantes de la primera subespecie del género supremo de la cualidad, estriba en la mayor o menor estabilidad. El hábito goza de cierta persistencia; no así, la disposición. Pasar, ser transeúnte, tener plazo, no es esencial al hábito. Su naturaleza, de suyo estable, queda fijada

³³ Si consideramos otro momento amoroso, por ejemplo, el del amor de concupiscencia, éste no se verá favorecido por la presencia de dichas propiedades a causa de su imperfección. Ciertamente estarán los efectos del amor, aunque disminuidos. De otra manera no podría consumarse, en el amor de concupiscencia, la *ratio amoris*.

en su definición: «*El hábito es una cualidad estable que dispone bien o mal a un sujeto, ya sea en su ser, ya en su actividad*»³⁴. Del mismo modo, decimos que los hábitos son cualidades perfectivas, esto es, son disposiciones del alma y del cuerpo de lo perfecto a lo óptimo.

Por tanto, para la ansiada perfección de la vida humana, nuestra naturaleza cuenta con la ayuda de hábitos entitativos y operativos. Estudiar estos últimos es nuestro mayor interés, pues el amor, considerado como un hábito operativo, se hace *uno* con la potencia operativa voluntaria en la que in-hiere y por la que opera, y, por lo tanto, es causa total del acto amoroso, pero no como coordinado ni tampoco como subordinado a la voluntad, sino como subordinado de la potencia a modo de instrumento unido. De este modo, el hábito operativo también es causa total del efecto.

De esta forma, asumiendo una perspectiva *in fieri* de análisis, consideramos que el hábito, al igual que toda realidad vital, puede ser generado, aumentar, decrecer o corromperse, aunque lo propio de su naturaleza será la permanencia y el desarrollo, la vía de crecimiento ascensional. Por más que esto no llegue a patentarse con absoluta regularidad en el campo experiencial, igualmente lo propio del hábito será *permanecer y crecer*.

Ahora bien, puesto que necesitamos frecuentemente constancia, firmeza y prontitud en nuestras operaciones, los hábitos operativos nos son máximamente necesarios. El sentido de precisar hábitos operativos, se explica por tres razones: a) Para que haya uniformidad en la operación. b) Para que se tenga a mano una operación perfecta. c) Para que la operación sea finalizada deleitadamente.

Por lo tanto, pasando a considerar el amor perfecto como hábito, hay una palabra clave y pedagógica que nace de su misma naturaleza: «Totalidad». Antes habíamos señalado que el hábito del amor perfecto reclama estabilidad temporal, esto es, todo el tiempo. Delinear este perfil del hábito amor nos sirve como indicio de que, para ser tal, el amor perfecto solicita totalidad que compromete al hombre por entero, en su tiempo y en su espacio.

Debido a esta condición totalizante que distingue al máximo amor, Santo Tomás representa su proceso generativo a modo de

³⁴ Cfr. *I-II S.Th.*, q. 50, art. 1, in c. Santo Tomás sigue la misma consideración de: ARISTÓTELES, *VII Physicorum*, L. 4 C. 20, nº 2 (BK 1022b10).

«información». En dicho proceso, el bien conocido es aprobado por la complacencia del apetito, de manera que se vuelve «forma» de éste: «*De ahí que el amor no sea otra cosa que cierta transformación del afecto en la cosa amada. Y puesto que todo lo que se hace forma de algo se vuelve una sola cosa con aquello, por esto, el amante, por el amor, se hace uno solo con lo amado, que se vuelve forma del amante*»³⁵. Unidad y totalidad, en este caso, pueden tomarse cual términos convertibles. Así, por un lado, tenemos que amante y amado señalan pluralidad de entes correlativos, y por otro, la unión de ambos se plantea conveniente a la *ratio amoris* sólo de modo constante y como efecto totalizante de unión. Si esta totalidad que requiere el amor perfecto se desvirtúa, ya sea por donarse alguien sólo en parte o por algún tiempo, ya no podría hablarse de amor perfecto, sino de otro tipo amoroso y comenzaría a darse el juego de las unilateralidades. Además, al abandonarse la proyección hacia lo recíproco y comunitario, queda incumplida la característica tomasiana del sumo amor que es la *redamatio*.

Ahora bien, dado que el amor es fuerza unitiva, ¿Es posible considerar el amor perfecto comparativamente, es decir, desde otro acto espiritual de unión, como el conocimiento, con el fin de realzar su propio valor unitivo?

La unión intencional en la cual consiste el acto de conocer es la información del cognoscente por lo conocido. Aquí, el término «información» tiene como peculiaridad que hace alusión a una forma recibida en el cognoscente. Expresando lo dicho a modo de ecuación matemática, nos quedaría: In-formatio = in: forma del cognoscente + formatio: forma de lo conocido.

De la misma manera, y regresando a la óptica amorosa, la unión efectiva del amor también consiste en una información, pues, el amante busca transformarse *afectivamente* en el amado³⁶. Esta in-

³⁵ Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, art. 1: «Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

³⁶ Cfr. Leopoldo MARECHAL, *Adán Buenosayres*, Ed. EDHASA, Barcelona, 1981, Libro VI, pág. 460: «Y lo primero que señaló fue aquella virtud amorosa por la cual el Amante, con los ojos vueltos hacia el Amado, se olvida de sí mismo, trueca su forma por la forma de lo que ama, va muriendo a su propia vida y resucitando a

formación, ahora *afectiva*, tiene como particularidad que este «in» hace referencia al «otro», al bien del amado, y no al propio sujeto que ama. Hemos dicho que el amado tiene razón de término *ad quem*. La ecuación final de la definición del amor lleva el siguiente contenido de fondo: In-formatio = in: la forma del sujeto amado + formatio: recibida en el sujeto amante. Si no fuera así, el efecto amoroso de la *mutua inhesión*, nada agregaría a la unión efecto del amor. Justamente, *mutua inhesión* dice que el lugar de inhesión es en el terreno personal de lo mutuo, por lo cual, la unión mencionada ya está realizada y, de alguna manera, superada sin menoscabo de ella. Y el sin sentido también alcanzaría al éxtasis, efecto exterior del amor, dando a entender que la salida de sí que provoca el amor perfecto es «afuera», lugar inexistente en lo relacional del amor. No hay un «afuera de», sino un «hacia» y permaneciendo en el interior personal del amor. Es muy relevante comprender y sopesar esta explicitación consecuencia de la definición del amor perfecto.

Sin embargo, una cosa es que el que ama *afectivamente* se haga el amado, y otra cosa es que el amante se haga *real y efectivamente* el mismo amado. Esto último no puede darse ni apetecerse, pues, el amante se disiparía, pues, su forma dejaría de ser. De donde, apetecer y causar la unión con el amado no significa unidad con él mismo. En efecto, la unidad con aquel es compatible con su propia unidad y ser. De esta manera, el amor a sí del amante con el amor del amado, coexisten apropiadamente, pues, el amor para la conservación o unidad del propio ser es natural e innata, mientras que, el amor del que hablamos es elícito, posterior y, por tanto, de menor poderío.

La virtud unitiva e informante del amado que sólo puede afectar *secundum totum* –en el orden del todo– es plausible únicamente con el acompañamiento de lo sempiterno como propiedad, si de estado de perfección se trata.

3.2.2. *El talante oblativo del amor perfecto*

En el movimiento corporal distinguimos tres fases: Primera, la salida del punto inicial; segunda, el acercamiento al término final y, finalmente, el reposo feliz en el fin obtenido. De modo semejante, el amor natural y el sobrenatural o de caridad, implican este tran-

la vida del Otro; hasta que por fin el Amante se convierte al Amado».

sitar transformante hacia un término promisorio. Entonces, requiere nuestra atención cómo Santo Tomás concibe esta última etapa perfectiva de la caridad: «*Los perfectos (en caridad) prefieren morir para estar con el amado*»³⁷. Debido, entonces, a las simetrías establecidas para los hábitos de la caridad y del amor natural, planteamos un progreso semejante para el amor natural. Queda, de este modo, establecida la tan común correspondencia que implica, para muchos pensadores, la relación amor-muerte.

Por lo tanto, para que todo nuestro planteo se consume armoniosamente es preciso que la muerte oblativa sea una perfección y no una pérdida, y, mucho menos, una pérdida de la forma, medida de perfección. Tampoco podrá ser, por imposible para la creatura humana, una corrupción substancial. Además, el carácter unitivo de la *ratio amicitiae* nos habla, más bien, de asunción y nunca de consumición o pérdida formal.

Por tanto, más que distinguir a algunos amores, la capacidad oblativa debe plantearse como infaltable para el amor perfecto, y esto más allá de que los hechos no lleguen a evidenciarlo fácticamente. De esta manera, esta plenitud no será punto de llegada sino punto originante de la auténtica experiencia afectiva, por dinamizar atrayendo hacia sí, como es propio de una causa final. Por esto, su palpable objetivación por los hechos, se desarrolla en cada acto amoroso, y no es necesario absolutamente que haya un acto-desenlace final, una acción verdaderamente última como para ratificar que se ha verificado esta característica del sumo amor. Esto de «dar la vida» en un acto último dependerá de otros factores, pero no de lo voluntario que se expresa amorosamente oblativo en lo individual de una multiplicidad de actos del amor perfecto. De no ser así, esto iría en contra de la caracterización del amor que nos propusimos rastrear como genialidad propia y aporte genuino del Santo de Aquino.

³⁷ Cfr.: «*Spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. [...] Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quæ homo perducitur per caritatis augmentum. [...] Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium autem quies in termino.*» (*II-II S.Th.*, q. 24, art. 9, in c.) [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

3.2.2.1. La muerte como acto humano³⁸

El hombre, finitud constitutiva, es un ser signado por el acontecimiento mortal. Morimos luego de haber vivido y según se ha vivido. La vida tendrá sentido en la medida en que lo tenga nuestra muerte y, viceversa, una muerte sin sentido corroe retrospectivamente nuestra vida tiñéndola de insensatez. No hemos de considerar la muerte como mero padecer a-teleológico del ser humano, especie de fatalidad corruptora que nos viene desde fuera. La muerte no es dominable pero sí inteligible e integrable, está provista de finalidad y sentido en la existencia humana, aunque los elementos que caracterizan lo humano como unidad sustancial de alma y cuerpo, sociabilidad o relación con el tú, mundanidad, se vean profundamente afectados por la muerte.

La reflexión sobre la muerte será llevada por Santo Tomás a un punto de madurez: «*Ratio mortis est animam a corpore separari*»³⁹. En la muerte no muere ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre entero. En esto y no en otra cosa consiste la muerte: «*Mors enim corporis nihil aliud est quam separatio animæ ab ipso*»⁴⁰. No hay zonas neutrales o ajenas al hecho del morir. El alma espiritual, afectada hondamente por el morir, se mantiene después de la muerte, íntegra en el ser espiritual que es y sobrevive.

En cuanto a lo biológico, la muerte también se presenta como acontecimiento corruptor que alcanza al hombre entero. No afecta al alma en el sentido de que deje de existir, pero sí la afecta en cuanto solicita que de ella brote el acto libre de dirigir su misma muerte. Ésta no es un acto más de nuestra historia, es único, inédito, original, radicalmente irrepetible e irrecusable. Vivido humanamente, postula la última decisión personal de la vida. El término del hombre –en lo posible– ha de ser consumación activa de la propia historia.

³⁸ Para el tema de la muerte como acción final plenificante de la persona y toda su historia hemos seguido a:

José Juan GARCÍA, «El morir humano», *Enciclopedia de bioética*, Disponible online al 21 de junio de 2015. Puede verse en: <http://www.encyclopediadebioetica.com/index.php/todas-las-voces/90-el-morir-humano>

³⁹ Cfr. Tomás DE AQUINO, *Compendium Theologiæ*, Ed. Rialp, Madrid, 1980, L. 1, cap. 230, n° 483, pág. 306.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, L. 1, cap. 229, n° 481, pág. 305.

Ahora bien, la pasión se da la mano con la acción. El hombre está llamado, en virtud de su personalidad, a no padecer la muerte sin más, sino a presidir, de algún modo, su acto de morir, a prepararlo en tiempos previos⁴¹, a ejercitarse activamente para esa pasión. La *passio moriendi* se convierte, en cierto sentido, en *actio moriendi*.

Si la muerte del hombre se vivencia como *actio*, entonces la muerte por amor perfecto, pide ser en ese momento póstumo, la que convida perfección al ciclo total de una vida. Esto, además, nos ayuda a que la vida no sea juzgada axiológicamente de manera puntual, esto es, por el inmenso peso de algún momento particular, sino que ella «se valide toda junta», pues, desde este último instante, cada punto vital puede ser rescatado y perfeccionado. En definitiva, la muerte en estado de amor perfecto bendice el conjunto de una vida que ha culminado en perfección.

3.2.2.2. La muerte como perfección

Morir es un atributo humano. San Agustín ha enseñado, apoyándose en la experiencia que brota del Evangelio joánico, que la muerte por amor poseído en alto grado, es *perficiens et non interficiens*⁴².

⁴¹ Son célebres aquellas hermosas palabras que Sócrates pronunció en su autodefensa, poco antes de tomar la cicuta: «Es muy posible que pase inadvertido que cuantos se dedican por ventura a la Filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos. Y si esto es verdad, sería un gran absurdo el que durante toda su vida no pusieran su celo en otra cosa sino en ésta (en practicar la muerte), y que una vez llegada se irritasen con aquello que desde tiempo atrás anhelaban y practicaban» (PLATÓN, *Fedón*, 63b).

⁴² «Sabedor, pues, Jesús de que vino su hora de pasar de este mundo al Padre [...] los quiso hasta el final, evidentemente para que, de este mundo donde estaban, también ellos, gracias al cariño de su cabeza, pasasen a ella, que de aquí había pasado. En efecto, ¿qué significa *hasta el final* sino hasta Cristo, pues el Apóstol asevera: *El final de la Ley es Cristo, para justicia en favor de todo el que cree?* Final perfeccionador, no aniquilador; final hasta el que vayamos, no donde perezcamos. Absolutamente así ha de entenderse: *Fue inmolado Cristo, nuestra Pascua.* [...] Humana es esta opinión, no divina, pues no nos ha querido hasta ahí quien siempre y sin final nos quiere. ¡Ni pensar que mediante la muerte haya acabado con el cariño, ese con quien la muerte no ha acabado! [...] En efecto, testificó esto, al decir: *Nadie tiene mayor caridad que ésta: que alguien deponga su vida por sus amigos.* Realmente no me opongo a que «*los quiso hasta el final*» se entienda así, esto es, el cariño mismo le condujo *hasta la muerte.*» Cfr. San

En consecuencia, el fin que provoca la muerte puede ser considerado como punto final, algo acabó, o, también puede concebirse como cumplimiento, esto es, «ya está todo; no hay razón para más». En este último sentido, amor y muerte se interpenetran, comunicándose sentido al nivel de la totalidad de la vida del hombre. Este fin cualificado dinamiza desde el principio, por lo cual hemos planteado lo oblativo como permanente al proceso y no como mero desenlace postrero. Es parte integral del amor perfecto considerado *in fieri*, como acto de un hábito cualitativo. El Aquinate también rescata esta idea del Maestro de Hipona, haciéndola suya: «*Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit*». (I-II S.Th., q. 1, art. 5, in c.)

Amor y muerte por amor, amor y entrega última total, van de la mano, como una propiedad resultante lo hace con su esencia.

3.3. Definición real descriptiva del amor perfecto

Es el momento justo para brindar una definición, no ya real esencial, sino *real descriptiva*. Su modo de definir es considerado intrínseco, pues, describe la «cosa en sí» sin alcanzar su esencia. Esto se obtiene basándose en las propiedades que acompañan la realidad en cuestión, las que por emanar necesariamente de su esencia nos conducen a su particularización. Entonces, podemos indicar que «El amor perfecto es el amor caracterizado por la durabilidad ilimitada y la oblación de sí mismo sostenida e incluida en cada acto particular de dicho amor».

Conclusiones

Las conclusiones a las que hemos arribado deben ser repensadas teniendo cual telón de fondo el *concepto de persona*, pues, nuestro propósito ha sido obtener una concepción del amor, bien cimentada metafísicamente, pero con mayor facilidades para efectuar puentes antropológico-existenciales. Para esto, la propuesta ha sido realizar

Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos*, tractatus 55. Comentario a Jn 13,1-5, dictado en Hipona, probablemente el sábado 15 de noviembre de 419. Traductor: José Anoz Gutiérrez. Disponible online al 22 de junio de 2015. Puede verse en: http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm

un estudio del amor haciendo preferencia por la categoría de hábito, antes que aquella de participación en el ser, tan usualmente utilizada.

Hay algo que nos permitió afirmar un fundamento metafísico al utilizar otra categoría que no sea la de la participación, pues, parece definitivamente que el punto de cruce entre la metafísica de la participación en el ser y la estructura dinámica del hombre de la antropología es la noción de persona.

Ser persona es poseer la semejanza del Ente divino, es decir, la espiritualidad. Este modo de participar del ser se explica por el rango superior de la naturaleza en que éste es recibido, y se manifiesta en unas operaciones exclusivas de la persona, como entender y amar. En suma, toda la dignidad de la persona, la peculiaridad y perfección de sus operaciones, radica en la riqueza de su acto de ser que la constituye como persona (punto metafísico) y funda tanto su originalidad psicológica (puente con la antropología) como su valor moral y social (puente con la ética). De esta manera, al final de nuestra investigación, señalamos tanto el fundamento metafísico como los cruces con otras ramas filosóficas que nuestro estudio es susceptible de afrontar y es deseable que así lo sea.

Al aplicar la noción de hábito al momento de analizar filosóficamente el amor, nos ha permitido observarlo como una realidad en despliegue y siempre en búsqueda de perfección. Esto contrasta grandemente con la cultura hodierna que marcadamente tiende a aceptar el amor «según se presenta», sin exigir mayores pensamientos acerca de si hay alguna instancia objetiva para su análisis que nos involucre en un trabajo personal que lo estimule ascensionalmente. Este horizonte sin perfección lesiona enormemente la realidad más beatificante que involucra al hombre.

El amor óptimo, para la estatura humana de ser, es el amor perfecto, siendo éste siempre trascendente al amor que «de hecho se da». Su naturaleza pide un atento trabajo sapiencial. Por lo tanto, el amor sigue siendo *más* que aquello que está en la vida «según se dé», lo que, además, general y frecuentemente se manifiesta en versiones demasiado mínimas. Dichas interpretaciones del amor son aceptadas intelectualmente evidenciando una muy exigua exigencia intelectual, además de poca y laxa laboriosidad de espíritu, la cual se hace más patente cuanto más alta es la dignidad del tema que abordamos.

Por esto, una característica del mundo actual con respecto al amor es una amplia concesión sin crítica que, por lo mismo, se invierte y se convierte en una concesión intelectual que esclaviza al afecto, sin dejar el correspondiente espacio para poder juzgarlo de alguna manera y elevarlo a su merecido lugar de preponderancia.

Lo especial de nuestro estudio a partir de la doctrina tomista y de la aplicación de la noción de *habitus*, es haberle devuelto al amor su intrínseca dinámica de crecimiento que desde antiguo lo había destacado. A su vez, la promulgación de la compañía obligada de la estabilidad vincular y su particular aspecto oblativo del amor pleno, culminan por adornar al amor de una manera que lo coloca nuevamente en las alturas de la vocación del hombre.

Pensamos, también, que, la ciencia de la educación, cuando se basa en la comunicación de los hábitos y no sólo en la transmisión de objetivos, podría cooperar a nuestro intento con muchas y ventajosas aportaciones. Vaya este último apunte para culminar nuestro trabajo manifestando nuestro deseo de abrir nuestros logros a las distintas ramas del saber.

Interioridad y Modernidad según Michele Federico Sciacca

por Emmanuel Yensen

Resumen. En este artículo se desarrollará el problema de la modernidad según el filósofo italiano Michele Federico Sciacca y su solución desde una filosofía de inspiración cristiana. Para nuestro autor, desde Descartes el pensamiento filosófico ha sido confundido con una interioridad de tipo inmanentista, dejando de lado los logros alcanzados por los grandes filósofos de la tradición cristiana occidental, como San Agustín y Santo Tomás. Esta novedad traída por el cartesianismo da inicio a una nueva forma de hacer filosofía, caracterizada por absolutizar la gnoseología y rechazar a la metafísica, privilegiando así la ciencia como saber indubitable y descartando a la misma filosofía como modo de conocimiento posible. Por este motivo, Sciacca planteará su propia respuesta desde una filosofía cristiana, a la que caracterizará como *Idealismo objetivo* y que contrarrestará de esta manera al *subjetivo* iniciado por Descartes, cuyas consecuencias negativas más evidentes se verán reflejadas en el Iluminismo del S. XVIII. A pesar de las diferencias esenciales entre ambas filosofías, Sciacca tratará de recuperar los logros alcanzados en el racionalismo para ganarlos al conocimiento de la verdad que se presenta desde siempre en el cristianismo.

Abstract. This article will develop the Modernity problem according to the Italian philosopher Michele Federico Sciacca and his solution from a philosophy of Christian inspiration. For our author, since Descartes the philosophic thought has been confused with a immanentistic interiority, leaving aside the achievements of the great philosophers of Western Christian tradition, like Saint Augustine and Saint Thomas. This innovation brought by the cartesianism begins a new way of doing philosophy, characterized by absolutizing epistemology and rejecting metaphysics, privileging science as indubitable knowledge and discarding the same philosophy as a way of possible knowledge. For this reason, Sciacca will raise their own answer from a Christian philosophy, which he will characterize as “Objective Idealism” and thus counteract the “subjective” initiated by Descartes, whose most obvious negative consequences will be reflected in the Enlightenment of the XVIII century. Despite the essential differences between the two philosophies, Sciacca will try to recover the achievements of rationalism to win them to the knowledge of the truth that comes from always in Christianity.

Palabras claves: Sciacca, Modernidad, Descartes, Immanentismo, Interioridad Objetiva.

Keywords: Sciacca, Modernity, Descartes, Immanentism, Objective Interiority.

1. El problema de la modernidad según M. F. Sciacca

El pensamiento filosófico occidental para Sciacca desde el Humanismo en adelante se ha diferenciado de la filosofía medieval en términos muchos más profundos que en los meramente cronológicos. Su diferencia principal reside en que *el pensamiento moderno ha elaborado conceptos y doctrinas esenciales del Cristianismo en forma tal que les ha dado un significado que ya no es cristiano y que, por consiguiente, ha provocado, con la ruptura de la relación entre lo humano y divino y transcendente, la crisis de Occidente*¹. Esta crisis se debe a que el complejo doctrinal elaborado por los dos más grandes representantes de la Edad Media, San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, para Sciacca se ha visto trasmutado en sus principios con la novedad del pensamiento moderno. Tras lo que habían construido los autores cristianos sobre la base de la Revelación y del pensamiento griego, con el racionalismo se ha substituido el principio metafísico de la transcendencia teísta por el principio de inmanencia atea². Este nuevo principio moderno para Sciacca, no sólo es una negación de las verdades fundamentales del Cristianismo, sino que haciendo una crítica objetiva desde el punto de vista filosófico “se presenta

¹ SCIACCA, 1961b, p. 77.

² Con respecto a este término Sciacca hace una aclaración que nos parece apropiado agregar: “Para evitar equívocos, es preciso mantener distintos los términos «inmanencia» e «inmanentismo»: no todas las posiciones de inmanencia se encuadran en el inmanentismo. Este último indica (si es usado en su sentido preciso y no de un modo vago y ambiguo) una doctrina que excluye la trascendencia gnoseológica y metafísica —y, por tanto, también teológica—, una sistematización del conocer y de lo real en su totalidad que encierra al hombre en la inmanencia de sí mismo, adecuación perfecta y exhaustiva del pensamiento y del ser identificado con lo real. Inmanencia, en cambio, puede significar (como, por ejemplo, en Blondel y en la llamada «filosofía de la acción») el ligamen entre dos seres sin que esto comporte su identificación: al hombre le es «inmanente» un «trascendente» que, en cuanto tal, no se identifica con él y que, como inmanente, no le es espacialmente exterior ni se halla separado”. (1958a, p. 7).

totalmente erróneo y, más aún, absurdo, es decir, contra razón”³. Por este motivo señala que la negación de Dios por parte de la razón lleva a esta misma razón a cometer un *pecado contra sí misma*⁴, en cuanto rechaza los límites del conocimiento natural o racional.

Sciacca considera que en el acto cognoscitivo del hombre, en el mismo acto de la razón, al captar lo real en cuanto real, ya se está captando la verdad del ser. Porque lo real como verdad es lo real como realidad inteligible, por lo cual la verdad del pensamiento, su objeto, no puede ser pensado más que en términos de verdad, definiéndose la filosofía para Sciacca, tanto si es *a parte subiecti* como *a parte obiecti*, como la ciencia de la realidad espiritual. Utilizando la imagen de dos planos perpendiculares, nuestro autor dice lo siguiente:

Sólo el hombre, contrariamente a todo otro ser, tiene la línea vertical del pensamiento, encarnada (hasta el punto de formar una unidad sustancia) en la línea horizontal. El Ser real infinito, creador, es principio de todo ser real finito, y por esta razón el hombre y todos los demás seres (por tener realmente en común la base o línea horizontal) tienen en común el principio de su existencia, que es como el vértice en el que el universo encuentra su origen. Pero por el pensamiento, el hombre, aunque mire al mundo del que es parte, está orientado hacia ese vértice. El hombre no es, por tanto, el fin del hombre (inmanentismo), pero lleva en sí mismo su fin. Lleva en sí, si tal puede decirse, la impronta, una presencia inicial de aquello que es su fin: Dios. En consecuencia, el hombre es el punto de coincidencia de una horizontal (el ser real finito) y de una vertical (la intuición intelectual del ser ideal infinito), cuyo vértice está más allá del hombre. Hacia ese vértice el hombre dirige su mirada y hacia él tiende, sin tener la pretensión de alcanzarlo⁵.

En esta tensión vive el hombre, porque en sí mismo lleva la presencia de una Verdad cuyo origen no está en sus propias capacidades, sino fuera de todo esfuerzo que pueda realizar. Por consiguiente, una filosofía que se considere separada de la religión o que niegue la trascendencia del hombre, es por esto mismo, una filosofía errónea, o en todo caso superficial, porque por ausencia de crítica o de buena voluntad aún no se ha ahondado a sí misma, quedándole

³ *Ibid.*, p. 16

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 48.

⁵ SCIACCA, 1959, p. 84.

vedado conocer cuál es el verdadero destino del hombre⁶. Por este motivo defender la metafísica es para Sciacca *defender la esencia misma de la filosofía*. Todo hombre es por naturaleza metafísico porque “Yo tengo algo del ser o de lo verdadero, no soy el ser o lo verdadero, pero precisamente porque tengo y no soy, soy para el Ser o lo Verdadero. La posesión de la verdad no es mi estado actual, sino mi última finalidad, que la razón (la metafísica) me indica, pero que no basta para hacérmela conseguir”⁷. Así, la filosofía como búsqueda de la verdad significa para Sciacca la filosofía como ciencia de mi yo, el cual como espíritu busca la Verdad, identificándose de este modo la investigación sobre la realidad espiritual finita con la búsqueda esencial de la Realidad espiritual infinita, porque se descubre la presencia de la Verdad absoluta y creadora en la realidad finita y creada.

Ante esta postura metafísica que es propia del idealismo clásico greco-cristiano, Sciacca señala dos vías que el pensamiento moderno ha ensayado y que llegan a conclusiones muy distintas y alejadas de aquella:

1) Una vía es la que ha negado la existencia de una Verdad absoluta, por lo cual los conceptos son meros nombres y las ideas pasan a ser simples contenidos del pensamiento o débiles impresiones de los sentidos. Esta es la conclusión del empirismo moderno, que no niega la existencia de la verdad objetiva sino solamente la posibilidad de conocerla por la razón.

2) Una segunda vía es que hay una Verdad universal y necesaria que el hombre es capaz de conocer, pero que no es anterior al pensamiento humano, por lo cual no lo trasciende, sino que le es inmanente, creado por éste en su proceso o devenir. Pensar la verdad, es crearla, descubrirla será fundarla. Es la conclusión del racionalismo⁸.

Sciacca denominará parte *destruens* de la filosofía moderna a la primera tentativa del pensamiento moderno que consiste en demoler desde la raíz la estructura del realismo gnoseológico y metafísico platónico-aristotélico, porque niega la objetividad de la verdad, de la trascendencia con respecto al devenir histórico, de todo principio objetivamente válido y tanto la existencia de Dios como la in-

⁶ Cfr. SCIACCA, 1964, p. 175.

⁷ SCIACCA, 1959, p. 156.

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 73

mortalidad del alma. Refiriéndose nuestro autor a la segunda vía, la denominará la parte *construens* del pensamiento moderno porque se caracteriza por un esfuerzo de construir una verdad únicamente humana, trayendo el *regnum hominis* cuya realización en este mundo se logra por las condiciones inmanentes al intelecto del hombre, en donde el conocimiento y los principios producidos por la misma actividad del espíritu, transforman al hombre en autosuficientes⁹.

Este inmanentismo autosuficiente es para Sciacca el alma del pensamiento moderno. Por lo tanto, la racionalidad y autonomía serán incompatibles con la trascendencia y sobre todo con la teología. Esta clase de inmanencia lleva a la filosofía a constituirse en una racionalidad que no da lugar a un plano trascendente¹⁰. Por este motivo para Sciacca la posición de este inmanentismo trajo la crisis actual de la filosofía, demostrando la misma insuficiencia del inmanentismo cuando quiere erigirse separada de la fe.

2. René Descartes

Si buscamos en Sciacca un origen al inmanentismo moderno que venimos tratando, este se ubica con la aparición de René Descartes. Para Sciacca, el hombre a partir de Descartes empieza a tomar conciencia de sí mismo, pero para independizarse de lo que lo ligaba a un plano sobrenatural. El hombre volviéndose a su subjetividad no tiene necesidad ya de la religión, por lo que saliéndose de lo trascendente se vuelve a lo inmanente. Es un volver al vacío que Sciacca patentiza en estas palabras:

Descartes, Arquímedes de la filosofía, parte del “punto fijo” (imagen geométrica) del cogito comprendido geoméricamente, y se dedica luego a construir un mundo-máquina, todo ello “asegura” a Dios-

⁹ Cfr. SCIACCA, 1961b, p. 68.

¹⁰ Sin embargo, no debe entenderse que Sciacca tenga una actitud contraria a concebir la filosofía autónomamente, esto lo aclara en una carta dirigida a Émile Bréhier el 12 de octubre de 1951: “En mi reseña me he alegrado de convenir con usted en varios puntos y, sobre todo, he aceptado su crítica (que comparto plenamente) de las filosofías fideístas que se fundan sobre la Revelación. Estas filosofías “místicas” o “religiosas” perjudican tanto a la razón como a la filosofía y acarrear confusiones. Por lo tanto concuerdo con usted en defender la autonomía de la filosofía, en considerarla búsqueda racional y no una especie de ‘edificación religiosa’” (Sciacca, 1958c, p. 212).

Gran Geómetra. La razón brilló tanto sobre su frente que llegó a apagar toda luz de caridad y paralizar su corazón. El “reloj” cartesiano ha tenido tres siglos de boga hasta el punto de que marcó la hora sobre el mundo y sobre Dios, pequeños números de su infinito cuadrante. Poco a poco cayó en la cuenta de que giraba sobre sí mismo, en el vacío¹¹.

Descartes significa entonces para Sciacca el maduro comienzo del pensamiento moderno. Su *Discurso* viene a ser como el manifiesto, el libro esperado de la modernidad. Con la “suspensión” de Dios con la duda hiperbólica, aunque provisional y metódica, luego la reducción de toda verdad a la medida de la razón humana y el *co-gito* como verdad intuitiva, viene a presentarse Descartes en contra del empirismo¹². Con Descartes y después de él, Sciacca afirma que el pensamiento moderno ha adquirido conciencia de la afirmación propiamente espiritual. La *física-matemática*¹³, la cual es rigor de análisis y conquista del saber particular, no dará lugar al problema de lo sobrenatural o de la trascendencia de Dios, sino que ahora la idea de Dios Creador ha sido remplazada por la idea del “Dios de los filósofos” o de la razón¹⁴.

Como venimos mencionando, para Sciacca en Descartes la matemática es la forma típica del conocimiento, por lo que será el punto de partida de su método, el cual le permite interpretar mecánicamente a la naturaleza con certeza¹⁵. La *intuición* y la *deducción* serán los procedimientos con los cuales el método matemático podrá adquirir la ciencia en general, siendo algunos principios de posesión inmediata por ser evidentes por sí mismos, de los cuales se sigue la de-

¹¹ SCIACCA, 1955, p. 88.

¹² Cfr. SCIACCA, 1966, p. 452.

¹³ Al respecto Sciacca dice: “No existe desventura mayor para la filosofía que la de caer en manos de un matemático puro (sólo matemático y no *también* filósofo), que trate al ser como a la incógnita de una ecuación, o en las de un biólogo, que quiera ver el espíritu a través del microscopio” (1961, pp. 132-133).

¹⁴ Cfr. SCIACCA, 1952, p. 130.

¹⁵ Así lo afirma Descartes en el siguiente texto de las *Reglas*: “Así, pues, entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz.” (1984). *Reglas para la dirección del espíritu* (p. 79). Madrid: Alianza.

mostración de numerosas verdades conectadas entre sí, donde cada una es consecuencia de la otra. La filosofía en consecuencia, debe ser rigurosamente tratada con el mismo método, debido a que también para Descartes es una ciencia cierta: la filosofía debe tener por resultado principios intuitivos de los cuales se pueda deducir infaliblemente otras verdades. Desde este momento en adelante Sciacca advierte que: “La filosofía deja de ser *doctrina del ser* (metafísica) y se constituye en *doctrina del pensar y del conocer* (gnoseología), con la que la metafísica acabará por ser identificada”¹⁶. Y de este modo es como debemos entender para nuestro autor el desarrollo que tendrá la filosofía europea posteriormente. Descartes entonces limita la competencia de la matemática a las ciencias, deteniéndose en el *pensamiento*, principio que justifica toda certeza matemática, porque el espíritu del sujeto que piensa escapa a toda interpretación cuantitativa y mecánica. “En conclusión –dice nuestro filósofo– Descartes eleva el método matemático al método del conocimiento universal, pero lo hace depender del problema general de la verdad de la razón humana”¹⁷.

Por otra parte para nuestro autor, la certeza interior del *cogito* en Descartes es criterio absoluto de verdad: realidad espiritual y realidad natural permanecen netamente distintas y con el dualismo surge el problema de sus relaciones. Por lo tanto, el problema del platonismo vuelve a aparecer en la modernidad de la mano del racionalismo cartesiano. Y sobre la línea platónica se busca para Sciacca la solución al problema del dualismo, como ocurre en Malebranche y en Spinoza. Hay que considerar por lo tanto que el problema de la relación entre las dos *res* es impuesto nuevamente por Descartes, el cual al buscar su solución en una plano gnoseológico, convierte la metafísica en una modalidad del conocer y deja de lado la preocupaciones de índole ontológicas del ente natural¹⁸.

La exigencia para Sciacca de la metodología de Descartes reside en su originalidad de plantear el problema de la validez del conocimiento como tal y de dejar de lado el de interpretar la naturaleza. La suya es una exigencia crítica que consiste precisamente en discutir el proceso mismo del conocer. La matemática, que es ahora en más

¹⁶ SCIACCA, 1962. p. 317.

¹⁷ *Ibid*, p. 316

¹⁸ Cfr. SCIACCA, 1959, p. 133-134

el modelo del conocer, es sólo el punto de partida del método cartesiano: la evidencia matemática pone el problema de la evidencia de la razón en general. Pero precisamente en el momento que considera el método matemático como perfecto y válido para entender las leyes del mecanismo de la naturaleza, Descartes limita su alcance, en cuanto que el principio primero de la evidencia matemática es el *pensamiento*, que escapa a toda transcripción cuantitativa. Así, para ser ciencia, la filosofía en Descartes se construye con el método análogo al matemático. El paso en falso está dado en que la matemática rechaza el problema del *sujeto pensante*, que no es problema matemático.

El pensamiento moderno surge entonces para nuestro autor con lo que llama su “pecado original”, el pecado que la razón comete contra la razón, en cuanto sólo con un acto irracional, contrario a su misma racionalidad, la razón puede proclamarse absoluta. Puesta entonces por un lado la razón como medida de la verdad y de toda verdad; identificado el principio de interioridad con el de subjetividad, para Sciacca la razón así entendida resulta legítima en el inmanentismo absoluto, porque se niega la *interioridad*, que no es subjetividad, y se ha dejado escapar la “profundidad” de la interioridad¹⁹, dando como fruto el Iluminismo inmediatamente posterior a la aparición del racionalismo.

3. El Iluminismo para Sciacca

Los problemas resultantes del racionalismo tendrán para Sciacca su máxima expresión en la Ilustración del S. XVIII. Si bien la modernidad inaugurada con Descartes y sus continuadores no era plenamente consciente de su fondo anti-religioso, presentándose ellos mismos como pensadores cristianos, la Ilustración ocupa para Sciacca el papel que éstos no se habían atrevido a asumir. En consecuencia, en el Iluminismo no se buscará conciliar la idea de Dios con la filosofía, sino que acentuando la brecha que ya se había dado entre filosofía y teología en la naciente modernidad, los iluministas rechazan ahora toda intromisión de la filosofía en problemas metafísicos. En ellos se empieza un agnosticismo que es, en palabras de Sciacca “la negación de la filosofía misma que, empobrecida y despotenciada,

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 37-38.

queda reducida al puro conocimiento científico de los hechos físicos, o al puro conocimiento histórico o de los hechos humanos”²⁰. Si no se cree demostrar la existencia de Dios y el problema de Dios mismo, la filosofía se vuelve indiferente a las inquietudes del hombre, limitándose a los datos de experiencia, y cayendo en consecuencia para Sciacca, en un ateísmo teórico y práctico. Entonces aun cuando el agnosticismo no sea en sí mismo ateísmo, para nuestro autor los iluministas, al confesarse agnósticos por la pretendida imposibilidad de demostrar a Dios, no pueden concluir, sin contradecirse, en la negación explícita de Dios.

Emparentado con el agnosticismo se encuentra para Sciacca el *deísmo*. Característico del Iluminismo, el deísmo se inserta en la autonomía de la religión frente a toda forma de actividad humana, con el fin de liberar al hombre de la sujeción a la Verdad revelada y a la Iglesia. Por lo cual, desde un punto de vista teórico, el deísmo se adecúa a la concepción que los ilustrados tenían de la ciencia y la filosofía: Dios-Causa, Dios-Ley del Universo, que gobierna y rige, Dios-Orden de la naturaleza, nociones que sustituyen al Dios cristiano de la Revelación. Ahora, para Sciacca, las luces de la naturaleza vienen a sustituir el conocimiento traído por la Redención. Se transforma la naturaleza en la mediadora que, con su bondad, su providencia y su orden perfecto, revela a Dios a los hombres. Se identifica a Dios con la naturaleza, que se auto-revela a través del hombre, el cual descubre sus leyes, su orden y su providencia, y “le arrebatara sus secretos, para que la humanidad sea feliz en un reino de felicidad, construido en su totalidad exclusivamente por los hombres”²¹.

Para Sciacca, el siglo XVIII, agnóstico y deísta, está convencido de que el pasado es un cúmulo de absurdidades y que corresponde al nuevo siglo de las luces “descubrir sus errores”. Por esto el principal error que será necesario denunciar y abolir es el de la religión cristiana que es, en opinión de los ilustrados, el sostén de las tiranías e instrumento de opresión de los pueblos, superstición que ha impedido al hombre conocer y realizar sus inmensas posibilidades para el progreso individual y social. Lo que durante siglos y siglos los hombres han creído y la filosofía se ha esforzado en alcanzar, que es una verdad racional que no esté en disconformidad con las realida-

²⁰ SCIACCA, 1963, p. 217.

²¹ *Ibid.*, p. 231.

des religiosa, los iluministas reducirán todo el pasado en prejuicios y supersticiones. No hay revelación y no hay necesidad de ella porque ninguna fe religiosa es verdadera y necesaria: Dios es el mismo orden de la naturaleza plenamente cognoscible por la razón que, en cierto modo, lo hace ser. “En una palabra –concluye Sciacca– han descubierto la verdad total, han construido la ciencia perfecta que dispensa a los hombres la felicidad y los libera de toda oscuridad y error, de las imposturas de los frailes”²².

Ahora bien, a pesar estas observaciones negativas de Sciacca en lo que se refiere a la Ilustración y en parte a las corrientes modernas de la filosofía, hay que tener en cuenta que nuestro autor no pretende una condena total de la modernidad, sino que desea rescatar aquellas verdades que sean compatibles con una filosofía cristiana. Pero para hacerlo, va a partir desde un idealismo que prescinde del subjetivismo cartesiano, para buscar una objetividad que trasciende el sujeto.

4. El Idealismo Objetivo

Para Sciacca la historia de la filosofía occidental conoce dos formas fundamentales de Idealismo: *el de la Idea objeto de la mente, y el de la Idea como producto del pensamiento al que le es inmanente*. El primero es el idealismo objetivo, el segundo es el idealismo subjetivo. Uno y otro presentan para Sciacca notables diferencias internas, las cuales se irán acentuando a lo largo del desarrollo de la filosofía moderna²³.

Sciacca ubica el inicio del idealismo objetivo en Platón y su descubrimiento de la Idea eterna, inmutable, universal y trascendente, en la cual se viene a identificar la verdadera realidad, es decir, la realidad inteligible. Lo característico de este descubrimiento es el de identificar la Idea eterna e inmutable con la noción de Verdad. La inmutabilidad y eternidad no pueden ser algo puesto por nuestro pensamiento finito y limitado, sino por un objeto que trasciende al mismo intelecto humano. Por consiguiente, al descubrir la verdad que se encuentra en él, el pensamiento descubre algo que se encuentra antes de que lo piense, es decir, antes del tiempo y por lo tanto eterno.

²² *Ibid.*, p. 233.

²³ Cfr. SCIACCA, 1966, p. 21-22.

En cuanto al idealismo subjetivo para Sciacca se inicia (como se ha podido observar anteriormente) con el *cogito ergo sum* de Descartes. Este dio origen al error fundamental del idealismo moderno: *el pensamiento pone el ser*. La intuición originaria es el del *ser-desde-el pensamiento*, y ya no *el ser-dado-al-pensamiento*, como en el idealismo objetivo, en cuanto Idea y por la cual el pensamiento es pensamiento²⁴.

A partir de la intuición de la Idea por parte de Platón, la cual influirá en la modernidad con los filósofos cristianos de inspiración agustiniana, Sciacca buscará fundar su filosofía como idealismo objetivo y lograr así una crítica certera de los problemas nacidos en la modernidad con el idealismo subjetivista. Por esto es que, para nuestro autor, la noción del ser no se deriva del pensamiento ni es creado por él. Es el objeto intuido el que hace posible que el pensamiento piense. En efecto, es la noción del ser la que pone el pensamiento como pensante, y este es el idealismo auténtico. En este sentido el pensamiento es la actividad que intuye el ser ideal, es decir, es la intuición originaria de la idea del ser. Y por ello es que Sciacca concibe al existente-hombre como un compuesto de dos principios: el *sentimiento fundamental* y la *intuición del ser ideal*; con el primero se advierte unido a su cuerpo; con el segundo tiene la intuición del ente en su infinitud. Por lo cual vemos que el conocimiento no se limita solamente a lo conceptual o existencial, sino que la actividad del juicio de la razón, es también objeto de la inteligencia, anterior a toda determinación y, por lo tanto, a la experiencia exterior. De todo esto se infiere que para Sciacca, la intuición fundamental del ser ideal es tan connatural al hombre como el sentimiento fundamental de su existencia²⁵.

Dado ya una perspectiva general de la filosofía de nuestro autor y vistos los aspectos negativos del pensamiento moderno, conviene detenernos ahora en lo que considera como verdaderas conquistas de la modernidad.

5. Actitud de Sciacca con respecto a la filosofía moderna

Mientras que por un lado Sciacca seguirá reprobando el Iluminismo, por otro tratará de conciliar la modernidad buscando los aspectos

²⁴ Cfr. SCIACCA, 1958b, p. 106.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 255.

tos que puedan de alguna manera alcanzar las bases fundamentales de su pensamiento y llegar así a una filosofía cristiana²⁶. En su libro *Iglesia y Mundo Moderno*, afirma:

Es necesario que detrás de la acción haya un pensamiento y un pensamiento de acuerdo con los tiempos. No se puede obrar profundamente en las conciencias con una acción alienada con los tiempos y un pensamiento atrasado de siglos, puesto al reparo en los torreones de un castillo medieval, donde yace invencible e indiferente, mientras la batalla se encarna en otra parte. Aquel pensamiento, que parece extinguido en sueño y silencio, es, por el contrario, poderosísimo todavía. Se trata de volverlo a pensar, de darle un lenguaje capaz de expresar la espiritualidad moderna; de no usarlo sólo para combatir los antiguos errores, sino para expresar originalmente las necesidades actuales de manera que dé frutos nuevos y sabrosos que tengan la frescura y el gusto de hoy²⁷.

Y más adelante agrega:

“Establecerse de nuevo”, sin embargo, no debe significar “volver” de lleno a la Edad Media y a la Escolástica; significa, en realidad, responder, dentro del espíritu del pensamiento tradicional, a las nuevas exigencias y a los nuevos problemas del pensamiento moderno, cuya voz, que tiene acentos desconocidos para la Edad Media, o tonos que se han vuelto más fuertes de débiles que entonces eran, merece ser escuchada si queremos ser hombres del siglo que es nuestro, y no repetidores de fórmulas que, por lo demás, no han tenido nunca valor por ser puras fórmulas privadas de su plenitud espiritual²⁸.

Para Sciacca el pensamiento moderno ha planteado problemas que nos han hecho adquirir una “sensibilidad” acerca de ellos y que la Edad Media ignoró. Una sensibilidad nueva que se ve reflejada en los problemas de la libertad, del valor de la ciencia y de la histo-

²⁶ Sciacca repudia cualquier intento de volver a una filosofía cristiana que no considere las exigencias de la modernidad: “¿Debemos responder que el pensamiento moderno de Descartes en adelante es casi todo una locura que hay que curar, y que es necesario volver a la Escolástica, casi de golpe, e incluso a una escolástica identificada con el tomismo, y aún más, con un tipo particular de tomismo, de aristotelismo tomista? Nosotros no somos de esta opinión, y, por lo demás, la repetida llamada no ha tenido en este sentido ningún resultado positivo” (1962, p. 657).

²⁷ SCIACCA, 1957, p. 124-125.

²⁸ *Ibid.*, p. 127.

ria, del método científico y también filosófico, de la política y de la cuestión social. Estos problemas nos han dado un sentido a veces profundo de la *interioridad* de la verdad y del problema metafísico como problema del hombre y no de la naturaleza que, rectamente entendido, puede transponerse en términos de interioridad agustiniana. En efecto, para Sciacca, no se trata de justificar la legitimidad de sobrepasar la experiencia (como pretendía Kant), sino de probar que, precisamente esta experiencia y sobre todo la espiritual, plantea el problema metafísico de su fundamento en un principio, en el principio de la verdad como elemento ontológico constitutivo del hombre. Por consiguiente, se trata de profundizar y no de suprimir la interioridad en la que nos ha educado el pensamiento moderno, a pesar de deseducarnos en lo que respecta a la interioridad auténtica. Por esto Sciacca puede afirmar que:

Una filosofía de inspiración cristiana actual debe replantear el problema de la metafísica teniendo en cuenta las aportaciones del pensamiento moderno de forma que comprenda y satisfaga las exigencias del presente, que a fin de cuentas son las del hombre perenne: éste es el mejor modo de permanecer fieles a la tradición y de continuarla enriqueciéndola, como hicieron Agustín y Tomás en su respectiva época²⁹.

Para lograr este enriquecimiento de la modernidad en una filosofía de inspiración cristiana, Sciacca se sirve de los ejemplos de los Santos Padres, los cuales buscaron un acercamiento a las filosofías de su siglo. En aquel momento histórico no era suficiente condenar el Neoplatonismo o el Aristotelismo, sino que era necesario asimilarlos, cristianizarlos. Lo mismo debe suceder hoy con el pensamiento moderno, y la solución empezaría con un auténtico agustinismo (el cual aclara Sciacca, no excluye a Santo Tomás), siendo la solución idónea asumir este cometido de asimilación de la modernidad y respetar a la vez la tradición filosófica viva. En efecto, el agustinismo, que se ha ido desarrollando dentro del pensamiento moderno en autores que van de Ficino a Campanella, de Pascal a Vico, de Rosmini a Blondel³⁰, es para Sciacca la respuesta viva para afrontar los

²⁹ SCIACCA, 1966, p. 36. El subrayado es del autor.

³⁰ Sciacca en las siguientes palabras, explicita que entiende por agustinismo: "El dinamismo parte de lo infinito y va a lo infinito, aun antes de que la reflexión transforme el presentimiento o el sentimiento oscuro en idea de Dios. Entonces ¿qué busca la conciencia conociéndose y realizándose? Busca el *más allá* inte-

problemas de la modernidad. Por consiguiente, hoy es necesaria aquella *libertad de pensamiento dentro de la ortodoxia* propia de la Edad Media, tratando de resolver la crisis de la filosofía moderna y recuperando el principio de interioridad de la verdad al que también apela el pensamiento moderno³¹. En otras palabras, para Sciacca la defensa del pensamiento moderno sólo tiene sentido si nos planteamos de nuevo el problema de la validez de sus estructuras esenciales, y con él el de la validez de los principios, es decir, de la posibilidad de una metafísica objetivamente válida. Resuelto positivamente este problema, la investigación se ha de encauzar por los rieles de la recuperación crítica de todo cuanto hay de verdadero en el pensamiento moderno.

Conclusión

Para Sciacca, las características esenciales del pensamiento moderno coinciden con la línea tradicional platónico-agustiniana, aunque con sentido diverso. Para ello partirá mostrando que la autoconsciencia de Campanella, Pascal y del propio Descartes representan la madurez del pensamiento moderno, siendo el punto de partida el hombre como conciencia pensante. Pero la diferencia consistiría en que mientras la autoconsciencia de Pascal o Campanella descubren al hombre y dan en la clave de su drama existencial rico y complejo, sin embargo en Descartes, inspirado en una escolástica aristotélica decadente, desaparece todo tipo de angustia y asombro por fundarse la autoconsciencia en una filosofía geométrica, que ignora las maravillas y la desesperación del hombre. La crítica racionalista excluye el misterio y todo lo que se encuentre fuera del orden natural porque todo se reduce a la razón, y la presencia a priori de verdades hace que la crítica excluya la trascendencia, limitándose a una inte-

rior, Dios, que está presente y que la trasciende. Éste es uno de los caracteres esenciales del agustinismo. La filosofía es búsqueda de un más allá no remoto y abstracto, sino interior a la búsqueda viviente, vida de la vida espiritual, causa y fin del dinamismo integral del espíritu. Búsqueda integral del hombre integral, como inteligencia y como amor. Por consiguiente, conexión del orden de la inteligencia y del orden de la caridad. Aquí reside la grandeza de Blondel, lo mismo que la de San Agustín y de Buenaventura, de Pascal y de Rosmini; la grandeza perenne del agustinismo perenne” (1964, p. 186-187).

³¹ SCIACCA, 1966, p. 35-36.

rioridad reducida a una razón científica. Así, para Sciacca la crítica en cuanto tal desaparece en el racionalismo al sostener una razón dogmática y excluir aquello que afecta al hombre en su sentimiento. Se queda en una mera exterioridad al no ser crítica de sí misma, por lo cual no logra ir a las profundidades del hombre, como es el caso de una filosofía de inspiración agustiniana.

Dejando de lado estas diferencias fundamentales, podemos lograr ver que para nuestro filósofo lo que se debe considerar es que estos planteos, aunque disímiles, comparten que el objeto de la filosofía es la interioridad del hombre que se ve como conciencia pensante y que esta misma es puesta como crítica en su propia interioridad. Por esto nuestro filósofo quiere recuperar la interioridad y la crítica, porque estos dos elementos pertenecen a la más rica tradición de la filosofía cristiana, pero debido a la aparición de la modernidad, se encuentran viciadas de un inmanentismo que no hacen a la realidad de lo que el hombre es. Por este motivo, Sciacca buscará la solución de este problema en el espiritualismo cristiano, al ser el único que puede devolver el verdadero significado a una filosofía del hombre. El espiritualismo cristiano al estar enraizado en la filosofía cristiana tradicional, empezando desde San Agustín y abarcando todos los periodos posteriores de la filosofía, posee en sus raíces un humanismo integral y auténtico, que descubre que el fundamento y el fin del hombre se encuentra en Dios. De este modo para Sciacca se podrá lograr una recuperación crítica de la metafísica desde el interior de las exigencias del pensamiento moderno y será el mayor logro que puede dar el espiritualismo cristiano contemporáneo: “Quizá el principal mérito del espiritualismo cristiano (al menos hasta hoy), es el mostrar que el espiritualismo tradicional patrístico-escolástico tiene una profunda vitalidad que no va contra el espíritu del pensamiento moderno, sino que es nutridora de él”³².

Así, el espiritualismo cristiano de Sciacca asienta la misma existencia del hombre en una ontología, porque reflexiona sobre el Ser mismo que fundamenta toda existencia y hace al hombre partícipe de Dios desde su interioridad. En efecto, sin este espiritualismo se hace imposible para nuestro autor tratar de entender conceptos como “creación”, “espíritu”, “persona”, “libertad”, porque al prescindir de la Revelación cristiana, es inevitable caer en el error de inter-

³² SCIACCA, 1952, p. 229.

pretarlos y rebajarlos a un nivel que los hace incomprensibles de captar en el sentido profundo que se encuentra en el cristianismo. Este fue el intento de la filosofía moderna, el cual ha servido de ejemplo para mostrar el fracaso de querer teorizar en un plano filosófico ignorando el Evangelio. Sin embargo, vale aclarar que esto no quiere decir que para Sciacca no se pueda hacer filosofía sin la Revelación. Lo que pretende dar a entender es que hacer filosofía ignorando la Revelación es situar al hombre a un nivel inferior al que alcanzó con el cristianismo. Negar la autosuficiencia de la razón no es querer negar su validez, sino que es recuperar los límites por medio de un acto propio, y por lo tanto racional, en donde la razón reconociendo su propia suficiencia reconoce que ella misma no logra ser autosuficiente sin el Ser que hace posible su mismo acto de razón. No es como en Kant, que el límite es el que se impone con la experiencia empírica, poniendo al margen el problema del Ser, por no considerarlo objeto de una consideración crítica de dicha experiencia. Sciacca afirma que la experiencia sensible es límite de la *razón*, pero no límite de la *inteligencia*, que tiene la capacidad de experimentar e intuir el ser desde el propio interior del hombre, y en el cual podemos juzgar desde la verdad. Es una razón que se reconquista para estar dispuesta a la fe y encontrar allí su propia autenticación.

Podemos terminar concluyendo entonces que para Sciacca el espiritualismo cristiano es la solución y la única crítica viable a los presupuestos fundamentales del pensamiento moderno, al que quiere combatir eficazmente sus errores, para recuperar sus conquistas esenciales y hacerlas fértiles en la fecundidad perenne de las verdades que la tradición filosófica greco-cristiana ha adquirido.

Bibliografía

Sciacca, M. F. (1952). *Dios y la religión en la filosofía actual*. Barcelona: Luis Miracle.

— (1955). *En espíritu y verdad. Pensamiento y meditaciones*. Madrid: Escelicer.

— (1957). *Iglesia y Mundo Moderno*. Barcelona: Luis Miracle.

— (1958a). *Herejías y verdades de nuestro tiempo*. Barcelona: Luis Miracle.

- (1958b). *El hombre, este desequilibrado*. Barcelona: Luis Miracle.
- (1958c). *Perspectivas de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Troquel.
- (1959). *Filosofía y el concepto de filosofía* (2ª. ed.). Buenos Aires: Troquel.
- (1961a). *La filosofía, hoy* (3ª. ed. Ampliada, 1-2). Barcelona: Luis Miracle.
- (1961b). *La hora de Cristo* (2ª. ed.). Barcelona: Luis Miracle.
- (1962). *Historia de la filosofía* (4ª. ed.). Barcelona: Luis Miracle.
- (1963). *Existencia de Dios y Ateísmo*. Buenos Aires: Troquel.
- (1964). *Sísifo sube al Calvario*. Barcelona: Luis Miracle.
- (1966). *Estudios sobre filosofía moderna*. Barcelona: Luis Miracle.

Algunas observaciones relativas a los contenidos de las respuestas al Rorschach en pacientes psicóticos¹

por Diana Elías

Resumen: El siguiente trabajo presenta algunos resultados relativos al análisis de las respuestas en el Rorschach, según el sistema Comprensivo (SC), a través de una derivación del Estudio de los Contenidos (Schafer, 1965), que Lunazzi, (2004) denomina Recurrencia Temática. La investigación se llevó a cabo con una muestra de 90 pacientes psicóticos, según DSM IV, subdivididos en crónicos y no crónicos. La Recurrencia temática representaría en estos pacientes, esfuerzos por sostener cierta organización del pensamiento. El propósito de este trabajo, no es analizar los contenidos, sino compartir algunas observaciones que subyacen en los mismos por medio del concepto de Recurrencia Temática. Con tal fin, se analizan uno por uno los protocolos de la muestra.

Objetivo: Explorar la frecuencia y cualidades de la Recurrencia Temática en pacientes psicóticos crónicos y no crónicos.

Palabras claves: Rorschach (SC), psicóticos, recurrencia temática.

Introducción

Si bien hay muchas formas de medir y entender el trastorno del pensamiento a través de los test, las escalas o las entrevistas, el método de Rorschach, o comúnmente llamado el test de las manchas de tinta, parece especialmente apropiado para esa finalidad. Con su larga historia en el campo de la evaluación psicodiagnóstica (Rapaport, Exner, Weiner), el Rorschach ha sido ampliamente utilizado como un instrumento clínico y de investigación para evaluar y estudiar los trastornos del pensamiento.

¹ Se trabajó con una muestra obtenida del Proyecto de Investigación UNLP 11S 016. Investigación de variables del Trastorno de Pensamiento en la Técnica Rorschach, S.C. Directora H. A. Lunazzi; co-directora M. I. Urrutia. Investigadoras Elías D.; García de la Fuente, M.; de la Fuente, S.; D'Alessio Vila, S. y Tonín, S.

Hermann Rorschach, concebía a las manchas de tinta como un test de percepción. No utilizaba el término trastorno de pensamiento (Weiner, 1977). Él consideraba a los procesos desviados en las respuestas, en términos de anomalías perceptivas, opuestas a alteraciones lingüísticas o a fenómenos ideacionales. Cuando trató sobre el “modo de apercepción” o los códigos de localización, Rorschach presentó varias maneras atípicas en que los sujetos podían brindar respuestas W. La respuesta W confabulada, la respuesta W combinación-confabulada, la respuesta W contaminada.

Los primeros rorschachistas no consideraban a los trastornos de pensamiento de manera aislada de la esquizofrenia. Se focalizaban exclusivamente en la capacidad del instrumento para identificar indicadores diagnósticos de esquizofrenia. Cuando el concepto de trastorno de pensamiento se discriminó de la esquizofrenia, los investigadores se interesaron en utilizar el test para identificar diferentes formas de trastornos de pensamiento en una variedad de condiciones psicopatológicas (Kleiger, 1999).

En un principio la interpretación del Rorschach se centraba en categorías de análisis como localización, rtas M (movimiento humano), rtas P (respuestas populares), etcétera. Estudios realizados por Klopfer (1954) y Beck (1961) entre otros, permitieron integrar los aspectos cualitativos de los contenidos al proceso de interpretación. Klopfer y Davidson (1982) planteaban que “un contenido de amplia extensión generalmente acompaña una buena inteligencia, la concentración de clasificaciones de contenido animal y pocas categorías diferentes acompañan una inteligencia mediocre o defectuosa” (Pág. 150). Este análisis de contenido, permitía informar acerca del significado simbólico de las formaciones del concepto.

Posteriores estudios realizados por Roy Schafer (1965) y Rappaport, (Kleiger 1999) permitieron observar en los protocolos de las respuestas al Rorschach, no solo temáticas variadas sino también, cierto énfasis selectivo, dando cuenta de diferentes orientaciones subyacentes, en grupos de respuestas. Así encontramos, por ejemplo, la preocupación por la incorporación y la demanda que remite a una orientación dependiente oral receptiva, expresada en contenidos comida, bocas, mandíbulas, dientes. Si esta orientación oral es agresiva, aparecerán por ejemplo, animales devoradores o mordiendo o alguien vomitando. En otras temáticas puede aparecer énfasis

en la hostilidad, la destrucción, dando lugar a una orientación de tipo sadomasoquista, traducidas en contenidos de bombas, desgarramiento de objetos, explosiones (con predominio sádico), o castigo, muerte, mutilaciones (con predominio masoquista). Otras refieren a cierto estatus de poder con una orientación de tipo autoritaria, en contenidos que darán cuenta de respuestas como Dios, rey, figuras amenazadoras o referidas a valores morales. También pueden aparecer con un predominio de sometimiento, dando lugar a figuras sumisas, pobres, sucias. Se observan además actitudes de rechazo o temor frente a la problemática de identidad, el rol adulto, la masculinidad y femineidad, entonces aparecen contenidos de órganos sexuales ambiguos o figuras simétricas de hombre y mujer, mujer sin pechos, figuras atléticas, entre otros. Muchas de estas orientaciones se combinan en las respuestas, acentuando la debilidad o la fortaleza como así también los sentimientos de desprotección y persecución. (Shafer 1954).

Dada la diversidad de posibilidades en organizar una respuesta, considero interesante estudiar la cualidad de las preocupaciones subyacentes en las mismas en pacientes psicóticos, puesto que sus características, distorsiones de la percepción y del pensamiento afectan la ideación, el control y la regulación de las emociones como así también sus relaciones interpersonales.

El Rorschach, en el Sistema Comprensivo de (Exner, 2001) presenta variables cuantitativas fundamentales para establecer la presencia de trastorno de pensamiento, por medio de **X-%** (Porcentaje de Respuestas con Adecuación Formal negativa) indicador de trastornos de la percepción, el **Wsum6** (Suma ponderada de códigos críticos), o el **PTI positivo** (Índice de Trastorno de Pensamiento). En esta oportunidad me interesa profundizar los indicadores cualitativos, es decir, la manifestación de formas imaginarias primitivas, las cuales podrían pensarse como intentos de organizar la producción de respuestas. De este modo a través de los temas que subyacen en los contenidos, la Recurrencia Temática daría cuenta de la preocupación subyacente en la organización de los pensamientos. Es decir, a modos menos sistemáticos o metonímicos de enlazar subyacentemente las respuestas, pero que expresan el énfasis selectivo, y se diferencian de las preocupaciones desarrolladas por R. Schafer.

Resultados

La Recurrencia Temática da cuenta de la focalización cognitiva que el paciente realiza en la exploración de la lámina, manteniendo un foco de estímulos relevantes para él e ignorando otros irrelevantes. La Recurrencia Temática puede aparecer en las 10 láminas o en alguna de ellas, en algunos casos se acompaña además, con un tono emocional enfatizado que puede ser de alegría expresada en contenidos de payasos, cumpleaños, globos o de tristeza mediante la trasmisión de dolor o llanto.

Cabe señalar que de la muestra total (90) de pacientes psicóticos, 69 pertenecen a crónicos y 21 no crónicos. De los cuales 37 casos presentaron Recurrencia Temática. 22 de ellos se observó en pacientes crónicos y 15 en pacientes no crónicos.

A los fines de ilustración citaré tres casos que permitan observar la Recurrencia Temática observada en algunas láminas:

Caso Delia, 56 años ama de casa secundario incompleto.

Muestra Pacientes. Crónicos

LI



- 1) un murciélago con sus alas abiertas, los piecitos juntitos. Igual que el murciélago, los ojitos juntitos, orejitas pequeñas. Todo uno, aunque se divide en el medio. Está separado en la parte de abajo. Sus alas medio lastimadas como si hubiese tenido una lucha .También lo veo unido, veo una línea como si fuese a quebrar. Como viejo, gastado, agotado (W).
- 2) Un corazón medio desarmado. La forma del corazón (Dd21).

LII



- 1) Esto sí ... corazón con mucho fuego. Pero sangrado, está herido. Está dividido tiene marcas, está partido en el medio (D3).
- 2) Como animales unidos, sus patitas, sus cuerpos sus trompitas, tipo elefantitos que se están besando y que de sus mentes sale la pasión, el color rojo. Este está más herido que el otro. Pero queriéndose con mucha pasión. Veo pasión porque hay mucho rojo, veo el beso que está sellado. Como que dos trompas se juntan (W).

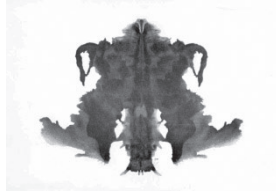
LIII



- 1) Hay que lindo...! pasión...amor entres 2 personas. Corazoncitos que están débilmente unidos (D3).
- 2) Dos personas, están desestabilizadas justamente en la cintura, pero sin tocarse Las tonalidades me dan idea de algo viejo algo nuevo (D1). Desestabilizadas porque están divididas. Dos personas adultas.
- 3) Acá el color, la pasión que cae y llena como algo que empieza chiquito y que a través del tiempo se ensancha (D2).

Caso Marta, 51 años, casada, docente. Muestra Pacientes Crónicos.

LIV



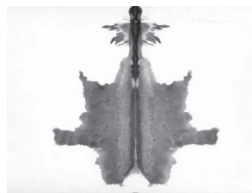
- 1) Para mí esto dos personas pero que al unirse puede ser papá y mamá, los hermanos entre sí, por ejemplo yo con mis hijos, con el hombre. Logrando una buena comunicación, hablando exponiéndose, abriéndose dando lo que uno puede, ir abriendo, no rechazar y se llega a través del entendimiento y la convicción aunque a veces difiere en la forma de pensar (W).

LV



- 1) Acá veo un pájaro que vuela, que trae paz y aunque fuera un murciélago tiene el sentimiento que deja en su cueva, se convierte en más para abarcar todo (gesto) puede abarcar con amor pero con libertad. Yo como mamá puedo abrazar a mis hijos, pero quiero comunicarme, soy bastante libre, me costó mucho. Va en busca de la libertad porque está abierto en dos partes.

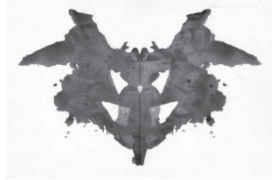
LVI



- 1) Como cuero de animal que da abrigo me da pena porque lo mataron, pero del animal comemos y sacaron la piel para dar abrigo al hogar, es calentita, da suavidad (W).

Caso Juan 25 años. Muestra Pacientes No Crónicos

LI



- 1) Una cruz digamos un crucificado estos son los ojos y acá el centro el mundo, el ombligo de Dios. Acá la cabeza el tronco y la falda más bien una mujer (W).

LII



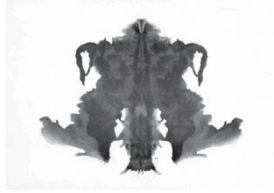
- 1) Bueno simplemente uno de los rostros humanos, los ojos llenos de sangre (D2), la nariz (DS5), la boca (D3) la barba, un hombre cansado.

LIII



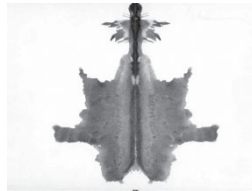
- 1) Un hombre que ya hizo limpieza en su corazón ha unificado su deseo en la boca, el único deseo que está realizado una escupida de sangre. Quizás se ha transformado en rana, los dos ojos acá, es un poco la pelea entre el bien y el mal entre el rojo y el negro y acá están separados y el rojo va a ganar porque es el más fuerte. Un Hombre, cara, ojos el deseo de estar cerca de su mamá esto sería la leche todo el blanco es la leche.

LIV



- 1) Aquí es el rostro de un hombre que lo ha perdido todo, sus dos ojos están vacíos y su boca también. Esto es la muerte.

LVI



- 1) Todo negro y gris no sé un gato lo que sea un león que está tratando de morder pero no puede.

LVII



- 1) La solución de todos los problemas, todo es una boca limpia, la leche todo lo blanco entra y todo sale por otro lado. Pedazo de carne y todo lo demás es leche entra el biberón en la boca del niño y sale por acá (WS).
- 2) Así un hombre de pie hay una solución de continuidad entre lo blanco interior y lo blanco exterior. Todo es un tema de purificación.

LX



- 1) El rostro de un hombre con anteojos quiere tener los ojos azules. Este dibujo soy yo, mis anteojos, mis cabellos, mi barba, el verde esperanza, el amarillo una flor y lo rojo la sangre.

Algunas hipótesis interpretativas sobre los ejemplos ilustrados:

Caso 1 Caso Delia, 56 años ama de casa. Muestra Pacientes Crónicos.

Observación: es relevante el énfasis selectivo por mantener unido algo que está separado, desarmado, resquebrajado y que es intolerante (juntitos –divididos en el medio– separados-besándose). Se puede pensar en un intento por momentos fallido de organizar sus propios temores y pensamientos

Caso 2 Caso Marta, 51 años, casada, docente. Muestra Pacientes Crónicos.

Observación: en este caso podemos ver una actitud inocente (al unirse mamá y papá, pájaro que trae paz), receptiva de nutrientes (nos da de comer, es calentita) poderosa (se convierte en más para abarcar todo (gesto) puede abarcar con amor pero con libertad) como también un intento por asumir el rol adulto.

Caso3 Caso Juan, 25 años. Muestra Pacientes No Crónicos.

Observación: en este caso, el paciente revive en sus respuestas sentimientos y necesidades que remiten a etapas primitivas de su vida y pareciera ser que dificultan el logro de su identidad. Aparecen componentes agresivos (crucifixión, ojos llenos de sangre) desvalimiento (hombre que lo ha perdido todo), dificultades frente a la agresión (león que está tratando de morder pero no puede), introyección y proyección (La solución de todos los problemas, todo es

una boca limpia, la leche todo lo blanco entra y todo sale por otro lado).

Sabemos que al ser sujetos disociados evitan situaciones complejas por lo que tienden a simplificar la realidad y a concretar sus experiencias. La escisión de las asociaciones mentales constituye una de las características del pensamiento de estos pacientes, reflejada en el test de Rorschach, por un tipo de pensamiento rígido e inmaduro que refleja la tendencia a sostener conclusiones por una sola característica (L III sangre porque es rojo-negro porque es malo). Podemos señalar que La Recurrencia Temática, da cuenta de esa focalización.

En los tres casos elegidos para ilustrar la Recurrencia Temática, se puede observar que los indicadores cualitativos, destacan procesos regresivos asociados a primitivas fantasías agresivas. Como así también, ideas bizarras expresadas a través de un discurso bizarro y desviado. Cabe plantearse que los pacientes por medio de esas preocupaciones intentan mantener algún grado de contacto con la realidad y/o algún grado de organización. Planteo que exige seguir investigando.

Conclusión

Presento en esta publicación el estudio de la Recurrencia Temática, para abordar el análisis cualitativo de las respuestas obtenidas en pacientes Psicóticos. Del análisis descriptivo de la muestra de 90 pacientes psicóticos tanto agudos como crónicos, se observa que 37 de ellos dieron respuestas con esta modalidad de Recurrencia Temática, con un énfasis selectivo por integrar la ideación como defensa frente a la disociación que caracteriza al grupo. La Recurrencia Temática aparece como un proceso *ideacional*, no rígidamente sistematizado como en los delirios *cronificados*, ni presenta la distribución sobre distintos contenidos de respuestas como en las Orientaciones propuestas por Schafer. Creo interesante seguir investigando cómo la presencia de Recurrencia Temática en los pacientes investigados, se manifiesta en otras características de su vida y en relación a los tratamientos.

Bibliografía

D'ALESSIO VILA S. & LUNAZZI, H. (Septiembre-Octubre, 2010). Investigación de la capacidad de la respuesta contaminada en la Técnica Rorschach. (Trabajo presentado en XIV Congreso Nacional de Psicodiagnóstico. XXI Jornadas Nacionales de ADEIP. Corrientes).

EXNER, J. E. (2001). *Manual de codificación del Rorschach para el Sistema Comprehensivo* (2ª. ed. en castellano). Madrid: Psimática.

KLEIGER, James (1999). *Disordered Thinking and the Rorschach: Theory, research and differential diagnosis* [Trastorno del pensamiento y el Rorschach: Teoría, investigación y diagnóstico diferencial]. New York: Routledge.

KLOPFER, B. & DAVIDSON, H. (1982). *Manual introductorio a la técnica del Rorschach*, (6ª. ed). Buenos Aires: Paidós.

LUNAZZI, H. & ELÍAS, D. (2002). *Ampliando nuestro estudio del Rorschach*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.

PAGOLA, M. (1970). Índices de Pronóstico en Rorschach a favor o en contra de un tratamiento psicoanalítico. *Revista de la sociedad argentina de Rorschach*, 2(2), 151-163.

RORSCHACH, H. (1977). *Psicodiagnóstico*. (7ª. ed.). Buenos Aires: Paidós.

SCHAFFER, R. (1954). *Psychoanalytic Interpretation in Rorschach Testing*. Nueva York: Grune & Stratton

SCHAFFER, R. (1967). *Projective Testing and Psychoanalysis. Transference in the patient's reaction to the tester*. New York. International Universities Press.

TONIN, S. & LUNAZZI, H. (Septiembre-Octubre, 2010). La Producción de respuestas populares en Rorschach presenta diferencias comparando psicóticos crónicos con psicóticos no crónicos. (Trabajo presentado en XIV Congreso Nacional de Psicodiagnóstico. XXI Jornadas Nacionales de ADEIP. Corrientes).

El psicopedagogo como Orientador Educativo en la institución educativa

Reflexiones sobre la labor
diaria del Equipo de Orientación
Escolar (EOE)

por María Belén Rossin y Julieta Vanesa Serrao

Resumen. El presente artículo tiene como finalidad analizar las incumbencias profesionales del psicopedagogo en el rol de Orientador Educativo (OE) en Equipos de Orientación Escolar (EOE). Se tiene en cuenta la idea de comunidad educativa como unidad indisoluble en el escenario escolar, trabajando en cooperación, compartiendo una misma postura antropológica sobre la persona y bajo el principio de corresponsabilidad.

Se analizarán las incumbencias profesionales, roles y funciones que puede desempeñar el profesional del área de psicopedagogía, teniendo en cuenta los instrumentos y recursos con que cuenta para desarrollar una tarea preventiva, de acompañamiento, reflexión y construcción colectiva sobre la práctica, conceptos claves a tener en cuenta entre todos aquellos involucrados en el quehacer educativo y sus intervenciones.

Considerando la necesidad de formación permanente de los profesionales de la educación, se analizarán las intervenciones y conflictos hallados desde el EOE, sin dejar de tener en cuenta el trabajo en equipo y la formación integral del alumno, de acuerdo a sus necesidades y particularidades del proceso de enseñanza-aprendizaje.

Abstract. This article aims to analyze the professional incumbencies the psychologist in the role of Counselor Education (OE) in school counseling teams (EOE). The idea of educational community is taken into account as an indissoluble unity in the school setting, working in cooperation, sharing the same anthropological stance on the person and on the principle of shared responsibility.

Professional incumbencies, roles and functions can play professional in the area of educational psychology will be analyzed, taking into account the tools and resources available to develop a preventive task, accompanying reflection and collective construction on the practice, key concepts have into account among all those involved in educational tasks and interventions.

Considering the need for continuing training of education professionals, interventions and conflicts found from the EOE, while taking into account teamwork and comprehensive training of students, according to their needs and peculiarities of the process will be analyzed teaching and learning.

Palabras clave: Equipo de Orientación Escolar, Orientador Educacional, incumbencia profesional del psicopedagogo, intervención.

Keywords: Computer School Guidance Counselor Education, professional responsibility of the educational psychologist, intervention.

Introducción

La escuela hoy puede ser pensada como un contexto de formalización que delimita, distribuye, orienta y estructura el desarrollo humano, pero a su vez se entrelaza, articula y anuda con otros contextos, ampliando fronteras o desdibujándolas (Maddonni, 2009).

Al hablar de Equipo de Orientación surgen multiplicidad de expectativas y visiones respecto de su función y más aún de las personas que lo conforman dentro de la institución educativa. De acuerdo a ello los distintos actores institucionales responden y/o esperan respuestas, que no siempre son las deseadas. Es por ello que nos interesa analizar el rol como Orientadores Educativos (OE) dentro de la misma, teniendo en cuenta la especificidad de nuestra intervención, como así también las incumbencias profesionales y el trabajo en equipo entre los profesionales que lo conforman de manera interdisciplinaria.

En estos tiempos se impone como ardua nuestra tarea, y los cambios políticos, sociales y económicos demandan nuevas miradas sobre las trayectorias educativas de los niños y jóvenes y los modos de promoverlas, acompañarlas y sostenerlas desde las instituciones escolares.

Como postula Baquero y Terigi (1996), reconocer la singularidad de las personas y sus trayectorias de vida reales, nos permite pensarlos situadamente e intervenir de modo que sus recorridos educativos sean posibles de concretarse, ya no esperando la adaptación a un único modo de hacerlo, sino diversificando lo que las instituciones pueden ofrecer. Esto se postula desde un abordaje psicoeducativo del aprendizaje escolar, teniendo en cuenta la ponderación de situaciones en que se producen los procesos de apropiación de conocimientos, así como de las regularidades y sesgos de tales situaciones.

Cuando hablamos de Equipo de Orientación, nos parece importante, en primer lugar, definir el proceso de orientación, el cual es

un proceso paralelo al mismo proceso educativo, su función central será la de adelantarse a los problemas, es decir, la intervención será preventiva, comprensiva, sistémica y continuada, dirigiéndose a las personas, las instituciones y el contexto comunitario, con el objetivo de facilitar y promover el desarrollo integral de las mismas a lo largo de las distintas etapas de su vida escolar, con la implicación de los diferentes agentes educativos (familias, tutores, orientadores, docentes) y agentes sociales.

El EOE y su intervención

Para poder pensar el rol dentro de la institución educativa, es necesario remitirnos, en primer lugar, a la normativa vigente, que brinda el Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires desde la dirección de Psicología Comunitaria y Pedagogía Social, en la Disposición N° 76/08¹, la cual orienta nuestra reflexión:

[...] corresponde a los Equipos de Orientación Escolar, a partir del diagnóstico participativo de la situación socio-educativa-comunitaria, realizar la planificación anual de sus tareas en un Proyecto Integrado de Intervención en forma conjunta, respetando la especificidad de cada rol, las características institucionales, comunitarias y del Nivel Educativo y Modalidad en el que se inserta, desprendiendo del mismo, los subproyectos que permitan operacionalizar los propósitos de la intervención (...) realizar intervenciones tendientes a mejorar las trayectorias escolares de los alumnos (...) desde un enfoque integrado, interdisciplinario y de corresponsabilidad basado en el reconocimiento de la educación como derecho y bien social.

Teniendo en cuenta lo anterior, podríamos decir que estamos inmersos en una trama institucional que se va construyendo continuamente, o se recrea diariamente y puede modificarse, teniendo en cuenta la incorporación de nuevos espacios de reflexión, experiencias diversas que marcan el cambio de rumbo o la incorporación de nuevos saberes y la transmisión de los mismos.

Si tenemos en cuenta los diferentes ámbitos de intervención que serían competencia de los servicios de orientación, como por ejemplo, apoyo específico a ciertos alumnos, orientación y tutoría a to-

¹ De la Dirección de Psicología Comunitaria y Pedagogía Social, del Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires.

dos; asesoramiento al cuerpo docente y equipo directivo e intervención especializada sobre el sistema, es necesario reflexionar acerca de esa demanda inicial que, muchas veces, requiere ser resignificada.

Es decir, esa situación que fue el punto de partida, requiere ser leída en clave institucional, en tanto que persona e institución guardan una relación de inherencia. Es así que, en muchas ocasiones, se juzga o problematiza sobre una persona sin evaluar y analizar las prácticas e intervenciones pedagógicas e institucionales que se repiten año a año sin pensar en la singularidad del alumno, el cual está inmerso en una situación sociocultural y económica que lo atraviesa, posibilitando así el surgimiento de otros efectos de sentido.

En reiteradas ocasiones hemos observado, como afirma Selvini Palazzoli (1986), que quien solicita la intervención del EOE, en primera instancia no lo hace para él, sino que somete a consideración de los demás “casos patológicos” para que se intervenga o propongan “consejos terapéuticos”, a modo de “magoo omnipotente” y “solucionador mágico” de dificultades.

Es por ello, que desde nuestra mirada, cabe plantearnos acerca de los aspectos a tener en cuenta al momento de recibir la demanda inicial, es decir, la lectura de la realidad histórico-política de la comunidad y sus necesidades; el conjunto de relaciones, procedimientos y decisiones de la organización/institución y, el plano de la persona, con su historia y modos de hacer, pensar y sentir singulares.

La articulación de estos planos constituye una trama compleja y nos permite releer los hechos y datos, y hacer un recorte, delimitando el campo, desde la diversidad de perspectivas, acuerdos, desacuerdos, resistencias y conflictos entre quienes participan de la situación (alumnos, docentes, familias, directivos), por un lado, y, plantear, sugerir y acompañar en la toma de decisiones estratégicas para favorecer el proceso de enseñanza-aprendizaje, por el otro.

En función de lo mencionado anteriormente, y teniendo en cuenta las intervenciones, podemos decir que desde el EOE se respira el clima institucional desde una multiplicidad de lugares y nuestra tarea adquiere significado desde la prevención y orientación. Nos sumergimos en la cotidianeidad y a la vez nos alejamos para lograr esa mirada desde el rol que cada uno desempeña, esa doble mirada, en muchas ocasiones nos permite reflexionar sobre el modo de intervención con cada uno de los actores de la comunidad educativa.

Hoy en día debemos saber de leyes para pensar y afrontar situaciones que respeten las normativas vigentes, pero sobre todo, debemos saber del trato con el que sufre, para poder ayudar y orientar a los demás actores de la institución.

En primer lugar, trataremos de agotar los recursos con los que cuenta la escuela, como así también informar a las autoridades correspondientes, y, en ciertas circunstancias, se dará intervención a otras instancias comunitarias que actúan en situaciones, tales como: servicios sociales, servicios de protección de los derechos del niño, violencia de género, maltrato familiar, inspección de educación, organismos no gubernamentales, etc. Estas acciones tienen la finalidad de tomar decisiones estratégicas frente a la intervención, en función de resguardar los derechos de los niños, niñas y adolescentes.

Por ello, resulta necesario poder detenernos y pensar, analizar la situación, las personas involucradas, las variables intervinientes, el grado y necesidad de urgencia, comprender las demandas y exigencias que le imprimen quienes solicitan la intervención, pero a su vez las representaciones que les genera a niños y jóvenes, y que hoy de cierta manera, interpelan e interrogan a esa institución. Y, así, cumpliendo con lo establecido en la Ley de Educación Provincial N° 13.688, en cuyos objetivos refiere: “promover el aprendizaje y desarrollo de los/as niños/as como sujetos de derechos y participes activo/as de un proceso de formación integral, miembros de una familia y una comunidad, propiciando la participación de las familias en el cuidado y la tarea educativa, promoviendo la comunicación y el respeto mutuo”.

Finalmente podríamos decir que muchas veces se presentan dificultades o conflictos, en ocasiones, por la falta o inadecuados canales de comunicación, recibiendo demandas desde diversas instancias institucionales que hacen que la tarea quede desdibujada o trunca, y nos lleva a dejar de lado el abordaje institucional, plasmado en proyectos anuales, por la intervención sólo en casos individuales.

Por otro lado, también se presentan dificultades de organización del equipo, dada la cantidad de alumnos que requieren seguimiento y acompañamiento, y la articulación necesaria con otros niveles de la misma institución, teniendo en cuenta los recursos humanos con que se cuentan.

Salvando estas dificultades, no tenemos que dejar de mencionar la importancia del compromiso, trabajo en equipo y división de tareas y recursos, de acuerdo a las necesidades institucionales, como así también la visión integradora dada por los distintos miembros del EOE (Orientador Social, Orientador del Aprendizaje, Orientador Educacional, Fonoaudiólogo y/o Médico) que desde su formación disciplinar aportan y complementan el trabajo de todos en función de la construcción colectiva de soluciones, que permitan abarcar a la persona en situación de aprendizaje en su complejidad.

A continuación, se hará referencia específicamente al rol del psicopedagogo como Orientador Educacional (OE), dado que es uno de los cargos (no el único), dentro de sus incumbencias profesionales, que puede desempeñar dentro de la institución educativa.

El psicopedagogo como OE

Tomando como referencia las incumbencias profesionales del título de Psicopedagogo y, teniendo en cuenta su rol dentro de la institución educativa, podríamos decir que:

[...] debemos realizar acciones que posibiliten la detección de las perturbaciones y/o anomalías en el proceso de aprendizaje; asesorar, tanto a directivos, docentes, como familias respecto a la caracterización del proceso de aprendizaje, para favorecer las condiciones óptimas del mismo; orientar respecto de las adecuaciones metodológicas acordes con las características bio-psico-socio-culturales de individuos y grupos; participar en la dinámica de las relaciones de la comunidad educativa, a fin de favorecer procesos de integración y cambio y; realizar procesos de orientación educacional, vocacional-ocupacional en las modalidades individual y grupal².

Aunque, todo ello, dentro de la institución educativa, lo analizaremos desde las funciones que corresponden al cargo de Orientador Educacional (OE), es decir:

(...) Orientar respecto del proceso de enseñanza y aprendizaje (...), realizar un trabajo sistemático de orientación a docentes proponiendo recursos pedagógicos, didácticos y bibliográficos concretos, cooperar desde la especificidad de su formación profesional con los

² Resolución N° 2473/89 Del Ministerio de Educación y Justicia de La Nación.

directivos y docentes en la implementación de los diseños curriculares establecidos para cada nivel y modalidad (...)³:

Luego de la descripción del rol, función y acciones podríamos decir que la orientación es una función vertebradora de la intervención psicopedagógica, siendo ésta un recurso que se proporciona a las instituciones educativas en su conjunto y a sus diversos subsistemas con la finalidad de contribuir a prevenir posibles disfunciones o dificultades, compensar o corregir aquellas que se hayan originado, y potenciar y enriquecer el desarrollo de los individuos y los sistemas que integran la institución educativa, su organización y funcionamiento.

Para Solé (1998), la intervención psicopedagógica es un recurso especializado al servicio de la orientación y de la acción educativa en su conjunto, cuya actividad fundamental tiene que ver con la manera cómo aprenden y se desarrollan las personas, con las dificultades y problemas que encuentran cuando llevan a cabo nuevos aprendizajes, con las intervenciones dirigidas a ayudarles a superar estas dificultades y, en general, con las actividades especialmente pensadas, planificadas y ejecutadas para que aprendan más y mejor. Es por ello que podemos decir que el trabajo psicopedagógico está estrechamente vinculado con el análisis, la planificación, el desarrollo y la modificación de procesos educativos.

Detenernos brevemente a revisar algunos conceptos y miradas nos permitirá avanzar y reflexionar sobre las formas y formatos que mejor permiten alojar la singularidad y abordar el todo que conforma cada grupo en las escuelas (Bendersky y Aizencang, 2011).

Considerando que el trabajo del EOE aporta diferentes miradas, abordajes e intervenciones, requiere un OE que no solo trabaje con los conflictos ya instalados, sino anticipando problemas que puedan devenir en fracaso escolar, es decir, con una modalidad preventiva y eminentemente práctica, teniendo en cuenta el objeto de estudio de esta disciplina, es decir, la persona en situación de aprendizaje.

Esto nos permite abrir, habilitar y reconfigurar las maneras de mirar y ofrecer espacios de encuentro entre quienes enseñan y quienes

³ De acuerdo a la Disposición 76/08. Dirección de Psicología Comunitaria y Pedagogía Social, del Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires. DGCyE.

aprenden, quienes dirigen las escuelas y quienes llegan a ellas para ser educados, poder distinguir lo urgente y lo importante, para poder responder de manera conjunta ante las situaciones conflictivas que surgen en la misma.

Para ello contamos con diferentes instrumentos y recursos de trabajo, para lo cual hemos sido formados especialmente en nuestra disciplina, entre los cuáles podríamos mencionar los siguientes:

- *Observación áulica*: permite ver al alumno en el contexto habitual, dónde se presenta la dificultad, observar su forma de vincularse con los demás y con el aprendizaje, conocer la dinámica del grupo-clase.
- *Observación de recreos*: el objetivo es complementar la información que ofrece la observación del aula, se trata de ver cuál es la actitud y los tipos de relaciones que establece el alumno cuando no hay actividad pautada por el adulto, generalmente es cuando se observan dificultades de relación.
- *Revisión de trabajos de clase*: observación de carpetas, apuntes, libros, producciones ofrece información complementaria a la observación, permite identificar el tipo de soporte material que se utiliza en el aula y sus características, forma de trabajar del alumno (seguimiento de normas, errores habituales, finalización de tareas, nivel de elaboración de trabajos), cuidado y orden de su cuaderno o carpeta.
- *Entrevistas con el alumno*: se intenta acceder a su percepción de sus propias capacidades, limitaciones y posibilidades de superación, su experiencia en la escuela, en la familia y en el ámbito de las relaciones sociales.
- *Entrevistas con docentes*: permite indagar acerca de las estrategias didácticas, adaptaciones/apoyos implementados, dificultades percibidas en relación al aprendizaje y relación con los pares, adultos y directivos, como así también sugerir y elaborar nuevas estrategias individuales de acompañamiento.
- *Entrevistas con la familia*: permite examinar el tipo de vínculo con el niño/adolescente, los apoyos brindados desde el hogar, la historia de aprendizajes y hábitos familiares, que puedan llevar a la orientación y derivación luego de informar acerca de las dificultades observadas.

- *Reuniones con el equipo directivo*: con la finalidad de buscar estrategias, analizar lo implementado hasta el momento, pensar en cooperación, reflexionar sobre la labor docente.
- *Entrevistas con profesionales externos*: son profesionales que asisten al niño/adolescente fuera de la institución, quienes realizan la evaluación, diagnóstico y tratamiento del niño/adolescente, y, las entrevistas tienen como objetivo poder aunar criterios de trabajo, como así también acordar pautas de abordaje, definir acciones o adaptaciones de acceso, de acuerdo a las características individuales del alumno.
- *Técnicas y dinámicas grupales*: permiten el trabajo con todo el grupo-clase a través de juego de roles, espacios de reflexión sobre situaciones específicas de convivencia escolar, juegos de presentación, dinámicas de comunicación, talleres, etc.; que permiten observar, evaluar, analizar y plantear interrogantes acerca de los vínculos entre pares, para poder pensar estrategias de apoyo para una mejor convivencia escolar.

El psicopedagogo a diferencia de un maestro/profesor que se focaliza en el afianzamiento de contenidos escolares, busca instar en el alumno estrategias eficaces que le permitan aprender en forma autónoma y eficiente, es por ello que dentro de la institución educativa, la tarea consiste en manejar estrategias, modelarlas y mostrarlas a los alumnos, docentes y familias, que se encuentran necesitados de orientación, a fin de evitar la desmotivación, insatisfacción y el sentimiento de abandono.

Por ello las intervenciones serán sistémicas, en el sentido del trabajo con las familias, escuela, docentes, es decir, la vinculación del accionar psicopedagógico con contextos socioculturales más amplios, teniendo en cuenta el trabajo interdisciplinario, dada la complejidad de las situaciones y problemáticas que sólo se resuelven mediante el trabajo colaborativo entre diferentes disciplinas y profesiones. No obstante, trabajar en forma interdisciplinaria, implica el desafío de resaltar y no desdibujar la esencia misma de la tarea del psicopedagogo.

Y volviendo al trabajo en equipo

En el día a día institucional, los espacios de reflexión parecen no alcanzar pero cobran suma importancia si esos pocos momentos sir-

ven para lograr cambios que produzcan bienestar general, donde los actores logremos participar activamente sin caer en el error de presentar recetas mágicas o instructivos a seguir asegurando un resultado exitoso ante una situación conflictiva.

Tendremos en cuenta la necesidad de enriquecer los vínculos que humanizan la enseñanza y el aprendizaje, fortalecer las conexiones entre los actores de la comunidad educativa, cooperar, brindar apoyo y oportunidades de ser escuchados y participar en las distintas decisiones, contando con objetivos y metas claras que lleven a una mejor convivencia institucional, y permitan hacer, pero sobre todo ser... ser parte, pertenecer...

Uno de los grandes pilares para lograrlo es la comunicación, el diálogo, el cual se torna imprescindible para el arribo de una buena intervención, una comunicación fluida que propicie respaldo, aliento y genere expectativas elevadas a efectos de que obre como motivador eficaz ante la solución de un conflicto, tratando de generar en el otro la oportunidad de resolver problemas, tomar decisiones, planificar, fijar metas y, sobre todo, ayudar a otros.

Debemos crear redes de colaboración que generen un trabajo en equipo, buscando el apoyo, el compromiso y la participación de toda la comunidad educativa y sin dejar de tener en cuenta nuestra posición y rol.

Como afirma Valdez (2009), las diversas formas de comunicación, el uso de diferentes formas del lenguaje, el habla de los profesores y de los alumnos son todos instrumentos de mediación semiótica al servicio de la construcción de significados compartidos.

Lo imprescindible, como lo hemos mencionado anteriormente, es la mirada que se tiene del otro, es decir, la postura antropológica a la que adherimos. Actualmente mientras las instituciones se debilitan, crece el mercado de consumo, el bombardeo de estímulos hacia los niños/jóvenes, el poder de los medios de comunicación, en su poder estructurante (Messing, 2007).

Ante estas características de la sociedad moderna debemos ayudar a los niños y jóvenes a desarrollar condiciones profundas que se manifiesten en la existencia diaria a través de la promoción de un mundo más justo, fraterno y solidario.

Hablar de la persona como fundamento de la educación integral es una tarea que llama a la reflexión profunda. Ante ella tenemos la impresión de estar frente a un ser privilegiado, original, inédito.

Por ello, en primer lugar frente a las intervenciones estarían los protagonistas, alumnos-docente-contenido, la conocida tríada didáctica. Y, por otro lado, como afirma Zion (2009), la forma en que se organiza una cultura, las instituciones que la constituyen, determinan los tipos de prácticas culturales que definen los modos en que se plantean los problemas.

Esto nos permite poder promover y desarrollar las capacidades y condiciones del otro, orientando y acompañando la tarea docente, prestando atención, escucha atenta, orientación y acompañamiento en momentos difíciles, aportando una mirada interdisciplinaria para responder a las demandas que plantea la institución educativa.

Pero... nada es así de fácil, es necesario pensar en clave institucional, para que nuestra intervención sea preventiva, comprensiva, sistémica y continuada, dirigiéndose a las personas, las instituciones y el contexto comunitario, que permita prever y definir líneas de acción concretas y, de esta manera, favorecer la vinculación interinstitucional e interdisciplinaria con las áreas que se consideren pertinentes, a fin de asegurar la provisión de servicios sociales, psicológicos, psicopedagógicos y médicos que garanticen condiciones adecuadas para el aprendizaje.

Reflexiones finales

Para finalizar, nos gustaría destacar y reiterar que, desde el EOE es indispensable poder observar, escuchar, pensar y actuar desde múltiples miradas y sobre todo pensando en el otro, teniendo en cuenta la demanda y expectativas respecto de la intervención, aportando a la necesidad de enriquecer los vínculos, fortalecer las conexiones entre los actores de la comunidad educativa, brindar apoyo y oportunidades de ser escuchados y participar, desde la co-responsabilidad y creando redes de colaboración que generen un trabajo en equipo de toda la comunidad educativa.

Desde el campo psicopedagógico y pensando en la especificidad que nos responsabiliza en los procesos de enseñanza-aprendizaje,

se considera que si las instituciones que trabajan con niños, adolescentes y adultos no propician espacios de reflexión donde todos los actores expresen sus incertidumbres, inquietudes, desafíos y temores frente a la dinámica escolar, dichas instituciones corren el riesgo de debilitarse, si esto sucede crece la incertidumbre, el desconcierto, la desvalorización, la pérdida del sentido de pertenencia, entre otros factores que obstaculizarían dicho proceso.

Por ello se requiere trabajar de manera mancomunada con el equipo directivo, cuerpo docente y con cada uno de los actores institucionales.

Existe un amplio abanico de estrategias preventivas para cada momento de aprendizaje, es esta búsqueda uno de los grandes desafíos de la formación del psicopedagogo en el ámbito escolar y clínico, y, para ello, será necesario promover la capacitación permanente para contar con herramientas que permitan el desarrollo profesional y dando lugar al cumplimiento de la tarea con una actitud responsable, comprometida y reflexiva.

Bibliografía

ATRIO DE ALISAUSKAS, N., GALAZ, M. A. & GATTI, A. (2005). *Espacios psicopedagógicos. Institucional del adolescente y el adulto*. Buenos Aries: Psicoteca.

BAQUERO, R. (2002). Del experimento escolar a la experiencia educativa. La transmisión educativa desde una perspectiva psicológica situacional. En *Perfiles educativos*. (Tercera Época, vol. XXIV, núms. 97-98, pp. 57-75). México: CESU-UNAM.

BAQUERO, R. y Terigi, F. (1996). En búsqueda de una unidad de análisis del aprendizaje escolar". Dossier *Apuntes pedagógicos* [de la revista Apuntes]. Buenos Aries: UTE/ CTERA.

BASSEDAS, E. y otros (1991). *Intervención educativa y diagnóstico psicopedagógico*. Buenos Aires: Paidós.

BENDERSKY, B. y AIZENCANG, N. (2011). De formas y formatos... ¿Escuela para todos? En: Elichiry, N. E. (comp.). *La Psicología educativa como instrumento de análisis y de intervención. Diálogos y entrecruzamientos*. Buenos Aires: Novedades Educativas.

BUTELMAN, I. (2006). *Psicopedagogía Institucional: Una formulación analítica*. Buenos Aires: Paidós.

GARZUZI, V. R. (2014). Historia, estado actual y marco legal de la psicopedagogía. Presentado en XI Jornadas de la Red Nacional de Psicopedagogía, Universidad Católica Argentina, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Mendoza.

MADDONNI, P. (2009). La escuela: entre lo universal y lo particular. En: Elichiry, N. E. (comp.) *Aprendizajes escolares. Desarrollos en psicología educacional*. Buenos Aires: Manantial.

MESSING, C. (2007). *Desmotivación, insatisfacción y abandono de proyectos en los jóvenes*. Buenos Aires: Noveduc.

ROSSIN, M. B. y SERRAO, J. V. (2015). ¿De qué hablamos cuando hablamos de maltrato?: Reflexiones sobre la labor diaria del Equipo de Orientación Escolar (EOE) en la institución educativa. *Consudec*.

ROSSIN, M. B. y SERRAO, J. V. (2016). Conducir instituciones educativas: la eterna oscilación entre lo urgente e importante. *Noveduc*.

SELVINI PALAZZOLI y otros (2004). *El mago sin magia. Cómo cambiar la situación paradójica del psicólogo en la escuela* (5ta. reimp.). Buenos Aires: Paidós.

SOLÉ, I. (1998). *Orientación educativa e intervención psicopedagógica*. Barcelona: Horsori.

VALDEZ, D. (2009). Construir comprensiones compartidas en contextos escolares: el desafío de la diversidad. En: Elichiry, N. E. (comp.). *Aprendizaje escolares. Desarrollos en psicología educacional*. Buenos Aires: Manantial.

ZION, M. V. (2009) Desarrollo y prácticas educativas: del dispositivo escolar a los instrumentos mediacionales. En: Elichiry, N. E. (comp.) ¿Dónde, y cómo se aprende? Temas de psicología educacional. Buenos Aires: JVE.

Legislación citada

Comunicación 4/09. “Reconstruyendo las intervenciones de los miembros del Equipo de Orientación Escolar en el marco de la Psicología Comunitaria y la Pedagogía Social”. Dirección de Psicología Co-

munitaria y Pedagogía Social, del Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires. DGCyE.

Disposición 76/08. Dirección de Psicología Comunitaria y Pedagogía Social, del Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires. DGCyE.

Ley N° 13.688/07 de Educación Provincial.

Ley Provincial N° 13.298 de la Promoción y Protección Integral de los Derechos de los Niños.

Resolución N° 2473/89, del Ministerio de Educación y Justicia de La Nación.

por Ignacio Leonetti

Resumen: La presente meditación intenta aproximarnos al tema de la divinidad presente en la realidad del hombre de todos los tiempos y atestiguar la mutación religiosa que éste ha vivido al respecto. A tal propósito consideramos oportuno partir de Zarathustra para explorar algunos posibles y esencialmente diversos caminos que creemos que encuentran como fundamento tanto a Cristo como a Kirílov.

Consideramos que la imagen de Zarathustra refleja y alimenta el espíritu de la modernidad tardía por lo que, quizá, a partir de él podamos elevar la mirada a la realidad espiritual del hombre contemporáneo y las alternativas divergentes inspiradas en las personalidades mencionadas: Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre para el cristianismo y Alexey Nylich Kirílov, celeberrimo personaje de *Los Demonios* de Dostoievsky.

Somos conscientes de la provisionalidad e insuficiencia de nuestro propósito, no obstante buscamos pensar estas cuestiones y suscitar buenas inquietudes de búsqueda, actitud que tanto necesitamos en nuestro tiempo.

Abstract: This meditation tries to approach the issue of divinity presents in the reality of man of all time and witness the religious mutation has lived this regard. For this purpose from Zarathustra we consider it appropriate to explore some possible and essentially different ways that we believe are as foundation both Christ and Kirilov.

We believe that the image of Zarathustra reflects and feeds the spirit of late modernity so, perhaps, from it we can lift our eyes to the spiritual reality of contemporary man and divergent alternatives inspired by the personalities mentioned: Christ, true God and true Man for Christianity and Nylich Alexey Kirilov, very famous character in Dostoyevsky's *Demons*.

We are aware of the impermanence and inadequacy of our purpose, however we seek to think these issues and raise concerns search good attitude much needed in our time.

*Dios ha muerto.
Ahora nosotros queremos que viva el superhombre¹.*

Nietzsche publica *Así habló Zaratustra* entre 1883 y 1885. Nos encontramos en su etapa madura de pensador, donde las imágenes del eterno retorno y el superhombre (Übermensch, más propiamente) cobran la fuerza que les conocemos. El superhombre viene a ser encarnado con claridad por Zaratustra. Él es una evolución del hombre en algo mejor de lo que ahora es, una superación que vuelva para atrás, tal es siempre el lenguaje dialéctico de Nietzsche, una evolución hacia el “eterno retorno de lo mismo” que significa la superación del acabado esquema que puede ofrecer la civilidad occidental.

Así, Zaratustra alumbrará una civilización distinta: el paganismo de Oriente fuertemente naturalista y vitalista en su modo de pensar a los seres vivos. Dejamos pasar las influencias románticas para detenernos en la propuesta de saltar hacia atrás, trazando un arco que supere y elimine todo resto de occidentalismo, responsable de la debacle humana. De hecho aquí ya puede asomar una primera contraposición con Cristo: la búsqueda de Zaratustra es hacer ver que el hombre necesita ser superado por sí mismo en la inmanencia de un sobreponerse a principios caducos de la civilización. El hombre es el puente que lo lleve a su propia transformación en superhombre. En cambio, en el mensaje de Cristo, Él es puente –pontífice– para toda la humanidad en un esquema de trascendencia hacia una redención que está fuera de las exclusivas y solas posibilidades humanas: “(...) *nadie va al Padre sino por mí*”².

En el horizonte de esta superación anhelada por Nietzsche, son célebres sus diatribas contra la sociedad burguesa, la Iglesia de su tiempo y la filosofía clásica. Entre tales admoniciones resaltamos al ditirambo dionisiaco que recupera el equilibrio entre lo bueno y lo malo, que permita bailar y reír, olvidando la compasión y al prójimo que representan el triunfo de la plebe y la anulación del individuo. Contamos también con el retiro solitario para gestar una nueva sociedad a la par que se martilla la presente para que caiga lo antes

¹ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Trad. García Borrón, J. C. Biblioteca Grandes Pensadores. Barcelona, 2002, p. 219.

² JUAN XIV, 6.

posible. Asoma el retorno al espíritu presocrático que destierra para siempre “las mentiras” de Sócrates y Platón, principales responsables de la degeneración del mundo.

Desde lo expresado creemos poder afirmar que el profeta Zarathustra es –ex profeso– la contracara de Cristo, y en igual sentido, la obra *Así habló Zarathustra* es la antípoda del Evangelio. Por otra parte, en sus referidas superación y sustitución de lo divino, Zarathustra es el fundamento teórico del proyecto encarnado por el personaje de Dostoievsky. Zarathustra es el padre metafísico de Kirílov, aunque el enigmático “endemoniado” haya nacido más de una década antes que aquel.

Conduciremos nuestras observaciones en torno al entramado de estas personalidades y sus posibles vínculos en la convergencia o divergencia de sus vidas y especulaciones.

El peculiar evangelio de Zarathustra

A lo largo de la obra, muchas son las referencias invertidas que remiten principalmente a los Evangelios. Intentaremos aquí meditar la curiosa, plástica y dramática inversión de los mismos con la mira puesta en la transmutación de la humanidad.

La “buena nueva” de Zarathustra, insistimos, es la abolición de lo occidental y retornar a lo antiguo y oriental. La “resurrección” será más bien un revivir las formas más antiguas que le permitan al hombre darse cuenta de la inevitable falacia de este mundo y, a su vez, rescatar el valor del mundo mismo –en su inmanencia natural– como única posibilidad de trascendencia.

Zarathustra comienza su historia a los 30 años. La misma edad que se le atribuye a Cristo en el inicio de su llamada vida pública. Sin embargo, mientras que Cristo baja de la montaña en la que ayuna por 40 días y es tentado; Zarathustra sube a una montaña y se interna para descubrir en sí mismo la sabiduría por espacio de 10 años, al cabo de los cuales, baja para anunciarla “como campana que resuena y se hace pedazos”. Nietzsche tiene aproximadamente su misma edad cuando trabaja en la obra.

Zarathustra predica con un estilo similar al del discipulado antiguo. Sin embargo, mantiene una paradójica tensión de lejanía con sus

seguidores, puesto que ellos representan un peligro para tender los puentes de la superación. El discípulo es llamado al alejamiento para reencontrarse con el profeta, por medio suyo, en la propia autenticidad de cada uno.

En franca oposición a relatos bíblicos y platónicos, el profeta aborrece estar entre el gentío y observa que su misión se encuentra ensombrecida por la “contaminación” de la comunidad. Su hábitat son las montañas y las cavernas, en las cuales siempre prefiere acompañarse de animales. Incluso hacia el final del relato, cuando Zarathustra se encuentra con varios personajes invitados por él mismo a su cueva, sorpresivamente les arroja:

Hombres superiores, huéspedes míos [...] no es a vosotros a quienes esperaba yo en estas montañas [...].

Puede que todos vosotros seáis hombres superiores [...] Más para mí no sois bastante elevados ni bastante fuertes³.

El profeta no espera a nadie. Pide hijos que sean puentes, pero que no deben acercarse demasiado sino apuntar a un futuro de incierta concreción en el devenir inmanente de su intimidad. Por ello, Zarathustra encarna la voluntad de superación que quiere encontrarse sólo consigo mismo como superhombre, y sus oyentes son apenas un recurso retórico y dialéctico para autoafirmarse. Ellos nunca serán como él mismo es.

Consideremos la distancia a la que se encuentran los famosos discursos de Cristo en el Evangelio de San Juan los cuales quiere visiblemente parodiar Nietzsche. Nada más lejos de esto que frases cargadas de un sentido pleno como *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida*⁴ o *No los dejaré huérfanos, volveré a ustedes*⁵.

Ahora bien, nos preguntamos qué conceptos filosóficos están detrás del profeta. Consideramos que el profeta Zarathustra intenta conformar un equilibrio dinámico –idea muy conocida de Nietzsche– entre “lo apolíneo y lo dionisiaco”. La paradoja es llamativa y algo chocante para nuestros espíritus acostumbrados a ver ambos polos separados, pero tal paradoja está allí presente: un profeta que

³ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., p. 215.

⁴ JUAN XIV, 6.

⁵ JUAN XIV, 18.

“mira con amor” y predica la destrucción del hombre; un profeta que anuncia (y desea) las peores calamidades a la par que quiere fundirse con el cosmos para lograr la armonía perfecta; un profeta que saluda a sus compañeros en determinado momento con una mirada llena de amor, comprensión y malicia. Nos preguntamos, ¿cómo es posible mirar con amor y malicia?

Ciertamente la realidad de Cristo es otra. Su encuentro con la gente, aunque lo agote, apunta a proclamar el Reino de la vida y el amor. Tal Reino, presenta como uno de sus más elevados blasones una virtud odiada y aborrecida por Zarathustra-Nietzsche: la compasión. Son imposibles la compasión y la misericordia en el universo del superhombre.

Tanto en la vida como en el mensaje de vida, a su vez, no hay lugar para un equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco. La embriaguez de la *hybris* griega, por ejemplo, aleja al hombre de la conciencia recta y de la entrega amorosa a los demás en el vínculo de la fraternidad. Pero la formalidad apolínea de las líneas armoniosas que prefiguran la supuesta brillantez del pasado griego tampoco encajan con la Palabra de Cristo porque su perfección no radica en el tributo que los hombres puedan darle para recordarla sino en el poder que tal Palabra tiene en Sí misma para acompañar providencialmente la vida asimétrica de aquellos que la escuchen.

Las formas de Cristo no son abarcables por la especulación humana; por ello San Pablo predica de la cruz que es “locura” para los paganos⁶. La crucifixión no es espectáculo dionisiaco, ni belleza arquitectónica apolínea. La cruz, que tiene su punto final en la Resurrección, representa el proyecto inverso al diletantismo de Zarathustra en los bosques de sus patrias múltiples y confusas. La cruz muestra que el hombre encuentra su perfección, su plenitud cuando logra ponerse en su propio lugar que es el de creatura necesitada de un Dios misericordioso que lo ama.

Zarathustra ha perdido a ese Dios. Y lo manifiesta en varias ocasiones.

Su reacción ante la pérdida contiene grandes dosis de un capricho dionisiaco que es rebelión descarnada que pugna con barrer todo lo establecido. Pero, a su vez, adopta la forma apolínea de un estoicis-

⁶ Cf. 1 Cor. I, 23.

mo austero que aspira a la dignidad de pensamiento valiente que afronta la crueldad de un mundo clausurado.

No obstante, el mundo no está clausurado con Cristo, mientras que Zarathustra –adentrándose en sus abismos– encerrado en su propia inmanencia, veladamente se burla con cinismo de aquellos preceptos que Cristo prescribió. De esta manera será de suma centralidad comprender el perfil de ambos magisterios desde la predicación de ambos maestros, para comprenderlos y cotejarlos en un contrapunto esencial para nuestro tiempo.

Quizá hallemos la clave en esta la clausura del universo espiritual nietzscheano en radical contraste con la apertura de Cristo. Zarathustra es un profeta que clama quejumbrosamente al cielo y a los hombres, intentando incluir a todo el universo en su propio espíritu. Su magisterio es mensaje dicho para sí mismo, expresión de una inmanencia omniabarcadora.

Es para interrogarse si en Zarathustra (y en toda la filosofía *nietzscheana*) es posible la comunicación, el trato con un “real otro”. Nuestra lectura nos dice que los demás apenas cumplen el rol de testigos inermes ante su grito desgarrador y desconsolado que anuncia tantas verdades como farsas, que baila al compás del diti-rambo mientras se metamorfosea en un devenir temático. No hay preocupación por lo que se dice: “¿Qué importas tú, Zarathustra? ¡Di tu palabra y hazte pedazos!”⁷. A lo cual el profeta, burlando a Juan el Bautista, responde que no es digno de tal anuncio, que espera a otro que sí lo sea y que ni siquiera es digno de hacerse pedazos contra él.

Tal afirmación es la autonegación de la predicación y por ende, del discipulado. El modelo paradójico de Zarathustra consiste en anunciar una palabra que debe ser escuchada –quizá para ser imitada en espíritu– pero que, en el mismo instante que se dice, se consume a sí misma en un fuego que no deja rastros tras de sí.

La imposibilidad del mensaje nos sugiere la impotencia de la razón para comprender y vivenciar los secretos más profundos del ser de las cosas y del hombre. Pide paso la intuición irracional que capte e imite. La predicación oficia de instrumento disparador y se anula porque su contenido no está destinado a la comprensión racional que lo volvería inauténtico y le quitaría la fuerza negativa de la transvaloración.

⁷ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., p. 113.

De esta manera, el discipulado consistirá quizá en adoptar cada uno la misma actitud del profeta pero viviéndola desde la propia realidad personal en el descubrir las verdaderas profundidades de ese mundo caótico que nos gobierna y tiraniza con sus formalidades y racionalismos. Es el ditirambo del perspectivismo⁸.

Cristo, ciertamente, también se rompe en la cruz, es molido como trigo que busca dar el mejor de los frutos. El inocente paga la deuda del culpable y lo hace por amor. De este modo, su tañir no es sonido hueco sino que se plenifica formando comunidad en la entrega: «Jesús le dijo [a su madre]: “Mujer, aquí tienes a tu hijo”. Luego dijo al discípulo: ‘Aquí tienes a tu madre’»⁹.

Este sonido es radicalmente distinto al de Zarathustra, y su fruto es la unidad en el Espíritu y la Paz y la alegría que estos producen, tal como narran los Evangelios acerca de aquella primera aparición del Resucitado¹⁰. En este marco, no hay lugar para el individualismo romántico y melancólico del desesperado canto de Zarathustra en pos de un superhombre que afirme la voluntad de la inversión. En el seno de aquella comunidad encontramos quizá la mejor y más contundente respuesta al profeta *nietzscheano* en el poderoso y refrescante sople de Cristo Resucitado sobre aquellos que creyeron en Él¹¹.

Sin embargo, nos parece encontrar en la cuarta parte de la obra a máxima expresión plástica de la inversión evangélica. Zarathustra escucha un grito de socorro proveniente desde debajo de la montaña donde se encuentra su caverna. E impelido por tal grito que, según el adivino con el que platicaba en ese momento, provenía del hombre superior; el profeta se lanza a las profundidades a buscarlo para conocerlo y socorrerlo¹².

⁸ La metáfora *nietzscheana* de “la campana que retiñe” evoca lo dicho: en su soledad sólo podrá decir lo suyo y exponer su sonido al viento hasta romperse para ser escuchada de todos lados. Pero nada más. Contagia el tañer sin poder compartir el sonido. Es por esto también que después de cada predicación particular o luego de ciertas etapas proféticas, Zarathustra se retira –visiblemente cansado– a su propia interioridad o a los bosques silenciosos.

⁹ JUAN XIX, 26b-27a.

¹⁰ Cf. Por Ej. JUAN XX, 19-23.

¹¹ Cf. JUAN XX, 19-23.

¹² Cf. NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*. *Op. Cit.*, pp. 184-186.

Y cuando se interna por sus bosques va encontrando una multitud de personajes variados, ignotos y hasta aborrecibles que hablan de sus realidades: su común denominador es el desprecio por sus vidas pasadas y la búsqueda –al menos tácita en sus corazones– de la verdad completa. Tales personajes son: dos reyes con un asno quienes llamativamente testimonian que *“vamos en busca del hombre superior, del hombre que sea superior a nosotros, aunque seamos reyes. Para él traemos este asno. Pues el hombre más alto, el superior a todos, debe ser igualmente sobre la tierra, el señor”*¹³. Imposible no recordar aquí, por ejemplo, la semejanza con dos figuras evangélicas en los extremos de la vida terrena de Cristo: la visita de los magos de Oriente en el portal de Belén y su entrada mesiánica en Jerusalén a lomo de asno¹⁴.

Pero esta semejanza es apenas una aproximación con la que juega la ironía destructiva de Nietzsche. Acto seguido, esos mismos reyes auguran tal posición de superioridad y dominio a los poderosos de este mundo porque dado el caso contrario *“(...) todo se torna falso, torcido y monstruoso”*¹⁵. Exactamente la oposición al Evangelio.

Seguirán desfilando: un hombre parcialmente transformado en sanguijuela, quien representa al científico moderno positivista; un mago y un Papa jubilado, cansando de servir a un Dios que no existe¹⁶. Seguidamente se produce el encuentro con “el más feo de los hombres”, asesino de Dios, que deja –en su hermetismo– al lector en el misterio de su identidad. ¿Representa al demonio como fuente del mal? ¿Es una metáfora del pecado que afea a la humanidad? Finalmente se cruza con un mendigo voluntario y “la sombra”, en quien los estudiosos ubican al propio Nietzsche en su etapa previa –la de librepensador– a la madurez.

Con ellos habla Zarathustra y a todos los va invitando a su caverna. Y cuando el profeta decide retornar, tras la búsqueda infructuosa del hombre superior que pide socorro, se sorprende al escuchar el

¹³ *Ibid.*, p. 188.

¹⁴ Ver MATEO II, 7-12 y XXI, 1-11 respectivamente.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., p. 188.

¹⁶ Este último personaje, en su diálogo y postura, mucho recuerda al legendario “inquisidor” de la *Leyenda del Gran Inquisidor* relatada por Dostoievsky en su obra *Los hermanos Karamazov*.

mismo grito dentro de su caverna: los personajes allí reunidos representan el conjunto de hombres “en parte” superiores.

La noche los sorprende reunidos y entonces Zarathustra se dispone a cenar con ellos. Este es el momento en el que se desenlaza la obra y los destinos de todos: al igual que Cristo en el cenáculo con los apóstoles, Zarathustra dispone la comida para entregar su definitiva enseñanza.

En la invitación a la caverna podemos referir en caminos divergentes otras dos situaciones del evangelio. En primer lugar, Zarathustra también invita a aquellos que se cruzan por su camino para compartir sus enseñanzas y no repara en su condición. Al igual que Cristo (y como “nuevo Cristo” que secretamente busca ser), encuentra tierra fértil en los insatisfechos y abandonados, tal es la calaña de los convidados. Sin embargo, a despecho de la similitud con el Nazareno y despreciando todo discipulado, luego buscará desprenderse de ellos puesto que tener seguidores sería caer en las garras del formalismo social que veladamente critica.

En segundo lugar podemos encontrar una lejana parodia a aquella parábola conocida como “de los invitados descorteses”¹⁷. Aquí Zarathustra salió en busca del elegido y termina invitando a aquellos que estén dispuestos a ir a la caverna pero mientras que en las Escrituras los elegidos son descorteses y tal merecimiento recae en los nuevos invitados; aquí, los invitados son despreciados, permaneciendo el elegido como utopía. Por ello no podemos reconocer verdadera apertura y entrega en el profeta oriental, su invitación es pura vanidad que se regocija en la posibilidad dialéctica –insistimos– de usar a sus invitados para escucharse a él mismo en lo que tiene para decir. El profeta soporta a los huéspedes, no los integra a una comunidad. No ocurre lo mismo con aquel señor que menciona Cristo en la parábola, que se indigna por el desprecio y llama generosamente a aquellos que verdaderamente quieran sentarse a su mesa: “*Ve a los caminos (...), e insiste a la gente para que entre, de manera que se llene mi casa (...)*”¹⁸.

Así llegamos al final de la obra que se encuentra rodeada de un halo triunfal, revelador de su traza romántica y –creemos– con la

¹⁷ Cf. MATEO XXII, 1-10 o LUCAS XIV, 16-24.

¹⁸ LUCAS XIV, 23.

pretensión bíblica, humanamente divinizada de crear nuevamente las cosas. Henos frente a la cena final y las enseñanzas de Zarathustra.

La cena se inicia preguntando por la comida. Los reyes trajeron el vino que completa al pan y dos corderos listos para ser inmolados que ya poseía el profeta: “(...) *Pero no sólo de pan vive el hombre, sino también de buena carne de cordero; y yo tengo dos. Debemos descuartizar pronto los corderos, y aromatizarlos (...)*”¹⁹.

Huelgan los comentarios, tras la evidente inversión evangélica. Por un lado se prescinde del pan cuando en los textos sagrados representa a la Palabra divina y al mismo Cristo hecho Eucaristía. Por otro, que el Hombre se coma al Cordero anuncia la llegada del Superhombre por los caminos vitalistas más orgánicamente básicos que puedan plastificarse en este discurso pseudo-filosófico. Pareciera haber una “pascua desacralizada” que intente borrar aquel sacrificio expiatorio del Cordero en el que su inmolación significaba ganar la Vida para siempre, en aras del festín humano que sólo quiere reafirmar esta vida mundana-la única real, verdadera y posible- por encima de cualquier proyección ilusoria de la burguesía filisteas.

Además también quizá podríamos resaltar aquí toda la tradición judaica que recuerda aquella santa noche de Pascua como una noche para comer “rápido y de pie”²⁰ ante el inminente paso del Ángel Exterminador. En el banquete, Zarathustra desea para los suyos que sean capaces de gustar los festines²¹.

Comenzada la cena acontecerá el discurso del hombre superior, un discurso que evoca aquella larga plática de Cristo que aparece en el Evangelio de San Juan, sentando los fundamentos espirituales y resumiendo las enseñanzas mesiánicas, para quedar grabadas en el corazón de los apóstoles antes de los momentos cruciales de la Pasión y Resurrección. Pero mientras que allí meditamos sobre nuestra dependencia del Padre con la imagen de la vid y los sarmientos o escuchamos hablar del amor y servicio al prójimo o se profetizan las persecuciones y también se anuncia la gozosa esperanza de que el Padre jamás abandona a sus hijos porque los rescatará en Cristo; en el marco de las enseñanzas de Zarathustra todo luce distinto: se pre-

¹⁹ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra. Op. Cit.*, p. 218.

²⁰ Cf. Éxodo XII, 11.

²¹ Cf. NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra. Op. Cit.*, pp. 217-218.

dicará la muerte de Dios y la utopía del superhombre, la abolición de la compasión²², la exaltación del orgullo y la canonización de la risa en tanto manifestación de la absoluta independencia para crear las propias reglas de vida que son lanzadas al azar conforme a los saltos caprichosos de la orgía ditirámica.

En esto consiste el discurso y, acto seguido, Zarathustra se retirará al silencio de la noche a encontrarse con sus mascotas y a meditar en sus profundidades. Mientras tanto, sus comensales se recrearán en la charla pero ajenos a lo que pasa en la intimidad del profeta.

Es imposible soslayar en este pasaje, aquel momento de la oración de Cristo en Getsemaní: apesadumbrado, incomprendido, con sus amigos que se dejan vencer por el sueño y —como tantas otras veces— preocupados por lo mundano intrascendente. También Zarathustra volverá varias veces al interior de la caverna, como aquella vez Jesús *“volvió donde sus discípulos, los halló dormidos; y dijo a Pedro: ‘¿De modo que no pudieron permanecer despiertos ni una hora conmigo?’”*²³.

Sin embargo, los caminos vuelven a separarse porque a diferencia de Cristo, Zarathustra huye para estar consigo mismo y ahondar en sus profundidades de semi-dios desconociendo y menospreciando la supuesta pobreza del saber de sus comensales. Nótese la escisión profunda entre el profeta oriental y sus invitados a la caverna, quienes se recrearán en numerosos cantos y testimonios mientras aguardan al “orante de sí mismo” que había salido.

En este instante, acontece otra parodia bíblica: la fiesta y adoración que le tributan al asno traído por los reyes, el cual responde con su rebuzno a modo de jaculatoria. La adoración del ternero de oro en el monte Sinaí²⁴, trajo consigo el castigo ejemplar al pueblo hebreo y la ruptura de las Tablas de la Ley. En el *Zarathustra* no sucede lo mismo porque todo termina en una gran fiesta orgiástica y profana, abiertamente negadora de la trascendencia y altivamente desafiantemente al cristianismo:

²² Cf. *Ibíd.*, p. 222: Dice Zarathustra: *“El ‘por el prójimo’ es la virtud de las gentes pequeñas. Entre ellas se dice ‘tal para cual’, y ‘una mano lava a la otra’. ¡No tiene ni el derecho ni la fuerza de exigir vuestro egoísmo!”*.

²³ MATEO XXVI, 40.

²⁴ Éxodo XXXII.

Y en verdad que si no volvéis a ser como niños no podréis entrar en “ese” reino de los cielos –y Zarathustra señaló al cielo con el índice–. Pero nosotros –continuó– no queremos entrar en el reino de los cielos. Nosotros hemos llegado a ser hombres: por eso queremos el reino de la tierra²⁵.

Claramente vemos en este fragmento la filiación ilustrada, naturalista y secularizante propia del autor, el cual se regocija en la “invención” de la nueva fiesta del asno y nos evoca aquel motivo evangélico de los amigos que comen con el esposo y celebran lo nuevo con él²⁶.

Pero la osadía de Nietzsche/Zarathustra llega a su cénit cuando el profeta cierra la “fiesta del asno” en la alegría de lo nuevo fundante con las siguientes palabras: *Y si celebráis de nuevo esta fiesta del asno, ¡hacedlo por amor a vosotros, y también por amor a mí! ¡Hacedlo en memoria mía!*²⁷

Acto seguido todos salen de la caverna –como Cristo con sus apóstoles hacia Getsemaní y la Pasión– para encarar la “hora” de la transformación. Había luna llena²⁸ y los convidados, súbitamente, descubren que la vida consiste en vivir las enseñanzas de Zarathustra, afirmándose a sí mismos con el poder transformador que preanuncia al superhombre. De este modo comienza la transmutación de estos hombres maltrechos.

Observemos la inversión respecto de ciertas escenas bíblicas tales como la sanación de los leprosos en la que uno sólo volvió agradecido a Jesús²⁹, la huída frente a “la hora” de Cristo y el recibimiento temeroso de los apóstoles una vez que había resucitado.

²⁵ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra. Op. Cit.*, p. 242.

²⁶ “Jesús les contestó: «¿Ustedes pretenden hacer ayunar a los amigos del esposo mientras él está con ellos? Llegará el momento en que el esposo les será quitado; entonces tendrán que ayunar».

Les hizo además esta comparación: «Nadie corta un pedazo de un vestido nuevo para remendar uno viejo, porque se romperá el nuevo, y el pedazo sacado a este no quedará bien en el vestido viejo. Tampoco se pone vino en odres viejos, porque hará reventar los odres; entonces el vino se derramará y los odres ya no servirán más. ¡A vino nuevo, odres nuevos!» (Lucas V, 34-38.)

²⁷ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra. Op. Cit.*, p. 243.

²⁸ Lo cual, además de resultar un motivo romántico muy usado por sus autores, también evoca la luna llena presente tanto en la Pascua judía como cristiana.

²⁹ Cf. LUCAS XVII, 12-19.

Ahora bien, a partir de este momento se inicia la transformación de Zarathustra que será acompañada de aclamaciones. Transformación naturalista, cargada de símbolos faunos y astronómicos que se alternan con sutiles referencias evangélicas tomadas caprichosamente para justificar el camino hacia el superhombre.

Finalmente acontece la caricatura de la muerte y resurrección de Cristo en la transformación del profeta. Las tumbas son llamadas a abrirse y el regreso a la vida se muestra plásticamente en el aroma que curiosamente viene de abajo a arriba, sale de la tierra y se origina en ella, para concluir en una caricatura del encuentro con “la Magdalena”:

El vino se ha trocado en vinagre, todas las cosas se han ablandado [...].

Ahora las tumbas balbucean: ¡redimid a los muertos!

¡Oh, hombres superiores, redimid los sepulcros, despertad a los cadáveres! ¿Por qué el gusano, ay, roe todavía? La hora se acerca, la hora se acerca.

¿No oléis algo, hombres superiores? Misteriosamente gotea hacia arriba un olor, un perfume, un aroma de eternidad, una aroma oscuro y rosáceo, como de vino dorado, de añeja felicidad.

¡Déjame, déjame! Soy demasiado puro para ti. ¡No me toques!³⁰ Mi mundo, ¿no se ha vuelto perfecto en este instante?³¹

Zarathustra, en forma egoísta, anuncia sólo para él esta transformación, su “sacralidad” —al igual que su magisterio— está clausurada sobre sí misma. Con el profeta transformado sigue sin haber comunidad, en sus labios es imposible encontrar lo que dijera Cristo en este momento: “*No tengan miedo. Vayan ahora y digan a mis hermanos que se dirijan a Galilea. Allí me verán*”³².

No hay posibilidad para ello porque no se lo permite su materialismo. Él mismo canta odas a la clausura autista en el puro placer como medio de contemplación de la profundidad del mundo: “(...) *buscad un dios cualquiera, no me busquéis a mí (...) el placer no quiere herejeros, ni hijos: el placer se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere*

³⁰ Rühre mich nicht an! El famoso pedido de Cristo Resucitado a María Magdalena, ¡No me retengas! Cf. Juan XX, 17.

³¹ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra. Op. Cit.*, p. 246.

³² MATEO XXVIII, 10.

retorno, quiere todo-idéntico-a-sí-mismo”³³. Así se vuelve patente el eterno retorno de lo mismo que subyace en una de las tantas inquisiciones del final del libro: “¿Habéis querido en alguna ocasión dos veces una sola vez?”³⁴.

Ese final nos encuentra casi como al principio pero con la salvedad teórica de una sutil superación: la transformación simbólica en león. De hecho, creemos que el encuentro con el león plásticamente narrado, romántico y naturalista, augura una próxima etapa ciertamente preñada de promesas de cumplimiento y rodeada por una rimbombante atmósfera idílica:

“El signo llega”, se dijo Zarathustra; y su corazón se transformó [...], halló una poderosa bestia amarilla echada a sus pies, un animal que no quería separarse de él, y estrechaba amorosamente la cabeza entre sus rodillas, como un perro que encuentra a su amo perdido [...]. ¡Bien! El león ha llegado, mis hijos están cerca. Ya Zarathustra está maduro. Mi hora ha llegado.

He aquí mi alborada. ¡Mi día comienza! ¡Elévate, pues, elévate, oh, gran mediodía!”

Así habló Zarathustra, y se alejó de su caverna, ardiente y fuerte como un sol matutino que viene de oscuras montañas³⁵.

Tal final, con posibles reminiscencias a Cristo Resucitado, presentes en el león y el sol, apunta a la consabida reconstitución terrenal inmanente.

Diversamente, el Reino de Cristo no es de este mundo³⁶ y su realidad de Resucitado cala más profundamente tanto en el alma de los discípulos como en la naturaleza misma. En la Resurrección acontece la nueva creación ya sin sombra de declinación que es incapaz de brindar Zarathustra en su queja nostálgica por la muerte de Dios.

Muy probablemente el final de este sugestivo evangelio secular que Nietzsche escribió en la madurez de su pensamiento quede abierto a relecturas, interpretaciones y suposiciones. Siguiendo su lógica, es de esperarse que en un nuevo transitar por sus bosques y montañas, Zarathustra vuelva a perfeccionarse en el despliegue de

³³ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., pp. 247-248.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, pp. 250-252.

³⁶ Cf. JUAN XVIII, 36.

sus profecías y alcance la definitiva transformación representada en el niño (en otra clara alusión bíblica³⁷).

Sin embargo, nos preguntamos qué sucedería después de este momento último. ¿Cómo se justificaría el movimiento perpetuo de la rueda del eterno retorno de lo mismo?

Nietzsche hace silencio. Por ahora llama a transitar toda esta primera parte para lo cual el hombre deberá realizar numerosos esfuerzos espirituales puesto que sus contemporáneos no están preparados para vivir “tendidos” como flechas apuntando hacia el superhombre. Han pasado 130 años de aquel Zarathustra riente y maligno para que el hombre pudiera caminar algo de las sendas aventuradas por el profeta. No cuesta mucho observar los caminos seculares que de golpe fueron tendiéndose al calor del sol del mediodía mientras que su sombra poderosa fue también desdibujando en forma caricaturesca la sacralidad del cristianismo y la opción por el Resucitado.

Sin embargo, y casi como una broma del hado fatal que a Nietzsche le hubiese gustado invocar, pareciera ser que Zarathustra ya era parte de un retorno pues hemos de encontrarlo, silencioso pero firme en su determinación, en una habitación oscura de la última Rusia imperial, diez años antes de su propio nacimiento en la pluma *nietzscheana*.

Ahora fijaremos en él nuestra reflexión.

Kirílov y la paradoja de ser superhombre

Esa pieza magistral de Dostoievsky llamada *Los Demonios* fue publicada alrededor de 1870. Sabemos que relata el advenimiento de una nueva generación de jóvenes, alimentados por las superficialidades y el liberalismo, y dispuestos a vulnerar cualquier límite en pos de una ruptura social que instale un nuevo orden³⁸. Creemos, en

³⁷ Recordemos que en varias ocasiones en el Evangelio aparece el consejo de “volver a ser como niños” en el sentido de ganar una infancia espiritual desbordante de sencillez pero que no se confunde con ingenuidad. La santidad en buena medida depende de transitar este camino.

³⁸ Su accionar provoca verdaderos escándalos en los núcleos sociales y familiares, retratados magistralmente en la novela.

este sentido, que *Los Demonios* termina siendo –como la filosofía de Zarathustra– una profecía del siglo venidero.

Alexey N. Kirílov, el “endemoniado” que queremos retratar, anacoreta naturalista, encarna al hombre que está dispuesto a demostrar las potencialidades de su humanidad en su más extremo límite, en consonancia precisamente con el mayor anhelo de Zarathustra.

Posiblemente Kirílov sea el termómetro de los sentires, ideas y ambiciones presentes en *Los Demonios*. Sus apariciones en la historia son relativamente breves pero profundas y aleccionadoras, convergiendo en él los caminos de los diversos personajes que pulsan en la narración del genial novelista ruso. Podemos decir sin temor a equivocarnos que Kirílov, como un gran maestro de ceremonia en el silencio y la oscuridad de su pieza, dirige el concierto de las vidas humanas en su derredor. Y esto, muy probablemente sea porque en él encontramos una fuerza de pensamiento verdaderamente vivida, a diferencia de la mediocridad de su entorno. Mediocridad acaecida debido al abandono de las viejas tradiciones en pos de una superficialidad suicida y decadente. En medio de la imposibilidad de volver a los antiguos valores y en el centro de la medianía gris de los coetáneos, la campana de Kirílov suena fuerte como la de Zarathustra cuando denuncia el filisteísmo y propone nuevos valores surgidos de la transvaloración de todos los valores que la sociedad hipócrita ha ensalzado.

Kirílov no es profeta como Zarathustra. Es ingeniero. No obstante, curiosamente guardan similitudes iniciales: ambos vienen de haber estado en el extranjero (donde han encontrado su razón metafísica de ser) y los dos quieren tender puentes. A Kirílov lo convoca la extensión del puente ferroviario del pueblo, aunque ella no sea su principal preocupación.. Detrás de este hecho es innegable el simbolismo de construir puentes en el sentido espiritual de la nueva humanidad que propugna. Esto es confundido por uno de sus interlocutores, cuando le inquiera (...) *usted pretende construir nuestro puente y a la vez declara que propugna el principio de la destrucción general. ¡No le permitirán que construya el puente!* A lo cual, sorprendido, Kirílov soltó una risotada franca y jovial (¿Acaso Zarathustra no ríe de la misma manera?)³⁹.

³⁹ Cf. DOSTOIEVSKY, F. *Los Demonios*. Trad. Abollado, L. Ctro. Ed. de Cultura. Bs. As., 2004, p. 89.

Nuestro ingeniero no viene a construir “ese” tipo de puentes. Sus planos orientan a ejemplificar consigo mismo la capacidad de llegar a una humanidad renovada por medio de la destrucción de la actual.

Encontramos otras coincidencias en que ambos son amantes del silencio y presentan un aspecto diáfano y austero que los vuelve confiables y amigables. En este sentido, el ingeniero tiene una escena infantil inolvidable jugando con un niño en su pieza de alquiler:

[La criatura...] alargaba las manitas, daba palmadas y reía con esas carcajadas infantiles en la que se mezclan frecuentes hipidos. Kirílov, delante, tiraba al suelo una pelota roja, de goma, que botaba hasta el techo y volvía a caer, mientras el bebé gritaba: “Ota, ota”⁴⁰.

Resulta impresionante imaginarse al nihilista disfrutar jovialmente la alegría inocente y despreocupada de un niño de año y medio. Contraste apolíneo que resalta en el marco dionisiaco de los planes del personaje. Así, su candidez llega a tal punto que mucho más adelante, Shátov –el socialista arrepentido y convertido al cristianismo– le dirá: ¡Kirílov! Si usted..., si usted supiera renegar de sus horribles fantasías y abjurar de su delirio ateo... ¡Oh..., qué hombre sería usted, Kirílov!⁴¹ Su pureza contrasta y llama la atención en el escenario que se desarrolla, he aquí lo misterioso de su vida.

Kirílov intenta demostrar que el hombre podrá renovarse cuando él mismo se vuelva Dios. Y la forma de lograrlo es desafiando la muerte para afirmar su propia divinidad.

El nihilismo inspirador de Nietzsche está encarnado en el personaje de Dostoievsky. Kirílov augura un mundo transformado cuando el hombre venza los prejuicios del dolor y el miedo que azotan a la humanidad. Tales prejuicios frenan al ser humano de suicidarse: el hombre le tiene miedo al dolor que puede provocar el quitarse la vida y tiene miedo a su idea de Dios que le priva de tal acontecimiento; pero cuando todos se den cuenta que no hace falta sufrir para matarse y que el Dios “que se han inventado” no tiene el peso suficiente como para causarles miedo, sólo cuando estos principios se encarnen en la humanidad, podrán volverse dioses sin mediar ningún obstáculo. De esta manera el mundo será otro, a través del paradójico mesianismo del suicidio. Dice Kirílov:

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 212-13.

⁴¹ *Ibid.*, p. 520.

La vida se interpreta hoy como dolor y miedo, y ahí reside todo el engaño. El hombre de hoy no es todavía el que debiera ser. Surgirá un hombre nuevo, feliz y orgulloso. Aquel a quien le dé igual vivir o no vivir será el hombre nuevo. Quien venza el dolor y el miedo será Dios. Y el otro Dios no existirá. [...] Dios representa el dolor del miedo a la muerte. Quien venza al dolor y al miedo será Dios. Entonces nacerá una nueva vida, entonces un hombre nuevo, todo nuevo... [...] Aquel que tenga fuerza para suicidarse será Dios [...] Quien se suicide con el solo objeto de matar el miedo se convertirá inmediatamente en Dios⁴².

Palabras fuertes que se vinculan con su despreocupación por tener una correcta expresión idiomática. Un personaje le inquiere:

- ¿por qué se expresa usted tan incorrectamente en ruso? ¿Es que cinco años en el extranjero le han bastado a usted para que se olvide de su idioma?

- ¿Me expreso yo incorrectamente? Pues no lo sabía. No, no ha sido por haber estado en el extranjero. Toda mi vida he hablado así. Me da igual⁴³.

No podemos dejar de reparar en este detalle peculiarísimo. Precisamente olvidar, maltratar o descuidar el lenguaje, es condición necesaria en Nietzsche para el nihilismo y la transvaloración que tanto defiende. Ya lo hemos meditado arriba cuando referíamos la contraposición pedagógica entre Zarathustra y Cristo: la contradictoria incapacidad de la predicación de un profeta romántico del primero y la enseñanza fecunda que parte de una verdadera confianza en el lenguaje y su contenido, que exige seguimiento para alcanzar la redención, en el segundo.

En orden a esto, conocemos la célebre sentencia del filósofo de Röcken sobre la triangulación que acontece entre el hombre, Dios y el lenguaje representado en la gramática. El lenguaje posee un valor cuasi-divino como testigo de Dios en la enunciación de la razón. Maldice Nietzsche: *“¡La razón en el lenguaje, qué vieja embustera! Temo que no nos libremos jamás de Dios, puesto que creemos todavía en la gramática”*⁴⁴.

⁴² *Ibid.*, p. 107.

⁴³ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁴ NIETZSCHE, F. *El Ocaso de los Ídolos*. Soc. Ed. Latinoamericana. Bs. As, 1946, p. 28.

Es programática la ausencia de un lenguaje racionalmente articulado en la filosofía de Nietzsche. Sabemos que su apuesta transita por la reivindicación –románticamente artística– de la intuición como única forma de entrar en contacto con el ser. Caer en las redes del lenguaje significa caer en la especulación racional, a su vez alimentada por aquel Dios que merece morir para liberar de su oprimente presencia a todos los hombres. Que Dios no habite en la mente de los hombres pareciera ser el deseo de nuestro autor, eliminando el lenguaje por el cual Él se manifiesta y promoviendo también la transmutación humana desde la transvaloración lingüística.

Kirílov, el ingeniero venido del extranjero que juega con los niños tampoco se preocupa por cómo habla. Su silencio sugiere una concentración sobre sí mismo, su soledad manifiesta la aridez de la razón interesada –y desesperada– por ser su propio dios, dador de la vida y de la libertad, que corte lazos con aquel Dios que genera el miedo en los hombres.

Retomando la cuestión de la vida, decimos que el vitalismo materialista de Kirílov redundante en la proyección circular de un mundo pleno y eterno en esta tierra. Su gozo y esperanza residen en lograr la felicidad: “(*... creo*) en la vida eterna aquí. Hay momentos; se llega a ciertos momentos en que de pronto el tiempo se detiene y pasa a ser eterno (...) cuando todo hombre alcance la felicidad, no existirá ya el tiempo, porque no hará falta”⁴⁵.

Según lo expresado, el hombre poseería por su propia cuenta el poder de ser feliz autoafirmándose en un devenir mental y vital de fuerzas que se retroalimentan en su mismo discurrir hasta la anulación del tiempo como factor perjudicial para el mismo proceso⁴⁶. Estas posibilidades esperadas, superadoras del tiempo y deificadoras del pensamiento y voluntad humanos, confluyen en una experiencia panteísta final: “Yo rezo a todo. Si veo una araña andar por la pared, la

⁴⁵ DOSTOIEVSKY, F. *Los Demonios*. Op. Cit., pp. 216-17.

⁴⁶ Ciertamente que aquí se abren nuevas puertas que no deseamos trasponer en el presente trabajo como ser: primero, la inicial función del tiempo como agente de desenvolvimiento del ser feliz (concepto caro al idealismo decimonónico) y su posterior futilidad una vez cumplida su misión, digámoslo así, “procesal”. Segundo, el concepto religioso subyacente al planteo que consiste en el valor intrínsecamente pleno de la eternidad en tanto unicidad.

*contemplo y le agradezco el solo hecho de andar*⁴⁷. A lo cual, con admirable sencillez Stavroguin –su ocasional interlocutor– le responde: “*Si usted se enterase de que cree en Dios, creería; pero como aún no se ha enterado, no cree*”⁴⁸.

Impresionantes aseveraciones que, magníficamente, podríamos también decírselas a Nietzsche por esa nostalgia de Dios que respira su obra siempre. Elocuentes palabras de aquella exclamación mencionada: “*¡Kirílov! Si usted... supiera renegar de sus horribles fantasías y abjurar de su delirio ateo... ¡Oh..., qué hombre sería usted, Kirílov!*”

Y precisamente en el horizonte de esta nostalgia, arribamos al final. Kirílov lleva adelante su espeluznante plan en medio de las paradojas que circundan su vida; se anima a proclamar sin vueltas lo que de modo estilizado Zarathustra apenas devela en su naturalismo e invierte el sacrificio amoroso de Cristo con su pretendida deificación; vacío de sí pero con voluntad firme, anticipa los horrores del siglo XX al desatar el mal sobre su propia cabeza siendo en el fondo un hombre bueno⁴⁹.

Ahora bien, en la conversación final que Kirílov mantiene con Verjovenski⁵⁰ en los momentos previos al suicidio, nuestro personaje alcanza cierta cumbre al modo de Nietzsche. Queremos resaltar allí dos aspectos que consideramos esenciales: el relativismo que se desencadena ante la ausencia de Dios y la creación propuesta por el (nuevo) hombre-Dios.

Hablemos del primero. Dice Kirílov que “*si Dios no existe, yo soy Dios*”⁵¹ Su visión mecanicista y vitalista le impide considerar la posibilidad de una participación en el orden del Ser que baje de Dios a los hombres. De su radicalidad material se deducen las más extraordinarias como trágicas consecuencias: el ejercicio de una omnipotente

⁴⁷ DOSTOIEVSKY, F. *Los Demonios. Op. Cit.*, p. 218.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 218.

⁴⁹ La cuestión de cómo un hombre bueno puede vaciarse y enneguarse trayendo el mal sobre sí y sobre los demás, resulta una fructífera vertiente de meditación que excede el presente trabajo pudiendo abrir otro camino para futuras reflexiones en torno al misterio ontológico del mal.

⁵⁰ Principal instigador de la novela, en quien todos los demonios (de la mediocridad, el interés, la maldad) se concentran en su forma militante y programática

⁵¹ DOSTOIEVSKY, F. *Los Demonios. Op. Cit.*, p. 560.

voluntad que desencadena el mayor acto de libertad jamás imaginado que es el quitarse la vida sin motivo.

Creemos ver –nuevamente– la nostalgia de una religiosidad perdida. Por ello, Verjovenski masculla que Kirílov no se suicidará porque “*cree en Dios con más fe que un Pope*”⁵². Efectivamente, nuestro ingeniero busca desesperadamente creer a la par que se siente frenado a hacerlo por la supuesta racionalidad de los argumentos aprendidos:

Yo estoy obligado a manifestar mi incredulidad. Para mí no hay una idea más alta que la de que Dios no existe. La historia de la humanidad me respalda. El hombre se ha dedicado siempre a inventar a Dios para vivir y no suicidarse; en esto reside la historia universal hasta nuestros días⁵³.

Kirílov necesita saldar el absurdo de la no existencia de Dios por medio de la aniquilación de sí mismo. Nos parece observar también aquí el estoicismo orgulloso de Zarathustra. El liberalismo romántico fielmente retratado a lo largo *Los Demonios*, con su pesimismo, desencanto y radicalidad, ha conquistado su joven corazón que otrora buscara desesperadamente creer en el Hacedor de todas las cosas. Él comparte con Nietzsche la visión naturalista del “buen Jesús histórico” que no deja lugar para la sobrenaturalidad, el amor y la gracia:

Aquel hombre era el más excelso de la Tierra y constituía el motivo de que ella existiera. El planeta entero, con todo cuanto contiene, sería una locura sin aquel hombre. Nunca existió, ni antes ni después, otro igual [...] Y puesto que es así, y las leyes de la naturaleza no tuvieron compasión ni siquiera de *aquél*, es decir, no se compadecieron ni aún de su propio milagro y lo obligaron a vivir entre la mentira y a morir por la mentira, todo el planeta es pura mentira, y se sustenta sobre ella y sobre una burla estúpida. Por consiguiente las propias leyes del planeta constituyen una falsedad y un sainete diabólico [...] ¿para qué vivir?⁵⁴.

Estas ideas tienen tanta vigencia actualmente que hace de Kirílov un contemporáneo nuestro. Su naturalismo le impide reconocer un Padre personal, providente y creador incapaz de ser sustituido por “las leyes de la naturaleza que no perdonan”. Esa misma fijación obnubila los ojos del espíritu para contemplar el misterio de amor

⁵² *Ibid.*, p. 566.

⁵³ *Ibid.*, p. 561.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 562.

sobrenatural que esconde tal sacrificio, el cual tampoco concluye en la muerte sino que redundando en una Vida, esta sí, que se afirma rotundamente sobre sí misma.

Creemos suponer que el punto cumbre de esta primera cuestión consiste en el despliegue total de una libertad considerada absoluta y que lleva a decir a Kirílov "(...) *me creo en la obligación de pegarme un tiro porque el punto culminante de mi libre albedrío consiste en suicidarme*"⁵⁵. Arribamos al fundamento de las últimas consecuencias de una idea que hasta ahora sólo bailaba ditirambos en la mente de nuestro atormentado personaje.

Ahora bien, la idea de semejante libertad nos sitúa en el comienzo de la segunda cuestión a considerar: las cosas que este hombre-Dios está en potencia de crear.

Primeramente, es capaz de generar esta libertad absoluta que prefigura al existencialismo del siglo XX y constituye el mayor poder del nuevo hombre que se ha descubierto como dios ante la no existencia de Dios. Ahora es el hombre el que está en la plenipotencia de su voluntad y tiene el deber de tomar conciencia del nuevo estado de cosas.

La libertad absoluta llama a la auto-aniquilación, paradójicamente el hombre muestra su poder allí, ejercitando la voluntad libre en el único acto metafísicamente posible que tiene desde su supuesta omnipotencia, acto consistente en la quita de la propia vida a partir de saber que el mundo está destruido en su cadena de bienes. Juega a ser dios destruyendo la nota más característica de la divinidad consistente en la eternidad. Vida inmanente en el tiempo, deificación del "más acá". Nuevamente resuenan las trompetas nietzscheanas o, inversamente, en las ideas de Zarathustra laten los presupuestos que el genial novelista ruso ya había intuido.

Sin embargo no termina aquí el propósito libertario del suicidio. Encierra, y aquí creemos encontrar una de las mayores cercanías con el profeta oriental, una promesa para el futuro. Un ejemplo a seguir que trastornará todo en tal medida que incluso quedará marcado en la evolución de la especie humana:

Yo me mataré sin falta para dar el ejemplo y demostrarlo [...] Todos son unos desgraciados porque temen hacer un acto de voluntad. El

⁵⁵ *Ibid.*, p. 561.

hombre ha sido hasta ahora tan infeliz y tan pobre porque ha tenido miedo a manifestar el punto supremo de su libre albedrío [...] Pero yo manifiesto mi voluntad y estoy obligado a creer que no creo. Comenzaré, y terminaré, y dejaré expedito el camino. Y haré de salvador. Sólo esto redimirá a todos los hombres y los transformará físicamente en la generación venidera, pues, en lo que se me alcanza, con el aspecto físico de ahora, el hombre no puede vivir sin el Dios anterior. A lo largo de tres años busqué el atributo de mi divinidad, y lo encontré: ¡el atributo de mi divinidad es el Libre Albedrío!⁵⁶.

A tal extremo se lleva la libertad humana y a tal punto se identifica con Zarathustra y su deseo de tender hacia el superhombre, implicando una evolución incluso física en la vida del ser humano.

Pero además hay otro fundamental elemento que es susceptible de ser creado a partir de la incontestable y soberana decisión del suicidio: la verdad, en tanto que construcción desarrollada a partir del discurso. Nos parece que esta subversión todavía es mucho más terrible pero también más disimulada y necesitada de la potencia de una libertad semejante.

Habitualmente decimos que nadie puede mentir frente a la muerte, la tendencia natural del hombre es seguir interiormente una ordenación en la verdad cuando siente próxima su partida. En este sentido el nihilismo de Kirílov y la astucia demoníaca de Verjovenski llegan a su punto cumbre ya que ante la muerte mienten descaradamente en torno al asesinato de Shátov, aquel mencionado cristiano converso y arrepentido de su pasado revolucionario.

El suicidio de Kirílov tiene como telón de fondo la conjura y el asesinato de aquel otro, “traidor” de las células revolucionarias. Estamos frente a la conspiración del mal para disfrazarse de justa razón, de ideología válida, de bien relativo.

Nuestro ingeniero al principio no acepta ese juego puesto que su alma no deja de tener una dignidad admirable pero el agitador Verjovenski sabe llevarlo al culmen de su fervor ideológico para sacarle una falsa confesión de asesinato. En el relato, Kirílov se suicida luego de mentir su responsabilidad de haber matado a Shátov. Y lo hace —he aquí lo peligroso de la libertad absoluta pregonada— como parte de su nihilismo, como ingrediente extraordinario a su pasión por el sinsentido y la nada, y Verjovenski aprovecha la ocasión para

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 562-63.

eliminar cualquier sospecha de los verdaderos responsables entre los cuales se cuenta él mismo.

El verdaderamente bueno muere a manos de los agentes de la libertad absoluta y omnipotente, convenientemente guiada por la astucia manipuladora del poder ladino. El justo –“nuevo Bautista”⁵⁷– sucumbe ante la creación todopoderosa de la nueva generación de hombres-dios sin Dios, forjadores de la transvaloración del Bien y del mal, de la Verdad y el error que se revuelven en su propia decadencia dañina.

Quizá en esta contradicción resida la mejor metáfora sobre el nuevo hombre que Kirílov y Zarathustra desean. Nos urge preguntarles si lo que buscan es lo que realmente pueden esperar de los nuevos principios que han establecido, si el hombre que pergeñaban en sus sueños románticos es el que hoy camina por el mundo.

Dejamos aquí a nuestros protagonistas en la conciencia cabal que hay mucho por meditar todavía. Comparten –como nosotros– la inquietud religiosa y metafísica de la pervivencia del hombre aunque divergen en sus sendas, esperanzas y futuros.

En retrospectiva observamos el camino que el hombre dramáticamente ha transitado rechazando la mano de Dios desde aquel siglo XIX en el que Kirílov y Zarathustra vivieron e idearon el nuevo modelo de Hombre.

Resta interrogarnos y estudiar qué habrá pensado Nietzsche cuando leyó a Dostoievsky y encontró sus ideas desarrolladas quince años antes o qué hubiese pasado si la pluma del genial novelista ruso se hubiera torcido en el momento mismo en que Shátov le anunciaba al ingeniero su oportunidad de regresar a la senda del Crucificado y éste lo hubiese recibido en su corazón. Recibir, seguir, aprender implican una apertura al otro y un dulce sometimiento humilde imposible de aceptar por la doctrina del “dí tu verdad y rómpete en pedazos”.

Quedémonos con aquellas esperanzadoras palabras gritadas a la posteridad:

¡Kirílov! Si usted..., si usted supiera renegar de sus horribles fantasías y abjurar de su delirio ateo... ¡Oh..., qué hombre sería usted, Kirílov!

⁵⁷ Cf. Mc. VI, 17-29.

Bibliografía

DOSTOIEVSKY, F. (2004). *Los Demonios*. Buenos Aires: De Cultura.

La Biblia (1987). *El libro del Pueblo de Dios*. (Trad. Levoratti, A. y Trusso, A.). Buenos Aires: Paulinas.

NIETZSCHE, F. (1946). *El Ocaso de los Ídolos*. Buenos Aires: Latinoamericana.

NIETZSCHE, F. (2002). *Así habló Zarathustra*. (Trad. García Borrón). Barcelona: J. C.

La propuesta antropológica de Leonardo Polo

por Juan Assirio

Resumen: La presente colaboración es una exposición sumaria de la propuesta antropológica del filósofo español contemporáneo Leonardo Polo, a la que él mismo llama *antropología trascendental*. Su objetivo es ampliar la teoría clásica de los trascendentales metafísicos, hacia el ámbito de la antropología, tarea que según el autor, fue emprendida por la modernidad sin éxito. Para lograr dicho objetivo, Polo propone un método al que llama *método del abandono del límite mental*, el cual consiste en advertir que el conocimiento objetivo es un límite cognoscitivo, y que si se advierte en condiciones tales que pueda ser abandonado, es posible proseguir hacia otros niveles superiores de conocimiento. El orden de exposición es el siguiente: en primer lugar, se realiza una brevísima indicación sobre su vida y trayectoria intelectual (1), así como un repaso de su obra escrita y se presenta cuál ha sido su intención o proyecto filosófico (2). Luego se despliegan las líneas generales de su propuesta en cuatro pasos: (3.a) la ampliación trascendental, (3.b) la distinción entre metafísica y antropología, (3.c) el carácter adverbial de la persona humana y un breve bosquejo del (3.d) método aludido para su estudio.

Palabras clave: antropología trascendental, Leonardo Polo, coexistencia, además, límite mental.

Nos proponemos hacer un acercamiento panorámico a la propuesta antropológica de Leonardo Polo. Su antropología trascendental se perfila como un aporte originalísimo a la filosofía del siglo XX y XXI continuadora de la tradición clásica. No obstante, el autor no ha sido aún conocido y valorado suficientemente. Su propuesta recoge lo mejor de la tradición filosófica antigua y medieval (sobre todo Aristóteles y Tomás de Aquino) a la vez que intenta proseguirla en diálogo con la modernidad.

Esta participación tiene por finalidad presentar sumariamente la propuesta antropológica de Leonardo Polo, como una especie de *vademécum* de su antropología trascendental. Se dejan de lado otros aspectos novedosos de su pensamiento, como por ejemplo, su teoría del conocimiento. En primer

lugar, se realiza una brevísima indicación sobre su vida y trayectoria intelectual, así como un repaso de su obra escrita y se presenta cuál ha sido su intención o proyecto filosófico. Luego se despliegan las líneas generales de su filosofía, y particularmente, de su propuesta antropológica. Para ello se abordan las tres siguientes temáticas que el mismo Polo ha ofrecido al exponer sus ideas.

La primera de ellas es la correspondiente a su intención de ampliar la doctrina de los *trascendentales* metafísicos, temática elaborada por los grandes pensadores medievales, sobre todo por Tomás de Aquino. La forma de avanzar –considera él– es ampliar los trascendentales metafísicos, pero en el ámbito propio de la antropología. A su modo de ver, en la historia de la filosofía, la modernidad ha intentado hacer esta ampliación, pero no lo ha logrado. Éste ha sido, según el autor, un intento frustrado, y ello debido a que se ha incurrido en una cierta *simetría*, esto es, por considerar el ser del hombre de modo parejo al ser del universo físico.

La segunda temática corresponde a sus elaboraciones respecto de la posibilidad de *distinguir entre la metafísica y la antropología*. La tesis principal es que el ser del que trata la antropología no es –o no debería ser, para evitar la simetría– el mismo tipo de ser del que trata la metafísica. Su diferenciación reside en que el ser de la metafísica simplemente es o persiste; en cambio, el ser del hombre es *co-ser*. El primero es necesario, mientras que el segundo es libre, y es claro que lo libre es superior a lo necesario. Por tanto, no conviene asimilarlos o tratarlos de modo global.

La tercera temática refiere a la *cuestión metodológica*. Leonardo Polo propone un método propio para desarrollar su propuesta, al que llama *método del abandono del límite del pensamiento*. La clave de bóveda del método es que la objetividad del objeto pensado es un límite para poder avanzar tanto en metafísica como en antropología. Por tanto, se debería advertir tal objetivación y el límite que ella supone, a la vez que advertirlo en condiciones tales que dicho límite pueda ser abandonado, para así poder considerar la realidad del universo y del hombre por medio de niveles noéticos humanos superiores al pensamiento inmanente.

1. Brevísimas indicaciones biográfico-intelectuales

Leonardo Polo nació en Madrid, el 1 de febrero de 1926¹. Sus estudios primarios los realizó en el Liceo Francés de Madrid. El bachillerato lo cursó en esa misma ciudad, salvo unos años en los que su familia debió trasladarse a Albacete debido a la inminente Guerra Civil Española. De esta época, el mismo autor destaca sus lecturas de Balmes, Tomás de Aquino, Ortega y Zubiri. Tenía por entonces, 15 años.

Al terminar el Bachillerato, en 1945, decide entrar a estudiar la carrera de Derecho, por motivos familiares, aunque ya tenía una clara inclinación por la teoría y la especulación. En 1949, al concluir la carrera de grado, y en un intento por canalizar sus intereses en la teoría y la investigación, continúa sus estudios de doctorado en Derecho. Su tema de investigación giraba en torno al derecho natural. Paralelamente, comienza a cursar la carrera de Filosofía. De esta época son sus lecturas de Hegel, Heidegger, Kant, Aristóteles, Leibniz, Espinoza, etc.

En febrero 1950 descubre una intuición², pues detecta el límite del pensamiento objetivo, que es el método de su filosofía, al que él llama *el abandono del límite mental*. Comprender el método propuesto por Polo es de vital importancia para conocer su antropología trascendental. Más abajo nos ocuparemos de esta cuestión metodológica.

Los años siguientes, desde 1952 hasta 1954, encuentran a Leonardo Polo en Roma. Por la obtención de una beca, se traslada allí para concluir su tesis doctoral en Derecho, que como ya se ha indicado, versa sobre derecho natural. Inicialmente se propuso hacer una

¹ Para este apartado nos guiaremos fundamentalmente de M-J. FRANQUET, "Trayectoria intelectual de Leonardo Polo", *Anuario filosófico*, XXIX/2 (1996) 303-322. También puede consultarse, de la misma autora, "Semblanza bio-bibliográfica", *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 15-25.

² Así cuenta esa intuición en un reportaje que le hace JUAN CRUZ CRUZ, en "Filosofar hoy", 46-47: "eso se me ocurrió de repente, y punto. Estaba pensando acerca del pensar y el ser, y cómo tenía que ver el ser con el pensar; entonces me di cuenta de que al ser no podíamos llegar mientras no se abandonara la suposición del objeto, porque la suposición hace que el objeto sea limitado y un conocimiento limitado no puede ser un conocimiento del ser si éste se toma en sentido trascendental".

interpretación del derecho natural, pero partiendo de la intuición del límite del pensamiento.

Los años de Roma son aprovechados por Polo para profundizar en el rendimiento del hallazgo de su método. El fruto de esta tarea es el amplio escrito *La distinción real*, que todavía no ha llegado aún a publicarse. Son años de diálogo intenso con el idealismo, los románticos y el existencialismo de Heidegger.

Polo se va de Roma en 1954 para incorporarse a la Universidad de Navarra, en su naciente Facultad de Filosofía, de la cual es fundador. Afincado en Pamplona, nuestro autor prosigue sus estudios filosóficos. Primero, en la Universidad Central de Madrid, y luego en Barcelona. A sus 33 años obtiene el grado en filosofía y a sus 35, el Doctorado en Filosofía, dirigido por Antonio Millán Puelles. Su tesis doctoral fue publicada bajo el nombre de *Evidencia y realidad en Descartes*. Del grueso volumen escrito en Roma, *La distinción real*, Polo adapta alguna de sus partes y publica dos obras: *El acceso al ser* y *El ser. Tomo I: la existencia extramental*.

Estando en Pamplona obtiene la cátedra de Fundamentos de Filosofía de la Universidad de Granada, que ejerce en esta universidad de 1966 hasta 1968, año en el que vuelve a Pamplona y donde ha permanecido hasta su muerte en 2013. De la época de Granada son dos textos que permanecen inéditos: *Estudio sobre la causalidad* y *Estudio sobre la objetualidad*.

Desde su llegada a Pamplona ha ejercido la docencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra en diversas asignaturas. De toda esa tarea se conserva una gran cantidad de material escrito y grabado; sobre todo de las dos décadas de los '80 y '90. Del rescate y la ordenación de esos materiales de su magisterio oral a lo largo de 40 años han sido publicadas unas 44 obras³.

³ Algunos de los libros que cabe destacar son su curso de *Teoría del conocimiento* en 4 amplios volúmenes, *Evidencia y realidad en Descartes*; *El acceso al ser*; *Hegel y el posthegelianismo*; *Nietzsche como pensador de dualidades*; *Persona y Libertad*; *La libertad y sus ámbitos*; *El conocimiento del universo físico*; y los dos tomos de *Antropología trascendental*. También publicó 29 capítulos en libros y 58 artículos científicos. Asimismo, se han publicado más de 200 trabajos y unas treinta tesis doctorales sobre su pensamiento. Cabe también indicar que su obra ha protagonizado tres congresos internacionales y numerosos estudios con más de veinte libros que analizan sus propuestas. Con todo, la mayor parte de su magisterio

El sábado 9 de febrero de 2013, falleció Leonardo Polo en Pamplona, a los 87 años de edad. Los funerales por su eterno descanso se celebraron con parientes, amigos, profesores, empleados y estudiantes, el martes 12 de febrero en el Oratorio del Edificio de Amigos de la Universidad de Navarra.

Su muerte ha tenido cierta repercusión en el ambiente académico e intelectual, sobre todo, europeo de habla hispana y latinoamericano. En diversos medios se han publicado semblanzas de su vida y de su obra por parte de colegas, discípulos y amigos⁴. De que su obra es ya mundialmente conocida y que su prestigio profesional es imponente, da muestra la magnitud de centenares de mails recibidos en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, provenientes de todos los continentes, con motivo de su fallecimiento.

2. Su proyecto filosófico

Polo se considera a sí mismo “un tomista en cierto modo rebelde y en cierto modo continuador”⁵. La clave de bóveda de toda su filosofía se basa en dos elementos. Uno de ellos, sin dudas, es la intuición del *límite mental* de febrero de 1950, y en ese sentido se podría decir que el desarrollo de su filosofía es original. El otro elemento, es la distinción real entre el *acto de ser* y la *esencia* que descubrió Tomás de Aquino y que Polo considera que “es la última averiguación importante de la filosofía tradicional”⁶. Por eso se suele decir que Polo

queda todavía inédito.

⁴ De entre todas ellas, podría citarse un fragmento que el Dr. Ángel Luis González, publica bajo el nombre de “Maestro de filósofos”: “Como los grandes maestros, Don Leonardo nunca era repetitivo en la exposición de los temas, lo cual siempre fue motivo de admiración en los colegas y discípulos. Los profesionales de la filosofía nunca le agradeceremos suficientemente sus continuas propuestas de no empequeñecerse, no conformarse con un pensamiento crepuscular, de no desertar de la filosofía, de hacer una filosofía no acartonada, sino flexible y viva; y que debe realizarse siempre en diálogo, por cuanto el objeto —la verdad— no es exclusivo ni propiedad privada de nadie” ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ es catedrático y profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. La semblanza se publicó en el Diario de Navarra, Pamplona, 10 de febrero de 2013, pág. 65.

⁵ Cfr. CRUZ, J.C., “Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 50.

⁶ *Antropología trascendental*, I, 12-13. El texto completo es más explícito en cuan-

es *continuator* respecto de las temáticas que aborda a la par que *rebelde* respecto de la prosecución de dichos hallazgos de acuerdo con el método que utiliza. Resulta interesante destacar que muchos años antes, en 1954, en la obra inédita que escribe en Roma, *La distinción real entre la esencia y la existencia*, nuestro autor ya valoraba esta distinción tomista como “lo único que se puede continuar”⁷.

Considerando estos dos elementos –la distinción real entre esencia y acto de ser y el límite mental– Polo se propone un proyecto de desarrollo filosófico propio que a la vez es original en cuanto a su método, pero también continuador, en cuanto que rescata los principales hallazgos de la filosofía clásica en diálogo y con los filósofos más importantes de la modernidad. Este proyecto filosófico que Polo se propone se encuentra formulado ya en *El acceso al ser*, publicado en 1964. Allí se enunció globalmente ese planteamiento: “el abandono del límite mental abre cuatro grandes temas en tanto que ese abandono puede hacerse de cuatro maneras –es metódicamente cuádruple–. Los asuntos que se hacen accesibles o a los que se accede en la medida en que se abandona el límite mental son: de una parte, lo que suelo llamar el ser extramental, es decir, el ser de que se ocupa la metafísica, y la esencia extramental. De otra, otros dos campos temáticos: la coexistencia humana y la esencia del hombre”⁸.

Polo pretende entroncar su filosofía con la de Aristóteles y Tomás de Aquino, es decir, se propone continuar o desarrollar la doctrina aristotélica del *acto* y la *potencia* y la tomista de la distinción real entre *esse* y *essentia*, aplicándolas a la antropología. Y para esa realización seguirá el método del abandono del límite objetivo de pensar

to a su intencionalidad: “Mi planteamiento arranca de la distinción real de ser y esencia formulada por Tomás de Aquino, que es la última averiguación importante de la filosofía tradicional... En suma, el sentido de mi propuesta es claro: se trata de sacar partido a la tesis nuclear del tomismo”.

⁷ POLO, L. *La distinción real entre esencia y existencia*, 1036, *pro manuscripto*. Citado por PIÁ, S., *El hombre como ser dual. Estudio sobre las dualidades radicales según la “Antropología trascendental” de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2000, Introducción, 20.

⁸ Así lo recuerda él mismo en *Presente y futuro*, 162. En este libro Polo reúne una serie de escritos que permiten acercarse de un modo sencillo a su planteamiento antropológico. En el último capítulo el autor hace una presentación de su antropología trascendental, a modo de adelanto, de su obra cumbre *Antropología trascendental* en sus dos tomos, que publicará en 1999 y 2003, respectivamente.

racional, como se ha adelantado, y como veremos más adelante, es cuádruple.

Habiendo indicado qué significa abandonar el límite mental, es decir, tras exponer o establecer el método⁹, Polo se propone escribir cuatro libros¹⁰, atendiendo a la distinción real del acto de ser con la esencia. Estos cuatro libros proyectados para abordar cuatro temáticas capitales se corresponden con las cuatro modalidades metodológicas¹¹ o dimensiones del abandono del límite mental¹². Ese abandono sucesivo del objeto pensado concierne, respectivamente, a la metafísica, la cosmología, la antropología trascendental y a la antropología esencial¹³.

3. Su propuesta

A continuación, se expondrá la propuesta antropológica de Leonardo Polo. Se hará siguiendo el hilo argumental que el propio autor ha elegido para su obra cumbre, *Antropología trascendental*. En primer lugar, se explicitará la propuesta de ampliar trascendentalmente en antropología la filosofía tradicional, rectificando el error que a juicio del autor ha cometido la filosofía de la modernidad. En segundo lugar, se hará necesario prestar atención a la distinción, propuesta por el autor, entre metafísica y antropología en razón del diferenciado sentido del ser que distingue entre el del universo físico

⁹ Esto lo realiza en *El acceso*.

¹⁰ Inicialmente, estos libros fueron titulados por el autor del siguiente modo: El Ser I, que trata de la existencia extramental; El Ser II, sobre la esencia extramental; El Ser III, sobre el ser o coexistencia humana, y El Ser IV, sobre la esencia humana.

¹¹ Polo designa numéricamente a estas cuatro modalidades metodológicas. Cfr. *Antropología trascendental, I*, 120 y ss.

¹² Cfr. *El acceso*, 382-383.

¹³ Del plan de publicaciones inicial salieron a la luz dos: primero *El Ser I*, que aborda la cuestión de la existencia extramental, y segundo *El acceso al ser*, que desarrolla la cuestión del método. Lo correspondiente a *El Ser II*, la esencia del universo físico, su contenido ha quedado recogido en el cuarto tomo del *Curso de teoría del conocimiento*. Por último, lo correspondiente a *El Ser III* se desarrolla en su *Antropología trascendental, I. La persona humana*, y *El Ser IV*, en la *Antropología trascendental, II. La esencia de la persona humana*. Cfr. sobre otras consideraciones sobre el proyecto de publicaciones: *Presente y futuro*, 162-163; PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, Introducción, 22.

y el del hombre, asunto que se tratará en tercer lugar. En cuarto y último lugar, se considerará la cuestión del método del abandono del límite mental propuesto, para avanzar en antropología, presentando sumariamente sus cuatro dimensiones.

a) La ampliación trascendental

En la *Introducción* al primer tomo de su *Antropología trascendental*, Leonardo Polo expone con toda claridad su intención de emprender la tarea de una ampliación de los trascendentales clásicos. A su modo de ver, “la antropología no es una ontología regional ni un capítulo de la metafísica, porque trata del ser personal, el cual no se reduce al sentido del ser que estudia la metafísica”¹⁴. Como ya se ha indicado más arriba, el planteamiento antropológico del autor arranca de la distinción real de ser y esencia que, formulada por Tomás de Aquino, “es la última averiguación importante de la filosofía tradicional”¹⁵. Sostiene que no se ha sacado todo el provecho que se podría a esta distinción en el campo propio de la antropología. Su propuesta es “distinguir realmente el acto de ser humano, que es persona, de la esencia del hombre”. Se trata de ampliar, en el ámbito de la antropología, la averiguación tomista citada; ya que, a su modo de ver, lo que se ha hecho hasta el momento ha sido exponerla en términos generales.

Lo que Polo se propone es una ampliación en antropología de dicha distinción tomista, sobre todo, a nivel trascendental o de acto de ser personal. Esta ampliación no aparece en la filosofía de Tomás de Aquino. Y no aparece, porque, según Polo, “el impulso que alimenta la filosofía tomista no llega al tema... se queda corto... está frenado por la herencia aristotélica y el influjo de Averroes”. Por tanto, no se trata de una omisión ni una distracción de Tomás, al que por otro lado, considera “un gran metafísico y teólogo cristiano”. Por eso, la propuesta de una ampliación trascendental en antropología no consiste en una mera agregación de temas a la obra tomasiana, ‘ya que no es alineable con ella’, pues “el tomismo no es una filosofía superable, sino continuable, que en antropología no contiene confusiones superficiales, sino tesis validas susceptibles de profundiza-

¹⁴ *Antropología, I*, Prólogo.

¹⁵ *Ibidem*.

ción, de insistencia, es decir, verdades no agotadas y así abiertas a una revisión”¹⁶. Para Polo, el tomismo es una filosofía cristiana que no ha podido abandonar el límite del pensamiento –salvo en el descubrimiento de la distinción real–, y que por ello, no ha avanzado hacia la consideración trascendental en filosofía.

En cambio, la filosofía moderna, que se planteó lo que Polo emprende, no consiguió su objetivo, sino que encalló en la perplejidad; por eso, según nuestro autor, sí es superable. En efecto, el intento moderno de desarrollar una antropología trascendental acaba identificando el sujeto humano con la objetividad pensada, afirmación propia del idealismo. Para Polo es posible superar las elaboraciones modernas si se da razón de una inane identificación del sujeto humano con la objetividad pensada. La identidad del sujeto que piensa con el objeto conocido lleva irremediamente a la afirmación del sujeto como absoluto; y esto, según Polo, va en desmedro de la libertad, ya que es el propio sujeto el que, al identificarse con el objeto, se autoconstruye a expensas de la libertad. La propuesta es encontrar al sujeto libre de modo trascendental, más allá del objeto pensado, porque el objeto pensado es el límite. Como sostiene Polo, “el binomio sujeto-objeto es el anegamiento de la co-existencia humana en el pensamiento, no la auténtica apertura de la antropología trascendental”¹⁷. Por eso avanzar en el camino trazado por el idealismo moderno es perder el valor trascendental de la persona humana.

Pero aunque el idealismo moderno sea errado, Polo no deja de sacar partido de él. El error idealista le sirve para detectar el límite mental y lograr abandonarlo. El camino para avanzar en la filosofía clásica es advertir que el objeto pensado es un límite. Si metódicamente se advierte el límite que el objeto produce en el pensamiento se puede superar el error idealista. Pero, para ello –dice Polo– hay que evitar rechazar el planteamiento moderno por temor a salirse del realismo.

Con la detectación del límite mental y la distinción real entre el ser y la esencia, Polo se propone “continuar la antropología clásica”¹⁸. Al emprender la tarea, el autor quiere dejar claro cuáles son sus intenciones últimas. Será necesario renovar el estado de la

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, 27.

cuestión antropológica clásica, revisando y rectificando algunas tesis tradicionales sobre la persona, a la vez que aparecerán algunas innovaciones. Respecto de la escuela tomista, el autor no se aleja, al menos en su intención de no ser original. Por eso propone continuar el tomismo a partir de la distinción real. No pretende ser polémico ni entrar en disputa con escuelas. Más bien, su planteamiento es una propuesta de libre aceptación, que puede no ser aceptada. En cambio, respecto de los desarrollos modernos, su intención es corregir el error idealista al que se ha aludido. Por último, Polo pretende distanciarse de los planteamientos contemporáneos que se centran en la persona. Por ejemplo, el *personalismo*. Esto es debido a que, a su modo de ver, esos desarrollos son filosóficamente débiles, cuando no, meramente emotivos¹⁹. No es que los rechace, ni que pretenda rectificarlos. Solo pretende distinguirse de ellos.

En su *Curso de teoría del conocimiento*, repetidamente, Polo insiste en la noción de operación inmanente. Desde un planteamiento claramente aristotélico, pretende formular que el conocimiento es acto, y que sólo se conoce en acto. Estos actos pueden ejercerlos las facultades sensibles y la inteligencia. Ahora bien, Polo afirma que es posible conocer por encima de la operación inmanente —o de un modo no operativo— ya que existen otros actos cognoscitivos superiores. Afirma que ninguna operación se conoce a sí misma. Lo único que conoce la operación es el objeto que ella posee o presenta. Es necesario, dice Polo, afirmar la existencia de un acto superior que manifieste la existencia de la operación inmanente, y por encima de ella, incluso de potencia operativa.

Por eso, y en relación a lo anterior, Polo sostiene que cuando se trata de lo inmaterial —y el conocimiento lo es— es necesario distinguir utilizando un criterio de jerarquía y no de distinción numérica. Esto es, de distinciones entre lo superior y lo inferior. Según esta última observación, Polo sostiene que en los actos de conocimiento, el operativo, es el inferior, que sobre los actos (operaciones inmanentes) de las potencias —sensibles e intelectual— existen otros niveles o modos de conocimiento.

¹⁹ *Ibidem*, 28. Dice Polo: “Por ejemplo, cuando se dice que el “yo” sin el “tú” es imposible, se acude a observaciones que la experiencia cotidiana puede justificar, pero que están marcadas por un tinte emotivo muy fuerte. En cambio, el método que propongo es intelectual, y los aspectos emocionales se dejan a un lado, o se tienen en cuenta para justificarlos desde un punto de vista teórico”.

b) Metafísica y Antropología

Este planteamiento hecho en su *Curso de teoría del conocimiento* está estrechamente relacionado con lo que escribió varios años antes, en sus dos primeras obras filosóficas, en los años 60: *El acceso al ser* y *El ser I*. Polo denomina a esto la *ampliación trascendental*. La propuesta es un modo novedoso de abordar los grandes temas de la metafísica, distinguiéndola de la antropología.

Nuestro autor ve en perspectiva la historia de la filosofía occidental y encuentra que el hilo de continuidad entre los desarrollos de los grandes filósofos griegos y los medievales puede ser ampliado; y entiende que tanto a Platón como Aristóteles, pero más este último, han hecho filosofía trascendental en el sentido de una metafísica o filosofía que se ocupa de los temas trascendentales. Los medievales, por su parte, sobre todo Tomás de Aquino, han ampliado esos planteamientos. La propuesta de Polo es distinguir a la antropología de la metafísica abordándola trascendentalmente. Se trata de continuar la filosofía tradicional con la antropología trascendental. A saber: que la teoría de los *trascendentales* elaborada por la filosofía clásica —que Polo llama trascendentales *metafísicos*— es plausible de ser continuada en el campo de la antropología, descubriendo nuevos trascendentales —que llama *antropológicos*—. A su vez, la tarea supone hacer una rectificación del elenco de los trascendentales metafísicos. En concreto, el autor sostiene que algunos trascendentales que aparecen en el elenco clásico no lo son.

Para entender su planteamiento, es necesario aclarar que para él el ser personal es distinto del ser del que se ocupa la metafísica. Para toda la filosofía clásica, la metafísica se ocupa del ser como principio y como causa; como la llama Aristóteles: ‘filosofía primera’. Pero para Polo, existe un segundo sentido del ser: el ser libre de la persona humana.

Como se acaba de decir, Polo entiende que el ser del universo es distinto del de la persona humana. Entonces, esa distinción debe observarse en las ciencias filosóficas que se ocupan de ellas: la filosofía primera —la metafísica— comprende la consideración del ser primero, como la del ser segundo —la antropología—. Ambos conocimientos refieren a lo radical. Pero es necesario no desorientarse con la terminología utilizada por el pensamiento clásico, que para expresar el orden predicamental, utiliza la expresión *acto primero* y *acto segun-*

do, para referirse a la forma substancial y a las operaciones, respectivamente. En cambio, en el pensamiento poliano, las expresiones ‘*ser primero*’ y ‘*ser segundo*’ se refieren al orden trascendental o radical: el ser del universo y el ser de la persona humana, en ese orden.

La necesidad de abordar una antropología trascendental es, para Polo, compleja, “ya que obedece a motivos de fondo y a preocupaciones sobre problemas históricos y sistemáticos”²⁰. Pero el motivo de peso, sostiene, es que “el ser del hombre no es el ser del que se ocupa la metafísica”²¹. Si el objeto de la metafísica o filosofía primera, en sentido clásico, es el ser como *principio*, el modo de detectar al ser del hombre queda desfigurado, porque, si el ser es principio, la libertad humana queda fuera de su modo de consideración. Por lo tanto, se comprende por motivo de esa particular forma de ser considerada, como algo añadido al ser principal. Esto es, se considera la libertad categorialmente, o sea, como una propiedad de un cierto tipo de actos. Pero no, para él, la libertad humana debe ser puesta en el plano que le corresponde: el trascendental. La mirada metafísica es –recuérdese– como de “aquello que está más allá de la física”: lo *transfísico*. Es trascendental, pero metafísico. Y ahí no se descubre ni aparece la libertad. Para Polo debe haber un sentido de lo trascendental de lo humano que no sea metafísico: la *antropología trascendental*. El ser de la persona humana “es tan real, o incluso más que el ser del universo. Por tanto, debe haber un sentido de lo trascendental que no sea metafísico, sino precisamente antropológico”²².

Avanzando en su planteamiento de una antropología trascendental, Polo propone que, así como es posible la metafísica, pasando de lo físico a lo *transfísico* y prescindiendo del objeto pensado, lo mismo se puede hacer en el orden de la operación de conocimiento. Si es posible discernir la operación que conoce del objeto conocido, y es posible trascenderla, entonces también es posible ir más acá en la línea del espíritu. No por vía del objeto, sino por la vía del trascender la operación.

Abandonar lo físico es lo propio de la metafísica. Para ello se requiere trascender el objeto pensado, que es intencional respecto de la realidad física. Del tema de este abandono trata la metafísica.

²⁰ *Presente y futuro*, 150-151.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

Pero Polo propone hacer *una ampliación trascendental* en la línea de la operación. Esto es, tener en cuenta a la operación y no el objeto, que es lo presentado por la operación. Ahora bien, considerar la operación y trascenderla no es propio de la metafísica, ya que la operación de conocer no es física. La operación como tal es inmaterial. Por lo tanto, el trascenderla se da en el ámbito de lo inmanente, de lo que Polo llama, el espíritu. Es cierto que el objeto es inmaterial, pero refiere a lo material. Los pensadores clásicos han llamado a esta inmaterialidad del objeto referido a lo físico, *intencionalidad*. Polo lo retoma de ellos.

Si es posible trascender en la línea de la operación, se abre un nuevo ámbito de indagación filosófica no explorado en el período clásico y medieval. Se trata, entonces, de una dualización de la consideración última de las cosas y del hombre, en razón del distinto tipo de ser entre el universo y la persona humana. Desde la perspectiva de Polo, esta ampliación trascendental es la que ha querido hacer toda la filosofía moderna, sin lograrlo. Considera, por tanto, que esta tarea está pendiente de ser realizada y que su altura histórica, la del siglo XX, es una oportunidad conveniente, aunque no necesaria.

El problema de toda la filosofía moderna es, a juicio de Polo, una deficiencia en el planteamiento sobre el problema humano. Leonardo Polo sostiene que “el espíritu no es físico. El sujeto cognoscente no es el principio de lo físico, ni al revés: lo físico no conoce. Por la línea de lo físico no se llega a lo espiritual, o si se llega, se llega de una forma muy débil”²³. Y continúa indicando que aunque la respuesta que la modernidad ha dado al problema de lo humano haya sido deficiente, no significa que el intento por desarrollar una ampliación trascendental de lo humano no sea válido, e incluso, conveniente emprender.

¿Y cómo debe emprenderse semejante tarea? Para Polo sería un error hacerlo desde los argumentos propios de la filosofía clásica: “a la filosofía moderna hay que corregirla en sus propios términos”²⁴. Y esto debe ser así porque, aunque la filosofía moderna haya errado en su intento, la tarea vale la pena emprenderla y corregir en lo que se haya errado²⁵.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Para Polo, Kant por ejemplo, ha sido muy claro en su intención al declarar el

Sería posible refutar la filosofía moderna desde la metafísica, es decir, desde los argumentos clásicos; y desarrollar una antropología al modo de una filosofía segunda. Pero también sería posible emprender la tarea que se propusieron los modernos de hacer una ampliación trascendental de lo humano. Para ello hay que distinguir entre el ser del hombre y el ser del universo. Si se acepta esta afirmación, es posible desarrollar una antropología que no sea metafísica, sino trascendental. Esto es lo que han intentado los modernos, aunque sin éxito; y emprender esa tarea es, de algún modo, refutar a los modernos a la vez que se amplía la consideración trascendental que, según Polo, los clásicos no lograron hacer ya que consideraban a la antropología como una mera filosofía segunda derivada analógicamente de la metafísica²⁶.

c) La coexistencia del hombre

Hemos expuesto hasta el momento en sus planteamientos principales, lo que Leonardo Polo entiende por antropología trascendental. Se trata, entonces, de una ampliación antropológica de la doctrina de los trascendentales que elabora el pensamiento clásico. Y en esta tarea el autor se esmera en que su propuesta no se reduzca al planteamiento metafísico ni que lo excluya. Intenta ser continuador y, por eso, lo plantea en términos de ampliación compatible.

En una conferencia titulada *La coexistencia del hombre*, Polo declara que una de las características distintivas del hombre es la *dualidad*²⁷. Consecuentemente, con su distinción entre la metafísica y la antropología, sostiene que del ser del que se ocupa la metafísica cabe decir meramente que *existe*; en cambio, del ser del que se ocu-

giro copernicano en sus planteamientos. La filosofía de Kant es una filosofía del sujeto, y Polo cree que no trabajar en ese sentido es abandonar una línea de pensamiento que le pertenece a la tradición cristiana, con la cual él se siente identificado.

²⁶ Así lo explica en la primera página de su *Antropología trascendental*: “A mi modo de ver, la antropología no es una ontología regional ni un capítulo de la metafísica, porque trata del ser personal, el cual no se reduce al sentido del ser que estudia la metafísica”.

²⁷ Polo fundamenta estableciendo su alcance y su razón de ser, con dos consideraciones, a saber: que el hombre es una realidad compleja, no simple; y que la condición de persona del hombre choca o es incompatible con el monismo.

pa la antropología trascendental es mejor indicar que *co-existe*. Para Polo “la antropología trascendental es la doctrina acerca del ser del hombre en cuanto que coexistencia. El hombre no se limita a ser, sino que el ser humano es coexistencia (co-ser o ser-con)”²⁸.

El autor es consecuente con su afirmación de irreductibilidad de la antropología a la metafísica, ya que ambos saberes tratan de temas reales distintos: la metafísica trata del ser del universo, la antropología trascendental trata del co-ser del hombre. En este sentido, se pregunta: “¿por qué el ser del hombre no se reduce al ser del universo? Porque el hombre coexiste y el universo no”²⁹.

El hombre es un existente, existe. Pero no basta con ello para comprender su modo de ser. Conviene decir que co-existe. El ser humano no puede ser en solitario, debe co-ser. Pero ¿con qué ser? Al decir que el hombre es coexistencia se quiere indicar que el co-ser del hombre amplía el existir. No debe entenderse en el sentido de que el hombre se reduce a aquello con lo que coexiste ya que el ser del universo no alude a la co-existencia. Con el nombre de coexistencia se distingue el modo de ser propiamente humano del propio del universo. Es una ampliación de la consideración metafísica clásica, en particular, en antropología.

Polo precisa los alcances de su afirmación para evitar ser mal interpretado, y adelanta algunas posibles refutaciones a su propuesta. En primer lugar, esa ampliación no es una simple añadidura o yuxtaposición del ser del universo con el co-ser del hombre. El existir del universo se amplía con el co-ser del hombre, en una compatibilidad estricta. No se trata de anular la metafísica, y mucho menos, de reducirla a ella. Se pretende una ampliación que a la vez sea compatible. Dice que “alude a que el ser del hombre no es reductible al ser del universo, pero que a la vez es una ampliación respecto de él,

²⁸ *Presente y futuro*, 158. Y continúa diciendo: “Si la antropología no se reduce a la metafísica, es porque el ser del hombre es más que existir y ser: es co-ser, coexistir; es ser-con: entre otros, con el ser de la metafísica. La historia de la metafísica es el desarrollo de la consideración del ser en sentido principal. Pero si ahora conviene añadir el tema del hombre como irreductible a la metafísica, habrá que aducirlo como el ser-con. O, como dice Heidegger, aunque sin desarrollarlo, el ser del hombre es *mit-sein* (co-ser, co-existencia). Más que decir que es del hombre, se debe decir que “co-es”: coexiste”.

²⁹ *Ibidem.*, 160.

porque el ser es coexistente con el universo”³⁰. Al hacer esta consideración, tiene en mente la refutación de la doctrina kantiana de la eliminación de la metafísica que lleva al agnosticismo. En segundo lugar, podría entenderse que la indicación del co-ser del hombre es solo una indicación lingüística. Polo manifiesta que el desarrollo de la noción mostrará el contenido de la ampliación trascendental.

Una y otra vez insiste en el abandono del monismo para hacer posible una antropología trascendental. El pensamiento metafísico clásico siempre ha corrido este riesgo³¹; la modernidad yerra al considerar el ser único como el camino para ampliar la antropología³². Para Polo se debe abandonar el prestigio de lo único; hay que mantener que la coexistencia es superior al ser único y, que si no se acepta, la ampliación trascendental, esto es imposible. Dice Polo: “la condición de posibilidad –por decirlo metódicamente– de la antropología trascendental es la exclusión del monismo”³³. Bellamente, también,

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*. Polo hace depender el error moderno de un mal planteamiento de lo trascendental en el hombre por parte de los clásicos griegos al reducir el ser del hombre al ser de la metafísica. Reiteradamente recurre a Parménides y a Platón, como en este caso: “El ser de Parménides, o lo que dicen los estoicos: el universo es lo único. En última instancia no existe más que lo único. Por tanto, en cuanto hay pluralidad o dualidad, se decae. La díada, dice Platón en el *Filebo*, es la imperfección; lo perfecto es el *mónon*. O, más en general, esto se ve en el planteamiento griego de lo uno y lo múltiple. Metafísicamente podemos admitirlo, aunque también es incorrecto; pero si se trata del ser del hombre, el monismo es pura incoherencia: el *quid pro quo* más grave en que se puede incurrir”.

³² *Ibidem*. “Por eso, la antropología moderna es una equivocación: una frustración de la ampliación del trascendental. El giro copernicano es una trasposición del *mónon*. Con eso no se gana nada. Si hay ganancia, es porque se nota que *mónon* es inferior a coexistir”.

³³ *Ibidem*. Y argumenta. “Porque si decimos que el ser del hombre se reduce al ser de la metafísica (o el de la metafísica al del hombre), la metafísica (o la antropología) adquiere un carácter monístico casi inevitable. Por ejemplo, para el hombre se elimina que coexista. En cambio, si no reducimos el ser del hombre al ser metafísico, y sostenemos la coexistencia del hombre, lo que se gana no es estrictamente necesario o imprescindible, pero sí muy conveniente: es una indicación extraordinariamente importante: que el ser no significa *mónon*. Si el ser significa *mónon*, la antropología trascendental se anula. Por lo tanto, el colmo del error no es el monismo, sino que el monismo aparezca al intentar la ampliación trascendental”.

lo expresa en el siguiente texto: “al ampliar el trascendental no podemos incurrir en monismo –sería el colmo de la inconsecuencia–, porque eso es tanto como pretender abrirse al hombre haciendo que aparezca en él aquello que éste deja atrás: aquel pretendido carácter trascendental que el ser del hombre excluye”³⁴.

La conferencia recién citada, *La coexistencia del hombre*, se estructura alrededor del concepto de *dualidad* aplicándolo al ser humano. En primer lugar, argumenta que el ser humano no es una realidad simple, sino compleja; y que esa complejidad puede organizarse con el criterio de dualidad propuesto: “cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y medio externo, sujeto y objeto, individuo y sociedad... son algunas dimensiones humanas en las que se puede apreciar la dualidad”. Polo advierte que, en las propuestas antropológicas clásicas y modernas, es frecuente que se le dé a esas dualidades carácter ‘dualista’, y que ese modo de ver el tema traiga aparejada la consideración de la relación entre los extremos del dualismo. Surge así, la necesidad de sostener la existencia de un tercer elemento, que sea puente o mediación entre los elementos. Este esfuerzo moderno por superar la metafísica clásica de la sustancia, por una metafísica de la relación, tampoco es, según Polo, un camino pertinente para una ampliación trascendental.

Nuestro autor sugiere el concepto de *coactualidad práxica*. Es una noción que toma de Aristóteles, en concreto, de su libro IX de la *Metafísica*. Este concepto sería el más adecuado para expresar la *coexistencia* humana. Al automovimiento u operación inmanente, Polo la llama *coactualidad*. En la actualidad de la potencia es posible encontrar dos formas en acto simultáneamente: del pensar y lo pensado, de la vista y lo visto, del oído y lo oído, etc.

d) El método propuesto

Llegados a este punto es menester recapitular lo avanzado en los temas precedentes. En primer lugar, la propuesta inicial de Polo es emprender una ampliación de los trascendentales metafísicos elaborados por la tradición clásica. Esta tarea, a su juicio intentada de modo fallido por la filosofía moderna, debe ser corregida. La razón de ese error es la no distinción trascendental entre la ciencia del ser

³⁴ *Ibidem*.

y la ciencia del co-ser. La metafísica y la antropología no se ocupan de los mismos asuntos. Esta es la razón de fondo del error moderno al incurrir en lo que Polo llama 'simetría'.

En segundo lugar, la distinción de temas entre la metafísica y la antropología le pone a Polo en la necesidad de distinguir los objetos de sendas ciencias, que aunque se ocupan de lo primero, eso primero tiene diversos sentidos. La respuesta del autor es que así como la metafísica se ocupa del ser, la antropología debe ocuparse del co-ser, que es el modo propio de existir de los seres personales.

En tercer lugar, y como consecuencia de las dos afirmaciones anteriores, surge la necesidad de abordar la cuestión metódica. Si se han distinguido las ciencias según sus objetos, resta establecer el método adecuado para avanzar, sobre todo en antropología, para lograr la propuesta inicial de ampliar la filosofía tradicional.

Para adentrarse en la cuestión del método y entender con claridad este punto es conveniente considerar que Leonardo Polo tiene una visión muy precisa de la historia del pensamiento, en concreto, de la filosofía clásica y de la modernidad. Los defensores de las ideas modernas han construido sus doctrinas casi de modo reactivo y opuesto a las doctrinas clásicas. Los detractores de la modernidad, en la contemporaneidad, han intentado volver a los planteamientos clásicos sin considerar las propuestas modernas. De estos últimos, algunos han intentado adentrarse en los planteos modernos, pero por lo general, lo han hecho por caminos críticos, extrínsecos a los recorridos por los modernos.

Como ya se ha indicado, Polo se autocalifica como un pensador realista, con aspiraciones a ampliar el pensamiento clásico. Sin embargo, valora los intentos modernos, aunque considere que son erradas sus respuestas. Para mostrar su error, la propuesta de Polo, consiste en afrontar los intentos modernos para repararlos, enlazándolos con las doctrinas clásicas, para ampliarlas. Y esto debe hacerlo para no dejar sepultada en el pasado a la filosofía perenne³⁵.

³⁵ Cfr. *El acceso*, 378: "La monumentalidad doctrinal de la filosofía tradicional es su misma lejanía, cifra de su debilidad para ser nuestra metafísica. Entiéndase bien: no es que lo alcanzado por la investigación tradicional haya de considerarse periclitado, es que a nosotros nos es entregado como monumento, no como metafísica; y es así porque falta en los siglos intermedios el transmisor normal, es decir, por la ilegitimidad del proceso filosófico de estos siglos. La filosofía tra-

La propuesta metódica del abandono del límite mental es la renuncia al monismo o la unicidad que genera la detención del pensamiento. Si se acepta que el conocimiento operativo –abstractivo y objetivante– no es el único ni el superior de los modos de conocimiento, resulta conveniente emprender la tarea de abandonar la unicidad en busca de otros modos de acceso a la realidad física, metafísica y, sobre todo, a la intrínseca humana.

En efecto, en casi toda la filosofía occidental se afirma que el modo más alto de conocimiento es el racional, según el cual la potencia cognoscitiva forma o presenta un *objeto* conocido, en lenguaje clásico; *idea*, en el modo de decir moderno. Tras la abstracción, la tradición clásica ha estudiado una diversidad de actos de conocimiento jerárquicamente relacionados y una serie de hábitos perfectivos de esos actos. En cambio, la modernidad ha concedido una mayor importancia al *objeto* pensado, con una oposición radical al *sujeto* que piensa.

En torno a esto, Polo se plantea las siguientes cuestiones: ¿es la abstracción siempre un requisito indispensable para cualquier conocer humano? ¿Son posibles otros modos de conocer distintos que prescindan del modo de conocer abstractivo? Sobre estas cuestiones gira el método descubierto por Polo que llama método del *abandono del límite mental*. Entiende Polo por límite mental el conocimiento operativo de la razón, a través de *operaciones inmanentes* que forman un *objeto* pensado. El objeto es *intencional* (inmaterial) respecto de lo real de donde se ha abstraído. El conocimiento operativo tiene la limitación de *detener* el conocimiento ya que, al formar o presentar el objeto, *supone* la realidad y detiene el conocimiento. A las operaciones inmanentes que presentan o forman un objeto, Polo las llama *presencia* o *haber* (de *habere* tener), ya que las operaciones cognoscitivas de este tipo poseen el objeto al pensarlo.

A este tipo de conocimiento *objetivante*, Polo lo considera de la mayor utilidad para la vida ordinaria, para la vida práctica. Pero afirma que sobre este tipo de conocimiento existen otras instan-

dional se ha quedado lejos, no nos llega de un modo eficaz, sino que hemos de ir nosotros a visitarla. Y al entrar en ella nos percatamos de que es, hogaño, un nido vacío. Y no porque carezca de expositores de altura –esto es lo de menos–, ni, insisto, porque esté toda ella “refutada”, sino porque ha quedado detenida en lo que respecta a la altura histórica. Y esto sí que es una falta, precisamente la falta de perennidad”.

cias cognoscitivas superiores a las que se accede detectando que tal modo de conocer es un *límite*. Si se advierte que el conocimiento objetivo detiene el conocimiento, y si esa advertencia se hace en condiciones tales que quepa abandonarlo, entonces, es posible superar la objetivación y abandonarla.

Esta formulación, como queda dicho más arriba, fue hecha por el autor en *El acceso al ser* en 1964. Ahora bien, a primera vista esta formulación resulta ciertamente paradójica, ya que resulta difícil pensar al abandonar el pensamiento. Por eso es necesario hacerse con el sentido exacto de lo que el autor quiere decir. Es necesario distinguir entre ‘pensamiento’ y ‘conocimiento’. Para Polo, pensar es menos extenso que conocer. El pensar es un modo particular de conocer. El pensamiento es, en el lenguaje poliano, el modo de conocer a través de objetos pensados en cuanto que pensados. Si se abandona el límite que la intencionalidad objetiva supone, es posible alcanzar un tipo de conocimiento que no se ejerce con objetos. Polo llama a este límite del pensamiento o límite mental *mismidad*, porque el objeto es, aunque *intencionalmente*, ‘lo mismo’ que la realidad; al límite también lo designa como *presencia mental*³⁶, porque el acto de conocer es el que presenta el objeto pensado. Como éste se conmensura con el objeto, tal acto no permite conocer más que el objeto. Por tanto, no permite conocer lo real extramental que no se puede abstraer y tampoco la realidad humana inmaterial, que tampoco se abstrae, por ejemplo, la realidad del mismo acto de conocer.

La filosofía tradicional siempre afirmó que la capacidad humana para conocer es ilimitada³⁷. Sin embargo, el conocimiento humano siempre es limitado. Por tanto, la limitación debe provenir del objeto conocido y del acto correspondiente. El método propuesto advierte que el pensamiento humano es limitado; e intenta sortear ese límite. Para ello, es necesario identificar qué tipo de límite limita al pensamiento. Por lo pronto, el límite es intrínseco al pensamiento. No es un límite que provenga de fuera, no es exterior al pensamiento. La limitación hay que buscarla en el propio pensamiento, es decir, ¿qué es lo que limita al pensamiento al pensar? ¿Por qué lo pensado es

³⁶ Cfr. *El acceso*, 180.

³⁷ Cfr. *Antropología*, I, 105. “Aunque la capacidad de conocer sea ilimitada, siempre se conoce limitadamente. De aquí se sigue que el límite está en lo conocido y en el acto correspondiente”.

limitado? El objetivo es, por tanto, *detectar*³⁸ el límite. Pero, ¿para qué detectarlo? Polo indica que es necesario detectarlo para poder superarlo, o como él dice, ‘abandonarlo’, porque es posible que la *mismidad* sea detectada, y aun así, no se la abandone.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿qué es posible conocer más allá de lo objetivo? Responder a esa pregunta es zambullirse en la propuesta metódica del Profesor Polo. Aquí, nuestro autor se guarda de tener una correcta adecuación entre el tema y el método que se utiliza para abordar el tema. Por eso propone abandonar la unicidad del objeto, metódicamente, de cuatro maneras sucesivas³⁹. Los nuevos y superiores niveles de conocimiento que hacen posible conocer por encima de dicho límite son los *hábitos intelectuales*. Esto son de dos tipos: los *adquiridos* y los *innatos*. Como se recordará, estos niveles cognoscitivos fueron tan tenidos en cuenta por la filosofía clásica como olvidados por la moderna.

Cada una de esas instancias metodológicas conoce cuatro temáticas distintas. Abruptamente las presenta el propio autor por primera vez en *El acceso al ser*: “¿Qué se entiende en concreto por abandonar el límite del pensamiento? Estas cuatro cosas: 1) Despejar, apartar, el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es *la existencia extramental*. 2) Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es *la esencia extramental*. 3) Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar “lo que es-además”. Se trata ahora de *la existencia humana*. 4) Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de *no-sí-mismo*. Es el tema de la *esencia humana*”⁴⁰. En este texto Polo enuncia la distinción de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental. Pero antes de atender a cada dimensión, conviene, siguiendo al autor⁴¹, hacer algunas observaciones previas.

³⁸ Polo utiliza la palabra ‘detección’ y no la castellana ‘detección’ (Cfr. *Evidencia y realidad*, 260-270). SALVADOR PIÁ, en su trabajo *El hombre como ser dual*, 49, indica que lo hace para expresar técnicamente el modo en que se manifiesta o detecta el límite del pensamiento.

³⁹ Estas consideraciones ha tenido en cuenta el autor para proponer su proyecto filosófico descripto más arriba, en este mismo trabajo.

⁴⁰ *El acceso*, 383. Cfr. también: *Antropología*, I, 122 y ss.

⁴¹ Seguimos para este párrafo y los siguientes, lo desarrollado por Polo en *Antropología*, I, 122 y ss.

Lo primero que corresponde resaltar es que el modo de abandonar el límite no es único. En efecto, es preciso admitir varias dimensiones, según las cuales, se alcanzan distintas temáticas. Y esto se debe a que, si se abandona la unicidad propia del objeto, la unicidad ya no reaparecerá al considerar las temáticas a las que se accede utilizando el método.

Otra observación, en segundo lugar, es que es necesario afirmar que en cada dimensión no aparecerá una única temática. Y esto es así porque lo que se abandona no es un objeto único o una única operación. Lo que se abandona es la unicidad.

En tercer lugar, hay que advertir que las variadas dimensiones tienen una relación de ordenamiento entre sí. Siguiendo un criterio numérico, Polo llama a esas dimensiones: *primera*, *segunda*, *tercera* y *cuarta* dimensión del abandono del límite mental. Esta designación numérica es solo indicativa de la conveniencia de estudiar una temática antes que las demás. Como se verá, aunque la *tercera* dimensión aborde la temática más alta, no es aconsejable exponerla en primer lugar.

En efecto, esta numeración ordinal no se corresponde con el orden de importancia ni con la jerarquía que el autor establece entre ellas⁴². Las llamadas *primera* y *tercera* dimensiones están relacionadas con la ordenación y ampliación de los trascendentales y con su conversión. Por su parte, la *segunda* y la *cuarta* dimensiones, no se corresponden temáticamente con los trascendentales, sino con las esencias (cósmica y humana), pero se distinguen entre sí ya que la *cuarta* dimensión es la manifestación esencial humana del acto de ser trascendental personal; y la *segunda* dimensión, por su parte, es simplemente predicamental, o sea, el estudio de la tetracausalidad física.

⁴² *Ibidem*. Así lo dice el propio Polo: “En lo que respecta a ese orden, diré, ante todo, que dos de esas dimensiones –a las que denomino primera y tercera– tienen que ver con la ordenación de los trascendentales, con su ampliación y con la comprensión de su conversión. En cambio, las que denomino segunda y cuarta dimensiones no se corresponden temáticamente con los trascendentales; pero se distinguen porque la cuarta dimensión del abandono del límite mental es imprescindible para completar el tratamiento de uno de los trascendentales personales, mientras que la temática de la segunda dimensión es simplemente predicamental. Por otra parte, la temática de la primera y segunda dimensión del abandono del límite es la realidad extramental, mientras que la tercera y la cuarta se ocupan de la realidad humana”.

Respecto de la jerarquía, que se establece de acuerdo a la importancia de la temática que se advierte, Polo indica que la más alta es la que se descubre en la *tercera* dimensión. A ella le siguen, según el mismo criterio, la *primera*, la *cuarta* y la *segunda*.

Polo propone la salida de la objetividad por la vía de los *hábitos*, ya que considera que los hábitos son un conocimiento superior a los actos. En efecto, según él, la operación inmanente se conoce mediante los hábitos adquiridos. Por eso, supone que el conocimiento por hábitos es superior al conocimiento por actos. O dicho de otro modo: los hábitos son actos cognoscitivos superiores a las operaciones inmanentes. Si esto es así, las operaciones inmanentes no son ni la única ni la más elevada manera de conocer. Por tanto, si se advierte que el conocimiento operativo es limitado, es posible abandonar tal límite. El modo de abandonarlo es por medio de los hábitos cognoscitivos, que, como se ha adelantado, son de dos tipos: *adquiridos* e *innatos*. Estos hábitos son los que permitirán el abandono de los límites que ofrecen las operaciones inmanentes.

Si se presta atención al texto de Polo citado más arriba, es posible comprender con mayor profundidad su método. Para la primera dimensión, propone “despejar, apartar el haber”. Para esto hay que trascender el acto de conocer abstractivo. Tal conocimiento *supone* la realidad. Por tanto, si logramos abandonarlo, será posible alcanzar la realidad extramental. Posibilitará abrirse a los actos de ser reales. La temática, lo dice el mismo autor, en este caso, es la *existencia extramental*.

Para la segunda dimensión se debe “eliminar el haber de aquello que el haber nos da”. Por tanto, para abrirse a esta segunda dimensión del método propuesto, se debe separar el acto de pensar con el que se piensa el objeto del objeto que presenta el pensamiento. Se trata de enfocar la actualidad del pensar para advertir la realidad física en lo que ésta tiene de potencialidad. La temática de esta dimensión es la *esencia extramental*.

Para abrirse a la tercera dimensión hay que superar el haber “y alcanzar ‘lo que es-además’”. Por tanto, luego de abandonar el objeto, hay que trascender hacia la intimidad la operación abstractiva para advertir que el ser de la propia persona es íntimo y, por tanto, superior a la inmanencia propia de la operación abstractiva. La temática de esta dimensión metodológica es la *coexistencia* o el *carácter de además* de la persona humana.

Finalmente, la cuarta dimensión del abandono del límite demanda “eliminar la reduplicación del haber”. Esto equivale a demorarse cognoscitivamente en el conocimiento de la operación inmanente. Con ello se logra conocer cómo conocemos esas operaciones de conocimiento inmanente, detectando mediante qué *hábitos* se lleva a cabo ese conocimiento. La temática de esta dimensión es la *esencia humana*. Concretamente, conocer la activación progresiva de la razón, que es parte de la esencia humana junto con la voluntad, que son las facultades esenciales de la persona humana.

Lo expuesto hasta aquí demanda ser más explicitado. En efecto, cada dimensión, de las cuatro propuestas, se abre a temáticas diversas, jerárquicamente distinguibles. Además, es posible abordarlas ordenadamente, una luego de otra. Esas temáticas son de menos a más: la realidad física extramental, la esencia de los seres físicos, el ser de la persona humana y la esencia de la persona humana. Veamos, entonces, el alcance real de las cuatro dimensiones.

Si se detecta la operación inmanente, ya se ha conocido por encima de ella ya que la operación inmanente no es autointencional. Además, es de aceptación general que las personas pueden distinguir entre lo que piensan y la propia realidad del pensar. Lo pensado es ideal, está en el pensamiento. El acto de pensar, en cambio, es real. Hay una especie de ocultamiento, como dice Polo, del acto de pensar, sencillamente porque se agota presentando el objeto pensado. Lo que se presenta es lo pensado y el acto de pensar se esconde. La detección del límite no es otra cosa que *desocultar* la operación con la que se hace presente el objeto pensado. Ahora bien, al conocimiento de la operación se llega por un acto cognoscitivo, el *hábito*, que es simultáneo a la operación inmanente y, a la vez, superior a ella.

Cabe, entonces, la siguiente pregunta: ¿cuál es ese acto cognoscitivo no operativo por el que se llega al conocimiento del límite mental? Según Polo, existen dos caminos para ello: por vía del objeto pensado o *trans-objetivo* y por vía de la operación inmanente o *trans-operativo*.

Si se toma la vía de lo *trans-objetivo*, se abandona el objeto y el conocer se abre ante las realidades extramentales incognoscibles para el conocimiento objetivo. Esas realidades son, en primer lugar, los *actos de ser extramentales*, los cuales no se pueden abstraer ya que no son sensibles. En segundo lugar, la *esencia del universo físico*, es decir, las

cuatro causas físicas, que tampoco se puede conocer por abstracción ya que no son aisladas, sino que causan concausalmente (*ad-invicem*, decían los medievales). En ambos casos, el conocimiento objetivo se hace imposible ya que ambas realidades, los *actos de ser extrametales* y la pluralidad causal de la esencia del universo físico, no son lo uno: los seres son múltiples y las causas nunca se dan aisladas.

El conocimiento científico de estas realidades a las que se accede abandonando la objetividad del conocimiento ha sido desarrollado por la filosofía tradicional. El conocimiento de los actos de ser del universo físico es el que ha abordado la *metafísica* desarrollada por los griegos y, sobre todo, por los grandes filósofos medievales. Polo indica que el modo de avanzar en metafísica es el cultivo del *hábito innato de los primeros principios*. Por su parte, la llamada *filosofía de la naturaleza o física* —en sentido clásico— es la que se ha ocupado del estudio de la *esencia concausal del universo físico* a través del cultivo de los *hábitos adquiridos de la razón*, en concreto, el *hábito conceptual* y el de *ciencia*. El estudio de la metafísica y la física se corresponderían metodológicamente con la *primera* y la *segunda* dimensión del abandono del límite mental.

En la segunda vía, la de lo *trans-operativo*, lo que se abandona es la operación inmanente. Por esta vía se descubren dos realidades superiores a las descubiertas por la vía trans-objetiva. Son el *acto de ser de la persona humana* y la *esencia de la persona humana*. Ambas realidades no son sensibles y, por lo tanto, no se puede llegar a ellas objetivándolas, es decir, abstrayéndolas de la realidad física. El ser personal es espiritual y la esencia de la persona está conformada por dualidades entrelazadas que también son inmateriales. Ambas realidades hacen imposible la unicidad para conocerlas trascendentalmente.

Las ciencias que Polo propone para avanzar en el conocimiento de estas realidades son la *antropología trascendental* y la *antropología esencial*. Estas ciencias se corresponderían con la *tercera* y la *cuarta* dimensión del abandono del límite mental.

4. Balance

Al llegar al final de la exposición, hemos podido acercarnos, de un modo sumario, a su propuesta antropológica. Su visión inicial del lí-

mite mental, presentada por el autor como una cuasi revelación personal, iluminó desde un primer momento sus intereses intelectuales.

Desde allí, su propuesta de ampliar y continuar la filosofía clásica, sin romper con ella, hacia el ámbito de la antropología resulta de un calado tremendamente original para el siglo XX y lo que va del XXI. La sugerencia de que los trascendentales clásicos son ampliables en antropología abre un panorama de gran interés para la reflexión antropológica. Si el modo de ser del ser humano es diverso al del universo físico, la antropología necesita proseguirse en esa línea. Por otro lado, su particular manera de abordaje lo desmarca de otras propuestas antropológicas de la contemporaneidad que también se pretenden deudoras del pensamiento clásico, en particular, el personalismo.

La historiografía, la historiografía jurídica y la historiografía de la historiografía jurídica

por Marcelo Bazán Lazcano

I. Introducción

Confieso que encuentro dificultades para comprender cómo podría hacerse (o intentar hacerse) una historiografía de la historiografía jurídica si se ignora no sólo lo que esta especie de la historiografía es, sino lo que es la misma historiografía. Para Víctor Tau Anzoátegui, que se halla en este caso, la historiografía (o “historia del derecho”), como la llama realmente¹, que opera tanto con el “método jurídico” como con el “método histórico”, tiene por objeto el conocimiento del derecho pretérito². Pero a través de sus palabras no acierto a entender a qué clase o subclase de “derecho” pretende que se apliquen. Describe el “método jurídico”, que opone al “método histórico”, como uno de los métodos de la historiografía jurídica³. Es decir, a primera vista parece como si quisiera decirnos cuál es el objeto de esta historiografía. Pero no lo hace. Tampoco aclara el concepto de este objeto cuando se refiere a lo que llama “método jurídico”⁴.

¹ En realidad, confundiendo el objeto de la historiografía, que es la historia, con su conocimiento, que es precisamente la historiografía. Por eso utilizaré esta última para referirme a ese conocimiento.

² Cfr. VÍCTOR TAU ANZOÁTEGUI, “La enseñanza de la historia del derecho argentino”, en *Revista de Historia del Instituto del Derecho Ricardo Levene*, N° 24, p. 222.

³ *Ibid.*, p. 220. La proposición con que el autor se refiere a este método es en extremo confusa. Dice que debemos utilizarlo porque “se trata de un *Derecho pasado*, no vigente, que al igual que otros aspectos del pasado, debe ser recreado siguiendo los principios consagrados por la metodología histórica”. Pero, ¿qué método debe ser recreado por el historiador jurídico? ¿El “método histórico” o el “método jurídico” del pasado? Claramente la respuesta que cualquier persona razonable daría no puede sino ser contraria a la idea de que lo que el historiador jurídico debe recrear sea el “método histórico” del pasado y hacerlo “siguiendo los principios consagrados por la metodología histórica”. Es decir que habría una historiografía jurídica cuyo método histórico tendría por objeto la reconstrucción del método histórico del “derecho” pasado. La frase, además de falsa, es también autocontradictoria.

⁴ Pero algo nos dice cuando afirma que “debemos rastrear la evolución del método, para

Ahora bien, no creo que la palabra “jurídico”, defina lo que constituye el objeto de la historiografía jurídica.

II. La historiografía jurídica

¿Cuál es la naturaleza jurídica de la historiografía jurídica? Son varias las opiniones sobre este punto. Por “historiografía jurídica” Alfonso García Gallo entiende la “ciencia jurídica retrospectiva” cuyo objeto es el estudio del aspecto jurídico de las instituciones por un método que es a la vez jurídico e historiográfico⁵. Otro punto de vista es el de Ricardo Zorraquín Becú, para quien la historiografía jurídica es una ciencia autónoma cuyo objeto es el estudio del sistema jurídico pretérito, constituido por el “derecho vigente” o “derecho sociológico”, el “derecho positivo” y el “derecho justo”, y cuyo método es también doble: historiográfico (o descriptivo de los datos relativos a los sistemas) uno y “teorético” el otro⁶. Antonio Ma-

rehacer los principios que han guiado a los juristas en los distintos momentos”. Ahora parece claro que el método de que se ocupa el “método jurídico” del historiador jurídico es el “método jurídico” del jurista pretérito. Pero seguidamente describe el objeto del “método jurídico” diciendo que es “el concepto del Derecho, su origen y finalidad, la vigencia y el contenido del Derecho; el modo de formular las leyes e interpretarlas, la publicidad e ignorancia del Derecho, la fuerza y alcance de la costumbre, el significado de las palabras, locuciones y voces técnicas, etc.”. Ahora bien, aunque todo esto no es necesariamente el objeto de una historiografía jurídica definible como historiografía de la ciencia del derecho, tampoco –y mucho menos– lo es el del estudio de la realidad social vinculada al “Derecho”.

⁵ Pero algo nos dice cuando afirma que “debemos rastrear la evolución del método, para rehacer los principios que han guiado a los juristas en los distintos momentos”. Ahora parece claro que el método de que se ocupa el “método jurídico” del historiador jurídico es el “método jurídico” del jurista pretérito. Pero seguidamente describe el objeto del “método jurídico” diciendo que es “el concepto del Derecho, su origen y finalidad, la vigencia y el contenido del Derecho; el modo de formular las leyes e interpretarlas, la publicidad e ignorancia del Derecho, la fuerza y alcance de la costumbre, el significado de las palabras, locuciones y voces técnicas, etc.”. Ahora bien, aunque todo esto no es necesariamente el objeto de una historiografía jurídica definible como historiografía de la ciencia del derecho, tampoco –y mucho menos– lo es el del estudio de la realidad social vinculada al “Derecho”.

⁶ Cfr. RICARDO ZORRAQUÍN BECÚ, “Apuntes para una teoría de la historia del derecho”, en *Revista del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene*, N° 24,

nuel Esphana sostiene en cambio que no sólo el derecho no es el “derecho oficial” sino el “derecho cotidiano”, que no constituye una ciencia sino un producto social determinado por la sociedad⁷. Otros, como Eduardo Martiré⁸ y el mismo Tau Anzoátegui⁹, afirman la idea de que la historiografía jurídica es una “historia especial”, la llamada “historia del derecho”.

¿Es posible que estos autores se ocupen del análisis de lo que constituye el objeto de la historiografía jurídica en el sentido que intentaré ahora explicar y no del “derecho”, sin formular acerca de éste definición alguna?

No me parece extraordinariamente difícil dar una respuesta a esta pregunta. Ninguno de los autores citados ofrece una definición del objeto de la historiografía jurídica, a menos que se acepte la opinión de que esta historiografía es una “ciencia jurídica retrospectiva cuyo objeto es el estudio del aspecto jurídico de las instituciones”, porque ese aspecto no sería otro que las normas que regulan éstas¹⁰; pero

Buenos Aires, pp. 327-338. Todo este estudio, lejos de ser una teoría, es un conjunto inconexo de proposiciones falsas. Respecto de la “historia jurídica”, dice, por ejemplo, que ella es jurídica en cuanto a su objeto e “histórica” en cuanto a su método. Confunde además el “método histórico”, al que llama “descriptivo”, con el método prehistoriográfico de la archivística, y define tautológicamente al método jurídico como “teórico”. No es difícil comprender, por otra parte, que su definición de la historiografía jurídica como jurídica por su objeto implica la negación del carácter jurídico inherente al método *histórico jurídico*. Esta negación implica además la negación de la posibilidad de la determinación de la teoría propia del objeto historiográfico jurídico de la historiografía jurídica. Pero ni la primera de estas negaciones ni la segunda son definibles como lógicas.

⁷ Cfr. ANTONIO MANUEL ESPANHA, *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio* (1998), pp. 22-24, 27 y 36.

⁸ Cfr. EDUARDO MARTIRÉ, “Las historias especiales y la Historia Jurídica del Derecho en *Trabajos y Comunicaciones*, N° 21, La Plata, 1970.

⁹ Cr. TAU ANZOÁTEGUI, *op. cit.*, pp. 217-227, quien en realidad parece adherir a la opinión de MARTIRÉ en este sentido, aunque no lo diga expresamente.

¹⁰ Pero para TAU ANZOÁTEGUI, como para GARCÍA GALLO, a quien sigue el primero ese objeto son también los “hechos” o, más exactamente aún, “la sociedad humana de una “época determinada”, o sea “los aspectos políticos, sociales, económicos, culturales, etc., que conforman esta época en estudio”. Cfr. Tau Anzoátegui, *op. cit.*, p. 22 y García Gallo, *op. cit.*, tomo I, p. 21, quien formula su punto de vista acerca de la necesidad de estudiar, la historiografía jurídica, además de la “norma jurídica y su aplicación”, también las “situaciones que el

lejos de ser una ciencia jurídica, semejante “ciencia” no sólo no es jurídica sino una ciencia subordinada a la historiografía, a la ciencia filosófica del derecho y a la ciencia lógica, y cuyo método no es tanto opuesto cuanto diverso de su objeto.

III. La historiografía jurídica como historiografía de la ciencia del derecho y la historiografía de las instituciones como historiografía de la práctica jurídica

Lo primero que haré es ofrecer una noción de lo que es la “historiografía”. *Toda historiografía es un sistema teórico diverso del inherente a la ciencia.* La teoriedad de la historiografía está dada por su formulación de una teoría tanto del método cuanto del objeto de la historiografía. Ahora bien, *una historiografía es jurídica si y sólo si su objeto consiste en el estudio de la ciencia del derecho pretérito.* Dicho en otros términos, la historiografía jurídica es simplemente una historiografía de la ciencia del derecho en cualquiera de sus direcciones, positiva, filosófica y teológica, y la historiografía de las instituciones es tan sólo una historiografía de la práctica, que tanto puede ser jurídica como no jurídica y cuyo objeto no consiste necesariamente en los “hechos fundamentales de la vida social”. La historiografía de la práctica jurídica, institucionalizada o no, ocupa un lugar secundario en la historiografía jurídica, como mera disciplina prehistoriográfica desprovista de toda finalidad historiográfico científica.

IV. La ciencia del derecho

Suponiendo que esté claro cómo empleo la expresión “historiografía de la ciencia del derecho”, podemos decir que uso la expresión “ciencia del derecho” de modo que ésta sea filosóficamente definible como *sistema teórico conceptual consistente en la formulación sistemática de su concepto, considerado como el conjunto de principios que lo constituyen y determinan silogismos teóricos categóricos y condicionales, como el silogismo teórico hipotético condicional de la forma “Si p, entonces q”.*

derecho regula”. Pero ni los “hechos”, ni las “épocas”, pueden constituir el objeto de ninguna historiografía jurídica. Es la historiografía de la práctica (social, económica, etc.) la que debe ocuparse de ellos.

Pero del hecho de que esta definición de la ciencia del derecho sea correcta, como en mi opinión lo es, no se sigue que sea la misma que formula la historiografía de la ciencia del derecho en cada caso concreto.

Queda entonces el problema: ¿En qué sentido (filosófico o historiográfico) uso la expresión “ciencia del derecho”, entonces?

El enunciado “Toda historiografía jurídica es una historiografía de la ciencia del derecho” se podría entender naturalmente, pienso, en un sentido del que se seguiría que si el derecho no es un sistema, entonces la proposición que afirma que la historiografía jurídica es una historiografía del “derecho” no puede ser verdadera. Esto es lo que se daría a entender naturalmente al decir que el “derecho” (no la ciencia del derecho) constituye el objeto de la historiografía jurídica. Pero como es obvio esta proposición es monstruosamente falsa y supongo que nadie, excepto los historiadores argentinos del derecho, afirmarían que es verdadera.

V. La definición del derecho como sistémico

Respecto a ello pienso que la siguiente proposición no es susceptible de discusión, a saber, que “si no todo sistema equivale al derecho, todo derecho es sistémico”. Lo que se quiere decir aquí, pues, es que si todo derecho es sistémico, entonces puede definirse, según pienso, de la siguiente manera: sea A el derecho, B el sistema inherente al derecho y C la ciencia del derecho. A será definible como tal si y sólo si o bien (1) ocurre que B es definido como equivalente a C, y que (b) si A implica B, entonces B implica C, o bien (2) hay algún sentido de la palabra “derecho” (A) o esta implica B. Ahora bien, decir que A implica B equivale a afirmar que mi proposición, en el sentido de que A implica y es implicada por C es verdadera, de manera que si A fuera equivalente a C, entonces, o bien mi proposición sería la única proposición verdadera, o bien, de no ser así, debería sostener que A es la negación de B y C, y por eso, implica otra proposición, expresable en los términos “A es el objeto de la historiografía jurídica”. Sin embargo, si A no implica B, entonces es totalmente cierto no sólo que mi proposición de que A implica B y B implica C es verdadera sino que la otra, además de falsa, es autocontradictoria.

VI. La historia de la historiografía jurídica

Respecto a la historia de la historiografía jurídica hay que decir primero que *toda historia de la historiografía (jurídica o no jurídica) consiste en la reformulación sistémica de la teoría de la historiografía adoptada o formulada por el autor de la obra historiografiada*. La historia de la historiografía (jurídica o no jurídica) se resuelve en dos historiografías: una consistente en la historiografía de la historiografía de que se trata, y otra que tiene que ver con esta misma historiografía, o sea con la teoría de la historiografía jurídica seguida por el autor de la obra historiografiada que constituye el objeto de la historia de la historiografía jurídica.

Aunque toda historiografía es teorética, en el sentido que he indicado, ninguna historiografía es identificable con la ciencia, cuya teorética se resuelve en la *conexión lógica de los conocimientos metódicamente adquiridos en torno a un objeto*.

Ahora bien, por lo que respecta lo que Tau Anzoátegui hace en el artículo citado no es otra cosa que ofrecer una lista de los historiadores y sus obras en la historiografía española e hispanoamericana, sin hacer referencia alguna a las teorías de sus autores.

Por tanto, pienso que sólo mediante un uso estrecho del lenguaje se puede decir que Tau Anzoátegui ha desarrollado una verdadera historia de la historiografía española e hispanoamericana. Su artículo, diría yo, consta de proposiciones acerca de los cambios “de interés en cuanto al objeto y forma de estudio”, por parte de los historiadores considerados¹⁰. Pero estas proposiciones pueden ser de dos tipos que podríamos llamar *ideológicas* y *prácticas*. No pienso que contengan, o puedan contener alguna proposición de la que se siga la determinación de la teoría de la historia de la historiografía jurídica de los autores que menciona Tau Anzoátegui.

En apoyo de mi pretensión de que quizá no pueda decirse en absoluto que este autor ha hecho una verdadera historia de la historiografía jurídica española e hispanoamericana, quiero llamar la atención sobre el siguiente punto. No hay duda de que la expresión cambios “de interés en cuanto al objeto y forma de estudio” puede denominarse con propiedad, como lo haría cualquier historiador interesado en estas cuestiones, una expresión que se relaciona con la historia de la historiografía jurídica de que se trata, si estamos de

acuerdo con la idea de que una expresión como ésta puede considerarse adecuada para la explicación de esta historiografía. Pero del hecho del tratamiento adecuado de las cuestiones indicadas y de su primera relación con la definición de la historiografía jurídica no se sigue que ese tratamiento pueda identificarse con el objeto de una historia de la historiografía jurídica.

Pienso, por tanto, que está muy claro que Tau Anzoátegui, que es un historiador de la práctica jurídica, o sea, un historiador institucional, no solo no presenta una historiografía de la historiografía española e hispanoamericana sino que tampoco ofrece teoría alguna sobre el significado del concepto de la historiografía de la historiografía jurídica y del concepto sino de la misma historiografía.

Ahora bien, considero que esta doble omisión, en la que, por lo demás, también incurren Daysi Rípodaz Ardanaz y Alberto David Leiva¹¹, constituye un hecho gravísimo. Admito la premisa de que si estos autores no cultivan la ciencia del derecho, esto es, no son juristas¹², entonces pueden ignorar lo que la historiografía jurídica y la historiografía de la historiografía son. Pero, precisamente por esta ignorancia no puedo considerarlos verdaderos historiadores jurídicos.

¹¹ La nombrada en primer término no solo no ha hecho ninguna historiografía de la historiografía jurídica, sino que en su irrelevante artículo titulado “En torno a la problemática de la historiografía jurídica” en (RINORL) se ocupa de aspectos que nada tienen que ver con el concepto de historiografía de la historiografía jurídica. Por su parte, el mencionado en segundo lugar, aunque intenta escribir una historia de la historiografía jurídica argentina, en un período determinado, se limita a lo que podríamos llamar *mera descripción heurística de las obras consideradas*, de aspectos no concernientes al “pensamiento historiográfico” sin ofrecer definición alguna del concepto de historiografía de la historiografía ni del concepto de historiografía. Cfr. ALBERTO DAVID LEIVA, ob. cit.

¹² Como es el caso de la mayoría de los historiadores del “derecho”, comenzando por TAU ANZOÁTEGUI y siguiendo con otros, más jóvenes, como MARCELA ASPPELL, ALBERTO DAVID LEIVA.

Oposiciones entre los sistemas cultural y científico-tecnológico

Releyendo a Jean Ladrière

por Jorge Dondi

Para que pueda darse una oposición¹ entre dos dinamismos es indispensable que exista entre ellos no sólo una diferencia, sino también una cierta proporción o parentesco: un lugar común en que puedan encontrarse y enfrentarse. Ese lugar posee un aspecto interno² y otro externo. El primero es de orden metafísico, y según Ladrière, es la acción³; el segundo, está dado por grupos y organizaciones culturales. Este breve comentario apuntará al segundo aspecto y referirá los tres grupos de oposiciones entre el sistema científico-tecnológico y los sistemas culturales: el primero, en los modos de conocimiento, el segundo, en los sistemas normativos y el tercero, en los modos de expresión.

La confrontación entre las representaciones científicas y las propias de las culturas tradicionales se despliega en diversas oposiciones que la constituyen. En primer lugar, el espíritu crítico de la ciencia se opone al tradicional respecto a la autoridad que revestían a las manifestaciones religiosas y los grandes pensadores. El hombre tradicional trataba de penetrar una verdad dada por un gran filósofo o una narración mítica o religiosa, con el fin de hallar

¹ Si bien esta oposición nos remite a lo opuesto (Αντίκειμενα) de las cosas contrarias (Εναντία) de Aristóteles, más cercanamente debe comprenderse como la que se da entre dos dinamismos de una misma energía metafísica. Tanto el logos técnico como la vida ética, sin confundirse, se comprenden en el infinito esfuerzo del deseo errante, cuando la *volonté voulue* persigue la *volonté voulant*. La oposición, entonces se da, en general, entre el extremo (τὰ ἔσχατα) del logos técnico y lo último (το ἔσχατον) de la vida ética; y en particular, entre las figuras de lo técnico y de lo ético que tienden a esos fines (Vid. TET).

² Entendemos esta proporción o similitud, en definitiva, desde el principio metafísico *omne agens agit simile sibi*.

³ Esta *acción*, de inspiración blondeliana, brota de la *volonté voulant* y despliega un inmenso esfuerzo de reapropiación, para volver a sí misma. Con ella, adoptando un cierto tinte hegeliano, retoma Ladrière una “esencia” de la totalidad que retorna a sí misma. Lo hace pasando por distintas figuras del deseo (AS, p. 223).

un sentido a la existencia y la historia o, por lo menos, un núcleo de convicciones para arraigar en él. Frente a la autoridad de las creencias o las filosofías, la ciencia opone el método crítico que confronta incesantemente razonamiento y experiencia para alcanzar verdades de aceptación general. El método crítico es un modo de conocimiento que controla todos sus procedimientos y actividades: se propone metas bien definidas, proyecta series de pasos a seguir rigurosamente, los controla y discierne el límite de validez de lo alcanzado (ER, p. 128). Incorpora siempre la *crítica*, que es “una forma de conocimiento limpia de toda inherencia, que se contempla enteramente a sí misma y ordena sus operaciones de forma consciente y reflexiva en función de objetivos que ella misma se propone”⁴.

Puesto que el conocimiento crítico puro es el ideal al cual tiende el conocimiento objetivo, aparece, en segundo lugar, una oposición entre el conocimiento que, de alguna manera, es producto de la relación entre sujeto y objeto tal como se da en las culturas tradicionales, y el conocimiento puramente objetivo al que tiende la ciencia (ER, p. 125). Entiende Ladrière que, en su intento de construir un conocimiento rigurosamente objetivo, y que por ende margina toda representación donde es sensible la aportación específica del sujeto, la ciencia no es motivada por una manía sino por la razón, entendida como lógica del espíritu y como poder organizador, que la impulsa a la sensata tarea de reconstruir el mundo con una representación que intenta manifestar la estructura y evolución de la totalidad de las cosas.

En tercer lugar, se destaca la oposición entre la objetividad *asubjetiva* de la ciencia y la objetividad *ingenua* de las culturas tradicionales. Se confiaba en estas culturas en la natural capacidad del hombre de conocer las cosas tal como son, ya las sensitivas ya las ideales. La ciencia moderna, en cambio, habiendo comprobado que el sujeto interviene en la constitución de la misma objetividad del fenómeno estudiado, fue limitando cada vez más su intervención, hasta proponer la prescindencia de los sujetos, hasta donde sea posible. Así se llega a un conocimiento del objeto al que se le quita toda perspecti-

⁴ “L’idéal de la connaissance objectif c’est la critique, c’est a dire, au fond, une forme de connaissance détachée de toute inhérence, se survolant entièrement elle-même et ordonnant ses opérations de façon consciente et réfléchie en fonction des objectifs qu’elle se donne.” (ER, p. 132).

va particular y situacional, y que, dependiendo de determinaciones puramente intrínsecas a la ciencia, puede pretender un acuerdo universal.

En cuarto lugar, se da oposición entre los esquemas de *temporalidad cósmica y escatológica* de las culturas y la *temporalidad del proyecto*, propia del sistema científico-tecnológico. El tiempo mítico vuelve incesantemente al origen, y el tiempo de la ciencia se lanza sin cesar al futuro de modo anticipatorio. El tiempo primordial es discontinuo, reactualizable por el rito y circular, en tanto que el de la ciencia es continuo, superable y lineal. Además, el tiempo escatológico se opone al tiempo del proyecto porque el primero se dirige a un futuro anticipado en un plan, mientras que el segundo se orienta a un futuro totalmente distinto e inemplazable. El futuro del proyecto es, vez por vez, la última ramificación de un proceso que lo edificó; mientras que el futuro escatológico se incorpora al presente dándole sentido. De todo esto resulta que el tiempo de la ciencia insta al hombre en la tarea de producir lo inédito sobre lo ya hecho, en tanto el tiempo de las culturas le abre a la espera de lo totalmente nuevo (Mircea Eliade, 1980, pp. 397-402).

En fin, las representaciones en el mundo tradicional estaban fuertemente ligadas a los seres vivos, que servían de modelo para comprender al mundo en su totalidad y para comprenderse el hombre a sí mismo. En cambio, en el mundo signado por la ciencia y la tecnología, el hombre se encuentra cada vez más con palabras que señalan dispositivos complejos y automáticos, que no se prestan a una trasmutación de sentido. Sólo remiten a los modelos racionales que los hicieron posibles.

Si el sistema científico-tecnológico⁵ aportara al sistema cultural⁶ solamente una porción definida de representaciones y transformaciones sobre los hechos, no debería originarse oposición entre él y el

⁵ La ciencia y la tecnología postula Ladrière, constituyen dos procesos con objetivos diferentes, pero que tienden a constituir una súper-estructura única, conceptual y práctica a la vez, y de una autonomía cada vez más consolidada (ER, p. 70).

⁶ Considera Ladrière la cultura como un subsistema del sistema social, que está formado por las estructuras que sirven de vehículo a los significados y puede ser considerada como el conjunto constituido por los sistemas representativo, normativo, expresivo y de acción (ER, p. 16).

mundo de los valores que funda al sistema normativo de las culturas tradicionales. En tal ausencia de oposición, sostiene Jean Ladrière, por una parte, la racionalidad científica y la tarea técnica producirían los medios necesarios para lograr objetivos decididos por razones no científicas, y alcanzar quizás la construcción de un sistema lo más autosuficiente posible⁷, a disposición del hombre, y necesitando cada vez menos del trabajo de éste; y por otra parte, los valores basados en sistemas metafísicos⁸, creencias o intereses, determinarían los fines de la acción, independientemente de la racionalidad científica. En este horizonte, donde el sistema científico-tecnológico se ocupa de lo que sucede o debe suceder en el mundo de los hechos, pero no permite la deducción de proposiciones valorativas desde sus proposiciones empíricas y de generalización empírica, parece verosímil que exista una dualidad entre hechos y valores, mas no una oposición entre ellos (ER, pp. 117-118).

Aparentemente sin oposición, de un lado se presenta un sistema de normas que obligan a la conformidad con ellas bajo pena de sanción, y por otro, un sistema de leyes científicas que rigen necesariamente la relación entre estados de cosas (ER, pp. 119-120). En los dos casos, sostiene Ladrière, se da una conexión necesaria entre el sistema regulador y los hechos dispuestos. Ahora bien, en la ley científica el enlace se da como relación de consecuencia bien fundada entre un hecho y otro hecho; en cambio, en la norma ética, como relación de obligación entre la no observancia de la norma y la sanción empírica o ideal. En consecuencia, dado que la conexión se presenta en las normas éticas en distinto plano que en las leyes científicas, no es posible con el método de la ciencia hallar o establecer normas, como tampoco es posible deducir conocimientos científicos de principios normativos. La diversidad de conexión nos permite fijar una oposición clara entre ley científica y obligación, y entre el sistema científico y el sistema normativo moral.

⁷ "A l'intérieur des sociétés contemporaines, la science (considérés dans son ensemble) aurait tendance, sous l'action de son propre fonctionnement interne, à se constituer en un vaste système, formé lui-même de sous-systèmes en interaction, évoluant vers des formes de plus en plus complexes et de plus en plus intégrées, et en même temps de plus en plus autonomes." (ER, p. 51).

⁸ Sostiene Ladrière que el subsistema cultural de las culturas tradicionales halla en los valores el elemento fundamental e integrador; los cuales a su vez, son justificados por representaciones religiosas o metafísicas (ER, pp. 101-103).

La relación de consecuencia entre las condiciones de un sistema y sus resultados exhiben parecido desarrollo en la ciencia y la ética y suscitan la segunda oposición. Las leyes científicas se pueden expresar como limitaciones impuestas a un sistema: “si no se producen tales y cuales condiciones, el sistema dejará de funcionar normalmente o hasta se desintegrará” (ER, p. 109). Algo semejante acontece en la dinámica de la obligación: si no se realizan tales conductas, el sistema considerado se deteriorará o extinguirá. Y bien, dado que la norma exhibe un entramado semejante al de la ley, se puede esperar que la relación de consecuencia sea la misma en una y otra, y que pueda representarse por medio de un mismo sistema. Constituiría éste un meta-sistema normativo que debería regir tanto el obrar humano cuanto los procesos físicos.

Todo ello, por cierto, opera sobre el supuesto de que las normas morales están inscritas en la naturaleza de los hechos como leyes físicas y que son susceptibles de consideración científica. Empero, la ciencia no puede constatar la presencia de normas éticas ni justificar un meta-sistema normativo que, según Ladrière, remite al poder e iniciativa de la voluntad⁹. Mas si la ciencia no puede hacerlo, sí lo puede cierta creencia en la ciencia, la que la considera como sistema universal de conocimiento que funda toda acción. Esta creencia no es científica. Por lo tanto, las proposiciones normativas no se pueden transformar en proposiciones científicas (aunque guarden cierta semejanza de forma), y no hay vínculo directo entre ley y norma. Esta heterogeneidad impide establecer una oposición directa entre normas y valores por un lado y leyes científicas por otro (ER, p. 121).

Sin embargo, no se puede dejar de reconocer cierta influencia de las actividades del sistema científico-tecnológico sobre el subsistema cultural normativo. Dicha influencia, dado que no puede ser justificada como directa, habrá que argumentarla como indirecta. Se presenta, dice Ladrière, como “inducción práctica”¹⁰: acción que

⁹ “S’il y a étique, c’est parce qu’il y a dans l’être humain, une puissance d’action capable de se donner à elle-même ses propres principes, d’instaurer pour elle-même sa propre loi, et par là de devenir une source de causalité irréductible aux causalités de type déterministe qui dominant le cours de la nature. Cette puissance, c’est la volonté, en tant que capacité de forger des projets, de s’engager dans et par des décisions, de jouer son propre sort dans ses propres initiatives.” (ER, p. 138).

¹⁰ “La nature exacte de cette influence pourrait être décrite comme une induction

hace pasar ciertos esquemas de acción de un dominio a otro, donde actúan como normas. Si consideramos a la ciencia y a la tecnología en los actos que originan sus contenidos, vemos que están regidas por normas implícitas que sólo se explicitan cuando la ciencia reflexiona sobre sus medios y criterios. Son prescripciones epistemológicas y metodológicas que no se pueden verificar pero sí convalidar relativamente y reajustar gracias a pruebas pragmáticas (ER, pp. 122-123). Dichas prescripciones o normas implícitas se dan en diferentes niveles inseparables, donde las más fundamentales rigen a las más particulares, y éstas otorgan significación concreta o contenido a las más profundas y generales.

Pues bien, son estas normas generales a las que el hombre se familiariza en la práctica científica y tecnológica, las que tienden a influir sobre el subsistema normativo. Poco a poco, el hombre, científicamente situado, pasa a regir las prácticas culturales por las normas inmanentes a la práctica científica (ER, pp. 123-124). Mediante un “efecto de propagación”, afirma Ladrière, se expanden las *prescripciones implícitas* sobre las normas éticas. Como complemento de él, se da una operación que llama de “*desimplicación*” y que permite el paso de la norma científica al valor. Puesto que las actividades científicas y técnicas son importantes para una sociedad, pasan a serlo las normas que las rigen. Ahora bien, como la norma presupone el valor, se puede ascender desde aquella hacia el valor como hacia lo que la justifica y lleva implícitamente. Luego, a estos valores se les otorga toda la apoyatura del éxito de las ciencias (ER, pp. 124-125).

En fin, por el efecto de propagación y por el efecto de desimplicación, el sistema científico-tecnológico inyecta en el sistema cultural *normas* y *valoraciones* que le pertenecen. Por ejemplo, en el orden del conocimiento, introduce un elevado aprecio por el conocimiento objetivo; en el orden de la acción, suscita una valoración munificente de toda intervención activa, racional y prospectiva para dominar el mundo y la vida.

pratique. Ce que l'on veut désigner par là, c'est non pas la forme ou la conséquence pratique d'une induction logique, mais un phénomène transport qui fait passer certains schèmes d'attitudes ou de comportements d'un domaine où ils sont seulement exercés à un domaine où ils sont posés thématiquement comme ayant valeur de normes.” (ER, p. 122).

La presencia de normas implícitas en el sistema científico-tecnológico y el proceso de inducción práctica nos permiten justificar la presencia de oposiciones, aunque dadas mediante un desvío, en el ámbito normativo. En primer lugar, reconoce Ladrière una oposición emergente a partir de la consideración de la conducta en general, para luego destacar algunas oposiciones concernientes a la normatividad ética.

En las culturas tradicionales la conducta humana en el mundo era de adaptación más o menos pasiva, a los procesos naturales; en cambio, en las culturas científico-tecnológicas, se aprecia la intervención activa y la reestructuración de los procesos según un modelo racional que reelabora los desarrollos originales de la naturaleza para convertirlos en procesos artificiales (ER, p. 129) nuevos. Los sistemas naturales poseen cierta racionalidad, pero en ellos se encuentra unida a comportamientos aleatorios, antieconómicos, que no se turban por el desperdicio de lo individual para conservar lo general (ER, pp. 129-130). En cambio, en el sistema científico-tecnológico se aprecia la sustitución de los procesos sufridos por los procesos dirigidos, con el fin de reducir lo que depende del azar, y así lograr máxima exactitud, eficacia y predicción.

A la resignación frente a la naturaleza con un sentimiento general de fatalidad, propio de los tiempos anteriores a la tecnología, se opone la acción prospectiva que persigue objetivos elaborados de modo consciente y voluntario, que domina todos los procesos y ordena los medios según el criterio de optimación (ER, p. 130). Es decir, a la norma tradicional que establece la aceptación de la ley del mundo, se opone la norma (implícita a la actividad científica) que determina la necesidad de lograr un dominio efectivo sobre el mundo, gracias a una operatoria rigurosa.

1. En torno a esta gran oposición entre aceptación de lo dado por una parte y progreso por otra, se reúnen las aparentes contraposiciones que enfrentan las normas éticas con las normas implícitas del sistema científico-tecnológico. Los primeros contrarios de este tipo son la naturaleza respetada y la naturaleza reconstruida. En las culturas tradicionales se consideraba a la naturaleza originaria, incluida la naturaleza humana, como el lugar de realización de la autonomía posible, mientras que, la ciencia y la técnica toman aquella naturaleza como el punto de partida para el aparejamiento de otra

superior. Pues bien, esta segunda naturaleza es, frecuentemente, más eficaz y eficiente que la primera. De aquí que, mediante una inducción práctica, se pase a considerar la naturaleza reconstruida (o que va construyendo) como la norma superior que debe orientar el obrar humano. Además, la voluntad libre, en un primer golpe de vista, no encuentra en la naturaleza legislada de antemano el lugar más propicio para su desarrollo, sino en aquella otra donde se proyecta la actividad autónoma del hacedor. Sin embargo, en su progreso independiente, el sistema científico-tecnológico edifica un mundo aparte, racionalmente planificado, que se aleja cada vez más del horizonte universal de la libertad ligada a lo humano dado. Por ello, la acción sobre los constructos biomecánico o antroposocial no favorece necesariamente a la libertad, sino únicamente cuando no cautiva para sí las energías humanas y se abre al todo de lo existente (ER, pp. 146-147).

2. En segundo lugar, se percibe oposición de precisión en las normas generales, que sostienen o justifican a las restantes. En los sistemas éticos tradicionales son bastante imprecisas. En cambio, en el sistema científico-tecnológico, las leyes generales son muy precisas; tanto las que rigen los sistemas naturales, cuanto las que prescriben los sistemas creados. Sobre la base del aprecio de la exactitud y precisión de las disposiciones matemáticas y mecánicas, por una inducción práctica, se puede establecer que el rigor de las leyes científicas debe regir también a las normas éticas. Es decir, la misma precisión con que las normas científicas son aplicadas a los fenómenos, debe lograrse en la aplicación de las reglas morales a las decisiones humanas. Para alcanzarlo, pareciera que estas reglas, que retroceden como un horizonte a toda formulación conceptual precisa (ER, pp. 147-148), deben abandonar la penetración que incursiona en fundamentos no calculables.

3. La tercera oposición tiende a la desacralización y la desmitificación. La ética tradicional obtiene normas a partir de una valoración profunda de la naturaleza de las cosas o de fuerzas naturales, muchas veces sacralizadas y misteriosas; en cambio, las ciencias alcanzan nuevos conocimientos a partir de las leyes que rigen los sistemas, tratando de reorientarlos constantemente hacia sus mejores posibilidades (ER, pp. 150-152). Esta práctica científica conduce a la norma subyacente que determina que todo conocimiento en un

sistema debe obtenerse a partir de proposiciones generales verificadas y en dirección a una optimización del sistema en cuestión. Esta norma se opone a la tradicional antes indicada y pareciera no poder cohabitar con ella, y hasta expulsarla, para no perder sus fundamentos y fines.

4. También hay oposición entre las normas éticas que prescriben acciones de las que no se sabe con certeza qué procesos van a desencadenar, y la norma implícita a la actividad científica que indica que toda acción debe basarse en un conocimiento total del proceso a desencadenar, en una extensión prospectiva (ER, pp. 150-152).

5. Asimismo se constata que la libertad tradicional que tenía por norma el deber adaptarse conscientemente a una necesidad o autoridad exterior a ella misma, se opone a una libertad que se interpreta a sí mismo como poder efectivo de transformación y poder irreducible de autonomía, tal como resulta de una inducción práctica a partir de la actividad científico-tecnológica (ER, p. 154-155).

Bibliografía

(ER) LADRIÈRE, J. (1977). *Les Enjeux de la rationalité*. Mayenne: Aubier-Montaigne/UNESCO.

(TET) LADRIÈRE, J. (1968). *Technique et Eschatologie terrestre*. En: *Civilisation technique et humanisme. Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences* (pp. 211-243). Paris: Beauchesne.

(AS) LADRIÈRE, J. (1984). *L'articulation du sens* (1). Paris: Du Cerf.

MIRCEA ELIADE, M. (1980). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (4). Madrid: Cristiandad.

ALBIZU, Edgardo (2006). Teoría
del contratiempo implosivo

Buenos Aires: Ediciones del Signo. 526 pp.

RECENSIONES

Reseña por José Andrés Bonetti

Esta obra es una historia de las esencias reales, de su retroversión, de su descenso en el contratiempo; en otros términos: una fenomenología de nuestra época, una reflexión sobre nuestro presente como terminación y giro. Tres conceptos contribuyen a la comprensión de la obra: *Idea*, como totalidad operante (alienación); *época*: como nexo transformado de la idea (tiempo) e *historia*, es decir: el contratiempo mismo.

La historia interna de la elaboración de esta obra recuerda que llevaba por título original el siguiente: *Alienación: génesis de una idea, estructura de una época*. La primera parte del título remite a la *historia conceptual* y la segunda, a la estructura de la época, al destino de las esencias reales. En otros términos, la pregunta central que trata de responder Edgardo Albizu es la siguiente, ¿cómo reconstruir la historia conceptual de una época desde la filosofía? Los conceptos operativos de *alienación* e *ideología* se presentan, pues, como puntas de lanza para penetrar en el misterio de nuestro tiempo.

Alienación se piensa, en la I Parte de la obra, desde sus diversos registros lexicográficos (jurídico, teológico-místico, económico-social) hasta su dimensión metafísica (la alienación de la Idea, que es Tiempo, en el contratiempo, que es Historia). Recordemos que Albizu señala que el marco teórico de su investigación es la metafísica (p. 61) y que los constructos metafísicos se encuentran presentes, a pesar de los diversos torquemadas analíticos que los satanizan, paseándose por las calles, frecuentando restaurantes y visitando lupanares. (p. 232). ¿Qué es la metafísica? se preguntarán retóricamente y desdeñosamente estos últimos. El doctor Albizu no duda en definirla como la confusión de Tiempo y contratiempo. En otros términos, se trata del problema central, señalado por el Marx doctorando de 1839, de la conversión de la filosofía en mundo.

En esta conversión, *ideología* es el otro concepto estudiado en la I Parte. Nuevamente aquí se revisan los diversos registros lexicográficos del término para presentar el aporte del autor. Así, se define a la ideología como un *sistema permutante de significaciones* (ciencia y filosofía, razón y voluntad, teoría y praxis). Se trata del poder de la razón al servicio del poder. Y la historia conceptual de nuestra época, dibujada en esta I Parte, es la de la reducción ideológica de las esencias reales: Dios queda reducido a información; el alma a inversión y lucro; el mundo a desarrollo, y la verdad a consenso o mera charla. Y, podríamos agregar, el Dr. Albizu lo hace al final de la obra, también la reducción de las notas del existir humano, descubiertas por Heidegger: encontrabilidad, reducida al mero “*pasarla bien*”; comprensión del ser a “*crecimiento económico*” y el habla a “*charla*”.

En la I Parte, entonces, se reconocen dos momentos nucleares en la historia del pensar de Edgardo Albizu:

1. El descubrimiento de que *tiempo* no significa pasaje, mudanza, extinción, destrucción, sino génesis, creación, triunfo.
2. El descubrimiento de la consistencia de la conciencia como unidad de sistemas de significancia, normales y permutantes.

En la II Parte se presentan los momentos en los que el concepto Dios se constituye en centro de la filosofía moderna. Y en forma particular el argumento ontológico como punto culminante de la razón y como principio de la muerte de Dios. La pregunta por Dios, señala el autor, remite a la doble pregunta por *mi cuerpo-su cuerpo, mi conciencia-su conciencia*. Las dimensiones de la muerte de Dios, como flancos de la ideología, constituyen campos aún inexplorados para el pensar, subraya Albizu, señalando la tierra futura del pensar.

Las preguntas directrices de la II Parte son, pues, las siguientes: ¿quién es Dios?, ¿quién es yo?, ¿qué es mi cuerpo? Y responde Albizu: Dios es aquello que en mí es lo más interior, el centro del alma, la chispa divina. Y en la conclusión de la obra nos revelará: se trata de Tiempo. Comienzo de la solución del misterio de la historia (como caracterizó Marx): la historia, en cuanto metamorfosis de la eternidad, o del presente racional, es el argumento ontológico propiamente dicho: el sistema de la infinita mediación ser-concepto. De modo tal que en la I Parte está Dios siéndose (p. 199). Queda presenta-

da, entonces, en esta II parte la estructura triangular de Dios como gozo, servicio y gobierno.

En la III Parte, *Mundo y alma sin futuro*, se expone la tesis fuerte: la relación íntima entre mi cuerpo y el cuerpo de Dios. Y la muerte de Dios, anunciada como liberación por la razón moderna, no devuelve existencia sino que, por contrario, arrastra nuestra existencia hacia la muerte. Las esencias reales mundo y alma resultan mediación de Dios y en su implosión el mundo (*ordo-kosmos*) acaece como desarrollo; el alma (equilibrio nacido del orden y la armonía) implota en la ascética desublimación y la verdad se torna opinión infinita.

El recurso a Hegel aquí planteado, remarca el Dr. Albizu, no significa reiteración, sino pre-inauguración de la plenitud de la época, en tanto alienación. Recordemos que *Época* es el nexo transformado de la idea (tiempo) en el contra-tiempo (historia). La implosión de las esencias reales en la alienación niega la diferencia F1 y F2 por anulación del F2. Aquí luce la idea de *época* como nexo transformado de la idea (Tiempo) en historia (contratiempo). La *Época* es historia porque inaugura una diferencia entre Pt1 y Pt2¹. El Pt2 es tiempo desaparecido; el Pt1 es, así, pseudo originario; es el Pt1 de la cuádruple dispersión del tiempo que desaparece (muerte de Dios; eros desublimado y ascético; desarrollo infinito y opinión infinita). Así, lo expuesto en esta obra y en particular en la III Parte, integra la gran experiencia del mal. Y podemos pensar entonces a *Teoría del contratiempo implosivo* como la obra que consolide una nueva especie historiográfica: la de la historia del mal. Y el mal, núcleo contratemporal implosivo, irradia sus figuras que fijarán las épocas contratemporales de implosión:

1. El genio maligno
2. Mefistófeles

¹ E. ALBIZU, o.c., p. 234. En la terminología del Dr. Albizu el Presente primario (Pt 1) designa los instantes que pasan y no vuelven propios del tiempo profano (en términos del autor" (...) *este ahora, en tanto pueda cifrarse en una mención cronográfica cuanto en una mención historiográfica*"); el Presente secundario, Pt2, por su parte, es "*el sistema lógico, efectivamente operado en cada caso: la realidad conceptual o racional*". Las citas corresponden al estudio titulado *Elementos definidores del concepto de ideología* (en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*; Buenos Aires: 1991, p. 186). La diferencia entre Pt1 y Pt2 constituye la *historia* (entendida como *Geschichte* o *res gestae*).

3. El diablo lascivo de burdel

4. El ángel venenoso Sammael, que proclama como última liberación: *la llave de tu libertad es tu triste, dolorosa muerte.*

Las distintas metamorfosis del genio maligno contienen las claves de la gesta contratemporal del mundo y alma, ergon y eros. Y a las figuras propuestas por el Dr. Albizu correspondería agregar la de los sujetos históricos que consumaron contratemporalmente una época de la alienación para inaugurar la siguiente: el Marqués Gilles de Rais (siglos XIV-XV); el Marqués de Sade (siglos XVIII-XIX) y Aleister Crowley (siglos XX-XXI).

La verdad y su implosión como opinión infinita, remite a un ensayo de crítica de la epistemología que Albizu presenta en la IV Parte. La revisión de las principales corrientes de la filosofía de la ciencia, desde el neo-positivismo hasta la versión sofisticada (Th. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend, etc.) es consistente puesto que, recordemos, el programa ideológico originalmente planteado por Destutt de Tracy contenía en sí el germen de la epistemología. Esta es, así, un flanco de la ideología, entendida ahora como sistema permutante de significancia². Y una de las obsesiones desde el neopositivismo (con antecedentes en Marx, desde luego) hasta Popper fue la búsqueda de un criterio de demarcación entre ciencia y filosofía. Aquí el Dr. Albizu nos brinda su propio y magistral criterio: *lo poco que se sabe es filosofía, el resto es ciencia* (p. 392).

Filosofía y ciencia aparecen, entonces, como espolones del Tiempo contra los que embate el contra-tiempo. Y la ideología se presenta como el descenso de la Idea, su caída. La atomización de la in-sig-

² Los sistemas de significancia, en el pensar de Albizu, se pueden clasificar en normales (filosofía y ciencia) y permutantes (mística, metafísica e ideología). La significancia (zona epistémico aleatoria por excelencia) se articula en sistemas que son configuración a priori de la teoría. Albizu define a la significancia como *"el núcleo de la conciencia. No se confunde con ser, con existencia ni con tiempo, aunque promueva al primero, identifica a la segunda y es una articulación retrógrada del tercero. En ella ser y tiempo intercambian trasconceptualidad en tanto ex-sistere. La base de dicha confluencia, que es unidad primaria, se halla en el vacío semántico de dichos tres conceptos, según el menos-en-significado que los define en principio y promueve el más-en-significado una vez que el pensar queda exhausto en ellos. La significancia es la conciencia, porque se constituye como diferenciado acceso operativo de objeción"*. La cita corresponde a la obra de Albizu titulada *Verdades del Arte*, Buenos Aires: Jorge Baudino Eds., 2000, I Parte, Capítulo 2, p. 108.

nificancia de la Idea, en tanto verdad del circuito. Pero la conciencia alienada sólo opina y opina, ante lo cual, advierte Albizu, en líneas en las que resuena la poesía metafísica de Francisco Luis Bernardes, sólo cabe oponer el silencio, como único remedio ante el mal de la opinión infinita.

La muerte de Dios es la muerte de mi existencia como apertura al futuro. La muerte del alma es el Pt1 sin Pt1 (Presente primario sin Presente primario); la muerte del mundo es el P sin P (Pasado sin Pasado) y la muerte de la verdad el Pt2 sin Pt2 (Presente secundario sin Presente secundario). Entonces: sin verdad las esencias reales se introdusuelven y sólo quedan *esencias derivadas*, que son los tipos ideales de la conciencia alienada.

Y en la opinión infinita, la conciencia alienada, nada aprende del tiempo. Se trata, ahora, del fenómeno del des-tiempo en el contra-tiempo. El Tiempo mismo (la insignificancia) al perderse para el consciente estar siendo pierde la negatividad (el prefijo *in*) que mantiene a la conciencia en la existencia y el tiempo se pierde, así, irremediabilmente en el marasmo de la opinión infinita.

El Tiempo es inherente al estar siendo. El Tiempo se gesta en mí: es la cumbre de la montaña. Y si la mística piensa a Dios como centro del alma (lo otro de mí en mí) la filosofía lo interroga, ahora, como Tiempo.

Finalmente, la conciencia alienada se pregunta ante estas reflexiones, ¿qué hacer?, pregunta mal planteada, abstracta y pretenciosa. Y el Dr. Albizu afirma que cada uno de nosotros ha de responder, ha de aposentar la interrogación ¿qué hago de mí mismo absorbido por la implosión de las esencias reales? No dispersarme en el exterior: esta es la respuesta trans-ética que propone Albizu: estar en mi en y como el límite de la idea, irme con la idea. Hacer de cada uno un *habitante* del espacio-tiempo (según lo permita la desaparición de la idea en la naturaleza); un *jugador* de la razón (según lo permite el límite del retroceso de la idea hacia su origen); finalmente un *guerrero* del Tiempo primordial (F2: Futuro secundario), según lo permita el límite de la implosión de la idea hacia sus orígenes metafísicos: hacia las esencias reales.

Alma, mundo, Dios, verdad: cuatro ideas, pues, que permiten al Dr. Albizu pensar la configuración de nuestro mundo como des-

censo. Cuatro ideas que sufren las consecuencias de este doble movimiento de ascenso y descenso y que aparecen en la forma de desublimación de eros, desarrollo, muerte de Dios y opinión infinita: esta es la estructura básica de este presente definido por este vértice histórico. Alma, mundo, Dios, verdad se tornan momentos de este mismo mundo. En el comienzo de la cultura occidental el mundo fue concebido como templo, lugar en el que participan tanto el hombre como Dios. Durante los siglos XV al XVIII el mundo se va transformando en teatro, admirable máquina que supone un genio sabio (Leibnitz, Newton, el teatro barroco). En el siglo XVIII el mundo comienza a ser concebido como un mercado, en donde todo se compra, aún el placer (Smith, Kant y Marx). El mundo del siglo XX es el de la cárcel cibernética, consecuencia final del desarrollo y de la opinión infinita. Un mundo ya sin verdad pero con control. Y para no perdernos a nosotros mismos, en el marasmo de la triste época que nos ha tocado actuar, el Dr. Albizu nos ha proporcionado una magnífica cartografía que retoma los núcleos teóricos y estéticos de la filosofía, rechazando y denunciando los vértices alienogénicos de la ética y de la ideología.