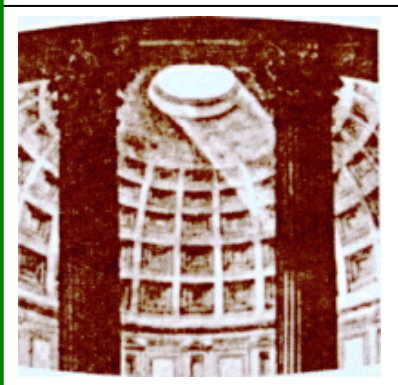


**U.C.E.L**

**Universidad del Centro  
Educativo Latinoamericano**



**ACTAS  
DEL  
SIMPOSIO  
INTERNACIONAL  
DE FILOSOFÍA**



**DI.S.S.P.E**

**Dipartimento di Studi sulla  
Storia del Pensiero Europeo  
"M. F. Sciacca"  
Università di Genova**

**Organizado y dirigido por  
TOMASO BUGOSI (Univ. de Génova) y WILLIAM DAROS (UCEL)**

**14-15 DE OCTUBRE DE 2005 – UCEL  
Pellegrini 1332 - Rosario - Argentina**

**Conmemorando los 130 años del Centro Educativo Latinoamericano (CEL) de cuya raíz surgió luego la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL), y rememorando el trigésimo aniversario del fallecimiento de Michele Federico Sciacca.**

UCEL



UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO

Esta publicación presenta ideas, un estilo y redacción, que son responsabilidad exclusiva de los autores.

Rosario, 2006. Copyright by *UCEL: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano*. Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.

Impreso y armado final en *Cerider: Centro Regional de Investigación y Desarrollo de Rosario*.

Impreso en Argentina / Printed in Argentine.

## ÍNDICE

### ACTAS DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA

- 8 **PRESENTACIÓN**
- 10 **APERTURA**  
*El objetivo de la filosofía hoy. Principio antrópico o principio de Copérnico.* Rogelio Tomás Pontón (UCEL, Rosario, Argentina).
- 14 **CONFERENCIAS**
- 14 - *La filosofía académica y la filosofía como modo de vida.* Juan Carlos P. Ballesteros (Universidad Católica de Santa Fe, Argentina).
- 23 - *Riflessioni sulla tematica della persona in Michele Federico Sciacca.*  
38 - *Reflexiones sobre la persona en la teorización de Michele Federico Sciacca.* Tomaso Bugossi (Università di Genova, Italia)
- 49 - *La construcción del sujeto histórico: pistas hermenéuticas.* Fernando Aranda Fraga (Universidad Adventista del Plata. Libertador San Martín -Entre Ríos-, Argentina).
- 60 - *La metafísica antropica: Incontro di verità - bellezza - bene.* Annalisa Noziglia (Università di Genova, Italia).  
70 - *La metafísica antrópica: Encuentro de verdad - belleza – bien.* Annalisa Noziglia (Università di Genova, Italia).
- 81 - *El ser y el acontecer del filosofar ante los retos científicos y tecnológicos del mundo actual.* Perfecto Ricardo Sánchez (Universidad Autónoma del Estado de México, México).
- 89 - *¿Cómo recuperar el valor del filosofar hoy?* Daniel Lasa (Universidad Nacional de Villa María, Córdoba, Argentina).
- 97 - *Complejidad del filosofar: identidad del filosofar y diversidad de las filosofías.* W. R. Daros (CONICET-UCEL. Rosario, Santa Fe, Argentina).
- 112 - *Nostalgia de la persona en la filosofía social contemporánea.* Carlos Hoewel (Universidad Católica de Buenos Aires. Capital Federal, Argentina).

### COMUNICACIONES

- 123 - *La crisi dell'Occidente in M. F. Sciacca. Simone De Andreis* (Università di Génova, Italia).
- 130 - *La crisis del Occidente en M. F. Sciacca. Simone De Andreis* (Università di Génova, Italia).
- 139 - *El Cristianismo en confrontación con el Islam, en Europa. Aspectos de una filosofía actual de cultura y del encuentro.* Heinrich Beck (Otto–Friedrich Universität Bamberg. Alemania).
- 141 - *A propósito de las relaciones entre teoría y práctica en la Filosofía kantiana: reflexiones acerca de una tarea filosófica inconclusa.* Ileana Beade (CONICET. Universidad Nacional de Rosario. Santa Fe, Argentina).
- 148 - *La dimensión existencial del piquete.* Mauro Emiliozzi (Universidad Nacional de Rosario. Santa Fe. Argentina).
- 151 - *Los desafíos de una explicación no representacional del conocimiento.* Álvaro M. Valenzuela (Universidad Católica. Valparaíso. Chile)
- 157 - *Resonancias en la actualidad del debate entre Kant y Hegel en torno al problema de la paz perpetua.* Carlos Víctor Alfaro y Martín Arias (Universidad Nacional de Rosario, Santa Fe. Argentina).
- 163 - *El itinerario de la mente agustiniana en el pensamiento de M. F. Sciacca.* Oscar Velásquez (Universidad de Chile. Santiago. Chile).
- 170 - *Retornando a los Old Whigs o al Liberalismo Británico.* Eduardo Rodil (UCEL, Rosario, Argentina).
- 177 - *Reflexiones sobre el filosofar hoy: Una experiencia educativa.* Claudia Maricel Aguinaldo (I.P.E.M. N° 55 y N° 303. Córdoba, Argentina).
- 182 - *Polemizando sobre la asignación de recursos de acuerdo al significado del envejecimiento.* Jorge Bellina (UCEL-UNR, Rosario, Argentina).
- 197 - *La frontera entre el mito y la filosofía: la reubicación de los mojones; otra vez Platón.* Claudio Calabrese (FASTA, Mar del Plata, Argentina).
- 206 - *La filosofía a través de los objetos culturales. Cine y rock para reflexionar.* Ernesto Edwards (UAI. Rosario, Argentina).
- 213 - *Éric weil e a tarefa do filósofo.* Mauro Cardoso Simões (UNICAMP. Universidade Estadual de Campinas, Brasil).
- 221 - *Educar para la sabiduría.* Teresa González (CONSUDEC. Capital Federal. Argentina).

- 227 - *Fe y Razón: a la luz de una perspectiva diferente*. D. Sumiacher - J. Lorenzatti (UNR. Rosario, Argentina).
- 233 - *Ordine, architettura, persona*. Pier Paolo Ottonello (Genova, Italia).
- 237 - *Orden, arquitectura, persona*. Pier Paolo Ottonello (Genova, Italia).
- 242 - *La música, arte del tiempo*. Sixto J. Castro. (Valladolid, España).
- 249 - *A filosofia no berço das novas tecnologias*. André Sathler Guimarães (Centro Universitario Metodista Izabela Hendrix, Brasil).
- 254 - *Ética y comunicación humana: el filosofar en los límites de la cotidianidad*. Alicia Pintus (UAI. Rosario, Argentina).
- 261 - *Heidegger y los posmodernos: divergencias fundamentales en torno a la revisión de la historia de la filosofía*. Silvana Filippi (CONICET-UNR, Rosario, Argentina).
- 270 - *Nature, personne et droits premiers, selon l'ordre des pensees*. Jean-Marc Trigeaud (Bordeaux, France).
- 380 - *Naturaleza, persona y derechos primarios según el orden de los pensamientos*. Jean-Marc Trigeaud (Bordeaux, France).
- 290 *La Filosofía y la complejidad: ¿Redefinición de la pregunta filosófica?* Rodrigo Sebastián Braicovich.
- 295 *La Théodicée d'Antonio Rosmini: une méditation pour le temps présent*. Marie-Catherine Bergey.
- 303 *Naturaleza, persona y derechos primarios según el orden de los pensamientos* Jean-Marc Trigeaud
- 313 **MESA REDONDA: *¿Misión, omisión o dimisión del filosofar?***  
Ricardo Sánchez, Ileana Evade, Silvana Filippi, William Daros.

**Rector del Centro Educativo Latinoamericano**

Dr. *Ovidio Torres*

“En ninguna otra especialidad docente, a excepción de la filosofía, habría que exigir más decididamente personas de capacidad superior, poseídas por el amor a la ciencia, y el anhelo de verdad, como en ésta, donde se han de transmitir los resultados de los esfuerzos más sublimes del espíritu humano en las cuestiones más importantes de todas, a lo más granado de la nueva generación, estimulando su espíritu de investigación” (Tomado de las palabras inaugurales del Dr. Ovidio Torres).

**Secretario de Asuntos Institucionales**

Lic. *Eduardo Rodil*

*“La sociedad excluye la servidumbre. Todas las personas asociadas son partes de un solo cuerpo; y son, no obstante, fines; como también es fin el cuerpo mismo al cual pertenece el bien que se tiende a alcanzar mediante la asociación.*

*La sociedad supone la libertad: las personas en cuanto son socias son libres”* (Antonio Rosmini. *Filosofía della Politica*). En el sesquicentenario de su muerte (1797 – 1855).



## PRESENTACIÓN

El 14 y 15 de octubre de 2005 se realizó, en Rosario (Argentina) y en la sede de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano el *Simposio Internacional de Filosofía*, dedicado al tema *El filosofar hoy*.

Los organizadores, Tomaso Bugossi (de la Universidad de Génova) y William Daros (UCEL) propusieron, como tema de debate para investigadores, docentes, y alumnos interesados, "*El sentido, función y tarea del filosofar hoy*".

En el mundo acelerado y pragmático en el que vivimos, parecería que se tiende a prescindir de la filosofía, pero esto no se puede realizar paradójicamente sin filosofar.

Debemos ahora agradecer a la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL) la atención que ha prestado a este evento, el particular al Rector Dr. Ovidio Torres, al Lic. Eduardo Rodil, secretario de Asuntos Institucionales, que facilitaron generosamente los medios para la difusión del mismo y la sede para su realización, y al señor Decano de UCEL, Rogelio Pontón que tuvo a bien realizar brillantemente la apertura de este Simposio Internacional de Filosofía.

Nuestro agradecimiento se dirige también a todos los participantes, nacionales e internacionales, que han querido honrar este acontecimiento con su prestigiosa presencia. En efecto, no solo se hicieron presentes colegas investigadores de filosofía, docentes estudiosos de este milenario saber, y alumnos que se inician el mismo, pertenecientes a nuestro país; sino también nos vimos honrados con la participación de presentaciones de trabajos de estudiosos de Chile, Brasil, México, España, Francia, Alemania e Italia.

Estas Actas del Simposio Internacional de Filosofía son testimonio de ello y gustosos la ponemos a disposición de todos aquellos que hoy desean reflexionar, desde diversas perspectivas, sobre *el sentido, función y tarea del filosofar hoy*.

En este contexto internacional, hemos querido respetar la lengua en la cual cada una de las conferencias o comunicaciones fueron escritas; aunque algunos autores extranjeros, al participar, vertieron sus ideas en una versión castellana.

Estimamos que este encuentro filosófico ha creado un ámbito de libertad de expresión y de opinión, sobre variados temas, particularmente valiosos para el ejercicio de la razón comunicativa y valorativa, pluralista, intersubjetivamente considerada en los debates posteriores, lo cual dignifica la tarea educadora de la universidad e instituciones que sus participantes representaron.

La filosofía se mueve en un ámbito teórico, aunque se filosofe sobre la praxis. Lo que llamamos ideología, por el contrario, consiste en un proceso teórico y práctico, en el cual subyace un intento de supresión de la libertad de pensar, fundado en una posición dogmática: se funda en la pretensión de poseer la verdad e imponerla no aviniéndose al diálogo. Los encuentros filosóficos pretenden ser justamente lo contrario: ser un espacio de reflexión y diálogo.

El análisis de los sistemas y opiniones de filosofía, en el contexto de los encuentros filosóficos, hace patente que, en el hombre, el conocimiento no es ajeno a los intereses y



valores que se manifiestan en nuestras sociedades. Con las ideas no solo se interpreta la realidad y se la valora: también se toma conciencia de los posibles cambios que realizaron los humanos y que podemos intentar realizar, contribuyendo a la creación de una conciencia reflexiva, con posibilidad de cambios crecientemente humanos.

Tomaso Bugossi  
William Daros

## APERTURA

### EL OBJETIVO DE LA FILOSOFÍA HOY

#### Principio antrópico o principio de Copérnico

*Rogelio Tomás Pontón\**

Hoy como ayer el objetivo de la filosofía es el mismo: *encontrar sentido a nuestra existencia*. Por supuesto, esa búsqueda puede tomar distintos caminos para las diferentes personas y también es probable que la misma no llegue a feliz término. Pero el esfuerzo bien vale la pena.

En este corto escrito vamos a analizar el llamado *principio antrópico*, el cual es una reflexión que va más allá de la ciencia y de la filosofía, y puede tener connotaciones teológicas.

Hace casi quinientos años, más precisamente en 1543, Nicolás Copérnico publicó su obra “Sobre las Revoluciones de los Orbes Celestes” en donde desarrolla su teoría heliocéntrica la que afirmaba que era la tierra la que giraba alrededor de sol. Para la gente de esa época tal afirmación era difícil de aceptar. Ella implicaba que no somos el centro del universo sino que la tierra es uno de los tantos planetas que giran alrededor del sol. Setenta años después la tesis de Copérnico fue hecha suya por Galileo Galilei y ello dio lugar a su conflicto con la Iglesia, a pesar de considerarse un hijo de la misma. Para muchos fue el comienzo de la lucha entre la ciencia y la fe. A posteriori se descubrieron otros cuerpos celestes y finalmente galaxias. Hace casi ochenta años el famoso astrónomo estadounidense, Hubble, descubrió con el telescopio de 100 pulgadas de Monte Wilson que el universo se expande y ese descubrimiento sirvió para confirmar la teoría desarrollada por un sacerdote de Lovaina, el Padre George Lemaitre, conocida posteriormente como *big-bang*.

A fines de los cuarenta, la teoría del *big bang*, completada y perfeccionada por Gamow, enfrentó una competidora, la teoría del *universo estable permanente* de Hoyle, Gold y Bondi. Esta suponía un universo ‘eterno’. Pero fue en 1965 que los físicos Penzias y Wilson, de los Laboratorios Bell, descubrieron la radiación de fondo de 3 grados de temperatura sobre el cero absoluto, lo que era una confirmación de lo que anticiparan Lemaitre y Gamow. Por su descubrimiento recibieron el Premio Nobel de física.

En esos años, el trabajo de Allan Sandage, con el telescopio de Monte Palomar de 200 pulgadas y trabajos posteriores de su equipo y del equipo de Wendy Freeman, fueron determinando con más precisión la llamada constante de Hubble y la antigüedad del uni-

---

\* *Rogelio Tomás Pontón* ha sido Rector de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL), y es actualmente Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Es autor de numerosísimos artículos de su especialidad y director de la revista INVENIO de UCEL.

verso. Hoy, en base a los valores de esa constante, se determina que esa antigüedad es de alrededor de 14.000 millones de años.

¿Cuántas estrellas hay en nuestra galaxia? ¿Y cuántas galaxias en nuestro universo? El Padre George Coyne, director del Observatorio del Vaticano, estima la cantidad de estrellas de nuestra galaxia en  $10^{11}$  y la cantidad de galaxias en  $10^{11}$ . De ahí se deduce que la cantidad de estrellas del universo estaría en el orden de los  $10^{22}$ . El mismo astrónomo estima la cantidad de planetas semejantes a la tierra en  $10^{17}$ .

Esas inmensas cifras nos aplastan, pero ahí no termina la historia.

Desde hace unas décadas se discute entre los cosmólogos si es válido o no lo que se llama el *principio antrópico*, que puede traducirse de la siguiente manera:

¿Está el universo preparado para recibir la vida humana? O para expresarlo con otros términos: ¿Era necesario que apareciera esa vida en la historia cósmica?

En años recientes, el cosmólogo Sir Martín Rees, Astrónomo Real de Inglaterra, escribió un pequeño libro, titulado “Just Six Numbers”<sup>1</sup>, en donde analiza el principio antrópico. Los seis números que dan título al libro son los siguientes:

- 1) El primer es N, que explica el porqué el cosmos es tan vasto. Dicho número es igual a: 1.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000 ( $10^{36}$ ) y mide la fuerza que mantiene unidos a los componentes del átomo dividido la fuerza de la gravedad. Si N fuese ligeramente menor, en el orden de unos ceros menos, sólo se habrían desarrollado insectos o formas de vida minúsculas.
- 2) El segundo número es E y su valor es de 0,007. Define como los núcleos atómicos están firmemente unidos y como los átomos del universo fueron hechos. Su valor controla el poder del sol y como las estrellas transmutan hidrógeno en otros elementos de la tabla periódica. Si E fuese 0,006 ó 0,008 la vida no habría existido.
- 3) El tercer número es O y tiene un valor de 1. Es una medida de la cantidad de materia en nuestro universo (galaxias, gas interestelar y materia oscura). O mide la relativa importancia de las dos fuerzas: de gravedad y de expansión. Si estuviera por arriba de 1 el universo ya hubiera colapsado. Si estuviera por debajo las galaxias y estrellas nunca se hubieran formado.
- 4) El cuarto número es Q y es igual a 1/100.000. Las semillas de todo las estructuras cósmicas (estrellas, galaxias y conjuntos de galaxias) fueron impresas en el *big-bang*. Si Q fuera más bajo el universo jamás se hubiera estructurado. Si fuese mayor, el universo sería un lugar muy violento dominado por vastos agujeros negros.
- 5) El quinto número es D y es igual a 3. Son las dimensiones del espacio. Con 2 o 4 dimensiones la vida no existiría.
- 6) El sexto número es L y fue descubierto en 1998. Se estima en 0,7. Es una fuerza llamada de antigravedad. Sólo se percibe a distancias inmensas. Si L fue algo mayor la vida no habría existido.

Los mencionados números se dieron cita en los primeros instantes del universo y, por lo tanto, no cabe suponer la coincidencia azarosa que permitiría un proceso de selección natural en el tiempo, tal como ocurrió con la evolución biológica.

¿Cómo se interpreta la existencia de estos seis números? Algunos sostienen que es una coincidencia fortuita. Otros, que un Ser providente lo fijó así. Ninguna de estas dos

---

<sup>1</sup> REES, Martín, *Just Six Numbers*, New York, N.Y., Basic Books, 2000.

posturas es aceptada por Rees. El propone lo que se llama el *multiverso*, es decir cuasi infinitos universos (entiéndase universos nacidos de distintos *big-bang*). Dada la gran cantidad de universos, que probablemente tendrían distintas leyes y números, el azar habría permitido que en uno de ellos, el nuestro, en el primer instante de su existencia se fijaran los números que favorecieron el surgimiento de la vida humana.

Rees desecha la primera de las tres posibilidades, la de la coincidencia fortuita, dado que no ve ninguna posibilidad que el mero azar explique la mencionada coincidencia numérica. La segunda posibilidad, también la desecha en razón a que es una explicación no científica. Claro que para lograr esto Rees supone un hipotético multiverso, hipotético dado que no hay posibilidad ninguna de contactarnos con esos otros universos.

¿Pero es la suposición de Rees científica o es, como supone su más querido profesor, el físico y teólogo John Polkinghorne, mera metafísica? Si para aceptar esas coincidencias numéricas que explican la vida humana hay que recurrir a la existencia de un hipotético multiverso, ¿no estamos negando el principio de la navaja de Ockham que afirma que *'no hay que crear entes innecesarios'*?

Podríamos ir más lejos y suponer que la postura de Rees puede derivar en un desarrollo totalmente inesperado, como es la llamada prueba ontológica de Dios de Anselmo de Canterbury. El físico Max Tegmark, partidario de la teoría del multiverso, manifiesta: *"todos los universos lógicamente posibles, existen"*. Esta afirmación es cuestionable, dado que se confunde lo potencial con lo actual. De todas maneras, si se acepta como verdadera, desde que la existencia de Dios no es lógicamente imposible, se seguiría que Dios debe existir en al menos un universo. Pero si existe en al menos un universo, tiene que existir en todos los universos pues de otra manera no sería Dios.

Algunos consideran que el principio antrópico ha sido descartado por la ciencia. Otros, por el contrario, lo creen importante para explicar el universo. El cosmólogo británico Bernard Carr, de la Queen Mary University of London, ha presentado en la *physicsweb*<sup>2</sup> un resumen de una conferencia celebrada en Cambridge en 2001 sobre el principio antrópico, conferencia a la que asistieron varios de los más conocidos cosmólogos a quienes el mencionado principio les preocupa.

El conocido Stephen Hawking, en la introducción a su obra "A Hombros de Gigantes", manifiesta: "Mucha gente (incluido yo mismo) cree que la aparición de un universo tan complejo y estructurado requiere invocar el llamado principio antrópico, que nos vuelve a situar en la posición central que hemos tenido la modestia de rechazar desde la época de Copérnico. El principio antrópico se basa en el hecho evidente de que no estaríamos preguntándonos por la naturaleza del universo si éste no hubiera contenido estrellas, planetas y compuestos químicos estables, entre otros prerequisites de vida (¿inteligente?) tal como la conocemos. Si la teoría definitiva hiciera una predicción única para el estado y el contenido del universo, sería una coincidencia muy notable que ese estado se hallara en el diminuto subconjunto de estados compatibles con la vida". Es cierto que luego afirma que Einstein abrió una nueva posibilidad. Él fue casi el único responsable de la teoría general de la relatividad, "en la que el espacio y el tiempo se curvan y se convierten en entidades dinámicas. Esto significa que están sujetos a la teoría cuántica, y que el mismo universo tiene todas las formas y todas las historias posibles. La mayoría de ellas sería completamente inadecuada

---

<sup>2</sup> CARR, Bernard. "Life, the cosmos and everything" en *Physicsweb*, octubre 2001.

para el desarrollo de la vida, pero unas pocas reúnen todas las condiciones necesarias para ello”<sup>3</sup>.

De la cita de Hawking volvemos nuevamente al planteo de Rees volcado más arriba: ¿un universo creado por Dios o un multiverso? ¿Hay incompatibilidad?

En una conferencia brindada recientemente por Polkinghorne, manifestó lo siguiente:

“Yo coincido que es absolutamente creíble que la ruptura espontánea de la simetría puede haber convertido una Teoría de la Gran Unificación inicial en las fuerzas actualmente observables de una forma que varía entre un grupo de vastos dominios cósmicos. Si éste fue el caso, nosotros vivimos, obviamente, en el dominio donde la reducción ubicó a las fuerzas dentro de los límites antrópicos. Esto modifica pero no elimina la especificidad antrópica. Todavía uno necesita el tipo correcto de GUT (Grand Unified Theory) inicial, para generar las fuerzas más convenientes y proporcionar la inflación. Todos los intentos para deshacerse de la especificidad antrópica requieren un concepto más grande y totalmente especulativo de multiverso. La única motivación para esta última asunción exuberante me parece que es el deseo de evitar la amenaza del teísmo a cualquier costo”<sup>4</sup>.

Otros científicos, pertenecientes a la fe cristiana, creen factible la teoría del multiverso, como por ejemplo el Padre Coyne, del Observatorio Vaticano, Paul Shellard, director del programa Cosmos o Don Page, uno de los principales discípulos de Hawking.

Como conclusión a todo lo anterior, digamos que el interrogante que se ha hecho el hombre desde siempre sobre la existencia o no de causas finales en el universo (la quinta vía de Santo Tomás de Aquino o el cielo estrellado de Kant) o en los seres vivos (como lo afirmaba el clérigo Paley a principios del siglo XIX), y que fuera dejado de lado, en la biología, por el desarrollo de la teoría evolucionista de Darwin, vuelve nuevamente a plantearse en el mundo científico actual, al nivel más amplio de la cosmología.

Termino esta corta charla sobre el principio antrópico haciendo referencia al magnífico y último capítulo del libro “Filosofía de la Naturaleza”, del distinguido profesor italiano Evandro Agazzi<sup>5</sup> y a un ‘debate para recordar’ entre Steven Weinberg, premio Nobel de física, y el mencionado Polkinghorne<sup>6</sup>, trabajos que sinceramente recomiendo.

---

<sup>3</sup> HAWKING, Stephen, *A Hombros de Gigantes. Las grandes obras de la Física y la Astronomía*. Barcelona, Edición ilustrada de Crítica, 2004, pp.. 10 y 11.

<sup>4</sup> POLKINGHORNE, John. “Has Science made Religion Redundant?”, en *Science, Religion & Society, Cis-St Edmunds Lecture Series*. La traducción del inglés es nuestra. Las palabras de Polkinghorne son una respuesta a una pregunta que le hiciera en su conferencia el cosmólogo Paul Shellard.

<sup>5</sup> AGAZZI, Evandro. *Filosofía de la Naturaleza*, Bs. As. FCE, 2000.

<sup>6</sup> MILLER, James (Ed.), *Cosmic Questions*, New York, The New York Academy of Sciences, 2001.

## CONFERENCIAS

### LA FILOSOFÍA ACADÉMICA Y LA FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA: SU NECESARIA COMPLEMENTACIÓN

**Juan Carlos Pablo Ballesteros\***  
**Universidad Católica de Santa Fe, Argentina**

Como sabemos, los paradigmas evolucionan, siendo reemplazados por otros que parecen más apropiados. Esto es manifiesto en el concepto de filosofía, tal como lo atestigua su propia historia. A diferencia de su sentido primigenio, ya antes de la modernidad se instaló la idea de que la filosofía es solamente conocimiento, y hoy hasta se duda de eso, reduciéndola a una mera creencia o a un diálogo que permite que continúe la conversación entre los hombres, pero cuya finalidad ya no es la búsqueda de la verdad o vivir una vida buena.

Desde que la filosofía se incorporó al currículo de las nacientes Universidades, progresivamente se transformó en una actividad a cargo de profesionales. Y desde el fin del siglo dieciocho en adelante, con muy pocas excepciones, la filosofía estará indisolublemente ligada a la universidad, quedando reducida a un discurso que se desarrolla en un ambiente institucionalizado. En su obra *Philosophy as a Way of Life. Exercises Spiritual from Socrates to Foucault*, Pierre Hadot sostiene sobre este asunto que “En la filosofía moderna universitaria, la filosofía ya no es un modo o forma de vida -a menos que sea la forma de vida de un profesor de filosofía. Actualmente el elemento y el ambiente vital de la filosofía es la institución educacional estatal; esto ha sido siempre, y puede ser aún, un peligro para su independencia”<sup>7</sup>. Esto se diferencia notablemente de la filosofía tal como la entendieron los griegos en sus comienzos, cuando un filósofo era, ante todo, alguien que vivía de un modo filosófico, es decir, alguien cuya vida estaba guiada por la razón en la búsqueda de la verdad y de la excelencia humana que le permitiera vivir una vida buena. La filosofía era, entonces, no solamente discurso argumentativo sino también un modo de vida. Una forma de vida, claro está, que no tiene ninguna relación con lo que Ludwig Wittgenstein llamara de esa manera, pues para él el fin de la filosofía no es el sentido de la vida, ni nos proporciona respuesta alguna a los problemas de la vida. Es una forma de vida más bien como la entendió Sócrates, para quien la filosofía se relaciona con la verdad que permite el cuidado del alma y el conocimiento de sí mismo, con lo que puede hacernos capaces de “estar en condiciones de dar cuenta”, de dar una justificación racional a lo que se afirma. Este “cui-

---

\* Juan Carlos Pablo Ballesteros es doctor en Filosofía, socio correspondiente de la *Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis* del Vaticano y profesor titular en la Universidad Católica de Santa Fe. E-mail: [jballesteros@ucsf.edu.ar](mailto:jballesteros@ucsf.edu.ar)

<sup>7</sup> HADOT, Pierre: *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. (Traslated by Michel Chase). Blackwell, Massachusetts, 2000, p. 271.

dado del alma” Sócrates lo tomó como una misión suprema y como un “servicio a Dios”. Jenofonte asegura que Sócrates afirmó que “he trabajado constantemente para hacer mejores a los que me han tratado”<sup>8</sup>. Esta idea está muy bien expresada en la *Apología*: “Toda mi ocupación es andar de un lado a otro tratando de persuadirlos, jóvenes y viejos, de que no debéis preocuparos ni del cuerpo ni de las riquezas, tan apasionadamente como de vuestra alma, para que sea todo lo perfecta posible”<sup>9</sup>.

Albert Dondeyne sostiene que la grandeza de Sócrates no es principalmente su erudición ni la vivacidad de su inteligencia, sino la honestidad intelectual que ha hecho de él un mártir de la libertad de pensamiento y de expresión. “En otras palabras, escribe Dondeyne, Sócrates para Occidente no es principalmente el precursor de la teoría platónica de las ideas sino un pensador para quien la búsqueda de la verdad y de la sabiduría no consistía en primer lugar en ampliar nuestro conocimiento del mundo sino en volver al hombre a su verdad interior, gracias a un mejor conocimiento de sí y de una lucha incesante contra las mistificaciones intelectuales que alienan la inteligencia en su vida propia”<sup>10</sup>. Esta “sabiduría”, interpreta este filósofo de Lovaina, constituye un cierto modo de vida superior, un cierto estilo ético que diferencia al filósofo y lo eleva por encima del hombre común.

Soy consciente que proponer el modelo socrático del filosofar para muchos puede resultar un anacronismo, pero si la filosofía no significa un compromiso intelectual y moral para el que filosofa, aunque sea de algún modo, la filosofía se transforma en una literatura y los filósofos, como dijera Richard Rorty, en unas personas que han leído ciertos libros en lugar de otros. La defensa que han hecho quienes consideran a la filosofía solamente como conocimiento ante los recortes de presupuesto en las universidades y la consiguiente eliminación de cátedras e institutos es lamentable, ya que solamente se les ha ocurrido como argumento que la filosofía proporciona un pensamiento riguroso y una mente lógica entrenada en el análisis de los diferentes discursos. Pero esto también lo pueden proporcionar las ciencias, de modo que la filosofía, entendida de esta manera, no logra justificar su existencia. Está de más.

Claro está que en nuestros tiempos, en que muchos niegan todo valor a la metafísica y afirman que asumir una postura antropológica es muy aventurado, porque no habría forma de sostenerla frente a otras posturas diferentes -por la negación de la metafísica-, plantear que la filosofía, incluso y sobre todo en sede académica, debe volver a plantear problemas sobre el sentido de la vida humana, la verdad, el bien, o la naturaleza de Dios, es completamente inaceptable. La Universidad, entienden quienes piensan así, es una institución científica que nada tiene que ver con estas cuestiones, que pertenecen al ámbito de las creencias privadas. Pero, ¿es aceptable concebir a la filosofía como una actividad que nada tiene que ver con los problemas más importantes para el ser humano? Sin duda que no son interrogantes como éstos los que encontramos en las revistas contemporáneas especializadas, donde los autores de sus artículos presentan sus argumentos impersonalmente y para ser juzgados con los estándares reconocidos por los que integran esta particular profesión académica, los profesores de filosofía, funcionarios cuyo oficio consiste, salvo excepciones, en formar a otros funcionarios que enseñarán filosofía. Estándares reconocidos en realidad por los que participan de los códigos propios del canon excluyente que los identifica, por-

---

<sup>8</sup> JENOFONTE. *Memorias sobre Sócrates*. En Jenofonte: *Sócrates. Vida y doctrinas*. Trad. de José Deleito y Piñuela Madrid. Alderabán Ediciones. 1999, p. 185.

<sup>9</sup> PLATÓN. *Apología*, 29 e.

<sup>10</sup> DONDEYNE, A.: “Qu’est-ce que la philosophie?” en *Sapientia*, año XXVI, n. 100-102, Buenos Aires, 1971, p. 109.

que frecuentemente ni siquiera se dialoga con los que tienen concepciones filosóficas diferentes.

A esta situación actual se refiere Alasdair MacIntyre en su trabajo *The Two Faces of Philosophy*, donde sostiene que hay dos imágenes contrastantes de la actividad filosófica. Una es la que es proporcionada por algunas de las conversaciones de Sócrates narradas por Platón. Y otra muy diferente es la que es presentada por los números recientes de aquellas prestigiosas revistas filosóficas en las cuales los miembros actuales de la profesión académica de filosofía se dirigen a sus colegas a altos niveles de argumentación y erudición<sup>11</sup>. Ahora bien, ¿por qué recurrir a Sócrates? MacIntyre entiende que Sócrates, principalmente a través de los textos de Platón, habla no solamente a sus interlocutores inmediatos en el griego de su propia vida diaria, sino también a través de las traducciones a los lectores de Platón en las expresiones cotidianas de sus propios lenguajes. Entonces Sócrates es un socio potencial en la conversación filosófica para cualquiera y para todos, forzando a sus socios en la conversación a hacer explícitas cuestiones difíciles cuyas respuestas han sido hasta ahora tácitamente asumidas en sus actividades cotidianas. Por contraste, los contribuyentes a las publicaciones filosóficas contemporáneas se dirigen a una audiencia especializada en un tipo de lenguaje que excluye a los que no tienen un cierto tipo de entrenamiento profesional. “Ellos característicamente dirigen problemas definidos y redefinidos en artículos previos y presuponen muchos conocimientos de una literatura especializada. Ellos escriben como filósofos profesionales que se comunican con otros filósofos profesionales y muy a menudo sólo para aquellos que trabajan en la misma subdisciplina o subsubdisciplina como ellos mismos. Las preguntas que ellos hacen no son generalmente formuladas en la vida diaria”<sup>12</sup>.

Además, señala MacIntyre, hay otra importante diferencia entre la filosofía en el modo interrogativo de Sócrates y la filosofía en el modo especializado del artículo de la revista profesional, que es su finalidad. El objetivo de Sócrates fue capacitar a aquellos a los que abordaba a reconocer que ellos no entendían en todo su significado lo que hasta ahora habían pensado que comprendían. Los cuestionaba para que se transformaran en autocuestionadores comprometidos en seguir los argumentos hasta llegar a conclusiones sustantivas sobre el mundo y sobre ellos mismos. Y no es sorprendente que Sócrates algunas veces haya obtenido respuestas peligrosamente hostiles, porque no resulta nada cómodo que alguien nos haga la pregunta que él frecuentemente hacía a sus conciudadanos: ‘Hombre, ¿no tienes vergüenza...?’, pregunta cuya eficacia está testimoniada por la declaración de Alcibiades en el *Banquete* platónico: “Solamente con este hombre me ha ocurrido lo que nadie podría creer de mí: que me avergüenzo”<sup>13</sup>. Esto está en correspondencia con uno de los textos en los que Sócrates es más claro con respecto a su misión filosófica: “...Supongamos que, desoyendo las instancias de Anito, me dijeseis: ‘Sócrates, no haremos caso de lo que dice Anito, sino que te declaramos absuelto, pero a condición de que dejarás de filosofar y de hacer tus indagaciones acostumbradas; y si en esto reincides y fueres descubierto, morirás.’ Pues si esta condición me pusiereis para soltarme, yo a mi vez os diría: ‘Atenienses, os respeto y os amo, pero obedeceré a Dios antes que a vosotros; y mientras quede en mí un soplo de vida y fuere capaz de hacerlo, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de amonestar al que de vosotros me encontrare, diciéndole lo que tengo por costum-

<sup>11</sup> Cfr. MACINTYRE, Alasdair: “The Two Faces of Philosophy” en *Yearbook of the Irish Philosophical Society: Voices of Irish Philosophy*, Ireland, 2001, p. 115.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> PLATÓN. *El banquete*, 216 b-c.



*bre*: ¿Cómo es posible, mi excelente amigo, que siendo tú ateniense, ciudadano de la mayor ciudad del mundo, y de la más renombrada por su sabiduría y su poder, *no te avergüences* de no haberte cuidado sino de tus riquezas, para aumentarlas lo más que puedas, así como de tu reputación y tus honores, y no te ha preocupado, en cambio, ni has pensado *en la sabiduría, en la verdad, en tu alma, para hacerla lo mejor posible?*”<sup>14</sup>. Como sostiene Werner Jaeger sobre este texto, la filosofía que Sócrates profesa aquí no es un simple proceso teórico de pensamiento “sino que es al mismo tiempo una exhortación y una educación”<sup>15</sup>. Y agrega más adelante: “El llamamiento de Sócrates al “cuidado del alma” fue lo que realmente hizo que el espíritu griego se abriese paso hacia la nueva forma de vida. Si el concepto de la vida, del *bíos*, que designa la existencia humana, no como un simple proceso temporal, sino como una unidad plástica y llena de sentido, como una forma consciente de vida, ocupa en adelante una posición tan dominante en la filosofía y en la ética, ello se debe, en una parte muy considerable, a la vida del propio Sócrates. Su vida fue un anticipo del nuevo *bíos*, basado por entero en el *valor interior* del hombre”<sup>16</sup>.

Sin embargo, cabe que nos preguntemos si este modo de filosofar, que tiene a Sócrates como su modelo, habría subsistido en el tiempo. Analizada la filosofía como un hecho histórico, tal vez ésta sobrevivió precisamente porque se institucionalizó como una disciplina académica. Probablemente ha sido su marco institucional el que ha hecho posible la continuidad de sus indagaciones, la transmisión de las tradiciones filosóficas, la publicación de tesis y argumentos y la incorporación de estándares de discusión, aunque esto no siempre estuvo acompañado por la franqueza para comprender y el respeto por la verdad en el campo de la indagación filosófica. Pero es posible que solamente desde la enseñanza provista a través de medios institucionalizados las sucesivas generaciones de estudiantes hayan encontrado, aunque en la mayoría de los casos de un modo esporádico e irregular, el testimonio de los grandes maestros de la filosofía a través de sus escritos, y de un modo mucho menos frecuente, pero también gracias a la institución académica, la guía personal y efectiva de un maestro que ha guiado a sus estudiantes, o a algunos de ellos, en la indagación filosófica responsable y comprometida, del mismo modo que cualquier aprendiz se inicia en su oficio. Desde este punto de vista debe reconocerse que la producción filosófica especializada ha sido indispensable para el genuino progreso intelectual en la indagación filosófica. Representa entonces un logro y no un fracaso y, como sostiene MacIntyre, caracteriza hasta cierto punto cada tipo de indagación en la que el progreso filosófico sistemático ha sido realizado: el analítico, el fenomenológico, el neokantiano, el neotomista o el que sea<sup>17</sup>.

Es obvio que la filosofía socrática (como modo de filosofar, no solamente como contenido conceptual) es un hecho histórico irrepetible. Sin embargo, sostengo que ha dejado una impronta que está presente en los grandes filósofos –sean ellos un Tomás de Aquino, un Kant o un Hegel- y que debemos recuperar para no quedar encerrados en sutilezas eruditas posmodernas o deconstructivas que tienen poco que ver con el sentido de la vida humana y la convivencia regida por el mérito. En esta filosofía de modo interrogativo se cuestionan conceptos o creencias, pero estos conceptos o creencias no son privativos de un reservado núcleo de especialistas, aunque algunos de ellos puedan serlo, sino que son los

<sup>14</sup> PLATÓN. *Apología*, 29 d. Cursivas mías.

<sup>15</sup> JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México, 1971, p. 415.

<sup>16</sup> Idem, p. 423.

<sup>17</sup> Cfr. MACINTYRE, Alasdair: “The Two Faces of Philosophy”, op. cit., p. 115.

que comparten generalmente los participantes de la vida diaria que tienen una educación superior y que los utilizan para dar alguna respuesta a los problemas vitales que la ciencia no puede resolver. El resultado de este cuestionamiento a menudo es un contraste entre lo que en el público educado pasa por una comprensión adecuada de los conceptos y creencias compartidos y el tipo de comprensión que busca el filósofo con razones suficientemente buenas para sostener sus juicios.

Además, estos cuestionamientos son posibles toda vez que tomamos distancia de las suposiciones en las que hemos confiado hasta ahora, sometiéndolas a un escrutinio crítico sistemático mediante las más fuertes objeciones disponibles. Y esto no lo hacemos solamente con los pensamientos rivales, sino fundamentalmente con los propios, volviéndolos vulnerables y susceptibles de cambios o mejoramientos. Así han procedido los grandes filósofos, desde Sócrates, que han hecho avanzar el pensamiento filosófico precisamente porque la búsqueda de la verdad presupone en primer lugar que cuestionemos lo que hasta ahora teníamos por seguro. Así procedió Tomás de Aquino y por eso pudo elaborar una filosofía diferente a la de sus fuentes, principalmente el agustinismo y el aristotelismo tal como se lo conocía en su época. Sabemos que esta búsqueda nos dejará insatisfechos, porque todo filósofo es un inconformista, pero también sabemos que estamos expuestos al error, como en toda acción humana. No obstante el intento no habrá sido en vano, porque los errores de los grandes filósofos enseñan mucho más que los mediocres que repiten un pensamiento ajeno.

De modo que en su tarea de indagación cada filósofo provee a su propia manera un modelo de separación de las suposiciones contemporáneas, y una apelación a los estándares impersonales de significado y razonamiento que permanecen o caen por la calidad de los argumentos empleados en su defensa<sup>18</sup>. MacIntyre explica que esto es así “Porque lo que cada uno de estos filósofos apeló en su contexto particular fue lo que él en aquél momento y lugar consideraba como lo mejor, el más racionalmente justificable conjunto de estándares hasta ese momento, es decir, el conjunto de estándares en mejores condiciones de resistir mediante un argumento sólido la más amplia gama de objeciones disponibles”<sup>19</sup>. De este modo la filosofía progresa esencialmente por la disputa, por la confrontación honesta con las argumentaciones rivales. Así lo entiende Tomás de Aquino, quien al final de su escrito *De unitate intellectus contra Averroístas* sostiene que ha enfrentado los errores de Averroes no por la enseñanza de la fe, sino con los argumentos y palabras de los filósofos, y que quien no esté de acuerdo con sus argumentos “que no hable en las esquinas, ni en la presencia de muchachos que no saben cómo juzgar acerca de tan difíciles cuestiones, sino que escriba contra este tratado, si tiene suficiente valor”<sup>20</sup>.

De un modo o de otro, cada uno de los grandes filósofos ha planteado este mismo desafío: aceptar los argumentos empleados o presentar justificación racional para apelar a algún conjunto superior de estándares alternativo. Pero adviértase, escribe MacIntyre, que si la indagación filosófica va a alcanzar este punto de tal forma que es prácticamente relevante, tendrá que convertirse en sistemática. Es decir, que la filosofía en el modo interrogativo de Sócrates necesitará complementarse con los logros de la filosofía académica. Por eso entiende que estos dos aspectos de la actividad filosófica no son opuestos, sino complementarios. Porque que a la filosofía practicada en el modo socrático que fracasa en pro-

<sup>18</sup> Cfr. MACINTYRE, Alasdair: “The Two Faces of Philosophy”, op. cit., p. 118.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Cfr. WEISHEIPL, James A.: *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Trad. de Frank Hevia, EUNSA, Pamplona, 1994, p. 321.

ceder en la dirección de la indagación sistemática pareciera faltarle integridad, y la filosofía académica absorbida en detalles eruditos, la filosofía de escritorio desvinculada de lo que es importante para la comprensión del mundo y el sentido de la vida, suele tener como único resultado un texto escrito en un dialecto impenetrable que termina en la incomunicación más absoluta.

La filosofía se apartó de su larga y fecunda tradición cuando dio más primacía al conocimiento del pensar que al conocimiento de la realidad, haciendo del filósofo un ser que razona con autonomía y neutralidad sobre un campo de conocimiento cada vez más limitado. Seguramente Sócrates se habría asombrado ante esta forma de concebir a la filosofía y al filósofo. Se trata, entonces, de recordar que la filosofía no es solamente conocimiento, sino también una forma de vida, tal como lo señaló Aristóteles al comienzo y al final de su *Ética a Nicómaco*. Y esa forma de vida en cada filósofo constituye una unidad, una totalidad compleja cuya narración continúa una historia que le antecede<sup>21</sup>.

Nuestra vida, como la filosofía misma, no es un simple transcurrir de acción en acción o de premisa en premisa, como si desarrolláramos un teorema ya escrito del que inexorablemente seguimos sus pasos. La vida y la filosofía son un desafío cotidiano a ser cada vez mejores personas y a comprender mejor la verdad que descubre nuestra inteligencia. Y como a todo desafío, también a éste respondemos con miserias y grandezas, que van jalando nuestro itinerario hacia la verdad fuente de toda verdad. Y en este tránsito cada día deberá valer la pena de ser contado. Por eso, para quienes entendemos que la filosofía también es un modo de vivir, ella misma es un drama que merece ser contado. Los filósofos, como los poetas, como todos los que viven con fidelidad y autenticidad su vocación, se alegran cada día por los logros de su oficio porque nada los garantiza. La ayuda que podamos recibir, sea de la naturaleza que sea, nunca sustituye el esfuerzo y el empeño personal. Como ha escrito muy bien Josef Pieper, filosofar significa vivir a la intemperie<sup>22</sup>.

Ahora bien, ¿cuáles son las principales tareas que tiene hoy la filosofía, entendida como esta concurrencia de su aspecto académico y su aspecto vital? Como la filosofía tiene un carácter totalizador, toda la realidad constituirá siempre su objeto de estudio. Sin embargo, me parece que se pueden señalar algunas cuestiones cuya consideración son actualmente particularmente necesarias. Sin duda que el estudio de los grandes maestros del pasado es también hoy una tarea filosófica. Si bien el filósofo parte del análisis de la realidad, no de los libros, la mayor parte de los problemas filosóficos ya han sido considerados en el pasado, por lo que su consideración es imprescindible. Tal vez para quienes tienen intereses filosóficos más prácticos o más originales esta indagación erudita sobre el sentido profundo de los textos del pasado sea una arqueología del saber que no contribuye mucho en la consideración de los problemas actuales. Sin embargo, alguien tiene que hacer esta tarea, porque no hay una traducción intemporal de los textos filosóficos. El Aristóteles que conoció Tomás de Aquino, por ejemplo, es muchísimo menos rico y preciso que el que conocemos nosotros hoy. Y esto no es porque nuestro entendimiento sea más potente que el del Aquinate, sino porque nos beneficiamos de siete siglos posteriores a él de descubrimientos y precisiones de todo tipo. Pero fundamentalmente porque cada época hace su interpretación desde su propio contexto. El filosofar es un hecho histórico, y aun cuando seamos deudores de algún gran pensador del pasado, llámese Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant o

<sup>21</sup> Cfr. BALLESTEROS, Juan Carlos Pablo: "Filosofía narrativa y racionalidad práctica. Un estudio sobre Alasdair MacIntyre". Rev. *Philosophica*, N° 24-25, Valparaíso, Chile, 2002, p. 11.

<sup>22</sup> PIEPER, Josef: *El ocio y la vida intelectual*. Trad. de A. Pérez Masegosa y otros. Rialp. Madrid, 1979, p. 119.

Hegel, nunca podremos pensar como ellos, porque nuestro mundo no es su mundo. Podemos llegar a cometer graves errores si interpretamos pensamientos de otras épocas con nuestros propios criterios actuales. Como ejemplifica MacIntyre, en su trabajo *La relación de la filosofía con su pasado*, “En la concepción característica de los griegos la justicia es una cuestión de mérito: se trata de asignar bienes en concordancia con la contribución que uno hace a aquella forma de comunidad política que constituye la arena moral. En la concepción típicamente moderna, la justicia es una cuestión de igualdad fundamental”<sup>23</sup>. De manera que cometeríamos un gran error si pensamos, y trabajamos filosóficamente con este criterio, que lo que cada uno de nosotros entiende por justicia es lo que siempre y todos han entendido por justicia.

Con respecto a esto me apresuro a defenderme de alguna acusación de relativismo. No estoy cuestionando las verdades objetivas y necesarias que el hombre puede llegar a conocer. Sí sostengo que aún a éstas cada filósofo las interpreta desde su contexto cultural e histórico. Los medievales habían distinguido muy inteligentemente entre aquello que es verdadero *quoad rem* y lo que lo es *quoad nos*. De modo que los preceptos de la ley natural, por ejemplo, pueden ser siempre los mismos, pero cada hombre los interpretará necesariamente desde su propio contexto histórico. Tomás de Aquino ya había advertido esto en sus *Cuestiones académicas*: “Lo justo y lo bueno (*justa et bona*) pueden ser considerados desde dos puntos de vista (*dupliciter*): por un lado formalmente (*formaliter*) y así considerados son siempre y en todas partes lo mismo, porque los principios de lo que es correcto (*principia juris*), que reside en la razón natural, no cambia. Por otro lado son considerados materialmente (*materialiter*), y en este sentido lo justo y lo bueno no son lo mismo en todas partes y para todos, pero es necesario que se ajusten a la determinación de la ley. Y esto ocurre debido a la mutabilidad de la naturaleza humana y a las diversas condiciones de los hombres y de las cosas, según la diversidad de lugares y épocas”<sup>24</sup>.

De modo que la interpretación de los textos es una tarea filosófica permanente, pero tampoco hay que reducir a la filosofía a una mera exégesis de textos. Jean Guitton, en su magnífico libro *Mi testamento filosófico* desarrolla un diálogo entre el personaje *post mortem* Guitton y Sócrates, en el que el primero afirma: “Se trata de saber si la filosofía es ante todo la exégesis de su propia tradición. Yo digo que está muerta en cuanto actúa así.”<sup>25</sup> Internet es la salvación de la filosofía, sostiene Guitton, porque es la muerte de los ratones de biblioteca, es decir, de aquellos que han leído veinte mil volúmenes, hojeado cien mil, y que saben dónde se encuentra la menor fruslería concerniente a su especialidad. “Cualquier mente meditativa tendrá pronto a su servicio un esclavo electrónico que iguala las performances de un regimiento de eruditos. Los ratones de biblioteca ya no servirán de nada. Aventados. Anulados. Como los bueyes de labranza cuando llegaron los tractores”<sup>26</sup>. A lo que Sócrates responde: “Guitton, no me dé falsas alegrías”, a lo que el personaje Guitton le responde que no son falsas, porque gracias a la técnica nos curaremos de la acumulación por el exceso de acumulación. La información que tenemos del pasado de la filosofía debe estar al servicio de una filosofía viviente. Porque como ha escrito muy bien Olivier Reboul: “Para filosofar es necesario entrar a la escuela de los filósofos, recordando siempre que una

---

<sup>23</sup> MACINTYRE, Alasdair: *La relación de la filosofía con su pasado* en R. RORTY, J. B. SCNEEWIND, Q. SKINNER (Comp.) *La filosofía en la historia*. Trad. de Eduardo Sinnot. Barcelona, Paidós, 1990, p. 57.

<sup>24</sup> *Quaestiones disputatae. De malo*, q. II, a 4, ad 13m.

<sup>25</sup> GUITTON, Jean: *Mi testamento filosófico*. Trad. de Amanda Foros de Gioia. Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 113.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

escuela es un lugar de donde uno alguna vez debe salir, una institución donde el verdadero fin no es solamente aprender tal o cual verdad, sino aprender a pensar”<sup>27</sup>.

Otra cuestión que me parece necesario volver a plantear es la necesaria inclusión en la filosofía tanto de lo especulativo como de lo práctico. Lo primero se refiere a aquellas cosas necesarias que son objeto principalmente de la metafísica. Y es necesario rescatar a la metafísica de su actual olvido (o negación). Pero entiendo que no se trata, una vez más, de analizar los textos metafísicos del pasado, sino de elaborar una nueva metafísica que nos de alguna explicación última de la realidad acorde con los conocimientos que sobre ella tenemos actualmente.

Lo práctico se refiere a lo que Aristóteles llamó “la filosofía de las cosas humanas”, y cuyo fin es la acción<sup>28</sup>. Entre estos dos aspectos de la filosofía debe haber una necesaria complementación y no oposición, como han malinterpretado algunos. Tampoco debe entenderse que lo contemplativo es incondicionadamente superior a lo práctico. Contra esta concepción ya se pronunció Aristóteles cuando señaló la superioridad de la *eupraxia*, en la que la *theoría* es la forma suprema de la *praxis*.

Y si aceptamos esta necesaria complementación (en una relación no deductiva) entre teoría y praxis, acordémonos también hoy de correr al rescate de la antropología. Volver a pensar sobre la naturaleza humana no es un tema menor ante algunas realidades contemporáneas, como la clonación, la evolución del cerebro, etc. Pero además la antropología vuelve a encontrar su justificación al ponernos en relación con lo Absoluto –recordemos que el filósofo nunca parte de lo Absoluto, llega a él dentro de lo humanamente posible- y al darnos algunas claves para la imprescindible tarea actual de reorientar la política para que vuelva a estar al servicio de los hombres.

Con respecto a lo primero Joseph de Finance, quien propició un tomismo renovado, en diálogo con lo mejor de la filosofía contemporánea, sostenía que el hombre es un ciudadano de dos mundos, lo que explicaría porqué no se siente plenamente cómodo en ninguno<sup>29</sup>. En el hombre se puede reconocer una doble pertenencia: al mundo de los cuerpos y al de los espíritus, al de las cosas y al de las personas, al de la exterioridad y al de la interioridad. Pero también en el hombre hay al mismo tiempo una cierta pertenencia y al mismo tiempo una distancia infinita con lo Absoluto. En *Citoyen de deux mondes* escribió De Finance: “Hay, entre el pensamiento humano y el Pensamiento absoluto, con una diferencia infinita, una afinidad y como un parentesco secreto, que se constata en el hecho mismo de que el hombre es capaz de conocer esta diferencia, y de situarse conscientemente en su lugar. Su ‘verticalidad’ no es solamente morfológica. Por su estructura espiritual está hecho para mirar a la vez hacia lo lejos y hacia lo alto”<sup>30</sup>.

Con respecto a lo segundo, la necesidad de considerar nuevamente a la naturaleza humana en su relación con la ética y la política la destaca Paul Ricoeur en el prólogo a la edición francesa de *La condición humana*, donde escribe que en esta obra “La antropología filosófica está concebida entonces como una introducción a la filosofía política; más exac-

---

<sup>27</sup> REBOUL, Olivier: *La philosophie de l'éducation*. Paris, PUF, 1989, p. 7.

<sup>28</sup> He tenido anteriormente una concepción defectuosa sobre esta cuestión, motivada seguramente por una interpretación errónea de un texto de Tomás de Aquino. Véase mi escrito “La filosofía de la educación como filosofía práctica”, Rev. *Tópicos* N° 2, Santa Fe, 1994, donde le adjudico un fin teórico a la filosofía práctica, particularmente en p. 67.

<sup>29</sup> Cfr. FINANCE, Joseph de. *Citoyen de deux mondes. La place de l'homme dans la création*. Roma, Università Gregoriana Editrice. Librerie Pierre Téqui, 1980, p. 18.

<sup>30</sup> Idem, p. 24.

tamente, la prueba de esta antropología filosófica sería la política misma”<sup>31</sup>, agregando poco más adelante: “Una vez más, el tono polémico de *Condition de l’homme moderne* se explica por el proyecto subyacente de una antropología filosófica”<sup>32</sup>. Creo que con relación a esto es oportuno recordar que en su famosa obra *La condición humana* la distinguida filósofa judía Hannah Arendt escribió que el milagro que salva al mundo, en la esfera de los asuntos humanos, es el hecho de la natalidad. El nacimiento de nuevos hombres confiere a los asuntos humanos fe y esperanza<sup>33</sup>. Esta fe y esperanza, escribe Arendt, “encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: ‘Os ha nacido hoy un Salvador’”<sup>34</sup>.

Finalmente, deseo terminar haciendo una breve referencia a la urgente tarea de poner en una relación mutuamente fecunda a la filosofía con la ciencia. La filosofía se distingue de lo que actualmente se llama ciencia. La discusión sobre la supremacía de alguno de estos saberes sobre el otro no tiene ningún sustento, ya que se trata de interrogantes distintos, no comparables. Sin embargo, filosofía y ciencia deben ayudarse mutuamente, pues sus interrogantes son estímulos para avanzar en el conocimiento. Sólo un concepto degradado de la filosofía puede hacer que ésta se incline ante el estatuto epistemológico de la ciencia y el análisis de su lenguaje. El estudio del lenguaje es sin duda una actividad filosófica, pero no agota el campo de la filosofía ni la puede convertir, como ha sucedido por un exceso de autocritica, en un mero auxilio de la ciencia a través del análisis de su discurso. Si alguna vez la filosofía fue llamada por algunos sierva de la teología, hoy no debemos aceptar que se la transforme en una sirvienta de la ciencia.

Desde que nació entre los griegos la filosofía acompaña al hombre en su aventura de vivir de un modo más perfecto, y lo seguirá haciendo, porque aun para negar a la filosofía es necesario filosofar.

---

<sup>31</sup> RICOEUR, Paul: *Préface* a la obra de Hannah Arendt *Condition de L’homme moderne*. Trad. del inglés de Georges Fradier. Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 14.

<sup>32</sup> *Idem*, 24.

<sup>33</sup> Cfr. BALLESTEROS, Juan Carlos Pablo: *Naturaleza humana y sujeto espiritual en Joseph de Finance*. En *Scientia, fides & sapientia. Escritos dedicados a Gustavo Eloy Ponferrada*. Editados por Gabriel Delgado y Mario Enrique Sacchi. La Plata, Universidad Católica de La Plata, 2002, p. 66.

<sup>34</sup> ARENDT, Hannah: *La condición humana*. Trad. de R. Gil Novales. Barcelona, Paidós, 1998, p. 266.

## RIFLESSIONI SULLA TEMATICA DELLA PERSONA IN MICHELE FEDERICO SCIACCA

**Tomaso Bugossi\***

### **“Linee” sul pensiero di M.F.Sciacca**

Nel pensiero di Sciacca vi è la presenza continua del “concetto” di interiorità. Per precisare il ruolo che il concetto di interiorità svolge nella “filosofia dell’integralità” è necessario un approfondimento molto accurato dell’intera costruzione teoretica di Sciacca squisitamente metafisica e del suo iter filosofico che lo ha portato dall’adesione dell’Attualismo alla Filosofia dell’integralità.

Il concetto di interiorità è stato compromesso dalla nozione moderna di immanenza che ne rappresenta la deformazione soggettivistica. Sciacca rivaluta il concetto classico di interiorità e la chiama “interiorità oggettiva”.

Se si considera il soggetto (perché l’interiorità è di un soggetto) si hanno due concezioni differenti. Nell’interiorità soggettiva, immanentistica, la realtà è “posta” dal soggetto e si ha quindi l’idealismo “soggettivo o immanente”. Nell’interiorità oggettiva, trascendentista, la realtà è data al soggetto e si ha quindi l’idealismo “oggettivo o trascendente”.

L’idealismo trascendente fa capo a Platone e si svolge nel corso della storia del pensiero filosofico in Agostino, Tommaso e Rosmini. Sciacca vi approda dopo l’esperienza dell’attualismo del Gentile, che lo ha portato al riconoscimento dell’insufficienza dell’interiorità “soggettiva” cioè dell’immanenza.

Il volume che inizia il “corpus” della Filosofia dell’integralità si intitola appunto L’interiorità oggettiva e indica la svolta decisiva di Sciacca maturata attraverso un progressivo approfondimento del tema dell’interiorità.

Sciacca partendo dalle tesi gentiliane, attualistiche ed immanentistiche, è pervenuto alla trascendenza teistica, ossia a Dio. E’ noto che l’attualismo esclude ogni forma di trascendenza: tutta la realtà è inclusa nell’Io, nel soggetto, non esiste nulla al di fuori del soggetto, è l’Io che pone se stesso e il tutto. Una immanenza quindi completamente chiusa alla trascendenza. Nelle Riflessioni critiche sull’atto dell’attualismo, poste in appendice ad Atto ed Essere, Sciacca sottopone a critica serrata l’immanentismo dell’attualismo,

---

\* *Tomaso Bugossi* es doctor en Filosofía. Ha nacido en Génova. Se desempeña como docente e investigador en la Universidad de Génova. Ha sido discípulo directo de Miguel Federico Sciacca, conocido y prestigioso filósofo cristiano de la integridad. Tomás Bugossi ha organizado y dirigido numerosos Jornadas, Simposios y Congresos de filosofía; es autor de numerosos artículos y libros de filosofía, algunos de cuyos libros han sido traducido en varias lenguas, entre los que mencionamos: *Interioridad y hermenéutica*; *Metafísica del hombre y filosofía de los valores según Michele Federico Sciacca*; *El evidente velado: Metafísica antrópica y hermenéutica*; *Momentos de historia del rosminianesimo*; *Dall’oblio al riconoscimento: Saggio su Heidegger*; *Sciacca: L’ermeneutica della cultura*. E-mail: [tbugossi@village.it](mailto:tbugossi@village.it)

mostrandone la insostenibilità. L'attualismo diceva: tutto è per l'atto del pensiero; Sciacca rettifica: il pensiero è pensiero per l'essere, e senza l'essere non si dà pensiero, dunque tutto è per l'essere.

Sciacca procede nella sua secondo le seguenti "tappe": 1) l'Attualismo gentiliano; 2) lo spiritualismo critico; 3) lo spiritualismo cristiano; 4) l'idealismo oggettivo; 5) la Filosofia dell'integralità (non è istanza spiritualistica, perché integralità vuol dire la totalità di tutti gli elementi ontologici.) Sciacca infatti non voleva che la sua posizione filosofica, dopo il 1951, fosse denominata "spiritualismo" per evitare una visione settoriale e soggettivistica della Filosofia dell'integralità che afferma il valore dell'interiorità e della realtà, della soggettività e dell'oggettività, dell'immanenza e della trascendenza. L'interiorità permette di scavare in profondità, di scandagliare la dimensione ontologica dell'uomo e permette anche l'estensione a tutto l'Essere, per cui si svolge in esperienza metafisica. Sciacca sottopone ad una profonda critica il pensiero moderno quale si manifesta in Cartesio, Kant, Hegel e Gentile.

Cartesio aveva posto il principio "Cogito ,ergo sum" affermando la priorità del pensiero sull'essere. Sciacca perviene alla conclusione, su istanza rosminiana, che se non ci fosse in noi l'intuizione dell'essere (ossia l'essere nella forma dell'Idea), dal pensiero non potrebbe scaturire nessun essere. Il pensiero va dunque colto nella sua origine che è l'essere nella forma innata dell'Idea. Pertanto Sciacca nega la "priorità del pensiero sull'essere" e afferma la "priorità dell'essere sul pensiero".

Sciacca attua così il rovesciamento del principio di Cartesio che aveva dato inizio al pensiero moderno che giunge a piena maturazione nell'Idealismo, in cui tutta la realtà è assorbita dal pensiero per cui non vi è essere al di fuori del pensiero, cui l'Attualismo è ultima espressione. Ma in che cosa consiste la priorità dell'essere sul pensiero? L'Essere costituisce la condizione che rende possibile il pensiero umano: la "verità" non è posta dal pensiero, ma è data ad esso; e anche la "realtà" non è posta dal pensiero, ma è data ad esso. Per l'idealismo la verità e la realtà sono poste dal pensiero, in tal modo si viene ad identificare il pensiero umano col pensiero divino e lo spirito umano con lo Spirito Assoluto: questo è l'errore dell'idealismo in genere e dell'Attualismo, forma estrema di immanentismo. Il rifiuto dell'immanentismo non significa per Sciacca il rifiuto del concetto di immanenza, anzi si sforza di recuperarlo e lo recupera sul piano della orizzontalità.

Nel problema inerente la "validità del giudizio vero" si ripropone la questione essere-pensiero nei termini verità-ragione. Sciacca si domanda se la verità dipenda dalla ragione o la ragione dipenda dalla verità. Si profila anche in questo caso il problema della priorità.

Per Cartesio come vi è la priorità del pensiero sull'essere, così vi è la priorità della ragione sulla verità. Per Sciacca la ragione viene illuminata dalla verità per giudicare, dunque la verità non dipende dalla ragione, ma all'opposto la ragione dipende dalla verità. Per poter affermare questo, Sciacca distingue tra ragione e intelligenza, due attività dello spirito differenti: l'intelligenza intuisce l'Idea dell'essere; la ragione, sulla base di questa idea e dei dati sensoriali, formula i giudizi, che sono veri perché è vero il "lume della ragione" che proviene dall'Essere.

Cartesio e Kant svolgono le loro ricerche in ambito gnoseologico più che metafisico. Hegel ripropone il compito di "fondazione metafisica" dell'uomo, ma l'idealismo trascendentale viene a delinarsi una "autofondazione dell'uomo" che comporta attributi divini, dimenticando il limite ontologico dell'uomo.



Il compito che si prefigge Sciacca, nel passaggio dallo spiritualismo cristiano alla Filosofia dell'integralità, è quello di dare una fondazione metafisica dell'uomo che passi attraverso l'interiorità e la critica per abbracciare l'integralità che è al tempo stesso soggettività e interiorità, immanenza e trascendenza. La Filosofia dell'integralità è filosofia metafisica fondata sull'esperienza integrale della realtà, ossia aperta alla visione dell'essere in tutta la sua ampiezza, secondo le categorie dell'essere ideale, reale e morale, assunte da Rosmini, ma "ripensate" e filtrate attraverso una meditazione filosofica attenta a tutto il panorama del pensiero contemporaneo.

La Filosofia dell'integralità comprende la fondazione dell'uomo e delinea una antropologia teistica. L'uomo è sostanzialmente persona che sperimenta in sé la trascendenza. La filosofia dell'integralità è quindi ontologica ed antropologica, si potrebbe parlare di "ontologia antropologica". La struttura dell'interiorità dell'uomo è chiamata da Sciacca "interiorità oggettiva" perché al soggetto è presente l'oggettività dell'Essere vissuto secondo la dialettica "dell'implicanza e della compresenza", in cui le due istanze, soggettività e oggettività, non si eliminano, ma al contrario, per la loro inter-relazione, si implicano, si sostengono, in funzione "trascendentista", ossia rimandando il soggetto alla Sorgente.

L'antropologia teistica disvela l'uomo come persona, essenzialmente "teistico", creato da Dio e posto in relazione ontologica con la sua manifestazione che lo rende intelligenza teistica, volontà teistica, sensibilità teistica e lo indirizza verso il "compimento in compibile" che avviene per grazia.

La metafisica sfocia nella teologia. Sciacca con l'opera *Ontologia triadica e trinitaria* procede nella sua teoresi da moderno Padre della Chiesa nell'integrazione tra ricerca metafisica, fondata sulla "rivelazione naturale interiore" e teologia-religione, fondata sulla "rivelazione storica" di Cristo.

### **Riflessioni sulla tematica della persona in Michele Federico Sciacca**

La persona è singolarità indomabile e autonomia irriducibile; la persona è valore e personalizza tutti i valori, ossia li rende "personali". Ogni valore, infinito ed universale, viene incarnato nella persona che lo esprime in forma irripetibile. Il valore espresso dalla singola persona non solo non perde la sua infinità ed universalità, ma rimane universale ed infinito nella personalità che lo incarna e che trascende. Ogni valore è attuazione dell'Essere nella e per la persona di cui l'essere è essenza. L'essere-atto attua la sua essenza nell'atto di uno spirito che si determina, ma al tempo stesso trascende ogni sua attualità (realizzazione di un valore): infatti l'esistenza è attuazione di valori che però trascendono ogni loro "esistenziazione" (incarnazione in una persona). Ogni esistente ha un compito inesauribile che evidenzia la sua finitezza. Ogni esistente è "dialettico" in relazione al mondo in cui vive e agli altri esistenti, anch'essi principi supremi, "dialettici". "La persona, che è valore, puntualizza Sciacca, personalizza tutti i valori...Esistere è attuazione di valori, che pure infinitamente trascendono ogni loro esistenziazione sempre parziale, tutti gli atti sensibili, intellettivi e volitivi in cui li incarniamo. L'uomo, nel suo esistere nel mondo, li attua attraverso il reale, che così manifesta la sua verità nella sintesi indissolubile di esistenza e valore"<sup>35</sup>. La persona esistenza i valori, ossia li incarna, li determina, li particularizza, li esprime. In quest'atto di attualizzazione dei valori essi non perdono la loro

---

<sup>35</sup> SCIACCA, M.F. *Atto ed essere*, Marzorati, Milano, 1963, pp.89-90.

universalità, ma entrano nell'esistenza dello spirito sussistente. L'uomo è essere-atto capace d'incarnare i valori nell'esistenza reale: è un valore che attualizza i valori e se non lo fa, si nega come valore, che è quanto dire si nega come spirito, come soggetto compiuto. Esistere è attualizzazione di valori, i quali appartenendo all'Essere trascendono ogni possibile attuazione, infatti sono valori assoluti e ogni attualizzazione può solo essere parziale.

I valori che l'uomo ha esistenziato nella sua vita sono immortali. Sciacca dice: "L'uomo muore al mondo e questo a lui, ma quel che muore con l'uomo stesso, i valori che ha esistenziato e quanto ha sentito, pensato e voluto essenziato nel valore, tutto in lui è immortale: tutto permane nel suo spirito che non muore"<sup>36</sup>. Tutto ciò è vero purchè non si riduca lo spirito alla sola intelligenza. Infatti si parla di sentire, pensare, volere: tutto lo spirito esistenza ed essenza i valori, ossia li fa propri, li rende pensieri, sentimenti, volizioni.

L'uomo è se stesso quando si fa persona, ossia quando conforma se stesso all'Essere Infinito: sente, pensa, vuole secondo l'Essere che è Dio. L'uomo è persona in quanto vive in armonia con Dio.

Quando l'uomo pensa, sente, vuole nell'ordine dell'essere, si ricongiunge a Dio, Essere assoluto. La dignità della persona umana consiste nella comunicazione con il "divino" che è presente nel suo spirito e nella comunione con l'Eterno. Il fine dell'uomo è infinito, per cui perseguire l'infinito è il bene dell'uomo. Sciacca sottolinea: "La vera esistenza dell'uomo è farsi persona essendo; cioè quando attua il suo essere nell'aspirazione all'Essere di cui partecipa, e che riconosce conformando se stesso interiormente all'essere infinito presente alla sua mente, quando sente pensa vuole secondo l'essere e nell'essere, in armonia con il suo destino di ente intimamente slanciato verso l'Essere perché intelligente nella e per la partecipazione all'essere...All'uomo è presente come Idea che lo fa pensante giudicante volente; quando pensa, sente, conosce e vuole (ama) secondo l'ordine dell'essere, si ricongiunge all'Essere assoluto o Dio; in questo amore si dispone alla sua finalità assoluta. La partecipazione all'essere è la sua coordinazione a Dio...L'uomo che opera conforme all'essere, opera sovraeminentemente, secondo la dignità della sua persona, consistente nella comunione con l'Eterno"<sup>37</sup>.

Il futuro assoluto, ossia la persona pienamente realizzata, che adegua in se stessa l'Essere infinito che la costituisce, è in realtà incompatibile. L'uomo deve mettere tutto il suo impegno in una finalità irrealizzabile. Che senso ha questo sforzo immane per conseguire una "realizzazione" che è irraggiungibile? Non basta dire che ciò avverrà al di fuori della storia e del tempo, perché anche fuori da questi limiti può permanere la incompiutezza, visto che si tratta di realizzazione impossibile all'uomo. E' necessario che Dio che ha creato l'uomo, intervenga a colmare questa impossibilità, altrimenti Dio avrebbe creato l'uomo per la sofferenza. La salvezza attua proprio il compimento impossibile dell'uomo: gli viene donata la "natura divina" che colma ogni sua insufficienza e lo adegua all'infinito che lo costituisce.

L'uomo deve acquisire la "natura divina", la sola che possa metterlo in comunicazione diretta con Dio, vederlo faccia a faccia e partecipare alla sua vita. Naturalmente questa realizzazione supera le possibilità umane: è la grazia o salvezza. Siamo pertanto nel campo della Rivelazione e della teologia e non della filosofia.

---

<sup>36</sup> SCIACCA, M.F. Morte e immortalità, Marzorati, Milano, 1968, p.242.

<sup>37</sup> SCIACCA, M.F. *L'uomo questo "squilibrato"*. Milano, Marzorati, 1959, p.120.

L'uomo attua se stesso quando "sente, pensa ,vuole" secondo l'Essere in armonia con il suo disegno di ente intimamente slanciato verso l'Essere. Sciacca continua a ribadire che l'uomo partecipa dell'Essere per la presenza alla sua mente dell'Essere.

Certamente tiene presente anche le altre due attività fondamentali, infatti l'espressione "l'uomo sente pensa vuole secondo l'essere e nell'essere" fa capire che egli avverte la necessità del coinvolgimento nell'Essere di tutte le facoltà dello spirito. All'uomo è presente l'Essere uno-trino con le sue tre forme: Idea, Bellezza, Bene.

Per questo lo spirito ha tre principi attivi e non uno, e tutti e tre attingono la loro dinamicità direttamente dall'Essere manifestato.

Quando l'uomo "pensa, sente, conosce e vuole (ama) secondo l'ordine dell'essere, si ricongiunge all'Essere assoluto o Dio". Questo "congiungimento" sappiamo che è "impossibile": è necessario che Dio "salvi l'uomo", quindi dalla filosofia dobbiamo entrare nella Rivelazione e nella teologia perché occorre parlare di peccato originale, salvezza, incarnazione, redenzione e grazia, scoprendo che la salvezza non è "diventare Dio", cessando di essere creature umane, ma vivere il mistero di Cristo "vero Dio e vero uomo", senza che l'uno sopprima l'altro.

Il sintesiismo dell'Essere, ossia la compresenza e implicanza delle tre forme dell'Essere, trova nell'uomo la sua espressione più alta, per questo l'uomo è "ad immagine e somiglianza di Dio". Sciacca dice: "Ciascuna persona, sintesi vivente delle forme dell'essere nella loro distinzione e unità, è l'incarnazione del sintesiismo dell'essere e perciò è ad immagine e somiglianza di Dio. Un uomo capace di attuarsi eminentemente nelle forme dell'essere in perfetto equilibrio e in armonica corrispondenza è la perfezione del creato, l'immagine vivente del fine della creazione, la pienezza della "risposta" che il Creatore si attende da lui"<sup>38</sup>.

La persona si rapporta all'Essere assoluto attraverso la mediazione della manifestazione triadica, che è il divino nell'uomo.

Pertanto il divino nell'uomo orienta la persona a Dio; è una luce, un riflesso di Dio che spinge l'uomo a ricercarne la sorgente, e poiché Dio si manifesta uno-triadico, tutto lo spirito della persona cerca Dio, ogni facoltà nel suo modo: l'intelligenza cerca la Verità assoluta di cui l'Idea è anticipazione e manifestazione analogica; la sensibilità cerca la Bellezza assoluta, di cui la forma estetica dell'Essere è immagine; la volontà ricerca il Bene assoluto di cui la forma amabile dell'Essere, il Bene, è riflesso. E così lo spirito, sinteticamente, è proiettato verso Dio Verità-Bellezza- Bene assoluti.

A questo punto del nostro dire dobbiamo evidenziare che Sciacca pone una distinzione tra persona e personalità. La "persona" è un concetto generale applicabile a ciascun uomo, la "personalità" è il modo personale specifico di ognuno di vivere la vocazione all'Essere: "La persona, sottolinea, come quella che è la vocazione e la totalità della vita spirituale, attua se stessa nel rispondere alla vocazione fondamentale e primale all'Essere, che è il suo principio e il suo fine. La personalità...non è che la particolare risposta che ogni uomo dà all'Essere, il suo modo di esistere, in armonia di sentimento, pensiero e volontà, per l'Essere. La personalità di un uomo- il suo nome autentico- è il suo personale essere per l'Essere. Perciò la personalità, come l'attuazione della persona nell'equilibrio normale dell'uomo integrale, è un valore sacro"<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> SCIACCA, M.F. *Atto ed essere*, o.c.,p.65.

<sup>39</sup> SCIACCA, M.F. *L'uomo questo "squilibrato"*, o.c., p.84.

Questo passo apre, secondo il nostro parere, alla tematica della coscienza originaria della propria singolarità di persona.

Sciacca è una fucina di intuizioni e il senso della vitalità o la pienezza dell'uomo nella sua esistenza si affaccia continuamente alla sua mente aperta di filosofo. Così accade che la sua ansia di "integralità" s'impone al suo "idealismo oggettivo" e afferma i valori dell'uomo nella totalità della vita. Sciacca è esplicito: "Prima di conoscersi razionalmente, prima di ridursi ad un concetto astratto predicabile di un "gruppo di soggetti" o ad un universale reflexum o ad una intentio logica o seconda, l'uomo, tutto l'essere che egli è, ha coscienza di sé in questa originaria presa di possesso, e dopo e sempre, anche se riconosce le esigenze della ragione e la validità del concetto universale"<sup>40</sup>. L'uomo, tutto l'essere che è, pertanto, ha coscienza di sé, si sente e si possiede in modo originario, e non accetta di essere ridotto ad un concetto astratto, ad uno schema, sia pure impostato sull'Idea dell'Essere, con tutto il valore che racchiude. Il sentirsi e possedersi mette in luce le altre due fondamentali attività dell'uomo: il "principio senziente" e il "Principio volitivo".

L'uomo ha coscienza di sé in modo immediato: questo è il puro sentire, il sentire-atto. Questa certezza da dove la ricava il sentimento? Non dall'Idea che è solo l'Essere indeterminato e possibile. Deve esserci una forma oggettiva dell'Essere che dà al sentimento la certezza della sussistenza.

La singolarità è sentita, la ragione vede la specie. Sciacca ci dice: "La coscienza di me come "questa persona", insostituibile ed irripetibile, per cui io non sono né sarò mai un altro né un altro è e sarà me, questa presenza mia che è l'attestazione della mia esistenza, è coscienza originaria anche se implicita, l'atto primale, per quanto oscuro, che precede ogni altro atto. Per embrionale che possa essere la coscienza di me è sempre coscienza, connaturata"<sup>41</sup>.

Questa "coscienza originaria...implicita" è atto del sentimento e non dell'intelletto. Solo il sentimento è in grado di sentire la singolarità dell'esistente; l'intelletto intuisce invece l'Essere indeterminato. Il valore della singolarità del soggetto o spirito, è sentita dal soggetto stesso in modo immediato, è coscienza di sé come "questa persona", non solo come "persona" La persona è un concetto, invece "questa persona" (indicata, reale, sentita, vissuta) è realtà. Quindi nell'esistente uomo possiamo riscontrare le tre forme triadiche: 1) realtà o sussistenza singolare, spirito incarnato, ossia la persona nella sua integrità; 2) la persona come concetto o essenza valido universalmente per ogni persona; 3) il valore della persona considerata come bene.

Questa riflessione ci introduce alla problematica dell'unità della persona. Le riflessioni di Sciacca sull'immortalità dello spirito consentono di comprendere meglio la sua concezione dell'interiorità dell'uomo e dei principi che lo costituiscono. Sciacca puntualizza: " L'immortalità personale è intrinseca allo spirito sostanzialmente. Infatti, l'essenza dello spirito personale, autonoma rispetto alle funzioni organiche, è l'unità concreta di tutti gli atti spirituali: ogni atto della persona è la loro unità concreta costituente la persona. Lo spirito si ripropone in ogni suo atto. Dopo la morte, della unità concreta che è la persona, permane di questa tutta l'essenza, cioè il suo essere in atto. Ciò che muta è la situazione accidentale dell'atto stesso, poiché cessa la percezione. Invece l'unità della

---

<sup>40</sup> Ibidem, p.125.

<sup>41</sup> Ibidem, p.126.

persona sussiste intatta e in questo senso non muta”<sup>42</sup>. Giustamente Sciacca asserisce: “L’immortalità personale è intrinseca allo spirito sostanzialmente” e questo avviene perché “l’essenza dello spirito personale è l’unità concreta di tutti gli atti spirituali”.

L’attività dell’uomo è volta alla edificazione della persona, a partire dalla presenza dell’Essere che è il “divino” e che lo guida all’Essere assoluto. Sciacca evidenzia:” L’uomo è chiamato ad adeguare tutto se stesso –la sua integralità corporea spirituale – alla dignità suprema della sua persona. Tutta la sua attività –emozionale, sensitiva, estetica, giuridica, sociale, morale,ecc. – dev’essere come dominata dall’esigenza onnipresente ed onnicomprensiva della persona, condotta in vista della realizzazione di questa, cioè della edificazione o attuazione dell’uomo nella coscienza della sua destinazione qual è indicata dalla presenza dell’essere, cioè dal divino, che è luce di ogni forma della sua vita spirituale, punto luminoso in cui egli “vede” e che lo guida all’Essere che non vede ma a cui aspira: aspirare che è volere, volere che è amore assoluto, fine a se stesso”<sup>43</sup>.

Sciacca parla di “Presenza dell’Essere” pertanto il discorso è applicabile a tutto lo spirito, a tutte le facoltà, a tutto l’uomo. Qui si coglie bene la differenza tra l’Essere sussistente e la sua Manifestazione nelle tre forme intelligibile, sensibile, amabile. Le tre forme sono “divine”, ma non sono Dio e hanno la funzione di orientare l’uomo verso Dio, comunicandogli la capacità di intendere, di sentire, di volere in Dio, ossia nell’Essere.

Rivisitiamo il dire sciacchiano: “Aspirare che è volere, volere che è amare di amore assoluto” è compito della volontà che è tesa verso Dio, l’Essere assoluto. Perché ci sia la “spinta della volontà” deve esserci una sua comunicazione diretta con l’Essere assoluto che le si offre come Bene e le imprime la dinamicità per cui aspira ad esso e lo va cercando in ogni bene, senza ovviamente trovarlo, spingendosi così all’infinito, oltre la storia e il tempo: “ Essere che non vede ma a cui aspira”.

Il ruolo della volontà è proprio questa aspirazione all’Essere, per volerlo e amarlo. Questa aspirazione all’Essere si distingue dal “vedere o intuire l’Essere”, che in realtà non si rende visibile nella sua sussistenza, ma solo nella sua “manifestazione ideale”. E’ una spinta interiore verso l’Essere ciò che costituisce la volontà, così come l’Idea costituisce l’intelligenza.

L’uomo scopre di avere quale proprio fine un “compimento assoluto” che va oltre la persona ma che passa attraverso la costituzione della persona. Sciacca sottolinea: “ L’uomo scopre in sé e da se stesso che il suo fine è di costituirsi persona e, in questa presa totale di coscienza, che egli come persona è orientato ad un fine superiore, che oltrepassa la persona stessa e di cui è la compiutezza piena; anzi il dinamismo delle sue attività volto all’attuazione della persona è fin dall’inizio stimolato e guidato dal fine supremo che l’uomo non può raggiungere se non si fa persona, ma che è oltre la formazione della sua persona e di essa il compimento voluto e finale”<sup>44</sup>.

Da notare due aspetti: 1) l’uomo scopre che il suo fine è costituirsi persona per poter realizzare un “compimento supremo e finale” che va oltre la persona; 2) le attività che lo spingono a realizzarsi come persona hanno già inscritta una dinamicità in vista di questo fine supremo.

Prosegue Sciacca: “ L’uomo è uomo per i valori che esprime, per la verità, il bene e la bellezza che sono le norme o le forme dell’essere secondo che è forma esistenziale,

---

<sup>42</sup> SCIACCA, M.F. *Morte e immortalità*, o.c., p.248, nota.

<sup>43</sup> SCIACCA, M.F. *L’uomo questo “squilibrato”*, o.c., p.121.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 41.

ideale, morale, per cui il pensiero è chiamato dalla sua legge interiore ad essere pensiero nella verità, la volontà ad essere volere nel bene e il senso ad essere sensibilità nel bello. Così ogni forma di attività umana esprime un valore o una forma dell'essere e tutte, che nell'essere in sessionano, concorrono solidali a costituire l'unità dello spirito o la persona nella sua integralità, non esclusiva dell'individuo, che va guidato in modo che le sue energie siano solidali con quelle della persona stessa. Solo così si realizza l'integralità dell'uomo, in tutta la sua complessità concretezza interezza"<sup>45</sup>.

I valori indicano l'adesione dell'uomo, quale persona, alla verità, al bene, alla bellezza. L'espressione "chiamata ad essere" usata da Sciacca indica una vocazione della persona ad esprimere, incarnare i valori. Ci dice: "Raggiungere un fine, significa incarnare un valore, cioè fare che nei nostri atti vi sia la presenza del valore che vogliamo realizzare, per cui il significato dell'atto non è l'atto stesso in quanto tale, ma nel valore in esso incarnato e che l'atto manifesta e per cui è significante: il significato non è nella soggettività dell'atto, ma nell'oggettività del valore che sostanzia l'atto"<sup>46</sup>. Sciacca, pertanto, mette in evidenza il valore che è atto unificante. La personalità di un uomo non è ciascuno dei suoi atti separatamente preso, né tutti insieme; è il valore che unifica gli atti e li rende tutti testimonianza di esso.

A questo punto è necessario delineare, sia pure sinteticamente, la problematica dell'uomo ontologicamente "squilibrato", tanto cara al filosofare sciacchiano e così fondamentale alla sua "Filosofia dell'integralità". Sciacca puntualizza: "La forza del corpo è limitante; la forza del pensiero – non considerato nella sua soggettività, ma nell'oggettività della presenza dell'essere e dunque del pensiero come sintesi – conferisce invece all'uomo la capacità infinita di pensare sentire volere; dunque la infinità spirituale. Da ciò consegue ancora che l'uomo, nell'insieme delle sue componenti ontologiche, è sintesi primitiva di finito e di infinito...La condizione umana è, dunque sui generis, unica: non è finita, né infinita, è insieme finita e infinita...L'uomo è ontologicamente "squilibrato"<sup>47</sup>.

L'uomo è sintesi di due forze, la forza del corpo e la forza del pensiero (o meglio dello spirito): la prima è limitante, la seconda, possedendo la presenza oggettiva dell'Essere, comunica all'uomo l'infinità spirituale. L'uomo è quindi sintesi di finito e infinito. Sintesi non risolta, sintesi drammatica che determina nell'uomo uno squilibrio ontologico.

Sciacca sembra attribuire solo al corpo la limitazione dell'uomo. In realtà l'uomo è limitato nel corpo e nello spirito, ossia nell'integralità del suo essere. Anche se il suo spirito ha la presenza dell'Essere, non per questo la sua natura è infinita. Facciamo memoria di quanto Sciacca ci ha detto: "La forza del pensiero –non considerato nella sua soggettività, ma nell'oggettività della presenza dell'essere e dunque del pensiero come sintesi...". E' evidente che Sciacca senta la necessità di distinguere la "soggettività del pensare" dalla "presenza dell'Essere", perché anche il soggetto pensante possiede i suoi limiti.

Sciacca attribuisce al pensiero, ossia all'Idea dell'Essere che lo costituisce, il potere di conferire a tutto l'uomo non solo la capacità di pensare, ma anche quella di sentire e di volere "in modo infinito". Il pensiero e l'Idea dell'Essere non possono "costituire" anche il sentire e il volere, ma nella sinteticità dello spirito vi sono interconnessi.

---

<sup>45</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>46</sup> Ibidem, p.75.

<sup>47</sup> Ibidem, p.114.

Lo spirito, nella sua unità-totalità, è il solo in grado di abbracciare “pensiero, sentimento, volere” che sono le sue tre attività fondamentali.

Se si considera la relazione spirito-Essere manifestato, allora ci si rende conto che l’Idea può solo costituire il pensiero, mentre la sensibilità e la volontà devono essere “costituite” dall’Essere in forme manifestate ad esse corrispondenti e congrue.

Pertanto, se “l’uomo ha una capacità infinita di sentire, pensare e volere”, non può essere unicamente a causa della sola Idea dell’Essere, bensì per la presenza di tutto l’Essere nella sua triforme manifestazione.

Se è vero che, come dice Sciacca, “l’uomo, nell’insieme delle sue componenti ontologiche, è sintesi primitiva di finito e di infinito”, ciò è ancora più vero se si considerano le tre attività dello spirito e le tre forme dell’Essere. Ma ancora una riflessione è d’obbligo sulla “capacità infinita di pensare sentire volere”. Come può l’uomo finito possedere una capacità infinita? Lo spirito dell’uomo può essere reso infinito e possedere davvero l’infinità di Dio? Il problema è chiarire il carattere “divino” dell’Idea, o meglio delle tre forme di manifestazione dell’Essere. Divino non vuol dire Dio: per cui l’infinità del divino e l’infinità di Dio sono due modalità diverse di infinito. La differenza dovrebbe consistere nel valore della sussistenza.

Dio è infinità sussistente: l’Idea di Dio o dell’Essere è “infinità ideale”, la forma della Bellezza è “infinità estetica”, la forma del Bene è “infinità morale”. Per cui l’infinità che viene comunicata all’uomo, attraverso le forme di manifestazione dell’Essere, è un’infinità analogica che lo spinge verso la sorgente, ossia verso Dio.

Soltanto ricevendo la “natura divina” l’uomo può avere la vera capacità “infinita” di pensare, sentire e volere, perché può davvero essere tutt’uno con Dio.

L’uomo è unità ontologica, unità dinamica in sviluppo, che procede secondo un farsi. In questa unità si esprime l’istanza spirituale e corporea. La corporeità attiva ogni moto vitale, mentre la spiritualità si esplica come sentimento, intelligenza e volontà, quindi il soggetto “sente, conosce e vuole”. La duplicità-unità dell’uomo pone il problema dell’armonizzazione o sintesi. Sciacca evidenzia: “Tutto ciò costituisce quell’unità ontologica che è ogni uomo: di qui cominciano il divenire e lo sviluppo dell’esistenza; dunque unità dinamica, che si attiva costantemente nella duplicità di intellettuale e corporeo, persegue ogni moto vitale dell’esistenza stessa e, come sentimento fondamentale intellettuale, persegue ogni suo moto di conoscenza e volontà: sente, intellige, conosce e vuole. Il dinamismo del soggetto è nella duplicità-unità dei due sentimenti originari e nello sforzo di armonizzarli. Quando manca quest’armonia l’uomo ne avverte tutta la sofferenza”<sup>48</sup>.

L’espressione “duplicità-unità dei due sentimenti originari” appare proprio indicare con lo stesso termine di “sentimento”, la capacità di “sentire” e quella di “intelligere”. L’intellettività non è un sentimento perché “Principio intelligente” e “Principio senziente” sono attività distinte, pur essendo simultanee e operando congiuntamente. Certamente è difficile distinguere in ogni momento all’interno dello spirito sentimento e intelligenza, ma basta che ciò che è sentimento sia attribuito al “sentire” e ciò che è intelligenza sia attribuito all’intelligere. Quanto alla corporeità, prima del sentimento corporeo vi è il sentimento globale e in esso si trova il sentimento originario spirituale, con cui lo spirito sente se stesso. Per cui far coincidere corporeità e sentimento è una riduzione che fa perdere il valore del Principio senziente spirituale, paritetico al Principio intelligente. La dinamicità

---

<sup>48</sup> Ibidem, p.116.

del soggetto è complessa e per certi versi indistricabile: ogni componente ontologica (intelletto, sentimento, corporeità) ha la sua propria dinamicità. Vi è poi una dinamicità (Sciacca, a dire il vero parla di dinamismo) che coinvolge tutto l'uomo per adeguare se stesso alla sua capacità infinita di sentire, pensare, volere: “ Si noti, sottolinea Sciacca, che questo dinamismo è complesso: non solo vi è quello proprio di ciascuna forza o componente ontologica –ogni principio attivo è come tale dinamico- ma ve n'è, nella struttura dell'uomo, ancora un altro più profondo. Quella sintesi primaria ontologica, che è l'uomo, di finito e d'infinito, attiva il dinamismo dello sforzo che l'uomo fa per adeguarsi tutto alla sua capacità infinita di sentire, pensare e volere”<sup>49</sup>. Sono “principi attivi”, il Principio senziente, il Principio Intelligente e il Principio volente; sono questi i principi costitutivi dello spirito. Poi vi è il principio vitale costitutivo della corporeità. L'espressione “principio attivo” è tratta dal Rosmini. La sintesi primaria ontologica è tra il soggetto uomo, il suo spirito finito e l'Essere che gli è dato come oggetto. Poiché lo spirito è costituito da tre principi attivi, ognuno di essi ha un suo modo di rapportarsi all'Essere, ossia ne coglie una forma di manifestazione (idealità, esteticità, amabilità). La sintesi primaria ontologica è di ogni principio attivo dello spirito con la sua forma oggettiva, ma in definitiva è tutto lo spirito che fa sintesi con tutto l'Essere manifestato. L'uomo quindi risulta limitato come soggetto e infinito quanto all'Oggetto che lo costituisce interiormente. Ogni principio cerca il conseguimento della pienezza del suo Oggetto, tutto lo spirito cerca l'Essere, non solo nella sua Manifestazione, ma nella sua Sussistenza.

L'uomo, essendo finito, non può essere il soggetto adeguato al suo Oggetto, eppure fa ogni sforzo per adeguare se stesso all'Essere che gli si manifesta: è la finalità incompatibile. Le tre forme di attività dello spirito, ossia sentire, intendere e volere, poiché sono in relazione alla manifestazione dell'Essere infinito, che è il loro oggetto interiore, cercano di adeguarsi, ossia cercano di colmare la distanza tra soggettività e oggettività. Nessuna attuazione particolare raggiunge l'adeguazione ultima: da qui si ha la permanenza dello squilibrio tra soggettività e oggettività all'interno dell'uomo nella sua integralità e permane la dinamicità di adeguamento: “ Tutte le forme di attività, in ogni particolare attuazione, portano la spinta della loro adeguazione al sentimento fondamentale dell'essere infinito, cioè tendono a risolvere il problema dell'equilibrio totale dell'uomo (la sua integralità), della sua compiutezza. E' il problema di tutto l'uomo esistente finito e insieme capacità infinita di spirito. E' evidente che nessuna attuazione particolare adegua l'essere intuito e perciò in ciascuna permane la spinta a procedere oltre, come aspirazione ulteriore, la forza intatta attivante un dinamismo inesauribile; permane uno squilibrio”<sup>50</sup>. L'uomo, esistente finito, possiede una capacità infinita: ciò attiva uno squilibrio dinamico perché nessuna attuazione adegua, ossia esaurisce l'Essere manifestato che è infinito. Essendo forma oggettiva di ogni principio attivo, l'Essere nella sua manifestazione può davvero costituire la loro dinamicità, essere la causa di questa dinamicità e offrirsi nella sua Sussistenza come il “fine supremo”.

Il problema dell'uomo non è risolvibile solo logicamente, perché la mente non è l'unico componente ontologico dell'uomo. Nella soluzione del problema dell'uomo è impegnato tutto l'uomo come persona, l'uomo spirito e corpo; l'uomo vive nel tempo, ma è immortale. Il problema dell'essere finito è l'intuizione dell'infinito. Sciacca scrive: “Se l'uomo non partecipasse dell'infinito, se una delle sue componenti ontologiche non fosse

---

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibidem, p.117.



l'intuito fondamentale intellettuale dell'essere, non vi sarebbe neppure il problema del finito: vi è un problema dell'uomo essere finito e di quel finito che è l'universo spazio temporale in quanto vi è nel mondo l'ente umano a cui è dato d'intuire l'infinito<sup>51</sup>.

La presenza dell'essere o partecipazione all'infinito non è solo l'intuito dell'Idea. All'uomo è dato d'intuire l'infinito, di sentirlo e di amarlo. L'intuizione dell'infinito avviene mediante la Manifestazione triadica che è componente ontologica dell'uomo: è il rendersi presente dell'Essere assoluto secondo una prima rivelazione, innata, interconnessa con ogni uomo, che è spirito, soggetto e persona.

L'uomo ha due attitudini o tendenze fondamentali, relativamente alla conoscenza: 1) conoscenza del mondo; 2) conoscenza del proprio essere nell'Essere. Queste due attitudini non procedono separatamente ma convergono nell'unità dell'uomo. Sciacca puntualizza: "Nel duplice viaggio dello stesso avventuroso viaggiatore si matura il senso dell'esistenza e la destinazione di ogni singolo: due attitudini nello stesso unico uomo che non può eludere la conoscenza del mondo e l'esigenza essenziale di sondare le radici del suo essere che s'inverticano verso l'Essere"<sup>52</sup>.

Conoscenza del mondo e conoscenza di sé: due attitudini che hanno la loro spinta dall'interno dell'uomo stesso e sono due aspetti complementari della sua sete di conoscenza. E' lo stesso Dio che ha creato l'intimo dell'uomo e la realtà esterna e ha impresso segni analogici di sé in entrambe le dimensioni. L'uomo nel suo cammino di conoscenza procede di analogia in analogia.

La barca di Ulisse è la ragione che procede alla conoscenza del mondo, ma in superficie. L'intelligenza è come il palombaro che si cala nel fondo del proprio essere e fin dove può anche dell'Essere assoluto. Sciacca puntualizza: "La coscienza iniziale dell'esistente è come un porto: da una banchina fa vela la ragione, la barca di Ulisse che solca audace gli oceani, ma in superficie, per la conoscenza del mondo; da un'altra, l'intelligenza, il palombaro, più audace della stessa barca, si cala nel fondo del suo essere e degli esseri e, fin dove può, dell'Essere, per vedere se masi vi sia un fondo e se lo si possa toccare"<sup>53</sup>.

L'azione di trascendenza del soggetto sia verso il mondo (fuori) sia verso Dio (dentro) non è fuggire se stessi, ma realizzare se stessi. Ecco in sintesi la dinamicità dello spirito con le sue duplici spinte: 1) tendenza della ragione per la conoscenza degli enti reali esperibili; 2) tendenza dell'intelligenza tesa alla ricerca dell'Essere spirituale assoluto.

Sciacca esprime in questo modo la tensione all'infinito che coinvolge tutto l'uomo: "L'uomo è un finito costituzionalmente trasposto, posto al di là di ogni situazione e della situazione originaria di essere nel mondo, attuato solo dall'infinito e non soltanto nella sua vita intellettuale, ma anche in quella sensibile emozionale volontaria, tanto la partecipazione all'essere lo avvolge tutto, dando ad ogni suo atto un'aspirazione infinita, che trascende sempre il limite di ogni realizzazione e del loro insieme"<sup>54</sup>.

L'Essere pervade tutto l'uomo, ma in tre forme non una, per questo è veramente persuasivo. In quest'espressione Sciacca recupera gli elementi costitutivi dell'interiorità dell'uomo, e vi si ravvisano i tre principi attivi. Se anche la sensibilità e la volontà sono attuati solo dall'infinito, è segno che l'infinito dell'Essere entra a far parte della loro costituzione ontologica, quindi si offre nelle due forme oggettive dell'Essere sensibile

---

<sup>51</sup> Ibidem, p.121.

<sup>52</sup> Ibidem, pp. 134-135.

<sup>53</sup> Ibidem, p.134.

<sup>54</sup> Ibidem, p.118.

(Bellezza) e dell'Essere amabile (Bene). In questo modo l'Essere è propulsore di queste attività poiché le costituisce ontologicamente. Notiamo questa splendida intuizione di Sciacca: "La partecipazione all'essere lo avvolge tutto, dando ad ogni atto un'aspirazione infinita". L'avvolgimento dell'Essere non può essere attuato unicamente dall'Idea dell'essere perchè non è in grado di costituire né la sensibilità , né la volontà.

L'ipotesi della manifestazione triadica dell'Essere assoluto e dei rapporti con lo spirito uno-triadico risolve molti problemi e interpreta le istanze globali del mio maestro, che è un ricercatore, un pioniere che apre nuove strade, nuove prospettive. Sciacca va colto nel quadro generale della sua "Filosofia dell'integralità". Leggiamo un suo passo: "Una forza interiore, una vocazione fondamentale, eros indomabile, lo spinge al di là di se stesso, del tempo e dello spazio, lo fa gravitare nell'orbita della Verità assoluta che lo attrae irresistibilmente e fa che il punto di gravità dello spirito sia fuori dell'universo"<sup>55</sup>. Questa forza interiore, eros che spinge l'uomo dall'interno al di là di se stesso, descrive bene la volontà nella sua dinamicità verso l'essere nella forma del Bene. Sciacca ci dice: "La vocazione universale naturale e sempre attuale, madre di tutte le altre, ci si chiarisce come vocazione all'Essere. Ogni vocazione particolare...non è che un modo parziale con cui si manifesta la vocazione all'Essere"<sup>56</sup>.

La vocazione all'Essere è la vocazione a Dio: tutto lo spirito, con le sue tre facoltà fondamentali ne è coinvolto e possiamo dire, vive la sua specifica vocazione all'Essere. Il sentimento ricerca la Bellezza assoluta perché vuole sentirla, ed è inappagato da qualsiasi sentimento che non sia il sentimento di Dio. La volontà tende alla Bontà assoluta di Dio, Sommo Bene, e non è appagata dal possesso di alcun bene che non sia Dio. L'intelligenza cerca la conoscenza assoluta, la Verità assoluta, la comprensione assoluta di Dio. L'uomo ente finito, è costituito nella sua essenza dalla Manifestazione dell'Essere che è infinita, per cui ogni suo atto ha un'aspirazione infinita: l'uomo vuole l'essere infinito in tutta la sua pienezza. Sciacca sottolinea. "Quando il pensiero pensa e la volontà vuole, siccome in ogni atto di pensiero e di volontà è presente l'essere come Idea –anzi c'è atto di pensiero e di volontà per questa presenza- immanente ad ogni atto c'è la spinta ad oltrepassarlo. Essa impedisce al dinamismo dello spirito di fermarsi. L'inadeguazione, costante per la presenza costante dell'essere infinito, del pensato e del voluto al pensare e al volere, fa che il pensiero e la volontà, capacità infinite per l'intellezione dell'essere, non si chiudano in un pensato e in un voluto quali che siano, ma restino sempre aperti all'essere infinito. In altri termini, l'aspirazione infinita, per la presenza dell'essere alla mente, è presente in ogni atto dello spirito che, non riuscendo ad adeguarla, permane sempre aspirazione ulteriore"<sup>57</sup>.

La volontà possiede la sua forma specifica della manifestazione dell'Essere, ossia l'Essere come Bene, l'Essere amabile. L'unione dell'attività dell'intelligenza, che ha immanente l'Idea dell'essere, e della volontà, che ha immanente l'Essere come Bene, ossia l'unione di intelligibilità e amabilità dell'Essere, è una sintesi successiva.

Il discorso di Sciacca è valido perché l'uomo è davvero abitato dall'infinito. L'Essere sussistente creatore non si offre alla sua creatura, creata a sua immagine, soltanto come Idea, ma nella totalità e pienezza delle sue tre forme, che sono i tre costitutivi dello spirito e lo rendono intelligente, senziente e volente.

---

<sup>55</sup> SCIACCA, M.F. *Morte e immortalità*, o.c., p.224.

<sup>56</sup> SCIACCA, M.F. *L'uomo questo "squilibrato"*, o.c., p. 84.

<sup>57</sup> *Ibidem*,pp.118-119.

Delineata brevemente la persona è necessario ora affrontare il “rapporto tra le persone”. Diciamo subito che la persona non può realizzarsi se non rispetto ad altre persone riconosciute come tali. Sciacca è esplicito: “All’uomo incombe l’obbligo di assumere la propria vocazione all’interno dell’essere, che è la sua interiorità più profonda: da questo centro, egli è fuoco di iniziative, slancio di libertà e perciò impegno di attuare la sua persona, di fare la sua personalità, cioè di essere la propria identità, che non è possibile realizzare se non rispetto ad altre coscienze: non in rapporto, ma in comunione con altre persone, che si devono riconoscere come persone e ciascuna nella sua propria personalità”<sup>58</sup>. L’uomo per la sua costituzione ontologica è in dialogo, ossia in comunicazione con tutti gli esseri. La base di questa comunicazione è l’Essere comune a tutti gli enti. Naturalmente il colloquio è differente a seconda degli enti. L’uomo comunica prima di tutto con se stesso, sente l’infinito in sé, nella sua sensibilità e nel suo pensiero. Comunica con gli altri uomini nella loro interezza. Comunica con le cose: le sente e “le fa esistere” ossia ne svela la verità, bellezza e bontà, le ingloba nella sua persona. Quindi l’uomo è naturalmente in dialogo con tutto l’universo, ne esce se vuole, ma ciò comporta uscire dalla verità del pensiero e dalla sua stessa esistenza. L’uomo comunica con tutti gli altri enti pensanti, come uomo “intero” con uomini “interi”, quindi non solo per mezzo dell’Essere come Idea, ma per mezzo di tutto il suo spirito abitato dalla triplice manifestazione dell’essere. Sciacca stesso sottolinea che la comunicazione è comunicazione tra “uomini interi”<sup>59</sup>.

L’altro esistente (uomo) non è solo un sentito, un conosciuto, un voluto (come avviene per gli enti reali), ma è un sentito senziente, un conosciuto conoscente, un voluto volente. Da questa “comunanza” ha origine il rapporto o il “vincolo” tra due esistenti, che sono soggetti compiuti, due spiriti. Per questo motivo nessun uomo può diventare appartenenza di un altro uomo, ma ognuno esiste a se stesso per l’altro, è esistente per l’altro esistente, persona per l’altra persona. Desidero ribadire che ogni uomo è esistente perché “esiste a se stesso”, perciò non può essere appartenenza di nessun altro uomo. Tra gli esistenti c’è però un vincolo: ogni uomo esiste a se stesso per l’altro. Che significa? Vuol dire che ciascun uomo è persona nel momento che si pone in relazione (in comunione) con gli altri uomini e in ultima istanza con Dio. Chi volesse essere “esistente a se stesso” solo per sé, si negherebbe come persona: è questo l’atteggiamento di ribellione radicale, il peccato o egoità che il primo uomo ha compiuto nei confronti di Dio che si ripresenta come rischio in ogni rapporto tra uomini. Se non riconosco la libertà dell’altro non lo riconosco come persona, quindi lo nego nella sua singolarità autonoma e libera. Se nego la sua libertà gli impedisco di scegliermi (di eleggermi): mi isolo, mi unicizzo, cesso di essere persona, non esisto più. Dunque, mi è essenziale riconoscere liberamente la libertà dell’altro: la reciprocità delle coscienze comporta il riconoscimento bilaterale della libertà. E’ l’inizio di ogni altro atto di perfezionamento reciproco. Nell’atto di riconoscimento secondo l’ordine dell’Essere si manifesta la forma morale dell’Essere. Il riconoscimento dell’altro è essenziale per la mia esistenza. “Essere persona” per l’uomo è il suo statuto ontologico: non può crearsi come persona, né distruggersi. Vi è un nucleo ontologico che lo fa essere persona: può svilupparlo, può anche soffocarlo, ma non sopprimerlo completamente. Ma è sufficiente isolarsi dagli altri, non riconoscere che anch’esse sono persone, per cessare di essere persona, per cessare di esistere? Sciacca adotta espressioni

---

<sup>58</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>59</sup> Cfr. Ibidem, p.114.

radicali, estreme per indicare che la persona può contraddire se stessa, può fare come se non fosse persona, può soffocare le esigenze dello spirito. Il recupero è possibile: una persona dopo il recupero “solipsistico” può “rientrare in se stessa” e aprirsi agli altri manifestando la persona nascosta in lei. Sciacca si esprime con un’altra iperbole: “ Se nego all’altro la sua libertà, gl’impedisco di scegliermi”<sup>60</sup>. Ma l’altro non perde la sua libertà per il fatto che io non gliela riconosco. L’annullamento avviene solo nella mia considerazione non in lui, per cui egli è libero, essendo persona, di amarmi, di rispettarci come persona, anche se io non lo faccio con lui.

Rivolgiamo ora il nostro dire alla relazione creatore creatura, a Dio in relazione alla persona.

Dio non può essere considerato “sciolto” dalla creazione. Dio non era necessitato a creare, ma dal momento che ha creato è “legato” alla creazione. E’ un legame scelto volontariamente, un legame d’amore quindi libero, ma è pur sempre un legame. Dio rimane certamente Assoluto, ma possiede questo vincolo strettissimo con le sue creature per cui è impegnato totalmente con esse, e ne è prova l’Incarnazione del Verbo, ossia l’assunzione dell’umanità nella divinità. Questa istanza lega Dio all’uomo in modo da farlo servitore dell’uomo e da lasciarsi uccidere da lui. Il Dio assoluto che rimane “totalmente altro dall’uomo” è “pseudo-filosofico” e astratto; il Dio reale è scandalo per la mentalità razionalista perché è inconcepibile, per essa, un Assoluto che si lega al relativo fino ad assumerlo in sé. Il misconoscimento dell’Alterità suprema, ossia il rifiuto di Dio e del rapporto con Lui, è simile al peccato di Adamo e quindi priva dell’essere. Questo “sciogliersi” dell’uomo da Dio è “dissolutezza”, ossia uno scioglimento fatale che porta l’uomo al nulla: assentarsi all’essere è farsi presenti al nulla. Espressioni per indicare che chi nega Dio nega se stesso<sup>61</sup>.

Da Dio, quale principio metafisico, ha origine l’uomo, essere triadico. Sciacca sottolinea: “Un’antropologia naturale o dell’uomo come essere pieno nel mondo dalla Volontà divina originato, si fonda sulla metafisica -e sempre vi rimanda-, il cui oggetto è l’Essere creante, il Principio fondamento dell’ontologia umana o dell’essere dell’uomo, a cui dà: l’essere nella forma dell’Idea o principio dell’oggettività, oggetto d’intuizione originaria e verità prima fondante ogni vero; l’essere nella forma esistenziale, prima determinazione dell’Idea e oggetto di percezione al pari degli altri esistenti e reali e perciò principio della scienza in generale e nelle sue specificazioni; l’essere nella forma morale dove si inscrivono anche le zone dell’economico, del giuridico e del politico-, unione delle altre due forme. Questo l’essere triadico nella sua unità dal Principio metafisico; questo nella sua totalità l’oggetto della filosofia come antropologia speculativa: riflessione sul singolo integrale in relazione alla *societas* nella sua totalità e in relazione alla natura che lo circonda, suo ambiente, ma del quale non è una parte, essendo esso una parte dell’uomo, creato essere pieno nel mondo”<sup>62</sup>.

L’antropologia naturale, pertanto, si fonda sulla metafisica il cui oggetto è l’Essere creante, principio e fondamento dell’ontologia umana a cui dà l’essere nelle tre forme. Quindi l’Essere creante è il principio dell’essere dell’uomo.

L’uomo reale e sussistente non è solo “sentimento”, ma possiede il sentimento che è una delle tre forme di attività che Dio dà al suo spirito, corrispondenti alle tre forme

---

<sup>60</sup> Cfr. SCIACCA, M.F. *Atto ed Essere*, o.c., p.88 e p.110.

<sup>61</sup> Cfr. SCIACCA, M.F. *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano,1972, p.93.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p.93.

dell'Essere. Sciacca pone il sentire in stretta relazione con la corporeità (sentimento fondamentale corporeo) e anche se riconosce che vi è nell'uomo un sentire interiore e spirituale, non la considera un'attività dello spirito primaria e fondamentale quanto l'intelligere e il volere. L'uomo nella sua sostanza (spirito, anima, corpo considerate un tutt'uno) non è semplicemente "determinazione dell'idea", ma frutto o effetto dell'atto creativo di Dio che lo pensa, sente e vuole, ossia lo ama con tutto se stesso e lo crea a "sua immagine", quindi triadico, ossia capace di intelligere, sentire e volere a tutti i livelli del suo essere uomo.

Le tre forme dell'Essere di cui l'uomo è partecipe sono quindi tre attività che, considerate nella loro espressione pura a livello dello spirito, sono intelligenza, sentimento o sensibilità e volontà. Queste tre attività sono in rapporto dialettico con le tre forme dell'Essere manifestato (non dell'Essere sussistente), ossia l'Essere intelligibile (Idea dell'essere), l'Essere sensibile (Bellezza dell'essere), l'Essere amabile (Bontà dell'essere). Queste tre forme dell'Essere hanno quindi una valenza soggettiva se considerate quali attività dello spirito umano e una valenza oggettiva se considerate come le tre forme di manifestazione dell'Essere sussistente alla creatura, ossia il "divino" nell'uomo, costitutivo dell'uomo. Questo "divino" è la massima manifestazione recepibile dalla creatura. Naturalmente questo rapporto era diverso per Adamo, prima del peccato, perché poteva fruire al massimo grado della manifestazione dell'Essere sussistente.

Dopo il peccato, per l'offuscamento dello spirito dell'uomo, il rapporto con le tre forme è ridotto, comunque è sufficiente perché l'uomo rimanga e permanga in relazione all'Essere sussistente e alla sua "rivelazione naturale" connessa all'atto creativo. E' proprio questo rapporto dialettico tra le tre attività e le tre forme (che hanno la stessa origine divina e sono strutturate analogicamente sulla realtà di Dio) a far sì che l'uomo sia intelligente, sensibile e amante.

Ora, poiché la sensibilità è in grado di cogliere l'Essere nella sua manifestazione sensibile a qualunque livello (anche se con l'ausilio di strumenti diversi – spirituali, psichici o corporei), si può identificare il "sentimento di sussistenza" con la "sussistenza medesima". Sciacca dice: "L'esistenza è sentimento", perché in effetti "l'esistenza è il modo proprio della sussistenza dell'ente uomo". Ma l'esistere non è il "sentirsi esistere", anche se lo comprende. Il sentimento della propria esistenza è effetto dell'attività del Principio senziente che è in grado di abbracciare tutta la realtà dell'esistenza dell'uomo, dallo spirito al corpo. Il principio di oggettività non è solo l'Idea dell'essere, ma tutte e tre le forme dell'Essere (Verità, Bellezza, Bene). Il principio di soggettività è il soggetto in tutto ciò che è (spirito, anima, corpo), con le sue attività di intendere, sentire, volere e non solo il sentimento di sé.

La mediazione della volontà avviene tra le due attività dell'intuire (Idea) e del sentire (Bellezza e sussistenza). Attività mediatrice che "vuole" ciò che il soggetto ha "sentito" e ciò che ha "inteso" perché corrispondono al proprio "voluto".

Infatti la volontà riconosce il sentito e l'inteso come corrispondenti alla sua tensione al Bene e quindi compie la sintesi o atto risolutivo. L'oggetto è la manifestazione triadica dell'Essere che è Verità, Bellezza e Bontà nella loro espressione indeterminata, infinita, come segno dell'Essere sussistente e come chiave analogica per intelligere, sentire e volere.

L'uomo nel suo spirito è uno-trino, sia nella sua soggettività sia nella sua oggettività. Dio lo crea spirito comunicandogli l'esistenza e facendolo in modo tale da poter ricevere la manifestazione triadica di Sé; dall'incontro tra questi due atti di Dio, creativo e manifestativo, si attua l'esistente che è sintesi di soggettività e oggettività.

## LA PERSONA EN LA TEORIZACIÓN DE MICHELE FEDERICO SCIACCA

Tomaso Bugossi

### “Léneas” sobre el pensamiento de M. F. Sciacca

En el pensamiento de Sciacca se encuentra la presencia continua del “concepto” de interioridad. Para precisar el papel que el concepto de interioridad desempeña en la “filosofía de la integralidad” es necesario una profundización muy cuidadosa de la construcción teórica íntegra de Sciacca exquisitamente metafísica y de su itinerario filosófico que lo ha llevado de la adhesión al Actualismo a la Filosofía de la integralidad.

El concepto de interioridad se halló comprometido por la noción moderna de inmanencia que representa su deformación subjetiva. Sciacca revalida el concepto clásico de interioridad y lo llama “interioridad objetiva”.

Si se considera el sujeto (porque la interioridad es de un sujeto) se tienen dos concepciones diferentes. En la interioridad subjetiva, inmanentista, la realidad es “puesta” por el sujeto y se tiene, por lo tanto, el idealismo “subjetivo o inmanente”. En la interioridad objetiva, trascendentalista, la realidad está dada al sujeto y se tiene, pues, el idealismo “objetivo o trascendente”.

El idealismo trascendente se inicia con Platón y se desarrolla en el transcurso de la historia del pensamiento filosófico en Agustín, Tomás y Rosmini. Sciacca llega a él después de la experiencia del actualismo de Gentile, que lo ha llevado al reconocimiento de la insuficiencia de la interioridad “subjetiva”, esto es, de la inmanencia.

El volumen que inicia el “corpus” de la Filosofía de la Integralidad se titula, justamente, *La interioridad objetiva* e indica el cambio decisivo de Sciacca madurada a través de una progresiva profundización del tema de la interioridad.

Sciacca partiendo de las tesis gentilianas, actualísticas e inmanentistas, ha llegado a la trascendencia teística, o sea a Dios. Es sabido que el actualismo excluye toda forma de trascendencia: toda la realidad está incluida en el Yo, en el sujeto; no existe nada fuera del sujeto. Es el yo el que se pone a sí mismo y a el todo. Un inmanencia, pues, completamente cerrada a la trascendencia. En las *Reflexiones críticas sobre el acto del actualismo*, puestas en el apéndice a Acto y Ser, Sciacca somete a crítica cerrada al inmanentismo del actualismo, mostrando la insostenibilidad del mismo. El actualismo decía: todo es por el acto del pensamiento; Sciacca rectifica: el pensamiento es pensamiento por el ser, y sin el ser no se da pensamiento, luego todo es por el ser.

Sciacca procede según las siguientes “etapas”: 1) El Actualismo gentiliano; 2) el espiritualismo crítico; 3) el espiritualismo cristiano; 4) el idealismo objetivo; 5) la Filosofía de la Integralidad (no es una instancia espiritualista, porque la integralidad quiere decir la totalidad de todos los elementos ontológicos.) Sciacca, en efecto no quería que su posición filosófica, después de 1951, fuese llamada “espiritualismo” para evitar una visión sectorial y subjetivista de la Filosofía de la Integralidad que afirma el valor de la interioridad y de la

realidad, de la subjetividad y de la objetividad, de la inmanencia y de la trascendencia. La interioridad permite cavar en profundidad, indagar la dimensión ontológica del hombre y permite también la extensión a todo el Ser, por lo que se convierte en una experiencia metafísica. Sciacca somete a una profunda crítica el pensamiento moderno como se manifiesta en Descartes, Kant, Hegel y Gentile.

Descartes había puesto el principio “Cogito, ergo sum” afirmando la prioridad del pensamiento sobre el ser. Sciacca llega a la conclusión, tras la instancia rosminiana, que si no fuese en nosotros la intuición del ser (o sea, el ser en la forma de la Idea), del pensamiento no podría salir ningún ser. El pensamiento es tomado, pues, en su origen, que es el ser en la forma innata de la Idea. Por lo tanto, Sciacca niega la “prioridad del pensamiento sobre el ser” y afirma la “prioridad del ser sobre el pensamiento”.

Sciacca da vuelta de este modo el principio de Descartes que había iniciado el pensamiento moderno el cual llega a plena maduración en el Idealismo, en el que toda la realidad es absorbida por el pensamiento por lo que no hay ser fuera del pensamiento, del cual el Actualismo es la última expresión. ¿Pero en qué cosa consiste la prioridad del ser sobre el pensamiento? El Ser constituye la condición que hace posible el pensamiento: la “verdad” no es puesta por el pensamiento, sino que es dada a él; y también la “realidad” no es puesta por el pensamiento, sino que le es dada a él. Para el idealismo, la verdad y la realidad son puestas por el pensamiento, de modo que se identifica el pensamiento humano con el pensamiento divino; y el espíritu humano con lo Espíritu Absoluto: este es el error del idealismo en general y del Actualismo, forma extrema de inmanentismo. El rechazo del inmanentismo no significa para Sciacca el rechazo del concepto de inmanencia, por el contrario, se esfuerza por recuperarlo y lo recupera en el plano de la horizontalidad.

En el problema inherente a la “validez del juicio verdadero” se repropone la cuestión ser-pensamiento en los términos verdad-razón. Sciacca se pregunta si la verdad depende de la razón o la razón depende de la verdad. Se perfila también en este caso el problema de la prioridad.

Para Descartes, así como se da la prioridad del pensamiento sobre el ser, así también se da la prioridad de la razón sobre la verdad. Para Sciacca, la razón es iluminada por la verdad para juzgar; por lo tanto, la verdad no depende de la razón, sino por el contrario, la razón depende de la verdad. Para poder afirmar esto, Sciacca distingue entre razón e inteligencia, dos actividades del espíritu diferente: la inteligencia intuye la Idea del ser; la razón, sobre la base de esta idea y de los datos sensoriales, formula los juicios, que son verdaderos porque es verdadera la “luz de la razón” que proviene del Ser.

Descartes y Kant desarrollan sus investigaciones en el ámbito gnoseológico más bien que metafísico. Hegel repropone la tarea de la “fundación metafísica” del hombre, pero el idealismo trascendental delinea una “autofundación del hombre” que comporta atributos divinos, olvidando el límite ontológico del hombre.

La tarea que se prefijó Sciacca, en el pasaje del espiritualismo cristiano a la Filosofía de La Integralidad, es ésta de dar una fundación metafísica del hombre que pase a través de la interioridad y la crítica para abrazar la integralidad que es al mismo tiempo subjetividad e interioridad, inmanencia y trascendencia. La Filosofía de la Integralidad es filosofía metafísica fundada sobre la experiencia integral de la realidad, o sea, abierta a la visión del ser en toda su amplitud, según las categorías del ser ideal, real y moral, asumidas por Rosmini, pero “repensadas” y filtradas a través un meditación filosófica atenta a todo el panorama del pensamiento contemporáneo.

La Filosofía de la Integralidad comprende la fundación del hombre y delinea una antropología teística. El hombre es sustancialmente persona que experimenta en sí la trascendencia. La Filosofía de la Integralidad es pues ontológica y antropológica: se podría hablar de “ontología antropológica”. La estructura de la interioridad del hombre es llamada por Sciacca “interioridad objetiva” porque al sujeto le está presente la objetividad del Ser vivido según la dialéctica “de la implicancia y de la co-presencia”, en la que las dos instancias, subjetividad y objetividad, no se eliminan, sino al contrario, por su inter-relación, se implican, se sostienen, en función “trascendentalista”, o sea, remiten al sujeto a la Surgente.

La antropología teística desvela al hombre como persona, esencialmente “teístico”, creado por Dios y puesto en relación ontológica con su manifestación que lo hace inteligencia teística, voluntad teística, sensibilidad teística y lo endereza hacia el “cumplimiento incumplible” que adviene por la gracia.

La metafísica desemboca en la teología. Sciacca con la obra *Ontología Triádica y Trinitaria* procede en su teorizar como un moderno Padre de la Iglesia en la integración entre investigación metafísica, fundada sobre la “revelación natural interior” y la teología-religión, fundada sobre la “revelación histórica” de Cristo.

### **Reflexiones sobre la temática de la persona en Michele Federico Sciacca**

Filosofar<sup>63</sup> hoy, como siempre ha requerido reflexionar acerca de lo que es la persona y el mundo en el que vive. Me place, en estas circunstancias, recordar cómo filosofaba, quien fuera mi maestro Miguel Federico Sciacca, el cual visitó varias veces la Argentina.

Filosofar es, ante todo, construir una interpretación acerca de lo que somos, esto es, de la persona: ella es singularidad; es valor y personaliza todos los valores, o sea, los hace “personales”. Todo valor, infinito y universal, viene encarnado en la persona que lo expresa en forma irrepetible. “La persona, que es valor, puntualiza Sciacca, personaliza todos los valores... Existir es actuación de valores, que sin embargo trascienden infinitamente todas sus existencializaciones siempre parciales, todos los actos sensibles, intelectivos y volitivos en que se encarnan. El hombre, en su existir en el mundo, los actúa a través de lo real, que así manifiesta su verdad en la síntesis indisoluble de existencia y valor”<sup>64</sup>.

Existir es actualización de valores, los cuales perteneciendo al Ser, trascienden toda posible actuación; en efecto, son valores absolutos y toda actualización puede ser solamente parcial<sup>65</sup>.

La persona no se reduce a ser espíritu ni éste a ser la sola inteligencia. En efecto, se habla de sentir, pensar, querer: todo el espíritu existencia y da esencia a los valores, o sea, los hace propios, los hace pensamientos, sentimientos, voliciones.

Cuando el hombre piensa, siente, quiere en el orden del ser: quiere cosas relativas en relación al algo o Alguien absoluto, que en filosofía llamamos el Ser, y en la teodicea, llamamos Dios. La dignidad de la persona humana consiste en la comunicación con lo “divino” que le está presente en el su espíritu. El fin del hombre es infinito, por lo que perseguir el infinito es el bien del hombre: por ello el hombre es insaciable, pero no siempre busca el Bien que lo construye. Sciacca subraya: “La verdadera existencia del hombre es hacerse persona siendo; esto es cuando actúa su ser en la aspiración al Ser del que participa,

---

<sup>63</sup> Se presenta aquí el texto abreviado, leído en la conferencia.

<sup>64</sup> SCIACCA, M. F. *Atto ed essere*. Milano, Marzorati, 1963, pp. 89-90.

<sup>65</sup> SCIACCA, M. F. *Morte e immortalità*. Marzorati, Milano, 1968, p. 242.



y que reconoce conformándose interiormente al ser infinito presente en su mente, cuando siente, piensa, quiere según el ser y en el ser, en armonía con su destino de ente íntimamente lanzado hacia el Ser, porque es inteligente en la y para la participación en el ser... Al hombre el ser le está presente como Idea que lo hace pensante, capaz de juzgar y querer; cuando piensa, siente, conoce y quiere (ama) según el orden del ser, se une al Ser absoluto o Dios; en este amor se dispone a la su finalidad absoluta. La participación en el ser es su coordinación con Dios... El hombre que obra conforme al ser, obra supraeminentemente, según la dignidad de su persona, consistente en la comunión con el Eterno”<sup>66</sup>.

El futuro absoluto, o sea, la persona plenamente realizada, que adecua en sí misma el Ser infinito que la constituye, es en realidad incompletable. El hombre debe poner todo su empeño en una finalidad irrealizable. ¿Qué sentido tiene este esfuerzo gigantesco para conseguir un “realización” que es inalcanzable? No es suficiente decir que esto sucederá fuera de la propia historia y del tiempo, porque fuera de estos límites puede permanecer incompleto, visto que se trata de una realización imposible para el hombre. Es necesario que Dios que ha creado al hombre, intervenga para colmar esta imposibilidad, de otra manera Dios habría creado al hombre para el sufrimiento. La salvación actúa propiamente la realización imposible del hombre: le viene donada la “naturaleza divina” que culmina toda su insuficiencia y lo adecua al infinito que lo constituye.

La Filosofía de la Integralidad de Sciacca ve, como necesario, al pensar en la persona -y en su insaciable deseo-, pensar en un orden de valores que finaliza en Dios. En este sentido, el hombre debe adquirir la “naturaleza divina”, la única que pueda ponerlo en comunicación directa con Dios, verlo cara a cara y participar en su vida. Naturalmente esta realización supera las posibilidades humanas: y supone que el Ser salve al hombre, ser que teológicamente solemos llamar Dios. Estamos, por lo tanto, en el campo de la Revelación y de la teología y no en el de la mera filosofía.

El hombre se actúa a sí mismo cuando “siente, piensa, quiere” según el Ser en armonía con su diseño de ente íntimamente lanzado hacia el Ser. Sciacca continúa insistiendo que el hombre participa del Ser por la presencia del Ser a su mente.

Ciertamente tiene presente también sus otras dos actividades fundamentales. En efecto, la expresión “el hombre siente, piensa, quiere según el ser y en el ser” hace entender que él advierte la necesidad de la co-implicación en el Ser de todas las facultades del espíritu. Al hombre le está presente el Ser uno-trino con sus tres formas: Idea, Belleza, Bien.

Por esto, el espíritu posee tres principios activos y no uno, y los tres toman su dinamicidad directamente del Ser manifiesto.

Cuando el hombre “piensa, siente, conoce y quiere (ama) según el orden del ser, se reúne con el Ser absoluto o Dios”. Sabemos que este “reunirse” es “imposible”: es necesario que Dios “salve al hombre”; por lo tanto, de la filosofía debemos entrar en la Revelación y en la teología porque es necesario hablar de pecado original, salvación, encarnación, redención y gracia, descubriendo que la salvación no es “devenir Dios”, cesando de ser creaturas humanas; sino vivir el misterio de Cristo “verdadero Dios y verdadero hombre”, sin que uno suprima al otro.

El sintetismo del Ser, o sea, la co-presencia e implicancia de las tres formas del Ser, encuentra en el hombre su expresión más alta, por esto el hombre es “imagen y semejanza de Dios”. Sciacca dice: “Cada persona, síntesis viviente de las formas del Ser en su distin-

---

<sup>66</sup> SCIACCA, M. F. *L'uomo questo "squilibrato"*. Milano, Marzorati, 1959, p.120.

ción y unidad, es la encarnación del sintetismo del ser y, por esto, es a imagen y semejanza de Dios<sup>67</sup>.

La persona se relaciona con el Ser absoluto a través de la mediación de la manifestación triádica, que es lo divino en el hombre.

Por lo tanto, lo divino en el hombre orienta la persona a Dios; es una luz, un reflejo de Dios que empuja al hombre a buscar la surgente, y puesto que Dios se manifiesta unotriádico, todo el espíritu de la persona busca a Dio, toda facultad a su modo: la inteligencia busca la Verdad absoluta de la cual la Idea es anticipación y manifestación analógica; la sensibilidad busca la Belleza absoluta, de la cual la forma estética del Ser es imagen; la voluntad busca el Bien absoluto del cual la forma amable del Ser, el Bien, es reflejo. Y así el espíritu, sintéticamente, es proyectado hacia Dios Verdad-Belleza-Bien absolutos.

En esto punto de nuestra reflexión, debemos evidenciar que Sciacca pone una distinción entre persona y personalidad. La “persona” es un concepto general aplicable a cada hombre; la “personalidad” es el modo personal, específico del vivir en que cada uno vive la vocación al Ser<sup>68</sup>.

Sciacca es una fragua de intuiciones, y el sentido de la vitalidad o de la plenitud del hombre, en su existencialidad, se presenta continuamente a su mente abierta de filósofo. Así sucede que su ansia de “integralidad” se impone a su “idealismo objetivo” y afirma los valores del hombre en la totalidad de la vida<sup>69</sup>. El hombre, en todo el ser que es, tiene, por lo tanto, la conciencia de sí, se siente y se posee en modo originario, y no acepta ser reducido a un concepto abstracto, a un esquema, aunque sea implantado sobre la Idea del Ser, con todo el valor que encierra. El sentirse y poseerse pone en luz las otras dos actividades fundamentales del hombre: el “principio senciente” y el “Principio volitivo”.

El hombre tiene conciencia de sí en modo inmediato: esto es el puro sentir, el sentir-acto. ¿De dónde saca el sentimiento esta certeza? No de la Idea que es solo el Ser indeterminado y posible. Debe ser y estar allí en la forma objetiva del Ser que da al sentimiento la certeza de la subsistencia.

La singularidad es sentida; la razón ve la especie. Sciacca nos dice: “La conciencia de mí como “esta persona”, insustituible e irrepitible, por lo que yo no soy ni seré jamás otro; ni otro es ni será mi yo; esta presencia mía, que es el testimonio de mi existencia, es conciencia originaria aunque implícita, el acto primordial, aunque oscuro, que precede todo otro acto. Aunque pueda ser embrionaria, la conciencia de mí es siempre conciencia connatural<sup>70</sup>”.

Esta “conciencia originaria... implícita” es acto del sentimiento y no del intelecto. Solo el sentimiento está en grado de sentir la singularidad del existente; el intelecto intuye a su vez el Ser indeterminado. El valor de la singularidad del sujeto o espirite es sentida por el mismo sujeto en un modo inmediato: es conciencia de sí como “esta persona”, no solo como “persona”. La persona es un concepto; pero “esta persona” (indicada, real, sentida, vivida) es realidad. Podemos, por lo tanto, encontrar en el hombre existente las tres formas triádicas: 1) la realidad o subsistencia singular, espíritu encarnado, o sea, la persona en su integridad; 2) la persona como concepto o esencia válido universalmente para toda persona; 3) el valor de la persona considerada como bien<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> SCIACCA M. F., *Atto ed essere*, o.c., p.65.

<sup>68</sup> SCIACCA, M. F. *L'uomo questo “squilibrato”*, o.c., p.84.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 126.

<sup>71</sup> SCIACCA, M. F. *Morte e immortalità*, o.c., p. 248, nota.

La actividad del hombre se orienta hacia la edificación de la persona, a partir de la presencia del Ser que es lo “divino” y que lo guía al ser absoluto<sup>72</sup>.

Sciacca habla de “Presencia del Ser”, por lo que la reflexión es aplicable a todo el espíritu, a todas las facultades, a todo el hombre. Aquí se capta bien la diferencia entre el Ser subsistente y su Manifestación en las tres formas: inteligible, sensible, amable. Las tres formas son “divinas”, pero no son Dios y tienen la función de orientar al hombre hacia Dios, comunicándole la capacidad de entender, de sentir, de querer en Dios, o sea en el Ser.

Volvamos a considerar el dicho de Sciacca: “Aspirar que es querer, querer que es amar de amor absoluto” es realización de la voluntad que está dirigida a Dios, el Ser absoluto. Para que se dé el “empuje de la voluntad” debe darse una comunicación suya directa con el Ser absoluto que se ofrece como Bien y le imprime la dinamicidad por la cual aspira a ello y lo va buscando en todo bien, sin obviamente encontrarlo, avanzándose así hacia el infinito, más allá de la historia y del tiempo: “Ser que no ve pero al que aspira”.

Sciacca subraya: “El hombre descubre en sí y por sí mismo que su finalidad es constituirse persona y, es en esta toma total de conciencia, que él como persona es orientado a un fin superior, que sobrepasa la persona misma y de la cual es la realización plena; más aún, el dinamismo de sus actividades dirigido a la actuación de la persona es, desde el inicio, estimulado y guiado por el fin supremo que el hombre no puede alcanzar si no se hace persona, pero que está más allá de la formación de su persona”<sup>73</sup>.

Se deben advertir dos aspectos: 1) el hombre descubre que su finalidad es constituirse persona para poder alcanzar una “realización suprema y final” que va más allá de la persona; 2) las actividades que lo urgen a realizarse como persona tienen ya inscritas una dinamicidad en vista de este fin supremo.

Prosigue Sciacca: “El hombre es hombre por los valores que expresa, por la verdad, el bien y la belleza que son las normas o las formas del ser según que es la forma existencial, ideal, moral, por la cual el pensamiento es llamado por su ley interior a ser pensamiento en la verdad, la voluntad para ser querer en el bien y el sentido para ser sensibilidad en la belleza. Así toda forma de actividad humana expresa un valor o una forma del ser y todas, - que inexisten en el ser-, concurren solidarias a constituir la unidad del espíritu o la persona en su integralidad, no exclusiva del individuo, que es guiado en tal modo que sus energías sean solidarias con aquellas de la persona misma. Solo así se realiza la integralidad del hombre, en toda su complejidad, concretez e integridad”<sup>74</sup>. Los valores indican la adhesión del hombre, cual persona, a la verdad, al bien, a la belleza. La expresión “llamada al ser” usada por Sciacca indica una vocación de la persona a expresar, encarnar los valores.

El valor es acto unificante. La personalidad de un hombre no está en cada uno de sus actos separadamente tomado, ni en todos justos; es el valor que unifica los actos y los hace a todos testimonios de él.

En este punto es necesario delinear, aunque sea sintéticamente, la problemática del hombre ontológicamente “desequilibrado” (entre comillas), tan querida al filosofar sciacchiano y tan fundamental a su “Filosofía de la integralidad”. Sciacca puntualiza: “La fuerza del cuerpo es limitante; la fuerza del pensamiento -no considerado en su subjetividad; sino en la objetividad de la presencia del ser y, pues, del pensamiento como síntesis- confiere al hombre la capacidad infinita de pensar, sentir, querer: por lo tanto la infinitud espiritual. De

---

<sup>72</sup> SCIACCA, M. F. *L'uomo questo “squilibrato”*, o. c., p. 121.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 56.

esto se sigue, además, que el hombre, en el conjunto de sus componentes ontológicas, es síntesis primitiva de finito y de infinito... La condición humana es, pues *sui generis*, única: no es finita, ni infinita, es conjuntamente finita e infinita... El hombre es ontológicamente “desequilibrado”<sup>75</sup>.

El hombre es síntesis de dos fuerzas; la fuerza del cuerpo y la fuerza del pensamiento (o, mejor, del espíritu): la primera es limitante, la segunda, poseyendo la presencia objetiva del ser, comunica al hombre la infinitud espiritual. El hombre es, pues, síntesis de finito e infinito. Síntesis no resuelta, síntesis dramática que determina en el hombre un desequilibrio ontológico.

Sciacca parece atribuir solo al cuerpo la limitación del hombre. En realidad el hombre está en el cuerpo y en el espíritu, o sea en la integralidad de su ser. Aunque en su espíritu tiene la presencia del ser, no por esto su naturaleza es infinita. Es evidente que Sciacca sienta la necesidad de distinguir la “subjetividad del pensar” de la “presencia del Ser”, porque también el sujeto pensante posee sus límites.

Sciacca atribuye al pensamiento, o sea a la Idea del Ser que lo constituye, el poder de conferir a todo el hombre no solo a la capacidad de pensar, sino también a aquella de sentir y querer “en modo infinito”. El pensamiento y la Idea del Ser no pueden “constituir” también el sentir y el querer, pero en la sinteticidad del espíritu están ellos interconectados.

El espíritu, en su unidad-totalidad, es el único en grado de abrazar “pensamiento, sentimiento, querer” que son sus tres actividades fundamentales.

Si es verdad que, como dice Sciacca, “el hombre, en el conjunto de sus componentes ontológicos, es síntesis primitiva de finito y de infinito”, esto es más verdadero aún si se consideran las tres actividades del espíritu y las tres formas del Ser. Pero todavía es obligatoria una aclaración sobre la “capacidad infinita de pensar, sentir, querer”. ¿Cómo puede el hombre finito poseer una capacidad infinita? El espíritu del hombre puede volverse infinito y poseer, en verdad, la infinitud de Dios? El problema se halla en aclarar el carácter “divino” de la Idea, o mejor, de las tres formas de manifestación del Ser. Divino no quiere decir Dios: para quien la infinitud de lo divino y la infinitud de Dios son dos modalidades diversas de infinito. La diferencia debería consistir en el valor de la subsistencia.

Dios es infinitud subsistente: la Idea de Dios o del Ser es “infinitud ideal”, la forma de la Belleza es “infinitud estética”, la forma del Bien es “infinitud moral”. Por esto la infinitud que le viene comunicada al hombre, a través de las formas de manifestación del Ser, es una infinitud analógica que lo empuja a la fuente, o sea hacia Dios.

Solamente recibiendo la “naturaleza divina” el hombre puede tener la verdadera capacidad “infinita” de pensar, sentir y querer, porque puede de verdad ser uno con Dios.

El hombre es unidad ontológica, unidad dinámica en desarrollo, que procede según un hacerse. En esta unidad se expresa la instancia espiritual y corpórea. La corporeidad activa todo movimiento vital, mientras la espiritualidad se explica como sentimiento, inteligencia y voluntad: por lo tanto el sujeto “siente, conoce y quiere”. La duplicidad-unida del hombre pone el problema de la armonización o síntesis. Sciacca evidencia lo siguiente: “El dinamismo del sujeto está en la duplicidad-unidad de los dos sentimientos originarios y en el esfuerzo de armonizarlos. Cuando falta esta armonía, el hombre advierte en ello todo el sufrimiento”<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 116.

La expresión “duplicidad-unidad de los dos sentimientos originarios” parece indicar justamente con el mismo término “sentimiento”, la capacidad de “sentir” y aquella de “entender”. La capacidad de entender (*intellettività*) no es un sentimiento porque el “Principio inteligente” y el “Principio senciente” son actividades distintas, siendo, sin embargo, simultáneas y obrando conjuntamente. Ciertamente es difícil distinguir en todo momento en el interior del espíritu sentimiento e intelección, pero es suficiente que lo que es sentimiento sea atribuido al “sentir” y lo que es acto de entender sea atribuido al entender. Con respecto a la corporeidad, anteriormente al sentimiento corpóreo está el sentimiento global y en él se encuentra el sentimiento originario espiritual, con el que el espíritu se siente a sí mismo. Por esto, hacer coincidir corporeidad y sentimiento es una reducción que hace perder el valor del *Principio-senciente-espiritual*, en paridad con el Principio inteligente. La dinamicidad del sujeto es compleja y por ciertos aspectos desintrincables: todo componente ontológico (intelecto, sentimiento, corporeidad) tiene su propia dinamicidad. Pero existe, además, una dinamicidad (Sciacca, a decir verdad habla de dinamismo) que envuelve a todo el hombre para adecuarlo a su capacidad infinita de sentir, pensar, querer. Son “principios activos” tanto el Principio senciente, como el Principio Inteligente y el Principio volitivo; son estos los principios constitutivos del espíritu. Luego se da el principio vital constitutivo de la corporeidad. La expresión “principio activo” es tomada de Rosmini. La síntesis primaria ontológica se da entre el sujeto hombre, su espíritu finito y el Ser que le es dado como objeto. Dado que el espíritu está constituido por tres principios activos, cada uno de ellos tiene su modo de relacionarse con el Ser, o sea, toma una forma de manifestación (idealidad, esteticidad amabilidad). Todo principio busca la consecución de la plenitud de su Objeto, todo el espíritu busca el Ser, no solo en su Manifestación, sino también en su Subsistencia.

El hombre, siendo finito, no puede ser el sujeto adecuado a su Objeto, y sin embargo, hace el esfuerzo para adecuar su sí mismo al Ser que se le manifiesta: es la finalidad irrealizable. Las tres formas de actividad del espíritu, o sea, sentir, entender y querer, dado que están en relación con la manifestación del Ser infinito, que es su objeto interior, buscan adecuarse, o sea, buscan colmar la distancia entre subjetividad y objetividad. Ninguna actuación particular alcanza la adecuación última: de aquí que se tenga la permanencia del desequilibrio entre subjetividad y objetividad en el interior del hombre, en su integralidad y permanece la dinamicidad de adecuación<sup>77</sup>.

El hombre, existente finito, posee una capacidad infinita: esto activa un desequilibrio dinámico porque ninguna actuación adecua, -o sea agota- el Ser manifestado que es infinito. Siendo forma objetiva de todo principio activo, el Ser en su manifestación puede, en verdad, constituir su dinamicidad, ser la causa de esta dinamicidad y ofrecerse en su Subsistencia como el “fin supremo”.

El problema del hombre no tiene una solución solamente lógica, porque la mente no es el único componente ontológico del hombre. En la solución del problema del hombre está empeñado todo el hombre como persona, el hombre en espíritu y cuerpo; el hombre vive en el tiempo, pero es inmortal. El problema del ser finito es la intuición del infinito<sup>78</sup>.

La presencia del ser, o participación a lo infinito, no es solo la intuición de la Idea. Al hombre es dado intuir lo infinito, sentirlo y amarlo. La intuición de lo infinito adviene mediante la Manifestación triádica que es componente ontológica del hombre: es el hacerse

---

<sup>77</sup> Ibidem, p. 117.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 121.

presente del Ser absoluto según una primera revelación, innata, interconectada con todo el hombre, que es espíritu, sujeto y persona.

El hombre tiene dos actitudes o tendencias fundamentales, con relación al conocimiento: 1) conocimiento del mundo; 2) conocimiento del propio ser en el Ser. Estas dos actitudes no proceden separadamente sino que convergen en la unidad del hombre<sup>79</sup>.

Conocimiento del mundo y conocimiento de sí: dos actitudes que tienen su ímpetu desde lo interior del hombre mismo y son dos aspectos complementarios de su sed de conocimiento. Es el mismo Dios que ha creado lo íntimo del hombre y la realidad externa, y ha impreso signos análogos de sí en ambas dimensiones. El hombre, en su camino de conocimiento procede de analogía en analogía.

La barca de Ulises es la razón que procede al conocimiento del mundo, pero se queda en la superficie. La inteligencia es como el buzo que se sumerge en el fondo del propio ser y, hasta donde puede, también en el Ser absoluto. Sciacca puntualiza: “La conciencia inicial del existente es como un puerto: de una banquina sopla la razón, la barca de Ulises que surca audaz los océanos, pero en la superficie, para el conocimiento del mundo; de la otra parte, la inteligencia, el buzo, más audaz en la misma barca, se sumerge en el fondo de su ser y de los seres y, hasta donde puede, del Ser, para ver si hay allí un fondo y si se lo pueda tocar”<sup>80</sup>.

La acción de trascendencia del sujeto, sea hacia el mundo (hacia afuera) sea hacia Dios (hacia adentro) no es huir de sí mismo, sino realizarse a sí mismo. He aquí, en síntesis la dinamicidad del espíritu con doble empuje: 1) tendencia de la razón para el conocimiento de los entes reales experienciales; 2) tendencia de la inteligencia tendiendo a la búsqueda del Ser espiritual absoluto<sup>81</sup>.

El Ser invade todo el hombre, pero en tres formas; no en una; por esto es verdaderamente persuasivo: se ofrece en las formas del Ser sensible (Belleza) y del Ser amable (Bien). La actuación del Ser no puede ser realizada únicamente por la Idea del ser, porque no está en grado de constituir ni la sensibilidad, ni la voluntad.

La hipótesis de la manifestación triádica del Ser absoluto y de las relaciones con el espíritu uno-triádico resuelve muchos problemas e interpreta las instancias globales del mi maestro, que es un investigador, un pionero que abre nuevos caminos, nuevas perspectivas. Sciacca debe ser tomado en el cuadro general de su “Filosofía de la integralidad”. Leamos un pasaje suyo: “Una fuerza interior, una vocación fundamental, *eros* indomable, lo impulsa más allá de sí mismo, del tiempo y del espacio, lo hace gravitar en la órbita de la Verdad absoluta que lo atrae irresistiblemente y hace que el punto de gravedad del espíritu esté fuera del universo”<sup>82</sup>.

La vocación al Ser es la vocación a Dios<sup>83</sup>: todo el espíritu, con sus tres facultades fundamentales está allí implicado y podemos decir, vive su específica vocación al Ser. El sentimiento busca la Belleza absoluta porque quiere sentirla, y su sed no se apaga con cualquier sentimiento sino con el sentimiento de Dios. La voluntad tiende a la Bondad absoluta de Dios Sumo Bien, y no es colmada por la posesión de bien alguno que no sea Dios. La inteligencia busca el conocimiento absoluto, la Verdad absoluta, la comprensión absoluta de Dios. Sciacca subraya: “La aspiración infinita, por la presencia del ser a la mente, está

---

<sup>79</sup> Ibidem, pp. 134-135.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 134.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>82</sup> SCIACCA, M. F. *Morte e immortalità*, o.c., p. 224.

<sup>83</sup> SCIACCA, M. F. *L'uomo questo "squilibrato"*, o. c., p. 84.

presente en todo acto del espíritu que, no alcanzado a adecuarla, permanece siempre aspiración ulterior”<sup>84</sup>.

Delineada brevemente la persona es necesario ahora afrontar la “relación entre las personas”. Digamos, ante todo, que la persona no puede realizarse si no respecto a otras personas reconocidas como tales. Sciacca es explícito: “Al hombre incumbe la obligación de asumir la propia vocación en el interior del ser, que su interioridad más profunda: desde este centro, él es centro de iniciativas, lanzamiento de libertad y, por esto, empeño para actuare su persona, para construir su personalidad, esto es, para generar la identidad propia, que no es posible realizar sino con relación a otras conciencias: no en relación, sino en comunión con otras personas, que se deben reconocer como personas y cada una en su propia personalidad”<sup>85</sup>.

El hombre por su constitución ontológica está en diálogo, o sea en comunicación con todos los seres. La base de esta comunicación es el Ser, común a todos los entes. Naturalmente el coloquio es diferente según los entes. El hombre se comunica ante todo consigo mismo, siente lo infinito en sí, en la su sensibilidad y en su pensamiento. Se comunica con los otros hombres en su integridad. Se comunica con las cosas: las siente y “la hace existir”, o sea, las desvela en la verdad, belleza y bondad, las engloba en su persona. Por lo tanto, el hombre está naturalmente en diálogo con todo el universo; sale de él si quiere, pero esto comporta salir de la verdad del pensamiento y de su misma existencialidad. El hombre se comunica con todos los otros entes pensantes, come hombre “entero” con hombres “enteros”<sup>86</sup>.

El otro existente (hombre) no es solo algo sentido, algo conocido, o querido (como sucede con los entes reales); sino que es un sentido senciente, un conocido cognocente, un querido que quiere. De esta “comunión” tiene origen la relación o el “vínculo” entra dos existentes, que son sujetos completos, dos espíritus. Por este motivo ningún hombre puede devenir propiedad de otro hombre, sino que cada uno existe por sí mismo para el otro; es existente para el otro existente, persona para otra persona. Deseo recalcar que todo hombre es existente porque “existe por si mismo”: por esto no puede ser propiedad de ningún otro hombre. Entra los existentes hay, sin embargo, un vínculo: todo hombre existe por sí mismo para el otro. ¿Qué significa esto? Quiere decir que cada hombre es persona en el momento que se pone en relación (en comunión) con los otro hombres y, en última instancia, con Dios. Quien quisiese ser “existente por si mismo” solo para sí, se negaría como persona: es esta la actitud de rebelión radical. Si no reconozco la libertad del otro no lo reconozco como persona, por lo tanto lo niego en su singularidad autónoma y libre. Si niego su libertad, le impido elegirme: me aísló, me vuelvo único, ceso de ser persona, no existo más. Me es esencial, pues, reconocer libremente la libertad del otro: la reciprocidad de las conciencias comporta el reconocimiento bilateral de la libertad. Es el inicio de todo acto de perfeccionamiento recíproco. En el acto de reconocimiento según el orden del Ser se manifiesta forma moral del Ser. El reconocimiento del otro es esencial para mi existencia. “El Ser persona” para el hombre es su estatuto ontológico: no puede crearse como persona, ni destruirse. Hay un núcleo ontológico que lo hace ser persona: puede desarrollarlo, puede también sofocarlo, pero no suprimirlo completamente. La persona puede contradecirse a sí misma, puede hacer como si no fuese persona, puede sofocar las exigencias del espíritu. La

---

<sup>84</sup> Ibidem, pp.118-119.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>86</sup> Cfr. Ibidem, p. 114.

recuperación es posible: una persona después de la recuperación “solipsística” puede “re-entrar en sí misma” y abrirse a los otros manifestando la persona escondida en ella. Sciacca se expresa con un otra hipérbole: “Si niego a otro su libertad, le impido elegirme”<sup>87</sup>. Pero el otro no pierde su libertad por el hecho que yo no se la reconozca. La anulación adviene solo en mi consideración no en él, por lo que él es libre, siendo persona, de amarme, de respetarme como persona, aun cuando yo no lo hago con él.

Volvámonos ahora la relación creador-creatura, a Dios en relación con la persona.

Dios no puede ser considerado “desligado” de la creación. Dios no tenía necesidad de crear, pero desde el momento que ha creado está “ligado” a la creación. Es un ligamento elegido voluntariamente, un ligamento de amor y, por lo tanto, libre, aunque, sin embargo, siempre un ligamento. Dios permanece ciertamente Absoluto, pero posee este vínculo estrechísimo con sus creaturas por lo que está empeñado totalmente con ellas. El Dios absoluto que permanece “totalmente otro distinto del hombre” es “pseudo-filosófico” es una abstracción; el Dios real es escándalo para la mentalidad racionalista porque es inconcebible, para ella, un Absoluto que se liga a lo relativo hasta asumirlo en sí<sup>88</sup>.

De Dios, principio metafísico, tiene origen el hombre, ser triádico<sup>89</sup>. La antropología natural, por lo tanto, se funda sobre la metafísica cuyo objeto es el Ser creador, principio y fundamento de la ontología humana a quien da ser en las tres formas. Por lo tanto, el Ser creador es el principio del ser del hombre.

El hombre real y subsistente no es solo “sentimiento”, sino que posee sentimiento el cual es una de las tres formas de actividades que Dios da al espíritu del hombre, correspondientes a las tres formas del Ser. Sciacca pone el sentir en estrecha relación con la corporeidad (sentimiento fundamental corpóreo); y también aunque reconoce que hay en el hombre un sentir interior y espiritual, no lo considera una actividad primaria y fundamental del espíritu como lo es el entender y el querer. El hombre en su sustancia (espíritu, alma, cuerpo considerados un todo) no es simplemente “determinación de la idea”, sino fruto o efecto del acto creativo de Dios que lo piensa, siente y quiere, o sea lo ama con todo su sí mismo y lo crea a “su imagen”, por lo tanto triádico, o sea capaz de entender, sentir y querer en todos los niveles de su ser hombre.

Ahora bien, dado que la sensibilidad está en grado de recibir el Ser en su manifestación sensible en cualquier nivel (aunque con el auxilio de instrumentos diversos - espirituales, psíquicos o corpóreos), se puede identificar el “sentimiento de subsistencia” con la “subsistencia misma”. Sciacca dice: “La existencia es sentimiento”, porque, en efecto, “la existencia es el modo propio de la subsistencia del ente hombre”. Pero el existir no es el “sentirse existir”, aunque lo incluya. El sentimiento de la existencia propia es efecto del la actividad del Principio senciente que está en grado de abrazar a toda la realidad de la existencia del hombre, del espíritu al cuerpo. El principio de objetividad no es solo la Idea del ser, sino las tres formas del Ser (Verdad, Belleza, Bien). El principio de subjetividad es el sujeto en todo lo que es (espíritu, alma, cuerpo), con su actividades de entender, sentir, querer y no solo el sentimiento de sí.

---

<sup>87</sup> Cfr. SCIACCA, M.F. *Atto ed Essere*, o.c., p. 88 e p. 110.

<sup>88</sup> Cfr. SCIACCA, M. F. *Ontologia triadica e trinitaria*. Marzorati, Milano, 1972, p. 93.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 93.



## UNA MIRADA CRÍTICA, FILOSÓFICAMENTE ORIENTADA, SOBRE EL SUJETO HISTÓRICO DEL FILOSOFAR

Fernando Aranda Fraga\*

### Introducción hermenéutica a una posible teoría del sujeto

Pueden erigirse múltiples interpretaciones y lecturas acerca de cómo se ha construido, y cómo se construye, el sujeto histórico. Aquí nos ocuparemos de la lectura que proviene de la historia del pensamiento, de la filosofía. El principal límite de esta exposición, por ende, estará dado por el hecho de tratarse de una lectura enmarcada en nuestra tradición cristiana occidental, donde no podemos dejar de estar situados. Esto significa que no se impone, ésta, como la mejor lectura, ni la más obvia o más natural, simplemente se trata de una interpretación desde la tradición de la cual no podemos escapar. Mal podríamos hacer nosotros, desde este lugar del espacio y de esta época, una lectura capaz de incorporar otras tradiciones tanto o más válidas que ésta, a saber, la oriental, la hebrea, la de ciertas culturas primitivas contemporáneas, tan válidas como la interpretación presente, pero basadas en concepciones del mundo, de la naturaleza y del hombre que nos son ajenas a partir del hecho de la carencia del conocimiento mismo y su experiencia vital. Para ello no sólo es necesario construir una perspectiva cognoscitiva, que se base en lo meramente teórico, sino que se requiere fundamentalmente una mirada desde lo práctico, que sólo permite la praxis cotidiana de quien vive dentro de tales marcos culturales, puesto que una interpretación es no sólo teórica, sino también moral, jurídica, política, económica, etc., todos ellos ámbitos a los que se accede sólo desde su vivencia. El límite restante consiste en que siempre será nuestra intención describir, interpretar, el pasado y nunca, como sabiamente aconseja Hegel en su célebre prólogo a la *Filosofía del Derecho*, predecir el futuro del sujeto<sup>90</sup>.

---

\* *Fernando Aranda Fraga* es Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe; Secretario de Ciencia y Técnica de la *Universidad Adventista del Plata* (Libertador San Martín, Entre Ríos). Es director de la revista *Enfoques*, autor de numerosos artículos y organizador, como miembro del Comité Ejecutivo, entre los años 1995-2002, de nueve eventos científicos oficiales, de carácter nacional e internacional, tales como congresos, jornadas o seminarios. E-mail: secinves@uapar.edu.

<sup>90</sup> “Siempre que intentó predecir el futuro, el pensamiento filosófico incurrió en todo tipo de errores. Básicamente podría dar un ejemplo de ardiente contemporaneidad: la filosofía marxista, que funcionó acertadamente en tanto crítica, fracasó en la mayoría de sus enunciados utópicos. Punto. Seguir en esto nos llevaría muy lejos. Aquí sólo habrá de servirnos para lo siguiente: la filosofía es un preguntar acerca de los hechos acaecidos. Siempre viene después. De ahí que Hegel la compara con el ave de Minerva, ésa que levanta su vuelo anochecer [...]. Si alguna vez la filosofía acertó en una visión del futuro lo hizo en un texto, en un memorable texto de Heidegger. El texto es de 1935, es de un curso sobre metafísica que dio en la Universidad de Friburgo y dice más sobre nuestro presente histórico que, por decirlo de este modo, los diarios de mañana. Dice el autor de *Ser y tiempo*: ‘Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan experimentar simultáneamente, el atentado a un rey de Francia, y un concierto sinfónico en Tokyo; cuando el tiempo sea sólo rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras

Aclarada esta cuestión, entonces, describimos a continuación los puntos de énfasis que tendrá esta exposición, a partir de lo que creemos puede pensarse una reconstrucción desde el pensamiento, de aquí y de ahora, del sujeto histórico.

En primer lugar se abordará el nacimiento de la cultura griega, nuestra tradición intelectual occidental. Para ello caracterizaremos previamente la etapa que le precedió, que los historiadores de las ideas y de los registros históricos suelen denominar como la edad del mito de la cultura indoeuropea. De aquí pasaremos de inmediato, sin demorarnos demasiado, a definir los siguientes momentos de inflexión que determinan ciertas épocas cruciales, e incluso sub-periodos claves distintivos, que denotan los sucesivos pasos de un estadio de construcción histórica al siguiente, esto es, se tratará de demarcar las transiciones de un tipo de sujeto a otro.

A la hora de señalar estos puntos históricos de inflexión en la construcción del sujeto cabe hablar de la nueva modalidad en que la especie humana -no cabe todavía aquí mentar a un *sujeto* por las razones que se darán más adelante- concibe al mundo y a sí mismo. Nos manejaremos para ello con la noción de cosmovisión [*Weltanschauung*], o noción del mundo, ya que es sumamente importante desarrollar qué cosmovisión dominaba en cada gran etapa de la historia, pues de ella se desgaja el concepto predominante de sujeto<sup>91</sup>. Dentro de la historia Antigua, interesará, sobre todo, definir al hombre durante los primeros siglos de la civilización griega, una vez ocurrido el florecimiento y surgimiento de la filosofía.

## Orígenes históricos del sujeto cultural occidental

La historia que precede al nacimiento de la cultura occidental consistió en una narrativa no racional, más precisamente mitológica, de los acontecimientos que conformaban la vida y el mundo de la cosmovisión antigua de los pueblos indoeuropeos. Hasta inicios del S. VI a.C. predominó una explicación sentimental de los hechos naturales, basada en la creencia en una religión fundada en una variedad de dioses antropomórficos, cuyos poderes se ejercían sobre la naturaleza, siguiendo un supuesto destino inscripto en la misma, al modo de respuesta divina y todopoderosa ante las conductas más o menos buenas, o no, de los seres de este mundo. Se destacan aquí como principales narradores Homero y Hesíodo, poeta e historiador griegos, respectivamente. El S. VI a.C. da cuenta del surgimiento y desarrollo del pensamiento de los filósofos presocráticos, un siglo centrado en la interpretación de la *physis* [v. gr. naturaleza]. Fue ésta una etapa de transición, una suerte de eclecticismo sincrético en que paulatinamente la interpretación mitológica fue cediendo terreno ante la explicación racional. Vaya como ejemplo paradigmático el caso de Parménides de

---

que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación [...] entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquellarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? - ¿hacia dónde? - ¿y después qué?' (*Introducción a la metafísica*, capítulo 1)". [FEINMANN, José Pablo. *Escritos imprudentes. Argentina, el horizonte y el abismo* (Buenos Aires: Norma, 2002), 124].

<sup>91</sup> "Toda ideología se basa en una cosmovisión: una perspectiva totalizadora acerca del origen, propósito y destino de la vida humana y del universo, que determina nuestros valores éticos y nuestra conducta diaria. Sepámoslo o no, cada uno de nosotros posee una cosmovisión: En forma consciente o subconsciente, explícita o implícita, el ser humano sabe que necesita una visión abarcante de la existencia para integrar sus valores, escoger sus objetivos, planear su futuro, y mantener unidad y coherencia en su vida. Sabe también que en cada momento de la existencia sus principios éticos, de base metafísica, influyen sobre todas sus elecciones, decisiones y acciones". [RASI, Humberto M. "Combatiendo en dos frentes", *Enfoques* VI, 1, 1994, p. 15].

Elea, quien marcó a fuego el pensamiento presocrático y platónico, pero que aún da cuenta del influjo mítico en su pensamiento al iniciar su conocido poema<sup>92</sup> sobre la inmutabilidad del ser, afirmando una supuesta *revelación* recibida de parte de los dioses<sup>93</sup>.

Como es ya conocido en nuestro ámbito, el siglo de oro de la cultura griega lo conforman los pensamientos de esa tríada de maestros y alumnos entre sí llamados Sócrates, Platón y Aristóteles. Hasta poco más de siglo y medio antes de Sócrates las explicaciones sobre la realidad no eran racionales, sino míticas. A partir de los filósofos denominados como los “presocráticos” se inicia la era de la explicación racional de todas las cosas, por tanto también de la existencia del hombre. Hasta entonces, el trío nombrado de filósofos ya presenta un pensamiento mucho más elaborado que el de sus antecesores, fundamentalmente el de los dos últimos, legando a la humanidad una obra monumental. En ella podemos descubrir una primera noción racional de sujeto, aunque éste aún se sigue pensando en una visión integradora con la naturaleza y con el cosmos. El “ser racional” -somos reticentes a hablar todavía en Grecia de un “sujeto”- aún no ha logrado independizarse de la realidad que lo contiene. A lo sumo, podrá pensarse, sobre todo en Sócrates y en Platón, como una entidad dual, cuyos componentes pertenecen al mundo material, su cuerpo, que es mortal e inferior, y al mundo ideal (único verdaderamente real), su alma. Pero aún esta alma, especie de entidad espiritual y superracional que lo define esencialmente, permanecerá siempre ligada a un todo universal y participará –he aquí lo significativo para definir epocalmente a este sujeto de la edad antigua griega– de un alma universal que la incluye. Este sujeto no se distingue aún como entidad individual, menos aún como ser autónomo. Su identidad más prístina está signada por esa entidad espiritual universal, el alma del mundo, a la cual aspira unirse en tanto está encadenada a un cuerpo aquí en la tierra<sup>94</sup>. Muy lejos estamos aún del sujeto epistémico moderno y más todavía del sujeto autónomo moral kantiano. De todos modos debe señalarse como atípico el caso del sofista Protágoras,<sup>95</sup> quien pasó a la posteridad por su célebre frase rayana en lo posmoderno que define al hombre como “la medida de todas las cosas: de las que existen, como existentes; de las que no existen, como no existen-

---

<sup>92</sup> “Escribió de la filosofía en verso, a imitación de Hesíodo, Jenófanes y Empédocles. Dijo que la razón es el criterio que juzga las cosas, y que los sentidos no son criterios exactos ni seguros. Sus palabras son: ‘Ni los dioses te induzcan a un camino común por ser trillado. No resuelvan los ojos sin examen; no juzguen por el eco los oídos, ni por la lengua juzgues. Juzgue, sí, la razón las cuestiones’”. [LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, II (Buenos Aires: Orbis, 1985), Libro IX, p. 143].

<sup>93</sup> “El poema comienza con una pomposa introducción, en que se presenta Parménides sentado sobre un carro arrastrado por caballos alados, guiados por las Hijas del Sol, las cuales abandonan las moradas de la Noche, apartándose los velos (tinieblas) de la cabeza. Al llegar a una bifurcación en que se separan los caminos de la noche y del día, cuyas puertas guarda la Justicia vengadora, ésta, a ruegos de las Hijas del Sol, abre las puertas por las cuales penetra el carro por el camino que conduce a la morada de la diosa que guarda la Verdad en la casa de la luz, la cual acoge amablemente al poeta, y tomando su mano derecha le dirige su discurso”. [FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía*, I, Grecia y Roma (Madrid, B.A.C., 1982, 182].

<sup>94</sup> Véase Fernando Aranda Fraga, “Una aproximación a la hermenéutica filosófica griega sobre la concepción del hombre vigente en la cultura actual”, *Theologica* XVI, 2 (2001): 186-207.

<sup>95</sup> Diógenes Laercio –anticipando de alguna manera esta incipiente muestra de posmodernismo– escribe sobre el escepticismo y relativismo de Protágoras y el efecto que semejante cosmovisión producía en una cultura con vocación universalista como lo fue la griega: “Decía que ‘el alma no es otra cosa que los sentidos (como lo dice también Platón en el *Teeteto*), y que todas las cosas son verdaderas’. En otro lugar empezó de este modo: ‘De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida del hombre’. Por este principio de su tratado lo desterraron los atenienses, y sus libros fueron recogidos de manos de quienes los poseían y quemados en el foro a voz de pregonero”. [LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, II, Libro IX, p. 155].

tes”<sup>96</sup>. Harto criticados por los grandes filósofos griegos, especialmente porque cobraban por sus enseñanzas y éstas no eran un fin en sí mismas, sino una especie de “arte retórico del convencimiento”, a la vez que una herramienta para hacer política, los sofistas, sin embargo, barruntaron algunos asuntos respecto de la subjetividad que veinte siglos después fueron puestos en el tapete por la filosofía moderna. Percibieron primigeniamente nociones como el contrato social y los acuerdos, el valor y poder de las convenciones, el artificio, la probabilidad, la duda escéptica, la mediación ejercida por la interpretación y una primitiva e incipiente teoría semiótica.

Con Aristóteles, el antiguo hombre platónico escindido en dos partes incomunicables entre sí compone una unidad sustancial e integral. “Materia y forma” constituyen el par de conceptos que en el estagirita remplazarán los de “cuerpo y alma” de su maestro Platón, todo ello asimilado lógicamente y ontológicamente en una teoría, la hilemórfica, cuya paternidad debemos al legendario preceptor juvenil de Alejandro Magno. La parte espiritual del hombre, el sujeto en sí -aunque es impropio hablar aún con semejantes términos- corresponde en Aristóteles a la llamada “forma”, cuyo componente esencial humano es más específicamente el denominado “intelecto agente”. Pero, a diferencia de Platón, está muy claro en Aristóteles que la forma no tenía existencia alguna sin la materia, con la cual formaba una sustancia indivisible. Estas ideas metafísicas sobre el hombre serán retomadas dieciséis siglos más tarde por los más conspicuos representantes de la alta Escolástica, fundamentalmente por Tomás de Aquino.

### **El hombre medieval: mix cultural greco-latino-cristiano**

La siguiente macro etapa de la historia del sujeto queda determinada por el auge de la cosmovisión medieval del mundo, o si lo queremos más simple, para evitar sutilezas de las definiciones semánticas, habrá que repasar más o menos someramente la concepción cristiana occidental -no por lo de cristiano, menos griega- del hombre. Como puede advertirse, casi no empleamos aún el vocablo en cuestión, que da razón de ser a la presente comunicación, *verbigracia*, el *sujeto*, pues éste aún no ha emergido en la historia como tal. El mundo, hasta entonces (refiriéndonos al medioevo) era pensado como armonioso por un hombre que no se distinguía del mismo. Hombre y mundo son partes casi indivisibles de una totalidad. Eso sí, a diferencia del mundo griego, éste es un mundo no eterno, sino creado *ex nihilo* por Dios, ser absolutamente trascendente, persona trina, en cuya inmortal esencia se encuentran en estado máximo la totalidad de los buenos y santos atributos de la existencia. Análogamente, la persona humana es un ser racional -único en su especie-, libre, sociable, capaz de comunicarse con los restantes seres del mundo y dotado de sentimientos, semejante, en su esencia, a su creador. Dicha noción de persona alcanzó gran elaboración en la antropología de Santo Tomás de Aquino. Dotado de una claridad conceptual y un sentido común poco habituales, y de notable criterio sistematizador, el “doctor angelicus” emprendió la difícil tarea de reinterpretar desde el horizonte cristiano la monumental obra aristotélica. En términos epistemológicos estamos plenamente situados dentro de la tradición realista.

Lo nuevo de la época, sobre todo durante la llamada “baja Escolástica”, es que ya comienzan a aparecer ciertos rasgos propios de la persona y el concepto de derechos subje-

---

<sup>96</sup> Ibid., 155.

tivos, asunto que tomará un cariz casi definitivo con el pensamiento ético-jurídico y político de Guillermo de Ockham.<sup>97</sup>

Cabe también, a propósito de esta cuestión de las tradiciones culturales que mencionamos antes, recordar el proceso acontecido con la cultura cristiana occidental, una vez consumada esta última parte del acontecer histórico que ahora desandamos en este intento de descripción de la conformación del concepto “sujeto”. Nuestra tradición acaba por cristianizarse – si queremos colocar una fecha de quiebre epocal para marcar la universalización del cristianismo podemos señalar el año 313, hecho que marca la conversión de Constantino el Grande, antes pagano y a partir de entonces cristiano– al quedar definitivamente conformada la categoría de *humanitas*, categoría cultural y geográfica que no se comprendería sin la yuxtaposición categorial que significaron cada una de las épocas que le antecedieron. A saber, primero fue la *paideia* griega, todo aquello que hacía a la formación del hombre. A ésta le sucedió, absorbiéndola, la *romanitas*, un estilo de pensar y de actuar que la voracidad imperial de los romanos extendieron hasta los confines de los territorios que fueron conquistando. Este concepto de *romanitas*, dice Alberto Buela, “indica un principio de identidad y un valor determinante de universalidad; significa sentirse formando parte de una cultura, la europea, con valor universal”.<sup>98</sup> Y a propósito de esta relación casi de equivalencia que, cristianismo mediante, se establece entre la *romanitas* y la *humanitas*, Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo*, expresa lo siguiente: “En Roma encontramos nosotros el primer humanismo. De ahí que éste sea un fenómeno específicamente romano, surgido del encuentro de la *romanitas* con la cultura helénica”.<sup>99</sup> De este modo, recapitulando, tenemos que la secuencia *paideia*, *romanitas*, *christianitas*, *humanitas*, acaba configurando definitivamente la idea de Europa.

### **El sujeto epistémico moderno: apogeo del *homo faber***

Hasta bien entrado el Renacimiento no aparecerá la condición necesaria para que pueda hablarse de “sujeto”: la conciencia, el ser pensante, ideográfico, que es capaz de pensar un mundo fuera de sí, como así también de pensarse como objeto de su pensamiento. Es entonces en que aparece una actividad propiamente humana, como lo es la ciencia, en todo su esplendor –lo cual no implica que antes no existiera– pero ahora sus condiciones de posibilidad son radicalmente distintas y, lo que es más importante, ha adquirido una relevancia sideral en comparación con la época anterior. Es más, lo primero que comienza a indagar y plantearse el sujeto moderno es su propia posibilidad de conocer y, por tanto, también de conocerse, las condiciones, los fundamentos, los medios gnoseológicos.

El punto de inflexión es la figura de Descartes, padre de la filosofía moderna. Con el filósofo francés ingresamos en la era del idealismo, el imperio de la subjetividad, el fin del realismo ingenuo. Fenecido un mundo histórico de certezas, con la edad de la nueva razón

---

<sup>97</sup> Sobre la importancia de la filosofía de Ockham en la conformación de los conceptos políticos y jurídicos desarrollados en la modernidad, especialmente por parte de Grocio, Hobbes, Locke, Hume y Rousseau, véase ARANDA FRAGA, F. “Acerca de los antecedentes ockhamianos del contractualismo británico moderno y del neocontractualismo contemporáneo”, *Veritas* 45, 3 (Setembro 2000): 417-484; Aranda Fraga, “La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política”, *Estudios Filosóficos* LII, 149 (Enero-Abril 2003): 43-86 y ARANDA FRAGA, F. “Ockham: precursor medieval de la ética y filosofía política modernas”, *Invenio* 8, 14 (Junio 2005): 11-30.

<sup>98</sup> BUELA, Alberto “Hoy los pueblos son *ta katécha* (a propósito del pueblo francés y del boliviano)”, inédito, junio de 2005.

<sup>99</sup> HEIDEGGER, Martín. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Taurus, 1966, p. 15.

cartesiana se torna necesario hacer base firme en alguna idea, en alguna certeza indubitable que libere al ser de la duda sobre su propia existencia. Es el momento de oro de la instauración del *cogito*, una sustancia creada que a pesar de la prominente emancipación lograda para su época aún necesita de Dios para sostenerse. Pero en este posicionarse logra su auto-determinación, su realidad y certeza fundantes y fundadoras, porque sólo a través del *cogito* cartesiano es que el mundo existe como objeto. De todos modos, justo es decirlo, a pesar de semejante emancipación lograda por el sujeto moderno, este sujeto-cuerpo, su mundo y todo lo que hay en él de sustancia corpórea, nunca llegarían a ser reales de no existir Dios operando en la mente humana, puesto que en su infinita bondad impide que el sujeto se autoengañe al conocer lo real.

Dos siglos más tarde, consumada ya plenamente la modernidad como situación irreversible otorgadora de sentido, arribamos al siguiente momento inflexivo en la construcción histórica del sujeto. Es a partir de Kant que esta entidad adquiere supremacía ontológica completa, pues semejante sujeto constituye no sólo la capacidad de darle sentido a las cosas, sino de adjudicarle sentido y existencia de determinada manera, debido a que en su estructura quedan definidas las formas y categorías mediante las que opera la actividad gnoseológica. Además, con Kant, queda definido en toda su extensión el nuevo paradigma antropológico moderno, modelo que no sólo altera la estructura del ser sujeto, sino de la ontología entera. La realidad resultará, a partir de entonces, dividida en dos secciones: el reino del ser (de los *noúmenos*) y el reino del parecer (de los fenómenos). Sólo en este último reino cabe la ciencia. Difícil, por tanto, será de ahora en más avanzar en una ciencia sobre el sujeto; sí puede hablarse de un sujeto en tanto que conoce, del sujeto cognoscente, pero muy distinto es comprender científicamente al sujeto en sí. Kant cierra tras de sí la puerta hacia el verdadero ser de la conciencia, o si lo queremos expresar de un modo más metafísico, deja cerrado el camino de acceso al alma, aunque ello, según él, no significará jamás negar su existencia.

Resumendo, el paradigma de la modernidad se define por su vocación racionalista *in extremis*, aun el empirismo británico es apenas una variante de este aspecto. La preeminencia del sujeto es el signo de la época; hay una búsqueda del saber objetivo por sobre todas las cosas, sólo que ese saber surge a partir de la conciencia, ámbito propio del sujeto moderno, en donde éste fundará la universalidad del conocimiento. Se trata del sujeto universal, animado por el propósito de llevar adelante una ciencia objetiva, verdadera, racional, mediante la cual será posible el advenimiento de un progreso sin fin<sup>100</sup>.

### **Primeras señales de alarma: el pensamiento postmetafísico**

Hasta aquí hemos desandado lo que serían, quizás, los prolegómenos de una historia del sujeto. Pero a partir de la segunda mitad del S. XIX comenzarán a sucederse otra serie de cambios significativos. Señalamos como mojones cruciales en el camino a los denominados “tres maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud. Cada uno pone el acento en diferentes asuntos: la lucha de clases y la explotación para Marx; la moral de los siervos y de los esclavos junto a una crítica visceral al racionalismo y a la metafísica por parte de Nietzsche; el inconsciente, lo hasta ahora no racional en el hombre, según Freud. Todos ellos arriman diversas perspectivas capaces de derruir al hasta aquí tradicional sujeto mo-

---

<sup>100</sup> Para ampliar estos conceptos puede verse: ARANDA FRAGA, F. “La influencia de la *New Age* en la educación posmoderna”, *Theologica* XV, 1 (2000): 34-75.

dermo. Para comienzos del siglo XX poco y nada quedará del sujeto cartesiano, se está construyendo (¿o destruyendo?) un nuevo sujeto, el fragmentado hombre moderno.

Derrida, muy entrado el siglo próximo pasado, dirá que se está deconstruyendo al viejo sujeto. Surgen entonces nuevas categorías para definir a este sujeto; unas categorías cargadas con el peso de la historia de los acontecimientos, hechos que dieron por tierra con una de las nociones básicas, más fuertes, que abonaron la construcción moderna del sujeto. Nos referimos a la idea de progreso histórico. Por doquier comienzan a sentirse voces de alarma, de manera especial durante el periodo de entreguerras y con tono más fuerte a partir del genocidio de la última gran conflagración. Es aquí donde cabe plantearse si semejante sujeto es capaz de trascenderse a sí mismo. ¿Puede progresar aún después de lo acontecido con el producto de sus manos? ¿Tienen futuro, todavía, sus grandes y tradicionales categorías de pensamiento, sus más importantes y productivas creaciones? ¿A dónde lo ha conducido su racionalidad instrumental? ¿Hay alguna salida, alguna forma de reconducir vitalmente aquel proyecto moderno? ¿Será reconstruible este sujeto o la realidad impone destruirlo de raíz para comenzar de nuevo? ¿Queda algún horizonte posible que permita tamaña reconstrucción? Y en caso de respuesta afirmativa, ¿por dónde pasan las nuevas coordenadas de los horizontes posibles? ¿Hay algo que recomenzar o todo está perdido?

Durante el transcurso histórico de la construcción del sujeto aquí descrito hemos pasado desde la caracterización del *homo sapiens* a la del *homo faber* del fin de la modernidad. ¿Qué definición le resultará más apropiada al sujeto de la posmodernidad? Ingresamos en el terreno de la fragmentación, por un lado y, paradójicamente, en la era del sujeto globalizado. La composición de semejante tensión nos brindará un acercamiento a la descripción del sujeto histórico actual, de un sujeto que intenta asirse no ya a su historia –la cual esta época pretende negar– sino a un presente eterno que no se quiere dejar diluir en la temporalidad esencial que le es propia y lo caracteriza como especie.

Pero antes de confluir en esta descripción del sujeto post-cartesiano, resultará interesante, a propósito del auge de la fragmentación, dejar un poco de lado el análisis histórico del sujeto genérico universal y –ya que es éste el punto principal de cuestionamiento por parte del sujeto posmoderno– detenernos un momento en una descripción capaz de abordar la cuestión de las diferencias entre los géneros del sujeto tomado como especie.

### **El sujeto y su escisión genérica: la edad de las diferencias**

Siguiendo el análisis de Lipovetsky acerca de la construcción histórica del sujeto femenino, percibimos cambios sustanciales ocurridos en el sujeto de la última mitad del S. XX, desde el punto de vista de su distinción genérica, tomando como ejes de análisis los tópicos de la revolución sexual y la identidad profesional de la mujer. Así, podemos hablar, al intentar construir una noción del sujeto histórico *mujer*, de una “primera”, una “segunda”, y una “tercera” mujer –también llamada “posmujer”–, siendo esta última la que actualmente la define en su ser esencial. Durante los largos siglos –desde las culturas más primitivas hasta casi mediados del S. XX– en que predominó la existencia de la “primera” y luego de la “segunda” mujer, el hombre encarna la figura del individuo libre, desligado y dueño de sí, en tanto que ocurre lo inverso con la mujer. Así describe Lipovetsky a la “primera” y “segunda” mujer, tomadas en conjunto:

“Identificada con el altruismo y con la comunidad familiar, la mujer no depende del orden contractualista de la sociedad, sino del orden natural de la familia. Por esa ra-

zón, se verá privada de los derechos políticos, así como de los derechos a la independencia intelectual y económica. Reconocer a la mujer como un individuo autónomo implicaría desnaturalizarla, precipitar la ruina del orden familiar, engendrar la confusión entre los sexos. Descalificación del trabajo femenino exterior y de la instrucción de las jóvenes, exclusión de la esfera política, sometimiento de la mujer al marido, incapacidad de la mujer y de la madre son otras tantas expresiones del mismo rechazo de la igualdad de los sexos, de la misma denegación de la mujer sujeto, característica de la primera época de la sociedad individualista democrática”<sup>101</sup>.

Hoy el lugar y destino de la mujer lo rige un nuevo modelo. Se caracteriza por su autonomización. Se diabolizó y despreció a la primera mujer; se aduló e idealizó a la segunda. En todos los casos la mujer estaba subordinada al hombre y éste siempre la pensaba, la definía en relación con él, con lo cual no era más que lo que el hombre quería que fuese. Tal lógica de la condición femenina no rige ya más en la democracia occidental, lo cual se denota en los siguientes hechos: desvitalización del ideal de la mujer de su casa, legitimidad de los estudios y trabajo femeninos, derecho de sufragio, descasamiento, libertad sexual, control sobre la procreación. Son todas manifestaciones del acceso de las mujeres a la completa disposición de sí mismas en todas las esferas de la existencia, dispositivos que construyen el modelo de la “tercera mujer”.

Con la posmujer de su casa se ingresa en una era de imprevisibilidad y apertura estructural. Ahora todo en su vida es objeto de elección. Ya ninguna actividad se halla vetada a las mujeres y nada establece imperativamente su lugar en el orden social. Así como los hombres se entregan al imperativo moderno de definir e inventar su propia vida, las mujeres han adquirido el poder de gobernarse a sí mismas. Pueden proyectar y construir su futuro. Tanto la primera como la segunda mujer se hallaban subordinadas al hombre. La primera está sujeta a sí misma; la segunda mujer era una creación ideal de los hombres; la tercera supone una autocreación femenina.

### **El sujeto de la era post**

Finalmente, establecido el paralelismo histórico intra especie, a nivel de una definición genérica de la misma, cabe dar cuenta de la actual situación del sujeto en esta época histórica en que nos toca vivir. Describir al sujeto de la llamada “posmodernidad” ofrece no pocas dificultades, puesto que se trata de una constelación de factores por demás intrincada y móvil.

Retomando nuestro análisis epocal del sujeto diremos que la posmodernidad, en contraste con la modernidad, se caracteriza por las siguientes notas: nihilismo, escepticismo, reivindicación de lo plural y lo particular, relación entre hombres y cosas cada vez más mediaticada, lo que implica una desmaterialización de la realidad<sup>102</sup>. Para Lyotard “la posmodernidad es una edad de la cultura”<sup>103</sup>. Es la edad de la sociedad postindustrial. Es la época del conocimiento y la información, que se constituyen en medios de poder; época de desencanto y declinación de los ideales modernos, es el fin, la muerte anunciada de la idea de progreso. Es un vivir estetizante, la consigna es mantenerse siempre joven; se valoriza el cuerpo y adquieren auge las dietas, la gimnasia y la cirugía estética; se persigue la finalidad de

<sup>101</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *La tercera mujer*. Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 193-194.

<sup>102</sup> Véase LÓPEZ GIL, Marta *Filosofía, Modernidad, Posmodernidad* Buenos Aires, Biblos, 1992, p. 31 y ss.

<sup>103</sup> LYOTARD, Jean F. *La condición posmoderna*. Buenos Aires, REI, 1989, p. 13.



mejorar la superficie, el envase, con el propósito de lucirlo. Lo único que verdaderamente importa es el momento presente. Consumo, confort, lujo, dinero, poder, fama, son los valores predominantes. Hedonismo, subjetivismo y relativismo absoluto son los principios que rigen la época. Todo aquello que emane de la libre creatividad del hombre es lo que realmente vale. Un signo clave de esta época es la negación del tiempo como dimensión explicativa del sentido de los acontecimientos. Esta deshistorización de la realidad, llevada al ámbito pedagógico de la teoría de los valores, conduce a un trastocamiento de la escala axiológica. Si ya no hay un marco histórico de referencia en base al cual puedan organizarse los hechos, tampoco habrá un lugar adonde puedan fijarse con nitidez los valores<sup>104</sup>. En semejantes condiciones, ¿cómo es posible continuar transmitiendo y enseñando valores? Es más, ¿hay aún valores?

### **Epílogo: el sujeto digital globalizado de nuestro tiempo, del *homo sapiens* al *homo videns***

Para finalizar esta modesta exposición sobre el devenir y la construcción histórica del sujeto me gustaría recomendar a un par de pensadores de auge relativamente reciente que nos sirven de guía para analizar la situación actual del sujeto y su entorno: 1º) Viviane Forrester, y su libro *Una extraña dictadura*, donde aborda lúcidamente el problema del sujeto en el marco del neoliberalismo y la globalización<sup>105</sup>; y 2º) Giovanni Sartori, desde su extraordinaria aproximación al sujeto llevada a cabo en su obra cumbre *Homo videns*.

La autora francesa, que pasó a la fama literaria como crítica social a raíz de la publicación de su obra más conocida, *El horror económico*, se ocupa de describir al sujeto social y político de nuestro tiempo; lo tematiza en sus necesidades y posibilidades, y analiza el origen de sus ansiedades. En este ejercicio intelectual fundado en la praxis de la historia real que nos envuelve, nos recuerda que, contrariamente a lo afirmado por Fukuyama, la historia no ha llegado a su fin, ni mucho menos, pues ello no es más que mera estrategia ideológica y, como tal, al servicio de determinados intereses. No debe confundirse “la perennidad de la Historia con aquello que no es sino una peripecia. La Historia es permanen-

---

<sup>104</sup> Para ampliar esta idea puede verse: ARANDA FRAGA, F. “La influencia de la *New Age* en la educación posmoderna”, 47 y ss.

<sup>105</sup> Muy sucintamente, transcribimos su idea directriz de análisis: “Día a día asistimos al fiasco del ultraliberalismo. Cada día, este sistema ideológico basado en el dogma (o el fantasma) de una autorregulación de la llamada economía de mercado demuestra su incapacidad para autodirigirse, controlar lo que provoca, dominar los fenómenos que desencadena. [...] ¿Cómo es posible que pueda continuar sus actividades con la arrogancia de siempre, que su poder tan caduco se consolide y despliegue cada vez más su carácter hegemónico. Sobre todo, ¿de dónde viene esta impresión creciente de vivir atrapados bajo una dominación inexorable, ‘globalizada’, tan poderosa que sería vano cuestionarla, fútil analizarla, absurdo oponérsele y delirante siquiera soñar con sacudirse una omnipotencia que supuestamente se confunde con la Historia? [...] Es hora de despertar, de constatar que no vivimos bajo el imperio de una fatalidad sino de algo más banal, de un régimen político nuevo, no declarado, de carácter internacional e incluso planetario, que se instauró sin ocultarse pero a espaldas de todos, de manera no clandestina sino insidiosa, anónima, tanto más imperceptible por cuanto su ideología descarta el principio mismo de lo político y su poder no necesita de gobiernos ni instituciones. Este régimen no gobierna: desprecia y desconoce a aquellos a quienes tendría que gobernar. Para él, las instancias y funciones políticas clásicas son subalternas, carentes de interés: lo estorbarían, lo harían visible, permitirían convertirlo en blanco de ataques, echar luz sobre sus maniobras, exhibirlo como la fuente de las desdichas planetarias con las cuales jamás aparece vinculado, porque si bien ejerce el verdadero poder en el planeta, delega en los gobiernos la aplicación de todo lo que ello implica [...]”. [FORRESTER, Viviane. *Una extraña dictadura* (Buenos Aires: FCE, 2000), 7-8].

temente un vehículo en movimiento; esta movilidad perpetua la define; no puede quedar fija para siempre en uno de sus episodios”<sup>106</sup>. A pesar de las afirmaciones políticas hegemónicas de la época, Forrester recomienda no olvidar jamás la historia, porque “no vivimos el ‘fin’ de la historia. A pesar de que una de las estrategias contemporáneas es la de convencernos de lo contrario, vivimos una de sus mayores efervescencias [...]”. Así aconteció que el sujeto de la historia se ha ido diluyendo en una vida social cada vez más deteriorada, dominada por el desempleo y los “remedos de empleo, salarios congelados y en baja [...] seudosalarios insuficientes para vivir”, una sociedad que reparte entre sus miembros, los sujetos sociales de nuestro tiempo, cada vez menos y cada vez más cantidades entre unos pocos sujetos privilegiados<sup>107</sup>.

Sartori se ocupa de otro matiz no menos relevante que ha pasado a redefinir al sujeto de nuestra época. Aconteció que el *homo sapiens* se ha empobrecido radicalmente, transformándose a raíz de esta inercia cultural en que está envuelto en un *homo videns*, un sujeto convertido, debido al poder descomunal adquirido por la imagen, “en alguien incapaz de comprender abstracciones, de entender conceptos”<sup>108</sup>. Recordemos que el *homo sapiens*, según la clasificación de Línneo, en su *Sistema de la naturaleza*, de 1758, en términos fisiológicos “no posee nada que lo haga único entre los primates”, agrega Sartori, excepto su capacidad simbólica, situación “que indujo a Ernst Cassirer a definir al hombre como un animal simbólico”. Para Cassirer estaba muy claro que el universo simbólico del hombre comprende, además de su capacidad racional y cognitiva, su lengua, los mitos, el arte, la religión. Por eso su definición del hombre no lo contempla solamente como animal racional, sino que siendo ésta una definición incompleta, es necesario adjudicarle junto al lenguaje conceptual, lógico y científico, un lenguaje del sentimiento y de la imaginación poética<sup>109</sup>. El hombre se diferencia esencialmente del resto de los seres vivos porque “posee un lenguaje capaz de hablar por sí mismo. El hombre reflexiona sobre lo que dice. Y no sólo el comunicar, sino también el pensar y el conocer que caracterizan al hombre como animal simbólico se construyen en lenguaje y con el lenguaje. El lenguaje no es sólo un instrumento del comunicar, sino también del pensar”<sup>110</sup>. El resto de la descripción sobre la conversión del sujeto de nuestra época, especialmente del hombre de esta última década, el denominado “hombre digital”, lo dejo por ahora para que lo conozcan directamente de las palabras del autor, cuyo análisis es por demás brillante y actual.

Deseo concluir con una cita de Hernández Sanjorge, quien con extraordinaria agudeza crítica de su entorno sitúa en el marco actual en que se construye -o deconstruye- el sujeto fragmentado y globalizado de la era post:

“El individuo de esa situación dudosa e inclasificable que recibe mayoritariamente el nombre de postmodernidad, es un sujeto que se construye en un espacio que no es el espacio cartesiano, que era un espacio dotado de un orden que respeta la lógica tradicional y por lo tanto los criterios clásicos de identidad y contradicción. El nuevo espacio supone un sistema de estados alterados, en comparación con su antecesor. Ha cambiado el paisaje. El sistema de representación se ha modificado de manera radical

---

<sup>106</sup> Ibid., 15.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> SARTORI, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida* (Madrid: Taurus, 1998), 17.

<sup>109</sup> CASSIRER, Ernst. *Saggio sull'uomo* Milán, Longanesi, 1948, pp. 47-49; citado por Sartori, *Homo videns*, 23.

<sup>110</sup> Ibid., 24-25.

[...] Lo que ha cambiado no es solamente un sistema de lectura, sino que lo que ha cambiado es el territorio de la construcción del sujeto. Lo que ha cambiado es el sujeto mismo. Transformación geográfica del contexto, pero también del texto. Transformación del sujeto, de la construcción del sí mismo, de la narración del yo”<sup>111</sup>.

Semejante transformación supone cambios en el régimen de elaboración y movilidad de los significados, de manera tal que el movimiento típico que afecta al sujeto post cartesiano, como bien lo describe Sartori, es el movimiento virtual, una sensación de movimiento sin movilidad real, una ilusión óptica.

¿Cómo será el futuro del nuevo y venidero sujeto? ¿Cuál será la herencia que le estamos dejando? ¿Somos conscientes de esa herencia? Y más profundamente aún, ¿qué sentido -si es que lo tendrá- le adjudicarán a la historia los sujetos del mañana, el sujeto que se construirá (o destruirá?) en el porvenir?

---

<sup>111</sup> HERNÁNDEZ SANJORGE, Gonzalo. “Reflexiones sobre la construcción del sujeto en la era post cartesiana”, *A Parte Rei* 26. <http://aparterei.com>. Accedido el 24/06/05.

## LA “METAFISICA ANTROPICA”: INCONTRO DI “VERITA' - BELLEZZA - BENE”

Annalisa Noziglia

Non sempre abbiamo l'opportunità di assistere da vicino alla nascita di un pensiero filosofico. In un simposio internazionale di filosofia, come quello a cui oggi partecipiamo, desidero presentare e sottolineare alcune caratteristiche fondamentali di ciò che è il *filosofare oggi*, nell'origine di una filosofia -come quella definita da Tomaso Bugossi- “metafisica antropica”.

“La verità non è soltanto oggetto del pensiero, puntualizza Bugossi, ma desiderio e amore: ci rende felici. Nell'intimo colloquio dell'uomo la ragione è sempre presente. Il compito dell'uomo è quello di trascendersi, ma senza estraniarsi, senza perdere l'uso della ragione, agostinianamente si rivolge là dove il lume della ragione si accende. L'uomo è ente presente perché partecipa della Verità. La Verità non è oggetto di pensiero come immagine di Verità assoluta: la ricerca filosofica è ricerca interiore”<sup>112</sup>.

Per intraprendere il nostro percorso di ricerca inerente alla verità, il nostro procedere per le vie del mondo e nel contempo l'aprirsi all'ascesa verso il Volto dell'Essere, non possiamo che partire dalle parole che abbiamo evidenziato, che ci rendono evidente la meta lungo l'itinerario che si rivela e ci svela.

La “metafisica antropica” è metafisica dell'uomo<sup>113</sup> che contempla la propria interiorità per potersi svolgere in “uomo centro dell'ascolto”. E' uomo antropico colui che contempla la luce che viene da Dio e che è insita nel tabernacolo della sua interiorità sin dal momento in cui il Signore ha soffiato “l'Alito di Vita” nelle sue narici donandogli non solo il *bios* (l'anima) ma lo spirito. “l'uomo antropico” è dunque l'uomo della contempla-azione, colui che dopo aver contemplato, ed essersi nutrito della Luce, rinnova il mondo irradiandola fuori da sé: questo è il momento dell'azione. Possiamo paragonarlo ad un frammento di cristallo. Sappiamo infatti, che, il cristallo, nel momento in cui viene trafitto da un raggio di luce bianca, sprigiona un ventaglio di raggi di tanti colori; così è “l'uomo antropico”. La luce di Dio custodita nella sua interiorità lo illumina di Nuova Luce e lo fa

---

Annalisa Noziglia se ha graduado en la Università degli studi di Genova. Ha participado en Jornadas y congresos nacionales e internacionales, y es autora, entre otros artículos y obras, de los volúmenes: *Cultura e civiltà nel pensiero di Michele Federico Sciacca*, Genova, Edicolors, 2004. *Mundo - Hombre - Dios: El filosofar poético en María Zambrano*. Génova, Biblioteca di Antropica, 2005. E-mail: annalisanoz@tiscali.it

<sup>112</sup>T. BUGOSSI, *Filosofia e comunicazione*, Colors Edizioni, Genova, 1998, p. 40, *Silenzio e parola – XV, XVI, XVII*.

<sup>113</sup>VOLPATI, F. M. *Convivio '97 – La metafisica antropica*, Et – Et Convivio Filosofico Ediciones, 1997, p. 11 e seg.: “La metafisica della persona è l'oggetto essenziale di una ricerca che “opera” lungo una prospettiva teoretica saldamente fondata sull'ontologia. ...La metafisica della persona è considerata un'esigenza fondamentale propria di una teoresi che libera il pensiero dall'astrattismo e fundamentalmente dall'aridità cosmologica, secondo il profondo insegnamento rosminiano-sciacchiano ”.

capace di irradiare il mondo. Altra affinità con il nostro frammento di cristallo è che entrambi sono costituiti da molteplici sfaccettature tutte fondamentali, poiché è solo nell'integralità del poliedro<sup>114</sup>, come ama chiamarlo il filosofo genovese, che si otterrà l'arcobaleno; e questo non è altro che la piena realizzazione di ogni piccola dimensione dell'uomo, indispensabile, affinché l'uomo, possa davvero essere testimonianza vivente dell'Amore che porta in sé, facendo della sua vita un canto d'amore verso Colui che gli ha donato la Vita.

Tutto il nostro dire porta inevitabilmente a sottolineare il valore ontologico dell'uomo, posizionandolo in una rifondazione metafisica. Secondo il pensare di Bugossi l'uomo non può essere un "finito" perché plasmato a immagine e somiglianza di Dio: l'uomo in sé porta "l'Infinito" e pertanto la persona è sacra. Questo suo essere sacro evidenzia l'essere fonte del diritto; da qui consegue che la legge deve adeguarsi alla persona, non la persona alla legge.

Pertanto infinita è l'essenza dell'uomo: in lui abita il riflesso triadico di Dio Trinità, perfetta inessione di Verità, Bellezza e Bene. Padre, Figlio e Spirito Santo che è l'Amore, la Potenza che attua il passaggio dal contemplare all'agire.

La "metafisica antropica" trae nutrimento dalla fondamentale relazione che intercorre tra filosofia e vita, prospettiva inerente al filosofare platonico-agostiniano che il filosofo genovese rivisita con estrema originalità. La sfida di questo pensare, è quella di formulare la domanda "Chi è l'uomo?" o meglio "Chi sono io che mi pongo il problema del mio essere?". Tale quesito, è di fondamentale importanza in un'epoca in cui l'uomo si è lacerato, reificato, dimediato. L'uomo odierno, perdendo di vista se stesso e la propria interiorità (sede del divino nell'uomo), ha confidato solo nella sua ragione, che adombrata dalla sua stessa ombra, si è sentita assoluta e sciolta da ogni vincolo amoroso con il creatore; facendo così ha attuato un processo di umanismo assoluto in cui si è ritrovato solo, svilito a puro *bios* (elemento vitale), capace unicamente di relativizzare tutto in un contesto di spietato laicismo. Questa è un'istanza diabolica che può condurre solo all'autodistruzione. La "metafisica antropica" apre un nuovo spiraglio per il filosofare, difficile ad essere accolta, perché tutti sappiamo bene quanto per i nostri occhi sia doloroso intravedere la luce dopo tanto buio e proprio per questo ci si presenta come un'evidenza velata. Noi ci posizioniamo nel cammino inquieti perché ardenti di desiderio, nella consapevolezza della possibilità dell'incontro. Sappiamo che potremo, al termine, dialogare con Dio faccia a faccia. Non siamo pertanto nei "sentieri interrotti" dell'angoscia. Sì, noi vedremo l'origine e il fine del nostro esistere. Non siamo più nell'Antico Testamento. Lì emerge la statura di Mosè. Lì si sottolinea: "Tu non potrai contemplare la mia faccia, perché nessuno potrà contemplare la mia faccia e rimanere in vita.- Jahve disse ancora a Mosè : - Guarda, vi è un luogo vicino a me, tu starai sulla roccia, e quando passerà la mia gloria, ti metterò in una fessura della roccia, e ti coprirò con la mia mano, finché io non sia passato. Toglirò, poi, la mia mano e tu contemplerai il mio dorso, ma la mia faccia non deve essere veduta"<sup>115</sup>. Cristo non è Mosè, col suo avvento ci ha riscattati, ora, grazie a lui

---

<sup>114</sup> BUGOSSI, T. *Dialogo e organicità del sapere*, Edicolors, Genova, 2002, p. 27: "All'interno della metafisica antropica non esiste una formalistica gerarchia di valori. Tutti sono valori, in quanto tutti concorrono pariteticamente all'edificazione dell'uomo. L'uomo è un poliedro, infinite facce, infinite dimensioni: non è somma di dimensioni, ma sintesi di dimensioni (di valori)".

<sup>115</sup> ESODO, 33, 20-23. *La Sacra Bibbia*, Tradotta dai testi originali a cura dei professori di sacra scrittura O.F. M. sotto la direzione del Rev. P. Bonaventura Mariani delle Università Pontificie di Propaganda Fide e Latreranense, Milano, Garzanti, 1965.

possiamo vedere il Padre: “Chi ha visto me, dice Gesù, ha visto il Padre!”<sup>116</sup>. Ora, come i discepoli, possiamo seguirlo, seguirlo per vederlo. Come veri mendicanti dell'Amore, come pellegrini della fede, siamo certi, che sarà proprio l'Amore, il Volto salvifico di Cristo a condurci nella piena Luce, tra le “Braccia” del Padre.

Inquietudine e certezza sono due istanze fondamentali della “metafisica antropica”, la sfida del terzo millennio, come viene definita in un saggio di notevole e ampio respiro dal filosofo messicano Ricardo Perfecto Sanchez. Bugossi puntualizza: “L'avvicinarsi a Dio deve essere graduale: più è grande il mio impegno, più interamente ne ricevo il soffio che mi ha donato l'esistenza e mi illumina nella ricerca come donazione-manifestazione: la mia ricerca, radicata, è radicalmente inquieta, tesa a degustare gli aspetti veritativi, certi, di ogni esperienza”<sup>117</sup>.

Inquietudine e certezza alimentate dal desiderio. “L'uomo antropico” è infatti un uomo che arde di desiderio. Nella prospettiva antropica si parla di desiderio e non di volontà per l'uomo. Bugossi mette in evidenza che il volere è solo di Dio, quello dell'uomo è un desiderio che ci dispone e predispone umilmente all'ascolto silenzioso della propria interiorità: all'ascolto della Parola. Ascoltare e comprendere l'Essere significa quindi svelarci nella nostra interezza, cito: “relazionare l'esterno all'interno, relazionarci all'apertura, pertanto allo spazio, della propria interiorità. Senza questa apertura non si sarebbe uomini”<sup>118</sup>.

E' chiaro che in questa prospettiva metafisica, la domanda sull'uomo deve essere posta in relazione con la domanda sull'Essere, in quanto è domanda prettamente metafisica. L'uomo è un tendere, un tendere che è un intendere, è perenne tensione dinamica verso Dio. Si dispone sul piano dell'orizzontalità perché deve abitare responsabilmente sulla terra, per compiere il suo disegno terreno, ma sempre in tensione verso l'asse della verticale che lo proietta nella fulgida luce di Dio. “L'uomo antropico· esiste in relazione a se stesso, a Dio e ai suoi fratelli; è dialettica essenziale e relazionale, è et-et, non aut-aut, pertanto dialettica includente e non escludente. E' inserito nella spirale ascensionale dell'Amore, in una implicanza e compresenza di tutte le sue poliedriche sfaccettature. Dio è l'Essere, l'uomo riceve per dono l'essere; è creatura, e pertanto si instaura un profondissimo rapporto tra il Creatore e la sua creatura, rapporto, che, come sottolinea il filosofo genovese, presuppone la libertà umana: “Libertà di conoscere Dio come Verità; se tale passaggio avviene, ci obbliga a uscire dalla nostra soggettività per vivere secondo verità, adeguarsi moralmente ad essa e in ciò consiste l'attuazione della religione. Legame quindi profondo tra religione e vita”<sup>119</sup>. Possiamo quindi ribadire che l'amore della verità e il senso dell'assoluto sono un tutt'uno con il nostro io, ed è proprio in tutto questo che consiste la nostra particolare relazione con Dio.

Secondo la teoresi di Bugossi il valore autentico della personalità si incardina proprio nella sua capacità di bene; tale capacità deve svilupparsi appieno affinché la nostra personalità si sollevi ad una piena comunione con Dio, relazione profonda determinata dalla Giustizia e dall'Amore. L'asse della verticalità è dunque una spirale ascensionale, è creatività poetica, è slancio novativo, atto di apertura e afflato verso l'Essere Trinitario,

---

Ogni passo biblico citato in seguito verrà estratto da suddetta edizione.

<sup>116</sup> GIOVANNI, 14, 9.

<sup>117</sup> BUGOSSI, T. *Interiorità ed ermeneutica*, Japadre Editore L'Aquila, Roma, 1994, pp. 71-72.

<sup>118</sup> BUGOSSI, T. *Apertura del corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>119</sup> BUGOSSI, T. *La formazione antropica*, Edicolors, Genova, 2003, p. 27.

supportato dall'intimo rapporto che intercorre tra l'uomo nella sua integrità e il Creatore. Possiamo dire che nel momento in cui l'uomo anela in questo slancio dinamico verso Dio, trascende se stesso e in comunione col mistero della Trinità, entra nel mistero, e si scopre enigma. "E' l'azione di Dio stesso che si comunica realmente all'uomo, scrive Bugossi, è ciò che è sopra la natura umana, è Dio stesso, azione diretta di Lui sugli esseri spirituali-corporei, vero contatto tra Dio e creatura"<sup>120</sup>. Questo è certamente un processo soprannaturale che cristianamente parlando siamo soliti denominare Grazia. Per Bugossi il problema della Grazia è istanza fondativa, in quanto è solo attraverso la Grazia che l'uomo può tendere al disvelamento di Dio che è sintesi perfetta di Verità, Bellezza e Bene; non il Dio nascosto ma il Dio che nel suo infinito amore viene incontro all'uomo. E' Dio stesso che si pone sul cammino dell'uomo pronto per aiutarlo nella dura ascesa.

"La grazia, scrive ancora il filosofo genovese, questo possesso di Dio che è soprannaturale, è visione, comunicazione vitale, unione, è una partecipazione di Dio compiuta con l'intelligenza, con l'esperienza e con il sentimento, ossia è concreta e reale senza doverla ridurre ai soli sensi corporei"<sup>121</sup>. E' Cristo con la sua natura umana che ci viene incontro e si dona a noi, è qui che il soprannaturale si comunica all'uomo; con Cristo si stabilisce una comunicazione e una comunione che ci fa esistere in Dio, in una relazione che ci apre al divino.

"L'uomo antropico" è quindi "uomo interiore" e non esclusivamente "uomo naturale", è un uomo che ha acquistato consapevolezza dei valori che alimentano il nostro più intimo essere, valori che ne determinano la condotta. "Ogni uomo si comporta secondo il giudizio interiore che si è formato e che segue"<sup>122</sup>.

Nella "metafisica antropica" c'è un perfetto equilibrio tra il corpo e lo spirito; infatti la conoscenza della spiritualità non vuole negare la vita reale del corpo, ma aiuta l'uomo a vivere nella piena concretezza del suo corpo<sup>123</sup>. Fondativo è il dire di Agostino "*Redi in te ipsum*", il che non significa chiuditi in te stesso, ma aperti a te stesso affinché tutto il tuo essere gioisca dell'amore di Dio e possa esistere concretamente ai tuoi occhi, agli occhi del Padre e dei tuoi fratelli. L'uomo è testimonianza vivente, e per esserlo, nella concretezza, deve fare memoria del suo essere intero e sperimentarlo in ogni attimo della sua vita: è preghiera.

L'uomo per essere tale, e non una cosa tra le cose della natura, una *res*, un oggetto, (ricordiamolo l'uomo è un "qui" non un "quid") deve esistere in Dio suo fondamento, sua origine e suo fine. In Dio l'uomo potrà conoscere, nella piena comunione con Dio, l'uomo potrà partecipare della Sapienza divina, poiché solo Dio è Sapiente, nella sua storicità l'uomo è il saggio, oltre la storia, nell'eternità il diretto contatto con Dio ci farà sapienti<sup>124</sup>.

---

<sup>120</sup> Ib., pp. 29-30.

<sup>121</sup> Ib., p. 30

<sup>122</sup> Ib., p. 31.

<sup>123</sup> BUGOSSI, T. *Dialogo e organicità del sapere*, Edicolors, Genova, 2002, p. 27: "Corporeità e spiritualità: istanze che si compongono in un atto unitario data la presenza del divino nell'uomo; l'uomo non è un animale, è una creatura. Per non generare equivoci ribadiamo: ogni dimensione dell'uomo è un valore paritetico, il che vuol dire stessa dignità".

<sup>124</sup> ECCLESIASTICO 14, 22-27; 15, 1-10. "Beato l'uomo che si esercita nella sapienza, e che la medita nella sua mente. Chi nel suo cuore pensa alle vie della sapienza comprenderà anche i suoi segreti. ...Questo farà chi teme il Signore e chi è osservante della legge, la raggiungerà, perché ella gli andrà incontro come una madre, e come una vergine sposa la accoglierà; e col pane della prudenza lo ciberà e con l'acqua della sapienza lo disseterà. ...e nel mezzo dell'assemblea gli farà aprire la bocca, lo riempirà con lo spirito di sapienza e di intelligenza, e con un manto di gloria lo rivestirà. Troverà felicità e una corona di gioia, e un nome eterno

Siamo uniti al Padre da un intimo abbraccio; illuminante è il dire di Giovanni “Padre santo, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi”<sup>125</sup> Nel momento in cui ritraiamo le nostre braccia offuschiamo la nostra essenza umana e vagabondiamo nei “sentieri interrotti”.

Da quanto abbiamo detto l'importanza della “metafisica antropica” è evidente. Siamo infatti nell'era della comunicazione, del benessere, ma non ci accorgiamo che la situazione in cui viviamo è virtuale, non è concreta. Quale comunicazione ci può essere se non riusciamo a dialogare nemmeno con i nostri simili, con i nostri più intimi? Quale comunicazione se abbiamo bisogno di sedute psicoanalitiche per sopravvivere a forme di schizofrenia, depressione, disperazione? Perché le maggiori industrie farmaceutiche investono immensi capitali per farmaci che possano garantire felicità e tranquillità? L'uomo di oggi è in preda al panico, ha paura di soffrire, si è isolato da se stesso perché ha abbandonato Dio e lentamente senza neppure rendersene conto, in un clima di fagocitante confusione, si isola dal mondo e nella solitudine impazzisce. Parlare di queste problematiche oggi è fuori moda, vi si pone oblio e ostracismo perché il nuovo pensare è istanza speculativa, pertanto costringe a pensare, dà da pensare. L'attività del pensare in una società virtuale è pericolosissima, se l'uomo tornerà a pensare pretenderà un mondo concreto, intero.

Il comunicare è quindi istanza fondamentale nella teoresi di Bugossi, in quanto comunicazione è relazione e noi siamo esseri in relazione, il che significa essere in unità con Dio, con noi stessi e con il mondo, il creato. Cito: “L'uomo non è un puro vivente, un creato, (una pianta, un animale), l'uomo è immagine e somiglianza dell'Assoluto, è creatura; immagine e somiglianza che indicano un rapporto relazionale tra il Creatore e la creatura”<sup>126</sup>.

La “metafisica antropica” è fondamento per il comprendersi, e il comprendersi antecede il comprendere. Niente si può comprendere se prima non ci siamo compresi. Pertanto il comprendersi è il fondamento del comunicare.

Secondo la prospettiva del filosofo genovese, il discorso teoretico si svolge attraversando una triade che si articola in: metafisica- gnoseologia- etica, etica- gnoseologia- metafisica. L'uomo nel tentativo di rispondere alla domanda chi “sono io” si conosce e si riconosce, si mobilita e si dispone all'azione; l'agire, essendo metafisicamente fondato, si struttura sul Fondamento che è alla base di ogni io. In questo senso l'uomo esiste. In questa prospettiva viene superata tutta quella metafisica razionalistica che per secoli ha minacciato pericolosamente la concezione stessa della metafisica, riducendola a quel pensare-calcolare tipico di un Bacone e di un Cartesio, al predominio della natura sull'uomo fino a portarlo al baratro del suo annientamento. Scopo principale della “metafisica antropica” è certamente quello di cercare il significato più profondo della nostra esistenza partendo dalla nostra interiorità, ridare ordine a noi stessi, poiché solo quando l'uomo sarà ricomposto avverrà la ricomposizione del mondo che in sé è *cosmos* e non *caos*.

---

erediterà. Gli uomini stolti invece non la raggiungeranno mai, e i peccatori non la vedranno. Ella sta lontana dalla superbia e i bugiardi non penseranno a lei. Gli uomini sinceri si troveranno con essa, e prospereranno fino alla vista di Dio. Non è bella la lode nella bocca del peccatore, perché dal Signore non gli è stata accordata. La lode infatti proviene dalla sapienza, ed è il Signore che la guida”.

<sup>125</sup> GIOVANNI, 17,11.

<sup>126</sup> BUGOSSI, T. *Filosofia e comunicazione*, Colors edizioni, Genova, 1988, p. 25.



Per rimettere ordine in quest'uomo “squilibrato”, dimediato, lacerato occorre un atto di grande umiltà: occorre che l'uomo accolga la Parola nella sua essenzialità e nella sua integralità. Parola immutabile, ma sempre nuova, mai identica perché rispettosa delle nostre differenze individuali più intime. Compito dell'ermeneutica è proprio quello di svelare la Parola nella unicità e irripetibilità della sua manifestazione. “La validità del discorso ermeneutico sta appunto nel far risaltare la differenza, non l'identità. La differenza è ricerca, l'identità è ripetizione tautologia: la ricerca è novità, l'identità è fotocopia”<sup>127</sup>.

E' chiaro quindi che l'uomo e la Parola sono uniti in un percorso di disvelamento che è gioioso sacrificio; nella Parola e nel dialogo l'uomo e con lui tutto l'universo si ricompone, ogni essere riacquista la propria dignità e dimensione. Tutto il nostro dire può esserci magistralmente sintetizzato dalle penetranti parole del filosofo genovese: “...quanto è lungo il percorso per arrivare a Te, mio Dio: acqua pura cristallina, più bevo, più ho sete: mentre sazi la mia sete, il mio essere brucia per Te, arde e ho nuovamente sete. Il mio essere parla per Te e con Te, ma nel nostro dialogo è presente il mondo: il mondo si inserisce nel dialogo. Sono nel mondo, capisco che è la mia casa, casa che devo contribuire a ricomporre. La “Parola” crea, il mio essere edifica, costruisce. L'edificio che costruisco è la mia abitazione, non il mio tempio, il mio tempio sei Tu, Signore. Io vivo nel mondo, ma la Tua “ombra” alberga in me. Ovunque posso albergare perché il mondo è la mia casa. Questo mio dialogare è prece, preghiera: è porsi dinanzi a Te: alla tua presenza tutto è presente”<sup>128</sup>.

La Parola, dunque, significa, ha valore e apre sempre ad una conoscenza profonda e responsabile, è vivificante e mette in contatto tra loro gli esseri del creato mantenendo viva e valorizzando la loro differenza di genere e specie, solo nell'unità è però possibile la distinzione poiché la distinzione rivela la molteplicità e l'uomo è interprete di quella molteplicità.

Possiamo tentare di definire l'ermeneutica servendoci ancora una volta del dire di Bugossi: “L'ermeneutica è comunicazione e in quanto atto comunicativo è mediato dalla riflessione, riflessione che è attività medianica della ragione. Sinteticamente la possibilità della comunicazione è data dalla ragione. Intuito e pensato costituiscono il discorso/ la comunicazione. Se è pensato è mediato: l'attività discorsiva della ragione è mediazione. La ragione è filtro/ponte, rende possibile il comunicare sia interno che esterno: mette in comunicazione/ comunione me con me stesso e il mio essere con quello dei miei simili/ intimi. Il compito della ragione è quello di strutturare il puro intuito evidenziato dall'intelligenza, quella intelligenza che è testimonianza della presenza del divino in noi. La ragione fornisce gli strumenti idonei per disporci all'accoglimento dell'appello: la ragione decodifica il dato (dono) dell'intelligenza. La ragione è struttura, forma; l'intelligenza è sostanza. La ragione è finita, immanente; l'intelligenza è infinita, teistica”<sup>129</sup>.

L'ermeneutica<sup>130</sup> è dunque tentativo di penetrazione del mistero, per cercare di risolvere il proprio enigma attraverso un dialogo serrato per chiarirci, per chiarire; riconoscere e comprendere la fondamentale implicanza ed il rapporto che si instaura nella

---

<sup>127</sup> BUGOSSI, T. *L'evidente velato "metafisica antropica" ed Ermeneutica*, Colors Edizioni, Genova, 1999, p. 38.

<sup>128</sup> *Ib.*, p. 39

<sup>129</sup> *Ib.*, p. 23.

<sup>130</sup> LASA, C. D. *Convivio '97 – La metafisica antropica*, Et – Et Convivio Filosofico Ediciones, 1997, p. 40: “Tomaso Bugossi propone un'ermeneutica radicata in quella che egli stesso denomina la metafisica antropica, vale a dire, un'ermeneutica radicata nell'ontologia”.

particolarissima triade Creatore-creatura-creato significa posizionarsi eretti nel discorso veritativo iniziando così a disvelare il “Dio evidente”.

Creatore-creatura-creato, etimologicamente hanno la stessa radice, ciò indica che Dio è la sorgente comune, e che la relazione, l'implicanza e la compresenza che intercorre tra loro, ha una valenza ben determinata e specifica. Bugossi ci fa riscoprire ermeneticamente il profondo significato di questa triade partendo dai passi biblici tratti dal libro del Genesi: “E non c'era ancora sulla terra nessun arbusto del campo e non era ancora germogliata nessun'erba del campo, perché non aveva fatto piovere Jahve Elohim sulla terra, né c'era uomo che coltivasse il terreno. Ed un flusso d'acqua sgorgava dalla terra e bagnava tutta la superficie del suolo. E Jahve Elohim formò l'uomo dalla polvere della terra e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo fu un essere vivente”<sup>131</sup>. E' a partire da questo passo che possiamo ragionare sulla grande svolta che Bugossi attua con la “metafisica antropica”. Infatti, il percorso che egli propone non è quello di fare un discorso dell'uomo su Dio, ma quello di accogliere disponibilmente il discorso di Dio sull'uomo. Per comprendere questo, è necessario un radicale cambiamento di mentalità, in quanto se tentiamo di penetrare le parole citate dal Genesi, non possiamo che sostenere quanto spiega il filosofo genovese: “L'uomo non è stato creato dal nulla (il creato è ex nihilo, l'uomo no). E' stato plasmato da una creazione preesistente, per indicare sia l'evoluzione di tutti gli esseri, sia a puntualizzarne l'unità”<sup>132</sup>. L'uomo dunque proviene dalla terra, terra che Dio ha valorizzato vivificandola col suo soffio d'amore, terra che tramite l'umanità si vivifica sino ad essere il Corpo stesso di Dio: il Cristo. Questo atto non depotenzia l'uomo, ma lo inserisce nell'unità sottolineandone la differenza e la distinzione delle forme: Creatore-creatura-creato. Possiamo ora comprendere maggiormente quando Bugossi scrive che “è l'uomo il ponte tra il Creatore e il creato. Il ponte che tiene e che si sgretola: colui che benedice e maledice, colui che esalta e che profana”<sup>133</sup>. Tutto questo ci costringe a soffermarci ancora sulla relazione profonda che unisce questa particolarissima triade e a tutta la problematicità che ne sussegue.

Tutto è in Dio, creatura e creato si svolgono nell'inseità del Padre e per tale motivo sono sacre. La distinzione sta nel fatto che mentre il creato è animato, come già precedentemente abbiamo sottolineato, nella creatura plasmata dalla terra, abita il soffio vivificante di Dio. L'uomo dunque è custode della terra, scrive Bugossi: “non certo era stato posto come proprietario, despota, signore assoluto: era stato visto come amico.”<sup>134</sup> Da questo momento inizia la grande avventura dell'uomo, l'avventura di collaborazione con Dio, a lui nella piena libertà è dato di colorare il meraviglioso “disegno” che il Padre ha creato.

Leggiamo ancora dal Genesi: “E Jahve Elohim disse: Non è bene che l'uomo sia solo. Farò per lui un ausiliare che gli sia conveniente. E Jahve Elohim condusse all'uomo tutti gli animali del campo e tutti i volatili del cielo che aveva formati dalla terra, per vedere come li avrebbe chiamati. Qualunque nome l'uomo avesse dato agli esseri viventi, questo sarebbe stato il suo nome. E l'uomo impose i nomi a tutti gli animali ... . Ma per l'uomo non

---

<sup>131</sup> GENESI, 2, 5-7.

<sup>132</sup> BUGOSSI, T. *Apertura del corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>133</sup> BUGOSSI, T. *Apertura del corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>134</sup> BUGOSSI, T. *Apertura del corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

trovò un ausiliare a lui conveniente”<sup>135</sup>. Da questo passo emergono due punti fondamentali: il profondo significato della parola correlata alla grande responsabilità data all'uomo, e il senso di solitudine che lo pervade non trovando nessuna creatura a lui simile. La parola, come già abbiamo evidenziato, significa, è piena di significato perché essendo l'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio anch'essa è riflesso del *logos* divino. Un uomo senza parola non sarebbe uomo, sarebbe una semplice creatura vivente: *bios*, natura *tout cour*. La parola è dunque calore, è colore perché come un raggio illumina e personalizza un volto, rende unica l'espressione di un viso, è nuova e unica per ogni persona, la parola nasce nella silenziosa contemplazione della propria interiorità dialogante col Padre.

La parola è ascolto silenzioso della Parola, è contemplazione del *Logos* vivificante, vivificante in quanto Dio stesso dopo aver creato il cielo e la terra parla per adornare ciò a cui aveva dato forma.

L'uomo custodisce in sé il *fiat* della creazione, il soffio vivificante di Dio, racchiude in sé le parole indispensabili affinché potesse completare l'opera della creazione divina.

Dunque, essendo l'ontologia umana triadica e trinitaria, in quanto la creatura è analoga al creatore anche il linguaggio dell'uomo è analogo al Logos divino, è l'eco della Voce del Padre. Ecco quindi l'immagine dell'uomo collaboratore di Dio, dell'uomo che significa il creato. “Nel rapporto uomo/linguaggio, scrive il filosofo genovese, è celato il mistero uomo/essere a partire dalla constatazione che l'uomo è colui che parla nell'ascolto, messaggero dell'essere ...L'uomo, colui che è messaggero dell'essere, parla nel mistero dell'essere che ascolta quelle indicazioni e quei cenni della divinità. Parlare non è parlare originario in assoluto ma è un rispondere che implica un ascoltare. ...non è un linguaggio comune ma un *altro* che si presenta nel parlare in quanto ascoltare”<sup>136</sup>.

Nel momento in cui l'uomo coopera con Dio si rende conto di essere diverso da tutti gli altri esseri viventi, si sente solo; l'uomo comprende di avere uno statuto ontologico distinto da quello di Dio e diverso da tutti gli altri esseri viventi. Creatore – creatura – creato, tutto viene da Dio. In tutta la creazione Dio è presente, ma solo nell'uomo risiede il soffio di vita, lo spirito che lo rende capace di *intelligere*: capace di comprendere. Soffio che lo rende creatura, poetico: creativo nello spirito, creatura della contemplazione creativa.

L'uomo sperimenta un senso di profonda solitudine, perché il creato ha un diverso statuto ontologico. Egli non trova in nessun essere animato il soffio di vita che ha in lui, così il Signore dona alla sua creatura prediletta l'amore: “fece cadere sull'uomo un sonno profondo. -Leggiamo nel Genesi- E mentre dormiva prese una delle sue costole e racchiuse la carne in luogo di essa. ...costruì una donna dalla costola che aveva preso dall'uomo, e la condusse all'uomo. E disse l'uomo: questa volta sì, è osso delle mie ossa e carne della mia carne. Per questo si chiamerà virago poiché essa fu tratta dall'uomo. Perciò un uomo lascia suo padre e sua madre e si unisce con sua moglie e formano una carne sola”<sup>137</sup>. Il senso di solitudine e di tristezza si dissolve “nell'universo, scrive il filosofo genovese, risuonò un canto, era il canto dell'amore”<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> GENESI, 2, 18-20.

<sup>136</sup> BUGOSSI, T. *Dall'oblio a riconoscimento – Saggio su Heidegger*, Biblioteca di Filosofia oggi, Studio Editoriale di cultura, Genova, 1990, pp. 107-108.

<sup>137</sup> GENESI, 2, 21-25.

<sup>138</sup> BUGOSSI, T. *Apertura del corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

Avere fede significa quindi attivare la dimensione religiosa, è accogliere la particolare proposta di collaborazione che il Signore fa a ognuno di noi. La risposta si attua nel dialogo, dialogo perenne perché perenne è la ricerca. Il dialogo è possibile quando ad esso partecipano tutte le dimensioni dell'uomo. Fede e ragione unite sono i perni sui quali si fonda il dialogo<sup>139</sup> “non c'è atto di ragione che non sia accompagnato dalla fede, né un atto di fede che non sia accolto e garantito dalla ragione”<sup>140</sup>. Senza questa relazione fondamentale l'uomo rifiuta di collaborare al “disegno divino” e nel tentativo di affermare il primato della ragione si catapulta nel “destino” dell'incomunicabilità. E' chiaro quindi che per l'uomo dopo la caduta di Adamo, sempre è forte la tentazione di seguire il *sibilo* del serpente, di Satana, del Grande Divisore, “E' poi vero che Elohim vi ha detto: -Non mangiate di alcun albero del giardino-?” chiese il serpente a Eva. Ben nota è la risposta della donna, ma fondamentale è il dire del Serpente: “No! Non morrete. Anzi ...sarete come Elohim”. Dal momento in cui Eva mangiò dell'albero abbandonò il suo disegno di vita per seguire il suo delirante destino di Morte, morte che significa morte eterna. È morire di morte.

E' qui che ha inizio la grande lacerazione, lo strappo di Adamo è portatore di caos, la creatura lacerata proprio per la sua primordiale relazione con il creato porta la lacerazione nel mondo.

Qui inizia la grande carestia. L'uomo non ricama più la tela intessuta da Dio, ma la sfilta in modo da potersi sentire libero nell'attuare il suo destino.

Sarà Maria “nuova Eva”, che, disposta all'ascolto della Parola, nel suo mettersi nelle mani di Dio, nel suo affidarsi con umiltà alla volontà del Signore rinsalderà il dialogo riconsegnando, per mezzo dello Spirito Santo, al mondo, la vera Luce: Gesù che aprirà nel deserto una nuova strada verso la Sorgente. Sta' all'uomo riprendere il cammino o vagare nell'arido deserto.

La “metafisica antropica” può in qualche modo essere paragonata ad una paziente rammendatrice che, tenta di ricucire lo strappo, riprende i “punti” della tela per ricostituire l'unità originaria, è metafisica dell'unità nella molteplicità che si svolge in un pensiero operante e in un agire contemplante<sup>141</sup>.

Metafisica del dialogo dunque, metafisica dell'implicanza e della compresenza, metafisica della Parola e dell'ascolto, metafisica del silenzio.

“Il silenzio è parola, infinite parole; è più di ciascuna parola”<sup>142</sup> ci insegna magistralmente Michele Federico Sciacca, e nell'odierna Babele, è certo, che il valore orante del silenzio

<sup>139</sup> BUGOSSI, T. *Dialogo e organicità del sapere*, Edicolors, Genova, 2002, p. 27: “Essere cristiano non significa avere la verità in tasca, è dura conquista che si fa continuamente, è approfondimento continuo della fede e l'approfondimento implica la ragione. La verità è infinita, non può stare in una tasca, se è infinita non è storica anche se si manifesta storicamente (ho ben presente in queste parole la lezione sciacchiana). Se infinita è sempre inadeguabile, il che vuol dire esserne a distanza, quindi problematica, pertanto dialogica: dialogo e non chiusura. ... La ricerca della verità è ricerca del mio stesso essere, è farmi problema”.

<sup>140</sup> BUGOSSI, T. *Apertura del corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>141</sup> BUGOSSI, T. *Dialogo e organicità del sapere*, Edicolors, Genova, 2002, p. 27: “Porsi in relazione alla verità è il potersi, per l'uomo attraverso il proprio operare, migliorare e ricomporre in una sinfonia il creato stesso dopo averlo lacerato quando si disse un no deciso alla Parola di Dio. Il nostro procedere speculativo non è a servizio di istanze verso nessuna condizione che veda la realizzazione dell'uomo nell'esclusività di una salvezza terrena. L'uomo non si salva radicandosi nella terra, trae il proprio nutrimento se posiziona le radici verso l'alto, se non cade in uno storicismo negante problematiche metafisiche e religiose: Dio non è un mito o superstizione”.

<sup>142</sup> SCIACCA, M. F. *Come si vince a Waterloo*, Marzorati, Milano, 1963.

deve essere riscoperto, affinché gli uomini possano sperimentare la comunione reciproca e col Padre.

Il silenzio manifesta la mia nudità, la mia pochezza, mi predisopne all'essenzialità. Scrive Bugossi: "l'essenziale è la luce, luce che mi spoglia, che mi pone nudo di fronte a quello che per me è l'essenziale. La mia nudità è l'assenza di pre-giudizi. Nudo mi pongo dinanzi a Colui che si è fatto nudo, nudo per farmi comprendere che dalla spiazione inizia il mio percorso"<sup>143</sup>.

Il silenzio è fermarsi a contemplare, è lasciarsi pervadere da quel senso di stupore e di meraviglia che può provare ogni uomo capace di guardare con gli occhi della propria interiorità. E' comunicazione profonda, è sondare la propria interiorità, è ripiegarsi *in se stesso*, è poiesis, è aprirsi a Dio per procedere verso Casa, verso l'oriente senza tramonto. Abbiamo in queste poche pagine toccato rapidamente i punti fondamentali di questa "metafisica antropica", molto di più andrebbe detto e tanto andrebbe sviscerato più in profondità, sicuramente aveva ragione chi definiva questa metafisica come "una finestra aperta all'orizzonte immenso del sapere"<sup>144</sup>, ricerca perenne di un sapere che è un comprendere che implica il comprendersi.

Per concludere desidero ancora sottolineare che sta all'uomo riscoprirsi mistero e che solo l'uomo può decidere di lasciare la via del Nulla per intraprendere il cammino lungo la via dell'Essere. Vediamo oggi la sofferenza del mondo abitato da uomini che hanno rifiutato il loro essere, il loro statuto ontologico perché tentati dalle parole di Satana "Sarete come Dio". Parole queste sempre attuali, ogni uomo a partire da Adamo è come un funambolo, basta poco per precipitare nella tentazione. L'uomo è viator, e a seconda che elegga Dio o Satana è portatore di Luce o portatore di tenebre. "L'uomo antropico" è un pellegrino volto alla visione beatifica del suo Signore.

Il pensiero di Bugossi è teoresi altamente metafisica inscritta nel discorso teologico; "l'uomo antropico" non è l'uomo livellato, massificato, non è l'uomo anonimo di questi tempi. "L'uomo antropico" ha un volto, un proprio volto, è coraggioso, è quel poliedro di cristallo che attraversato dalla luce irradia il mondo con i suoi colori, unici e irripetibili. Nessun uomo è fotocopia di un altro, ogni singolo porta in sé il suo dono per il mondo.

Se l'uomo odierno riscoprisse il suo essere antropico non ci sarebbe tanto odio nel mondo. Come potrebbe la creatura che è dall'Amore essere fonte di odio? In ogni uomo c'è una sorgente d'amore affinché il fratello assetato possa dissetarsi. L'uomo innamorato di Dio può solo trasmettere amore. L'uomo vive nel mondo, nel piano dell'orizzontalità, in relazione ai suoi simili, e collabora con tutti all'edificazione del Logos divino.

L'uomo è testimonianza vivente, dopo essersi disposto all'ascolto della Parola attraverso la dimensione contemplativa si esprime nell'azione, nella testimonianza<sup>145</sup>. Ecco la vocazione dell'uomo: "attraverso la Voce, scrive Bugossi, si svolge in voce: è la "tromba" del creato. L'uomo porta l'alito del creato al Creatore. La parola di Dio è l'eternità

<sup>143</sup> T. BUGOSSI, *Apertura del corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>144</sup> M. EN. D. MARCO ANTONIO MORALES GÓMEZ, *Presentación a la opera de T. Bugossi: Metafisica del hombre y filosoía de los valores según Michele Federico Sciacca*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.

<sup>145</sup> ROSTENNE, P. *Convivio '97 – La metafisica antropica*, Et – Et Convivio Filosofico Ediciones, 1997, p. 37: "La "grande filosofia del linguaggio" che Ricoeur auspica per "rendere conto delle molteplici funzioni del significare e delle loro relazioni" cioè per non comprendere queste relazioni che muovono da esse stesse, è Bugossi che l'ha scritta articolando le molteplici funzioni del significare umani al significato supremo di tutti i significanti: L'Essere-Dio".

nel presente, il segno della continuità della sua alleanza, la voce del suo Amore. L'ascolto porta ad aprirci, ad essere disponibili, ad essere tabernacolo della sua Parola. Il creato è lo spazio di Dio, l'uomo lo spazio "nuovo"; Dio si dà, si dona attraverso questo spazio"<sup>146</sup>. Il tempo è relativo, lo spazio è infinito, ecco perché l'uomo è "nuovo" spazio, nuovo perché rinnovato da Cristo che vincendo la morte ha riaperto l'orizzonte della luce, ha aperto la strada verso l'Albero della Vita.

Dopo il travaglio c'è la vita, la Luce, ne siamo certi: "Beati coloro che lavano le loro vesti, perché avranno potere sull'albero della vita e potranno entrare nella città attraverso le porte"<sup>147</sup>.

## LA METAFÍSICA ANTRÓPICA: ENCUENTRO DE VERDAD - BELLEZA - BIEN

Annalisa Noziglia

No siempre tenemos la oportunidad de constatar de cerca el surgimiento de un pensamiento filosófico. En un simposio internacional de filosofía, como el que hoy celebramos, deseo presentar y remarcar algunos rasgos fundamentales de lo que es *el filosofar hoy*, en el origen de una filosofía -como la llamada por Tomás Bugossi- "metafísica antrópica".

"La verdad no es solamente objeto del pensamiento, puntualiza Bugossi, sino deseo de amor: nos hace felices. En el íntimo coloquio del hombre, la razón está presente. Es tarea del hombre el trascenderse, pero sin enajenarse, sin perder el uso de la razón; agustiniamente se dirige allá donde la luz de la razón se enciende. El hombre es el ente presente porque participa de la Verdad. La Verdad no es objeto de pensamiento como imagen de Verdad absoluta: la búsqueda filosófica es búsqueda interior"<sup>148</sup>.

Para iniciar nuestro recorrido de investigación inherente a la verdad, nuestro proceder por los caminos del mundo y, al mismo tiempo, nuestro abrirse al ascenso hacia el Rostro del Ser, no podemos sino partir de las palabras que hemos evidenciado, que nos hacen evidente la meta a lo largo del itinerario que se revela y nos desvela.

La "metafísica antrópica" es metafísica del hombre<sup>149</sup> que contempla la interioridad propia para poder dirigirse a "un hombre centro de la escucha". Es el hombre antrópico el que contempla la luz que viene de Dios y que está ínsita en el tabernáculo de su interioridad desde el momento en que el Señor ha soplado "el Aliento de la Vida" en sus narices donándole no solo el *bios* (el alma), sino también el espíritu.

---

<sup>146</sup>T. BUGOSSI, *Apertura del curso de Filosofía Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>147</sup> APOCALISSE, 22, 14

<sup>148</sup> BUGOSSI, T. *Filosofía e comunicazione*. Genova, Colors Edizioni, 1998, p. 40, *Silenzio e parola – XV, XVI, XVII*.

<sup>149</sup> VOLPATI, F. M. *Convivio '97. La metafísica antropica*. Et – Et Convivio Filosofico Ediciones, 1997, p. 11 e seg.: "La metafísica della persona è l'oggetto essenziale di una ricerca che "opera" lungo una prospettiva teoretica saldamente fondata sull'ontologia. ...La metafísica della persona è considerata un'esigenza fondamentale propria di una teoresi che libera il pensiero dall'astrattismo e fundamentalmente dall'aridità cosmologica, secondo il profondo insegnamento rosminiano-sciacchiano".

El “hombre antrópico” es, pues, el hombre de la contempla-acción, aquél que después de haber contemplado, y haberse nutrido de la Luz, renueva el mundo irradiándola fuera de sí: éste es el momento de la acción. Podemos parangonarlo a un fragmento de cristal. Sabemos, en efecto, que el cristal, en el momento en que viene traspasado por un rayo de luz blanca, desencadena un abanico de numerosos colores; así es el “hombre antrópico”. La luz de Dios custodiada en su interioridad, lo ilumina con Nueva Luz y lo hace capaz de irradiar el mundo.

Otra afinidad con el fragmento de cristal se halla en que ambos están constituidos por múltiples caras todas fundamentales, porque es solo en la integridad del poliedro<sup>150</sup>, como ama llamarlo el filósofo genovés, que se obtendrá el arco iris; y esto no es sino la plena realización de toda pequeña dimensión del hombre, indispensable, para que el hombre pueda en verdad ser testimonio viviente del Amor que lleva en sí, haciendo de su vida un canto de amor hacia Aquél que nos ha dado la Vida.

Todo lo dicho lleva inevitablemente a subrayar el valor ontológico del hombre, posicionándolo en una refundación metafísica. Según el pensar de Bugossi, el hombre no puede ser un “finito”, porque ha sido plasmado a imagen y semejanza de Dios: el hombre lleva en sí “el Infinito” y, por lo tanto, la persona es sagrada. Este ser sacro suyo evidencia el ser fuente de derecho; de aquí se sigue que la ley debe adecuarse a la persona y no la persona a la ley. Por lo tanto, infinita es la esencia del hombre: en él habita el reflejo triádico de Dios Trinidad, perfecta “insección” (dinámica relación y síntesis) de Verdad, Belleza y Bien. Padre, Hijo y Espíritu Santo que es el Amor, la Potencia que actúa el pasaje del contemplar al hacer.

La “metafísica antrópica” trae sus nutrientes de la fundamental relación que se da entre la filosofía y la vida, perspectiva inherente al filosofar platónico-agustiniano que el filósofo genovés revive con extrema originalidad. El desafío de este pensar se halla al formular la pregunta “¿Quién es el hombre?”; o mejor, “¿Quién soy yo que me pongo el problema de mi ser?”. Tal pregunta es de fundamental importancia en una época en que el hombre se ha lastimado, cosificado, dividido. El hombre actual, perdiendo de vista a su sí mismo y a la propia interioridad (sede de lo divino en el hombre), ha confiado solo en su razón, la cual, protegida por su propia sombra, se ha sentido absoluta y libre de todo vínculo amoroso con el creador; haciendo así ha generado un proceso de humanismo absoluto en el que se ha encontrado solo, envilecido y reducido a ser un puro *bios* (elemento vital), capaz únicamente de relativizarlo todo en un contesto de despiadado laicismo. Ésta es una instancia nefasta que puede conducir sólo a la destrucción.

La filosofía antrópica abre una nueva ventana al filosofar, difícil de ser recibida, porque todos sabemos bien cuan doloroso es para nuestros ojos entrever la luz después de tanta tiniebla, y es justamente por esto que se nos presenta como una evidencia velada. Nosotros nos posesionamos en el camino, inquietos porque ardemos en el deseo, en la conciencia de la posibilidad del encuentro. Sabemos que podremos, al término, dialogar con Dios cara a cara. No estamos, por lo tanto, en los “senderos interrumpidos” de la angustia. Sí, nosotros veremos el origen y el fin del nuestro existir. No nos hallamos más en el Antiguo Testamento. Allí emerge la estatura de Moisés. Allí se subraya: “Tú no podrás contemplar mi rostro, porque nadie podrá contemplar mi cara y permanecer con vida. Yahvé dijo

<sup>150</sup> BUGOSSI, T. *Dialogo e organicità del sapere*. Genova, Edicolors, 2002, p. 27: “All'interno della metafisica antropica non esiste una formalistica gerarchia di valori. Tutti sono valori, in quanto tutti concorrono pariteticamente all'edificazione dell'uomo. L'uomo è un poliedro, infinite facce, infinite dimensioni: non è somma di dimensioni, ma sintesi di dimensioni (di valori)”.

además a Moisés: - Mira, hay un lugar cercano a mí, tú te colocarás sobre la roca, y al pasar mi gloria, te meteré en una fisura de la roca, y te cubriré con mi mano, hasta que Yo haya pasado. Luego apartaré mi mano para que veas mi dorso, pero mi rostro no se puede ver”<sup>151</sup>. Cristo no es Moisés; con su venida nos ha rescatado, ahora, gracias a él podemos ver al Padre: “Quien me ha visto, dice Jesús, ha visto al Padre!”<sup>152</sup>. Ahora, como los discípulos, podemos seguirlo, seguirlo para verlo. Como verdaderos mendicantes del Amor, como peregrinos de la fe, estamos ciertos, que será el Amor, el Rostro de Cristo quien nos conducirá a la plena Luz, a los brazos del Padre.

Inquietud y certeza son dos instancias fundamentales de la “metafísica antrópica”, el desafío del tercer milenio, como viene definida en un notable e inspirador ensayo, por el filósofo mexicano Ricardo Perfecto Sánchez. Bugossi puntualiza: “El acercarse a Dios debe ser gradual: cuanto mayor es mi empeño, mayormente recibo el soplo que me ha donado la existencia y me ilumina en la búsqueda como donación- manifestación: mi investigación radicada es radicalmente inquieta, en tensión a degustar los aspectos veritativos, ciertos, de toda experiencia”<sup>153</sup>.

Inquietud y certeza alimentadas por el deseo. “El hombre antrópico” es, en efecto, un hombre que arde de deseo. En la perspectiva antrópica, se habla de deseo y no de voluntad del hombre. Bugossi mete en evidencia que el querer es solo de Dios, lo del hombre es deseo que nos dispone y predispone humildemente a la escucha silenciosa de la propia interioridad: audición de la Palabra. Escuchar y comprender el Ser significa, pues, desvelarnos en nuestra entereza. Cito: “Relacionar lo exterior con lo interior, relacionarnos en la apertura, por tanto en el espacio de la propia interioridad. Sin esta apertura no habría hombres”<sup>154</sup>.

Está claro, en esta perspectiva metafísica, que la pregunta sobre el hombre debe ser puesta en relación con la pregunta sobre el Ser, en cuanto es una pregunta estrictamente metafísica. El hombre es una tendencia, un tender que es un entender; es perenne tensión dinámica hacia Dios. Si dispone en el plano de la horizontalidad porque debe habitar responsablemente sobre la tierra, para cumplir su designio terreno, pero siempre en tensión hacia el haz de la vertical que lo proyecta en la fúlgida luz de Dios. “El hombre antrópico” existe en relación a sí mismo, a Dios y a sus hermanos; es dialéctica esencial y relación, es *et-et, non aut-aut*, (conjunción, no disyunción), lo tanto dialéctica incluyente y no excluyente. Está inserto en la espiral ascensional del Amor, en una implicancia y co-presencia de todas sus poliédricas facetas. Dios es el Ser, el hombre recibe por donación el Ser; es creatura y, por tanto, se instaura una profundísima relación entre el Creador y su creatura, relación que, como subraya el filósofo genovés, presupone la libertad humana: “Libertad de conocer a Dios como Verdad; si tal pasaje adviene, nos obliga a salir de nuestra subjetividad para vivir según la verdad, adecuarse moralmente a ella y en esto consiste la actuación de la religión. Unión, por lo tanto, profunda entre religión y vida”<sup>155</sup>. Podemos, pues, reconfirmar que el amor de la verdad y el sentido del absoluto son una cosa con nuestro yo, es justamente en esto que consiste nuestra particular relación con Dios.

Según la teoría de Bugossi, el valor auténtico de la personalidad se centra justamente en su capacidad de bien; tal capacidad debe desarrollarse plenamente a fin de que nuestra

---

<sup>151</sup> EXODO, 33, 20-23. *La Sacra Bibbia*. Milano, Garzanti, 1965.

<sup>152</sup> JUAN, 14, 9.

<sup>153</sup> BUGOSI, T. *Interiorità ed ermeneutica*, Japadre Editore L'Aquila, Roma, 1994, pp. 71-72.

<sup>154</sup> BUGOSI, T. *Apertura del curso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>155</sup> BUGOSI, T. *La formazione antropica*. Genova, Edicolors, 2003, p. 27.



personalidad se eleve a una plena comunión con Dios, relación profunda determinada por la Justicia y el Amor. El haz de la verticalidad es, pues, una espiral ascensional; es creatividad poética, es un nuevo empuje, acto de apertura y soplo hacia el Ser Trinitario, sostenido por la íntima relación que corre entre el hombre y su integralidad y el Creador. Podemos decir que en el momento en el que el hombre anhela este empuje dinámico hacia Dios, se trasciende a sí mismo, está en comunión con el misterio de la Trinidad, entra en el misterio, y se descubre como un enigma. “Es la acción de Dios mismo que se comunica realmente al hombre, escribe Bugossi, es aquello que está sobre la naturaleza humana; es Dios mismo, acción directa de Él sobre los seres espirituales-corpóreos, verdadero contacto entre Dios y la creatura”<sup>156</sup>. Esto es ciertamente un proceso sobrenatural que hablando cristianamente solemos denominar Gracia. Para Bugossi, el problema de la Gracia es una instancia fundacional, en cuanto es solo a través de la Gracia que el hombre puede tender al desvelamiento de Dios que es síntesis perfecta de Verdad, Belleza y Bien; no el Dios escondido sino el Dios que en su infinito amor viene al encuentro del hombre. Es Dios mismo que se pone en el camino del hombre, pronto para ayudarlo en la difícil subida.

“La gracia, escribe el filósofo genovés, esta posesión de Dios que es sobrenatural, es visión, comunicación vital, unión; es una participación de Dios realizada con la inteligencia, con la experiencia y con el sentimiento, o sea, es concreta y real sin reducirse a los solo sentidos corporales”<sup>157</sup>. Es Cristo con su naturaleza humana que nos viene al encuentro y se dona a nosotros; es, pues, lo sobrenatural que se comunica al hombre; con Cristo se establece una comunicación y una comunión que nos hace existir en Dios, en una relación que se abre a lo divino.

“El hombre antrópico” es, pues, “un hombre interior” y no exclusivamente “un hombre natural”; es un hombre que ha adquirido conciencia de los valores que alimentan nuestro más íntimo ser, valores que nos determinan la conducta. “Todo hombre se comporta según el juicio interior que se ha formado y que sigue”<sup>158</sup>.

En la “metafísica antrópica” se da un perfecto equilibrio entre el cuerpo y el espíritu; en efecto, el conocimiento de la espiritualidad no quiere negar la vida real del cuerpo, pero ayuda al hombre a vivir en la plena concreción de su cuerpo<sup>159</sup>. Fundante es el dicho de Agustín “*Redi in te ipsum*”, lo que no significa cerrarse en sí mismo, sino un abrirse a sí mismo a fin de que todo tu ser goce del amor de Dios y pueda existir concretamente a sus ojos, a los ojos del Padre y de sus hermanos. El hombre es testimonio viviente, y para serlo en la concreción, debe tener memoria de su ser entero y experimentarlo en todo momento de su vida: es oración.

El hombre, para ser tal, no es una cosa entre las cosas de la naturaleza, una *res*, un objeto (recordemos que el hombre es un “*qui*” -quien-, no un “*quid*” -lo que-). Debe existir en Dios su fundamento, su origen y su fin. En Dios, el hombre podrá conocer, en la plena comunión con Dios. El hombre podrá participar de la Sabiduría divina, porque solo Dios es Sabiente; en su historicidad el hombre es sabio, más allá de la historia; en la eternidad el

---

<sup>156</sup> *Ib.*, pp. 29-30.

<sup>157</sup> *Ib.*, p. 30

<sup>158</sup> *Ib.*, p. 31.

<sup>159</sup> BUGOSSI, T. *Dialogo e organicità del sapere*, Edicolors, Genova, 2002, p. 27: “Corporeità e spiritualità: istanze che si compongono in un atto unitario data la presenza del divino nell'uomo; l'uomo non è un animale, è una creatura. Per non generare equivoci ribadiamo: ogni dimensione dell'uomo è un valore paritetico, il che vuol dire stessa dignità”.

directo contacto con Dios nos hará sapientes<sup>160</sup>. Estamos unidos al Padre por un íntimo abrazo. Iluminante es el dicho de Juan: “Padre santo, custodia en tu nombre a aquellos que me has dado, para que sean una sola cosa, como nosotros”<sup>161</sup>. En el momento en el que retiramos nuestros brazos ofuscamos nuestra esencia humana y vagabundeamos en los “senderos interrumpidos”.

De lo que hemos dicho la importancia de la "metafísica antrópica" es evidente. Estamos, en efecto, en la era de la comunicación, de bienestar, pero no advertimos que la situación en la que vivimos es virtual, no es concreta. ¿Qué comunicación puede darse si no logramos dialogar ni siquiera con nuestros semejantes, con nuestros más íntimos? ¿Qué comunicación si tenemos necesidad de terapias psicoanalíticas para sobrevivir a formas de esquizofrenias, depresiones, desesperaciones? ¿Porqué las mayores industrias farmacéuticas invierten inmensos capitales en fármacos que puedan garantarnos felicidad y tranquilidad? El hombre actual es presa del pánico, tiene miedo de sufrir; si ha aislado de sí mismo porque ha abandonado a Dios y, lentamente, sin siquiera darse cuenta, en un clima de fagocitante confusión, se aísla del mundo y en la soledad enloquece. Hablar de estas problemáticas hoy está fuera de moda; se establece el olvido y el ostracismo, porque el nuevo pensar es instancia especulativa, por lo tanto obliga a pensar, nos da que pensar. La actividad del pensar en una sociedad virtual es peligrosísima; si el hombre volverá a pensar pretenderá un mundo concreto, entero.

El comunicar es, pues, instancia fundamental en la teórica de Bugossi, en cuanto que la comunicación es relación y nosotros somos seres en relación, lo que significa estar en unión con Dios, con nosotros mismos y con el mundo, lo creado. Cito: “El hombre no es un puro viviente, algo creado, (una planta, un animal); el hombre es imagen y semejanza del Absoluto, es creatura; imagine y semejanza que indican una relación entre el Creador y la creatura”<sup>162</sup>.

La "metafísica antrópica" es fundamento para el comprenderse, y el comprenderse antecede al comprender. Nada se puede comprender si antes no nos hemos comprendidos. Por lo tanto el comprenderse es el fundamento del comunicar.

Según la perspectiva del filósofo genovés, el discurso teórico se desarrolla atravesando una tríada que se articula en: metafísica-gnoseología-ética, ética-gnoseología-metafísica. El hombre en el intento por responder a la pregunta ¿quién soy yo? se conoce y se reconoce, se moviliza y se dispone a la acción; el hacer siendo metafísicamente fundado, se estructura sobre el Fundamento que está a la base de todo yo. En este sentido, el hombre existe.

En esta perspectiva, es superada toda aquella metafísica racionalista que, por siglos, ha amenazado peligrosamente la concepción misma de la metafísica, reduciéndola a aquel

---

<sup>160</sup> ECCLESIASTICO 14, 22-27; 15, 1-10. “Beato l'uomo che si esercita nella sapienza, e che la medita nella sua mente. Chi nel suo cuore pensa alle vie della sapienza comprenderà anche i suoi segreti. ...Questo farà chi teme il Signore e chi è osservante della legge, la raggiungerà, perché ella gli andrà incontro come una madre, e come una vergine sposa la accoglierà; e col pane della prudenza lo ciberà e con l'acqua della sapienza lo disseterà. ...e nel mezzo dell'assemblea gli farà aprire la bocca, lo riempirà con lo spirito di sapienza e di intelligenza, e con un manto di gloria lo rivestirà. Troverà felicità e una corona di gioia, e un nome eterno erediterà. Gli uomini stolti invece non la raggiungeranno mai, e i peccatori non la vedranno. Ella sta lontana dalla superbia e i bugiardi non penseranno a lei. Gli uomini sinceri si troveranno con essa, e prospereranno fino alla vista di Dio. Non è bella la lode nella bocca del peccatore, perché dal Signore non gli è stata accordata. La lode infatti proviene dalla sapienza, ed è il Signore che la guida”.

<sup>161</sup> GIOVANNI, 17,11.

<sup>162</sup> BUGOSSI, T. *Filosofia e comunicazione*. Genova, Colors edizioni, 1988, p. 25.

pensar-calcular típico de un Bacon y de un Descartes, al predominio de la naturaleza del hombre hasta llevarlo al abismo de su aniquilación. Meta principal de la "metafísica antrópica" es ciertamente aquella de buscar el significado más profundo de la nuestra existencia partiendo de nuestra interioridad, volver a dar orden a nosotros mismos, porque solo cuando el hombre será recompuesto advendrá la recomposición del mundo que en sí es *cosmos* y no *caos*.

Para restablecer el orden en este hombre "desquilibrado", dividido, lacerado se requiere un acto de gran humildad: se requiere que el hombre reciba la Palabra en su esencialidad y en su integralidad. Palabra inmutable, pero siempre nueva, jamás idéntica porque es respetuosa de nuestras diferencias individuales más íntimas. Tarea de la hermenéutica es justamente aquella de desvelar la Palabra en la unicidad e irrepetibilidad de su manifestación. "La validez del discurso hermenéutico esta propiamente en el hacer resaltar la diferencia, no la identidad. La diferencia es investigación, la identidad es repetición, es tautología: la investigación es novedad, la identidad es fotocopia"<sup>163</sup>.

Está claro, pues, que el hombre y la Palabra están unidos en un recorrido de desvelamiento que es gozoso sacrificio; en la Palabra y el diálogo el hombre -y con él todo el universo- se recompone; todo ser readquiere la propia dignidad y dimensión. Todo nuestro decir puede ser aquí magistralmente sintetizado por las penetrantes palabras del filósofo genovés: "...Cuán largo es el recorrido para llegar a Ti, mi Dios: agua pura, cristalina, más bebo, más tengo sed: mientras sacias mi sed, mi ser se quema por Ti, arde y tengo nuevamente sed. Mi ser habla por ti y contigo, pero en nuestro diálogo está presente el mundo: el mundo se inserta en el diálogo. Soy en el mundo; comprendo que es mi casa, casa que debo contribuir a recomponer. La "Palabra" crea, mi ser edifica, construye. El edificio que construyo es mi habitación, no mi templo; mi templo eres Tú, Señor. Vivo en el mundo, pero tu sombra "sombra" habita en mi. Puedo habitar en cualquier parte porque el mundo es mi casa. Este dialogar mío es oración, plegaria: es ponerse delante de Ti: en tu presencia todo está presente"<sup>164</sup>.

La Palabra, pues, significa, tiene valor y nos abre siempre a un conocimiento profundo y responsable; es vivificante y pone a los seres de la creación en contacto entre sí y manteniendo viva e valorizando sus diferencias de género y especie. Solo en la unidad es, sin embargo, posible la distinción porque revela la multiplicidad y el hombre es intérprete de esa multiplicidad.

Podemos intentar definir la hermenéutica sirviéndonos todavía una vez de una expresión de Bugossi: "La hermenéutica es comunicación y en cuanto acto comunicativo está mediatizado por la reflexión, reflexión que es actividad mediática de la razón. Sintéticamente la posibilidad de la comunicación es dada a la razón por la razón. Lo intuido y lo pensado constituyen el discurso / la comunicación. Si es pensado es mediado: la actividad discursiva de la razón y mediación. La razón es filtro/puente; hace posible el comunicar sea interior o exterior: me pone en comunicación/comunión conmigo mismo y mi ser con aquél de mis semejantes/íntimos. La tarea de la razón es aquella de estructurar la pura intuición evidenciada por la inteligencia, aquella inteligencia que es testimonio de la presencia de lo divino en nosotros. La razón otorga los instrumentos idóneos para disponernos al recogimiento de la llamada: la razón decodifica el dato (don) de la inteligencia. La razón es es-

---

<sup>163</sup> BUGOSI, T. *L'evidente velato "metafisica antropica" ed Ermeneutica*. Genova, Colors Edizioni, 1999, p. 38.

<sup>164</sup> *Ib.*, p. 39

estructura, forma; la inteligencia es sustancia. La razón es finita, inmanente; la inteligencia es infinita, teísta”<sup>165</sup>.

La hermenéutica<sup>166</sup> es, pues, un tentativo de penetración del misterio, para buscar resolver el propio enigma a través de un diálogo apretado para esclarecernos; reconocer y comprender la fundamental implicancia y la relación que se instaura en la particularísima tríada Creador-creatura-creado significa posesionarnos erectamente en el discurso veraz iniciando así el desvelamiento del “Dios evidente”.

Creador-creatura-creado, etimológicamente tienen la misma raíz, lo que indica que Dios es la surgente común, y que la relación, la implicancia y la copresencia que se da entre ellos tiene un valor bien determinado y específico. Bugossi nos hace redescubrir hermenéuticamente el profundo significado de esta tríada partiendo de pasajes bíblicos traídos del libro del Génesis: “Y no había todavía sobre la tierra ningún arbusto del campo y no había aún crecido hierba alguna del campo, porque Yahvé Elohim no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que cultivase el terreno. Y un flujo de agua brotaba de la tierra y bañaba toda la superficie del suelo. Y Yahvé Elohim formó al hombre del polvo de la tierra y sopló en sus narices un aliento de vida y el hombre fue un ser viviente”<sup>167</sup>. Es a partir de este pasaje que podemos razonar sobre el gran aliento de vida que Bugossi realiza con la “metafísica antrópica”. En efecto, el recorrido que le propone no es aquel de hacer un discurso del hombre sobre Dios, sino aquel de disponerse a recibir lo que Dios dice sobre el hombre. Para comprender esto, es necesario un cambio radical de mentalidad, en cuanto que si tentamos penetrar las palabras citadas del Génesis, no podemos sino sostener cuanto explica el filósofo genovés: “El hombre no ha sido creado de la nada (el mundo ha sido creado *ex nihilo*, el hombre no). Ha estado plasmado de una creación preexistente, para indicar sea la evolución de todos los seres, sea para puntualizar la unidad”<sup>168</sup>. El hombre, pues, proviene de la tierra, tierra que Dios ha valorizado vivificándola con su sople de amor, tierra que por medio de la humanidad se vivifica hasta ser el Cuerpo mismo de Dios: Cristo. Este acto no despotencia al hombre, sino lo inserta en la unidad, subrayándole la diferencia y la distinción de las formas: Creador-creatura-creado. Podemos ahora comprender mayormente cuando Bugossi escribe que “es el hombre el puente entre el Creador y lo creado. El puente que tiene y que se rompe en pedazos: aquel que bendice y maldice, aquel que exalta y que profana”<sup>169</sup>. Todo esto nos urge a detenernos todavía sobre la relación profunda que une esta particularísima tríada y a toda la problematicidad que le sigue.

Todo está en Dios, creatura y creado se desarrollan en la inseidad del Padre y por tal motivo son sagradas. La distinción está en el hecho que mientras lo creado está animado, como ya precedentemente hemos subrayado, en la creatura plasmada de la tierra, habita el sople vivificante de Dios. El hombre, pues, es custodio de la tierra. Escribe Bugossi: “No ha sido puesto ciertamente como propietario, déspota, señor absoluto: fue visto como amigo”<sup>170</sup>. De este momento inicia la gran aventura del hombre, la aventura de colaboración

---

<sup>165</sup> *Ib.*, p. 23.

<sup>166</sup> LASA, C. D. *Convivio '97 – La metafísica antropica*. Genova, Et – Et Convivio Filosofico Ediciones, 1997, p. 40: “Tomaso Bugossi propone un'ermeneutica radicata in quella che egli stesso denomina la metafísica antropica, vale a dire, un'ermeneutica radicata nell'ontologia”.

<sup>167</sup> GÉNESIS, 2, 5-7

<sup>168</sup> BUGOSSI, T. *Apertura del corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>169</sup> *Ibidem*.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

con Dio; a él, en la plena libertad le es dado colorar con el maravilloso “diseño” que el Padre ha creado.

De nuevo leemos en el Génesis: “Y Yahvé Elohim dijo: No está bien que el hombre esté solo. Haré para él una auxiliar que le sea conveniente. Y Yahvé Elohim condujo al hombre ante todos los animales del campo y todas las aves del cielo que había formado de la tierra, para ver como las habría llamado. Cualquier nombre que el hombre le hubiese dado a los seres vivientes, ese sería su nombre. Y el hombre impuso los nombres a todos los animales... Pero para el hombre no encontró un auxiliar a él conveniente”<sup>171</sup>. De este pasaje emergen dos puntos fundamentales: el profundo significado de la palabra correlativa a la gran responsabilidad dada al hombre, y el sentido de soledad que lo invade no encontrando ninguna creatura semejante a él. La palabra, como ya hemos evidenciado, está cargada de significado porque siendo el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, también ella es reflejo del *logos* divino. Un hombre sin palabra no sería un hombre; sería una simple creatura viviente: *bios*, naturaleza *tout court*. La palabra es siempre color; es color porque como un rayo ilumina y personaliza un rostro, hace única la expresión de una cara; es nueva y es única para cada persona; la palabra nace en la silenciosa contemplación de la propia interioridad dialogante con el Padre.

La palabra (con minúscula) es escuela silenciosa de la Parola (con mayúscula); es contemplación del *Logos* vivificante; vivificante en cuanto Dios mismo después de haber creado el cielo y la tierra habla para adornar aquello a lo que había dado forma.

El hombre custodia en sí el *fiat* de la creación, el soplo vivificante de Dios; encierra en sí las palabras indispensables a fin de que pudiese completar la obra de la creación divina.

Siendo, pues, la ontología humana triádica y trinitaria, en cuanto la creatura es análoga al creador, también el lenguaje del hombre es análogo al Logos divino; es el eco de la Voz del Padre. He aquí, pues, la imagen del hombre colaborador de Dios, del hombre que significa lo creado. “En la relación hombre/lenguaje, escribe el filósofo genovés, está oculto el misterio hombre/ser a partir de la constatación que el hombre es aquel que habla en la escucha, mensajero del ser... El hombre, mensajero del ser, habla en el misterio del ser que escucha aquellas indicaciones y aquellas señales de la divinidad. Hablar no es, en absoluto, el hablar ordinario, sino es un responder que implica un escuchar; ...no es un lenguaje común sino *otro* que se presenta en el hablar en cuanto escuchar”<sup>172</sup>.

En el momento en que el hombre coopera con Dios se da cuenta de ser diverso de todos los otros seres vivientes, se siente solo; el hombre comprende que tiene un estatuto ontológico distinto de aquello de Dios y diverso de todos los otros seres vivientes. Creador - creatura - creado, todo viene de Dios. En toda la creación Dios está presente, pero solo en el hombre reside el soplo de vida, el espíritu que lo hace capaz de *intelligere*: capaz de comprender. Soplo que lo hace creatura, poiético: creativo en el espíritu, creatura de la contemplación creativa.

El hombre experimenta un sentido de profunda soledad, porque lo creado tiene un estatuto ontológico diverso. Él no encuentra en ningún ser animado el soplo de vida que tiene en él. Así el Señor dona a su creatura predilecta el amor: “Hizo caer sobre el hombre un sueño profundo -leemos en el Génesis- y mientras dormía tomó una de sus costillas

---

<sup>171</sup> GÉNESIS, 2, 18-20.

<sup>172</sup> BUGOSI, T. *Dall'oblio a riconoscimento – Saggio su Heidegger*. Genova, Biblioteca di Filosofia oggi, Studio Editoriale di cultura, 1990, pp. 107-108.

...Hizo un mujer de su costilla que había tomado del hombre, y la condujo al hombre. Y dijo el hombre: esta vez sí, es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Por esto se llamará varona porque ella fue hecha del hombre. Por esto un hombre deja a su padre y a su madre y se une con su mujer y forman una sola carne”<sup>173</sup>. El sentido de soledad y de tristeza se disuelve “en el universo, escribe el filósofo genovés, resonó un canto, era el canto del amor”<sup>174</sup>.

Tener fe significa, pues, activar la dimensión religiosa; es recibir la particular propuesta de colaboración que el Señor hace a cada uno de nosotros. La respuesta se actúa en el diálogo, diálogo perenne porque perenne es la búsqueda. El diálogo es posible cuando en él participan todas las dimensiones del hombre. Fe y razón unidas son los pernos sobre los que se funda el diálogo<sup>175</sup>: “No hay acto de razón que no esté acompañado de la fe, ni un acto de fe que no sea recibido garantido por la razón”<sup>176</sup>. Sin esta relación fundamental el hombre rechaza colaborar en el “diseño divino” y, en el tentativo de afirmar el primado de la razón, se catapulta en el “destino” de la incomunicabilidad. Está claro, pues, que para el hombre, después de la caída de Adán, siempre es fuerte la tentación de seguir *silbido* de la serpiente, del Gran Divisor. “Es, pues, verdad que Elohim os ha dicho: -¿No comáis de ningún árbol del jardín-?” preguntó la serpiente a Eva. Bien conocida es la respuesta de la mujer, pero fundamental es el dicho de la Serpiente: “No! No moriréis. Al contrario... seréis como Elohim”. Desde el momento en que Eva comió del árbol abandonó su diseño de vida para seguir su delirante destino de Muerte, muerte que significa muerte eterna. Es morir de muerte.

Es, aquí que tiene inicio la gran separación, separación de Adán es portadora de caos; la creatura separada justamente por su primordial relación con lo creado lleva la separación al mundo.

Se inicia aquí gran carestía. El hombre no se adorna más con la tela tejida por Dios, sino que la desafía de modo que pueda sentirse libre para actuar su destino.

Será María la “nueva Eva”, que, dispuesta a escuchar la Palabra, en su ponerse en las manos de Dios, en su confiarse con humildad a la voluntad del Señor, recompondrá el diálogo recomponiendo, por medio del Espíritu Santo, en el mundo, la verdadera Luz: Jesús que abrirá en el desierto un nuevo camino hacia la Surgente. Está en el hombre retomar el camino o vagar en el árido desierto.

La “metafísica antrópica” puede, en cierto modo, ser paragonada a una paciente re-mendadora que, intenta volver a cocer la ruptura, retomar los “puntos” de la tela para reconstruir la unidad originaria: es metafísica de la unidad en la multiplicidad que se desarrolla en un pensamiento operante y en un obrar contemplante<sup>177</sup>.

---

<sup>173</sup> GÉNESIS, 2, 21-25.

<sup>174</sup> BUGOSI, T. *Apertura del curso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>175</sup> BUGOSI, T. *Dialogo e organicità del sapere*. Genova, Edicolors, 2002, p. 27: “Essere cristiano non significa avere la verità in tasca, è dura conquista che si fa continuamente, è approfondimento continuo della fede e l'approfondimento implica la ragione. La verità è infinita, non può stare in una tasca, se è infinita non è storica anche se si manifesta storicamente (ho ben presente in queste parole la lezione sciacciana). Se infinita è sempre inadeguabile, il che vuol dire esserne a distanza, quindi problematica, pertanto dialogica: dialogo e non chiusura. ... La ricerca della verità è ricerca del mio stesso essere, è farmi problema”.

<sup>176</sup> BUGOSI, T. *Apertura del corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>177</sup> BUGOSI, T. *Dialogo e organicità del sapere*. Genova, Edicolors, 2002, p. 27: “Porsi in relazione alla verità è il potersi, per l'uomo attraverso il proprio operare, migliorare e ricomporre in una sinfonia il creato stesso

Metafísica del diálogo, pues; metafísica de la implicación y de la copresencia, metafísica de la Palabra y de la escucha, metafísica del silencio.

“El silencio es palabra, infinitas palabras; es más que cada palabra”<sup>178</sup>, nos enseña magistralmente Michele Federico Sciacca; y en la actual Babel, el valor orante del silencio debe ser redescubierto, a fin de que los hombres puedan experimentar la comunión recíproca y con el Padre.

El silencio manifiesta mi desnudez, lo poco que soy; mi predispone a la esencialidad. Escribe Bugossi: “Lo esencial es la luz, luz que me despoja, que me pone desnudo frente a aquello que para mí es lo esencial. Mi desnudez es la ausencia de pre-juicios. Desnudo me coloco delante de Él que se ha desnudado; desnudo para hacerme comprender que de la expiación inicia mi recorrido”<sup>179</sup>.

El silencio es detenerse a contemplar, es dejarse traspasar por aquel sentido de estupor y de maravilla que puede probar todo hombre capaz de mirar con los ojos de la propia interioridad. Es comunicación profunda, es sondear la propia interioridad, es replegarse *in* sí mismo, es *poiesis*, es abrirse a Dios para proceder hacia la Casa, hacia el oriente sin anochecer.

Hemos en estas pocas páginas tocado rápidamente los puntos fundamentales de esta "metafísica antrópica"; mucho más podría decirse y tanto se podría analizar en profundidad. Seguramente tenía razón quien definía esta metafísica como “un ventana abierta al horizonte inmenso del saber”<sup>180</sup>, búsqueda perenne de un saber que es un comprender que implica il comprenderse.

Para concluir deseo todavía subrayar que está en el hombre descubrirse como misterio y que el hombre puede decidir dejar el camino de la Nada para emprender el camino largo del Ser. Vemos hoy el sufrimiento del mundo habitado por hombres que han rechazado su ser, su estatuto ontológico, tentados por las palabras “Seréis como Dios”. Palabras éstas siempre actuales. Todo hombre, a partir de Adán es como un equilibrista: poco es suficiente para precipitarlo en la tentación. El hombre es un viajero, y según su elección de Dios o de Satanás es portador de Luz o portador de tinieblas. “El hombre antrópico” es un peregrino vuelto a la visión beatífica de su Señor.

El pensamiento de Bugossi es teórica altamente metafísica inscrita en el discurso teológico; "el hombre antrópico" no es el hombre nivelado, masificado; no es el hombre anónimo de estos tiempo. "El hombre antrópico" tiene un rostro, un rostro propio; está lleno de coraje; es aquel poliedro de cristal que atravesado por la luz irradia el mundo con sus colores, únicos y irrepitibles. Ningún hombre es fotocopia de otro; todo singular porta en sí su don para el mundo.

Si el hombre actual descubriese su ser antrópico no habría tanto odio en el mundo. ¿Como podría la creatura que procede del Amor ser fuente de odio? En todo hombre hay

---

dopo averlo lacerato quando si disse un no deciso alla Parola di Dio. Il nostro procedere speculativo non è a servizio di istanze verso nessuna condizione che veda la realizzazione dell'uomo nell'esclusività di una salvezza terrena. L'uomo non si salva radicandosi nella terra, trae il proprio nutrimento se posiziona le radici verso l'alto, se non cade in uno storicismo negante problematiche metafisiche e religiose: Dio non è un mito o superstizione”.

<sup>178</sup> SCIACCA, M. F. *Come si vince a Waterloo*. Milano, Marzorati, 1963.

<sup>179</sup> BUGOSI, T. *Apertura del corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>180</sup> MORALES GÓMEZ, MARCO ANTONIO. *Presentación a la obra de T. Bugossi: Metafísica del hombre y filosofía de los valores según Michele Federico Sciacca*. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.

una surgente de amor para que el hermano sediento pueda saciar su sed. El hombre enamorado de Dios puede solo transmitir amor. El hombre vive en el mundo, en el plano de la horizontalidad, en relación a sus semejantes, y colabora con todos en la edificación del Logos divino.

El hombre es el testimonio viviente; después de haberse dispuesto a la escucha de la Palabra a través de la dimensión contemplativa se expresa en la acción, en el testimonio<sup>181</sup>. He aquí la vocación del hombre: “A través de la Voz, escribe Bugossi, se desarrolla en la voz: es la “trompeta” de lo creado. El hombre lleva el aliento de lo creado al Creador. La palabra de Dios es la eternidad en el presente, el signo de la continuidad de su alianza, la voz de su Amor. El escuchar lleva a abrimos, a estar disponible, a ser tabernáculo de su Palabra. Lo creado es el espacio di Dios, el hombre el espacio “nuevo”; Dios se da, se dona a través de este espacio”<sup>182</sup>. El tiempo es relativo, el espacio es infinito; he aquí porque el hombre es “nuevo” espacio; nuevo porque renovado por Cristo que venciendo la muerte ha reabierto el horizonte de la luz; ha abierto el camino hacia el Árbol de la Vida.

Después de las tribulaciones que constituyen la vida, estamos cierto que vendrá la Luz: “Bienaventurados aquellos que lavan sus vestidos, porque tendrán poder sobre el Árbol de la vida y podrán entrar en la ciudad a través de sus puertas”<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> ROSTENNE, P. *Convivio '97 – La metafisica antropica* Op. Cit., p. 37: “La “grande filosofia del linguaggio” che Ricoeur auspica per “rendere conto delle molteplici funzioni del significare e delle loro relazioni” cioè per non comprendere queste relazioni che muovono da esse stesse, è Bugossi che l'ha scritta articolando le molteplici funzioni del significare umani al significato supremo di tutti i significanti: L'Essere-Dio”.

<sup>182</sup> BUGOSSI, T. *Apertura del corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università degli studi di Genova.

<sup>183</sup> APOCALIPSIS, 22, 14



# EL SER Y EL ACONTECER DEL FILOSOFAR ANTE LOS RETOS CIENTÍFICOS Y TECNOLÓGICOS DEL MUNDO ACTUAL

José Ricardo Perfecto Sánchez\*  
Universidad Autónoma del Estado de México (México).

## Introducción

Si fuera un científico en este momento, no dudaría de ser escuchado con atención e interés. Si fuera un tecnólogo de renombre a nivel nacional, internacional o mundial, en ese orden, estaría garantizada tanto la audiencia en este Congreso como los receptores de alcances mayores a través de otros medios. Y, si fuera un escritor mercantilista, tendría que exponer un discurso que corresponda a los intereses y aficiones de las mayorías, que anhelan ser “libres” en su comportamiento humano, atraídos por la avidez del dinero, del placer, de la fama y del poder.

Pero, desafortunadamente desde estas perspectivas, me parece que no soy del agrado de ellos, por ser un filósofo cristiano, quien, con respeto reverente a otros credos existentes en el mundo, y, sin excluir las enormes fortalezas de la ciencia y de la tecnología, así como las posturas de muchos otros filósofos, dignos de reconocimiento humano, pretende buscar una alternativa de mediación, que rescate indirectamente los logros de la ciencia y de la tecnología, reencausándolos hacia metas más humanitarias y más humanas, y se empeña en colaborar en la obra de reconstrucción del camino andado por muchas generaciones, para tomar o retomar el sendero hacia la Verdad y la Bondad, categorías, que pueden ser interpretadas en consonancia con los propios intereses y finalidades, aunque no las expliciten todos aquellos defensores de una línea u otra.

Ahora pretendo presentar a su consideración mi pensar sobre el *Ser y Acontecer del Filosofar ante los retos científicos y tecnológicos del mundo actual*, siguiendo estos pasos: 1) El problema del conocimiento filosófico vs. conocimiento científico en el renacimiento moderno. 2) Algunos de los desafíos científicos y tecnológicos a fines del siglo XX y principios del siglo XXI. 3) Ser y acontecer del filosofar en la actualidad, desde mi perspectiva. 4) Hacia un conocimiento integrativo en el contexto de una metafísica antrópica.

## 1: El problema del conocimiento filosófico vs. conocimiento científico en el renacimiento moderno

Este problema histórico, con una visión de 500 años atrás en el mundo occidental, no se generó exclusivamente por el devenir del pensamiento filosófico, sino que fue en su momento el resultado de un conjunto de causales, que influyeron poderosamente en el ca-

---

\* José Ricardo Perfecto Sánchez en profesor e investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México (México). E-mail: [ricarper@uaemex.mx](mailto:ricarper@uaemex.mx)

minar de hombres y mujeres de esta época, llamada moderna, que afectaron no sólo a la concepción tradicional de la filosofía, sino sobre todo a la visión fragmentaria de ciencia, filosofía y teología. En esta exposición, voy a referirme solamente a tres causales importantes, que fraguaron la época moderna, al menos del mundo occidental. Ellas son: los nuevos descubrimientos de tipo físico, la preponderancia de la subjetividad sobre la objetividad en todos sus órdenes, y la lucha entre el poder político y el poder espiritual de la Iglesia Católica.

Recorriendo este camino, nos encontramos primeramente, de manera general que el período designado con el nombre de *Renacimiento*, es un escenario de profundas transformaciones que afectan a todos los aspectos de la cultura social, y no sólo al filosófico. Entre ellas, cabe mencionar las siguientes: el descubrimiento de la pólvora, ya conocida en China, habiendo venido a revolucionar las estrategias de las guerras. Las ciudades prevalecen sobre el campo, aumentado su riqueza por el comercio, las universidades prevalecen sobre las escuelas monásticas. (Cfr. Frailé, Guillermo, 1966: 4). Las naciones se organizan en Estados, “que tienden a consolidar y estructurar su unidad interior, y en el exterior a conseguir autonomía completa respecto de cualquier dependencia civil o eclesiástica” (Idem, 4-5 ). Todo esto configura el marco contextual histórico de una época, el Renacimiento, que marca la pauta para concebir de otra manera no sólo a la Filosofía, sino también a la Teología, a la Política y a la cultura en general del mundo occidental y en parte al mundo oriental.

### **Los nuevos descubrimientos de tipo físico**

Volviendo a nuestro tema, entre los descubrimientos de tipo físico se pueden señalar éstos: la brújula, que permitió aventurarse en alta mar a personajes de la talla de Cristóbal Colón, Fernando de Magallanes, entre otros, quienes fueron protagonistas en el descubrimiento de otras tierras, que fueron aprovechadas para la ampliación de territorios dominantes europeos. Surgieron también las nuevas teorías astronómicas por parte de Nicolás Copérnico y Galileo Galilei. Pareciera que estos hechos marcaran otras huellas del hombre para continuar su camino por otros senderos, con otras metas, otros medios, otras estrategias, otro de argumentación en sus diversos niveles del conocimiento y su consecuente impacto en la vida individual y social. Por ello, la Filosofía y Teología tradicionales tuvieron que afrontar desafíos de credibilidad ante los embates de la modernidad.

### **Preponderancia de la subjetividad sobre la objetividad**

Casi todos los problemas humanos surgen en un contexto existencial histórico de tipo dialéctico, en el que cada uno de los opuestos pretende prevalecer sobre el otro, y peor aún, cuando irracionalmente se quiere imponer un punto de percepción, individual o sectario, sobre todas las otras percepciones, presuponiendo válidas y confiables sus bases de sustento demostrativo. A mi parecer, la dicotomía, no oposición ni menos contradicción, se centra en la apariencia contradictoria entre las diversas concepciones de objetividad y subjetividad del conocimiento y sobre todo de la acción humana, es decir, de nuestro comportamiento responsable, cuando en la realidad se trata de una disyunción inclusiva, pues, tanto en el conocimiento como en la acción humana priva en ellos un sujeto cognoscente y deseoso y también un objeto cognoscible y deseable en cualquier nivel de relación entre ambos. La separación de cualquiera de ellos conduce al idealismo o al materialismo. Más aún,

genera la fragmentación de uno y de la otra con todas sus consecuencias cognitivas y volitivas.

### **Lucha entre el poder político y el poder espiritual de la Iglesia Católica.**

Otra de las dicotomías que han subsistido a través del tiempo, es la llamada guerra de las investiduras, cuyos orígenes se remontan a la vida Jesucristo, a quien los fariseos le tendieron una trampa a fin de sorprenderlo en alguna violación a la ley judía o a los derechos del emperador Romano César Augusto, al decirle: “Maestro, sabemos que eres sincero y que enseñas el camino de Dios con franqueza, y que no te importa de nadie, porque no miras la condición de las personas. Dinos pues, ¿qué te parece, es lícito pagar tributo al César o no?. Mas, Jesús conociendo su malicia, dijo: ‘Hipócritas, ¿ por qué me tentáis?. Mostradme la moneda del tributo’. Ellos le presentaron un denario. Y les dice: ¿De quién es esta imagen y la inscripción?. Dícenle: Del César. Entonces les dice: Pues lo del César, devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios” ( Mt. 22, 16-21 ). Ciertamente Jesús no excluye ni una obligación ni otra. Una es de tipo material y temporal y la otra, espiritual y eterna. Son incluyentes. Pero, desgraciadamente los seres humanos solemos aposentarnos en aquella morada que más nos conviene y esta actitud se viene repitiendo siglo tras siglo.

En los albores de la época moderna, esta actitud se incrementó y fortaleció en estos siglos de cambios y reformas en todos los aspectos de la vida humana. La historia nos señala el camino recorrido por estas dos tendencias, marcado por un dualismo de coexistencia, un dualismo de subordinación en lo espiritual, uno teocrático, y otro más llamado jurnaturalismo.

Estas causales, que nos son las únicas, influyen poderosamente en el conocimiento y conducta del hombre. Desde el punto de vista gnoseológico, las concepciones tradicionales de ciencia, filosofía y teología fueron cuestionadas por las mentes de la modernidad y tales cuestionamientos cimentaron la construcción paulatina de una ciencia “divinizada”, de una filosofía, “ancilla scientiae”, y de una teología relativista.

En este escrito quiero sólo referirme al problema surgido en el siglo XVI entre la filosofía y la ciencia. Con mayor atinencia, sería entre las nuevas concepciones y tendencias acerca de la filosofía y de la ciencia. Para ello, recorro al Aristóteles inglés de los siglos XVI y XVII, Francis Bacon, y lo llamo así por el título que puso a una de sus obras, *Novum Organum*, en alusión a la magna obra del filósofo estagirita, *Organum*.

Al respecto, quiero reproducir fielmente un texto del estudio introductivo de Bacon a su obra, en el que se describen los cuatro ídolos del pasado con respecto a su época, *idola tribus*, “según las cuales siempre suponemos en las cosas orden y finalidad; *idola specus*, “engañosas representaciones del mercado”; *idola fori*, “los errores que dondequiera se generan por el comercio de los hombres, sobre todo por el lenguaje, merced al cual atribuimos a las palabras cuanto queremos imputar a los conceptos”; y, particularmente debo acentuar el cuarto tipo de ídolos denominado *idola theatri*, donde declara que estos ídolos están a la vista por “los desvíos de la mente al aceptar crédulamente cuanto dice la historia, sobre todo los juicios de ciertos hombres que repetimos después sin ninguna crítica. Aquí halla Bacon la ocasión para polemizar con dureza contra el verbalismo de la escolástica, contra el prejuicio de la autoridad, contra el antropomorfismo de la filosofía precedente, y para exigir la autopsia des cosas, la fiel captura de la realidad” (Bacon, 1975: XXI). Congruentemente

con esto, me interesa comentar algunos pasajes importantes relacionados con el problema ya citado.

En el libro primero de su *Novum Organum*, su primer aforismo dice textualmente esto: “El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, ni obra ni comprende más, que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esta naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede” (Bacon, 1975:37).

Con este texto, cierra las puertas a la trascendencia y a la inteligencia de todos los seres humanos, reduciéndola y encaminándola hacia el racionalismo y empirismo.

El aforismo XII dice: “La lógica en uso es más propia para conservar y perpetuar los errores que se dan en las nociones vulgares que para descubrir la verdad; de modo que es más perjudicial que útil” (Idem: 38-39).

A mi parecer, no entendió que la lógica aristotélica no surgió de la nada sino que se fundamentó en el principio de que nada puede existir en el entendimiento sin pasar por lo sensible, aunque estamos conscientes de que el pensamiento aristotélico era pagano.

Me parece, que este filósofo inglés estuvo acorde con el contexto histórico integral propio de su tiempo, y no tuvo la intuición de prever las consecuencias negativas de su postura, pues estaba en la línea de un nuevo conocimiento, el empírico.

La concepción moderna de ciencia empezó entonces a incubarse al amparo de la experiencia sensible y de la sola razón. Fuera de estas realidades, no hay espacio para otras, y de este modo, la ciencia se olvida de causas, principios filosóficos, principios religiosos y políticos y se aboca solamente hacia la materia cuantitativa, hacia un espíritu meramente racional, fragmentado así la constitución óntica del ser humano, quien está no sólo llamado a la eternidad total de su ser sino que está destinado por el Principio sin principio, “ misterio” con minúsculas porque es evidente intelectualmente que nada ni nadie se auto-crea en su existencia primigenia.

Mi respuesta preliminar a este antecedente problemático entre la filosofía, la ciencia y la tecnología es integradora de posturas reconciliables.

## **2- Algunos de los desafíos científicos y tecnológicos a fines del siglo xx y principios del siglo XXI.**

En este punto quiero recalcar mi preocupación por algunos de los desafíos científicos y tecnológicos, que, si se analizan seriamente y desde una perspectiva humana auténtica conforme a la naturaleza de cada una de las cosas y personas. Tras este objetivo, es preciso señalar que el problema de la filosofía en la época moderna a favor de las ciencias empíricas y formales de las matemáticas, se revierte a finales del siglo XX, no ciertamente en el mismo sentido, pero sí semejante en parte, en los términos de que los conocimientos científicos y sus aplicaciones en las tecnologías, no han dado los resultados esperados de ellos, porque las distancias que separan al mundo de los ricos y poderosos del mundo de los pobres son cada día mayores, a tal punto que se cuestionan, hoy en día, las ciencias y las tecnologías de punta como liberadores de las carencias básicas de los seres humanos.

Es justo aclarar que unas y otras, no son en sí mismas sujetos de recriminación, pero sí sus autores “intelectuales” y cómplices de su desarrollo y operatividad. Aclarado esto, surgen de inmediato, los siguientes interrogantes: ¿ qué pasa con la salud y vida huma-

na? ¿Hacia dónde vamos con el intenso deterioro de los recursos naturales, que son el soporte de la vida de todo ser viviente?. ¿ Qué pasa con la utilización de embriones y fetos con fines de investigación?. ¿ Qué está sucediendo con los trasplantes de órganos vitales de los seres humanos?. ¿ Hacia dónde se dirige la educación a principios del siglo XXI?.

Ante éstas y otras muchas preguntas, considero que la violencia en todos aspectos de veracidad y de bondad están destruyendo la razón de ser de todo ser humano, independientemente de sus decisiones y elecciones.

Por todo ello, estimo que es urgente en el filosofar actual de todo filósofo, tenga el valor de afrontar estos retos, que exigen autenticidad y valentía por defender la verdad y el bien, no en abstracto sino en concreto, buscando siempre el respeto a los demás y el reconocimiento de que podemos adelantar más en este camino de integración entre el filosofar y el saber científico en beneficio de todos los seres de la humanidad.

## **Ser y acontecer del filosofar en la actualidad, desde mi perspectiva**

### **El ser de la filosofía**

Las concepciones del ser y del acontecer en general han sido bastante diferentes en el contexto filosófico. Para aclarar en parte este binomio filosófico con la intencionalidad de ver su probable repercusión al presente del 2005, parto de un principio metafísico perenne, en mi concepción limitada, consciente de los embates empiristas y modernistas, “*Operari sequitur esse*”, o sea, primero se debe ser y existir algo o alguien y después sigue el actuar de cada ser conforme a su propia naturaleza.

Por lo tanto, quiero exponer a todos ustedes, que, si queremos hablar y discutir racional e intelectualmente, del ser y acontecer de la filosofía ante los retos ya enunciados, es preciso diferenciar entre el ser de la Filosofía y su acontecer histórico, entendido por ahora en su acontecer actual.

Para mí, con base en la historia de la filosofía en general, el ser de la Filosofía debiera centrarse en dos pilares convergentes, aunque por distinto sendero, pero vinculables en el mismo camino hacia la Verdad y el Bien, considerados teórica y prácticamente en nuestro propio desarrollo. Estos dos pilares son la metafísica del conocimiento, Gnoseología, y la metafísica de la acción humana, Ética. El ser de la Filosofía es el Ser del Absoluto, considerado como objeto de estudio racional e intelectualmente en su doble dimensión, immanencia y trascendencia, temporalidad y eternidad, mundo fenoménico o de las apariencias y mundo nouménico o de las esencias. Es obvio carece en sí mismo de esta duplicidad, pero en cuanto se manifiesta a través de los seres particulares, somos capaces de rastrear las huellas del Creador y podemos descubrir libremente en nosotros mismos y en nuestro prójimo la imagen del Absoluto como el Creador del mundo, del universo, de nosotros como seres humanos, quienes, gracias a nuestra razón e inteligencia, podemos descubrir el sentido de todos los seres, a partir del encuentro con nosotros mismos, buscando constantemente la Verdad y el Sumo Bien a través de las verdades parciales y acciones buenas, que nos guíen hasta su Fuente Primera, Infinita e Inagotable. Este Ser Absoluto y Perfecto no cambia, mientras que el ser de las filosofías es mutable como resultados propios de seres históricos. De donde se infiere la diversidad de pensamientos filosóficos más que de filosofías, de modo que, cuando ellos o algunos de ellos se apartan de la Luz de la Verdad, y prefieren con-

vertirse en invidentes del Amor Infinito, propugnan por proclamarse como oráculos de la verdad y de lo que es bueno.

El ser es todo aquello que *es, existe o puede existir* dentro de nuestro mundo interrogante, que pertenece al ser humano. El modo de la existencia es diverso, en consonancia con el tipo de ser al que se aplica. Y, yo me pregunto primero ¿quién soy? ¿Quiénes son los otros semejantes a mí? ¿Qué son todos los otros seres que me circundan en este mundo sensible, apetecible y emocional, racional e intelectual? Y, mi primera respuesta es ésta: nada ni nadie podría existir sin *alguien existente, per se*, por Alguien, con mayúscula, quien debe ser Principio y Fin de todas las cosas y de todos los seres humanos. Sabemos que esta tesis no es bien recibida, porque el hombre de hoy niega a Dios, al Ser Absoluto, para suplantarlo irracionalmente, dejándose llevar de sus impulsos y tendencias hacia lo hedónico, que son fugaces, efímeros, esclavizantes y engañosos

El ser de la Filosofía debiera anclarse en los dos pilares del caminar humano hacia su plenitud, que no es la muerte, sino el paso a la trascendencia de la cual nos participa el Absoluto. Concretamente caminar sin descanso hacia la Verdad y el Sumo Bien a través de las encrucijadas del vivir cotidiano de nuestra temporalidad.

### **El acontecer de la filosofía**

Aquí nos referimos al pensamiento filosófico, vertido a través del tiempo. Es decir, el *acontecer de la filosofía*, significa, a nuestro entender, la expresión de posturas filosóficas conforme al contexto particular, y, a veces, con ampliaciones a otros límites del conocimiento y de la acción individual y social. El acontecer de la filosofía pertenece al mundo temporal e histórico, a las multiplicidad de interpretaciones de la realidad total, con o sin un Ser Absoluto, que se constituya como Criterio Máximo de cualquier posible interpretación.

Y, ¿cuál es el acontecer de la filosofía histórica a principios del siglo XXI? Me parece que, hoy la Filosofía, a través de sus filósofos indistintamente de sus posturas, tiene la obligación de alzar su voz, oral, escrita y en cualquiera de sus manifestaciones, incluyendo de manera especial, las manifestaciones mediante los medios de comunicación social modernos, ordinariamente vetados por poderes hegemónicos, que buscan mantenerse en el poder de cualquier tipo. Esto va en contra del filosofar en general y enfáticamente en el presente.

El acontecer de la filosofía en los principios del siglo XXI, es un desafío para poder despertar una conciencia de corresponsabilidad y solidaridad de los acontecimientos y acciones del filosofar presente, que busquen solidaridad y compromisos con nuestro pueblo. Ciertamente la ciencia moderna no ha respondido a las expectativas del mundo humano, tratando de aligerar las carencias de supervivencia, al menos, pero sí, a las de los grupos internacionales y mundiales con una deuda muy alta para solventar los problemas de desarrollo equilibrado de todos los países.

En consecuencia, es urgente que los filósofos comprometidos con los ideales del bien común y de integración con los ideales de la Verdad y el Sumo Bien, tener el valor de reconocer y defender los valores de las ciencias, las aportaciones constructivas filosóficas históricas en pro del Ideal de la Verdad y del Bien.

## Hacia un conocimiento y acción integrativos en el contexto de la metafísica antropológica

El panorama actual del mundo humano y no humano es aterrador. Estamos acabando con los recursos naturales vitales a un paso vertiginoso, guiados por la avaricia, contribuyendo así, día a día, al deterioro ni siquiera sustentable, de la naturaleza; la búsqueda irracional del poder político divide peligrosamente a los ciudadanos, favoreciendo a grupos, que son cómplices de la mentira, el engaño y de la muerte de inocentes; el enriquecimiento ilícito, desde el punto de vista moral, de minorías de poderosos, abriendo brechas más amplias de pobreza y miseria en los demás; el incremento gigantesco de placeres libidinosos, llegando a metas desnaturalizadas de homosexualismo y drogadicción; y, sobre todo, el abandono, más práctico que teórico, de Dios. En síntesis, las ciencias y las tecnologías están siendo mal aplicadas en muchos casos en detrimento de la naturaleza y del hombre mismo, y las pasiones se desbordan cínicamente por doquier. Un mundo sin Dios corre estrechamente hacia el fracaso.

Hoy se requiere escuchar la Voz de la Filosofía, la Voz silenciosa del Verbo, Palabra Divina, Palabra creadora, Palabra liberadora de toda esclavitud. Esa Voz es reiterativa, porque la llevamos dentro de cada uno de nosotros, es más que la voz de la conciencia silenciada muchas veces por intereses mezquinos, es la Voz que nos invita al cambio, a la conversión de vida, para que nuestra existencia pueda resplandecer más adelante, cuando veamos “cara a cara” (1 Co. 13, 12 ) a Aquél que es el Principio y Fin de todo.

Esta Voz nos dice ahora ¿Dónde estás? ¿Acaso sumergido indebidamente en los placeres de la sensualidad? ¿Dónde estás? ¿Acaso endiosado por los portentos científicos, frutos de la razón? ¿Dónde estás? ¿O tal vez alejado de la Verdad y del Sumo Bien, para poder actuar libertinamente en un mundo concebido exclusivamente de índole material, que nunca podrá satisfacer todas nuestras aspiraciones?

Escuchemos esa Voz a través de las voces verificativas de los filósofos, discerniéndolas de las voces disfrazadas de verdad y caminemos hacia el descubrimiento de una filosofía antropológica, que está basada, no en una metafísica racionalista ni idealista, ni materialista sino en la Metafísica Antropológica, que se mueve armoniosamente entre la Gnoseología y la Ética, asumiendo todas las dimensiones que constituyen al ser humano. Ella no suma las posturas filosóficas ni mucho menos las resta, sino que procura integrarlas en un poliedro humano existencial polifacético.

Abramos los oídos de nuestro interior y escucharemos esa Voz, que una Voz Amorosa; abramos los ojos de nuestra inteligencia y podremos vislumbrar, con claridad inusitada, los eternos horizontes del más allá.

## BIBLIOGRAFÍA

- FRAILE, GUILLERMO (1966 ), *Historia de la Filosofía, II: Del Humanismo a la Ilustración*, Madrid, B.A.C.
- BILMEYER, KARL- TUECHLE, HERMANN, (1958 ), *Storia della Chiesa, iii: L'epoca delle Riforme*, Brescia, Italia, Morcelliana Editrice.
- CARDONA, CARLOS (1966 ), *La Metafísica del Bien Común*, Madrid-México-Buenos Aires-Pamplona, Ediciones Rialp, S.A.
- BACON, FRANCISCO (1975), *Instauratio Magna, Novum Organum, Nueva*

*Atlántida*, México, Editorial Porrúa, S.A.

- PERFECTO SANCHEZ, JOSE RICARDO, (1990), Toluca, México, Artes Gráficas del ICATI.
- LETORA MENDOZA, CELINA A., ( 1999), *¿Filosofía para el siglo XXI?, Pensar, enseñar, transmitir filosofía?*, en “Revista de Filosofía UIA, México, año XXXII, No. 95, Mayo-Agosto, pp. 278-292.
- BUGOSI, TOMASO, (1997), *Metafísica del hombre y Filosofía de los Valores según Michele Federico Sciacca*, trad. Por José Ricardo Perfecto Sánchez, Toluca, México, Chimal Editores, S.A.
- -----, (1996), *El Evidente Velado*, trad. Por Carlos Daniel Lasa, Villa María, Argentina, Et-Et Convivio Filosófico Ediciones.
- LOPEZ FRANCO, E.-PADIN, F. EDS., (1997), *Desafíos a la Etica,: Ciencia, Tecnología Sociedad*, Madrid, Narcea, S.A. de Ediciones.
- PERFECTO SANCHEZ, JOSE RICARDO, (2001), *Una reflexión filosófica sobre el concepto de ser humano en estudios para la Paz*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- URDANOZ, TEOFILO, (1985), *Historia de la Filosofía: VIII: Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de Inspiración Cristiana*, Madrid, B.A.C.
- ALMANAQUE ANUAL 2005: 194 países, mapas, historia, estadísticas, banderas, indicadores, José Gabriel Ortiz A., Director.



## ¿CÓMO RECUPERAR EL VALOR DEL FILOSOFAR HOY?

Carlos Daniel Lasa\*

Universidad Nacional de Villa María – CONICET

La filosofía ha dejado de ser el saber rector de la vida del hombre occidental y ello a causa, fundamentalmente, de haberse desdibujado como tal. La filosofía concluye prescindiendo, en definitiva, de la verdad del ser. El *pensiero debole* ha terminado minando la confianza en los poderes cognoscitivos del ser humano y, consecuentemente, ha sido la esperanza del hombre la que ha declinado en el sentido de ofrecer respuestas a las preguntas radicales sobre el sustento último de la vida humana, social y personal.

Pareciera que este hecho coincide con la interpretación corriente que se tiene de la filosofía moderna la cual es entendida como un camino que se dirige hacia la radical inmanencia. ¿Es realmente así? Más allá de la respuesta, entendemos que esta valoración del pensamiento moderno condiciona de manera casi determinante la actividad especulativa. De allí que resulte fundamental, como primer paso –y en este punto coincidimos con el filósofo italiano Augusto Del Noce–, poner en discusión la visión ordinaria de la historia de la filosofía moderna según la cual, desde Descartes en adelante, la filosofía inicia un camino dirigido hacia la radical inmanencia.

La interpretación referida de la filosofía moderna se presenta como un dogma que jamás es puesto en discusión. A propósito de esto, Augusto del Noce refiere: «La certeza del proceso histórico irreversible hacia el inmanentismo radical ha sustituido, en el racionalista, aquello que en el pensador medieval era la fe en la Revelación. Observemos cómo, después del historicismo y la crítica de las evidencias, es la única certeza con la que se puede contar»<sup>184</sup>. Partiendo de esta interpretación, en el siglo XX hemos tenido, dentro del racionalismo, dos posiciones. Una ha sido la del filósofo Giovanni Gentile quien sostenía que el proceso hacia la inmanencia debía ser entendido, por un lado, como la muerte del Dios trascendente, y por otro lado, como la purificación de la idea de Dios en una nueva comprensión de la inmanencia de lo divino. El cristianismo era redimido, según Gentile, no bajo la forma de la religión sino en la de la filosofía. Casi al final de sus días, el 9 de febrero de 1943, en el Aula Magna de la Universidad de Firenze, Gentile ofrece una conferencia titulada *La mia religione*. En la misma, se presenta como católico. Esta afirmación sólo es posible ser sostenida a partir de la concepción que Gentile tiene de la religión cristiana. Expresa el filósofo italiano: “... la religión cristiana es la religión del espíritu, por la cual Dios es espíritu; pero es espíritu en cuanto el hombre es espíritu; y Dios y hombre en la

---

\* Daniel Lasa es doctor en Filosofía, investigador del CONICET, autor de numerosos libros y revistas, y organizador de Congresos Internacionales.

<sup>184</sup> Del NOCE, Augusto “L’idea de modernità”, en *Modernità. Storia e valore de un’idea*, Brescia, Morcelliana, 1982, p. 28.

realidad del espíritu son dos y son uno: así como el hombre es verdaderamente hombre solamente en su unidad con Dios: pensamiento divino y divina voluntad. Y Dios de parte suya es el verdadero Dios en cuanto es todo uno con el hombre, que lo cumple en su esencia”<sup>185</sup>. La religión gentiliana es la religión del espíritu. El Dios gentiliano es Espíritu, actividad creadora, libertad. Dios es el Yo trascendental que niega al finito ya que en la finitud radica el mal. Para Gentile, el catolicismo romano es un mito por cuanto afirma un objeto con una existencia independiente del sujeto. La única versión posible del catolicismo en la modernidad es, para Gentile, el *actualismo*, esto es, *la afirmación del divino inmanente*.

La otra posición racionalista que no es la gentiliana afirma que realmente ha acontecido el advenimiento de la muerte de Dios por cuanto se ha pasado de la afirmación de la inmanencia de lo divino al ateísmo.

Ahora bien, resulta curioso que no sólo el racionalismo tenga esta interpretación de la filosofía contemporánea sino también la posición denominada antimodernista. A propósito, Luciano Malusa refiere que la misma posición de todos los neotomistas italianos del ochocientos ha sido la de una neta condena al pensamiento moderno<sup>186</sup>.

Ahora bien, la filosofía moderna, ¿sigue un proceso unitario que concluye en el radical inmanentismo? Del Noce ha mostrado con claridad que a partir de la modernidad se abren, contrariamente a la posición dogmática imperante, dos líneas incompatibles: aquella que va desde Descartes hasta Nietzsche, y aquella otra que también tiene su origen en Descartes y que va hasta Antonio Rosmini (nosotros añadiríamos: hasta Michele Federico Sciacca). Esta última es la línea que se dirige a la recuperación del pensamiento metafísico y religioso de la tradición occidental. Es decir, es la línea que mantiene incólume la esencia de la filosofía como saber de las cuestiones últimas.

Tal como acertadamente lo señala Sciacca, tanto para Campanella como para Pascal y Descartes, el objeto de la filosofía es esencialmente, y en primer lugar, el hombre, y, en consecuencia, el terreno de exploración e indagación es el de la *interioridad*, esto es, el espíritu; y, en segundo lugar, hay otra coincidencia: la conciencia pensante es puesta, ella misma, como *problema*, incluso si en su inmediatez es certeza indubitable y punto de partida. Ahora bien, nos dirá Sciacca, “la *autoconciencia* de Campanella, el *Cogito* de Descartes, el *roseau pensant* de Pascal: manifiestan la primera madurez del pensamiento moderno, preparada precisamente por la especulación de los siglos XV y XVI. El punto de partida y el objeto del filosofar es el *hombre* como sujeto o *conciencia pensante*”<sup>187</sup>. En este sentido, reflexiona Sciacca, la especulación contemporánea es esencialmente antropológica puesto que es indagación sobre el hombre, sobre las formas múltiples de su actividad, sobre los valores y sus problemas de orden económico, social, político, pedagógico, estético, gnoseológico, moral y religioso<sup>188</sup>. Sin embargo, Sciacca observa una contradicción en el pensamiento moderno el cual, presentándose como crítico, no lleva la instancia crítica hasta el final. Es decir, la filosofía moderna se presenta como problemática de las estructuras del hombre pero se niega a preguntarse por la *génesis* de las mismas. Si nos guiáramos por la exigencia crítica, nos veríamos necesariamente conducidos al problema de la génesis de las estructuras -problema, éste, de naturaleza eminentemente metafísica-. Expresa Sciacca: «A

---

<sup>185</sup> GENTILE, Giovanni *Opere complete*, XXXVI, p. 187.

<sup>186</sup> Cf. MALUSA, Luciano “eflessioni sulla restaurazione tomista in Italia. La presenza del concetto di modernità nelle concezioni storiografiche dei neotomisti”, en *Modernità. Storia e valore de un'idea*, op. cit., p. 103.

<sup>187</sup> SCIACCA, Michele Federico. *L'interiorità oggettiva*, Milano, Marzorati, 1967, p. 52.

<sup>188</sup> Cf. Ibidem, p. 47.

fin de que las cuestiones puestas sean exhaustivamente tratadas, es necesario asumir la “crítica” en toda su amplitud y complejidad, y ello implica plantearse no sólo el problema del análisis, de la descripción y del funcionamiento de la estructuras, sino también aquél de su *profundidad*»<sup>189</sup>. Así, el pensamiento sciaciano se propondrá recuperar dos instancias fundamentales de la reflexión moderna: aquella de la interioridad o espiritualidad, y la de crítica, siguiendo la línea platónico-agustiniano-rosminiana. Ello permitirá fundar y profundizar de modo adecuado, el problema de la persona humana y, con éste, el de la metafísica.

## El concepto de interioridad

El concepto de interioridad le es transmitido a Sciacca por su maestro Gentile. Expresa Sciacca: “El maestro, a fuerza de predicarnos el concepto de la interioridad -como ha sido observado por otros- nos indujo a excavar tanto en dicha interioridad que, al fin, nos dimos cuenta: una interioridad que concluye en sí misma, no puede resolver auténticamente el problema de la propia interioridad”<sup>190</sup>. Gentile consideraba que lo propio del idealismo era sostener que la afirmación del espíritu equivalía a la negación de toda realidad que se opusiese al pensamiento como su presupuesto<sup>191</sup>. Asimismo, afirmaba que era preciso no pensar a dicho espíritu como una realidad constituida al margen de su desarrollo, es decir, como una sustancia independiente de su real manifestación. Expresa Gentile: “Nuestro espíritu, proceso o acto, y no sustancia, no se puede confundir, pues, con el espíritu del cual hablaba el viejo espiritualismo que, contraponiéndolo a la materia, lo materializaba ya cuando lo entendía como sustancia o, en otros términos, como sujeto de una actividad de la cual fuese independiente y que pudiese, por eso, realizar o no realizar, sin perder ni ganar nada de su propio ser. Nosotros no conocemos ningún espíritu que exista más allá de sus manifestaciones; y consideramos estas manifestaciones como su misma interior y esencial realización. Nuestro espíritu, podemos incluso decir, es sólo el espíritu de nuestra experiencia”<sup>192</sup>.

Para Sciacca, la interioridad o espiritualidad está constituida por la *presencia de la verdad a la mente*<sup>193</sup>. Sciacca rechaza la interioridad gentiliana entendida ella misma como verdad. Califica a esta última de interioridad ambiciosa la cual se devora a sí misma con voracidad que se transmuta fatalmente en deseo de destrucción y autodestrucción. La primera, es una interioridad humilde que se nutre, agradecida de la verdad que la apasiona, la fecunda y la ilumina; que construye la existencia en la consistencia de los valores.

Para Gentile, contrariamente a la posición de Sciacca, la libertad exige librarse de todo aquello que ella misma no produzca. La única realidad, en consecuencia, es el *pensamiento*. En el principio, pues, no se sitúa el *logos* sino la *acción*. Esta afirmación equivale a interpretar a la vida espiritual como la eterna superación de todo aquello que es dato. No más contemplación sino pura acción. Gentile expresa la posición de la filosofía de la praxis en estos términos: “... En síntesis, Marx reprochaba a los materialistas, y entre éstos a Feuerbach, de concebir el sujeto y el objeto del conocimiento en una posición abstracta

---

<sup>189</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>190</sup> SCIACCA, Michele Federico. *La Clessidra. Il mio itinerario a Cristo*, Milano, Marzorati, 1959, seconda edizione, p. 104.

<sup>191</sup> Cf. GENTILE, Giovanni. *Teoria Generale dello spirito come atto puro*, Firenze, G. C. Sansoni, 1944, sesta edizione riveduta, p. 24.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>193</sup> Cf. SCIACCA, Michele Federico. *L'interiorità oggettiva, op. cit.*, p. 63.

pero, sin embargo, falsa. En tal posición se tendría el objeto como opuesto al sujeto y sin ninguna intrínseca relación con el mismo, que accidentalmente es encontrado, visto, conocido. Pero este sujeto, sin su objeto, ¿de qué es sujeto?... Es necesario, pues, concebirlos en su mutua relación. Su naturaleza es clarificada por aquello que se ha dicho acerca de la actividad propia del conocer. *Cuando se conoce, se construye, se hace el objeto, y cuando se hace o se construye un objeto, se lo conoce; el objeto pues es un producto del sujeto...*<sup>194</sup>. Para Gentile ha sido Hegel quien ha entendido adecuadamente la cuestión y de allí que Marx haya abrevado en su pensamiento: el conocimiento no es sino una producción continua, un hacer incesante, una praxis originaria<sup>195</sup>.

Así, y en estos términos, la filosofía de Gentile comienza ensayando una crítica radical a la teoría del *intuito*; crítica que ha conducido a la desaparición de toda *datidad* y ha concluido en la afirmación de la existencia de un yo único, absoluto, infinito, universal: *yo* que no es substancia sino puro acto, devenir eterno. Ahora bien, si la filosofía gentiliana *termina* con la existencia de toda datidad, entonces, el pensamiento no es más el atributo de los seres existentes, ni de Dios, ni de los ángeles, ni del hombre. ¿Queda algo, entonces? Sí: sólo el Yo, único, absoluto, *moviente* infinito, universal. Este Yo es el gran pensante. No debe entenderse como sustancia dentro de la cual todos los entes finitos se anulan. El Yo infinito es Acto puro, Libertad Absoluta, pura creatividad, devenir incesante y, como tal, jamás puede ser *objetivado* puesto que se lo convierte en algo *pensado*. Expresa Gentile: “El concepto de hombre singular y particular repugna por sí mismo a aquél de sujeto (...) Repugna, porque el sujeto en su actualidad es la negación de la particularidad, por la cual todo singular se distingue de los otros. La distinción es análisis que fija los elementos distintos. Pero el análisis supone la unidad del acto, que es la supresión de la distinción. Yo puedo, sí, distinguirme de los otros hombres, y cada uno de éstos (puede distinguirse) de los otros y de mí; pero esta distinción es posible gracias a la unidad de mi sujeto que me piensa, de golpe, a mí y a los otros como distintos. Por lo cual, todos los otros y yo mismo, como uno de los tantos, somos *distinguibles*, pero como *objetos del pensar*, no como sujetos (...) Repugna esto, porque el sujeto es universal: uno para todos”<sup>196</sup>. Para Gentile, entonces, la subjetividad pensante no es, ciertamente, el yo personal sino que, por el contrario, el Yo infinito tanto más se afirma cuanto más se libera de la individualidad empírica. Ahora bien, ha sido Ugo Spirito quien ha elevado a principio la misma antinomia por cuanto el dinamismo o devenir del espíritu sólo existe por la presencia viva y originaria de los opuestos. Así, entonces, no será dado afirmar que la ley de la vida se identifica con la síntesis, es decir, con la solución de los problemas, sino con la mismísima antinomia. Todo problema, apenas superado por el advenimiento de una solución, engendra nuevos problemas. La filosofía es *problematicidad* pura. El vaciamiento total de la filosofía, la moral y la religión está a la vista. La apreciación formulada por Del Noce es cierta: la derivación del marxismo por parte de Gentile, al convertirlo en una filosofía de la praxis *tout court*, se ordena, por una *necesidad* interna (y aun contra la intención de aquellos que lo pensaron y realizaron), al nihilismo radical<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> GENTILE, Giovanni. *La filosofía de Marx*, en *Opere Complete*, XXVIII, Firenze, Sansoni, 1962, p. 214–215. Lo destacado nos pertenece.

<sup>195</sup> Cf. *Ibidem*, p. 216.

<sup>196</sup> GENTILE, Giovanni. *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica. I. Pedagogia generale*, Firenze, Sansoni, 1942, quinta edizione riveduta, pp. 19–20.

<sup>197</sup> Cf. DEL NOCE, Augusto. *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978, p. 17.

Pero volviendo a la interioridad sciacciana, ésta es denominada por el filósofo mismo como «interioridad objetiva»<sup>198</sup>. Sciacca reconoce que, para la fundación crítica de la interioridad entendida en estos términos, ha sido de fundamental y decisiva importancia la especulación de Rosmini respecto de la filosofía de Kant y de su idealismo trascendental. Para Rosmini, al igual que para Kant, «conocer es juzgar», y por eso el conocimiento como tal es «crítico», pero en el juicio existe un elemento *objetivo*, intuido por la mente y por el cual la mente es mente y el hombre es sujeto pensante y cognoscente. Ese elemento objetivo es, para Rosmini, el *Ser como Idea*, el cual es considerado como eje constitutivo del hombre. Es decir, el Ser como idea no solamente genera todas las ideas sino que también es uno de los elementos ontológicos del sujeto humano en el sentido de que el hombre es espiritual y pensante por la presencia del ser: existe como pensante por la intuición del ser. Así, pues, en el existente hombre finito radica una presencia de lo infinito, y de un infinito inherente a su naturaleza<sup>199</sup>. Este reconocimiento de la estructura ontológica del hombre revela toda la profundidad de la interioridad, y pone de relieve la inmensidad espiritual de la persona humana a la vez que su drama existencial por cuanto siempre trata de adecuar su integral actividad al infinito; infinito, éste, que siempre empuja al hombre a superarse, a cumplirse y a realizarse conforme a la estatura del infinito que le es presente<sup>200</sup>.

### De la interioridad a la metafísica

La interioridad será, entonces, la vía regia de la metafísica. Ha sido Agustín, el maestro de la vida interior (de una vida interior que es manantial inagotable por cuanto se halla *in interiore homine*) el que ha manifestado un surgente inagotable en la reflexión cual es la Verdad infinita. El hombre, por la intervención divina, es capaz de trascender aquello que caduca para aprehender verdades que no pasan. Comenta Gilson: “Una de las raíces más profundas de la doctrina agustiniana de la iluminación será precisamente el deseo de tener, ya desde la vida presente, una certeza incondicionada, prueba ella de nuestra actitud para la Verdad total y beatificante”<sup>201</sup>. Agustín utiliza la metáfora de la luz, de la iluminación, cuando afirma que Dios es el maestro del alma, tal como si fuese la luz del sol para con nuestros ojos. Agustín hace posible, entonces, que el dinamismo de la inteligencia humana se encienda a partir de una verdad incondicionada la cual es el camino privilegiado para dirigirse a Aquél que siempre es. El criterio universal de la verdad no podía proceder del conocimiento sensible; por el contrario, es este último quien tiene la necesidad de ser iluminado y justificado inteligiblemente, a fin de que sea conocido su *relativo* valor de verdad. Está, pues, en la inteligencia humana la sede de garantía y la seguridad de la posesión de la verdad y, consecuentemente, sólo a través de ella puede ser trazado el camino hacia la metafísica. La metafísica es, en estos términos, metafísica de la interioridad. La verdad anida *in interiore homine*.

De este modo, en el origen del conocimiento humano se sitúa una realidad que se sustrae de la dimensión temporal y relativa en la que se halla inmerso todo hombre y será precisamente gracias a ella que el hombre podrá trascender lo que pasa y alcanzar Aquello que no pasa. Esta cuestión del origen de nuestro conocimiento es primordial por cuanto de su solución depende la plenitud de lo humano o la clausura del

<sup>198</sup> Cf. *Ibidem*, p. 63.

<sup>199</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 63–64.

<sup>200</sup> Cf. *Ibidem*, p. 64.

<sup>201</sup> GILSON, Étienne. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova, 1997, p. 21.

mismo en una inmanencia sin salida. Agustín afirma que merced al juicio hace su epifanía la universalidad y el criterio de verdad de la inteligencia humana.

Michele Federico Sciacca, situado dentro de esta tradición agustiniana que tiene en Rosmini a uno de sus hitos fundamentales, también adscribe a esta metafísica de la interioridad. Sólo a partir de la misma será posible superar la fractura entre fenómeno y noúmeno y, con ello, podrá proyectarse la vía de la metafísica. El *ser bajo la forma de Idea* será aquella luz de la inteligencia, criterio universal de verdad que, no procediendo del conocimiento sensible, justificará todo aquello que ilumina con su luz. Así, entonces, es de la inteligencia de dónde debe provenir el camino hacia la metafísica. La indicación hacia la misma no puede estar dada desde la exterioridad de la sensación sino desde la interioridad de la inteligencia; es preciso entrar *dentro de sí* para estar cierto de alcanzar el *ser en sí*. En realidad, el mundo verdadero es el mundo del espíritu. La idea del ser, entonces, reclama la idea de interioridad, y ésta, a su vez, pide la existencia del alma y el conocimiento que el alma tiene de sí misma.

Sciacca, que toma de Gentile el concepto de *espíritu como acto*, no concibe sin embargo a la dialéctica del mismo modo ya que la misma no es absorción del objeto en el sujeto, sino *implicación* y *copresencia* que imprime al espíritu su intrínseco dinamismo: el dinamismo perenne e inagotable que busca la actualización de un contenido infinito y que, por eso, resulta irrealizable en la vida temporal del hombre.

Ahora bien, el elemento objetivo, constitutivo de la interioridad, en tanto *dato* del sujeto y no como producto de su actividad, plantea el problema metafísico del origen. De allí que “la profundidad de la ‘estructura’ del hombre impone, como tal, el problema de su ‘génesis’”<sup>202</sup>. Así, entonces, nos dirá Sciacca, el «ser finito al cual le es presente el infinito (posible) es testimonio de Dios y tiene dentro de sí, como constitutivos de su esencia, los elementos objetivos para probar objetivamente la existencia del mismo. La interioridad objetiva, como tal, es trascendencia, diálogo con Dios, que está en ella sin identificarse con ella, a la que hace ser y trasciende infinitamente”<sup>203</sup>. Y añade: “Diálogo con Dios, decíamos, a través de la verdad que es *luz* de todo ente pensante y por eso también diálogo de los entes pensantes entre ellos en la común verdad que los ilumina y en el común empeño de disponibilidad y de don a la Verdad en sí, de amor por Dios. Filosofar, desde Platón en adelante, es *itinerario*, y el filósofo, como tal, es un *itinerante*”<sup>204</sup>.

La filosofía puede recuperarse si coloca al sujeto pensante como punto de partida de la metafísica. Pero este sujeto pensante no debe ser entendido como puro sujeto psicológico, sino como un sujeto que es experiencia de un objeto intuido, de una presencia objetiva y por eso válida universalmente, de la cual es menester buscar el origen. El objeto inmediato de la metafísica es, entonces, la interioridad.

Esta metafísica de la interioridad permite que la filosofía siga siendo *metafísica* y, de este modo, el saber rector de la vida humana. Pero claro está: no se trata de un saber cerrado, dado de una vez para siempre, sino de un saber que es fruto del diálogo, de un diálogo perenne entre los hombres cuyo *humus* es la Verdad. Es un saber que es fruto de una hermenéutica y que está guiado, todo él, por el anhelo del conocimiento de la verdad. La intuición inicial de la verdad por parte de la inteligencia se estructura

<sup>202</sup> SCIACCA, Michele Federico. *L'interiorità oggettiva*, op. cit., p. 64.

<sup>203</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>204</sup> Ibidem, p. 65.

en torno a la actividad de la razón, la cual jamás puede agotar aquello que le es dado como *don* a la inteligencia: don que se contempla pero al que resulta imposible agotar y que, en consecuencia, transfiere la experiencia de lo contemplado de modo racional. Cuando decimos «de modo racional» nos estamos refiriendo al acto de selección que opera la razón en el cual, consecuentemente, no se halla expresada toda la riqueza de la contemplación inicial. Sin embargo, la expresión de la razón propone a los hombres la necesidad del retorno a su fuente respecto de la cual la expresión no sólo adquiere todo su sentido sino que muestra, a la vez, su inadecuación respecto de la misma. Los hombres nos encontramos incardinados en esa Realidad fontanal que constituye toda palabra humana en cuanto tal. Es ella la que posibilita el diálogo entre los hombres por cuanto al diálogo sólo lo hacen posible dos condiciones: que cada uno de los que dialogan esté en relación con la referida Realidad fontanal, y que cada uno no sea, respecto de los muchos, ni igual ni otro, o sea, ni identificable ni incomunícante. Esta realidad dialogal constituye la esencia de la auténtica filosofía. Ciertamente, todo discurso en torno al ser se articula en juicios y racionamientos que tienen como conclusión la profundización del sentido del ser; pero esta conclusión, como se advierte, jamás puede significar una clausura. Sin embargo, resulta paradójico que, con la excusa de preservar el diálogo, se constriña el pensar a ciertos dogmas que lo disecan. Uno de estos dogmas es el *leitmotiv* de la destinación de la metafísica a la violencia y la necesidad de la asunción de un *pensiero debole*. La reivindicación de un sujeto débil es, para Vattimo, un correlato de la carencia de fundamento del pensamiento. Un pretendido pensamiento fuerte, que cree saber objetivamente qué es la realidad, que busca un fundamento para sus afirmaciones, es una conciencia fuerte, estable, indudable. El sujeto fuerte es, en definitiva, expresión del pensamiento de la objetividad; en realidad, la configuración de este sujeto está animada, según Vattimo, por el afán de dominio. Como acertadamente señala Enrico Berti, encontramos aquí una ausencia total de argumentación ya que los “hermeneutas no se comprometen, por ejemplo, en una discusión pormenorizada y rigurosa de tesis ‘metafísicas’ como las de Aristóteles o Santo Tomás... sino que se limitan a liquidarlas en forma sumaria y harto ‘prejuiciada’, sobre la base del dogma (pues nunca se discute) según el cual toda metafísica es un olvido del ser, una fundación total, una forma de dominio y de violencia”<sup>205</sup>.

La auténtica metafísica es manifestación de la finitud humana. El hombre, en estos términos, nutriéndose del pensar, esto es, sabiéndose a distancia del problema, pone de relieve la insuficiencia de toda conclusión. No es discurso dogmático, no es fórmula clausurada, pero tampoco es postura escéptica por cuanto esta actitud revela la confianza que el hombre (a pesar de la finitud que testimonia su mismo pensar) en llegar a la verdad: de una verdad tal vez parcial, humilde en la conciencia de sus límites, pero siempre capaz de quitar toda forma de escepticismo<sup>206</sup>. Una metafísica planteada en estos términos, nos dice Enrico Berti, que es fruto de la racionalidad dialéctica en el sentido antiguo del vocablo, nunca puede llegar a ser definitiva, pues vive únicamente de sus argumentaciones, de su capacidad de refutar las objeciones que se le puedan presentar. Su tarea, así, es inagotable; por ello es que esta metafísica no alber-

---

<sup>205</sup> BERTI, Enrico. “¿Cómo argumentan los hermeneutas?”, en *Hermenéutica y racionalidad*. Gianni Vattimo, compilador, Bogotá, Editorial Norma, 1994, p. 58.

<sup>206</sup> RASCHINI, Maria Adelaide. *Concretezza e astrazione*, Venecia, Marsilio, 2000, p. 27.

ga ninguna actitud de violencia sino sólo una serena, continua e incansable disponibilidad a la búsqueda de la verdad<sup>207</sup>.

Finalmente, la filosofía, entendida como metafísica, como saber del Principio primero de la vida humana y natural que se muestra *in interiore homine*, coloquio de la conciencia con lo Infinito y Eterno, es plenamente capaz de satisfacer la exigencia fundamental del hombre de reflexionar en torno al sentido último de su existencia. Así entendida, nos dirá Sciacca, “la filosofía es empeño total del hombre, concentración y tensión de todas las energías del espíritu y del cuerpo. Por eso conquista personal: la ‘claridad’ de la inteligencia y el saber nadie puede regalarla a otro y nadie puede recibirla o aceptarla pasivamente”<sup>208</sup>. La muerte de la metafísica ha tenido como correlato una desorientación del hombre, una lacerante pérdida del sentido. Las palabras del pensador alemán Karl Löwith son harto elocuentes: “...si algo puede enseñarnos la historia de las dos últimas guerras mundiales, sólo es quizá que no sirve para orientar nuestras vidas. Orientarse por la historia, estando en medio de ella, sería como querer agarrarse de las olas en un naufragio”<sup>209</sup>.

---

<sup>207</sup> Cf. BERTI, Enrico «¿Cómo argumentan los hermeneutas?», *art. cit.*, pp. 58–59.

<sup>208</sup> SCIACCA, Michele Federico. *Pagine di Pedagogia e di Didattica*, Milano, Marzorati, 1972, p. 156.

<sup>209</sup> LÖWITH, Karl. *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Editorial Herder, 1998, p. 245.



## COMPLEJIDAD DEL FILOSOFAR Identidad del filosofar y diversidad de las filosofías

W. R. Daros\*

*“Così parlar conviensi al vostro ingegno,  
però che solo da sensato apprende  
ciò che fa poscia d’intelletto degno”*  
(La Divina Commedia: Paradiso, IV, 40-42)

### El filosofar como problema para sí mismo

1.- El filosofar parece ser una aventura digna de intelecto: un hallar el significado de la vida, con ingenio, a los problemas que ella nos plantea. Mas ese filosofar, como lo conocemos en Occidente e iniciado por los griegos, ha adquirido hasta nuestros días una flexibilidad extraordinaria, hasta el punto que, cuando se desea definir qué es filosofar o qué es la filosofía, esto la convierte en un problema para sí misma. La respuesta no es simple, porque requiere tener en cuenta tanto a la historia, como a los humanos que la cultivan. En este contexto, cabe preguntarse si acaso la filosofía y el filosofar poseen alguna identidad.

2.- En esta presentación, partiremos del supuesto que el filosofar es algo analógico: no es ni unívoco ni equívoco.

La analogía supone elementos comunes y elementos diversos; y esto es lo que puede probarse en la ya vetusta historia del filosofar.

### El filosofar: entre el filósofo y la filosofía

3.- Para proceder con mayor prolijidad y dando lugar al análisis sobre lo acontecido en este ámbito, conviene distinguir el filosofar: a) como una actividad, b) de su producto (la/s filosofía/s) y c) de sus autores.

4.- El filosofar es, ante todo, una actividad que constituye a un tiempo sus dos productos: hace del hombre un filósofo y, del producto de su actividad, una filosofía<sup>210</sup>.

No obstante, podría objetarse rápidamente que no todo filosofar termina produciendo sus frutos. Si aceptamos esta objeción podemos advertir que el filosofar posee entonces

---

\* William Daros es doctor en Filosofía e investigador del CONICET con sede en UCEL. Ha publicado veintidós libros y doscientos artículos sobre filosofía y temas afines.

<sup>210</sup> Cf. ZEMELMAN, H. *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona, Anthoropos, 2005.

un carácter inicial. El hombre, dadas ciertas circunstancias, comienza a filosofar, aunque no siempre concluye su tarea. Esto acaece en numerosos ámbitos y no solo en la filosofía, como nos recuerda el viejo dicho: “Incipit aedificare et non potuit consumare”.

5.- Muchas son las personas que se ponen o proponen cuestiones filosóficas. Jean Piaget, en ese hermoso libro primero titulado “*Filosofías Infantiles*” y luego “*La representación del mundo en el niño*”<sup>211</sup>, había notado que los niños elaboran preguntas filosóficas; por ejemplo, sobre el valor y origen de los nombres, y posiblemente lo hacen desde antes que se hicieren esas preguntas Gorgias, Ockham o Wittgenstein.

Según esto, no todo el que comienza a filosofar, el que pone preguntas, debería ser llamado filósofo, aunque todos quieran saber, y aunque este querer saber tenga frecuentemente su origen en la admiración, esto es, en un efecto o apariencia que no tiene explicación o causa satisfactoria para quien se admira.

“Muy propio del filósofo -afirmaba Platón- es el estado de tu alma: la admiración; porque la filosofía no conoce otro origen que éste”<sup>212</sup>. Y Aristóteles: “Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración”<sup>213</sup>. La admiración lleva a *hallar una causa*, una razón de ser del portento admirado. En este sentido, la vieja definición de que la filosofía es un querer saber acerca de las últimas causas queda justificada.

6.- El filosofar parece ser, entonces, un ponerse preguntas, un investigar, un buscar relaciones entre lo que aparece y lo que es. Indudablemente esta problemática se encuadraba bien con los supuestos del pensamiento griego que creía que lo esencial era oculto a los ojos.

De hecho, Galileo y Newton se gloriaban todavía, en el inicio de la Modernidad, de ser llamados “filósofos experimentales de la Naturaleza”, dado que, en efecto, querían saber acerca de la Naturaleza. Más Newton ya separaba netamente una investigación metafísica de una física o experimental:

“Hasta ahora no he logrado descubrir la causa de esas propiedades de gravedad a partir de los fenómenos -afirmaba-, y no me hago hipótesis de ellas (*hypotesis nos fingo*). Pues todo lo no deducido a partir de los fenómenos ha de llamarse una hipótesis, y las hipótesis metafísicas y físicas, ya sean de cualidades ocultas o mecánicas, carecen de lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía, las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos, para luego generalizarse mediante inducción”<sup>214</sup>.

Mas la filosofía no solo se encarga de hipótesis metafísicas, sino además, de dar un sentido a los acontecimientos físicos, históricos, sociales, políticos, desde cierta metafísica o desde el intento de negación de la metafísica. Este fue el intento del positivismo, sistema en el cual se unieron las ciencias y se trató de excluir el filosofar metafísico: fue casi un intento suicida. Si la filosofía actual no pudiese hacer hipótesis metafísicas quedaría redu-

---

<sup>211</sup> PIAGET, J. *Filosofías infantiles*. Madrid, Alianza, 1978. PIAGET, J. *La representación del mundo en el niño*. Madrid, Morata, 1975.

<sup>212</sup> PLATÓN. *Teeteto*, nº 155 d..

<sup>213</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 2, 282 b 12.

<sup>214</sup> NEWTON, I. *Principios Matemáticos de la filosofía natural*. Barcelona, Altaya, 1993, p. 621.

cida a ser la chatarra de las ciencias, esto es, sería la encargada de seguir girando solamente sobre problemas que no tienen solución científica y técnica previsible. Mas la ciencia y la técnica son *medios*, que requieren de una clarificación acerca de los fines para los cuales se emplea, y la reflexión sobre los *fines últimos* es objeto tradicional de la filosofía o saber sapiencial.

7.- Con la aparición de las ciencias en la Modernidad, el filosofar siguió siendo, sin embargo, un desear saber; pero el objeto de sus preguntas quedaron reducidas a una situación inicialmente paradójica (paradoja mencionaba Kant y que culminará en el siglo XX), esto es, a proponerse sólo problemas que no podría resolver. Dicho de otra manera, el filosofar debía distinguirse de las ciencias, las cuales llegaban a conclusiones empíricamente probadas. De este modo, en el siglo XX, el ámbito del filosofar debía o bien dedicarse a probar algo (y entonces era una ciencia más); o bien convertirse en una retórica de exculpación de lo metafísico a lo cual la filosofía se había dedicado en el pasado.

El filosofar fue entonces un “de-construir”, un “des-estructurar”, un “saber posmetafísico”: sepulturero de lo metafísico y en la búsqueda de un empleo en algunos sectores aún discutibles por su objeto, como los problemas humanos, los derechos humanos, las relaciones entre el cuerpo y (no ya el espíritu sino) la mente, o en sectores más reducidos aún como el lenguaje y su función constitutiva de lo humano.

8.- El filosofar, aunque maltrecho, había salvado, no obstante, un espacio cultural: parecía que podría contentarse con *saber criticar* los asuntos humanos discutibles. Para algunos filósofos, la filosofía, después de Emanuel Kant, quedó reducida, casi morbosamente, a ser crítica de la crítica.

En los últimos tiempos, llamados posmodernos, este objeto de la filosofía se mantuvo a un alto precio: se podía y debía criticar, pero *sin ningún sujeto fijo* que criticar, y *sin ningún objeto* sostenible que criticar, pues, como consecuencia del filosofar nietzschiano, y sus derivaciones posmodernas, ni el sujeto ni el objeto del conocimiento ya resultaban interesantes.

En la perspectiva, por ejemplo, del pensamiento pragmático y posmoderno de Richard Rorty, no se trata ya de discutir los problemas filosóficos del pasado, sino simplemente de abandonarlos. En realidad, se puede prescindir de la filosofía, sin negarla; se pueden abandonar algunos problemas de la filosofía; pero no se puede abandonar el filosofar, porque este abandono solo se lograría filosofando y, paradójicamente, afirmando lo que se desea negar. Precisamente, en estos tiempos, la filosofía tiene una notable actualidad y vigencia, porque interesa negarla y atender a lo pragmático, como si el pragmatismo no fuese una filosofía.

La verdad interesante (pues, cada filósofo investiga lo que le interesa a él o a su tiempo), tiene que ver con el conocimiento; pero también con el interés, como sostiene Habermas, en un cuestionador libro<sup>215</sup>, donde hoy, por ejemplo, sería interesante ver cómo se puede -si se puede- legitimar el *Capitalismo Tardío*<sup>216</sup>, y como sostiene Richard Rorty cuando propone cambiar el interés acerca del conocimiento, por el *interés acerca de las esperanzas* que pueden tener los humanos<sup>217</sup>. Innegablemente éstos son hoy algunos de los

---

<sup>215</sup> Cf. HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1990.

<sup>216</sup> Cf. HABERMAS, J. *Problemas de legitimación del Capitalismo Tardío*. Madrid, Cátedra, 1999.

<sup>217</sup> Cf. RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997.

problemas interesantes que nos impelen a darnos respuestas; otros pueden ser los problemas relacionados, por ejemplo, con la situación socio-política (¿Existe una forma de gobierno preferible? ¿Cuáles derechos son humanos y son fundamentales? ¿La globalización nos conduce a una forma más o menos camuflada de hegemonía mundial y avasalla las libertades -individuales y nacionales- entendidas como un derecho natural y moral fundamental?); o bien, problemas de la bioética (¿El hombre es señor de su propia vida, hasta el punto de poder decidir sobre qué hacer con los embriones humanos congelados, la clonación humana, la eutanasia, la pena de muerte, etc.); ¿la comunicación condiciona o determina las formas de pensar?

### **El objeto del filosofar: las filosofías en la búsqueda de lo sustantivo**

9.- En la antigüedad, la filosofía se había propuesto *enfrentarse con el ser o fundamento* universal de los entes. Heidegger, (entre el resonar de los roncós cañones de las dos grandes guerras mundiales acicateadas por el interés de una nueva repartición del mundo), se lamentaba por este olvido del ser, por la ausencia de un claro de luz en la selva negra de los entes mundanos.

Filosofar -como el lamentarse- no es, en sí mismo, la conclusión de una tarea. En el siglo XX, esta tarea parecía requerir producir algo así como una filosofía, un producto que tuviese al menos una cierta consistencia lógica para ser respetable; pero, también requería criticar la rigidez de la lógica especulativa, y exaltar la hermenéutica primero, y imaginación interpretativa después, la cual debía tomar el poder, como proponía Sartre en el mayo francés del '68.

El aparente sereno sueño filosófico siempre estuvo exigido por responder a preguntas fundamentales de cada tiempo, sea porque ya habían que olvidarlas por obsoletas, sea porque se requería nuevas respuestas.

10.- El filosofar seguía proponiéndose aún encontrar su objeto adecuado. El objeto adecuado de la filosofía -desde los griegos presocráticos, hasta Heidegger- parecía ser el no tener un objeto determinado como lo habían logrado las ciencias. No se trataba de investigar acerca del tiempo pasado como en la historia, sino sobre *el ser del tiempo*; no se trataba de estudiar lo que era el conocimiento en su origen y condiciones históricas, sino *el ser del conocimiento* y su valor más allá de los tiempos y condicionamientos a los cuales hacían referencias la sociología del conocimiento, la psicología del conocimiento, la política del conocimiento, etc.

Pero esta pretensión de alcanzar el ser abstracto, fue prontamente considerada un idealismo y un escapismo respecto del compromiso que cada hombre intelectual tiene con su tiempo: lo real parece hallarse siempre en un tiempo y en un espacio como condiciones de posibilidad.

En resumen, como sostenía Ortega y Gasset<sup>218</sup>, habría tantas filosofías como contenido se ha llegado a dar a la palabra y al concepto *ser*, en cuanto se presenta como algo fundamental, sustantivo para interpretar la vida. Sea que “ser” proceda del más o menos sublime abolengo del εἶναι (*éinai*) que le quisieron dar los griegos presocráticos<sup>219</sup>, según

---

<sup>218</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas*. Madrid, Alianza, 1983, Vol. IX, p. 641. CAROMINAS, J. *Diccionario crítico etimológico*. Madrid, Gredos, 1976, Vol. IV, p. 195.

<sup>219</sup> KAHN, C. *The Verbe “Be” and Its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies*. Holland,

Heidegger, o del más rústico *esse* latino y medieval; sea del *essere* italiano, o del prosaico *sedere* latino converso al castellano en el “ser”, este ser se convirtió, de hecho, en el objeto de estudio de la filosofía a través de su historia, ya sea considerado como *actus essendi*, o como en sus derivados “esencia”, “sustancia”; bien para ser aceptado, bien para ser discutido o rechazado por ser metafísico y fantasioso, según el empirismo y hasta nuestros días.

Era pensable, pues, la existencia de tantas filosofías como contenido recibía eso que, en abstracto y en universal, se llamaba *ser*, actividad sustantivada y fundante. Así surgieron los sistemas filosóficos, con sus principios y conclusiones: el realismo no era más que la absolutización y reducción del ser a lo real (lo cual podía, a su vez, ser redefinido, surgiendo de este modo diversos tipos de realismos); el idealismo era la absolutización y reducción del ser a la idea. El teísmo redujo el ser a Dios; el escepticismo, a la duda; el espiritualismo, al espíritu; el racionalismo a la razón; el cientificismo a la ciencia, etc.

Buscando preservar su espacio cultural, el filosofar y la filosofía han sobrevivido tratando de hallar lo universal y fundamental, aunque, para ello, se ha sometido a los avatares más diversos. La astucia de la razón sigue buscando adictos a ella.

11.- Como ya sugerimos, el filosofar, en sí mismo desconcertado y desconcertante, tras perdurar como búsqueda de fundamentos, se fue jerarquizando mediante un *adverbio* que lo matizara: *se debía filosofar críticamente*. Pensar críticamente impuso la necesidad de utilizar el cedazo o tamiz intelectual: requería zarandear las ideas, constatar su peso, su densidad, su espesor, su adecuación a las cuestiones.

Criticar requería, entonces, -desde Sócrates a Kant y más allá de ellos, como lo vio Nietzsche-, dos o más ideas que pudiesen ponerse en confrontación, lo que no siempre es fácil; por ello, no pocos filósofos optan por la mera descripción de situación o la rememoración de documentos históricos.

Lo demás del filosofar parecía ser cuestión de estilos que, en última instancia, era también una cuestión adverbial, pero ceñido a lo literario.

De hecho, los que filosofaban habían ensayados casi todos los estilos: Parménides había empleado verso; Platón había utilizado el diálogo; Aristóteles, la prosa llana; y, (por si hubiese quedado alguna duda sobre si lo que habían hecho los trágicos era teatro o bien filosofía en lenguaje teatral), Jean Paul Sartre dejó en claro que se podía filosofar también en un estilo literario teatralmente representable.

## **La unidad del filosofar y la pluralidad de las filosofías**

12.- El filosofar, pues, ha quedado reducido a algo perenne: *el amar o querer saber críticamente*, esto es, confrontando los diversos contenidos otorgados al ser (que parece servir de plataforma formal universal), para dar respuestas a los problemas diversos en diferentes contextos humanos e históricos, sobre todo a los problemas que no parecen tener una única respuesta. Se trata de *amar* saber y, por lo tanto, de una cuestión de amor, que si es pasión lleva a las peleas más o menos leales, por cuestión de amoríos a veces espurios. No es raro, entonces, ver como un filósofo presenta el pensamiento de otro, de tal manera sesgada de

---

Dordrecht, 1993, p. 373. We first attempted to explain the various uses of □□□□□ as developments from a hypothetical original sense: ‘is present’, ‘is located somewhere’” (p. 394). Cfr. BENVENISTE, É. *Problemas de lingüística general*. México, Siglo XXI, 1974, p. 63-74.

modo que sea la más favorable para minusvalorar o descalificar el pensamiento del adversario.

El filosofar llegó a dejar relativamente en claro que su tarea consistía en criticar y, en este sentido el filosofar adquirió unidad; pero la misma crítica complejizó al filosofar con nuevas adjetivaciones e hizo de la filosofía algo análogo, dando lugar a la diversidad y complejidad de las filosofías.

13.- La legitimidad de la pluralidad de filosofías se halla, entre otras cosas, en el hecho de que el filosofar es, ante todo, interpretación de eso que nos pasa que es el vivir; pero las mismas formas de vivir y sus interpretaciones se diversifican, y diversifican al filosofar y a la filosofía.

Dado que el vivir, y los valores por los que se acompaña, no tienen en sí mismo un significado unívoco para todos los hombres, éstos lo interpretan, lo aprecian, desprecian o valoran de diversas maneras. En consecuencia, las filosofías son esas interpretaciones acerca del significado de la vida, sistematizadas por los hombres, con diversas formas adjetivadoras y argumentativas, validantes de ese querer saber que es el filosofar.

14.- Si salvamos las exigencias de la lógica o la exclusión de las contradicciones, sin las cuales ningún diálogo es posible, advertimos que, en distintas épocas, los estilos y los autores -ambos son adjetivadores- pasaron a un segundo plano, y retomó todo su valor la *originalidad de las interpretaciones* que también adjetivan diversamente a las filosofías hechas sistemas filosóficos.

Los estudiosos de la filosofía constataron que ésta era calificada como, por ejemplo, immanente o trascendente, historicista o idealista, escéptica o positivista; adjetivos que comenzaron a indicar los valores fundantes asumidos por los filósofos, sin que los filósofos mismos importaran tanto como los valores que asumían o defendían.

### **El sujeto agente de la filosofía**

15.- No obstante lo dicho, las filosofías son construcciones humanas; no constituyen libros revelados por algún ser superior y, por ello, nos remiten al sujeto agente de las filosofías. Los filósofos pueden asumir principios fundantes tomados de libros rebelados (la Biblia, el Corán, los Vedas), pero lo hacen desde el tribunal de la razón que los ve aceptables. Por esto se puede decir que la filosofía comenzó con el “iluminismo” griego: con la preminencia de la luz de la razón.

Mas las construcciones humanas dependen de las personas y de las jerarquías de valores por la que ellas optan.

Mencionar a una filosofía por su autor y hablar de la filosofía de Hegel o de Marx o de Spinoza, implica indicar al autor y a su importancia en la captación de lo que llamamos lo fundamental o fundante de un sistema filosófico. Cuando hablamos entonces de filosofía hegeliana o marxista, en este caso, la filosofía es adjetivada y diversificada por quien optó por ese valor como fundante de su interpretación de la realidad de la que trata.

Advertimos entonces cómo las filosofías son análogas: todas implican una actividad (el filosofar), un autor (el filósofo), un producto (su filosofía), por lo que son estructuralmente iguales y, sin embargo, diversas por los valores que asumen.

## Exigencias epistemológicas ante la multiplicidad de las filosofías

16.- A un sistema filosófico lo podemos mencionar como idealismo, como innatismo, o como platonismo; pero cada uno de estos términos indica el valor que leemos como fundante en la construcción de esa filosofía.

Indudablemente que los valores en los que creemos, y a los que elegimos, se respaldan en los fundamentos presentados en los sistemas que mencionamos. Toda filosofía cree tener fundamento, porque filosofar es amar saber y nadie ama si no estima valioso lo que ama.

Una filosofía, además, no es una construcción arbitraria, sino una construcción sistematizada, y tal que se estima fundada en un principio tan obvio que generalmente solo requiere atención para ser advertido como tal. Un principio lógicamente evidente es tal que, en su predicado, se contiene lo esencial del sujeto que se define; y es principio porque con él se justifican todas las conclusiones que derivamos del mismo. Generar un principio filosófico es generar un principio absoluto en sí, pero relativo a lo que con él se explicita y justifica.

Veamos algunos ejemplos. En la modernidad, el problema del origen del conocimiento (innato o adquirido) era un punto fundamental y fundante de sistemas filosóficos. En el siglo XX, para algunos filósofos, la teoría política en que se ubicaba un conocimiento era de capital importancia, pues la economía originaba y justificaba los sesgos ideológicos de todo lo que se interpretaba en su ámbito. Otros filósofos, por ejemplo, los incluidos en el “giro lingüístico” asumido por la filosofía, asumieron como evidente o sumamente interesante que el lenguaje es lo que hace al hombre, lo explica en lo que hoy es y en los problemas fundamentales que lo acosan: la misma razón fue considerada una expresión del lenguaje<sup>220</sup>.

Indudablemente que un sistema estará en condiciones de criticar a otro, si parte de otro principio superior tan abarcante o tan valioso que incluye a los principios que critica, reubicándolos en una nueva interpretación. Vemos entonces que las filosofías poseen algo en común: a) un sistema de reflexiones e ideas en torno a un principio considerado último, más allá del cual no tienen sentido las preguntas; y b) unas adjetivaciones que las diferencian, sean por el autor, pero más aún por el principio que priorizan, por el método o estilo que utilizan y, de este modo, podemos hablar de filosofía fenomenológica, analítica, dialéctica, irónica, eirénica, cínica.

17.- La pluralidad de los sistemas filosóficos nos conduce a preguntarnos por exigencias epistemológicas (esto es, de conocimiento y valor) que estos sistemas implican.

Partir del concepto de tolerancia para con otras filosofías, supone partir de la pretensión de verdad de la propia filosofía y de la permisión de existencia para con otra, no por ser verdadera, sino por el reconocimiento de un límite de falibilidad que debemos tener para con los demás.

Una mínima exigencia epistemológica nos notará que hoy *no es suficiente la tolerancia filosófica*, sino que es necesario *admitir la diversidad filosófica*, sin absolutizar nuestra propia posición: reconocer la diversidad de las filosofías, sin presuponer nuestra infalibili-

---

<sup>220</sup> Cfr. PALTÍ, E. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998. DAVIDSON, D. *De la verdad y de la interpretación, Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Barcelona, Gedisa, 1995.

dad, implica reconocer la falibilidad mutua en la construcción de los sistemas de conocimientos. No obstante, cabe admitir que un filósofo tenga para con su filosofía una pretensión hipotética de verdad y, por ello, la somete a diálogo en el cual se da, al mismo tiempo, un sentido de humildad y de coraje.

18.- La epistemología -entre los latinos- no estudia el conocimiento como lo hace la gnoseología, sino el valor de los sistemas de conocimientos.

Hasta ahora se ha utilizado la epistemología para sondear el valor de verdad, de utilidad o de conveniencia de los sistemas científicos de conocimiento. Hoy propongo que la epistemología nos puede ayudar a realizar el análisis acerca de los sistemas de conocimientos filosóficos construidos, partiendo de la admisión de la pluralidad de filosofías.

Esto nos lleva a la admisión de un *derecho privado a filosofar*, pues todo hombre, aunque falible, puede considerarse como sujeto de derecho en este ámbito; pero también nos lleva a admitir un *derecho público al diálogo filosófico* en cuanto los filósofos se reconocen como socios en la esquivada tarea de filosofar.

19.- El criterio epistemológico *a priori* e inicial de la falibilidad, nos puede ayudar a evitar confundir a la verdad con los fanatismos de derecha, de centro o de izquierda. Por otro lado, los enfoques epistemológicos mismos deben ser objeto de metarreflexión, pues ellos mismos son construcciones humanas elaboradas sobre la base de elección de valores.

Dado que nadie puede saltar sobre su propia sombra, los encuentros filosóficos (donde se crea tal ámbito de libertad de expresión y de opinión) son particularmente valiosos para el ejercicio de la razón comunicativa y valorativa, intersubjetivamente considerada.

El análisis epistemológico de los sistemas de filosofía, en el contexto de los encuentros filosóficos, hace patente que, en el hombre, el conocimiento no es ajeno a los intereses y valores.

### **Interés y la función libertaria del pensamiento filosófico**

20.- Los conocimientos van cargados de intereses y éstos parecen golpear el pretendido monolito de la realidad verdadera. Es imposible separar una investigación y un investigador de las finalidades que persigue al conocer o actuar. En este frágil contexto, ¿cabe hablar de conocimiento verdadero, y de su cualidad abstracta “la verdad”?

No se puede ignorar que el empirismo, y los filósofos del giro lingüístico, han acentuado la importancia no solo de lo que llamamos *realidad*, sino también -y principalmente- lo que apelamos *lenguaje* y *creencias* hasta el punto de redujeron, frecuentemente, la realidad a creencia.

Realidad, lenguaje y creencia, si bien requieren ulteriores precisiones, han hecho reponer la temática de la función liberadora de la verdad y la función de las filosofías que la buscan desde el tiempo de los griegos. En efecto, *crear conocer* no añade nada al conocimiento, sino la persuasión subjetiva de que no tenemos motivos para una duda razonable<sup>221</sup>; pero es solo lo que llamamos conocimiento verdadero, aquel que nos manifiesta lo que cada cosa es, lo que nos libera de la creencia errónea.

---

<sup>221</sup> Cf. ROSMINI, A. *Logica*. . Roma, Città Nuova, 1995, n° 102-103.



21.- En ese contexto, la búsqueda de la verdad -o incluso su paradójico rechazo- sigue siendo un *criterio permanente* (aunque no el único necesario) *que posibilita tomar conciencia de la identidad de la filosofía* a través de los tiempos, y no obstante la diversidad de las mismas y de la legítima pluralidad en esta búsqueda.

Si admitimos esto, no podemos dejar de admitir también la existencia de una identidad en el filosofar y una diversidad de las filosofías. La posibilidad de esta *identidad* está dada por los supuestos estructurales griegos acerca de la realidad y sus apariencias, del conocimiento y de su valor, de la razón y de sus límites, la libertad y la función de la filosofía, sea para aceptar estos supuestos o temáticas, sea para negarlos.

### **La simplicidad del filosofar y las complejidades adjetivacionales de las perspectivas y estilos filosóficos**

22.- Dada la falibilidad del hombre, el intento por filosofar -siempre fugitivo en pos de la verdad- justifica tanto la unidad de esta tarea, como la legitimidad de la pluralidad de filosofías y de los filósofos que adjetivan diversamente a los sistemas filosóficos. Por ello, en su estructura más simple, filosofar es ponerse problemas en la búsqueda de encontrar respuestas a cuestiones que la ciencia, y otras formas de saber, no logran darnos de manera satisfactoria.

Ante esos problemas, las respuestas han sido muchas, muy matizadas o adjetivadas por los diversos tiempos e intereses predominantes, y cabe hablar de una filosofía antigua, medieval o moderna; de una filosofía pragmática, materialista, liberal o socialista.

23.- Hemos indicado que las adjetivaciones que pluralizan los sistemas filosóficos proceden de tres fuentes: a) de sus autores, b) de sus principios valorativos, c) de sus métodos y estilos con los que los hombres generan esos sistemas de explicación que se llaman filosofías.

Esta *legítima pluralidad* indica la riqueza de los problemas que el objeto de estudio de la filosofía envuelve.

Esta diversidad de sistemas filosóficos no son muestras de la superficialidad de las investigaciones, sino más bien de la complejidad de los problemas humanos. Éstos llevan, a veces, a una adjetivación y pluralidad metodológica respecto de la actitud con que ellos son tratados:

a) Desde Sócrates a Gianni Vattimo o Richard Rorty, no pocos filósofos ha adoptado no ya un estilo fragmentario como Nietzsche, sino incluso *irónico*, ante la inmensidad de las pretensiones de la tarea filosófica y la casi utópica pretensión de algún logro.

b) Otros autores han asumido una *actitud severa y comprometida* con la tarea de buscar la verdad y cambiar el giro del mundo: Marx o Lévinas han creído, por ejemplo, que el empeño filosófico implica una nueva actitud ante los valores de la vida y no tanto ante un retorcido meandro cognoscitivo. ¿Después del holocausto, se puede seguir filosofando de la misma manera?, se pregunta Lévinas<sup>222</sup>. También nosotros podríamos preguntarnos, ante la escandalosa presencia de la corrupción político-económica mundial, ¿se puede seguir filosofando acerca del ser como si no hubiese hambre en el mundo? ¿Ante el sufrimiento inne-

<sup>222</sup> “¿No adquiere -se pregunta Lévinas, que ha padecido en los campos de concentración como judío- en los campos de exterminio, la declaración de Nietzsche acerca de la muerte de Dios, la significación de un hecho casi empírico?” LÉVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Paris, Bernard Grasset, 1991. En versión castellana: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 122.

cesario de millones de personas empobrecidas y ante los pequeños grupos privilegiados que exhiben impudorosamente la satisfacción de sus necesidades superfluas ¿se puede seguir filosofando en abstracto o sólo vueltos al pasado, comentando autores que fueron a su vez comentados?

c) Otros filósofos se han mantenido, freudianamente, en la actitud de duda paralizante y de sospecha generalizada, pues el mismo filósofo, incluso bien intencionado, ignora mucho más de lo que sabe; y descubre que cree saber mucho más de lo que conoce.

### Valor de la variedad de los sistemas filosóficos

24.- Una lectura epistemológica de las filosofías no puede tomarse como sinónimo de una toma de posición relativista, sólo atenta a las formas y sin compromiso con los valores que ellas asumen. La actitud epistemológica es solo inicial y nos llega a tener precaución en el momento de evaluar esa forma de saber que llamamos filosofía; pero no excluye la opción por ciertos valores, su justificación y compromiso con ellos. Ese compromiso implica, ante todo, el coraje de escribir, el idealismo de gastar dinero en ello, de exponer ideas y exponerse, lo cual requiere más valor que el quedar pasivamente cómodos en la poltrona de la agrafia e inorizar socarronamente, con algún chascarrillo, el trabajo de muchos años.

Una cosa es admitir la variedad de los sistemas filosóficos existentes y otra, diversa, es considerarlos valiosos. Ciertamente, si se admite la libertad de cada ciudadano para expresar sus ideas, también se debe admitir que esta variedad es valiosa para las personas. Con esto queremos significar que *la libertad es el valor supremo de las personas*; pero al referirnos no ya a las personas, sino a un sistema de filosofía, un valor -en cuanto entra en un sistema de conocimiento- puede tradicionalmente validarse o bien por su referencia empírica, o bien por su lógica interna o formal en el conjunto de *una red de valores* que le otorga sentido.

El punto delicado, por lo que se refiere al valor de verdad de un sistema filosófico, se halla en que estos sistemas poseen frecuentemente principios metafísicos o absolutos, esto es, independiente de la experiencia sensible. Quien toma como principio, por ejemplo, al *ser* (o los principios de él derivados) parte de algo, en principio inteligible, pero no sometible a prueba empírica en sí mismo y en su universalidad.

Debemos considerar que las filosofías son sistemas de interpretaciones y explicaciones; más interpretar y explicar no es demostrar o someter a prueba. Una *mostración* no es una demostración. La mostración implica la presencia de un objeto de estudio que puede ser patente a los sentidos; una *demostración*, por el contrario, exige que se acepten las conclusiones que se dedujeron, sin contradicción, de las premisas asumidas o postuladas.

25.- Un valor asumido como último, como, por ejemplo, la verdad, la libertad, la igualdad social, etc., *debe validarse en la red de valores* en los que se inscribe al formar un sistema, y por las consecuencias a las que lleva. Una libertad que nos lleve a la generación de un Estado corrupto no es un gran valor; una verdad que impida a la libertad humana el buscarla, tampoco lo es; una sociedad igualitaria donde no hubiese lugar para las diferencias, sería una constructora de robots.

En estos casos, cabe, -como sucede con las demás ciencias formales-, recurrir a la prueba por el absurdo al que llevan sus consecuencias. Esto puede reducirse al *modus tollens* de la lógica: si “p” entonces “q”; pero no “q” entonces no “p” [(p→q) (¬q → ¬p)] . Hubieron filósofos que admitieron como principios de sus filosofías que “todo es materia”

o bien que “todo es idea”; pero no probaron ese “todo” que ponen como fundamento de sus filosofías. No obstante, estas filosofías pueden aceptarse o rechazarse teniendo en cuenta las conclusiones a las que llevan. Por ejemplo, “si” todo es espiritual, “entonces” lógica y necesariamente me olvido del hambre físico de las personas ( $p \rightarrow q$ ); pero no acepto esta conclusión, y, en consecuencia, rechazo su punto de partida ( $\neg q \rightarrow \neg p$ ).

Lo que da unidad a las filosofías, no obstante su diversidad, es que, al menos, deben ser sistemas lógicos.

Si, por el contrario, una filosofía parte de premisas que no son más que generalizaciones empíricas, éstas y sus consecuencias pueden considerarse falsadas por lo incompleto de sus enumeraciones o descripciones. A partir de algunas constataciones históricas (como lo pueden ser las guerras de treinta o cien años) se podrían sostener que el hombre es, en su misma naturaleza, belicoso. Pero otras constataciones hicieron pensar a John Locke que el hombre no es ni naturalmente bueno (como estimó luego Rousseau) ni naturalmente malo, sino un ser débil, dependiente de las circunstancias y de la estabilidad que ofrecen las leyes sociales.

De todos modos, todos estos planteamientos tienen aceptación si previamente se han aceptados numerosos pre-supuestos, como el de la existencia de una realidad, de la existencia y valor de la identidad, del conocimiento y de la falibilidad del hombre, todo lo cual da pie y supone el concepto previo de *verdad* y de *valor en la búsqueda de verdad* en la vida humana y social.

26.- Todos estos presupuestos han de ser incluidos aún en un sistema de valores. Es más, al filosofar, los mismos hechos o valores primeros, pueden ser resignificados cuando se reubican en otra escala de valores. Frecuentemente se toma el valor *verdad* como un valor supremo, pero para algunos filósofos la verdad pasa a un segundo plano delante de otros valores como, por ejemplo, ciertos valores morales, económicos o humanos.

Pascal sugirió la existencia de verdades y valores del corazón, superiores a los de la razón. Rousseau apelaba al tribunal del sentimiento y de la Naturaleza como más certeros que el de la razón.

Emanuel Lévinas, habiendo sufrido los campos de concentración nazi, estimaba que *la dimensión intelectual es superada por la dimensión moral* en el hombre. El pensamiento posibilita su superación máxima cuando advierte su propio límite; límite que consiste en hacer un objeto de todo lo que conoce y piensa. Entonces la conciencia moral (que se inicia con el reconocimiento de este límite) es la condición del *verdadero pensamiento humano, o sea, el moral*. Por ello, Lévinas pudo afirmar: “El pensamiento comienza con la posibilidad de concebir una libertad exterior a la mía”<sup>223</sup>. El “otro” no es solo ni principalmente ente-objeto-de-comprensión. Si comprendemos al *otro hombre* solo desde nuestra apertura al ser y en su ser, entonces comprender es *tomar posesión de él por el conocimiento*; es reducirlo a un objeto de conocimiento. El objeto conocido pierde su independencia: es *capturado como objeto*. El conocimiento aparece entonces como una violencia, como una *posesión* y “la posesión es el modo en que un ente deja de existir, resulta parcialmente negado”<sup>224</sup>. Ya

---

<sup>223</sup> LÉVINAS, E. *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 31. LÉVINAS, E. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Biblio-Essais, 1984. Cfr. CHALIER, C. (Dir.) *Le visage. Dans la clarté, le secret demeure*. Paris, Ed. Autrement, 1994, p. 10. CHALIER, C. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*. Paris, Albin Michael, 1998, p. 17.

<sup>224</sup> LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 21. Cfr. PEÑALVER, P. *Ética y violencia. Lectura de Lévinas en Pensamiento*, nº 36, 1980, p. 165-185.

Rosmini -del que conmemoramos el sesquicentenario de su fallecimiento- proponía una filosofía en la cual el *ser* no se reduje a la existencia o realidad (sensorial, histórica o social), sino que incluyese, además y esencialmente, a las ideas y a los actos morales.

Comprender es captar al otro en la apertura del ser en general, como un elemento del mundo al que me enfrento como objeto problemático de consideración y lo percibo en el horizonte de todo lo que es; *lo domino dándole una significación y una catalogización*. Lo que es comprendido queda, como objeto, expuesto a las astucias de la inteligencia; es captado mediante la luz del ser en general y reducido a concepto; pero la realidad me supera en mi loable intento; y la piel exige los roces, el ojo pide su parte (*l'occhio chiede la sua parte*) reposando en la belleza como afirmaba el genial Dante, y el corazón reclama por el valor de sus afectos.

## Filosofía e ideología

27.- Como Antonio Machado y Karl Jasper lo habían constatado, la fe -si la entendemos como un asentimiento constante ante algo de alguna manera conocido- no abandona nunca al hombre: sólo cambia su objeto. “No fue la razón, sino la fe en el razón, lo que mató en Grecia la fe en los dioses. En verdad, el hombre hizo de esta fe el distintivo de su especie”<sup>225</sup>.

Los objetos de nuestra fe secularizada van cambiando. Nuestras filosofías son, - como mínimo- sistemas de conocimientos, porque tenemos fe en ellos, aunque también recelamos de muchos de los contenidos de esa fe y los sometemos a algún tipo de validación: la psicológica, la lógica y la social son las más frecuentes.

“En modo alguno -afirma Jaspers- hay que considerar que la fe sea algo irracional”<sup>226</sup>. Esta afirmación no debería considerarse opuesta a esta otra: “La fe real no es algo que se pueda saber”<sup>227</sup>; porque, con esta última expresión, Jaspers desea dejar en claro que la fe es autoconvicción y no puede tornarse un saber universal. “La fe filosófica es la fe del hombre que piensa”.

28.- La filosofía se mueve en un ámbito teórico, aunque se filosofe sobre la praxis. Lo que llamamos ideología, por el contrario, consiste en un proceso teórico y práctico, en un intento de supresión práctica de la libertad de pensar, fundado en una posición dogmática: en la posición de poseer la verdad y no avenirse al diálogo. Cabría recordar que fue Napoleón el que utilizó desdeñosamente el término *ideología*, en el sentido de pensamiento “doctrinario” o dogmático, para desvalorizar, sin someterse a discusión, el pensamiento de los filósofos que se oponían a sus ambiciones imperiales.

“Si fueran examinadas las implicaciones teóricas de este desdén, se encontraría que la actitud despreciativa implica es, en el fondo, de naturaleza epistemológica y onto-

---

<sup>225</sup> MACHADO, Antonio. *Juan De Mairena*. Madrid, Castalia, 1972, p. 94.

<sup>226</sup> JASPERS, K. *La fe filosófica. ante la revelación*. Madrid, Gredos, 1968, p. 12. Cfr. YANDEL, K. *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. New York, Routledge, 1999.

<sup>227</sup> JASPERS, K. *Filosofía de la existencia*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p. 34. Cfr. DAVIES, B. (Ed.) *Philosophy of Religion*. Washington, Georgetown University Press, 1998.

lógica. Lo que se desprecia es la validez del pensamiento del adversario porque es considerado falto de realidad”<sup>228</sup>.

Lo que el ideólogo no discute -porque es interesadamente dogmático- es su criterio de realidad, de lo que es realmente real; y ésta es una cuestión filosófica. El ideólogo *impone*, con todos los medios posibles, en la teoría y en la práctica, sus ideas y pretendidas verdades. El filósofo sabe que sirve a una causa -la verdad-, que *no necesita de la imposición*, sino del amor y la proposición.

29.- En la actitud ideológica se anida una razón autoritaria<sup>229</sup>. En este sentido, *la tarea filosófica sigue siendo liberadora*, al menos, al ironizar sobre el panorama absorbente de las ideologías de diversos signos.

Quizás no podamos vivir sin alguna ideología, esto es, sin factores de poder que, por la fuerza, tiendan a su expansión; pero el filosofar es hoy una pausa y una grieta para tal pretensión. Las diversas filosofías gritan -el grito mando, diría Paulo Freire<sup>230</sup>- de la libertad de pensamiento, sea cuando éste se vuelve obsecuente en la interpretación del mundo, sea cuando es la visión opuesta de eso que llamamos realidad, la cual conforma a algunos y hiere a otros.

Las filosofías, al construir interpretaciones, dejan también patente la posibilidad de la deconstrucción epistemológica de las mismas, y la abertura siempre posible de lo que Pablo Freire llamaba los *inéditos viables*.

## Concluyendo

30.- Permitámonos, para finalizar, recordar lo que el filósofos Antonio Rosmini estimaba acerca de lo que era una filosofía, sus puntos de partida y sus funciones, dado que nos encontramos recordando el sesquicentenario de su fallecimiento.

Para Rosmini una *filosofía* era un *sistema de ideas*. Este sistema era el producto de la reflexión del filósofo.

Ahora bien, la reflexión (del latín, *re-flectere*: volverse, doblarse), en este proceso de construir una filosofía, supone: a) conocimientos directos (percepciones) sobre los cuales el hombre con su mente, 2) vuelve la atención para considerarlos. Al construir la filosofía, la reflexión 3) los ordena de acuerdo con un principio, 4) que aparece como el fundamento último de todos nuestros conocimientos y el fundamento primero o ser de todos los entes.

Las filosofías son, pues, sistemas autofundados: cada una de ellas contiene, en su principio, su autofundación teórica.

El carácter de único, de *universalidad* y *totalidad* del principio de la *filosofía* distingue a ésta de *las demás ciencias*. Éstas investigan un sector de los entes (las geometrías

---

<sup>228</sup> MANNHEIM, K. *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid, Aguilar, 1973, p. 74.

<sup>229</sup> Cf. RAMÓN GARCÍA, J. *Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología en Revista de Ciencias Sociales*, 1998, nº 80, p. 61-76. CANGUILHEM G. *Ideologie et rationalité dans les sciences de la vie*. Paris, Vrin, 1991. VAN DIK, T. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2000. LORENZ, C. *Ideología global y crítica global en ADEF Revista de Filosofía*, 2001, Nº 1, pp. 134-138.

<sup>230</sup> Cf. FREIRE, P. *El grito manso*. Bs. As., Siglo XXI, 2003.

suponen una cierta idea de espacio; la historia, una idea del pasado; la medicina, una idea de la salud y de la enfermedad; la física implica idea de los cuerpos y de sus movimientos, etc.); pero las ciencias nunca se ponen el problema de *los principios primeros o últimos de todo el saber y de todo saber*<sup>231</sup>, lo que las conduciría a la metafísica filosófica.

31. El punto de partida del *sistema de conocimientos* que llamamos *ciencia lógicamente filosófica* no debe ser confundido, según Rosmini, con otros puntos de partida:

a) Estimamos que lo mínimo de lo que es ciencia se halla es una exigencia de lógica y, en este sentido, cabe hablar de “ciencia filosófica”, considerada como un sistema coherente de conocimientos de modo que sus conclusiones no se contradicorias con los principios de los que parte. El principio universal de una filosofía *no parte ni es parte de la sensación externa*: lo inventa el filósofo. Las sensaciones constituyen el inicio del desarrollo del conocimiento del hombre: comenzamos a conocer entes a partir los datos de los cuales nos informamos mediante las sensaciones. El sensismo ha sido un sistema filosófico que confundió el inicio de la filosofía con el inicio de cualquier sensación, estimando, además, que una sensación es lo mismo que una idea, que toda idea se reduce a una sensación. Una sensación es una mutación del sentimiento (del psiquismo) del hombre. Ahora bien, la filosofía, en cuanto sistema de ideas, en la concepción de Rosmini, no posee un punto de partida en el sentimiento psicológico o en las sensaciones<sup>232</sup>, ni en el interés que es inherente a todo el que busca la verdad o la solución de sus problemas<sup>233</sup>. El interés es el motor psicológico inherente a las necesidades del filósofo. Por su misma naturaleza, el interés es subjetivo y lo que es interesante para uno no necesariamente lo es para otro. Por ello, ni las sensaciones, ni las experiencias personales, ni los intereses o utilidades pueden ponerse en un pedestal que exija acatamiento universal.

b) En segundo lugar, el principio de la filosofía como sistema de ideas no puede ser confundido con *el principio de la inteligencia humana*, ni con su sustrato, el cerebro. En la concepción de Rosmini, no existe inteligencia si ésta no está fundada en la idea del ser. No podemos llamar inteligencia ni inteligente a quien no distingue el ser del no ser, lo que es de lo que no es. Dicho en otras palabras, sin idea del ser no hay inteligencia alguna. Esta idea del ser es el ser en cuanto es idea: es el ser que, en sí mismo y por sí mismo, es inteligible y es objeto de la mente. La *idea* del ser es ser en cuanto es medio para poder conocer; es la luz natural de la inteligencia. Rosmini, en efecto, convierte la milenaria metáfora de “luz de la inteligencia”, en la expresión “idea del ser indeterminado”. La única forma o idea innata -con la cual nace la inteligencia humana- es la idea del ser indeterminado. Precisamente porque la idea del ser es indeterminada en su contenido, el hombre no conoce, en forma innata, ningún ente limitado. Mas la inteligencia -que es un poder del hombre- no se confunde con la luz de la inteligencia: ésta es subjetiva, es real y sentimiento; aquélla es objetiva e ideal. Este dualismo fundamental entre sujeto y objeto, entre sensación e idea, y la reivindicación de la apertura de la inteligencia al ser -objetivo e indeterminado, diversos de los entes-, fue bien visto por el pensamiento cristiano, pues hacía de la filosofía de Rosmini una filosofía que -sin dejar de serlo- podía calificarse de *cristiana*, en cuanto no se

<sup>231</sup> ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 41. Cfr. GIANNINI, G. *La metafísica de Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1997, n.1, 5-88. MALUSA, L. (Comp.) *Forme del sapere filosofico*. Genova, CUSL, 1994.

<sup>232</sup> ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1469, 27-31.

<sup>233</sup> Cfr. HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1989..

oponía al mensaje aportado por el Cristianismo. Aquí advertimos otra forma de adjetivación de una filosofía: por la utilidad que ella aporta a determinados ámbitos de la cultura.

c) En tercer lugar, el principio de la filosofía como sistema de ideas no puede ser confundido con el punto de partida (o con el *problema*) *con el cual el hombre comienza filosofar*. El hombre que filosofa suele ser ya adulto y no puede comenzar a filosofar sino del punto problemático en el cual él se encuentra; por ejemplo: ¿Qué es la justicia? ¿Cuál es el sentido último de la vida?, etc.

d) En cuarto lugar, cabe preguntarse ¿Cuál es el *punto de partida de la filosofía como ciencia*, o sea, como *sistema formal, total y (pretendidamente) fundado y fundante* de los conocimientos humanos? La filosofía, como saber lógicamente organizado, comienza con su principio autofundado y fundante, el cual debe justificar todas las consecuencias que de él derive el filósofo.

“La filosofía ya formada no es el primer paso del hombre que se aplica a la filosofía, sino el último: es la obra consumada de los filósofos.

La filosofía debe comenzar estableciendo primeramente aquel punto luminoso del cual derivan la claridad de la certeza y de la verdad todos los otros conocimientos, y con la cual se aciertan y justifican”<sup>234</sup>.

32.- En resumen, los filósofos son descubridores o conquistadores de tierras intelectuales y fundan sistemas, en nombre de la soberanía del ser, mediando en ello la inteligencia y la iluminación de la razón. Claro está que, para ello, tienen que aclarar los avales que le otorga a esta gran señora razón, que todo parece justificarlo, sin que ella requiera más que presentación, análisis y las muestras de las joyas de sus evidencias, ante un tribunal humano que la observa no ya con la serenidad de la *Dama de Armíño* de Leonardo, sino con la sonrisa sibilina de la *Gioconda*.

En fin, filosofar es ejercer la libertad de pensamiento, a la que se le solicita, en consecuencia, responsabilidad en ese ejercicio y en la construcción de esos pensamientos, sistemática y lógicamente organizados, y autofundados, que llamamos filosofías. Por ello, el filosofar siempre ha tenido sus cancerberos<sup>235</sup>, tanto de la libertad como de la responsabilidad, a las que se las quiere adormecer con el opio de las ideologías.

---

<sup>234</sup> ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1472. Cfr. GIORDANO, V. *Le principali interpretazioni della ideologia rosminiana*, en *Giornale di Metafisica*, 1957, F. V, p. 590-604; 1958, F. I, p. 83-111, F. V, 619-633, F. VI, 766-789.

<sup>235</sup> VIRGILIO. *Eneida*, libro VI, versos 417-425.

# NOSTALGIA DE LA PERSONA EN LA FILOSOFÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA

Carlos Hoevel\*  
Universidad Católica Argentina

De las lecturas de los filósofos sociales de fin de siglo surgen muchos temas fundamentales para entender nuestros problemas políticos, económicos y sociales que no es nuestra intención enunciar aquí ni muchos menos explicar en forma sistemática. Tan sólo nos proponemos presentar de modo algo azaroso e incompleto algunos rasgos del tratamiento de un tema específico como es el tema de la persona en la filosofía social contemporánea con el fin de ponerlos en juego con otros autores, ya más cercanos al pensamiento antropológico y metafísico, y reflexionar sobre sus relaciones mutuas. Nos centraremos, por un lado, en los filósofos sociales más conocidos y, por el otro, en los principales autores de la filosofía antropológica dominante hoy día, es decir, la filosofía que se piensa a sí misma y hace entrar todos los objetos de su reflexión dentro del ámbito de la hermenéutica, en tanto *koiné* de la cultura actual, según la acertada expresión de Gianni Vattimo (1995, p. 37). Finalmente ensayaremos una breve reflexión en torno a la necesidad de un filosofar desde la persona.

## 1. La situación de la persona en la filosofía social contemporánea

### a) El punto de partida de Rawls

Sin dudas la filosofía social contemporánea gira, tanto en sus temas principales como en el modo de plantearlos, en torno a la obra de John Rawls. Cómo se recordará el objetivo principal de Rawls, especialmente a partir de su obra seminal *Teoría de la Justicia* (1978), fue el de obtener una concepción de justicia para la vida social, política y económica que pudiera ser independiente de las distintas concepciones de bien. De este modo -creía él- se

---

\* Carlos Hoevel es Doctorando en Filosofía por la Universidad Católica Argentina y *Master of Arts in the Social Sciences* por la Universidad de Chicago. Actualmente se desempeña como Profesor Pro-Titular en las Cátedras de Historia de las Ideas Económicas y Políticas y de Ética económica en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la UCA y de Filosofía Social en la UNSTA. Está realizando su tesis doctoral sobre el tema “La filosofía de la economía en el pensamiento de Antonio Rosmini”. Es Director de la Revista *Valores en la sociedad industrial* y miembro del Consejo de Redacción de la Revista internacional *Communio*. También es miembro de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, Fulbright Fellow y colaborador en América Latina del periódico alemán *Die Tagespost*. Fue Profesor investigador visitante del Centro Internazionale di Studi Rosminiani (Stresa, Italia) y del Centro Trentino di Cultura (Trento, Italia). Algunos títulos de sus últimas publicaciones son los siguientes: “Ante la llegada de la business University”, “Psicología y ética en la vieja y la nueva economía”, “La globalización vista desde el Sur”, “Adam Smith y el marco ético de la economía”, “El habitar y el mercado” y “Argentina: entre la frustración y la esperanza”. E-mail: carlos\_hoevel@uca.edu.ar



podría lograr una base firme para establecer un orden social éticamente justo sin que esto implicara violentar la enorme variedad de intereses y de formas de pensar propias de nuestras sociedades pluralistas. En una palabra, Rawls proponía una nueva forma de liberalismo político que, sin dejar de mantener el principio de neutralidad valorativa característica de esta concepción social, proporcionara al mismo tiempo una base relativamente objetiva sobre la que pudieran sostenerse algunos bienes o valores básicos de las sociedades occidentales como la libertad y una igualdad y prosperidad económicas razonables. Ahora bien, la pregunta que enseguida se sigue es, ¿cómo es posible elaborar un concepto de justicia que contenga estos evidentes elementos substantivos sin violentar la neutralidad valorativa que Rawls se propone?

La respuesta que dará Rawls será la de partir de una concepción de la persona entendida -tal como él mismo la denominará- como un “constructo kantiano.” En efecto, para Rawls la idea de la justicia se deriva de la suposición heurística de que la sociedad está formada por personas entendidas como seres libres e iguales dotadas de dos capacidades básicas: la primera sería la “razonabilidad” que le permite llegar a “comprender, aplicar y actuar a partir de principios de la justicia” (Rawls, 1980, p. 525), en tanto la segunda será la de la “racionalidad” que lo lleva a buscar y ejercer una determinada concepción del bien. En otras palabras, por su dimensión razonable, la persona trasciende lo meramente subjetivo y utilitario, alcanzando una suerte de objetividad que permite una cooperación social aceptable. Esto es así porque el sujeto es capaz de someterse a lo que Rawls llama “velo de ignorancia”, olvidando sus intereses y logros particulares, y colocarse así al lado de los otros en un estado de despojamiento que el filósofo norteamericano denomina “posición original” (Rawls, 1978, p. 36). Por lo demás, su dimensión racional no desaparece sino que se subordina a esta dimensión razonable, de modo que la búsqueda instrumental de su propio interés queda siempre limitada y enmarcada por la razonabilidad.

De esta concepción de la persona derivará Rawls todo el resto de sus aplicaciones en torno a la justicia que lo llevará, por un lado, a una defensa de la libertad y de los derechos como una suerte de principios *a priori* y límites absolutos que no puede traspasar ningún sistema de organización social mientras que, por otro lado, afirmará la necesidad de garantizar hasta un cierto punto lo que denominará “bienes sociales primarios” (Rawls, 1978, p. 112), aunque siempre dentro de la medida de las normas “razonables” surgidas de la dimensión pre-valorativa de la personalidad.

En una palabra, el intento de Rawls es el de elaborar una filosofía social completa por medio de un concepto de persona que le proporcione la independencia de ciertos principios de todo contenido moral positivo y de toda conformación social o cultural determinadas y, al mismo tiempo, le permita incluir ciertos logros substantivos y reales. De hecho, el creará que la clave para ello es una concepción puramente formal de la persona que resulte de un constructo que combina sin confundirlos el “principio de razonabilidad” y el “racionalidad”, una suerte de combinación equilibrada entre “forma” y “materia”, “noumenon” y “fenómeno”.

## **b) La crítica liberal y comunitarista**

Una de las consecuencias más importantes de la filosofía de Rawls fue la de haber desatado el debate por un lado, con los autores liberales y, por otro, con los llamados comunitaristas. Entre los primeros encontramos a Robert Nozick (1988), quien intenta reflotar de manera no siempre eficaz el viejo liberalismo individualista basado en un contenido po-

sitivo moral y jurídico; a Ronald Dworkin (1984) quien combatirá lo que considera un excesivo formalismo rawlsiano y tratará de establecer los principios de la justicia sobre la base de derechos que surgen de un concepto de persona más cerca de Aristóteles que de Kant; y, finalmente, encontramos también a los liberales utilitaristas como Richard Posner (1998) o Gary Becker (1981) quienes intentarán establecer un concepto de justicia sobre la base de un sujeto maximizador.

Sin embargo, los opositores más interesantes de Rawls probablemente estén entre los llamados comunitaristas. El núcleo de la crítica comunitarista a Rawls está basado en la idea de que es imposible definir la justicia de manera “a priori” en el ámbito de una persona entendida como una suerte de “sujeto trascendental” al cual se le agregarían luego los elementos empíricos de los distintos bienes concretos a obtener. Por ejemplo, para autores como Michael Sandel (2000), es absurdo pretender definir un sujeto que pudiera constituirse a sí mismo “más allá de fines y valores”. Más aún, el sujeto se constituye sólo en función de la concreta comunidad en que vive y de las relaciones sociales en que se halla inserto.

Otros comunitaristas como Adaslair MacIntyre (2001) o Charles Taylor (1996), parten también de una concepción de persona totalmente diferente a la de Rawls. Según ellos, incluso los derechos que se le atribuyen a la persona no son sino el resultado de un largo proceso de autocomprensión hermenéutica que el sujeto ha ido haciendo a lo largo de la historia a la luz de los valores que son producto del proceso intersubjetivo de la cultura. Así, el *self*, no es una entidad pre-social sino que es el producto de la comunidad misma. De allí entonces que, desde el punto de vista práctico, los comunitaristas propongan la subordinación de la persona a los valores de la comunidad y, por tanto, la imposibilidad absoluta de la pretensión de Rawls de querer sostener una idea neutral de la justicia. Por el contrario, desde esta concepción comunitaria, la persona se halla necesariamente comprometida a aceptar “una concepción del bien humano adecuadamente determinada y racionalmente justificada” (MacIntyre, 1990, p. 345), determinación y justificación que, por otra parte, se logra no por la vía de un constructivismo kantiano sino por la vía de la comprensión hermenéutica en el horizonte de la propia comunidad y cultura.

### **c) La vía habermasiana**

Otro camino, por fin, es el emprendido por Jünger Habermas (1987) quien va a intentar salir del dilema entre el “individualismo” de Rawls y el comunitarismo, a través de una concepción de la personalidad que combina elementos de ambos e intenta superarlos. Siguiendo a sus maestros de la Escuela de Frankfurt, Habermas se da cuenta, como Rawls, de las graves dificultades que implica intentar establecer los principios de una vida social libre y democrática a partir de una idea de persona fundada en la racionalidad entendida bajo la forma de algún tipo de interés, utilidad o bien. Coincide, pues, con Rawls en la necesidad de “desubstancializar” al sujeto e incluso va a adoptar el *pathos* de un formalismo y un procedimentalismo de inspiración kantiana. Sin embargo, Habermas parece sentir también la necesidad de hacerse cargo de la crítica comunitarista al solipsismo rawlsiano en su pretensión de aislar al sujeto de su contexto social. Así, la persona como sujeto o constructo individual, se transforma en Habermas en un sujeto comunitario o, más bien, en una “comunidad de comunicación”.

En efecto, la salida a la racionalidad instrumental está para Habermas en la “racionalidad comunicativa” que se constituye, del mismo modo que la “posición original” de Rawls, en una suerte de “tipo ideal” weberiano pero constituido, a diferencia del que pro-

pone el filósofo norteamericano, no sólo por elementos formales sino también por elementos fenomenológicos, especialmente los surgidos de los acuerdos acerca de la verdad y la justicia alcanzados en las luchas de las sociedades históricas concretas. En otras palabras, para Habermas la personalidad se hace sujeto intersubjetivo capaz de alcanzar un conocimiento de la justicia más allá de los intereses subjetivos en la medida en que no es un sujeto material o formal sino “dialógico”.

Por lo demás, la postura de Habermas se diferencia claramente de la de los comunitaristas en varios puntos centrales. En primer lugar, para Habermas, el sujeto dialógico no se parece en nada a la comunidad histórica y completamente empírica de los comunitaristas. El pensador alemán basa su constructo no tanto en una forma de sociedad inmersa en lazos de sangre y tradiciones, sino solamente en una “comunidad ideal del habla” que trasciende las lenguas vernáculas y se convierte en una suerte de espacio descorporizado de comunicación racional. Por otro lado, no hay en Habermas un concepto de persona entendida como un *self* viviente comunitariamente construido. Por el contrario, se trataría, más bien de una estructura impersonal la cual, si bien entra en contacto por la vía de la autointerpretación hermenéutica con los sujetos concretos del “mundo de la vida”, permanece integrado sobre todo por su subordinación a los criterios formales deducidos trascendentalmente de las condiciones del diálogo. De esta manera, Habermas parece querer conservar la instancia formal pre-valorativa de Rawls e incorporar, a la vez, la dimensión intersubjetiva de los comunitaristas, sin caer ni en el solipsismo individualista del primero ni en la casi “promiscua” materialidad de los segundos.

## **2. El problema del sujeto en la filosofía contemporánea**

### **a) Los posmodernos frente a Habermas, Gadamer, Ricoeur y Levinas**

Este evidente conflicto presente entre las concepciones de la persona en algunos de los principales filósofos sociales puede ser entendido mejor, a nuestro juicio, a la luz del llamado debate de la posmodernidad que aparece hoy como un episodio bastante específico de la filosofía de fin del siglo XX, pero que en realidad ha servido, en nuestra opinión, para poner en blanco y negro algunas cuestiones mayores subyacentes en el pensamiento contemporáneo.

Precisamente uno de los temas permanentes de los posmodernos, sobre todo en Vattimo (1995), pero también en autores como Deleuze o Baudrillard es la cuestión del sujeto. De hecho, los posmodernos han emprendido el largo y nada fácil camino de recorrer las grandes obras de Habermas, Gadamer, Ricoeur, o Levinas no tanto para exponerlas desde su propia magnitud e intenciones, sino para realizar, entre otras cosas, una crítica de las contradicciones internas que conllevan las estrategias de la modernidad tardía para recuperar al sujeto y con él, los valores que permitan una sociedad justa y libre.

Por ejemplo, los posmodernos valoran el intento de Habermas de ensayar el rescate del sujeto del camino único hacia su despeñamiento por el precipicio resbaloso de la razón instrumental. Habermas tiene el mérito de haber entrevisto que el sujeto entendido como *cogito* autoconsciente, como unidad de la apercepción o como Espíritu Absoluto, debería morir. Ha ensayado una interesante estrategia para conservarlo, ideando un último camino para que su devenir no sea destructivo, que es el de desplegarlo por vías indirectas, haciéndolo brotar de modo plural, alterado y fragmentado. En Habermas, la razón comunicativa es

la forma de sostener al sujeto entendido no ya como una mónada que lo absorbe todo sino como una red de relaciones intersubjetivas en que cada sujeto individual y empírico ya no es el portador de una verdad substantiva sino que ésta ha sido derivada a un sujeto “dialógico” el cual, a través de las reglas del consenso, se propone solamente que se “diga la verdad” y que se sea “sincero al decirla.”

Sin embargo, a su lado está Ricoeur (1985), para quien la razón comunicativa representa únicamente una recaída en el sujeto cartesiano o, al menos, en el kantiano, con los peligros de absolutismo que conlleva. En efecto, el sujeto entendido como consenso racional apelaría a una instancia en cierto modo trascendental, una unidad categorial proyectada a la actividad social pero que en el fondo es idéntica consigo misma, aún en la diversidad aparente de las opiniones y las posturas. Por eso propone Ricoeur recuperar al sujeto por una vía aún más indirecta como es la del lenguaje y la cultura. La autotransparencia del sujeto ante sí mismo -aún del dialógico-, sin mediaciones de mayor densidad, es imposible. El camino hacia la subjetividad va por la mediación del horizonte de la cultura. Por el largo rodeo del lenguaje, entendido en el sentido fuerte de una lengua portadora de historia viva y no en un sentido lavadamente universalista, va brotando la subjetividad que se encuentra a sí misma en la lectura de los “textos” que le proporciona el primero.

El caso de Ricoeur es quizás similar al de Gadamer (1984). Éste último intenta el camino hermenéutico por el que el sujeto se recupera a sí mismo en los textos contenidos en la tradición. No es difícil ver allí algún lazo con la sed de lazos identitarios del comunitarismo contemporáneo. Sin embargo, autores como Levinas (2001) tampoco están conformes con seguir este último camino. El sujeto está dentro del lenguaje y de la cultura, es cierto. Pero eso no significa su redención. Por el contrario, aún el camino indirecto de la cultura, no libera al sujeto de su enfermedad mortal : seguir siendo sí mismo. Sólo cuando descubre al otro, cuando es visitado por su rostro, que va más allá de todo lenguaje y de toda cultura, el sujeto puede hallar la vía de salida a su autodisolución por encierro. Sólo en la alteridad, entendida como un más allá fuera de todos los cálculos del sujeto, se encuentra al otro inesperado, olvidado y humillado por el mismo sujeto, un “otro” que ciertamente no está presente ni en el consenso social de Habermas, ni en el texto de Ricoeur.

## **b) Nostalgia de metafísica**

A los posmodernos no les convencen, sin embargo, ninguno de estos argumentos que proponen los grandes filósofos contemporáneos para recuperar al sujeto. Les parecen siempre soluciones de compromiso. Por ejemplo, según Vattimo, la vía ensayada por Habermas implica una exclusión de los sujetos que no participan de la razón comunicativa ¿cómo se sostiene la subjetividad de los que no aparecen en el discurso social? En cuanto a Ricoeur, la hermenéutica debería admitir su carácter de antimetafísica y, por tanto, de pérdida definitiva del sujeto al que no le cabe ni siquiera el refugio de la cultura o del lenguaje. Menos aún le convence la vía ensayada por Gadamer. Un intento estéril sería también, por lo demás, el que ensaya Levinas por la vía de la alteridad: todo camino a la alteridad es un sueño, una proyección: únicamente existe la nada frente a la cual sólo cabe convivir con paciencia.

La historia del sujeto que termina en nuestro tiempo se resumiría así para los posmodernos: el sujeto se afirma en la alborada de la modernidad frente al magma de la naturaleza, de los dioses, de la comunidad xenófoba, de todos los mitos embriagadores y devoradores de la premodernidad. Luego, ese mismo sujeto, devenido razón y libertad autónomas,

se vuelve contra sí mismo y se devela su origen en un despotismo feroz tanto sobre los otros y sobre la naturaleza como sobre sí mismo. Dialéctica de la ilustración: el sujeto racional convertido en superhombre. Vacuidad, voluntad de poder. *Nihilismo*. Los posmodernos se regodean en sabotear los caminos que ensaya la filosofía contemporánea para evitar este destino del sujeto. No parecen querer detenerse sino hasta obtener una verificación de su autodisolución total repitiendo hasta el fin, aunque en tono menor, la disección minuciosa hecha ya por Nietzsche o Schopenhauer.

Pero aún Vattimo, en medio de sus devaneos nihilistas -en esa forma de nihilismo suave o “débil” que él tanto recomienda como paliativo para los dolores del yo- reclama en el fondo a la metafísica. Lo hace desde el nietzscheano “nosotros ateos y antimetafísicos...” que vivimos aún de la metafísica. En otras palabras: el sujeto sin ser no se sostiene. Es claro que esto no significa para él la vuelta a la metafísica, pero sí al menos una admisión -no tan trágica como la de Nietzsche- de las consecuencias de su negación.

Por cierto, Vattimo no está sólo en esta nostalgia de metafísica. El mismo Ricoeur en *El sí mismo como otro* también vuelve a hablar de la necesidad de detener en algún punto “el rodeo” de la cultura por el que tanto venía luchando. ¿Por qué no pensar otra vez en “principios”, e incluso reintroducir el antiguo concepto de “substancia” de añejo cuño aristotélico?

La mayor nostalgia se percibe quizás en Levinas. Hay un desarrollo francamente conmovedor en su filosofía la cual, recorriendo los senderos interminables -y llenos de espejos y espejismos- de la cultura, se cansa pronto. El otro, el rostro, son pre-lingüísticos, pre-históricos, pre-ontológicos para el filósofo lituano-francés. El sujeto se percibe a sí mismo como pasivo de pasividad absoluta, débil de debilidad completa y encuentra el “rostro”. Pero ese “no-lugar” que Levinas halla tan conmovedor, ese espacio donde el sujeto queda herido, no puede ser el lugar del ser. El ser necesariamente, determina, hincha, acumula, tematizando, conceptualizando, objetivando. De ahí, finalmente, el momento del retorno a la filosofía kantiana, a una libertad que incluso va más allá de la libertad. ¿Es ya la metafísica? Levinas habla del otro, de la creaturidad, del consentimiento original, de Dios. ¿Pero habla de metafísica? No explícitamente. La “metafísica” es siempre para él la de Hegel que percibe a través de Heidegger: el “Ser” que despoja al sujeto de su identidad, y hace también imposible, por tanto, el descubrimiento del otro. De todos modos, la metafísica se insinúa en el fondo, a pesar de los temores.

### **c) Crisis de la filosofía social**

Ahora bien, a nuestro juicio, la crisis del sujeto, mostrada con clarividencia por la filosofía posmoderna, es la causa profunda que impide al pensamiento social moderno, en la mayoría de sus autores, encontrar una idea suficientemente sólida de la persona sobre la que luego se asienten todos los demás principios y valores sociales. En otras palabras, la crisis actual del pensamiento social está asociada a la ausencia o, por lo menos, a la enorme debilidad, de un filosofar personalista. En las filosofías del lenguaje, en la hermenéutica, y en el cierto rejuvenecimiento del kantismo que hoy predominan, la indagación sobre la subjetividad queda detenida en el pura descripción de las estructuras formales, sociales, lingüísticas o culturales en que está inserta. En esta forma de pensamiento, el modelo para la filosofía es la lógica formal, la lingüística, la sociología o la hermenéutica literaria. Estos análisis, riquísimos desde el punto de vista lógico o cultural, no alcanzan a ser suficiente-

mente sólidos para fundar una verdadera concepción de la persona por una razón fundamental: no tienen arraigo metafísico.

Pero una filosofía social sin sustento metafísico es incapaz de realizar su tarea. Si la filosofía social es sólo una aplicación práctica de las reglas del lenguaje, de la hermenéutica lingüística o de la sociología cultural, entonces deviene un mero producto cultural, ciencia exclusivamente empírica, dependiente de la historia del lenguaje y de la cultura cuando en realidad la única posibilidad de que una filosofía social alcance status de un saber con sentido propio es que ella logre un punto de vista superior al de la cultura. Si la filosofía social sólo pudiera obtener sus criterios de verdad de las formas de interpretación vigentes o de consensos más o menos temporales, entonces se limitaría a elaborar, como las ciencias, paradigmas provisionales, dependientes de los últimos hallazgos.

Ahora bien ¿cómo sería posible superar este tipo de pensamiento formalista o culturalista en una sociedad postmoderna cada vez más compleja y plural como la nuestra y retomar un pensamiento que no haya renunciado a priori a la posibilidad de toda subjetividad e intersubjetividad que no sea aquella entendida en un sentido “débil”? ¿Cómo puede darse una filosofía social de este tipo en el marco de un panorama general en que la filosofía se declara impotente y sometida a una visión puramente externa, funcional casi moribunda del sujeto humano? (Vattimo, 1992)

### **3. El personalismo: ¿salida para la filosofía social?**

#### **a) La persona como relación substancial**

En las concepciones filosóficas que hemos mencionado, se tiende a temer a la idea de persona identificándola automáticamente con el sujeto cartesiano o con una idea de substancia entendida como un sujeto cerrado sobre su racionalidad egoísta. Esto lleva, por ejemplo, a un autor como Rawls a convertir a la persona en un sujeto formal carente de más rasgos que la “razonabilidad” y la “neutralidad valorativa” con el fin de dessubstancializarlo y de este modo lograr despojarlo de lo que él considera una dimensión a la vez particularista y antisocial de la subjetividad. Otro camino es el de los comunitaristas o el de Habermas que desindividualizan a la persona, ya sea en la comunidad cultural, ya sea en la comunidad de comunicación, porque ambos temen al supuesto despotismo contenido en la individualidad. Por lo demás, probablemente ninguno de los tres carezcan del todo de fundamento en sus prevenciones si se toma en cuenta el fuerte arraigo de la concepción cerradamente empirista del sujeto individual que incluso hoy perdura en las filosofías individualistas y utilitaristas de autores como Nozick o Posner.

Sin embargo, en la visión personalista presente en autores tan diferentes como San Agustín, Santo Tomás, Rosmini o Pascal quienes, por otra parte, han dejado una larga herencia en el movimiento de la filosofía personalista contemporánea del siglo XX con autores como Buber, Blondel, Marcel, el primer Max Scheler, Maritain, Mounier o Guardini, la afirmación de la persona como sujeto individual fuerte es precisamente lo opuesto a “individualismo”, “substancia cerrada” o “sujeto cartesiano.” Precisamente en todos ellos el concepto de “persona” está basado en una concepción metafísica que no entiende a los sujetos individuales como mónadas cerradas en sí mismas. En esto coinciden plenamente con la afirmación de los comunitaristas de que no es posible entender a la persona separada de sus valores y sus fines. Pero con la diferencia de que para los personalistas los valores y los fines no le vienen a la persona únicamente de la sociedad o la cultura sino que están ante

todo basados en una capacidad innata, ontológica, que la persona tiene para comunicarse con ellos en virtud de su intrínseca apertura al ser.

En una palabra, podría definirse a la persona, como lo hace el pensador italiano Antonio Rosmini (1991, p. 451) como una “relación substancial”, en tanto es ciertamente una *subjetividad individual pero que está esencialmente abierta al orden del ser*. Lo personal sólo se da a la luz de esta relacionalidad primigenia del sujeto con el ser. Sin ésta se transforma en subjetividad cerrada y, finalmente, en cosa entre cosas. La persona devenida subjetividad pura es también sólo “función”, algo sin interioridad y por lo tanto incapaz de abrirse, de donarse y de recibir a nadie. Así, la subjetividad humana vivida en plenitud es, al mismo tiempo, aunque suene paradójico, también “objetiva” y, sobre todo, “intersubjetiva”, ya que tiende a desbordar sus límites y volverse entrega a un “otro”. Este es el sentido de lo que afirma Rosmini, para quien la vida personal es subjetividad pero una subjetividad que sólo se realiza en la salida e, incluso, en el abandono de sí misma en el otro que la trasciende:

“Aquí se ve -dice Rosmini (1938, n. 867)- la admirable conexión de las dos formas del ser, la subjetiva y la objetiva. Puesto que el sujeto sale de sí mismo y *se abandona* para entrar en el otro.”

De esta manera, el *personalismo* en sus muchas expresiones, parece paradójico. Lo interior y subjetivo es a la vez, objetivo y trascendente a esa misma subjetividad. De allí que la afirmación metafísica del sujeto no implica caer en un subjetivismo particularista como temen Rawls o Habermas siguiendo a Kant. La subjetividad no fabrica ni impone los valores sino que es iluminada desde una objetividad que la trasciende. Así, en el personalismo tampoco se da esa escisión entre una razonabilidad objetiva puramente formal y una racionalidad utilitarista material. La idea de persona implica precisamente la posibilidad ontológica de una integración de la esfera subjetiva individual que, sin dejar de ser tal, es iluminada y universalizada por la esfera objetiva. De esta manera tampoco hay separación entre un principio “formal” de justicia y un principio “material” de bien. La persona, en virtud de su relación con el ser, vislumbra las condiciones objetivas para la justicia y, al mismo tiempo, razona sobre las posibilidades reales del despliegue del bien propio dentro de ese marco sin que haya entre ambos una contradicción intrínseca.

## **b) La intersubjetividad y la subjetividad social**

El otro concepto que surge del personalismo es el de *intersubjetividad* o *subjetividad social*. Es la prolongación lógica del concepto de subjetividad personal. La persona es individual, irreplicable, subjetividad. Pero la subjetividad de la persona se caracteriza, como ya dijimos, por su apertura al ser. De modo que profundizando la vida personal, “subjetiva”, no hay encierro sino apertura ya que la subjetividad o interioridad personal se define precisamente por ser radical e intransferiblemente individual pero también por estar abierta a lo universal. La verdad de la persona es plenamente propia y plenamente universal al mismo tiempo. Sólo cuando la persona se cierra al ser, tampoco puede encontrarse con los otros. Por eso cae también lo social. De ahí que una vida intensamente personal no puede dejar de ser intensamente social ya que los valores vividos en profundidad dentro de uno mismo son míos, ciertamente, pero siendo a la vez trascendentes al propio yo, son universales y en tanto tales son también “de los otros”. Toda vida de interiorización profunda de

valores es vida compartida, vida potencialmente abierta a todos los otros hombres. La vida personal es siempre social. Y, al revés, no hay vida social si no hay vida personal.

La subjetividad social sería entonces la sociedad surgida como resultado natural de unas subjetividades abiertas a valores. En la medida en que las personas desde su interior adhieren sin ser forzados desde afuera sino desde su convicción, a un valor universal y común, se genera la sociabilidad más profunda. Ésta se produce cuando otros coinciden con nosotros interiormente en la comunidad con esos valores. A esta subjetividad social se refieren las expresiones “intersubjetividad” (Marcel), “república de las almas” (Leibniz), “sociedad interior” (Rosmini) o también, en lenguaje religioso, “comuni3n”. La subjetividad social es en cierto modo la subjetividad personal expandida por su propia dinámica hacia los otros.

En este sentido la filosofa personalista es una filosofa esencialmente pluralista y de diálogo. Sin embargo, no se trata, como en Habermas, de que la verdad o los valores sociales se construyan “exteriormente” a partir de una objetividad impersonal, o de una comunidad supuestamente omnisapiente. La filosofa personalista concibe a la verdad no como algo que se “construye” desde el sujeto individual o desde un sujeto social sino que se “descubre”, en primer lugar, en el diálogo que tiene cada hombre con el ser y consigo mismo y, a partir de allí, en el diálogo con los demás.

#### **4. Conclusi3n**

Recuperar un filosofar a partir de la idea de persona tiene, a mi juicio, una enorme importancia para la vida social, para la vida política y económica. Los problemas económicos y sociales vienen en general de un debilitamiento de la creencia en el poder de cada hombre concreto para entrar en contacto profundo con las cosas y, sobre todo, con los demás, e iluminar desde este primigenio encuentro personal las complejas situaciones de la vida social. También estos problemas vienen de una desconfianza en la libertad de cada persona para encarnar una justicia substantiva y no meramente formal o procedimental que trascienda a la dimensi3n utilitaria sin excluirla. Eso lleva a la idea de que o es necesario resignarse a una sociedad en que predomine una lucha individualista por los propios intereses o hay que imponer más o menos arbitrariamente alg3n tipo de normas de justicia desde un criterio puramente formal o comunitario.

Por lo tanto, una tarea urgente es la de ayudar a la renovaci3n de un pensamiento filos3fico con capacidad crítica que, a partir de las contradicciones a las que ha llegado, y también desde la nostalgia de verdades más sólidas que también manifiesta, sea capaz de redescubrir la dimensi3n auténticamente personal del hombre. Desde allí se presenta la segunda tarea que es la de poner en contacto este tipo de filosofar renovado con una filosofa social abierta a nuevos horizontes y dispuesta a superar así los conflictos en gran medida irresolubles en que hoy se halla inmersa.

#### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BAUDRILLARD, Jean. *De la seducci3n*. Buenos Aires, REI Argentina, 1987.

BECKER, Gary, *The Economic Approach to Human Behaviour* Chicago, The University of Chicago Press, 1981.



- BUBER, Martin. *Yo y Tú*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.
- DWORKIN, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel, 1984.
- DWORKIN, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993.
- GADAMER, Hans G. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México D. F., Siglo XXI, 2001.
- MACINTYRE, A. *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 2001.
- MACINTYRE, A. "The Privatization of the Good", *Review of Politics*, 1990, Vol. 52.
- MACINTYRE, A. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Barcelona, EUNSA, 1994.
- MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes and Locke*. Oxford, 1962.
- MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral*. Bs. As., Lohlé, 1966.
- MARITAIN, Jacques. *La persona y el bien común*. Bs. As., Club de Lectores, 1966.
- MOUNIER, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid, Taurus, 1965.
- NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. México, FCE, 1988.
- POSNER, Richard. *El análisis económico de la ley*. México, FCE, 1998.
- RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. México, F.C.E., 1978.
- RAWLS, John. "Dewey Lectures: Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy*, 1980, Vol. 77.
- RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires, Docencia, 1985.
- ROSMINI, Antonio, *Anthropology as an Aid to Moral Science*, translated from *Antropologia in Servizio della Scienza Morale* by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, U.K.. 1991.
- ROSMINI, Antonio. *Teosofía*. Roma, Edizione Nazionale, 1938.

SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona, Gedisa, 2000.

TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo*. Barcelona, Paidós, 1996.

VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1992.

VATTIMO, Gianni. *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1995.

## COMUNICACIONES

### La crisi dell'Occidente in M. F. Sciacca “Negato il Cielo, tutto cade nella polvere e si fa polvere”<sup>236</sup>

Simone De Andreis\*  
Università di Genova - Italia

Cosa resta del mondo dopo che Gerusalemme, Atene e Roma sono state rase al suolo? Se lo domanda Sciacca. Una società empia, Babilonia. Ecco la risposta del pensatore siciliano.

La crisi dell'Occidente e l'avvento dell'Occidentalismo sono riconducibili, per il filosofo di Giarre, al venir meno dell'unità dei due amori di cui sono testimonianza il primo e il secondo comandamento: “Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima e con tutta la tua mente”, “Amerai il prossimo tuo come te stesso”<sup>237</sup>. Infatti negare il primo vuol dire assolutizzare l'uomo, confutare Dio, recidere il vincolo creaturale Creatore-creatura, e, come scrive Sciacca nel volume *Gli arieti contro la verticale*: “Fare dell'amore di noi quell'assoluto che esclude l'amore del prossimo e lo trasforma in assoluto odio”<sup>238</sup>. Solo amando Dio si ama il prossimo. Sciacca individua nelle due società atee, la capitalistica e la marxista, lo storicizzarsi dell'oscuramento dell'intelligenza ( ovvero della *stupidità* ), e il proliferare dell'Occidentalismo; in quanto entrambe contrarie a una rinascita religiosa e a un vero rinnovamento della cristianità. Questa distinzione è sempre vera, anche se, per quanto concerne la società comunista, storicamente l'Unione Sovietica, alla quale principalmente si riferisce Sciacca, è implosa nel 1991, in quanto le istanze filosofiche o meglio ideologiche sulle quali è stata edificata, ovvero il materialismo storico, e le sue propaggini, sono sempre dilaganti nel mondo contemporaneo.

L'intelligenza è l'intuizione intellettuale dell'essere, principio fondante e verità prima, suo oggetto interiore, e presente a lei come Idea. Dialettica per essenza in quanto intelligenza di un essere finito, ma il cui oggetto interiormente intuito è l'essere infinito, l'intelligenza è pertanto in una finita e infinita. Il principio dialettico proprio dell'intelligenza fa dell'uomo un pensante, unico ente finito cosciente della propria finitezza in quanto costituito dall'essere come Idea, che gli dà la consapevolezza del suo

---

<sup>236</sup> SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, Marzorati editore, Milano 1973, p. 66.

\* *Simone De Andreis* si è laureato all'Università degli Studi di Genova, fa parte del gruppo di ricerca dell'Università; ha partecipato a giornate e congressi nazionali e internazionali, è autore, tra le sue opere, del saggio *L'Idea dell'essere, genesi dello squilibrio ontologico in Gioberti, Rosmini e Sciacca*, Studi Sciacchiani Genova 2005. E-mail: [dea\\_robyn@inwind.it](mailto:dea_robyn@inwind.it)

<sup>237</sup> SCIACCA, M. F. *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati editore, Milano 1969, p. 68.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 69.

limite di ente intelligente finito che tende all'infinito<sup>239</sup>. Di estrema importanza quanto afferma il filosofo siciliano nel volume *L'oscuramento dell'intelligenza*: “il senso del limite non è dato all'uomo solo negativamente, dal “non-essere” egli questo o quello, da quel che gli manca- come se, avendolo, potesse diventare “più” di un uomo e essendone privo fosse “meno” del suo essere, pretesa questa di essere un “altro ente” e perciò “tentazione” di rifiuto di se stesso o verso il basso (al di sotto del suo essere) o verso l'alto (al di sopra)- ma gli è dato innanzitutto positivamente da quel che è, ed è un pensante finito costituito dalla dimensione infinita dell'essere, oggetto, come Idea, dell'intelligenza. Pertanto il non essere l'uomo assolutamente non è una mancanza intrinseca al suo essere [...], significa soltanto che non è Dio ed è da Dio, ma è tutto l'essere che gli compete; perciò innanzitutto compete al suo essere, che non è l'essere di Dio, di essere in relazione a Dio<sup>240</sup>. A causa del prevalere della tentazione di oltrepassare il limite, l'intelligenza si oscura, e l'uomo non vede di essere infinitamente “meno” di Dio, si reifica, perdendo l'essere infinitamente “più” rispetto alle cose<sup>241</sup>. Sostiene Tomaso Bugossi: “Riconoscersi creature in relazione con l'Infinito, in ciò consiste la nostra libertà. Libertà è adeguarsi al progetto dell'Essere, al Suo disvelarsi, fare il vuoto delle nostre altisonanti parole, per accogliere la Sua parola. L'essere pieni di noi stessi impedisce la possibilità di recepire il manifestarsi dell'Essere, in questo modo si oblia l'Essere. La storia dell'oblio dell'Essere inizia dunque con il soggettivismo; in quel preciso momento si è elevata una dimensione dell'uomo fino a farla coincidere con l'intero. Una faccia di un poliedro non può essere elevata a poliedro stesso; per quanto possa gonfiarsi una rana sarà sempre rana, mai potrà diventare bove, il tentativo porta all'autodistruzione”<sup>242</sup>. Ed ecco l'avvento della *stupidità* e con essa dell'Occidentalismo, castigo che, asserisce Sciacca, ci meritiamo per aver perduto l'intelligenza dell'essere<sup>243</sup>.

Lo spirito religioso viene distrutto, e Cristo, ridimensionato, sdvinizzato e dissacrato, è ridotto al filantropo che si sacrifica per l'amore degli altri, in tal modo controllabile dalle tecnocrazie che sono ancora permeate di cultura cristiana<sup>244</sup>. Dunque cristianità atea. Ma è necessario rammentare che là dove si nega Dio e il soprannaturale, manca l'intenzione cristiana ed è assente la spirito cristiano<sup>245</sup>.

Le società di cui sopra, anziché diffondere benessere e libertà, rendono gli uomini schiavi, in quanto atee. A tal proposito scrive Sciacca: “senza la rinascita del Dio vivente nel cui amore ritrovare l'amore del prossimo, l'esito non può essere che, o la ribellione anarchica (la Torre di Babele), o il dominio perfetto sull'uomo. Infatti, se si nega la comune paternità da Dio e con essa il comune vincolo ontologico creaturale che ci unisce “singolarmente” a Lui e “comunitariamente” tra noi, figli di uno stesso padre e perciò fratelli, per cui Cristo è insieme nostro Padre come Dio incarnato e nostro Fratello come Figlio di Dio; se si nega che la resurrezione di Cristo è la resurrezione e non la “morte” di Dio e che l'uomo ha una destinazione soprannaturale per la quale è necessario anche se non sufficiente nella prova della vita il suo continuo perfezionamento, che significa libertà dall'errore e dal male e perciò duro e gioioso esercizio della mente nella verità e della volontà nel bene [...] se si nega che quella destinazione e quel perfezionamento sono diritti

---

<sup>239</sup> SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, Marzorati editore, Milano 1970, pp. 21-22.

<sup>240</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>241</sup> Ibidem, p.28.

<sup>242</sup> TOMASO BUGOSSI, *La formazione antropica*, Edicolors publishing, Milano 2003, p. 64.

<sup>243</sup> SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, cit., p. 13.

<sup>244</sup> SCIACCA, M. F. *Gli arieti contro la verticale*, cit., p. 72.

<sup>245</sup> Ibidem, p. 77.

inalienabili della persona in quanto creatura da Dio e per Dio, e solo così ciascun uomo vede in sé e negli altri un'immagine vivente del Dio vivente, dignità suprema che fa sacra la persona umana e degna di amore totale anche nei suoi atti più umili e insignificanti [...] è inevitabile concludere sconsolatamente che l'umanità di oggi, tra tanta scienza e tecnica e sociologia e psicologia, ma nemica di filosofia e poesia, di religione e morale, impossibili una volta rifiutato l' "essere" per il puro "fare" e con l'essere la verità; e dunque il fare è al livello del puro empirico, che è il semplice verificabile da una ragione senza lume di verità, per cui la verificabilità si riduce al mero accertamento dei fatti per farvi sopra calcoli e previsione, attraversa uno dei periodi più paurosi d'infantilismo e di immaturità, di pericolosa irresponsabilità, anche se cento volte al giorno vanta d'impegnarsi in " scelte di fondo"; e corre il rischio di autosottomettersi a schiavitù mai conosciute<sup>246</sup>. L'umanesimo ateo, uccidendo Dio, mira all'affermazione dell'autosufficienza dell'uomo, ma in questo modo lo condanna all'asservimento fisico, morale e intellettuale nei confronti delle esigenze politiche, di mercato e di consumo imposte dalla "Diabolica Alleanza" di politici, industriali, tecnocrati e burocrati<sup>247</sup>.

È pertanto necessario impedire che le due società atee continuino la negazione dell'uomo nel suo essere e nella sua dignità; questa la responsabilità sociale del cristiano, il quale deve riproporre le verità essenziali della cristianità, non più di moda, e proprio per questo ancora più necessarie<sup>248</sup>.

Nella tecnocrazia il "fare" è assolutizzato e sostituisce l' "essere", dimentica che il miglior agire ha fondamento nel pensare, e che non c'è pensiero se non dell'essere, nell'essere e per l'essere, principio di verità, di intelligibilità e di moralità. L'essere è principio ontologico, *dimensione verticale* che conduce alla trascendenza di Dio, Principio metafisico per eccellenza<sup>249</sup>.

Nella società empia, la verticale deve essere abbattuta con la conseguenza della *disellenizzazione* della cristianità, che consiste nel ritenere che l'esistenza di un Dio trascendente è problema esclusivo del pensiero greco e non di quello cristiano. Ne deriva una "teologia della morte di Dio" o teologia dell'uomo, l'unica veramente cristiana in quanto liberata dall'ellenico e veterotestamentario Dio antropomorfo, com'è antropomorfo il Dio-Persona, e interessata all'uomo, data la morte di Dio con Cristo<sup>250</sup>. Ad ogni deicidio succedutosi nella storia l'uomo si è illuso di raggiungere la "maggiore età", di diventare "adulto" e "maturo"<sup>251</sup>; quando in realtà ha solamente perso se stesso. Ma la disellenizzazione ha quale fine anche l'eliminazione del problema dell'immortalità dell'anima, considerato anch'esso greco e non cristiano; in tal modo l'uomo è libero di impegnarsi esclusivamente nell'azione sociale e politica.

Da quanto esposto si evince che l'obiettivo è l'eliminazione del principio dell'essere, in base al quale, da Parmenide in avanti, sono state edificate le grandi costruzioni metafisiche verticali<sup>252</sup>.

Ma nelle società atee, per le quali non vi è altro riscatto e altra salvezza al di là di questo mondo, il fallimento è la catastrofe, che è propria della natura e dell'uomo ad essa

---

<sup>246</sup> Ibidem, pp. 72-73.

<sup>247</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>248</sup> Ibidem p. 79.

<sup>249</sup> Ibidem.

<sup>250</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>251</sup> Ibidem, p. 82.

<sup>252</sup> Ibidem.

ridotto. Il fallimento del cristiano invece è tragedia, conseguenza di un peccato irreparabile dall'uomo e riparabile solo da Dio, tramite la grazia soprannaturale, al fine della salvezza eterna, nonostante le apparenze possano dire il contrario, e nonostante il possibile fallimento nel mondo<sup>253</sup>.

La civiltà moderna nel momento in cui nega la Rivelazione si corrompe nella civiltà dell'Anti-Cristo, che si oppone alla civiltà di Cristo: "non per nulla abbiamo vissuto anni da Anti-Cristo, oppressi da superuomini o anticristi"<sup>254</sup>, scrive Sciacca. Il pensatore siciliano sottolinea inoltre, l'errore nel definire la società moderna neopagana, in quanto il paganesimo antico ignorando la Rivelazione e non conoscendo pertanto la Verità, è acristiano e non anticristiano, l'odierna civiltà invece, è anticristiana dal momento che conosce lo spirito cristiano ma lo nega<sup>255</sup>. Babilonia pertanto è dominata dal laicismo moderno, che consiste nella convinzione che l'uomo basti a se stesso, e che il mondo umano abbia in se stesso il suo principio e il suo fine. La sua è la religione dell'uomo, identificato di volta in volta con la Ragione, la Volontà, la Vita o il Sentimento; rinuncia alla Verità trascendente, a favore di una verità dovuta esclusivamente all'opera dell'uomo e al pari delle situazioni umane, mutevole<sup>256</sup>. Non vi è il *Regnum Dei*, vi è solamente "questo" mondo, il *regnum hominis*, in esso è il senso e il fine del mondo e della vita<sup>257</sup>. L'errore fondamentale del laicismo consiste dunque nel credere di poter salvare l'uomo negando Dio, di accrescere la capacità della ragione privandola del lume di verità per cui è oggettiva e del lume della Rivelazione, e infine di assicurare civiltà e progresso elevando la ragione e l'uomo all'assolutezza di Dio. Ma in tal modo l'uomo e la società nella quale egli vive, sono ridotti al nichilismo radicale<sup>258</sup>. Da qui ne consegue un umanesimo ateo, dove l'uomo si autonega in quanto si priva di Dio. La conclusione del laicismo entusiasta e dogmatico per il quale l'uomo è tutto e non vi è nulla al di sopra di esso, è la perdita di ogni senso della vita. Successivamente il laicismo critico, ha denunciato l'irrazionalità e il non senso dell'assolutizzazione dell'uomo, ma ha conservato un radicale ateismo<sup>259</sup>. Ma la sola presa di coscienza del nichilismo non è sufficiente; ne è testimonianza l'opera di Nietzsche, "fratello separato" di Sciacca, in quanto lucido smascheratore dell'Occidentalismo, ma la cui soluzione genera il pessimismo debole proprio della morte di Dio, ucciso dagli uomini, che sfocia anch'esso nel niente perché sempre a livello della natura e dell'uomo anche se pretende di collocarsi al di sopra dell'umano<sup>260</sup>. Inoltre la morte di Dio è la morte del problema di Dio e non di Dio stesso, ci ricorda Bugossi nel volume *La formazione antropica*, e, prosegue il filosofo genovese, il nostro pensiero non produce Dio, e non può prescindere dal problema di Dio<sup>261</sup>. Per opporsi alla deriva del nichilismo è necessario dunque, sostiene Sciacca, un umanesimo autenticamente cristiano, in cui l'uomo è la creatura prediletta da Dio, e proprio per questo rispettoso del senso creaturale o di dipendenza, dove Dio, principio e fine, è Amore infinito e non tiranno e la natura dell'uomo, elevata a un destino soprannaturale<sup>262</sup>.

<sup>253</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>254</sup> SCIACCA, M. F. *La Chiesa e la civiltà moderna*, cit., p. 26.

<sup>255</sup> Ibidem.

<sup>256</sup> SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, cit., p. 64.

<sup>257</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>258</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>259</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>260</sup> SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, cit., pp. 93-96-97.

<sup>261</sup> BUGOSSI, TOMASO. *La formazione antropica*, cit., p. 65.

<sup>262</sup> SCIACCA M. F., *L'ora di Cristo*, cit., p. 68.

Michele Federico Sciacca scrive nel testo *L'ora di Cristo*: “Assenza del Fondamento assoluto dell'essere dell'uomo, della verità e dei valori umani; “rottura” tra l'uomo e il suo essere e perciò tra l'uomo e Dio: questa la radice della cosiddetta ‘crisi’ che travaglia il mondo moderno e contemporaneo. Di qui la disintegrazione dell'uomo di oggi e l'esigenza di ricomporre la sua unità fondamentale. Non si salvano i valori senza l'Essere che li fonda e di cui essi sono la testimonianza. Ma l'Assoluto è l'oggetto proprio della metafisica, di cui il pensiero moderno ha creduto di poter fare a meno; quel che la filosofia chiama Assoluto, la teologia chiama Dio, e il pensiero laicista si è illuso di poter fare a meno di Dio; così, perduto Dio, ha perduto l'uomo, il fondamento dell'uomo e il suo fine supremo; donde il bisogno di Dio, la necessità di riproporsi criticamente il problema metafisico”<sup>263</sup>. L'esigenza di fondamento è esigenza di essere, di verità, ne consegue che la metafisica di cui oggi ha bisogno l'uomo è metafisica dell'essere, della verità. Metafisica è scoperta dell'Essere, ritrovamento della sua presenza, è penetrare il senso profondo integrale ultimo del reale<sup>264</sup>. L'esigenza dell'Assoluto risiede nel bisogno di riconquistare in Dio la nostra autenticità di uomini, nella convinzione che solamente Dio possa fornire un senso alla parola “destino”, in quanto: “ne fa una ‘destinazione’, e un significato necessario e immortale alla nostra esistenza contingente e temporale”<sup>265</sup>. Questo il pane e l'acqua dell'uomo di ieri, di oggi, di domani e di sempre. Pena la sua perdita nel nichilismo. L'immanentismo, razionalista e idealista, positivista e materialista, identifica il bisogno di Assoluto, intrinseco all'umano pensiero, con il possesso dell'Assoluto. Ma l'Assoluto trascende e fonda il pensiero, lo rende capace di verità e pertanto testimonianza di Dio. “Il pensiero è ‘bisogno’ di Assoluto, ‘non è’ l'Assoluto”<sup>266</sup>.

Il pensatore siciliano prosegue nella sua riflessione sull'Occidentalismo, ponendo in evidenza il venir meno dell'unità spirituale dell'Occidente europeo a causa dell'umanesimo laicista, il quale ha separato la tradizione critico-scientifica da quella metafisica e religiosa ebraico-cristiana. Dal Rinascimento a oggi la tradizione culturale critico-scientifica si è andata progressivamente identificandosi con la civiltà occidentale, rinunciando quest'ultima alla sua dimensione metafisica. Ma se il pensiero laicista non è l'essenza dell'Occidente europeo, ne consegue che in crisi non è la civiltà occidentale, piuttosto l'umanesimo laicista stesso. Tuttavia Sciacca avverte di evitare facili rallegramenti, causati da un'interpretazione semplicistica di quanto affermato nelle righe precedenti. Questo in quanto si ha crisi non solo a causa dell'umanesimo laicista, ma anche a causa del super-teologismo, anch'esso antiumanistico, perché separa la tradizione metafisica da quella critica ignorandola e negandola. Infatti l'esito è il medesimo: rottura tra uomo e Dio, con la conseguenza di un razionalismo irrazionale (l'uomo senza Dio) perché è contro ragione negare Dio, o di un fideismo irrazionale (Dio senza l'uomo), in quanto è contro ragione negare la ragione stessa e le verità razionali<sup>267</sup>. Infatti, sostiene Sciacca, è oscuramento dell'intelligenza non solo la perdita dell'essere ma anche la “riduzione” dell'essere dell'uomo a puro spirito, disprezzando il corpo e il creato<sup>268</sup>. Diventa necessario pertanto ristabilire l'unità della tradizione critico-scientifica e di quella metafisico-religiosa. E questo è possibile esclusivamente recuperando l'essere dell'uomo e,

---

<sup>263</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>264</sup> Ibidem.

<sup>265</sup> Ibidem, p. 82.

<sup>266</sup> Ibidem, p.80.

<sup>267</sup> Ibidem pp. 83-84.

<sup>268</sup> SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, cit., p. 96.

con esso, Dio. Di conseguenza non bisogna gioire della decadenza dell'umanesimo laicista, fintanto che non siano stati restaurati quei valori umani che esso trascina nella sua rovina, ripristinando in tal modo il vero umanesimo<sup>269</sup>. A tal proposito è illuminante quanto asserito da Bugossi: "Crisi è ciò che consegue dall'eccedenza di una parte sull'intero, onde viene meno l'armonia tra parti e intero; ma crisi si ha anche quando si ricerca questa armonia. Quest'ultima è crisi positiva, in quanto significa tagliare via il superfluo, fermarsi per poter capire questo superfluo"<sup>270</sup>.

Solamente ricomponendo l'unità delle due tradizioni è possibile ricomporre l'unità spirituale, *conditio sine qua non* dell'autentica cultura occidentale, e della sua possibilità di esistere ancora, anche se in una forma storica nuova ed originale<sup>271</sup>.

Il filosofo di Giarre prosegue domandandosi per quale motivo coloro che negano la perennità della verità e dei principi che fanno oggettivo il conoscere e il volere umano, sostenendo esclusivamente l'esistenza di prospettive storiche, temporali e contingenti, si addolorino per il tramontare di questa civiltà, non come forma o manifestazione storica di valori, ma con tutti i valori che ha espresso. Forse, si interroga Sciacca, si illudevano che la verità, di esclusiva formazione storica, potesse essere ugualmente oggettiva e supertemporale? In effetti è proprio questa la mistificazione del pensiero da Cartesio a Hegel, e dello scientismo positivista e neopositivista, in cui si identifica conoscenza e verità, soggetto conoscente e oggetto conosciuto, misconoscendo che altro è l'umano conoscere la verità, altro è la verità. Non bisogna dimenticare comunque che nel pensiero moderno vi è un altro filone, che sviluppa e approfondisce la linea speculativa classica o della metafisica dell'essere, e rappresentato tra gli altri da Campanella, Vico e Rosmini. Il pensiero contemporaneo, rifiutando la metafisica dell'essere, bollata con disprezzo come "tradizionale", e negando anche il principio storicistico quale criterio oggettivo di verità, giunge al *niente di verità*<sup>272</sup>. Da qui l'inutile difesa dell'Occidente propria di un pensiero contemporaneo che non comprende che la crisi degli aspetti particolari (sociale, morale, politico ecc.) della nostra civiltà è diretta conseguenza della perdita della verità della metafisica classica<sup>273</sup>. In ogni modo è necessario tenere ben presenti le parole che Sciacca scrive nel volume *L'ora di Cristo*: "La crisi è di un'epoca storica, cioè delle manifestazioni di una civiltà, non delle verità che essa contiene, che, come tali, non cessano di essere verità, anche se da tutti misconosciute e offesa"<sup>274</sup>.

L'essenza della civiltà occidentale o europea, che ha influenzato la nascita, in altri continenti, di altre civiltà (di cui comunque è importante tenere presente anche gli elementi preesistenti), è data dalla metafisica greca, dal diritto romano e dalla tradizione ebraico-cristiana. Per quanto concerne il pensiero greco, esso ha insegnato all'Occidente l'oggetto della metafisica ovvero l'essere in quanto essere, e i suoi concetti essenziali: l'oggettività della verità e la trascendenza dell'Essere. A Roma si deve la scienza giuridica, e grazie alla tradizione ebraico-cristiana l'umanità ha potuto conoscere la Verità rivelata da Dio. Ogni qual volta si verifica una rottura tra questi elementi essenziali, negando o minacciando uno di essi, la civiltà occidentale è in crisi. Ecco dunque Babilonia, la società empia, dominata dalla tecnologia e dallo scientismo, ed edificata sulle rovine di Gerusalemme, Atene e

---

<sup>269</sup> SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, cit., p. 86.

<sup>270</sup> TOMASO BUGOSSI, *La formazione antropica*, cit., p. 75.

<sup>271</sup> SCIACCA M. F., *L'ora di Cristo*, cit., pp. 86-87.

<sup>272</sup> Ibidem, pp. 89-90.

<sup>273</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>274</sup> Ibidem, p.93.



Roma<sup>275</sup>. Sostiene infatti Bugossi: “Sino al Rinascimento questa cultura e questa civiltà rapportavano equilibratamente ragione e fede. Da quest’epoca il pensiero ha elaborato dottrine con significato differenziato rispetto alla cristianità, per cui è avvenuta la rottura tra l’uomo e il divino e il nuovo mancato rapporto ha determinato la crisi storica dell’Occidente”<sup>276</sup>. Si badi bene che il termine “Occidente” non ha un significato esclusivamente geografico, pertanto l’occidentale è una civiltà con una sua essenza, e resta tale anche se si svolge in Paesi non europei, a patto che non neghi la sua stessa essenza<sup>277</sup>. Infatti come l’Ellenismo e il Romanesimo (decadenza rispettivamente dell’Ellade e della Romanità) lasciando in eredità a una nuova cultura, l’Occidente, sorta nel periodo che va da Carlo Magno al Rinascimento, quel che avevano prodotto, consentirono ad essa di riscoprire i veri valori ellenici e romani; così l’Occidentalismo lascerà al travaglio della nuova cultura, che nascerà dalla sua dissoluzione e riscoprirà l’Occidente, i suoi prodotti, che oggi, nell’oscuramento dell’intelligenza, sono negativi, ma che in essa potranno essere positivi<sup>278</sup>. Ascotiamo ora ciò che Sciacca sostiene in alcuni passi del volume *L’oscuramento dell’intelligenza*: “L’occidentalismo ormai non ha niente da insegnare e da esportare, tranne che tecnica e benessere, dati, numeri, calcoli [...]: non ha da esportare valori morali estetici, neanche sociali politici giuridici, che tutti ha adulterato e perduto [...]. I popoli che guardano all’Occidente con la speranza di aiuti o rimedi alla loro fame e ai loro mille triboli, sarà bene che si ricordino che volgono i loro occhi all’Occidentalismo cupido, mercante di tutto; e tutto ha ridotto a mercanzia, al solo principio appetitivo per dirla ancora con Platone”<sup>279</sup>; e prosegue: «molti popoli sono ostili all’Occidente perché avendolo conosciuto, hanno sofferto la sua oppressione; ma dal Seicento in poi, gli europei prima e i nordamericani dopo, non hanno esportato [...] i valori e l’anima dell’Occidente, ma l’Occidentalismo; non l’intelligenza occidentale -e dove è intelligenza il vincolo umano è di alterità per amore- ma la rapace stupidità occidentalistica governata dalla egoità per odio, umanitaria nel regalare qualche scuola, ospedale, strada allo scopo di consolidare domini; umanitarissima e ‘tollerante’ oggi per facilitare l’invasione dei loro prodotti, ma il rovescio della molto decorativa medaglia dell’umanitarismo è la violenza in ogni senso, soprattutto sullo spirito, per assenza di vera umanità. Questi popoli, in fondo, non hanno conosciuto e non conoscono l’Occidente [...] barattano la loro anima con il benessere al contagocce, rischiano, come le classi diseredate di ogni tempo, di diventare stupidi per imposizione”<sup>280</sup>. Per evitare ciò, il filosofo siciliano incita questi popoli alla difesa delle loro tradizioni culturali e a conoscere e ad approfondire i valori propri dell’Occidente, e considerato che all’elaborazione dei valori occidentali alcuni di questi popoli hanno peraltro contribuito, sarebbe anche una presa di coscienza di se stessi. In essi Sciacca individua i possibili sterratori del terreno che porteranno a nuova luce l’Occidente vero: “Ereditarlo e, sul fondamento delle tradizioni, dar luogo a nuove culture che non saranno occidentali, come quelle europee, attraverso l’assimilazione cristiana dei primi secoli dell’Ellade e della Romanità, dal secolo IX al Rinascimento non sono state greche o Romane. Non si tratta di assimilarsi all’Occidente rinato o di lasciarsene assimilare, bensì di assimilare l’Occidente riscoperto per un nuovo ciclo culturale, travaglio profondo che

<sup>275</sup> SCIACCA, M. F. *Gli arieti contro la verticale*, cit., p. 84

<sup>276</sup> TOMASO BUGOSSI, *La formazione antropica*, cit., p. 81.

<sup>277</sup> SCIACCA, M. F. *L’ora di Cristo*, cit., pp. 95-96.

<sup>278</sup> SCIACCA, M. F. *L’oscuramento dell’intelligenza*, cit., pp. 13-104.

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>280</sup> *Ibidem*, pp. 106-107.

consentirebbe loro, attraversando l'Occidentalismo senza lasciarsene sopraffare, di recuperare tutto l'apporto tecnico-industriale, oggi ciecamente manovrato dall'Occidentalismo stesso che pur l'ha prodotto, in una vera cultura sotto il segno dell'intelligenza"<sup>281</sup>. E per il filosofo di Giarre, proprio l'America latina potrebbe porsi all'avanguardia di questo movimento<sup>282</sup>.

Ed ecco l'ora di Cristo: la missione, che spetta ai cristiani, di ricostituire l'unità tra cultura e religione, scienza dell'uomo e Sapienza di Dio, tradizione critico-scientifica e metafisico-religiosa, in modo da far rinascere l'unità spirituale, in armonia con l'attuale momento storico, che l'Europa ha perso, come fu realizzato nel Medioevo in equilibrio con quel momento storico. Soltanto la cristianità, per Sciacca, è in grado di portare a compimento questa missione, in quanto è l'unica che "rivendica la validità e l'autonomia delle verità umane- la laicità dell'umano sapere- e, insieme, e proprio per questa laicità, quelle delle verità religiose o rivelate nella armonica e intrinseca convenienza reciproca delle une e delle altre"<sup>283</sup>. Urge pertanto realizzare l'unità dei cristiani, in nome di quella futura civiltà che, o sarà cristiana o non sarà civiltà; in quanto quest'ultima potrà essere vittoriosa solamente a patto che si lasci vincere dall'amore di Cristo<sup>284</sup>. *Veritas liberabit vos*. L'esercizio della libertà è possibile pertanto solo dove vi è *libertà nello e dello spirito*, ovvero in un *umanesimo della cultura*, intesa nel senso più forte, che è dire *cultura dell'Occidente*. Il pensatore siciliano ci ricorda che quest'umanesimo della cultura non sarebbe stato possibile senza l'apporto della Rivelazione cristiana, la quale ha dato all'uomo, per dono di Dio, la dimensione della soprannaturalità, innalzandolo a una dignità impareggiabile. Ne deriva che la vera civiltà occidentale è solo l'umanesimo cristiano, qualunque siano le modalità storiche in cui si attua<sup>285</sup>, e ci preme ancora una volta ricordare non intesa in senso geografico.

## LA CRISIS DEL OCCIDENTE EN M. F. SCIACCA

**“Negado el Cielo, todo cae en el polvo y se hace polvo”<sup>286</sup>**

**Simone De Andreis<sup>287</sup>**  
**Universidad de Génova - Italia**

El mensaje cristiano sigue aportando hoy materia de reflexión filosófica. De hecho, Miguel Federico Sciacca nos ha dejado una modo de filosofar que nos indica cuál es

---

<sup>281</sup> Ibidem, p. 108.

<sup>282</sup> Ibidem.

<sup>283</sup> SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, cit., p. 108.

<sup>284</sup> SCIACCA, M. F. *La Chiesa e la civiltà moderna*, cit., p. 43.

<sup>285</sup> SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, cit., p. 110.

<sup>286</sup> SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*. Milano, Marzorati, 1973, p. 66.

<sup>287</sup> *Simone De Andreis* es licenciado por la Università degli Studi di Genova. Forma parte del grupo de investigación de la Universidad. Ha participado en Jornadas y Congresos Nacionales e Internacionales. Es autor, entre otras obras, del ensayo *L'Idea dell'essere, genesi dello squilibrio ontologico in Gioberti, Rosmini e Sciacca*. Genova, Studi Sciacchiani, 2005.

la tarea y función de la filosofía, en la crisis que padece el verdadero Occidente y sus valores, y los riesgos que se corren cuando se lo ha degradado en Occidentalismo.

¿Qué queda en el mundo después de Jerusalén, Atenas y Roma han quedado a ras del suelo?, se pregunta Sciacca. Una sociedad impía, Babilonia. He aquí la respuesta del pensador siciliano.

La crisis del Occidente y la llegada del Occidentalismo coinciden, para el filósofo de Giarre, con la pérdida de la unidad de los dos amores, de los que dan testimonio el primer y el segundo mandamiento: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente”, “Amarás al prójimo como a ti mismo”<sup>288</sup>. En efecto, negar al prójimo quiere decir absolutizar al hombre, refutar a Dios, rescindir el vínculo creatural Creador-creatura, y, como escribe Sciacca en el volumen *Los arietes contra la vertical*: “Hacer del amor a nosotros un absoluto, que excluye el amor al prójimo y lo transforma en absoluto odio”<sup>289</sup>. Solo amando a Dios se ama al prójimo. Sciacca individualiza en las dos sociedades ateas, la capitalista y la marxista, el historiarse del oscurecimiento de la inteligencia (o bien, de la *estupidez*), y el proliferar del Occidentalismo; en cuanto ambas son contrarias a un renacimiento religioso y a una verdadera renovación de la cristiandad. Esta distinción es siempre verdadera, aunque, por lo que concierne a la sociedad comunista, históricamente la Unión Soviética, a la cual principalmente se refiere Sciacca, ha implosionado en el mil novecientos noventa y uno, en cuanto las instancias filosóficas -o mejor ideológicas- sobre las cuales había sido edificada, y sobre su materialismo histórico, y sus ramificaciones, que están siempre difundiendo en el mundo contemporáneo.

La inteligencia es intuición intelectual del ser, principio fundante y verdad primera, su objeto interior, presente a ella como Idea. Dialéctica por esencia en cuanto inteligencia de un ser finito, pero cuyo objeto interiormente intuitivo es el ser infinito, la inteligencia es, por lo tanto, a la vez, finita e infinita. El principio dialéctico propio de la inteligencia hace del hombre un pensante, único ente finito consciente de la propia finitud, en cuanto está constituido por el ser como Idea, que le da la conciencia de su límite de ente inteligente finito que tiende al infinito<sup>290</sup>. Es, pues, de extrema importancia cuanto afirma el filósofo siciliano en el volumen *El oscurecimiento de la inteligencia*: “El sentido del límite no le es dado al hombre sólo negativamente, por el ‘no-ser’ él esto o aquello, de aquello que le falta -como si, teniéndolo, pudiese devenir ‘más’ que un hombre y, estando privado de ello, fuese ‘menos’ en su ser; pretensión ésta de ser ‘otro ente’ y, por esto, tentación de rechazo de sí mismo o hacia abajo (debajo de su ser) o hacia lo alto (sobre su ser)-; pero el sentido del límite le es dado al hombre ante todo positivamente por aquello que es; y es un pensante finito constituido por la dimensión infinita del ser objeto, como Idea, de la inteligencia. Por lo tanto, el hecho de que el hombre no sea en forma absoluta no es una falta intrínseca a su ser [...], significa solamente que no es Dios y es por Dios, pero es todo el ser que le compete; por esto, ante todo compete a su ser, que no sea el ser de Dios, sino de ser en relación a Dios”<sup>291</sup>.

A causa del prevalecer de la tentación de sobrepasar el límite, la inteligencia se oscurece, y el hombre no ve que ser infinitamente ‘menos’ que Dios, se reifica, perdiendo el ser infinitamente ‘más’ respeto de las cosas<sup>292</sup>. Sostiene Tomaso Bugossi: “Reconocerse

<sup>288</sup> SCIACCA, M. F. *Gli ariete contro la verticale*. Milano, Marzorati, 1969, p. 68.

<sup>289</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>290</sup> SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*. Milano, Marzorati, 1970, pp. 21-22.

<sup>291</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>292</sup> Ibidem, p. 28.

creaturas en relación con el Infinito, en ello consiste nuestra libertad. Libertad es adecuarse al proyecto del Ser, a Su desvelarse, hacer el vacío a nuestras altisonantes palabras, par recibir la Su palabra. El estar pleno de nosotros mismos impide la posibilidad de recibir la manifestación del Ser: de este modo se olvida al Ser. La historia del olvido del Ser se inicia, pues, con el subjetivismo; en aquel preciso momento la dimensión del hombre es elevada hasta hacerla coincidir con el universo entero. Una faz de un poliedro no puede ser considerada como el poliedro mismo; por cuanto pueda inflarse una rana será siempre rana, jamás podrá llevar a ser buey; intentarlo llega a la autodestrucción<sup>293</sup>. Y he aquí la llegada de la *estupidez* y, con ella, del Occidentalismo, castigo que, afirma Sciacca, nos merecemos por haber perdido la inteligencia del ser<sup>294</sup>.

El espíritu religioso viene destruido, y Cristo, redimensionado, desdivinizado y desacralizado, es reducido al filántropo que se sacrifica por el amor de los otros, de tal modo controlable por las tecnocracias que aún están penetradas de cultura cristiana<sup>295</sup>. Por lo tanto, cristiandad atea. Pero es necesario recordar que allá donde se niega a Dios y a lo sobrenatural, falta la intención cristiana y está ausente el espíritu cristiano<sup>296</sup>.

La sociedad a la que nos hemos referido, antes que difundir el bienestar y la libertad, hacen a los hombres esclavos, en cuanto se hacen ateos. En tal sentido, escribe Sciacca: “Sin el renacimiento del Dios viviente en cuyo amor rencontrar el amor al prójimo, la salida no puede ser más que, o la rebelión anárquica (la Torre de Babel), o el dominio perfecto sobre el hombre. En efecto, si se niega la común paternidad de Dios y, con ella, el común vínculo ontológico creatural que nos une ‘singularmente’ a Él y ‘comunitariamente’ entre nosotros, hijos de un mismo padre y, por ello, hermanos, por lo que Cristo es a la vez nuestro Padre como Dios encarnado y nuestro Hermano como Hijo de Dios; si se niega que la resurrección de Cristo es la resurrección y no la ‘muerte’ de Dios y que el hombre tiene un destino sobrenatural por lo que es necesario aunque no suficiente en la prueba de la vida su continuo perfeccionamiento, que significa libertad del error y del mal y, por esto, es un duro y gozoso ejercicio de la mente en la verdad y de la voluntad en el bien [...] Si se niega que este destino y aquel perfeccionamiento son derechos inalienables de la persona en cuanto creatura de Dios y para Dios, y que solo así cada hombre ve en sí y en los otros una imagen viviente del Dios viviente, dignidad suprema que hace sagrada a la persona humana y digna de amor total incluso en sus actos más humildes e insignificantes [...]; si se niega todo esto, es inevitable, entonces, concluir desconsoladamente que la humanidad de hoy, entre tanta ciencia, técnica, sociología y psicología, -pero enemiga de la filosofía y de la poesía, de religión y de la moral, imposibles una vez rechazado el ‘Ser’ por el puro ‘hacer’ y, con el ser la verdad; y por lo tanto el hacer es el nivel de lo empírico puro, que es lo simplemente verificable por una razón sin luz de verdad, por lo que la verificabilidad se reduce a la mera constatación de los hechos para hacer sobre ellos cálculos y previsiones-, atraviesa uno de los períodos más pavorosos de infantilismo y de inmadurez, de peligrosa irresponsabilidad, aun cuando se vanagloria cien veces al día de empeñarse en ‘elecciones de fondo’; y corre el riesgo de autosometerse a esclavitudes jamás conocidas<sup>297</sup>. El humanismo ateo, matando a Dios, tiende a la afirmación de la autosuficiencia del hombre, pero de este modo lo condena al la servidumbre física, moral e intelectual relacionados con las exi-

<sup>293</sup> BUGOSI, Tomaso. *La formazione antropica*. Milano, Edicolors publishing, 2003, p. 64.

<sup>294</sup> SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, op. cit., p. 13.

<sup>295</sup> SCIACCA, M. F. *Gli arietí contro la verticale*, op. cit., p. 72.

<sup>296</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>297</sup> Ibidem, pp. 72-73.

gencias políticas, de mercado y de consumo impuesta por la “Diabólica Alianza” de los políticos, industriales, tecnócratas y burócratas<sup>298</sup>.

Es, por lo tanto, necesario impedir que las dos sociedades ateas continúen la negación del hombre en su ser y en su dignidad; ésta es una responsabilidad social del cristiano, el cual debe volver a proponer las verdades esenciales de la cristiandad, que no están más de moda, y que, justamente por ello son más necesarias<sup>299</sup>.

En la tecnocracia, el “hacer” es absolutizado y sustituye al “ser”; olvida que el mejor obrar tiene su fundamento en el pensar, y que no hay pensamiento sino del ser, en el ser y por el ser, principio de verdad, de inteligibilidad y de moralidad. El ser es el principio ontológico, la *dimensión vertical* que conduce a la trascendencia de Dios, Principio metafísico por excelencia<sup>300</sup>.

En la sociedad impía, la vertical debe ser derribada con la consecuencia de la *deshelenización* de la cristiandad, que consiste en considerar que la existencia de un Dios trascendente es un problema exclusivo del pensamiento griego y no del cristiano. Se deriva de ello una “teología de la muerte de Dios” o teología del hombre, la única verdaderamente cristiana en cuanto está liberada del Dios antropomórfico helénico y veterotestamentario, como es antropomórfico el Dios-Persona, e interesado en el hombre, data la muerte de Dios con Cristo<sup>301</sup>. Ante tal deicidio acaecido en la historia, el hombre se ha ilusionado con alcanzar la “mayoría de edad”, con devenir “adulto” y “maduro”<sup>302</sup>; cuando en realidad se ha solamente perdido a sí mismo. Pero la deshelenización tiene como fin también la eliminación del problema de la inmortalidad del alma, considerado también éste, un problema griego y no cristiano; de este modo el hombre queda libre para empeñarse exclusivamente en la acción social y política.

De lo expuesto se evidencia que el objetivo es la eliminación del principio del ser, en base al cual, desde Parménides en adelante, han sido edificadas las grandes construcciones metafísicas verticales<sup>303</sup>.

Pero en las sociedades ateas, para las cuales no hay otro rescate y otra salvación más que la de este mundo, el fracaso es la catástrofe, que es propia de la naturaleza y del hombre reducido a ella. El fracaso del cristiano, por el contrario, es tragedia, consecuencia de un pecado irreparable por el hombre y reparable sólo por Dios, por medio de la gracia sobrenatural, para la salvación eterna, no obstante que las apariencias puedan decidir lo contrario, y no obstante el posible fracaso en el mundo<sup>304</sup>.

La civilización moderna, desde el momento en que niega la Revelación se corrompe y convierte en la civilización del Anti-Cristo, que se opone a la civilización de Cristo: “no por nada hemos vivido años de Anti-Cristo, oprimidos por superhombres o anticristos”<sup>305</sup>, escribe Sciacca. El pensador siciliano subraya, además, el error que se da cuando se define a la sociedad moderna neopagana, en cuanto el paganismo antiguo ignorando la Revelación y no conociendo por lo tanto la Verdad, es acristiano y no anticristiano; la civilización actual, por el contrario, es anticristiana desde el momento que conoce el espíritu cristiano

---

<sup>298</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>299</sup> Ibidem p. 79.

<sup>300</sup> Ibidem.

<sup>301</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>302</sup> Ibidem, p. 82.

<sup>303</sup> Ibidem.

<sup>304</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>305</sup> SCIACCA, M. F. *La Chiesa e la civiltà moderna*, cit., p. 26.

pero lo niega<sup>306</sup>. Babilonia, por lo tanto, está dominada por el laicismo moderno, que consiste en la convicción de que el hombre sea autosuficiente, y que el mundo humano tenga en sí mismo su principio y su fin. La religión es la religión del hombre, identificado una y otra vez con la Razón, la Voluntad, la Vida o el Sentimiento; renuncia a la Verdad trascendente, en favor de una verdad debida exclusivamente a la obra del hombre y, al igual que las situaciones humanas, mudable<sup>307</sup>. No hay un *Regnum Dei*, lo que hay es solamente “este” mundo, el *regnum hominis*; en él, está el sentido y el fin del mundo y de la vida<sup>308</sup>. El error fundamental del laicismo consiste, pues, en el creer poder salvar al hombre negando a Dios; de acrecentar la capacidad de la razón privándola de la luz de la verdad por la cual es objetiva y de la luz de la Revelación, y, en fin, creer poder asegurarse la civilización y el progreso elevando la razón y al hombre a lo absoluto d Dios. Pero, de este modo, el hombre y la sociedad en la cual él vive, se reducen al nihilismo radical<sup>309</sup>. De aquí se sigue un humanismo ateo, donde el hombre se autonega en cuanto se priva de Dios. La conclusión del laicismo, entusiasta y dogmático, por el cual el hombre lo es todo y no hay nada sobre él, es la pérdida de todo sentido de la vida. Sucesivamente el laicismo crítico, ha denunciado la irracionalidad y el sinsentido de la absolutización del hombre, pero ha conservado un radical ateísmo<sup>310</sup>. Pero la sola toma de conciencia del nihilismo no es suficiente; de ello es testigo la obra de Nietzsche, “hermano separado” de Sciacca, en cuanto ha sido un lúcido desenmascarador del Occidentalismo, pero cuya solución genera el pesimismo débil propio de la muerte de Dios, muerto por los hombres; solución que desemboca también ella en la nada porque ella se ubica siempre en el nivel de la naturaleza y del hombre aunque pretende colocarse sobre el ser humano<sup>311</sup>. Más allá de la muerte de Dios está la muerte del problema de Dios y no de Dios mismo, nos recuerda Bugossi en el volumen *La formación antrópica*, y, prosigue el filósofo genovés, nuestro pensamiento no produce a Dios, y no puede prescindir del problema de Dios<sup>312</sup>. Para oponerse a la deriva del nihilismo es necesario, pues, sostiene Sciacca, un humanismo auténticamente cristiano, en el cual el hombre es la creatura predilecta de Dios, y justamente por esto, un humanismo respetuoso del sentido creatural o de dependencia, donde Dios es principio y fin; es Amor infinito y no tirano, y la naturaleza del hombre es elevada a un destino sobrenatural<sup>313</sup>.

Michele Federico Sciacca escribe en el texto *La hora de Cristo: La ausencia del Fundamento absoluto del ser del hombre, de la verdad y de los valores humanos*; genera la “ruptura” entre el hombre y su ser y, por esto, entre el hombre y Dios: ésta es la raíz de la así llamada “crisis” que atormenta al mundo moderno y contemporáneo. De aquí la desintegración del hombre de hoy y la exigencia de recomponer su unidad fundamental. No se salvan los valores sin el Ser que los funda y del cual ellos son testigos. Pero el Absoluto es el objeto propio de la metafísica, del que el pensamiento moderno ha creído poder hacer a menos; aquél que la filosofía llama Absoluto, la teología lo llama Dios; y el pensamiento laicista se ha ilusionado con poder hacer a menos de Dios; así, perdido Dios, ha perdido al hombre, el fundamento del hombre y su fin supremo; de aquí la necesidad de Dios, la nece-

---

<sup>306</sup> Ibidem.

<sup>307</sup> SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, cit., p. 64.

<sup>308</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>309</sup> Ibidem, p.66.

<sup>310</sup> Ibidem, p.72.

<sup>311</sup> SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, cit., pp. 93-96-97.

<sup>312</sup> BUGOSI, T. *La formazione antropica*, cit., p. 65.

<sup>313</sup> SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, cit., p. 68.

sidad de reproponerse críticamente el problema metafísico<sup>314</sup>. Dado que la exigencia de fundamento es exigencia de ser, de verdad, se sigue de ello que la metafísica de la cual el hombre tiene hoy necesidad es la metafísica del ser, de la verdad. Metafísica es descubrimiento del Ser, recuento de su presencia; es penetrar el sentido profundo e integral último de la realidad<sup>315</sup>. La exigencia del Absoluto reside en la necesidad de reconquistar en Dios nuestra autenticidad de hombres, en la convicción de que solamente Dios pueda otorgar un sentido a la palabra “destino”, en cuanto : “constituye un destino”, y un significado necesario e inmortal a nuestra existencia contingente y temporal<sup>316</sup>. Este es el pan y el agua del hombre de ayer, d hoy, de mañana y de siempre. Es lamentable que se pierda esto en el nihilismo. El inmanentismo, racionalista e idealista, positivista y materialista, identifica la necesidad de Absoluto, intrínseca al pensamiento humano, con la posesión del Absoluto. Pero el Absoluto trasciende y funda el pensamiento, lo hace capaz de verdad y, por lo tanto, testimonio de Dios. “El pensamiento es `necesidad` de Absoluto, `no es` el Absoluto”<sup>317</sup>.

El pensador siciliano prosigue en su reflexión sobre el Occidentalismo, poniendo en evidencia el menoscabo de la unidad espiritual del Occidente europeo a causa del humanismo laicista, el cual ha separado la tradición crítico-científica de la metafísica y religiosa hebraico-cristiana. Desde el Renacimiento a hoy, la tradición cultural crítico-científica se ha ido progresivamente identificándose con la civilización occidental, renunciando esta última a su dimensión metafísica. Mas si el pensamiento laicista no es la esencia del Occidente europeo, se sigue de ello que en no está en crisis la civilización occidental, sino más bien el humanismo laicista mismo. Sin embargo, Sciacca advierte que ha que evitar las fáciles alegrías, causadas por una interpretación simplista de lo que se ha afirmado en las renglones precedentes. Esto debido q que se tiene una crisis no solo a causa del humanismo laicista, sino también causa del super-teologismo, también él antihumanista, porque separa la tradición metafísica de la crítica ignorándola y negándola. En efecto, la conclusión es la misma: ruptura entre hombre y Dios, con la consecuencia de un racionalismo irracional (el hombre sin Dios) porque es ir contra la razón negar a Dios, o de un fideísmo irracional (Dios sin el hombre), en cuanto es ir contra la razón negar la razón misma y las verdades racionales<sup>318</sup>. En efecto, sostiene Sciacca, es un oscurecimiento de la inteligencia no solo la pérdida del ser sino también la “reducción” del ser del hombre a puro espíritu, despreciando el cuerpo y lo creado<sup>319</sup>. Deviene necesario, por lo tanto, restablecer la unidad de la tradición crítico-científica y de la metafísico-religiosa. Y esto es posible exclusivamente recuperando el ser del hombre y, con ello, a Dios. En consecuencia, no se necesita gozar con la decadencia del humanismo laicista, hasta tanto no se hallan restaurados aquellos valores humanos que él arrastra en su ruina, restaurando de este modo el verdadero humanismo<sup>320</sup>. En este sentido es iluminador lo afirmado por Bugossi: “Crisis es lo que se sigue del excedente de una parte sobre el todo, por lo que se menoscaba la armonía entre las partes y el todo; pero hay crisis también cuando se busca esta armonía. Esta última es crisis positiva, en cuanto significa cortar lo superfluo, detenerse para poder entender lo superfluo”<sup>321</sup>.

---

<sup>314</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>315</sup> Ibidem.

<sup>316</sup> Ibidem, p. 82.

<sup>317</sup> Ibidem, p.80.

<sup>318</sup> Ibidem pp. 83-84.

<sup>319</sup> SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, op. cit., p. 96.

<sup>320</sup> SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, op. cit., p. 86.

<sup>321</sup> BUGOSI, T. *La formazione antropica*, op. cit., p. 75.

Solamente recomponiendo la unidad de las dos tradiciones es posible recomponer la unidad espiritual, *conditio sine qua non* de la auténtica cultura occidental, y de su posibilidad de existir aún, ancora, aunque en una forma histórica nueva y original<sup>322</sup>.

El filósofo de Giarre prosigue preguntándose por qué motivo aquellos que niegan la perennidad de la verdad y de los principios que hacen objetivo el conocer y el querer humano, sosteniendo exclusivamente la existencia de perspectivas históricas, temporales y contingentes, se duelen por el ocaso de esta civilización, no como forma o manifestación histórica de valores, sino con todos los valores que ha expresado. ¿Quizás, se pregunta Sciacca, se ilusionaban creyendo que la verdad, de exclusiva formación histórica, pudiese ser igualmente objetiva y supratemporal? En efecto, es justamente esta la mistificación del pensamiento desde Descartes a Hegel, y del cientificismo positivista y neopositivista, en la que se identifica conocimiento y verdad, sujeto cognoscente y objeto conocido, desconociendo que una cosa es el conocimiento humano de la verdad, y otra la verdad. No hay que olvidar de todos modos que en el pensamiento moderno hay otro filón, que desarrolla y profundiza la línea especulativa clásica o de la metafísica del ser, y es el filón representado, entre otros, por Campanella, Vico y Rosmini. El pensamiento contemporáneo, rechazando la metafísica del ser, signada con desprecio como “tradicional”, y negando también el principio historicista como criterio objetivo de verdad, llega a la *nada de verdad*<sup>323</sup>. De aquí la inútil defensa del Occidente propia de un pensamiento contemporáneo que no comprende que la crisis de los aspectos particulares (social, moral, político, etc.) de nuestra civilización es una consecuencia directa de la pérdida de la verdad de la metafísica clásica<sup>324</sup>. De todos modos es necesario tener bien presentes las palabras que Sciacca escribe en el volumen *L'ora di Cristo*: “La crisis lo es de una época histórica, esto es, de las manifestaciones de una civilización, no de las verdades que ella contiene, que, como tal, no cesan de ser verdades, aunque sean por todos desconocidas y ofendidas”<sup>325</sup>.

La esencia de la civilización occidental o europea, que ha influenciado el nacimiento, en otros continentes, de otras civilizaciones (de aquí que sea importante tener presente también los elementos preexistentes), es dada por la metafísica griega, por el derecho romano y por la tradición hebraico-cristiana. Por lo que concierne al pensamiento griego, éste ha enseñado a Occidente el objeto de la metafísica, o sea, del ser en cuanto ser, y su conceptos esenciales: la objetividad de la verdad y la trascendencia del Ser. A Roma se le debe la ciencia jurídica y, gracias a la tradición hebraico-cristiana la humanidad ha podido conocer la Verdad revelada por Dios. Toda vez que se verifica una ruptura entre estos elementos esenciales, negando o amenazando uno de ellos, la civilización occidental entra en crisis. He aquí, pues, la Babilonia, la sociedad impía, dominada por la tecnología y por el cientificismo, y edificada sobre las ruinas de Jerusalén, Atenas y Roma<sup>326</sup>. Sostiene, en efecto, Bugossi: “Hasta el Renacimiento, esta cultura y esta civilización implicaban equilibradamente razón y fe. En esta época, el pensamiento había elaborado doctrinas con significado diferenciado respecto de la cristiandad, por lo que advino la ruptura entre el hombre y lo divino y una nueva falta de relación ha determinado la crisis histórica del Occidente”<sup>327</sup>. Adviértase que el término “Occidente” no tiene un significado exclusivamente geográfico,

---

<sup>322</sup> SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, op. cit., pp. 86-87.

<sup>323</sup> Ibidem, pp. 89-90.

<sup>324</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>325</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>326</sup> SCIACCA, M. F. *Gli arieti contro la verticale*, cit., p. 84

<sup>327</sup> BUGOSI, T. *La formazione antropica*, cit., p. 81.



por lo tanto la occidental es una civilización con una esencia propia, y permanece también si se desarrolla en Países no europeos, con la condición de que no se niegue su misma esencia<sup>328</sup>. En efecto, el Helenismo y el Romanismo (decadencia respectivamente de la Hélade y de la Romanidad) dejando en herencia una nueva cultura, la Occidental, surgida en el período que va de Carlos Magno al Renacimiento; los que lo produjeron permitieron redescubrir en él los verdaderos valores helénicos y romanos; de este modo el Occidentalismo dejará al trabajo de parto de la nueva cultura, que nacerá de su disolución y redescubrirá al Occidente, sus productos, que hoy, en el oscurecimiento de la inteligencia, son negados, pero que en ella podrán ser positivos<sup>329</sup>. Escuchemos ahora lo que Sciacca sostiene en algunos pasajes del volumen *El oscurecimiento de la inteligencia*: El occidentalismo ya no tiene nada que enseñar y para exportar, excepto la técnica y el bienestar, datos, números, cálculos [...]: no tiene para exportar valores morales estéticos, ni siquiera valores sociales, políticos, jurídicos, a todos los cuales los ha adulterado y perdido [...]. Los pueblos, que miran al Occidente con la esperanza de ayudas o remedios a su hambre y a sus mil tribulaciones, será bueno que se acuerden que dirigen sus ojos al Occidentalismo codicioso, mercantilista en todo; todo lo ha reducido a mercancía, con el único principio apetitivo para decirlo con términos de Platón<sup>330</sup>; y prosigue: “Muchos pueblos son hostiles a Occidente porque habiéndolo conocido, han sufrido su opresión; pero desde el mil seiscientos en adelante, los europeos primeros y los norteamericanos luego, no han exportado [...] los valores y el alma del Occidente, sino del Occidentalismo; no la inteligencia occidental -y donde hay inteligencia el vínculo humano es de alteridad por amor- pero la rapaz estupidez occidentalista gobernada por el egocentrismo, por el odio, humanitaria regalando alguna escuela, hospital, o camino con el fin de consolidar dominios; muy humanitaria y “tolerante” (entre comillas) hoy para facilitar la invasión de sus productos, pero el revés de la muy decorativa medalla del humanitarismo es la violencia en todo sentido, sobre todo sobre el espíritu, por ausencia de una verdadera humanidad. Estos pueblos, en el fondo, no han conocido y no conocen el Occidente [...] Permutando sus almas con el bienestar a cuentagotas, se arriesgan, como las clases desheredadas de todos los tiempos, a devenir estúpidos por imposición<sup>331</sup>. Para evitar esto, el filósofo siciliano incita a estos pueblos a la defensa de sus tradiciones culturales e a conocer y a profundizar los valores propios de Occidente, y considerado que algunos de estos pueblos han, además, contribuido a la elaboración de los valores occidentales, sería también una toma de conciencia de sí mismos. En ellos Sciacca individualiza a los posibles labradores del terreno que llevarán nueva luz al Occidente verdadero: “Hereditario y, sobre el fundamento de sus tradiciones, dar lugar a nuevas culturas que no serán occidentales, como las culturas europeas, que asimilaron la cultura cristiana de los primeros siglos de la Hélade y de la Romanidad, pero que del siglo IX al Renacimiento no han sido culturas griegas o romanas. No se trata de asemejarse a Occidente renacido o de dejarse asimilar, sino de asimilar el Occidente redescubierto por un nuevo ciclo cultural, fatiga profunda que les consentiría, atravesando el Occidentalismo sin dejarse vencer, recuperar todo el aporte técnico-industrial, hoy ciegamente maniobrado por el mismo Occidentalismo que lo ha sin embargo producido, realizando una verdadera cultura bajo el signo de la inteligencia<sup>332</sup>. Y

---

<sup>328</sup> SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, cit., pp. 95-96.

<sup>329</sup> SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, cit., pp. 13-104.

<sup>330</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>331</sup> Ibidem, pp. 106-107.

<sup>332</sup> Ibidem, p. 108.

para el filósofo de Giarre, justamente América latina podría ponerse a la vanguardia de este movimiento<sup>333</sup>.

Y he aquí la hora de Cristo: la misión, que espera a los cristianos: reconstituir la unidad entre cultura y religión, ciencia del hombre Sabiduría de Dios, tradición crítico-científica y metafísico-religiosa, de modo de hacer renacer la unidad espiritual, en armonía con el actual momento histórico, que Europa ha perdido, como fue realizado en el Medioevo en equilibrio con aquel momento histórico. Solamente la cristiandad, para Sciacca, está en grado de llevar a cumplimiento esta misión, en cuanto es la única que “reivindica la validez y la autonomía de las verdades humanas -la laicidad del saber humano- y, además, y justamente por esta laicidad, aquellas verdades religiosas o reveladas en armónica e intrínseca conveniencia recíproca a unas y otras”<sup>334</sup>. Urge, por lo tanto, realizar la unidad de los cristianos, en nombre de aquella futura civilización que, o será cristiana o no será civilización; en cuanto esta última podrá ser victoriosa solamente con la condición de que se deje vencer por el amor de Cristo<sup>335</sup>. *Veritas liberabit vos*. El ejercicio de la libertad es posible, por lo tanto, solo donde se halla la *libertad en el espíritu y del espíritu*, o bien, en un *humanismo de la cultura*, entendida en el sentido más fuerte, lo que equivale a decir *cultura dell’Occidente*. El pensador siciliano nos recuerda que este humanismo de la cultura no habría sido posible sin el aporte de la Revelación cristiana, la cual ha dado al hombre, por don de Dios, la dimensión de la sobre naturalidad, enlazándolo a una dignidad inigualable. Se deriva de ello que verdadera civilización occidental es solo el humanismo cristiano, cualquiera sean las modalidades históricas en que se actualiza<sup>336</sup>. Nos urge recordar, una vez más, que Occidente y su civilización no deben entenderse en un sentido estrictamente geográfico, sino en sentido cultural, por lo cual, como he expuesto precedentemente, el renacimiento de la cultura occidental es posible en cualquier parte del mundo, con la sola condición de que se hagan propios los valores en la que se funda.

---

<sup>333</sup> Ibidem.

<sup>334</sup> SCIACCA, M. F. *L’ora di Cristo*, cit., p. 108.

<sup>335</sup> SCIACCA, M. F. *La Chiesa e la civiltà moderna*, cit., p. 43.

<sup>336</sup> SCIACCA, M. F. *L’ora di Cristo*, cit., p. 110.

## EL CRISTIANISMO EN CONFRONTACIÓN CON EL ISLAM, EN EUROPA

### ASPECTOS DE UNA FILOSOFÍA ACTUAL DE CULTURA Y DEL ENCUENTRO

**Heinrich Beck\***  
**Universidad Otto Friedrich - Alemania**

La *situación cultural actual en Europa* se caracteriza por dos fenómenos: la *bajada de la cultura tradicional cristiana*, y una *subida del influjo vital islámico*.

La *Iglesia cristiana*, la católica como la protestante, en gran medida pierde de sus fieles y de su influencia en la vida pública. Los *valores cristianos*, cada vez más van a menos, como se observa, por ejemplo, en la convivencia de los sexos, o en la praxis creciente del aborto, o en la discusión de problemas bio-éticos. Para esta situación parece ser significativo, que recientemente en el preámbulo de la constitución de la Reunión Europea, de la EU, se ha renunciado a mencionar la relación con Dios.

La causa de una tal retrocesión del perfil cristiano y de la difusión cultural del indiferentismo religioso, podría ser una inclinación del hombre europeo, en su disposición óptica, al distanciamiento racional y a una multiplicidad de convicciones personales y de formas de vida. Esto se comprueba por el hecho que, en el fondo espiritual de la cultura europea, se originaron las declaraciones de los Derechos humanos, los cuales prescriben respetar al hombre como tal, su pertenencia a cualquier raza, sexo y fe religiosa o ateísta. La cultura europea, lo es obvio, favorece una ética pluralista y humanista, y un hábito antropocéntrico.

A esta disposición cultural de Europa, actualmente entra el *Islam*, con gran vigor. La cantidad de sus fieles y la potencia de su influjo público parecen aumentarse. Y este Islam manifiesta un rostro cultural, el cual se opone al de Europa, pues, no estima ni reconoce una multiplicidad de convicciones individuales y de formas de vida, sino pide unidad. Los principios de todos los ámbitos de la vida cultural son deducidos del Korán; el mismo vale aún como código jurídico para el estado y no hay separación entre religión y Estado. No se practica una ética antropocéntrica, sino teocéntrica, y no se quiere un pluralismo, sino un monismo de la vida cultural. Éste fácilmente incluye un *hábito de intolerancia* y acrecienta su fuerza, mientras que el primero dispone a una *tolerancia ilimitada*, la cual la debilita.

---

\* *Heinrich Beck* es Rector y Profesor emérito de la Universidad Otto Friedrich (Bamberg), Doctor Honoris Causa; Miembro de la Academia Internacional de Ciencias, Miembro de la Academia Europea de Ciencias y Artes; Orschungsstelle für Interkulturelle Philosophie und Comeniusforschung der Otto Friedrich-Universität Bamberg. E-mail: [prof.heinrich.beck@t-online.de](mailto:prof.heinrich.beck@t-online.de)

La raíz óptica podría hallarse en que, según la fe del Islam, Dios es entendido en un sentido extremadamente monista: “Allah” no importa un ser uno y tripersonal, como el Dios cristiano, sino solo una persona única. Así, en el mundo, desde su fundamento óptico Divino, solo hay la disposición para unidad, y no espacio para multiplicidad y pluralidad.

Y, por el contrario, es exactamente la concepción cristiana de Dios como un ser uno en la diferencia y comunión de tres personas, que hace reconocible en el mundo tanto la diferencia y multiplicidad de convicciones individuales y ámbitos culturales, como su unidad e intercoherencia, y que puede así fundamentar un orden viviente, que admite la unidad en la pluralidad y pluralidad en la unidad.

Y desde aquí, se abre el panorama a una tarea y oportunidad ineludible de la fe cristiana, para la construcción del *futuro cultural de Europa*. La bajada de la cultura cristiana en su estructura tradicional y la subida del Islam, significan un desafío existencial al cristianismo como elemento constitutivo y creativo de Europa.

Pero, para cumplir esta perspectiva, parece necesario que el cristiano no entienda su identidad en un sentido defensivo frente al Islam, sino en un sentido dialógico. Tiene que salir de un autoentendimiento autosuficiente y cerrado en sí mismo, y tiene que entrar en la mentalidad del Islam, para entenderlo *en el punto de partida de sus propias presuposiciones*. Desde aquí, el cristiano podría regresar a sí mismo, en una identidad cristiana más rica, la cual ahora incluye una relación explícita con el Islam. Tal nueva *identidad dialógica* significaría, en fin, una realización más perfecta del mandato del cristianismo como religión del amor. Además: Cuando el cristiano se acerca al *moslem* en un tal hábito de respeto y apertura, entonces (¡y en la base de confianza en Dios!) hay esperanza de que también el hombre *moslem* se abrirá más frente al cristiano.

Y solo así, pienso, tiene futuro tanto el cristianismo en Europa, como una Europa en la cual el cristianismo tiene lugar e influencia constitutiva cultural.

**A PROPÓSITO DE LAS RELACIONES ENTRE *TEORÍA*  
Y *PRÁCTICA* EN LA FILOSOFÍA KANTIANA:  
REFLEXIONES ACERCA DE UNA TAREA FILOSÓFICA INCONCLUSA**

**Ileana Beade\***

**UNR – CONICET**

### **I. Introducción**

A la luz de los acontecimientos históricos que demarcan los límites del debate filosófico contemporáneo, podrían adscribirse hoy diversas tareas a la filosofía. Una de ellas sería, quizás, la reflexión acerca de los valores y principios de una tradición que parecía extinguida hace unas décadas y de la cual, sin embargo, no podemos afirmar que se haya ausentado definitivamente de nuestros debates filosóficos. En efecto, la modernidad constituye, aún hoy, un marco de referencia ineludible para el planteo y el tratamiento de los problemas clásicos de la filosofía (el problema del conocimiento, la ética, la política, la educación, la religión, en fin: la vida social, en su sentido más genérico). Si la modernidad impuso una agenda filosófica que expresó las necesidades propias de una época, estableció asimismo una serie de principios metodológicos y epistemológicos a partir de los cuales pudo llevarse a cabo la reflexión filosófica en cuanto reflexión *racional* abocada a la determinación de principios universales. La vigencia de esos principios, y, por extensión, de los valores y supuestos de la filosofía moderna, en el marco del pensamiento contemporáneo, sigue siendo un debate abierto entre nosotros.

Otra de las tareas urgentes que parecen imponerse a la filosofía nos reenvía, nuevamente, a considerar los avatares de su historia. Nos referimos a la tarea –nunca acabada– de la reflexión del pensar filosófico acerca de sí mismo. Redefinir un espacio disciplinar propio, realizar un balance acerca de su desarrollo histórico y de su situación presente, en fin, posicionarse en una etapa de transición en el cual las propias ciencias naturales y formales emprenden el desafío de un autoexamen en sentido epistemológico, todo ello exige, desde luego, una mirada al pasado en función de la comprensión de un presente que se revela complejo; exige, pues, un recorrido que se remonta hasta el propio origen fundacional de la filosofía, ese origen remoto en el cual aspiró a constituirse como *madre de las ciencias*. Desde entonces, su relación con las ciencias se ha revelado conflictiva (y lo sigue siendo en el presente). De allí que la reflexión epistemológica, inherente al pensar filosófico en cuan-

---

\* *Ileana Evade* es adscripta a la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna en la U.N.R., y becaria doctoral del C.O.N.I.C.E.T. E-mail: [ileanabeade@yahoo.com.ar](mailto:ileanabeade@yahoo.com.ar)

to tal, se renueve hoy con inusitada vigencia, en un período de inestabilidad y ausencia de certezas.

Entre las diversas tareas que podrían adscribirse a la reflexión filosófica contemporánea, quisiéramos referirnos a una que nos parece central, y que podríamos caracterizar haciendo uso de una fórmula kantiana. Se trata de la relación entre la *teoría* y la *práctica*. Asumiendo la dimensión de la crisis cultural que nos aqueja, y, por tanto, la necesidad imperiosa de pensar soluciones desde el ámbito filosófico (dando por supuesto además que las ideas filosóficas no han de permanecer confinadas en el ámbito estrecho de las universidades y los círculos académicos, sino que ejercen —quieranlo o no— un rol central en nuestras prácticas políticas y sociales) la tarea de pensar la relación entre *la teoría* y *la práctica* aparece hoy como tarea impostergable. En verdad, habría que decir que se trata de una tarea recurrente y propia de la filosofía, pues las teorías filosóficas jamás han dado la espalda a los acontecimientos inmediatos que han definido, en las distintas épocas, su contexto próximo (y esto vale aún para las teorías que se consideran más abstractas, más *universales*).

La urgencia de los problemas de nuestra realidad política y social podría inducirnos a la idea de una filosofía más comprometida con las necesidades concretas del presente, y, por tanto, menos ocupada en la búsqueda de principios abstractos, de ideas que parecen resistirse a toda aplicación inmediata. Podría pensarse, en este sentido, que la filosofía teórica debe ceder su puesto a una filosofía práctica, en otras palabras: que es preciso abandonar el ámbito abstracto de los principios para sumergirnos en la dimensión concreta de las necesidades prácticas<sup>337</sup>. Sin embargo, en este trabajo intentamos reflexionar acerca de la validez incondicionada de los principios y su vigencia para la vida práctica. Consideramos que la razón —esa *Razón universal* cuya superioridad exaltaba el pensamiento ilustrado en el siglo XVIII— sigue siendo un medio eficaz para enfrentar la enorme complejidad de los acontecimientos actuales. Más aún: en ella descansa toda posibilidad de reeditar proyectos de transformación social y política, en fin, proyectos *teóricos, ideales, utópicos*, a partir de los cuales orientar nuestras decisiones más inmediatas. A fin de pensar el sentido que asume hoy esta tarea *teórico-práctica* de la filosofía, proponemos recuperar algunas ideas centrales de uno de los pensadores en que quienes el ideario moderno se refleja con mayor nitidez.

---

<sup>337</sup> En su obra titulada *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Stephen Toulmin señala la influencia decisiva que la tradición racionalista del siglo XVII (encabezada por la obra filosófica de Descartes, y por la producción científica de Galileo) ha ejercido sobre el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico moderno, cuyas ideas rectoras se extienden hasta el propio siglo XX. El autor propone abandonar esa tradición, y recuperar en cambio aquella que es propia del humanismo renacentista, una tradición más comprometida con los problemas concretos de la vida social. Toulmin considera, pues, que este modelo del pensar filosófico puede resultar más fructífero a la hora de pensar los problemas de nuestro tiempo (cf. Toulmin, S. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona, Ediciones Península, 1992). Por nuestra parte, creemos que la caracterización del racionalismo como pensamiento abstracto, ajeno a intereses concretos, puede resultar excesivamente esquemático en ciertos casos (basta considerar, por ejemplo, la producción filosófica de Kant, para constatar hasta qué punto el presente histórico inmediato no es ajeno a los pensadores de la tradición racionalista). El análisis de algunas tesis kantianas que proponemos en este trabajo permitirá ilustrar esta observación.

## II. Acerca del refrán “*lo que vale para la teoría no es válido para la práctica*”

Como sabemos, Immanuel Kant fue uno de los pensadores paradigmáticos del racionalismo ilustrado, y, por tanto, un defensor incansable del valor de los principios universales de la razón -principios que intentó proyectar al tratamiento de los problemas filosóficos más diversos, desde el conocimiento a la moral, pasando por la política, el derecho, la religión, la educación, la antropología filosófica y la filosofía de la historia. En un breve ensayo de 1793 titulado “*Acerca de la relación entre teoría y práctica en la Moral*”<sup>338</sup>, se propone discutir la interpretación que Christian Garve (uno de los académicos más destacados de Leipzig en ese período) ha difundido acerca de sus ideas filosóficas. Según Garve, Kant habría sostenido que la observancia de la ley moral (sin consideración alguna de la felicidad) es el único fin del hombre. Sin embargo, Kant ha indicado expresamente que, si bien en la acción moral se nos exige prescindir de cualquier móvil ajeno al dictado de la ley moral, ello no significa que el hombre deba renunciar a la felicidad. Por el contrario, la crítica kantiana a los sistemas morales fundados en el principio de la felicidad, se limita a la exigencia de no atender a la felicidad en cuanto *móvil que determine nuestras acciones morales*.

La discusión con Garve expresa un debate más amplio e importante para la historia de la Filosofía, a saber: aquel que se plantea en torno al problema de una filosofía moral pura, esto es: fundada en principios racionales (por oposición a las llamadas éticas eudemónica, en cuyo marco la felicidad es considerada como móvil de nuestras acciones. Como otros partidarios de la *ética eudemónica*, Garve considera que todos los móviles que determinan nuestra voluntad, dando origen a nuestras acciones se originan en la búsqueda de la felicidad. Partiendo de este supuesto, impugna los principios de la moral kantiana, fundados en la exigencia de cumplir los mandatos incondicionados de la ley moral.

La respuesta de Kant a las objeciones de Garve apunta a aclarar en qué sentido específico la filosofía moral pura debe desentenderse de la felicidad: mientras perseguimos el bienestar personal o el interés propio, nos vemos atrapados en una red compleja de cálculos acerca de costos y beneficios, sino que sea posible garantizar la consecución del fin que nuestras acciones persiguen; por el contrario, cuando atendemos exclusivamente al *deber* (esto es: al mandato incondicionado de la ley moral), rechazando así toda búsqueda de la felicidad personal), nos aproximamos al *bien supremo*, en el cual hemos de alcanzar la mayor *felicidad* (si bien, como recompensa no buscada). En este sentido Kant ha definido a la moral “como una ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad”<sup>339</sup>.

No es nuestro objetivo detenernos a analizar la discusión entre Kant y Garve en los diversos aspectos específicos que en ella se plantean sino analizar las conclusiones que Kant obtiene en torno al problema del valor de la felicidad en cuanto principio de la acción moral.

---

<sup>338</sup> Kant, I. *Teoría y práctica*, Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1993. Bajo el título *Teoría y práctica* se publican tres ensayos breves que el propio Kant compiló bajo el título “*En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”*”. La paginación de las citas corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kant’s gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín et alia, 1902 ss (I-IX) (a esta edición aludimos bajo la abreviatura A. A., seguida del tomo y la página correspondiente).

<sup>339</sup> Kant, I. *Teoría y práctica*, A. A., VIII, p. 278.

El concepto puro del *deber* (principio asequible a través de la sola razón) es mucho más claro, más evidente y más enérgico que cualquier otro motivo empírico capaz de determinar nuestras acciones (esto es: cualquier motivo relativo a la *felicidad*):

“...la voluntad que sigue la máxima de la felicidad titubea, entre sus móviles, sobre lo que debe decidir, pues pone las miras en el éxito y éste es muy incierto; hace falta una buena cabeza para desenredarse de la maraña de razones *en pro* y *en contra* sin engañarse en el cálculo final. En cambio, cuando se pregunta cuál es el deber en ese caso concreto, no titubea en absoluto sobre la respuesta que ha de darse a sí misma, sino que sabe de inmediato y con toda certeza lo que ha de hacer. Incluso experimenta, si el concepto de deber tiene algún valor para ella, cierta repugnancia a entregarse al mero cálculo de ventajas que puedan resultarle de su infracción, como si en esto le cupiese elección alguna”<sup>340</sup>.

Esto prueba que, en asuntos morales, lo que es válido en la *teoría* (es decir, válido según principios, debe ser válido también para la práctica, pues no es la experiencia la que pueda instruirnos acerca de los deberes morales, sino únicamente la razón. El conocido refrán según el cual *aquello que es válido para la teoría no es, sin embargo, válido para la práctica*, no tiene, pues relevancia ni aplicación alguna en el ámbito de la moral. Lo mismo puede decirse acerca del derecho, y, por extensión, de los problemas jurídicos. En el tercer ensayo de *Teoría y práctica*<sup>341</sup>, Kant se ocupa de un problema no estrictamente jurídico, sino más bien histórico-filosófico. Partiendo de la pregunta acerca de si existen en la naturaleza humana disposiciones que permiten esperar el progreso de la especie, Kant responde afirmativamente: “Se me permitirá, pues, admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también cabe concebir que progresa hacia lo mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces *interrumpido* pero jamás *roto*”<sup>342</sup>.

Lo que nos interesa destacar aquí es, fundamentalmente, las observaciones que se realizan a propósito de la conexión entre teoría y práctica. Kant ha establecido que es posible pensar que el género humano progresa hacia un estado superior (tanto en el plano moral, como en el jurídico y político) Si se exigiesen pruebas que demuestren esta afirmación –nos dice– no cabe más que apelar a la *teoría* (y no a la *práctica*) pues se trata aquí no de *lo que de hecho sucede*, sino de *lo que debe suceder*:

“No tengo necesidad de demostrar esta suposición; es el adversario de ella quien ha de proporcionar una prueba. Porque yo me apoyo en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones (...) actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor; (...) por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas -dudas que, si fuesen probatorias, podrían inducirme a desistir de un trabajo aparentemente baldío-, mientras eso no pueda probarse con absoluta certeza, me asiste pese a todo la posibilidad de no trocar

---

<sup>340</sup> Ibidem, p. 287.

<sup>341</sup> El título de este ensayo es: “*De la relación entre teoría y práctica en el Derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es: cosmopolitas (Contra Moses Mendelssohn)*”.

<sup>342</sup> Ibidem, pp. 308–309.



el deber (...) por la regla de prudencia consistente en no dedicarse a lo impracticable (...), por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima -ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas- de que tal cosa es factible”<sup>343</sup>.

En lo que concierne a los propósitos morales, basta que no se haya demostrado la imposibilidad de su realización, para que ellos constituyan un deber. Si trasladamos estas conclusiones al ámbito del derecho internacional (esto es: a la relación entre los Estados) no podemos fiarnos de la experiencia histórica, cuyo testimonio nos llevaría a desistir del proyecto de un Derecho público internacional capaz de garantizar la paz definitiva entre las naciones. Así como la moral exige que nos mantengamos en el ámbito de los principios, así también en materia jurídica debemos atender a ellos, y actuar en conformidad con los mismos, pues, de ese modo, contribuimos a que el progreso sea factible. Kant convoca a sus lectores a mantener viva la esperanza respecto del futuro, y manifiesta su confianza en la *naturaleza humana*:

“...como en esta última siempre continúa vivo el respeto por el derecho y el deber, no puedo ni quiero considerarla hundida en el mal hasta el extremo de que la razón práctica moral, tras muchos intentos fallidos, no vaya a triunfar finalmente sobre el mal y no nos presente a la naturaleza humana como digna de ser amada. Así pues, también desde el punto de vista cosmopolita se mantiene la tesis: lo que por fundamentos racionales vale para la teoría, es asimismo válido para la práctica”<sup>344</sup>.

En el segundo ensayo de Teoría y práctica, “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, las relaciones entre la teoría y la práctica son analizadas desde el punto de vista de la política. Una vez más, las condiciones de una buena constitución política exigen que consideremos los *principios racionales* en cuanto fundamento último del orden político, desatendiendo el testimonio de la experiencia. El Derecho político debe fundarse en principios *a priori*, “pues la experiencia no puede enseñar qué es el derecho, y hay una teoría del derecho político sin conformidad con la cual ninguna práctica tiene validez”<sup>345</sup>. Los principios son, por tanto, fuente de toda legitimidad en materia de Derecho político. En síntesis:

“Una práctica que da de lado a todos los principios puros de la razón en ninguna parte reniega de la teoría con más arrogancia que en la cuestión de los requisitos para una buena constitución política. Esto se debe a que una constitución legal, existente desde hace mucho tiempo, va acostumbrando paulatinamente al pueblo a una regla: la de juzgar tanto su felicidad como sus derechos con arreglo a la situación en la cual todo ha estado hasta el momento, siguiendo su tranquilo curso. Pero no lo acostumbra, en sentido inverso, a valorar esta situación con arreglo a los conceptos del derecho y la

---

<sup>343</sup> Ibidem, p. 309.

<sup>344</sup> Ibidem, p. 306.

<sup>345</sup> Ibidem, pp. 305–306.

felicidad que la razón pone en su mano; más bien lo habitúa a preferir siempre aquella situación pasiva antes que el peligroso trance de buscar una mejor (...) Y como todas las constituciones que existen hace bastante tiempo, cualesquiera que sean sus defectos y pese a todas sus diferencias, arrojan en este punto idéntico resultado, a saber, el de contentarse con el status quo, síguese de ahí que ninguna teoría es auténticamente válida cuando se considera el bienestar del pueblo, sino que todo se apoya en una práctica dócil a la experiencia”<sup>346</sup>.

He aquí el riesgo que se corre cuando se abandonan los principios por impracticables, las metas por *utópicas*, los proyectos por *ideales*, esto es: cuando nos apoyamos en prácticas “dóciles a la experiencia”.

La valoración y comprensión crítica los acontecimientos políticos y sociales dependerá, pues, de nuestra capacidad para elevarnos sobre la experiencia, desarrollando una explicación filosófica que pueda dotar de sentido a esos acontecimientos, y no sólo eso: que pueda orientarnos en nuestra tarea de transformación. Esta es una tarea propia de la filosofía, de la filosofía como disciplina teórica (y no caigamos en el error de suponer que lo teórico está disociado de la práctica; por el contrario: si abandonamos la reflexión acerca de los principios que deben orientar nuestras prácticas, para intentar operar en la realidad práctica prescindiendo de tales principios, no sometemos así a la lógica irresistible del status quo. La definición kantiana de *lo teórico* y de *lo práctico* nos parece, en este sentido, sumamente elocuente:

“Se denomina *teoría* incluso a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad, y, por tanto, siempre que hayan sido abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación. Por el contrario, no se llama *práctica* a cualquier manifestación, sino sólo a aquella realización de un fin que sea pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad”<sup>347</sup>.

### III. Pesar lo práctico: una tarea teórica.

Pensar la práctica sin el auxilio de principios teóricos no es, en rigor, ocuparse de lo práctico, sino entregarse a la más pura inmediatez, a lo contingente, abandonarse a la contingencia, renunciar a una explicación de los fenómenos sociales que pueda contribuir a una auténtica *comprensión* de los mismos (y recordemos que en la comprensión se ha situado, tradicionalmente, el objetivo propio de las llamadas *Ciencias del espíritu*, entre las cuales hemos de incluir a la filosofía). Podemos concluir haciendo nuestra la objeción que Kant dirige a los detractores de la teoría. El refrán según el cual *lo que vale en la teoría no vale para la práctica*,

---

<sup>346</sup> Ibidem.

<sup>347</sup> Ibidem, p. 275.

“ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral (al deber de la virtud o del derecho), pues se trata ahí del canon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente, y donde todo está perdido cuando las condiciones empíricas -por ende, contingentes- de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma, por tanto cuando una práctica calculada en orden a un resultado probable -probable con arreglo a la experiencia que se acumuló *hasta la fecha*- queda autorizada para dominar la teoría, que es subsistente por sí misma”<sup>348</sup>.

He aquí una tarea filosófica inconclusa para la Filosofía, una tarea que la define en su sentido más propio. Pensar lo real apelando a la abstracción de los principios no significa recluirse en el ámbito ideal e intangible de los *meros ideales*, sino asumir la exigencia de pensar modelos alternativos que permitan regular nuestras prácticas cotidianas y concretas. Pensar la práctica desde la teoría es, pues, pensar el cambio, la posibilidad, la utopía.

---

<sup>348</sup> Ibidem, p. 277.

## LA DIMENSIÓN EXISTENCIAL DEL PIQUETE

Mauro Emiliozzi\*

UNR

Los procesos sociales y políticos en América nos ponen siempre ante una eterna disyuntiva: pensarlos desde la técnica que nos ofrece una determinada ideología o teorizar a partir de su observación. La primera alternativa, amén de ser la más cómoda, es académicamente la menos arriesgada. El estancamiento de la filosofía, según Rodolfo Kusch, se produce precisamente porque exigimos una técnica que nos habilite la posibilidad de pensar. Pero detrás de esa técnica, se esconde el miedo a pensarnos a nosotros mismos.

La aparición del *piquete* -como hecho social y político- en el ocaso de nuestra Argentina neoliberal, nos invita a situarnos intelectualmente en una posición de apertura frente a una realidad que se nos manifiesta como inabarcable en su totalidad.

La primera aproximación filosófica que se hizo respecto del *corte de ruta* fue en clave posmoderna. Por aquellos años se libraban en Francia grandes huelgas de camioneros, y el análisis de esa coyuntura se trasladó a la Argentina de manera mecánica: la efectividad de la lucha se basaba en el efecto que producía el corte de la circulación de los productos.

El *piquete* argentino es un hecho novedoso, distinto de aquel *piquete* obrero de la sociedad industrial. Sus causas, orígenes históricos, consecuencias, etc., son susceptibles de una reflexión particular. Pero en este caso se me ocurre indagar en la profundidad ontológica del fenómeno, a partir de una mirada esbozada desde el pensamiento de Rodolfo Kusch.

Quedarnos con el *piquete* como mero hecho, nos obtura la posibilidad de pensar la otra faceta de su realidad, su reverso. Pero para asumir este desafío, primero es necesario despojarnos de nuestro traje occidental. Lo racional nos gobierna por encima de una realidad más compleja que sólo puede ser comprendida en tanto seamos capaces de abrir una puerta a la *autenticidad* americana.

En el *piquete* estalla ante nuestros ojos esa dimensión existencial del *mero estar nomás*: la llegada del *piquetero* a la vera de la ruta -muchas veces de a pie- el acto de establecerse en el territorio que se ocupa, la larga espera que comienza con las horas y se extiende a veces por días, la cocina improvisada en el suelo, el partido de fútbol y la recreación para los más chicos... No me refiero al *piquete urbano*, sino a aquel que nace de la naturaleza *demoníaca* -al decir de Kusch- de la geografía americana, en las olvidadas rutas del interior del país o, a lo sumo, en los arrabales marginales de las ciudades.

---

\* Mauro Emiliozzi cursa la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Humanidades y Artes en la Universidad Nacional de Rosario. Es ayudante de la cátedra de *Problemática del Pensamiento Político Latinoamericano y Argentino II*. Ha obtenido el 2º Premio en el I Concurso de Ensayo Breve del Centro de Estudios Históricos Arturo Jauretche, con el ensayo: *Soberanía y horizontalidad en la sociedad global. A propósito de Michael Hardt y las polémicas del FSM*. Entre Ríos. (2002). E-mail: [emilio221@argentina.com](mailto:emilio221@argentina.com)

En el piquete se desdibuja el concepto de *militante*, por lo menos en los términos en los que lo define la teoría que se aprende en una Facultad, en un sindicato, o en un partido político. Familias enteras componen el *piquete*, en un despliegue endógeno que se vuelve comprensible para nosotros sólo cuando lo experimentamos de modo directo.

Kusch hablaba del *hedor de América* como un ambiente en el que nos hallamos perdidos, hostilizados por una realidad que no alcanzamos a comprender. El piquete tiene su *hedor* particular, que a la fuerza nos descentra de nuestra realidad siempre ordenada, incluso en lo caótico de la cotidianeidad. Esto ocurre porque el *piquetero* no es exactamente la síntesis dialéctica entre el obrero industrial y el nativo americano. El proceso de *fagocitación* de lo occidental en América, que Kusch describe como una dialéctica particular, es un devenir eterno donde el *mero estar* no desaparece, aunque se encubra en el *estar-siendo* contemporáneo. Por eso el *mero estar* aparece en su plenitud cuando América despierta y se manifiesta, por ejemplo, en la lucha *piquetera*.

Cuando pensamos el *piquete*, aún desde una postura progresista, o revolucionaria, o militante -en definitiva moderna y occidental- lo abordamos con una serie de preconceptos, que aunque bien intencionados, nos velan la posibilidad de comprenderlo en su complejidad. Pero cuando llegamos al *piquete* y compartimos esa experiencia, sentimos que la realidad nos estalla en la cara. Cuando la lluvia nos moja los pies a la noche, cuando la leña incandescente hace que el horizonte sea inconmensurable. Ahí comenzamos a *comprender*, más allá del *conocimiento* que presuponíamos tener, en el amparo de nuestro edificio científico.

*“Conocer implica una apertura al mundo, y además tomar en cuenta lo que ese mundo me ofrece como claro y distinto. Pero esto no tiene sentido si no hay una posición previa de tipo emocional frente a ese dato, algo que lo totalice y que haga que entre a formar parte de mi horizonte existencial”*<sup>349</sup>.

La *negación*, como aspecto metodológico que Kusch le asignaba al pensamiento popular americano, como contracara de la *afirmación* que permanentemente nos impone la ciencia occidental, se revela con todas sus fuerzas en el *corte de ruta*. Cuando tomamos una Facultad, por ejemplo, equiparamos nuestra lucha con la del *piquetero*, en tanto nos sentimos víctimas de un mismo orden social injusto. Esto es así, pero sólo en parte.

En la toma de la Facultad nos sobreviene la incertidumbre. Si nos van a cortar la luz, el teléfono, o el agua por ejemplo. Sentimos pánico ante la posibilidad de que lo que *afirmamos* cotidianamente -la luz, el agua, el teléfono- desaparezcan, o que la comida no tenga el mismo sabor de todos los días. Los más desprejuiciados lo toman como una aventura, sabiendo que en uno, dos o tres días volverán al refugio que la conciencia occidental ha creado para cada uno de nosotros. En el *piquete* gobierna la *negación* de todo ese aparato tecnológico del que somos dependientes en la ciudad.

*“Lo que se afirma en América va en sentido contrario a lo que se vive. Lo que se vive niega lo que se está afirmando”*<sup>350</sup>.

En el piquete gobierna el *mero estar* porque a la vez que se adopta una postura combativa se produce una liberación subjetiva particular. Empezamos a comprender porqué entonces el *ser* es circunstancia, mientras que el *estar* es fundamento. Despojado de su identidad de trabajador, el desocupado busca en sí mismo para descubrir lo oculto, lo *semi-*

---

<sup>349</sup> KUSCH, Rodolfo. *La negación en el pensamiento popular*. En Obras completas. Tomo II. p. 593. Rosario, Fundación Ross, 2000.

<sup>350</sup> Ibid. p. 658.

*nal* en su composición ontológica. Así nace el *piquetero*, como nueva identidad que se volverá colectiva en el corte de ruta.

En definitiva, esa experiencia del *corte de ruta*, nos liga íntimamente con el *reverso de América*, con esa faceta oculta tras la máscara de la racionalidad impuesta por occidente. La *fagocitación*, como dialéctica americana, se muestra así como un proceso en devenir constante y nos recuerda que las respuestas que buscamos en el horizonte, muchas veces conviven con nosotros, a nuestro alrededor.

## LOS DESAFIOS DE UNA EXPLICACIÓN NO REPRESENTACIONAL DEL CONOCIMIENTO

Álvaro M. Valenzuela\*  
Universidad Católica de Valparaíso - Chile

Para los hombres de todos los tiempos el hecho de reconocer la propia imagen en la superficie límpida del agua o en la no menos misteriosa de un espejo ha sido una experiencia suficientemente fuerte como para dar un sello a los esfuerzos por abordar la pregunta acerca del conocer. Y, si bien la pregunta epistemológica no estuvo en el elenco de los primeros interrogantes filosóficos, qué duda cabe que en las grandes síntesis de la antigüedad griega y medieval, la explicación especular del conocimiento tuvo una preponderancia manifiesta. En efecto, el conocimiento genuino se denominó *especulativo*, porque de algún modo consistía en un retorno de la mente sobre una imagen o representación, de algo que no era ella misma. Y, el acto mismo de coger la verdad de la cosa, consistió en una *adecuatío intellectus et rei*.

No obstante, esta explicación tenía un supuesto previo y más fundamental: la distinción entre un sujeto cognoscente y un objeto de conocimiento. Esta distinción no sólo implicaba diferentes entidades, sino diferencias cualitativas, ya que la realidad de un sujeto cognoscente solo se podía sustentar si se aceptaba que en el sujeto cognoscente había una entidad que superaba los límites de la materia. Es decir, si se postulaba su espiritualidad. En efecto, para Aristóteles y luego Tomás de Aquino, sólo un ser espiritual podía *ser todas las cosas*, pues en eso mismo consistía el acto de conocer. Una grandiosa concepción que ha sido bien expresada en términos modernos del siguiente modo:

“Es el hecho maravilloso de que un ente, el espíritu, no sólo existe entre otros entes, sino que por así decirlo, es transparente para sí mismo, <consciente de sí mismo>, está <dentro de sí>, y a la vez se dilata y rebasa su propio ámbito, reflejando en sí lo <otro>, lo que no es él, y <deviniendo, en cierta manera, todas las cosas>, como dice Aristóteles” (Brugger, 1958).

Tan potente fue este legado filosófico que ni siquiera el gran E. Kant quiso impugnarlo. Más aún, en el siglo XX, que tiene como una de sus características un retorno del aprecio por la metafísica, vemos como Husserl, da crédito a las cosas, *ir a las cosas mismas* nos dice e instaura la dimensión *intencional* como una estructura fundamental del acto del conocimiento. Es decir, que conocer es siempre un movimiento de la mente o del alma hacia algo que no es ella, hacia la cosa. No obstante, hay en ese pensador alemán la clara

---

\* *Álvaro M. Valenzuela* es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Es catedrático en esa Universidad y en otras universidades chilenas. Es autor de varios libros y de cerca de ochenta artículos en revistas. E-mail: [avalenzu@ucv.cl](mailto:avalenzu@ucv.cl)

intención de sobrepasar la pura correlación entre sujeto y objeto, en una unidad *constituida* por la conciencia y la aproximación al tema de la verdad, como un ámbito en el cual estamos desde siempre, antes de toda cogitación.

A nuestro juicio, por lo tanto, la principal encrucijada frente a la pregunta sobre cuál sea la esencia del conocimiento es la opción por un camino Representacional o por un camino No representacional, o por uno que concilie a ambos.

El camino Representacional, da una innegable primacía al Objeto del conocimiento y a la consistencia real de un Mundo -allá a fuera- que está frente a la conciencia. En cierto modo es connatural a concepciones Realistas y Objetivistas. No obstante admite formas muy diferentes, como lo veremos a continuación. La *representación* puede ser entendida como una acción del sujeto, de un sujeto espiritual o bien como una *pasión* del mismo, algo que le sucede. Supone la existencia de una dualidad sujeto-objeto.

De modo natural en esta opción aparece el concepto de verdad ya clásico de “*adecuación del intelecto con la cosa*”, adecuación que se hace entre una forma mental y algo que hay en el objeto.

En el plano del conocimiento científico la ciencia occidental afirma su carácter racional y esencialmente representacional, aún cuando le atribuye una validez limitada.

Por otra parte, la hipótesis No Representacional, de base fundamentalmente científica y más propiamente biológica, supone que entre el sujeto y su mundo hay una imbricación tal, que en realidad uno se define por el otro. El sujeto genera su mundo y es imposible entenderlo sin ese mundo. La araña que teje su tela y habita en ella; una tela que es ella misma, sienta las bases de una metáfora peligrosamente atrayente.

Toda una gran tradición de filosofía y sabiduría del Oriente -y también de la mística cristiana occidental- , postula que el verdadero conocimiento es no representacional<sup>351</sup> y que precisamente el acceso a lo superior se hace sin símbolos ni imágenes, yendo más allá de ellas.

El concepto de *adecuación* deja de tener vigencia y el conocimiento es considerado como una conducta que surge de la dinámica de la Vida.

En ambas opciones el rol del lenguaje es diferente. En la ruta Representacional el lenguaje es importante como vehículo del pensamiento y expresión de la misma representación en el plano racional. El valor del lenguaje está en el plano individual. En la ruta No Representacional, el lenguaje tiene un rol más fuerte: da forma al pensamiento, al punto que el mismo pensamiento es lenguaje y tiene una connotación social. Se crea un tejido de significaciones en las que la comunidad lingüística tiene un rol fundamental.

A partir de lo anterior, a modo de hipótesis de trabajo proponemos el siguiente esquema general en que “ubicamos” a algunos filósofos más destacados en tres opciones : los extremos de alta definición en cuanto a lo representacional y lo no-representacional y algunas posiciones que podríamos calificar de intermedias o no bien definidas.

---

<sup>351</sup> La mística cristiana europea, San Buenaventura, Eckart, San Juan de la Cruz y Santa Teresa, postulan un encuentro del alma con Dios en la que todas las imágenes terrenales dejan de ser rutas hacia el conocimiento de Dios y al encuentro con El.



## Esencia del conocimiento desde el punto de vista de su carácter representacional

Tipo de realidad	¿Qué es conocer?	
<b>REPRESENTACIONAL</b>	<b>Conocer es representarse un objeto.</b> <b>Conocer es compartir representaciones</b> <b>La verdad es adecuación.</b>	Platón Agustín Aristóteles Tomás de Aquino Kant Husserl Zubiri Opciones dualistas
<b>OPCIONES AM-BIVALENTES.</b>	<b>Conocer es dar significado.</b> <b>Conocer es comprometerse.</b> <b>El Conocimiento es el fruto del amor.</b>	Schopenhauer
<b>NO REPRESENTACIONAL</b>	<b>Conocer es actuar sobre el mundo de modo eficaz.</b> <b>Enacción.</b> <b>Conocer es generar un Mundo.</b> <b>Conocer es convivir.</b> <b>Conocer es hacerse uno con el Todo.</b>	Rousseau Merlau Ponty Bergson Marshall McLuhan H. Maturana Francisco Varela Opciones monistas y panteístas.

Analicemos brevemente las opciones delineadas.

El uso del término “representación” para referirse al conocimiento no es en modo alguno ni banal ni ingenuo, de hecho supone una toma de posición respecto de los asuntos de fondo. No obstante para hacer una primera incursión utilizaremos las palabras del mismo Heidegger, a propósito de sus reflexiones sobre el pensar.

“Representar, ¿Quién de nosotros no habría de saber lo que es representar? Si representamos algo, por ejemplo, filológicamente un texto, una obra pictórica bajo el aspecto histórico-crítico, un proceso de oxidación de la química, entonces tenemos en cada caso una representación de los objetos nombrados. ¿Y dónde tenemos estas representaciones? Las tenemos en la cabeza. Las tenemos en la conciencia. Las tenemos en el alma. Tenemos las representaciones dentro de nosotros, entiéndase, las representaciones de los objetos. Esto sí, desde hace algunos siglos se entremetió la filosofía cuestionando si estas representaciones dentro de nosotros corresponden en alguna manera a una realidad fuera de nosotros. Unos dicen que sí, otros que no, y otros finalmente que no hay manera de decidir sobre esta cuestión y que sólo se puede decir que el mundo, que aquí significa la totalidad de lo real, es en cuanto sea representado por nosotros”.<sup>352</sup>

<sup>352</sup> HEIDEGGER, Martín. *¿Qué significa pensar?* (1952). Bs. As., Ed. Nova, 1964, pág. 42.

Y, a continuación de esta introducción, el filósofo de la Selva Negra, se refiere a Arthur Schopenhauer (1788-1860) en términos por demás gentiles. Mencionando el título de su obra principal: *El Mundo como voluntad y como representación* (1818), no duda en afirmar ese pensamiento “*ha determinado de la manera más persistente el pensamiento de todo el siglo XIX y del XX*”.<sup>353</sup>

Ciertamente que no será posible encerrar el pensamiento de Martín Heidegger en este lecho de Procusto. En efecto, al término de sus reflexiones en la lección mencionada, descalifica a las Ciencias como instancias válidas para discernir entre ilusión y realidad en materia de conocimiento. Específicamente se refiere al ejemplo utilizado de la realidad del árbol en Flor que tiene delante de sí.

“¿Con qué título se toman las Ciencias, a las que el origen, de su propia esencia tiene que permanecer oculto, las atribuciones para emitir semejantes juicios? ¿De dónde les viene a las ciencias el derecho de determinar el lugar donde está situado el hombre, erigiéndose a sí mismas en patrón y medida de tales definiciones? Esto, empero, ya tiene lugar con sólo resignarnos en silencio a que nuestro estar frente al árbol sea únicamente una relación calificada de pre-científica con lo que seguimos todavía denominando "árbol". La verdad es que actualmente estamos más bien inclinados a repudiar el árbol en flor a favor de conocimientos físicos y fisiológicos que creemos ser superiores”<sup>354</sup>.

Corresponderá pues que demos tribuna a Schopenhauer, quien tendrá la notable peculiaridad de ofrecer una solución al dilema planteado, ya que sin renunciar a la representación, abrazará otro enfoque, No Representacional, el de la voluntad.

Simplificando indebidamente el panorama de la historia de la filosofía se podría decir que las grandes tradiciones filosóficas de la antigüedad y de la Edad Media, se alinearon decididamente en el campo de la explicación Representacional del conocimiento, que por otra parte calza bien con su visión de la realidad desde el punto de vista de la Metafísica como conocimiento fundamental y primero. No poca razón tuvo Ockam cuando encontró que algo sobraba y que había paño que cortar en las intrincadas elucubraciones entre diferentes tipos de intelectos y de *species* mentales.

No obstante lo anterior, en todos los tiempos ha habido manifestaciones religiosas, filosóficas y científicas que han sugerido el enfoque No Representacional.

A nuestro juicio hay varias alternativas. La primera es reservar el carácter representacional para cierto tipo de conocimientos, como el propiamente intelectual y racional, excluyéndolo de otro tipo, como es la percepción sensible. Nos parece que este es el camino que sigue Maurice Merleau Ponty (1908-1961). Otra opción es dejar resueltamente la vía Representacional para establecer una relación sujeto-mundo que se base en mecanismos tales como una simbiosis biológica, o afectiva o mística. Pero hay una tercera vía, que a nuestro juicio es la que escoge Schopenhauer, que es establecer los dos caminos: representación y voluntad, con puentes y contactos.

El contexto biológico de la segunda alternativa se ha desarrollado a partir del trabajo de biólogos, tales como Humberto Maturana (1928-) y Francisco Varela (1946-2002) en nuestro país -Chile; el punto de vista de la unión afectiva no representacional es más com-

---

<sup>353</sup> Ibidem.

<sup>354</sup> Ibidem, pag. 46.

plejo en su historia y ya tiene antecedentes en la Sagrada Escritura bíblico-cristiana, en la filosofía franciscana y también en la tomista y, finalmente, el camino místico tiene numerosos referentes en la mística europea, y sobre todo en la filosofía del Oriente. Dentro de estas alternativas es necesario mencionar las interpretaciones psicoanalíticas del comportamiento humano, las que incluyen mecanismos netamente no representacionales, a lo menos al nivel consciente.

¿Qué consecuencias generales puede traer adoptar este camino? La primera y más clara consecuencia es que al desvalorizar o anular el plano racional, netamente representacional, se produce una ponderación de la corporalidad que puede conducir a la concepción de un mundo humano sin orientación como no sea la de la Vida misma. Sin el apoyo de los referentes representacionales vinculados al lenguaje la vida humana involucre hacia un terreno previo a la razón. Esta renuncia a lo verbal, al *logos* –que es el gran aporte de la filosofía griega - puede tener sentido cuando el Objeto de conocimiento supera toda posibilidad de representación e imagen, como es el caso de Dios, pero resulta menos aceptable cuando se trata de otros entes, como nosotros mismos y el mundo. A menos que el contexto antropológico sea el de una renuncia a la autonomía del sujeto y el de un hundirse y disolverse en el Todo o en la Nada, como sería la ambición de las filosofías orientales.

No debería, interpretarse lo anterior como la afirmación de que el camino no representacional implica necesariamente una deshumanización y un retorno a la vida animal. Podría implicarlo, pero no necesariamente. Precisamente, trataremos de analizar esta opción descubriendo sus aspectos positivos, particularmente en el campo de la educación. Para esto será necesario seguir una vía media que respete la opción Representacional y la conjugue con la No Representacional.

Ahora bien, yendo a un terreno menos abstracto: nos podemos preguntar ¿qué sea el camino que predomina en el ámbito de la cultura? Nuestro diario quehacer con el mundo inteligible ¿se nutre de imágenes apelantes a la razón o bien se orienta fundamentalmente a otros ámbitos de nuestra realidad como *espíritus encarnados* – para usar una expresión de Merlau-Ponty?

La respuesta, sin duda va más bien por el camino No-Representacional. En efecto algunas de las formas más potentes de relación entre los seres humanos y de configuración de su mundo se sitúan en este camino, entre ellas:

1) El Mito como expresión de experiencias fundamentales del género humano que, trasladadas por la narración, son vivenciadas en la existencia de cada uno, al modo de repetición de hechos paradigmáticos. De este modo la breve y modesta existencia personal se ilumina con una presencia que le da valor; 2) El Amor como fuerza unitiva y relacional, capaz de transmitir lo que las palabras callan. Según Pascal, hay unas “razones que la razón no comprende”. En la fidelidad a esa lógica del corazón, hay una verdad y justicia que la razón no puede menos que ratificar; 3) El camino místico hacia la unión con Dios, más allá de toda representación; 4) El Medio Ambiente Tecnológico concebido como atmósfera que ejerce su acción sobre los sujetos más allá de su dimensión de vehículo de representaciones; 5) El valor concedido en el ámbito familiar, educativo y social a aspectos tales como el Clima escolar, el Estilo de las actividades lectivas, el Ritmo de la docencia y del aprendizaje, las Sagas, etc.; 6) El efecto de compresión de la vida planetaria por el aumento de la población, las redes informáticas y la implosión de la información, entre otras.

Sobre algunos de estos ámbitos, en el pasado reciente, ha habido reflexión filosófica -y teológica- de corte epistemológico.

a) **El mito** como forma de conocimiento y de interpretación de valores y sentido de la vida ha sido ampliamente estudiado. Ver obras de Mircea Eliade<sup>355</sup>, entre otros autores.

b) **El arte.** La reflexión filosófica de M. Merleau-Ponty sobre el arte y en particular sobre la pintura es un aporte significativo. Sin duda mucho más se podría decir del *cine*. En el caso de un film, el “efecto” sobre el espectador es mucho más que el contenido o las ideas que se puedan presentar. Se trata, de un ámbito en el que entramos y del cual salimos siendo diferentes, sin que sea fácil decir en qué hemos cambiado. Otro tanto deberíamos decir de la *audición musical*. Evitamos la palabra música, porque esta tiene sentido en cuanto oída y gustada por auditores. En ese caso, la audición es un viaje total a otra esfera diferente de la cotidiana. Más que en otras manifestaciones de la cultura la música tiene un efecto ambiental, con gran resonancia en niveles inconscientes y corporales. Volveremos sobre el tema de las formas sonoras en el Capítulo Cuarto

c) La filosofía de los **valores** es un ámbito en la cual la posición Representacional tiene poco que aportar. Alfonso López Quintás ha elaborado una propuesta *ambiental* y lúdica que solo se entiende bien en un contexto No Representacional.

d) Todo el resto del mundo de la tecnología y de las artes de nuestro tiempo, es también fuente de mensajes que afectan a la totalidad de las personas y grupos, con menor presencia de lo articulado, direccional y representativo. Lo mismo vale para **ámbitos** tales como la ciudad, las carreteras, las plazas, las casas, jardines y otros espacios. Debemos la consideración del medio ambiente creado por la **tecnología**, que actúa por presencia a modo de “masaje”, a Marshall McLuhan.

e) Respecto de la **mística**, en particular de la mística **crisiana**, como camino en el que hay que dejar atrás todo esfuerzo por representarse a Dios, la tradición teológica y filosófica ha hecho aportes substanciales. Es el caso de San Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum*, el de Eckhart, y de San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Avila entre los místicos españoles.

e) En el plano propiamente **organizacional** – reflexión válida para lo escolar – el puesto otorgado al clima, estilo, ritmo, sagas, valores transversales, es prueba fuerte de una apertura a lo no racional en el plano pedagógico. El último aspecto destacado en este plano es el del efecto sobre las personas de la realidad demográfica planetaria cuya dinámica en el plano comunicacional las lleva a fenómenos cognoscitivos inéditos. No se trata sólo de la explosión de la información, sino de actitudes nuevas respecto de ella, de los otros y de las posibilidades de conocimiento. La Red que entrega Internet, es más que un instrumento, es una atmósfera y condiciona actitudes nuevas.

f) En el plano *pedagógico*, el énfasis – indebido y mal entendido, a nuestro juicio -, dado a lo que se llama *constructivismo* como lema identificador de la modernidad pedagógica, es buen indicio de que una mentalidad no representacional está operando.

Los desafíos de la dicotomía formulada:

De un modo simple y sin duda insuficiente, se podría decir que la principal dificultad radica en la tendencia a considerar excluyentes los dos caminos planteados y, por lo

---

<sup>355</sup> ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Ed. Labor. Barcelona, 1961.

tanto a optar tajantemente por uno de ellos. En ambos casos lo humano desaparece : por exceso – Descartes, o por defecto : materialismo – biologismo. El desafío radica en aceptar los dos caminos como complementarios y útiles dependiendo, entre otras cosas, del objeto del conocimiento.

Pero a continuación, es posible detectar que la amplia tendencia no representacional conlleva el peligro del Relativismo, porque muchas veces se entrega en un contexto anti metafísico, y anti-racionalista. Ahora bien, la aguerrida defensa de los Derechos Humanos y de la Tolerancia como valor fundamental, no puede ser obstáculo para postular la verdad del conocimiento y su llegada a lo que las cosas son. La connotación política del Relativismo, es clara: los regímenes que han endiosado la naturaleza, o el sentimiento, o la economía, rara vez han escapado del totalitarismo. Una libertad humana sin verdad parece condenada al fracaso. La libertad no es algo que se otorga al individuo desde afuera, por gracia de un estado benévolo, *ad limitum*. En un contexto completamente no representacional la libertad se esfuma, porque la libertad es consiste en la autodeterminación dentro de un orden que es posible conocer y que no depende única ni totalmente de nuestra voluntad<sup>356</sup>.

---

<sup>356</sup> Para mayor abundamiento sobre estos temas, ver: “*Epistemología y Pedagogía. Marco de referencia para educadores*”. Temuco-Chile, Ediciones Universidad de La Frontera, 2005 (260 pags.). Para contacto y discusión de estas ideas, e-mail: [avalenzu@ucv.cl](mailto:avalenzu@ucv.cl)

## RESONANCIAS EN LA ACTUALIDAD DEL DEBATE ENTRE KANT Y HEGEL EN TORNO AL PROBLEMA DE LA PAZ PERPETUA

CARLOS VÍCTOR ALFARO Y MARTÍN ARIAS\*

Nos proponemos evaluar ciertas actitudes del pensar contemporáneo en torno al problema de la guerra. Para ello comenzaremos, como introducción histórica, con una breve consideración del proyecto kantiano de una Paz Perpetua, examinando asimismo las críticas que le dirigiera Hegel. En un segundo momento procuraremos demostrar que las alternativas de ese debate pierden vigencia cuando se trata de volver inteligibles los conflictos armados que tuvieron lugar en el siglo pasado. Para ello recurriremos a un trabajo del Dr. Félix Duque<sup>357</sup>. En síntesis, intentaremos demostrar que en la actualidad los conflictos bélicos prácticamente no tienen lugar entre Estados, sino entre grupos étnicos y religiosos, cuya identidad como nación no es reconocida. Con esto quedaría establecido que el debate entre Kant y Hegel ya no tiene validez como alternativa excluyente ante el problema de la guerra, puesto que el dilema actual corre por otros cauces; a saber, el status de nación ante el derecho internacional.

Comenzamos, entonces, por las líneas fundamentales de la propuesta kantiana de una paz perpetua. Desde el momento en que “los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros por su mera coexistencia”<sup>358</sup>, el único modo de lograr una paz duradera que no sea un mero armisticio sería, a primera vista, que los Estados consientan leyes públicas coactivas formando un *Estado de pueblos (Völkerstaat)* o *República mundial (Weltrepublik)*<sup>359</sup>.

Sin embargo, el autor consigna que llevar a la práctica tal institución implicaría de algún modo la supresión de la soberanía de los Estados, en tanto que se les impondría a cada uno de ellos una constitución ajena a la que le es propia. Por consiguiente, concibe la necesidad de constituir, como sustituto, una liga o federación de pueblos (*Völkerbund*), que garantice la paz entre los Estados federados. En palabras de Kant: “esta federación no se

---

\* Carlos Víctor Arnolfo Alfaro y Martín Arias son licenciados en Filosofía en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad de Rosario, Argentina. E-mail: [arnolfo29@yahoo.com.ar](mailto:arnolfo29@yahoo.com.ar)

<sup>357</sup> DUQUE, Félix. “*Natura daedala rerum*. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra”, en Aramayo, Roberto R., Muguerza, Javier y Roldán, Concha (eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 191-215.

<sup>358</sup> KANT, I. *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1996<sup>5</sup>, trad. Joaquín Abellán, p. 21 [Ed. Acad., VIII, p. 354].

<sup>359</sup> KANT, I. *Sobre la paz perpetua*, p. 26 [Ed. Acad., VIII, p. 357].

propone recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que éstos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción”<sup>360</sup>.

El objetivo de esta federación es dirimir los conflictos entre los Estados de modo civil, conforme al Derecho de gentes (*Völkerrecht*).<sup>361</sup> En la época de Kant se denominaba derecho de gentes a lo que, a partir de Jeremy Bentham, se llama comúnmente derecho internacional. Kant elaboró su concepción del derecho de gentes en el contexto de su filosofía del derecho y del Estado, expuesta en los *Principios metafísicos de la doctrina del Derecho* (1797), texto posteriormente integrado en la *Metafísica de las costumbres*. El derecho de gentes es el que rige entre los diferentes Estados<sup>362</sup>. Una parte capital del derecho de gentes de los escolásticos era el concepto de “guerra justa”, es decir, de las condiciones que debe satisfacer la guerra para ser considerada legítima. Esto es, se tomaba la guerra como inherente a la sociedad de los Estados, puesto que ésta carece de una instancia superior que pueda regular los derechos de los miembros. La innovación kantiana en la historia del derecho de gentes consiste, justamente, en relacionarlo con su utopía de la paz perpetua, esto es, en considerarlo en el marco de una proyectada sociedad internacional pactada entre los diferentes Estados que haga realidad el imperativo de la razón práctica: “no debe haber guerra”<sup>363</sup>.

Uno de los requisitos que deben cumplirse para hacer posible esta federación de Estados y, por consiguiente, la paz perpetua, es que los Estados miembros sean republicanos. Sólo en una sociedad en la que el súbdito sea también ciudadano, en la que haya separación entre el poder ejecutivo y el legislativo, es factible que los representantes del pueblo tengan la opción de debatir la posibilidad de entrar en una confrontación bélica con un Estado o negociar con el mismo. Dado que los perjuicios que conllevarían los posibles conflictos bélicos recaerían sobre los ciudadanos, cabe esperar que un Estado así conformado nunca decida emprender una guerra ofensiva. Otra es la situación en un Estado despótico, en el que la voluntad pública es manejada por el príncipe como su voluntad particular, y la decisión de emprender la guerra queda librada a la ambición y los caprichos momentáneos del déspota.<sup>364</sup>

Para Hegel, en cambio, el proyecto de una federación de Estados es inviable en tanto debería tenerse en cuenta que para que tal institución tuviera efecto, debería existir una instancia superior a los mismos que arbitrara las disputas que podrían conducirlos a un conflicto. En tanto un Estado es en sí y para sí universal, su soberanía particular no puede ser puesta en riesgo por ninguna organización. Por tal motivo, “la concepción kantiana de una paz perpetua por medio de una liga de los Estados, la cual allane toda controversia como poder reconocido por cada Estado, ajuste toda disensión y haga imposible la solución por medio de la guerra, presupone la unanimidad de los Estados, la cual depende de razones y

---

<sup>360</sup> KANT, I. *Sobre la paz perpetua*, p. 24 [Ed. Acad., VIII, p. 356]; KANT, I.: *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, § 61, p. 191 [Ed. Acad., VI, pp. 350-51].

<sup>361</sup> KANT, I. *Sobre la paz perpetua*, pp. 24-25 [Ed. Acad., VIII, p. 356].

<sup>362</sup> Cf. la definición kantiana de “derecho de gentes” en *Metafísica de las costumbres*, §§ 53-54, pp. 181-83 [Ed. Acad., VI, pp. 343-344].

<sup>363</sup> Cf. TRUYOL, Antonio: “A modo de introducción: *La paz perpetua* en la historia del derecho de gentes”, en Aramayo, Roberto R., Muguerza, Javier y Roldán, Concha (eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 17-29, pp. 17-18.

<sup>364</sup> KANT, I.: *La paz perpetua*, pp. 18-21 [Ed. Acad., VIII, pp. 351-353].

consideraciones morales, religiosas o de otra naturaleza, y, en general, siempre de una voluntad soberana particular, y por ello permanecería tachada de accidentalidad”<sup>365</sup>.

La unanimidad de los Estados implicaría la abstracción de las particularidades propias de los mismos, con lo cual se establecería un régimen despótico sobre ellos, violando así el principio de soberanía que les es inherente. De esta manera, la hipotética federación de Estados degeneraría, necesariamente, en un Estado de Estados. Kant proponía una federación de Estados, dado que un Estado mundial sería invariablemente despótico; Hegel considera en cambio que cualquier instancia supraestatal conduciría necesariamente a un régimen semejante. Pues, teniendo en cuenta que un Estado es tal en tanto es reconocida su soberanía por los demás, la eventual organización constituida por los mismos derivaría en un único Estado mundial, al desconocer la existencia de los principios que conforman a sus constituyentes.

En caso que la federación de Estados respetara la soberanía de cada uno de sus miembros, debería reconocer con ello las particularidades que le son inherentes. Si tal fuera la situación, debería entonces conceder que las causas de los conflictos entre los distintos Estados nos remiten a particularidades propias de los mismos, y a la singularidad coyuntural que enfrentan. Por consiguiente, la incidencia de esta institución en los conflictos interestatales sería meramente accidental, ya que “el bienestar sustancial del Estado es su bienestar como *Estado particular*, en su interés, en su condición determinada y en las circunstancias externas igualmente peculiares, además de en la particular relación de los tratados; por lo tanto, el gobierno es una *sabiduría particular* y no la previsión general (cf. § 324), así como el fin en la referencia con los otros Estados y el principio para la justicia de las guerras y de los tratados no es un concepto general (filantrópico), sino el bienestar realmente ultrajado o amenazado en su *particularidad determinada*”<sup>366</sup>.

En pocas palabras, la instauración de preceptos y normativas que regulen la relación entre los Estados resulta irrelevante, si se tiene en cuenta que los vínculos existentes son establecidos en la precariedad de una situación coyuntural particular dada. Por tal motivo, “la determinación universal queda en el *deber ser* y la situación se convierte en una vicisitud de la relación conforme a los tratados y de la negación de la misma”<sup>367</sup>. Es decir, la normativa impuesta por la razón práctica no logra realizarse en el concreto plano de las relaciones interestatales, ya que “entre los Estados no hay juez, sino árbitros supremos y mediadores y aún éstos sólo accidentalmente, es decir, de acuerdo a la voluntad particular”<sup>368</sup>.

Esta postura -opuesta explícitamente a la kantiana- se sostiene en tanto “en este momento sólo corresponde destacar, en general, que el bienestar de un Estado tiene un derecho completamente distinto al bienestar del individuo, y que la sustancia ética, el Estado, tiene su existir, esto es, su derecho, directamente en una existencia no abstracta sino concreta y que sólo esta existencia concreta y no una de las muchas proposiciones generales sostenidas como preceptos morales puede ser para él un principio de acción y de conducta”<sup>369</sup>. En efecto, para el autor de la *Filosofía del Derecho*, la moralidad propia de la voluntad subjetiva de un particular es una abstracción que no se ha realizado en el plano del derecho positivo. Sólo en el plano de la eticidad puede contemplarse tal concreción del dere-

<sup>365</sup> HEGEL, G. W. F.: *Filosofía del Derecho*, § 333, p. 275.

<sup>366</sup> HEGEL, G. W. F.: *Filosofía del Derecho*, § 337, pp. 276 – 277.

<sup>367</sup> HEGEL, G. W. F.: *Filosofía del Derecho*, § 333, p. 275.

<sup>368</sup> HEGEL, G. W. F.: *Filosofía del Derecho*, § 333, p. 275.

<sup>369</sup> HEGEL, G. W. F.: *Filosofía del Derecho*, § 337, p. 276.



cho abstracto, de contenido indiferente a la voluntad, en tanto “el Ethos objetivo que se presenta en lugar del Bien abstracto, es la sustancia concreta, *como forma infinita*, por medio de la subjetividad. La sustancia establece, por eso, distinciones en sí, las cuales, por lo tanto, están determinadas por el concepto y por las que el Ethos tiene un contenido estable, necesario por sí y es un existir elevado por encima de la opinión subjetiva y del capricho; esto es, *las leyes y las instituciones que son en sí y por sí*”<sup>370</sup>.

Digamos, a modo de conclusión de esta introducción histórica, que la divergencia entre los dos autores tiene su fundamento en que para Kant las personas son autónomas, y por tanto las leyes del Estado sólo se ajustan al ideal del derecho cuando puede considerarse que el conjunto de los ciudadanos podría haberlas pactado.<sup>371</sup> De ahí que considere posible, considerando los Estados en analogía con las personas morales, hablar de un pacto entre Estados, si bien el mismo no implique el establecimiento de una constitución civil. Para Hegel, cualquier tipo de instancia contractual (aún en el mero sentido de “idea regulativa” de la razón) presupone el derecho en sí; por tal motivo la idea de los posibles pactos realizados entre los miembros de la sociedad para sancionar leyes sólo constituiría el intento de realización del derecho en sí en el marco de un Estado ya existente. Es el ideal de Estado, y no el de legalidad universal, el que se realiza, siendo la razón de Estado la razón universal. Y siendo el Estado una totalidad universal, concreta realización del derecho abstracto, no puede pactar con otro, ya que para ello debería presuponerse una instancia regulativa que los supere.

En el artículo que mencionábamos al comienzo, Félix Duque critica la operación de abstracción que está supuesta en el proyecto kantiano de una federación de Estados que evite las guerras entre ellos. Si bien instituciones como las Naciones Unidas pueden hacer pensar que un planteamiento semejante es viable y operante, de hecho los abordajes de este tipo se basan en una operación de negación abstracta por medio de la cual sólo se “respeta” –esto es, se reconoce jurídicamente– ingenua o cínicamente la existencia de algunos Estados, pero desconociendo las particularidades que conforman el sistema de creencias que de hecho constituyen una nación. Es decir, se deslinda en la práctica el concepto de Estado (parecería que para Duque éste sería un mero sobreañadido abstracto) del concepto de nación (entendida como grupo étnico, con su religión, su lengua, sus costumbres y su cultura). Censurando particularmente al planteamiento kantiano, Duque indica que el individuo es considerado como singular abstraído de esas particularidades (costumbres, cultura, etc.) que lo constituyen como tal (crítica que se hace eco del análisis hegeliano). Para el filósofo español, asimismo (esta vez alejándose también de la postura hegeliana) el Estado constituye una suerte de entidad abstracta ligada a una entidad concreta, a saber, la nación.

Kant juega con la idea de la persona singular y del Estado a la vez universal (dentro de sus fronteras, mediante la ley) y singular (fuera de ellas, como Persona moral enfrentada a otras). Queda de este modo radicalmente fuera de juego lo *particular*: todo el entramado de tradiciones, maneras específicas e históricamente constituidas de ser y de pensar, expresadas justamente por aquello que Kant –con razón– ve como factor de desunión y de guerra: la diversidad de lenguas y de religiones. A lo

---

<sup>370</sup> HEGEL, G. W. F.: *Filosofía del Derecho*, § 144, p. 150. (Hemos modificado la traducción de este pasaje, incorrecta a nuestro parecer).

<sup>371</sup> Cf. El siguiente principio de la *Metafísica de las costumbres*, p. 163 [Ed. Acad., VI, p. 329]: “lo que no puede decidir el pueblo (la totalidad de los súbditos) sobre sí mismo y sus componentes, tampoco puede el soberano decidirlo sobre el pueblo.”

sumo, se pide a esas instancias “naturales” (desde las costumbres -los *Volktales*- al propio *Volk*, sin olvidar las exigencias -bien terrestres- del suelo y de la sangre) que, de suyo, se “conformen” a una finalidad que no es la propia, a través de una *List der Natur* que expresa más un *pium desiderium* que una real sujeción<sup>372</sup>.

Por tanto, cuando se pone en marcha el proyecto de una federación universal sin que se reconozcan los derechos de toda nación a conformarse como Estado, aquélla encuentra escollos insalvables: Duque trae a colación el hecho de que en 1989 sólo se dieron siete guerras interestatales del tipo de las estudiadas por Kant y Hegel, mientras que “44 conflictos locales se debieron al desmembramiento de nuevos estados a partir de otros mayores, y 41 *conflictos internos* fueron causados por la diferencia de raza y etnicidad”<sup>373</sup>. Señalemos nuevamente que la postura de Duque no sólo se distancia de Kant, sino también de Hegel, puesto que concede status de nación –y por tanto derecho a constituirse como Estados– a pueblos que Hegel consideraba universales abstractos, inorgánicos, sin ley interiorizada (por ejemplo, los judíos o los gitanos).

No estamos seguros de que la concepción de Estado con que se maneja Duque en este texto sea acertada; en cualquier caso, no es éste el lugar para ponerla en cuestión (sin dudas, casos como el argentino, en que el Estado se dio a sí mismo la tarea de constituir la nación, invitan cuando menos a relativizarla). Creemos sin embargo que su comentario al debate entre Kant y Hegel tiene el mérito de poner en escena una cuestión que no era tomada en cuenta en la mencionada discusión decimonónica del problema de la guerra, y que el panorama político internacional plantea con insoslayable urgencia: el de las minorías étnicas y su polémico derecho a constituirse como Estados.

Como conclusión, digamos que, en los tiempos de Kant, una nación implicaba un Estado; en los tiempos de Hegel, un Estado implicaba el desarrollo orgánico de una nación que se daba a sí misma tal institución como manifestación de sí. En los tiempos de Duque (que son nuestros tiempos) el Estado implica una nación, pero también es factible que implique la opresión de naciones a las que no se les ha permitido darse tal desarrollo.

---

<sup>372</sup> DUQUE, Félix: *op. cit.*, p. 213.

<sup>373</sup> DUQUE, Félix: *op. cit.*, p. 214.

## EL ITINERARIO DE LA MENTE AGUSTINIANA EN EL PENSAMIENTO DE M. F. SCIACCA

Oscar Velásquez\*  
Universidad de Chile

Fue quizá una ventaja para mí, como escritor de este breve ensayo sobre el Agustín de Sciacca, el haber sido un lector mucho más asiduo del Africano que del Italiano. Lo digo así, porque la mediación intelectual de Michele Federico Sciacca, con su advenimiento posterior, me permitió en muchos aspectos una comprensión mejor fundamentada del pensamiento del Santo, y, qué duda cabe, me proporcionó a su vez un excelente puesto de observación de la propia filosofía de su intérprete. Quisiera dar a conocer primero mis experiencias de neófito. Mi principal conclusión ha sido desde un principio el constatar en el Sciacca lector de Agustín el triunfo permanente del más difícil de los equilibrios, quiero decir, del que logra aunar la clara exposición de la doctrina del autor comentado con una hermenéutica profunda y personal. De este modo, entonces, se hace posible traer a la presencia contemporánea del lector las resonancias actuales de ese pensamiento anterior, junto con todo un mundo de vivencias intelectuales propias del intérprete. Como resultado de todo esto, y al interior de las vicisitudes de un pensador intensamente existencial y creyente, surge de la mano de Sciacca un Agustín sorprendentemente coherente. Ese amplio espacio conceptual de las grandes tesis filosóficas que sostienen el pensamiento del obispo de Hipona adquieren, por decir así, una modernidad insospechada. En esas circunstancias y a la luz de los análisis de Sciacca, Agustín se transforma para nosotros en una suerte de testigo privilegiado, *avant la lettre*, de las perturbaciones espirituales del siglo veinte, y de las posibles vías de solución a este estado de cosas. Deseo, entonces, circunscribir mi estudio en especial al Agustín filósofo, tal como lo presenta Sciacca en su *San Agostino*: en especial en dos de sus cinco grandes secciones, a saber, *La vita e l'opera*, y *L'itinerario della mente*.

No es fácil dar cuenta del itinerario de una vida como la de Agustín, sobre todo si, paradójicamente, la información que poseemos es extraordinariamente abundante y compleja. Sus propias *Confesiones*, junto a las innumerables referencias biográficas de otros de sus propios escritos, pueden hacer difícil todo intento de síntesis. Pero el pensador Sciacca sabe cómo poner orden en esta masa de información, resaltando lo más esencial con sutileza y elegancia. Porque en el fundamento mismo de esta reconstrucción de la vida y la obra de Agustín, está el intento de recuperarlo para el pensamiento moderno y contemporáneo. M. F. Sciacca confía en que este último pensamiento, "que tantos elementos contiene del idealismo realista o agustiniano, pueda encontrar, a través de este idealismo auténtico... el

---

\* Oscar Velásquez es .E-mail: oscarvelasquez@terra.cl

camino de la verdad, y, en nombre de ella, rebautizarse"<sup>374</sup>. La vía de acceso hacia esa recuperación pasa por el rescate de una verdadera auto-consciencia, que revele la presencia objetiva de lo divino en el espíritu, "porque, como afirma, no hay auténtica interioridad sin trascendencia" (ibid.).

De ahí que, para Sciacca, muy en concordancia con lo que se podría suponer a partir de los testimonios del mismo Agustín, el encaminamiento de su vida espiritual tiene como punto de partida su encuentro con el *Hortensio* de Cicerón, obra de *exhortación a la filosofía* (*Confes.* III, 7), a imitación del *Protréptico* de Aristóteles. Según el mismo Agustín afirma, su lectura le produjo una "increíble agitación del corazón" (ibid.). Pero es importante dejar en claro el punto esencial, que es el que Sciacca precisamente destaca: y es el hecho de que Agustín descubre que la sabiduría y la verdad se identifican. Aquí está el núcleo más significativo de toda la compleja vida del Santo y su pensamiento, la razón profunda de sus desvelos y preocupaciones existenciales, a saber, la presencia de esa tensión continua en él entre la autoridad y la razón. En este sentido, nuestro teólogo va a ser siempre un filósofo; en cuanto que, como sintetiza nuestro comentarista, "la filosofía es búsqueda, la sabiduría es posesión de la verdad" (p. 147). Porque hay un momento en que Agustín, ya converso a la fe católica, en su retiro de Casiciaco, comienza a comprender cabalmente un punto central asociado con lo verdadero: es decir, que la refutación del escepticismo va unida a la indagación de la verdad; y que el hallazgo de la verdad significa a su vez el descubrimiento de la interioridad. Es decir, es preciso percatarse que "la sabiduría solamente se ofrece *mentis oculo*, y quien carece de él está privado de la misma" (p. 148); puesto que se trata de un objeto que, siendo propio de la inteligencia, está *intus apud animam*, invisible al ojo corporal. Esta constatación, por su parte, va unida al hecho, advertido ya en *Contra Academicos*, que bajo la posición negativa de los académicos subyace el platonismo perenne, es decir la "interioridad de la verdad y su carácter inteligible, su realidad objetiva y aspiración incoercible del alma a ella" (p. 160).

La verdad, entonces, puede ser hallada en el sí mismo, y se encuentra allí a modo de una luz interior inteligible, es decir, ella es algo que la inteligencia sola puede captar. Pero a Sciacca le interesa destacar en Agustín el modo como la consciencia que piensa la verdad se convierte en auto-consciencia: y ello sucede cuando la consciencia pensante se hace testimonio de *algo distinto* de sí misma (p. 171), y se encuentra impulsada, por eso mismo, hacia el encuentro de su realidad originaria. De ahí que, la auto-consciencia, que bien pudo ser el manifiesto de nuestra autoafirmación, se transforma en cambio más efectivamente en el hallazgo de Dios en nosotros. "Conquistar la verdad de nuestra existencia, dice Sciacca en referencia a un texto del *de vera religione*, es conquistar la verdad de la existencia de Dios. ¿Por qué?, dice, Porque la auto-consciencia no tiene en sí misma su *ratio essendi*. Es luz que ilumina, pero es tal porque es iluminada y, por tanto, Dios es también su *ratio cognoscendi*" (p. 172).

En esas circunstancias, el criterio de verdad del espíritu humano proviene únicamente de la verdad absoluta, que yo entiendo que es aquello distinto del sí mismo del alma, pero que se le muestra a ella en ese acto de descubrimiento de la verdad. Es en la práctica inevitable, entonces, que en el encuentro con la verdad haya una búsqueda, y que el error, en consecuencia, sea un acto de la voluntad, en que el orden se invierte mediante un amor dirigido a las cosas mudables. El error, así, es una *caída moral* en relación con la verdad inmutable que ha creado al hombre; porque "si el alma, como afirma Sciacca, estuviese

---

<sup>374</sup> SCIACCA, M. F. *San Agustín*. Barcelona, Miracle, 1954, p. 10.

iluminada por la verdad, no se engañaría" (p. 208). Y la razón de este error está en un amor del alma *a sí misma por sí misma* (p. 210), por lo que queda en evidencia que es la voluntad "la responsable del desorden o del error", en cuanto ella "se aparta de la *regula veritatis*" (p. 212). Este quiebre originario del hombre frente a la verdad es ocasión en Sciacca para iniciar el desarrollo de un elaborado estudio acerca de la razón y su relación con la verdad, basado especialmente en el *de vera religione* de san Agustín, en que se examina la mutabilidad de la razón frente a la inmutabilidad de la verdad, que es su objeto, esa verdad que es Dios, y que es además sabiduría. En esa perspectiva, aquello con lo que se encuentra la razón son las ideas, que son signo en nosotros de la existencia de la verdad; de ahí que sea necesario evaluar de nuevo todo el asunto, esta vez teniendo en cuenta más específicamente la significación del acto de pensar. Es una preocupación permanente de Sciacca el destacar en esta obra el carácter interior del pensamiento en el acto de descubrir la verdad: se trata entonces de un descubrimiento que no es creación, puesto que ella está *antes* que el pensamiento; y de una verdad descubierta *en* nosotros, no *fuera*. *Interiorismo*, dice Sciacca, no *innatismo*: y una verdad que es universal, común a todos, porque es precisamente descubierta por nuestro espíritu (ver *de Libero Arbitrio* II, 12, 33).

Pero debido justamente a que es un descubrimiento, se hace necesaria la presencia de la voluntad: de ahí que "la verdad, dice Sciacca, se revela a quien la ama" (p. 247); en otras palabras, la verdad, que es interior, se hace presente efectivamente a quien le *presta atención*, una actitud que Agustín comparte con Platón. Es el *Magister* ahora, es decir el Verbo, el que entra en escena, pues la atención que el alma dispensa a la verdad toma el carácter de un aprendizaje, en que el lugar central es ocupado por una iluminación que proviene de Dios y que se hace realidad en el Verbo, preceptor interior. Es la misma luz que, en el *de libero arbitrio* (II, 14), se muestra como aquella que 'fuera mueve al recuerdo, dentro, enseña' (*foris admonet, intus docet*). Ahora bien, el pensamiento en esa circunstancia no crea propiamente, sino que descubre una verdad que está precisamente *antes*, y *dentro*, y a cuyo conocimiento llega mediante la iluminación. Sciacca hace una exposición de un notable equilibrio acerca del iluminismo agustiniano, un tema cuyo examen se dificulta a menudo por la abundancia de referencias y matices que el mismo Agustín fue proporcionando en sus escritos. Es conveniente además resaltar que nuestro intérprete hace justicia al papel central que la teoría de la iluminación tiene en toda la filosofía agustiniana. Ahora bien, quizá para una mayor claridad de la exposición presente, me adelanto a señalar una conclusión que Sciacca muestra después de un cuidadoso análisis, a saber, que la teoría de la iluminación no busca explicar, ni de hecho plantea la formación y la existencia en nosotros de conceptos abstractos, sino más bien "el origen y la existencia en nosotros de las ideas, de los principios o reglas, fundamentos de la veracidad de los juicios de la razón" (p. 267). Es entonces una *luz creada* (*Contra Faustum Manichaeum* 20, 7), un *luz especial* del Dios que ilumina, ese Dios que los *Soliloquios* llaman *intelligibilis lux*, y 'padre de nuestra iluminación', y que el *de civitate Dei* añade que es *lumen intelligentiae veritatis* (p. 256). De este modo, el Verbo es 'la luz en sí', y el Padre es la fuente.

La iluminación agustiniana, entonces, es ocasión para poner en el centro de la discusión el significado de la razón, pues la iluminación la supone (p. 258; *In Ioan. Ev.* 35, 8, 3; *Contra Faust. Manich.* 202, 7). Así, en consecuencia, el hombre ha recibido de Dios la luz natural inteligente y racional para conocer las verdades; pero Dios le ha concedido además una *intelligentia* que "está unida a las cosas inteligibles en una cierta luz especial incorpórea" (*De Trin.* 9, 15, 24). De ahí que, según comenta Sciacca: "Dentro de la luz de la inteligencia, la razón ve las ideas, las normas o reglas, que son una imagen de las Ideas en Dios,

y según las cuales ella juzga rectamente" (p. 258). De ahí que, además, si bien la razón es la que juzga de las cosas (hay, en efecto, una luz natural de la razón), la veracidad de sus juicios se funda en una *luz especial* que es, en otras palabras, una intuición de las primeras verdades inteligibles. Esta luz especial, piensa Sciacca, es también natural y creada, pero es además sostenida por Dios mismo; es decir, la razón que juzga con rectitud es la que juzga en presencia de Dios; es, más precisamente, la razón en cuanto conoce las ideas: "no como están en Dios, explica, sino tal como ella las descubre en la luz de la inteligencia" (p. 261).

Pero es claro que, cuando gracias a la actividad de la razón se alcanza la verdad, se ha franqueado un abismo, en que la razón, según comenta Sciacca, "se trasciende a sí misma" (p. 263): el momento en que, desde la luz de la razón, es ahora posible progresar al *lumen intelligentiae veritatis*, que es un estado superior de iluminación, no ya razón sino más propiamente sabiduría en el Dios Verdad. Es, por tanto, así lo veo yo, el momento del acceso del hombre a la verdad, en cuanto ella se muestra vigente al interior del espíritu, como otra cosa que el espíritu mismo que la encuentra, pero como la realidad misma sin la cual la humana naturaleza jamás alcanzaría su condición de plenitud humana. De ahí que se podría decir que aquello que el espíritu humano descubre en este *lumen intelligentiae veritatis*, se halla de tal manera en él, que no cabe para él otra posibilidad que concebirlo como existiendo fuera de él, es decir, como una verdad que trasciende los límites mismos de la mente que la encuentra. He aquí un aspecto capital, que Sciacca vio con singular claridad. Por eso es que, en uno de los párrafos centrales de su examen del problema, afirma: "El punto absoluto, sobre el que se apoya toda la filosofía agustiniana, es que la mente humana conoce lo verdadero, pero no crea la verdad, sino que esta existe en sí y es Dios: Dios es la Verdad; Realidad = Verdad" (p. 266). En esas circunstancias queda manifiesto un sentido esencial de la iluminación, a saber, el modo en que es posible definir cómo la mente humana *participa* de la verdad: y es que, en esencia, la mente humana es *iluminada por la verdad*, lo que significa que la mente ve los objetos inteligibles, que son las ideas, participando por ello de la ciencia divina, que es *la luz de los hombres* (cf. *De Trinit.* IV, 2, 4). Así entonces, se podría decir, que la verdad increada se halla en el hombre a modo de una luz creada, la que gracias a una luz especial del Dios que directamente ilumina ("illuminatur luce superiore", *In Ioann. Ev.* XV, 4, 19), es recibida por la mente en el *lumen intelligentiae veritatis*, es decir, como yo prefiero traducir con un genitivo objetivo (Sciacca prudentemente no lo traduce), como 'el resplandor para la comprensión de la verdad'. Es decir, es un *lumen* cuyo objetivo último ha de hallarse en la *sapientia*.

Nos hallamos así en presencia de la realización misma del acto de esencial cooperación entre la razón y la filosofía, que es señalado principalmente en este acto más interior de la *mens*, en que, gracias a la razón, la que perpetuamente tiende a la intelección del inteligible, ella, la *mens*, "percibe la verdad en la luz divina" (Sciacca cita el *Sermón* 43, II, 3, 4, y *Enarraciones* 32, 22). La *intelligentia*, entonces, que es el acto de comprensión de la mente, sería, según precisa Sciacca, la *mens illuminata*. Con ella, es decir, en la situación de una *mente iluminada* es cómo "se percibe la verdad en la luz divina" (p. 270).

El lector del Sciacca comentarista y hermeneuta de Agustín percibe desde el inicio que, de alguna manera, en el examen y elucidación de las doctrinas filosóficas fundamentales del Hiponense, están también de algún modo presentes opiniones filosóficas que el hermeneuta no solo quiere rescatar sino, porqué no decirlo, presentar y proponer como dignas de ser tenidas en consideración por la mentalidad contemporánea; en cierto sentido es más, es decir, el de ser consideradas verdaderas. La experiencia quizá más honda del lector está en poder presenciar cómo la filosofía sigue su curso en la historia del hombre, mediante el

traspaso esencial de ideas profundas que surgen a la mente en el acto creativo del intérprete. Parte importante de la filosofía surge de actos de lectura de otros pensadores que son sometidos a la inquisición de la mente del que lee. Mediante el examen de Agustín va haciéndose asimismo presente, con el concurso de Sciacca, una filosofía de inspiración cristiana, cuya base esencial, me atrevo a decir, está en una doctrina de la condición creatural del ser humano, que se evidencia precisamente en el acto más humano y superior del hombre, que es precisamente su encuentro de la verdad y con ella. Allí es donde se especifica con la mayor precisión la excelencia del pensamiento, en la inmanencia de la mente, y se revela al mismo tiempo la obligatoria necesidad de trasponer el pensamiento en la trascendencia de esa misma verdad. De ahí que, sintetizando la gnoseología de Agustín, y quizá su propio pensamiento en esa dirección, Sciacca afirma: "El sentido profundo (moral, religioso y místico), el ápice de la gnoseología agustiniana está en el asomarse la razón más allá de sí misma, hacia Dios" (p. 272). Esta sería la iluminación en su más alto sentido, que es el místico, y que señala una mente liberada del error y que vive en el Dios viviente. La iluminación a ese nivel, deseo yo decir, es equivalente a la dialéctica platónica, en cuanto supone una búsqueda metódica de un objeto que ya está presente en el espíritu, aquí por la fe o creencia, *pistis*, y al que se aspira a su vez por el amor.

Ahora bien, si una característica fundamental del mundo que surgía alrededor del Sciacca pensador era precisamente el olvido y la negación de Dios, el análisis de la comprobación agustiniana de la existencia de ese Dios ponía sin duda de manifiesto notables asuntos dignos de ser examinados, y de ser puestos a consideración de la mente contemporánea. Me refiero a la búsqueda de un equilibrio frente a una caracterización, común en siglo que recién finaliza, del dilema eterno de la filosofía entre el pensar y el Ser. Michele Federico Sciacca ha definido esta situación, en la perspectiva del yo y la verdad, como auto-consciencia, es decir, como interioridad objetiva que no se agota en la mera interioridad, y que, en el equilibrio del yo y la verdad, es "presencia del pensamiento en la verdad y de la verdad en el pensamiento" (*La interioridad objetiva*, p. 137). Queda sin embargo como resultado del pensamiento elaborador algo más, que suponemos es la verdad, un elemento que sobrepasa, es decir, que trasciende al yo, si bien, como afirma Sciacca, permanece interior, "porque es esencialmente inherente a la naturaleza del hombre" (ibid. p. 138). Eso que sobrepasa aunque es interior, me aventuro a decir, es la verdad en cuanto trascendencia, es decir, Dios. Es el pensamiento que piensa a Dios, primero, como lo refiere Sciacca a san Agustín, como una noción confusa, pero a la vez punto de partida de la comprobación de su existencia, puesto que, como dice su intérprete, "probar su existencia es hacer clara esta noción originaria" (p. 324). Y es precisamente la clarificación de esta existencia en nosotros el medio de adquirir conciencia plena de nuestro yo interior (p. 324; cf. *Cuestión 54 de las 83 Cuestiones, De Libero Arb. II, De Vera Relig.* 30-32). De este modo se van cumpliendo las etapas del progreso del espíritu, desde el tema de la iluminación hasta el tema de Dios, mediante la verdad. Como lo presenta Sciacca, en su preocupación por traducir el problema en términos de la experiencia contemporánea, "se busca y encuentra la verdad: por lo tanto, realismo; la verdad es afirmada con el pensamiento y con él es captada: en consecuencia, idealismo" (p. 237). En esta situación, todo este complejo itinerario del espíritu humano (como es testificado en el *De libero arbitrio* II, 6, 14) culmina con la idea de que, "si hay un ser superior al espíritu, este ser es Dios", dice (p. 337). Y esta es la razón por la que la verdad, por muy interior y personal que ella sea, es aún independiente del espíritu que la recibe como suya.

En este punto estaría quizá la conclusión de este itinerario que no es solo conceptual, sino que ha resultado ser un ejercicio de todo el espíritu humano. La conclusión del más acrisolado pensamiento agustiniano, a saber, que Dios, la verdad, se encuentra en nosotros, pero que al mismo tiempo nos trasciende; y la razón de esa trascendencia es que, si bien solo llegamos al Dios que habita dentro mediante el trabajo interior del pensamiento, Dios se encuentra en Dios mismo, por encima de nosotros: *in te supra me*, como se afirma en *Confesiones* X, 26. Del análisis de Sciacca surge claramente el Agustín de las *Confesiones*, que es también el Agustín de toda la vida, en que todo, desde cualquier punto de vista, desemboca en Dios, Verdad suprema. Por esto también, como dice Sciacca, "todo el proceso cognoscitivo converge en el descubrimiento de la existencia de Dios" (p. 343).

Para todo hombre de sensibilidad filosófica de nuestro siglo estaba claro cuáles eran las razones profundas que habían llevado a Nietzsche a proclamar la muerte de Dios. Era un Nietzsche que encarnaba el espíritu de una época. Eugen Fink sintetiza la *Gaya Ciencia* afirmando que allí "el hombre es concebido como el ser que se trasciende a sí mismo; el idealismo es reconvertido" (*La Filosofía de Nietzsche*, p. 70). Así, aunque hablando en circunloquio, se pregunta allí dónde está Dios, y acusa a todos nosotros de ser sus asesinos. Y luego, resumiendo este estado de cosas, el mismo Fink señala, refiriéndose al Prólogo del Zarathustra, que: "el hombre, ese ser que se trasciende a sí mismo, se ha trascendido hasta ahora siempre en dirección a Dios. Pero Dios, concluye, significa para Nietzsche la síntesis de toda idealidad trascendente" (ibid. p. 81).

Séame permitido por un momento elaborar una breve reflexión personal. Podríamos aventurarnos a pensar, lo digo pues personalmente, que el Dios que es muerto en Nietzsche, y en general, en toda la conciencia del siglo XX, corresponde precisamente al Dios que, adviniendo al pensamiento en el interior del hombre —a la manera como lo hemos visto en la concepción agustiniana— queda, sin embargo, finalmente preso en la inmanencia del mismo pensamiento que lo encuentra, hasta el punto de poder ser asesinado por quien le descubre, puesto que es criatura de su pensamiento; y, además, como en otras filosofías materialistas, puede asimismo ser traspuesto en una trascendencia terrenal y humana. De ahí, pienso, de ahí que el Dios abortado de la contemporaneidad posee en su germen originario y en su proceso interior e ideal, características similares al itinerario de la mente que, en toda la tradición cristiana, a conducido hacia el hallazgo de Dios. Por haberse razonado que el Dios del pensamiento estaba allí por ser pensado, se le niega ahora trascender. De ahí, a su vez, las especiales características del ateísmo contemporáneo, que no es mera negación de Dios, sino en muchos casos y respectos es trascendencia humana de una elaboración del espíritu, cuyo prestigioso hallazgo, me refiero a Dios, no es negado propiamente en su inmanencia, pero sí es reincorporado, ahora conscientemente, en nuevos ideales creados por el hombre. Esta es una de las principales razones, creo, de la pertinaz subsistencia del ateísmo contemporáneo: del hecho de surgir de las entrañas mismas de un proceso espiritual, cuyas raíces cristianas pueden al menos retrotraerse al mismo Agustín.

En esta perspectiva, me parece, puede ser interesante ver el *San Agustino* de Sciacca. En la interioridad trascendente de Agustín, puede estar una de las claves de la comprensión de porqué y cómo pudieron llegar las cosas hoy a donde están en muchos espíritus; y puede también estar la explicación a su vez de por dónde, mediante una vigorosa reforma de un idealismo de vertiente realista, se podría renovar y fortificar la gran tradición filosófica de occidente. Es al pensamiento, decía Sciacca, reflexionando agustinianamente sobre la independencia de la razón, al que "le incumbe la obligación de elevarse a la percepción de las verdades interiores, eternas e inmutables, a las cuales se reconoce inferior; <le corres-



ponde> concluir que la Verdad eterna e inmutable, Dios, existe" (p. 340). Pero claro está, la obligatoriedad de esta conclusión de la mente proviene en último término de algo, Dios, previo a toda prueba de la razón, que por el hecho de estar ahí mueve al pensamiento a la acción. Y el hombre lo sabe porque, podríamos decir, el movimiento mismo del pensamiento lo señala, aunque sea confusamente. De ahí la importancia de un pensamiento que, Michele Federico Sciacca, lo reitera no solo en su *San Agostino*, cuando dice que "pensar es pensar a Dios" (p. 332); lo dice también como un pensamiento personal: porque dicho más específicamente de la criatura, "el hombre piensa porque Dios existe" (*La interioridad objetiva*, p. 44).

## RETORNANDO A LOS *OLD WHIGS* O AL LIBERALISMO BRITANICO

Eduardo Rodil\*  
UCEL

### Introducción

Dado el título de este trabajo se hace necesario, ante todo, explicitar (qué entendemos por) los términos *liberalismo* y *británico*.

Entendemos por *liberalismo*, o por una actitud liberal, no una toma de posición política o ideológica, tampoco -entendemos por liberal- un determinado funcionamiento del mercado económico, sino que designaremos como liberal a toda acción que tienda a proteger la libertad individual y a conceder la posibilidad de realizar dicha libertad.

En consecuencia, *un liberal es aquel que es capaz de ofrendar su vida a fin de que otra persona de ideas contrarias pueda expresar libremente sus propias convicciones*.

Tal como fue confirmado anteriormente, nuestra definición nada tiene de político o de económico, y aunque admitamos que a partir de dicha definición es posible elaborar una acción política y una acción económica; (negaremos en cambio) que de estas acciones se pueda deducir nuestra definición.

Más adelante veremos cómo se pueden relacionar nuestra definición y el accionar político-económico; pasemos ahora a considerar el término *británico*.

Es necesario que distingamos al menos entre una libertad positiva, y una libertad negativa. Designaremos como libertad positiva, a la imperante dentro del pensamiento francés, y cuya enunciación se podría resumir con la siguiente expresión: *libre para*.

Bajo esta concepción, se proclama que los ciudadanos son libres *para* entrar o salir del país; son libres *para* expresar y publicar sus ideas; son libres *para* ejercer la industria, el comercio o cualquier otra actividad.

En esta concepción de libertad se nos dice cuáles son nuestras libertades.

Nuestras libertades están limitadas a la mera enunciación de las acciones permisibles, por lo que podemos afirmar que nuestras libertades nos son concedidas: así los individuos asumen *sus* libertades, puesto que no son suyas, sino que les son otorgadas.

Pero seguir hablando de “libertades” nos lleva inmediatamente a una paradoja: *no hay libertad si se habla de libertades*. Enunciada en una forma estrictamente lógica: *si hay libertades, entonces no hay libertad posible*. En efecto si hemos identificado -como lo hace la concepción francesa- el concepto de libertad con el concepto de permiso, al decir que se es libre *para* o se nos permite tal acción, tendremos que concluir que deberá existir un

---

\* Eduardo Rodil es Licenciado en Filosofía y Secretario de Asuntos Institucionales de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano. E-mail: eduardojrodil@yahoo.com.ar

mandato o permisión que permita la libertad. Pero si la libertad es sólo el otorgamiento de una permisión, entonces la libertad no se halla libre del mandato.

El mandato es libre respecto de la libertad, pero la libertad se concede por el mandato de las libertades. Con lo cual podemos decir que poseemos libertades, pero no libertad, dicho de otra manera, se puede afirmar que tenemos libertades y también libertad.

Libertad y libertades se toman como dos conceptos distintos. Pero en realidad sólo se pueden otorgar libertades cuando no existe una real libertad. De existir libertad ¿para qué otorgar libertades?<sup>1</sup>

Esta paradoja surge a partir del mal uso que se hace del concepto de “permisión”. Se entiende por permisión algo prescriptivo: un permiso es tal, si existe un mandato que posibilita tal acción.

Esta cuestión se hubiera superado si “permiso” se entendiera simplemente como todo aquello que no está prohibido<sup>375</sup>.

Con ello quedaría salvado el problema de si la libertad de los ciudadanos, permanece restringida únicamente a las libertades enunciadas, y si ella se extiende, o no, más allá de éstas.

Un claro ejemplo de lo que entendemos por libertad positiva se puede hallar en el Artículo Segundo de la “Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano” del 26 de Agosto de 1789:

La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Esta concepción prescriptiva o enunciativa del Artículo Segundo nos lleva a una ambigua declaración del Artículo Cuarto:

La libertad consiste en poder hacer todo lo que no daña a otro; así el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otro límite que lo que asegura a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Estos límites no pueden ser determinados más que por la ley.

Claro está, que cuando hablamos de ambigüedad no nos referimos al Artículo Cuarto en sí, sino respecto del Artículo Segundo.

Pasemos ahora a considerar que entendemos por libertad negativa, predominante dentro de la tradición británica, cuya enunciación se puede formular del modo: *libre de*<sup>376</sup>.

<sup>1</sup> “...Los usos de la libertad son muchos, la libertad es una. Las libertades únicamente aparecen cuando la libertad falta... todo aquello que permite hacer cosas específicas no es libertad” (Hayek, F. *Los fundamentos de la libertad*, Madrid. Unión. 1978. P. 43).

<sup>375</sup> VON WRIGHT, G. *Norma y acción: una investigación lógica*. Madrid, Tecnos, 1979, p. 100ss.

Esta enunciación se entiende a partir de la definición de la libertad como ausencia de coacción y restricción. Por ella, el individuo es libre de la acción constrictiva de los poderes gubernamentales. Bajo esta concepción al individuo no se le indica cuáles de sus actos son permisibles, sino que se le especifica hasta dónde pueden actuar sobre él los otros individuos u organismos, vale decir, se intentan delimitar, lo que luego denominaremos *esferas protegidas* de su acción.

De este modo el individuo es *libre de* la acción restrictiva del Soberano, *de* las Asambleas, *de* los distintos poderes.

El individuo infiere su libertad a partir de la restricción hecha a los demás de actuar sobre él. Lo que a los demás no se le permite realizar sobre su persona, tampoco se le permitirá realizar a él sobre la persona de los demás individuos.

Tal vez el primer antecedente jurídico que tengamos de la enunciación de este tipo de libertad, sea la Carta Magna del rey Juan en 1215, en cuyo apartado treinta y siete dice:

Ningún hombre libre podrá ser detenido,  
ni preso, ni desposeído de sus bienes,  
ni declarado fuera de la ley, ni  
desterrado, ni perjudicado en cualquier  
forma, ni procederemos, ni ordenaremos  
proceder contra él, sino en virtud de  
un juicio legal por sus pares o por la  
ley del país.

También podemos tomar como ejemplo de libertad negativa la Primera de las Proclamas de la “Declaración de Derechos de Virginia”, promulgada el 12 de Junio de 1776, que dice

Que todos los hombres son, por naturaleza,  
igualmente libres e independientes,  
y que tienen ciertos derechos inherentes  
de los que no pueden privar o desposeer  
a su posteridad por ninguna especie  
de contrato, cuando se incorpora  
a la sociedad; a saber, el goce  
de la vida y de la libertad con los  
medios de adquirir o poseer la  
propiedad y obtener la felicidad  
y la seguridad.

Otro ejemplo altamente representativo de la concepción negativa de la libertad, aparece en la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica, cuyo texto es el siguiente:

---

<sup>376</sup> Cfr. BERLIN, I. *Four essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 163ss. “La libertad nos permite cumplir con nuestro deber sin que lo impidan el Estado, la sociedad, la ignorancia y el error. Somos libres en la medida en que estemos a salvo de estos obstáculos para librar la batalla de la vida” (ACTON, Lord. *Ensayos sobre la libertad y el poder*. Madrid, Unión, 1999, p. 364).

El Congreso no podrá aprobar ninguna ley conducente al establecimiento de religión alguna, ni a prohibir el libre ejercicio de ninguna de ellas. Tampoco aprobará ley alguna que coarte la libertad de palabra y de imprenta, o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y a solicitar reparación de cualquier agravio.

Ahora bien en la precedente remisión a los textos constitucionales podrá advertirse claramente que hemos citado dos textos que no son precisamente británicos, por lo cual cabría la pregunta: ¿Se debe hablar de una libertad británica o de una libertad anglosajona?

Admitimos que es conveniente referirnos a una libertad anglosajona, pero de ningún modo a un liberalismo anglosajón, por cuanto el liberalismo estadounidense, en general, entiende modernamente el concepto de libertad cercano al estilo francés, mientras que cuando nosotros nos referimos al liberalismo británico estamos indicando el estilo de los *Old Whigs*, estilo que también compartieron los fundadores de los actuales Estados Unidos de Norteamérica.

## **Evolucionismo Social**

Autores como Karl Popper, Friedrich Hayek entre otros, propugnan un *evolucionismo social*, entendiendo por tal, el hecho de que las instituciones sociales no surgen en forma deliberada, planeada por los individuos, sino que surgen a partir de las costumbres o hábitos<sup>377</sup>.

Con esta afirmación no se niega que la acción individual posibilita el surgimiento de instituciones tales como el lenguaje, la sociedad, el mercado, la moneda, etc. Lo que se rechaza es que dichas creaciones sean buscadas en forma consciente.

En nuestro caso particular, podemos entender ahora en forma más clara por qué el liberalismo británico adoptó una postura de libertad negativa. Ello se debe a que los individuos no dispusieron ser libres súbitamente, sino que se habituaron a serlo. Efectivamente la formulación o enunciación de la libertad, -libertad positiva- supone lo que aquí denominaremos una actitud “constructivista”, donde el legislador construye deliberadamente, recorta conscientemente y a priori la libertad del individuo. Ello hace manifiesto que el término

---

<sup>377</sup> “Debemos admitir, si que la estructura de nuestro medio social es obra del hombre en cierto sentido, que sus tradiciones e instituciones no son ni la obra de Dios ni la de la naturaleza, sino el resultado de las acciones y decisiones humanas, pudiendo ser modificadas, asimismo, por éstos: pero insistimos en que esto no significa que hayan sido diseñadas conscientemente y que sean explicables en función de necesidades, esperanzas o móviles. Muy por el contrario, aun aquellas que surgen como resultado de acciones humanas conscientes e intencionales son, por regla general, los *subproductos indirectos, involuntarios y, frecuentemente no deseados, de dichas acciones*”. (POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Piados, 1981, p 279). “La ordenación de la sociedad, que tan eficazmente potencia la capacidad individual, no es... fruto exclusivo del nacimiento de instituciones y prácticas proyectadas a tal fin, sino resultado también, en gran parte, de un proceso denominado en un principio ‘desarrollo’ y más tarde evolución”. (HAYEK, F. *Derecho, legislación y libertad*. Madrid, Unión, 1998, Vol. I, p. 21).

*racional* sólo es aplicable al liberalismo de tipo francés, mientras que para el liberalismo británico únicamente cabe el calificativo de *empírico*<sup>378</sup>.

Así según este último, las normas que regulan el surgimiento de una sociedad no se han dictado de una vez en forma definitiva, sino que las sucesivas generaciones han ido perfeccionándolas a través de los tiempos. Esto no supone naturalmente que la evolución sea lineal, sino que también cabe esperar involuciones, por cuanto ciertas normas o hábitos adoptados, pueden haber desaparecido y mucho más están en proceso de eliminación<sup>379</sup>.

En este estado de evolución permanente en que se halla la sociedad, el individuo se somete a los mecanismos de adaptación y selección sin que tenga una idea realmente definida de cuáles son las metas que logrará. El individuo se adapta a una multitud de cambios de los cuales sólo una ínfima parte le resultan inteligibles<sup>380</sup>.

La evolución social no supone que se deba alcanzar algún fin, no es teleológica, sino que los fines diversos que pueden lograrse nunca son fines últimos.

La tesis evolucionista es sostenida con firmeza en virtud de un supuesto básico del liberalismo británico. Dicho supuesto sostiene que la capacidad de conocimiento humano es limitada. Esto merece una breve aclaración antes de abordar dicho tema.

Este supuesto no significa que el género humano conozca sólo hasta un determinado nivel de abstracción, sino que el ser humano no puede tener la pretensión de un conocimiento ilimitado, absoluto, eterno.

Por cierto se debe destacar que tal limitación no se aplica al género humano, sino al individuo.

De este supuesto también se deriva la tesis sostenida anteriormente, de que la evolución no tiene fin específico alguno, por cuanto si lo hubiese, tendría que haber sido establecido por alguien, y ese alguien debería tener la capacidad sobrehumana de poder determinar cuáles son los fines que cada individuo integrante de la sociedad debe perseguir y que acciones debe cumplimentar para el logro de dicho fin.

El hecho de que el hombre no tenga una razón perfecta, y de que existan modos divergentes de vida no es resultado de la fragilidad de la razón, sino la manifestación de la verdad de que los seres humanos tenemos razones para vivir de maneras diferentes<sup>381</sup>. Esto nos permite afirmar que una planificación total es imposible, por cuanto la información total no puede ser “almacenada” por ningún soberano o grupo burocrático, sino que se halla dispersa a lo largo de la sociedad, y por tanto la información completa se lograría única-

---

<sup>378</sup> “...Hasta el presente día hemos tenido dos tradiciones diferentes de la teoría de la libertad: una empírica y carente de sistema, la otra, especulativa y racionalista. La primera, basada en una interpretación de la tradición y las instituciones que habían crecido de un modo espontáneo y no se comprendían más que imperfectamente. La segunda, tendiendo a la construcción de una utopía que ha sido ensayada en numerosas ocasiones, pero sin conseguir jamás éxito” (HAYEK, F. *Los fundamentos de la libertad*. Ibidem, p. 78).

<sup>379</sup> RODIL, E. *La base biológica de la competencia económica*, en INVENIO. Año 7 N° 13, p. 66. “Al igual que la evolución biológica puede suceder que, en orden a preservar la especie, no tenga tanta importancia evitar ciertos efectos letales, pero de escasa ocurrencia, como prevenir otros que aunque produzcan nuevos daños se dan con mayor frecuencia, así también las normas de conducta establecidas a través del proceso social evolutivo pueden orientarse a evitar perturbaciones menores, pero no infrecuentes, con preferencia a prevenir otros que, aunque de mayor gravedad, sólo en contadas ocasiones aparecen”. (HAYEK, F. *Derecho, legislación y libertad*. Vol. II. Madrid, Unión, 1979, p. 36).

<sup>380</sup> “Una civilización compleja como la nuestra se basa necesariamente sobre la acomodación del individualismo a cambios cuya naturaleza y causa no puede comprender” (HAYEK, F. *Camino de servidumbre*. Madrid, Alianza, 1978, p. 245).

<sup>381</sup> GRAY, J. *Two faces of liberalism*. Cambridge, Blackwell Publishers. 2000, p. 31. BUCHANAN, J. *The limits of liberty*. Cichago, The University of Chicago Press, 1974, p. 183.

mente si fuese posible reunir a todos los individuos, lo cual es evidentemente imposible. La razón no es débil porque existan diversos modos de vivir, sino que los humanos tenemos diversas razones para llevar a una vida distinta de otra<sup>382</sup>.

Del hecho de sostener que la planificación total no es posible, no se infiere que la planificación parcial o fragmentaria tampoco lo sea.

Popper denomina a este proceso *ingeniería social fragmentaria*, cuyo fin a diferencia del de la ingeniería holística que es reconstruir el *todo*, consiste en una reconstrucción fragmentaria de las instituciones o normas sociales<sup>383</sup>.

Con esto queda desechada la posibilidad de Revoluciones que trastocuen todos los principios que la sociedad admitía, más por otra parte, si se admite una constante evolución, ello permite superar la teoría conservadora del *status-quo*<sup>384</sup>.

## El Estado según el liberalismo británico

El Estado surge entonces, como un *orden espontáneo*, con el fin de cubrir una necesidad. Esto confirma que la noción de Estado es anterior al establecimiento del mismo. El Estado no surge a partir de un contrato, sino que “va surgiendo” en la medida en que crecen ciertas expectativas respecto a la función protectora de los derechos o *esferas protegidas* de cada individuo.

La libertad, presupone que el individuo tenga una cierta esfera de actividad privada asegurada, que en su ambiente exista cierto conjunto de circunstancias en las cuales otros no puedan interferir.

Es imprescindible preservar un ámbito mínimo de libertad personal, si bien no podemos ser absolutamente libres, tampoco podemos negar totalmente nuestra libertad<sup>385</sup>.

La tradición liberal es individualista en cuanto que afirma la primacía moral de la persona a exigencia de cualquier colectividad social.

El Estado preserva el orden, y en dicho orden donde imperan tanto las normas, como las leyes y la justicia, se protege la libertad individual.

El Estado actúa como protector y árbitro, al impartir justicia en los litigios individuales.

El estado está para prohibir a otros la interferencia en nuestros propios proyectos, pero esto, tampoco autoriza al mismo Estado a interferir en nuestros planes<sup>386</sup>.

---

<sup>382</sup> “El liberalismo (el que nosotros hemos denominado francés) tras haber desarticulado el mito de la misión divina en la ungida realeza, cayó víctima de teorías no menos ilusorias, tales como el poder decisivo de la razón, la infalibilidad de la *‘volonté générale’* y deífica inspiración de las mayorías” (VON MISES, L. *La acción humana: tratado de economía*. Madrid, Unión, 1980, p. 1249).

<sup>383</sup> “El ingeniero fragmentario... no cree en el método de rehacer totalmente la sociedad. Cualquiera que sean sus fines, intenta llevarlos a cabo con pequeños ajustes y reajustes que pueden mejorarse continuamente” (POPPER, K. *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza, 1981, pp. 80-81).

<sup>384</sup> “...El liberalismo es más un credo evolucionista que revolucionario -a menos que se esté frente a un régimen tiránico-“ (POPPER, K. *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, Piados, 1983, p. 421).

<sup>385</sup> “El Estado no es ni frío ni caliente. Es un concepto abstracto, en cuyo nombre actúan específicas personas que constituyen los órganos de gobierno, lo que llamamos la administración, y se justifica por su objeto: la defensa de la sociedad”. (VON MISES, L. *Liberalismo*. Madrid, Unión, 1972, p. 79). “...La esfera del Estado ha de ser limitada. Su función principal ha de ser el proteger nuestra libertad contra enemigos de puertas afuera y de puertas adentro, preservar la ley y el orden, hacer cumplir los contratos privados, fomentar los mercados competitivos”. (FRIEDMAN, M. *Capitalismo y libertad*. Madrid, Rialp, 1966, p. 14).

<sup>386</sup> “Aun cuando toda ley restringe hasta cierto punto la libertad individual alterando los medios que la gente puede utilizar en la consecución de sus fines, bajo la supremacía de la ley le está prohibiendo al Estado parali-

De este modo, el Estado actúa como una institución limitante de las acciones de los demás con respecto a nosotros y a su vez está acotado para poder actuar en forma arbitraria sobre nosotros. El hecho de que el Estado no se proyecte más allá de lo necesario ha sido lúcidamente denominado por Karl Popper, como “la navaja liberal”<sup>387</sup>.

Así, el Estado debe garantizarnos una protección de todos aquellos cuya intención es vulnerar los derechos de los demás. Debe garantizar, asimismo que aquellos individuos que atenten contra la libertad no puedan actuar nuevamente en contra de la sociedad.

La tolerancia es un criterio de convivencia, que debe ser extendido a todo aquel que esté dispuesto no sólo a gozar de la misma, sino también a practicarla. El Estado tiene como una de sus misiones, la de salvaguardarnos de las pretendidas “verdades” que son esgrimidas por sectores violentos, sectores que en nombre de la pretendida “verdad”, no dudan en sacrificar vidas humanas. Luego, una actitud liberal que reconozca la limitación del conocimiento no puede pretender ser la poseedora de la verdad absoluta.

Han existido sin embargo, a lo largo de la historia, movimientos que en nombre de una supuesta libertad, no dudaron en inmolar seres humanos. Más parece realmente absurdo que en nombre de la *libertad* se prive a un individuo de la libertad de vivir. Por eso creemos que el lema del Estado debería ser: *tolerancia a los tolerantes, y sanción a los intolerantes*<sup>388</sup>.

---

zar por una acción ad hoc los esfuerzos individuales. Dentro de las reglas de juego conocidas, el individuo es libre para procurarse sus fines y deseos personales, seguro de que los poderes del Estado no se usarán deliberadamente para frustrar sus esfuerzos” (HAYEK, F. *Camino de servidumbre*. Ibidem, p. 194). Cfr. VON MISES, L. *Teoría e historia*. Madrid, Unión, 1975, pp. 51-52).

<sup>387</sup> POPPER, K. *Conjeturas y refutaciones*. Op. cit., p. 419.

<sup>388</sup> POPPER, K. *Conjeturas y refutaciones*. Op. cit., p. 425.



## REFLEXIONES SOBRE EL FILOSOFAR HOY: UNA EXPERIENCIA EDUCATIVA

Claudia Maricel Aguinaldo<sup>389</sup>

### A modo de introducción...

Muchas veces nos preguntamos cuáles serán los requerimientos y las demandas que plantean los estudiantes, del último año del Nivel Medio, ante la disciplina filosofía. También nos cuestionamos cuál es la importancia que para ellos puede tener el hecho de que semanalmente abandonen sus prácticas diarias escolares, por un momento de reflexión. Estos cuestionamientos sólo tienen sentido si nos posicionamos con la etapa de la vida que están transitando y la presión de un mundo, que ha puesto a la juventud en un lugar donde se privilegia un modelo de individuo, con una imagen optimista y seductora, para el mundo de consumo.

En este marco nuestro intento a través de este trabajo es presentar a la filosofía como sustento del saber ser y describir una experiencia educativa que a partir del año 1987, se lleva a cabo con estudiantes del último año del Instituto del Inmaculado Corazón de María Adoratrices, en la ciudad de Villa del Rosario (Provincia de Córdoba)<sup>390</sup>.

### La filosofía en el marco educativo

Desde antiguo se consideró a la filosofía como la ciencia madre, como aquella que otorgaba el fundamento inteligible a todo lo que es.

Nos parece conveniente incorporar una definición de filosofía que el Dr. William Daros toma a partir del pensamiento de Antonio Rosmini:

“... La filosofía es la ciencia de las razones últimas, las cuales son las respuestas satisfactorias que el hombre da a los últimos porqué, con los cuales la mente se interroga a sí misma”<sup>391</sup>

Lo mencionado posibilita la idea de que la filosofía se constituiría como una sabiduría que sirve para dar sentido, coherencia y orientación a la vida del hombre. La filosofía

<sup>389</sup> Claudia Maricel Aguinaldo es licenciada en Ciencias de la Educación por la Universidad Católica de Córdoba y docente en el I.P.E.M. N° 55 y en el I.P.E.M. N° 303. E-mail: [claudiaaguinaldo@hotmail.com](mailto:claudiaaguinaldo@hotmail.com)

<sup>390</sup> Agradezco al Instituto del Inmaculado Corazón de María Adoratrices por permitirme hablar sobre este proyecto. A mis alumnos por sus fuerzas en el ansia de indagar, de conocer, de buscar.

<sup>391</sup> Citado en Trabajo Final “El Saber Ser en el Sujeto en Formación (desde la perspectiva de W.R. Daros)”, p. 35; extraído de DAROS, William R.: “La construcción de los conocimientos”. Rosario, UCEL (Universidad del Centro Educativo Latinoamericano), 2001, p. 17.

ofrece a cada persona los medios para construir una comprensión más rica y más profunda de su propia vida. La filosofía es un intento de contestar preguntas relacionadas con el sentido y el propósito de la vida.

El filosofar está al inicio de todo proceso educativo, en cuanto es reflexión; y constituye también el grado más alto al que accede el hombre, porque a esa reflexión se le suma el análisis sistemático sobre la vida, en su significado último. La filosofía es un elemento encarnado en el hombre, en cuanto es amor y búsqueda de la verdad (búsqueda de cómo son las cosas, las personas, los hechos).

Con lo expuesto sobre la importancia de la filosofía, podemos decir que dentro del marco educativo ésta es la que le va a otorgar a los educandos una lectura crítica, reflexiva del contexto social. En última instancia, “enseñar a pensar, juzgar y valorar”.

“El pensamiento crítico es el resultado de una persona educada, esto es, capaz de dominarse, de amar lo verdadero y lo justo; capaz de encauzar todas sus facultades para buscar la verdad con objetividad...”<sup>392</sup>

En cuanto al educador que enseña filosofía, tiene la noble misión en el aula de enseñar a pensar, a reflexionar. Mientras va realizando esta tarea, no educa imponiendo, sofocando; sino alimentando, ayudando, guiando.

A partir de lo mencionado, podemos decir que la relación que se establece entre el educador y el educando es una relación que lleva al crecimiento de las personas. En palabras de Daros, sería “una relación participativa en comunión”.

Ante este panorama sobre el cómo debería ser la tarea del docente frente a sus alumnos, se debe establecer que la escuela no solamente sea el lugar del aprendizaje formal, donde se aprehende metodologías manuales y mentales, sino que sea el lugar del aprendizaje integral, que debería ayudar a la formación del educando: A sentir, a entender, a querer, a comunicarse, a trabajar, etc. Para cerrar este apartado:

“... Los educadores, que desean educar, debieran posibilitar una forma crítica de pensar, de valorar las cosas, de obrar con conciencia y competencia, dentro de un bien común. Este bien común consiste, en el proceso de educar, ante todo, en posibilitar el ejercicio de aprender a saber, a hacer, a amar, a convivir, en la búsqueda de la verdad, para vivir solidariamente en una sociedad humana”<sup>393</sup>

### **Una experiencia educativa...**

A partir del trabajo del Departamento de Ciencias de la Educación<sup>394</sup> del Instituto del Inmaculado Corazón de María Adoratrices, de la ciudad de Villa del Rosario (Provincia de Córdoba), nace en 1987 un proyecto educativo denominado *Jornada de Filosofía* por el

---

<sup>392</sup> Citado en Trabajo Final “El Saber Ser en el Sujeto en Formación (desde la perspectiva de W. R. Daros)”, pág. 37; extraído de DAROS, W. R., o.c., p. 172.

<sup>393</sup> Citado en Trabajo Final “El Saber Ser en el Sujeto en Formación (desde la perspectiva de W. R. Daros)”, p. 38; extraído DAROS, William R. “La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca”. Rosario, Conicet – Cerider, 198, p. 195.

<sup>394</sup> Profesores Responsables: Juan Francisco Gómez (de éste nace la inquietud inicial para el desarrollo de este proyecto), Ana Ettlin de Pintos y María Alejandra Paoletti de Soto.

interés demostrado por las alumnas de 4ª año, en la tarea de profundizar algunos temas de la asignatura: Problemática Filosófica, con la colaboración de 5º año.

A pesar de haber nacido como algo interno de la institución, ya en el Acta N° 18 (1992) del Departamento mencionado, se recalca "... la invitación de autoridades locales y alumnado de otros colegios secundarios, inclusive con la presentación de temas...".

En este espacio los alumnos debaten sobre algún tema de la actualidad, que concierne a los parámetros filosóficos y en muchos casos con el correspondiente correlato con la ciencia y la religión. Los temas de interés a ser tratados en las jornadas, surgen del trabajo que se realiza desde distintas disciplinas humanísticas que se cursan en la institución, y del diálogo constante mantenidos en clase entre docentes y alumnos.

Organizativamente los alumnos trabajan en diferentes comisiones que tienen a su cargo, entre otras, la tarea de la redacción y envío de correspondencia de invitación al último año de las distintas instituciones educativas de nivel medio de la localidad y localidades vecinas, donde se detallan todos los requisitos para la presentación de los trabajos; la elaboración del cronograma del día donde se destaca también los espacios que son amenizados por distintas manifestaciones del arte (música, letras, representaciones teatrales)<sup>395</sup>; la recepción; el manejo del sonido; la elaboración de las glosas. También debemos dejar claro que un grupo de educandos se dedica libremente, a la tarea de confeccionar el logo que preside cada jornada y que se relaciona con el tema, el mismo es elegido por un jurado, cuando se presentan más de uno, y es presentado por el autor o los autores el día de la jornada, con la correspondiente explicación de su significado.

Cabe aclarar que en esta tarea lo único que realizan los docentes es la de guiar, acompañar a los alumnos en este proceso.

A lo largo de la historia de estas jornadas se han debatido diferentes temas. Por razones de tiempo solamente mencionaremos los correspondientes a los últimos años:

- Año 2001: "Problemáticas y Desafíos de la Filosofía Contemporánea"
- Año 2002: "Lo que de Positivo nos deja la Crisis"
- Año 2003: "La Vida Humana y el Lugar de la Recreación"
- Año 2004: "El Sentido de la Vida"
- Año 2005: "Ciencia, Responsabilidad y Dignidad Humana"

Un día de Jornada comienza con la presentación del logo, la apertura a cargo de diferentes panelistas<sup>396</sup> con experiencia en el tema a tratar, para que abran la puerta hacia el debate que con posterioridad realizarán los alumnos.

El pasado jueves 1 de setiembre, con motivo de realizarse la XVIIIª Jornada de Filosofía, se presentaron los siguientes colegios:

- I.P.E.M. N° 55, I.B.A.T. "San José", I.P.E.M. N° 148 "José María Paz" y la institución organizadora (de la localidad de Villa del Rosario).
- Instituto "Cristo Rey" (de la localidad de Colazo).

---

<sup>395</sup> Presentar un tema filosófico puede desarrollarse con una amplia gama de actividades: hablar, preguntar, escuchar, escribir, leer, dibujar, dramatizar...

<sup>396</sup> Como panelistas podemos mencionar al Dr. Carlos Daniel Lasa (Universidad Nacional de Villa María Córdoba); Rdo. P. Konrad Pucher (Filósofo, Misionero Claretiano); Prof. Fernando Khung (Catedrático del CEFIT de la ciudad de Córdoba); Erio Vaudagna (Filósofo); etc.

- I.P.E.M. N° 305 “Agrónomo Jorge Blacque Belair” (de la localidad de Costa Sacate).
- I.P.E.M. N° 303 (de la localidad de Matorrales).

Cada uno de los colegios tienen un espacio de 15’ de exposición cediendo luego un espacio para los interrogantes, que pueden haber surgido a partir de lo expuesto. Y éste es quizás uno de los momentos más ricos de la Jornada porque es donde los alumnos se dejan llevar en las olas del debate, que tiene como cierre la entrega de certificados que en muchos casos es el primer aval escrito que constata el hecho de la consecución de un proyecto intelectual, que les abre una luz en el camino de elaboración del proyecto personal de vida, en esos últimos meses de vida escolar en el nivel medio.

### **A modo de cierre ...**

La presentación de este proyecto nos lleva a pensar que hoy Filosofar en Clase significa para estos jóvenes:

- Ir impregnando la vida de reflexión, de diálogo, de discusión, de búsqueda en común de la verdad y el bien.
- Hacer entrar el pensamiento de los filósofos en los problemas de la sociedad de hoy, de nuestros jóvenes. Se trata de centrarnos en los problemas, de modo que se vaya articulando lo cotidiano con lo filosófico en un marco de búsquedas, debates, dudas, certezas, puestas en el marco de las preocupaciones de los jóvenes, es decir, preocupaciones integradas a sus intereses vitales, que les permitan dilucidar un horizonte, su proyecto de vida.
- Ayudar a:
  - Manifestar una mente abierta.
  - Hacer juicios.
  - Ser imaginativo.
  - Tomar decisiones equilibradas.
  - Entablar diálogos racionales con otras personas.
  - Escuchar a los otros y respetarlos.
  - Construir explicaciones, a través del trazado de relaciones, del entender y evaluar argumentos, el generalizar a partir de casos y experiencias particulares, del reconocimiento de contradicciones.
  - Probar nuevas ideas.
  - Repensar las propias ideas.
  - Hacer preguntas que busquen lo esencial de un problema.
  - Establecer una conexión significativa entre lo que se dice, lo que se piensa y lo que se hace.

“ (Los jóvenes)<sup>397</sup> ... que piensan por sí mismos son a la vez pensadores críticos y creativos. Valorán el pensamiento lógico y conceptual, pero también disfrutan especulando, imaginando, inventando, descubriendo y preguntándose...”<sup>398</sup>

Se le debe dar a la filosofía un lugar en el currículum escolar, cada vez más significativo, por la necesidad que tienen los jóvenes de pensar, de cuestionar, pues necesitan explorar cuestiones de importancia para ir elaborando el proyecto personal de vida, en un mundo que muchas veces les cierra sus puertas...

## BIBLIOGRAFIA

AGUINALDO, Claudia Maricel. *El Saber Ser en el Sujeto en Formación (desde la perspectiva de W. R. Darós)*. Trabajo final Lic. en Ciencias de la Educación con especialización en Administración, Planeamiento y Supervisión Escolar. Universidad Católica de Córdoba. 2005.

BERTOLINI, Marisa; LANGON, Mauricio; QUINTELA, Mabel. *Materiales para la construcción de cursos de filosofía. ¿Qué es filosofía?* Montevideo: A.Z Editora Uruguay, 1997.

SPLITTER, Laurance J.; SHARP, Ann M. *La otra educación. Filosofía para niños y la comunidad de indagación*. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1996.

---

<sup>397</sup> Lo incorporado en el paréntesis es nuestro.

<sup>398</sup> SPLITTER, L. J.; SHARP, A. M.; La otra educación. Filosofía para niños y la comunidad de indagación. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1996. p. 138.

# POLEMIZANDO SOBRE LA ASIGNACIÓN DE RECURSOS DE ACUERDO AL SIGNIFICADO DEL ENVEJECIMIENTO

Jorge Bellina Irigoyen\*

## Introducción

En este trabajo se trata, en primer lugar, de una indagación sobre problemas éticos y epistemológicos sobre el cuidado de la vejez, en segundo lugar, se intenta aplicar la teoría económica neoclásica para resolver los problemas de asignación de recursos ante cada visión que se tenga sobre la vejez y la muerte; por último, se hace una reflexión crítica sobre los alcances y limitaciones de tal perspectiva económica, para ayudar a resolver este tipo de problemas.

## 1 - El problema de la elección

Según la Perspectiva Económica convencional el problema de la escasez es universal y está presente en toda elección, especialmente después de la definición que le dio Lionel Robbins: “*La Economía es una ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos, susceptibles de usos alternativos*”<sup>400</sup>, definición que goza de un consenso general casi definitivo porque apunta a la esencia del problema económico: la escasez, que para la visión neoclásica de economía deriva de la contraposición de necesidades o fines ilimitados y unos medios limitados.

Esta noción fue más enfáticamente expuesta por Ludwig Von Mises:

“Los medios resultan siempre escasos, es decir, insuficientes para alcanzar todos los objetivos a los que el hombre aspira. De no ser así, la acción humana desentendería de ellos. El actuar, si el hombre no se viera inexorablemente cercado por la escasez, carecería de objeto”<sup>401</sup>. ... “El hombre capaz de pensar y actuar sólo puede aparecer dentro de un universo en el que hay escasez, en el que todo género de bienestar ha de conquistarse mediante trabajos y fatigas, aplicando, precisamente aquella conducta

---

\* Jorge Bellina Irigoyen es Economista, graduado en la UNR. Se desempeña como Director de la Carrera de Licenciatura en Economía en la UCEL, donde es además Investigador en el tema de *Economía de la Vejez* y profesor de *Microeconomía Avanzada*. E-mail: bellina@ciudad.com.ar

<sup>400</sup> ROBBINS, L. En su obra *An Essay on the Nature and Significance of Economics Science* (London, MacMillan, 1932, pp. 19-17), define la Economía del siguiente modo: “*Economics is a Science wich studies human behaviour as a relationship between (a given hierarchy of) ends and scarce jeans which have alternative uses*”. En este contexto escasez es un concepto relativo que surge de comparar recursos limitados con fines o deseos ilimitados.

<sup>401</sup> MISES, L. V. *La Acción Humana*. Madrid, Unión Editorial, 1980. Pág. 155.

que suele denominarse económica”<sup>402</sup> ... “Mientras nuestro mundo no se transforme en Jauja, el hombre habrá de hacer frente a la escasez y, por tanto, habrá de economizar; ... Si hay escasez de medios, si pervive la praxeológica correlación entre medios y fines, forzoso es concluir que han de existir necesidades insatisfechas por lo que se refiere tanto al futuro próximo como al más remoto”<sup>403</sup>.

Como vemos, dentro de la perspectiva neoclásica, el aspecto económico del actuar humano consiste en que los medios limitados pueden ser utilizados de diversos modos y, en consecuencia, es preciso elegir los fines que se consideran primordiales. En nuestro caso, si deseamos mejorar de situación de los más viejos, debemos elegir siempre la mejor opción en la asignación de recursos, la que nos dé el mejor resultado al menor costo posible.

### **Perspectiva Sociológica**

La perspectiva económica puede ser asimilada a la que Max Weber planteaba respecto a la acción social racional con arreglo a fines, guiada por el cálculo y la reflexión<sup>404</sup>, que no es la única manera como una sociedad resuelve sus problemas de elección, Weber distinguía además la acción racional con arreglo a valores, y las acciones afectivas y tradicionales.

El tema del actuar humano es complejo y ha sido objeto de estudio de muchos autores (Parson, Durkheim, Marx, etc.), y el asunto de resolver los problemas de elección no es sencillo. A este respecto Habermas<sup>405</sup> opina que la sociedad, no está sólo dominada por la razón de acuerdo a fines (racionalidad teleológica), ni únicamente con valores predominantes como la ciencia, la moral y la religión; para él, la sociedad se integra de valores y la “razón pura” por medio de la comunicación, que es lo que utiliza para lograr dicha integración. Es por esta razón que, el sistema político, para tomar decisiones de asignación de recursos, requiere un complejo input de lealtad de masas, pero si el sistema de legitimación no alcanza el nivel de lealtad requerido, se produce ineludiblemente una *crisis de legitimación*. En función a esto, es posible que la situación social exija que toda respuesta y decisión, sobre preguntas referidas al envejecimiento y la asignación de recursos, deban ser debatidas.

El diagnóstico que hace Habermas es que “el equilibrio conseguido en la modernidad entre los tres grandes medios de integración social (el dinero, el poder y la solidaridad) corre el riesgo de desmoronarse, porque los mercados y poder administrativo expulsan cada vez más la solidaridad: es decir, prescinden de coordinar la acción por medio de valores, normas y un empleo del lenguaje orientado a entenderse”<sup>406</sup>.

Apelando a un instrumento del análisis neoclásico, una Frontera de Posibilidades de Elección, donde enfrentamos el difícil problema de tener que elegir cómo repartir nuestros escasos recursos entre los ancianos incapaces y debilitados versus la promoción de la salud entre quienes prometen un envejecimiento productivo (que a largo plazo equivale al mejor nivel sanitario para un número mayor de personas). Supongamos que la línea de proporciones de la demanda preferida por la población sea O-A, con un equilibrio dado por la com-

<sup>402</sup> MISES, L. V. Op. Cit. Pág.367.

<sup>403</sup> MISES, L. V. Op. Cit. Pág.776-777.

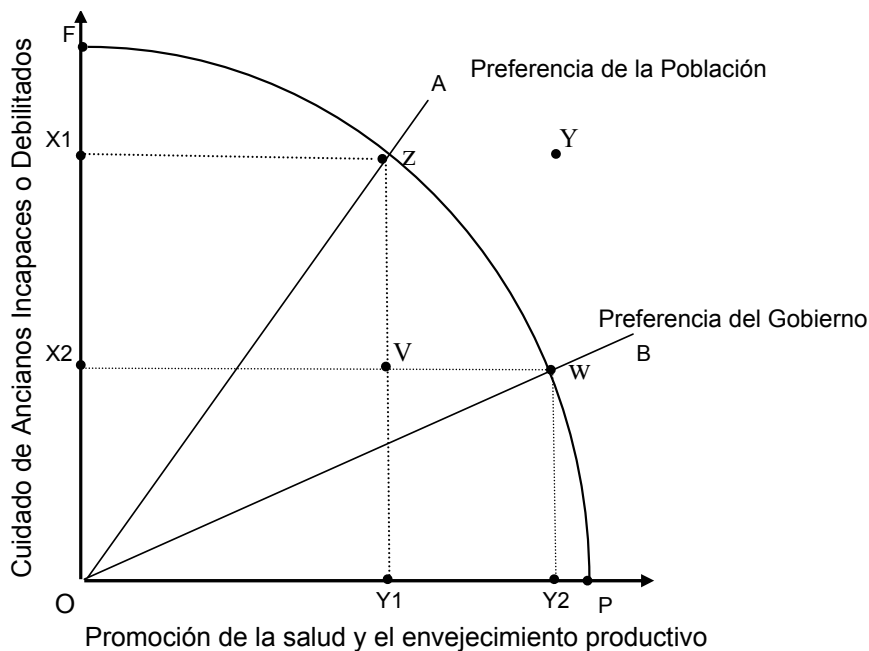
<sup>404</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México, FCE,1994. Vol. I.

<sup>405</sup> HABERMAS, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

<sup>406</sup> Extraído de la discusión entre Habermas y Ratzinger, en enero del 2004, en la Academia Católica de Baviera, publicada por La Nación el 14/5/2005.

binación Z; las proporciones que el gobierno prefiere están dadas por la línea O-B, por lo que decide ubicarse en el punto W. Esta decisión gubernamental, aunque racional, es difícil defender o justificar públicamente, pues se trata de una “elección trágica” que permite que algunos sigan viviendo mientras que otros deben morir.

Tales elecciones se están haciendo todo el tiempo de manera velada, aunque no sea admitido, debido a que los políticos temen que si las exponen, aún bajo la forma de una racionalidad más o menos aceptable, se volverían moralmente intolerables y escandalosas. Como estas acciones encubiertas<sup>407</sup> “tienen patas cortas”, debemos dejar de evadir el debate y más bien debemos tratar de llegar al fondo de estas cosas enfrentándolas, construyendo un modelo de democracia que se apoye en condiciones comunicativas bajo las cuales el proceso político tenga para sí la presunción de resultados racionales porque se lleva a cabo de un modo deliberativo.



La naturaleza del problema no es fundamentalmente técnico, se trataría más bien de una crisis de legitimación porque no hay ideas de significado compartidas, los ciudadanos desean ubicarse en el punto Z y los políticos en W. Cuando este es el estado de cosas resulta dudosa una solución al estilo de una “acción encubierta”, porque no será aceptable. Lo válido es que el esquema de asignación de recursos sea explicitado y abierto, de modo que las decisiones tomadas sean el efecto de un consenso ético, de manera tal que el ciudadano pueda reconocerse a sí mismo en las decisiones tomadas y en los valores que las inspiraron. Solo así tales decisiones y sus consecuencias serían aceptables, y las protestas mínimas.

<sup>407</sup> Un ejemplo de acción encubierta fue por muchos años la política de racionamiento de la diálisis renal en Gran Bretaña, donde el National Health Service decidía no brindar servicios de diálisis a los pacientes con insuficiencia renal terminal a mayores de 50 años, con el fin de favorecer a los más jóvenes. Cuando se hizo pública esta política, denunciada por Berlyne en su famoso artículo de *Nephron* de 1982 «*Over fifty and uremic = death*» surgió un escándalo de proporciones. Berlyne GM: “Over 50 and uremic = death. The Failure of the British National Health Service to provide adequate dialysis facilities”. *Nephron* 31: 189-190, 1982.



En el caso de la asignación de recursos para el cuidado de la salud de los ancianos, la toma de decisiones colectiva, sobre una base racional, exige que podamos articular buenas razones que respondan a la pregunta ¿Cuáles son las necesidades que pueden considerarse legítimas? Esta pregunta sólo puede responderse después de aclarar cuál es el “significado de la vejez” implícito en la definición de sus necesidades. Ante cada perspectiva sobre la vejez tendremos diferentes necesidades que serán consideradas legítimas y, por lo tanto, un criterio racional diferente para asignar recursos.

La ausencia de una comprensión compartida sobre el significado de la vejez (que políticamente denominaría crisis de legitimación) surge de la existencia de diversas de posturas, para este trabajo adoptaremos los cuatro “escenarios” planteados por Moody<sup>408</sup>: a) Prolongación de la morbilidad; b) Reducción de la Morbilidad; c) Prolongevidad (o Extensión de la vida); d) Recuperación del Mundo-Vida.

## 2 - Reducción de la morbilidad

Quien introdujo este paradigma fue James Fries<sup>409</sup>, se trata de un escenario optimista acerca del envejecimiento, que parte de la aceptación de un límite biológico a la vida humana, de 120 años aproximadamente pero encara el desafío de eliminar los signos y síntomas del envejecimiento que aparecen antes de esa edad máxima, transformando la vejez en un período de la vida que siempre se alarga y en el cual las posibilidades de realización personal se vuelven posibles a escala masiva., para este autor el objetivo apropiado de la medicina y las políticas públicas es intervenir con el fin de hacer más lento el ritmo del envejecimiento, de manera que más y más personas puedan permanecer saludables hasta el fin mismo de la vida. La enfermedad y la proporción de enfermos presentes entre los viejos se concentraría en los pocos años o meses finales de la vida, un breve lapso en el que el cuerpo se “desmoronaría” a gran velocidad justo antes de morir.

El paradigma de la compresión de la morbilidad, sostiene que cuanto más se posterga la edad promedio de la primera dolencia, incapacidad u enfermedad, mayor será el aumento en la esperanza de vida, posteriormente la duración del período de morbilidad quedará comprimido a un lapso breve, cercano al momento de la muerte. J. Fries cree haber demostrado su tesis: las estadísticas oficiales de salud de Estados Unidos muestran que entre las personas que tienen una conducta de bajo riesgo el inicio de las incapacidades se posterga entre 7 y 12 años, y cuando llegan a viejos tienen mejor estado de salud y menor utilización de asistencia médica<sup>410</sup>.

En este escenario, las políticas de asignación de recursos deberían reducir los métodos de rehabilitación para pacientes severamente discapacitados, en favor de la investigación médica y la promoción de la salud con el fin de hacer más saludable a una mayor población de ancianos, por un período más largo, en la última etapa de la vida, postergando la

---

<sup>408</sup> MOODY, H. S. "Ageing, Meaning and the Allocation of Resources" en *Ageing and Society*. Vol. 15, jun. 1995, 163-184.

<sup>409</sup> JAMES FRIES "Aging, natural death, and the compression of morbidity". *New England Journal of Medicine* 1980; Vol. 303, pp. 130-5. Posteriormente continuó defendiendo su tesis en varios artículos, entre ellos: "Compression of morbidity and active ageing: key priorities for public health policy in the 21st century" en: KALACHE, ALEXANDRE, ABODERIN, ISABELLA, HOSKINS, IRENE, FRIES, JAMES F., *Bulletin of the World Health Organization*, 00429686, 2002, Vol. 80, Fascículo 3. Society 61, pp. 397- 419.

<sup>410</sup> FRIES J. "Measuring and Monitoring Success in Compressing Morbidity" en *Annals of Internal Medicine*. 9/2/2003 Part 2, Vol. 139, pp 455-459.

morbilidad y haciendo de la vejez una extensión de la mediana edad, apuntando a una “modernización de la vejez”, “envejecimiento exitoso” o “envejecimiento productivo”.

La propuesta es identificar aquellas intervenciones de probada efectividad para producir la mayor cantidad de años de vida, de buena calidad, para la mayoría de la población, este escenario se funda en la perspectiva utilitarista del máximo bienestar para el mayor número posible de hombres, adhiere a “El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral”, y “sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad”<sup>411</sup>, en virtud de este credo parecería razonable trasladar los escasos recursos de salud de los ancianos incapaces o debilitados a favor de muchos otros que obtendrían oportunidades para la promoción de la salud y el envejecimiento productivo.

Los gastos en salud se elevarían en la primera etapa de la vida y las personas, a fin de tomar el control de su propio destino o de lo que les pueda ocurrir, comenzarían a cuidarse mucho antes de que llegue la vejez. Esta mayor conciencia de cuidado en la salud, daría como resultado una sustancial reducción de los gastos en salud durante los años de una más prolongada vejez y, además, una prolongación de la vida productiva en todo lo que se pueda avanzar hasta el límite de 120 años.

La justificación ética, para quienes adhieren a esta visión, es que maximizar el envejecimiento productivo y saludable es más justo que asignar recursos a aquellos que están más enfermos cualquiera fuese su edad. Descarta toda idea de la vejez como una etapa de la vida que demanda legítimamente cierta clase de recursos de cuidado de salud, pues la vejez en sí misma se transforma en una especie de prolongación de la mediana edad.

Este escenario en sí mismo no da ninguna justificación para preferir una u otra etapa de la vida, no hay ningún curso de vida “natural” al cual apelar, y lo correcto, o bueno, sería asumir el compromiso de remodelar la última etapa de la vida, transformándola en algo totalmente diferente de lo que se ha concebido hasta ahora, y a lo largo de toda la historia, como “el curso natural de la vida”.

Esta visión lo único que estima como “natural” es un límite superior del ciclo vital, pero no le atribuye a la última etapa de la vida ningún significado que sirva como base ética para la asignarle recursos especiales. La reasignación de recursos entre las distintas etapas de la vida aparece como algo sujeto a una intervención tecnológica elegida por una libertad humana total.

Esta perspectiva aunque acepta un límite, propugna que la existencia humana florezca hasta el final de la vida, modernizando la vejez, extendiendo la actividad propia de la juventud y la mediana edad al máximo, hasta que la última etapa de la vida adquiera el significado de “salud y actividad productiva”. Si así ocurriese ¿cómo justificamos la asignación de recursos sociales para una vejez tan vital?

De darse un envejecimiento exitoso o productivo, aparecerá la idea de pedir a la gente vieja que “devuelva” a la sociedad parte de lo que ella invirtió para proporcionarles una vejez tan larga y saludable.

Esta es una apuesta optimista en la tecnología médica, que implica el sacrificio de la primera generación a favor de las siguientes. Aquí aparecen cuestiones de justicia intergeneracional, respecto de las cuales el enfoque económico poco puede aportar una solución, salvo algún análisis de actitudes similares a la que adoptan los padres cuando dejan una buena herencia a sus hijos.

---

<sup>411</sup> STUART MILL, J. *El utilitarismo*. Bs. As., Aguilar, 1980. Pág.28.

### 3 - Prolongevity o extensión indefinida de la vida

Existen muchos destacados científicos embarcados en investigaciones para detener o eliminar el envejecimiento<sup>412</sup>. Esta perspectiva considera ambigua; tanto en el campo científico como en el filosófico, la idea de una “frontera natural” de la vida. Considera posible quitar todos los límites a la extensión de la vida activa ya que, en principio, la tecnología no reconoce límites, por lo tanto ¿Por qué deberíamos aceptar tal límite máximo hipotético como algo dado?

Calvin Harley, biólogo especializado en el envejecimiento humano, afirmó que no cree que el hombre “haya sido programado para morir”. Otro científico William Clark<sup>413</sup> (inmunólogo) hizo esta observación: “La muerte no está entretrejida inseparablemente con la definición de la vida”, y Seymour Benzer<sup>414</sup> (genetista del Instituto de Tecnología de California), afirmó: “El proceso de envejecimiento no es comparable a un reloj, sino a una secuencia que esperamos ser capaces de alterar”.

Otro representante típico es Michael Fossel<sup>415</sup> (Univ. Michigan) que dirige la revista *Journal of Anti-Aging Medicine*, ha manifestado su convencimiento de que en el futuro los seres humanos vivirán cientos de años gracias a la "terapia de los telómeros". Los investigadores ya han conseguido rejuvenecer células de la piel en el laboratorio y piensan que pueden invertir todo el proceso de envejecimiento del ser humano. Existen compañías biotecnológicas dedicadas al desarrollo de terapias que puedan acabar con la vejez y conseguir prolongar indefinidamente la vida humana.

A fin de combatir esta “enfermedad” se está trabajando con diversas teorías: Teorías Genéticas (pérdida de telómeros en cada división celular); Teorías no Genéticas (teoría de los radicales libres); Teoría del Reloj Celular (nuestras células responden a un programa vital, que puede ser alterado por factores químicos, biológicos y emocionales) y la Teoría Inmunológica (la Inmunosenescencia va mermando la vitalidad del organismo).

De acuerdo con este escenario, se considera al envejecimiento como una enfermedad, que debe ser dominada y curada, más que como un límite biológico que debe aceptarse. Se plantea dos objetivos: lograr una supervivencia indefinida, bajo condiciones favorables de control tecnológico, y retrasar o eliminar condiciones reconocidas como envejecimiento normal.

Este escenario es el más explícito en su rechazo de todas las ideas sobre “lo natural” que pudieran determinar patrones éticos para la asignación de recursos. Lleva implícito un *compromiso incondicional con el progreso científico* y una duda radical acerca de cualquier

---

<sup>412</sup> PROLLA, T. A.; WEINDRUCH R. “[Gene Expression Profile of Aging and Its Retardation by Caloric Restriction](#)” en *Science*, 1999 Aug 27; 285(5432), pp. 1390-3. También LEE CK, WEINDRUCH R, PROLLA TA. “Gene-expression profile of the ageing brain in mice” en *Nature Genetics*, 2000, Jul. Vol. 25(3), pp. 294-7. Roy Walford, (Univ. de California) que ha publicado cientos de artículos exponiendo sus teorías de cómo evitar la vejez Entre los últimos libros de R. Walford podemos citar: WALFORD, R. L. & L. WALFORD. *The Anti-Aging Plan*. New York: Marlowe & Company, reissued 2005; WALFORD, R.L.. *Beyond The 120-Year Diet, 2000*”. New York, Marlowe & Company, 2000; WALFORD, R.L. & WEINDRUCH Richard “The Retardation of Aging and Disease by Dietary Restriction”.

<sup>413</sup> CLARK, William R. *A Means to an End: The biological basis of aging and death*. Oxford, University Press, 2002.

<sup>414</sup> KANG, H. L. - S. BENZER, and TAI MIN K. “Life extension in *Drosophila* by feeding a drug” 838–843 - PNAS - January 22, 2002 - vol. 99 - no. 2. en [www.pnas.org/](http://www.pnas.org/)

<sup>415</sup> FOSSEL, M. “Reversing Human Aging. National Institutes of Health's Natcher Center”. April. 1996.

“naturaleza humana”. Supone que la mente humana tiene la capacidad de conocer las leyes naturales y que, una vez asidas, no hay nada que le impida aplicar ese conocimiento. Sería posible por tanto, proveer al ser humano una extensión de la vida indefinida.

Aquí se hace fuerte el imperativo tecnológico Baconiano, "lo que se puede técnicamente hacer, se hará". En este extremo, ya no es asunto de fijar metas discutidas socialmente y favorecer, luego, las tecnologías que se estimen más oportunas, es al revés: es el pensamiento calculador que se impone al pensamiento reflexivo<sup>416</sup>.

Para esta perspectiva, los hechos acerca de la naturaleza o de la historia son todos susceptibles de ser revisados una y otra vez, dependiendo de los propósitos humanos. No hay límites, ni siquiera para la extensión de la vida. El bien humano consiste en esta capacidad sin límites de reexaminar lo que consideramos qué es el “bien”. Si consideramos “el vivir” como un “bien instrumental”, entonces se impone desarrollar tecnologías que permitan a la gente vivir más y más tiempo ¿Por qué no indefinidamente? Posiblemente en el futuro los avances científicos y tecnológicos puedan poner en nuestras manos los medios para lograrlo, y nos exijan responder a esta pregunta.

Responder negativamente a semejante pregunta sería negarnos a desarrollar tecnologías para la extensión de la vida. Sería una decisión consciente y heroica fundada en una voluntad de no tomar este camino del desarrollo tecnológico. Las razones de esa elección deberán explicitarse y fundarse en un pensamiento reflexivo “que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es”<sup>417</sup>, pero no apelando a una difusa idea de “curso de vida natural”. Para responder con un no, deberíamos apelar a fundamentos tales como el expresado por Heidegger en “Serenidad” cuando rebate la frase de premio Nobel de Química 1946 Wendell Stanley: «Se acerca la hora en que la vida estará puesta en manos del químico, que podrá descomponer o construir, o bien modificar la sustancia vital a su arbitrio.»; para Heidegger aquí “se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano” frente a lo cual el hombre deberá “enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época”. Heidegger agrega:

“Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia”<sup>418</sup>

Según Heidegger lo que la ciencia hace técnicamente disponible el pensamiento reflexivo y los controles morales deben hacerlo normativamente indisponibles. En este marco el pensamiento económico marginalista, por formar parte de un pensamiento calculador, que no repara en el sentido de la vida, poco puede aportar para descubrir el sentido que el

---

<sup>416</sup> En este contexto la distinción entre *pensamiento calculador* y *pensamiento reflexivo* es la que hace M. Heidegger en su discurso conocido como “Serenidad”, pronunciado el 30 de octubre de 1955. HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2003.

<sup>417</sup> Las palabras en cursiva tienen el sentido que les da M. Heidegger en “Serenidad”.

<sup>418</sup> HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Op. Cit. Págs. 15-30.

mundo técnico oculta, por lo que no podemos fundar la asignación de recursos sobre sus bases.

De todos modos, actualmente, lograr una supervivencia indefinida, bajo condiciones favorables de control tecnológico, y retrasar o eliminar condiciones reconocidas como envejecimiento normal, requieren un conocimiento de la biología del envejecimiento mucho más desarrollado del que poseemos. Mientras tanto, si para lograr estas dudosas metas, invertimos los escasos recursos de salud en investigación básica, sobre el proceso de envejecimiento en sí mismo, para posponer o eliminar la senescencia, reduciríamos las inversiones en “tecnologías de la enfermedad”, en tecnologías de prevención, rehabilitación, etc., y el efecto a corto y mediano plazo de tal política sería una reducción no sólo de tales gastos sino también del nivel de salud y productividad de la población a toda edad. Este sacrificio en nuestras condiciones materiales de vida, se haría bajo la promesa, poco realista, de una extensión indefinida de la vida en el futuro.

Si sucediese lo contrario, y se lograra una supervivencia indefinida, se plantearían problemas éticos y económicos nuevos:

a) Vidas más largas significan mayor diversidad y mayores desigualdades, esto podría generar la envidia de los menos afortunados y pobres tuviesen menos tiempo para vivir. La consecuencia podría ser una rebelión ¿Por qué deberían los ciudadanos más pobres y de vida breve pagar impuestos para atender a los grupos más ricos y longevos?

b) El derecho de las generaciones futuras a reclamar límites a la longevidad de cada generación o cohorte;

c) Otro problema, de carácter ético, es el de los efectos irreversibles de las decisiones que una persona adopta sobre la composición deseada del genoma de otra, sin el consentimiento de la persona diseñada genéticamente. Aquellos que no hayan sido diseñados para vivir de manera indefinida podrían incriminar a sus padres de haberles dado una vida humana menoscabada, que les impide salir al encuentro de los demás como personas de igual condición. Podría estarse afectando de este modo la autocomprensión de sí mismas como artífices plenos de su destino, de la posibilidad de “ser sí mismos” desde puntos de partida contingentes o casuales, no imputables estrictamente a la voluntad de terceros.

d) Esto último nos lleva a otro problema de carácter existencial: la intrínseca historicidad del hombre no se la comprende mientras no se la entienda como la asunción del pasado, como su conversión en posibilidad propia y ello sólo sucede en la anticipación de la muerte. La muerte, al ser la posibilidad de nuestro propio fin, dota a nuestra existencia de la única visión de la totalidad de nuestro ser que nos es posible; además en tanto que pura anticipación, pura posibilidad propia, mantiene todos los comportamientos como posibilidades y revela esa totalidad como poder-ser, un ejercicio constante de posibilidades. De esta forma, al retornar desde las posibilidades a lo siendo sido, a lo que ya somos en virtud de nuestro pasado, pasado que puede ser asumido y recogido por nuestro poder ser (elegido), haciendo posible un destino individual propio.<sup>419</sup> Vemos pues que en la abolición de la muerte puede estar implícita la negación del sentido a nuestra vida.

---

<sup>419</sup> Interpretamos que este es uno de los mensajes de M. Heidegger, quien a su modo dice : «*Sólo un ente que en su ser es esencialmente advenidero, de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su “ahí” fáctico, es decir, sólo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad siendo sido, puede, haciéndose “tradición” de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar “estado de yecto” y ser, en el modo de la mirada, para “su tiempo”. Sólo la temporalidad propia,*

#### 4 - Prolongación de la morbilidad

La experiencia reciente muestra que la expectativa de vida ha crecido entre la gente vieja. El resultado ha sido períodos más largos de buena salud entre los jóvenes viejos (65-75), pero también acompañado de más enfermedades entre los más viejos (75+), quienes se van enfrentando a la decrepitud. Este escenario plantea que, de continuar esta tendencia, puede esperarse que el futuro traiga un período de morbilidad más largo, con una supervivencia hasta edades avanzadas pero con una *calidad de vida* muy pobre.

Los progresos recientes en la expectativa de vida no han logrado que el hombre pueda estar siempre en la plenitud de su juventud, acompañado de prosperidad y salud. Los avances parecen haber logrado sólo una prolongación de la decrepitud, la invalidez y de una existencia lúgubre encerrada en guarderías, una vida sin sentido. Estas circunstancias dan lugar a cuestionamientos sobre las ventajas de una continua supervivencia, ¿Hasta qué punto vale la pena gastar en cuidados de salud geriátricos? ¿Cuál es el sentido de la vejez.

Si “buena vejez” significa tener una buena “calidad de vida”, entonces las políticas de asignación de recursos deberían favorecer, o establecer, la finalización del tratamiento sobre la base de un patrón de calidad de vida, el cual podría ser generalizado y aplicarse a todos los grupos de edad. Si se diese el caso de que de acuerdo a este patrón, un grupo de ancianos continúa superando el mínimo establecido, esto por sí solo no significaría que ellos deberían continuar recibiendo tratamientos ya que la prolongación de la morbilidad dará lugar, tarde o temprano, a un aumento de costos, y este grupo se enfrentará a una restricción presupuestaria más rígida.

Con el fin de evitar crecientes cantidades de personas en estado vegetativo, en sillas de ruedas, dementes, etc. cuyo costo en cuidados podría hacer quebrar el sistema de cuidados de salud (según las ideas y valores de quienes defienden este escenario) podrían adoptarse los siguientes caminos: que la elección del momento de la muerte la haga el mismo individuo y/o su familia, o bien que sea hecha por la sociedad.

Pasada cierta edad, algunos ancianos preferirán “irse rápido”, antes que enfrentar una deteriorada calidad de vida que los tendría viviendo encerrados en un hogar geriátrico. Otro elemento que puede influir en ésta decisión, es el hecho de que para obtener a una cobertura médica o cuidados dentro de un hogar geriátrico, los ancianos tendrían que gastar buena parte de su patrimonio.

Antes de gastar su fortuna en cuidados médicos en un hospital geriátrico, muchos preferirían una calidad de vida positiva en su casa, todo el tiempo que pudieran permanecer en ella, con la tranquilidad de saber que sus herederos estarán bien provistos después de su muerte. La justificación filosófica de esta postura tendría sus raíces en el estoicismo. En esta perspectiva la libertad absoluta de la voluntad individual frente al mundo exterior y al propio cuerpo se expresa también en el derecho al suicidio. Para poner fin a una vida sin sentido, a una enfermedad irreversible que provoca sufrimiento gratuito y decadencia espiritual, sería legítimo acabar con la vida.

La introducción de tecnologías médicas para la Prolongación de la Morbilidad es vista en muchos casos, como una “antinatural” prolongación de la debilidad, que da lugar a la protesta de que una existencia tal es “indigna” y que la libertad humana debería apuntar a

---

*que es al par finita, hace posible lo que se dice un “destino individual”, es decir, una historicidad propia».*  
HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica 2003, Pág. 415-416.

dar forma a una vejez que mantenga tanto la dignidad como la vida natural. Esta reacción es similar a la posición del estoicismo, que tanto en su ética como en su metafísica defendía que el bien humano es posible solo cuando el hombre vive “de acuerdo a la naturaleza”, en libertad y conforme a la razón humana. Convertida la razón en el derecho natural, según este escenario, una prolongación indefinida de la vida puede no ser juzgada como natural y sí en cambio una muerte auto determinada. La oportunidad de un suicidio racional como elección apropiada, o una buena acción, podría también hacerse sobre la base de un patrón de calidad de vida.

Este suicidio estoico, no sería una huida cobarde, sería más bien un acto valeroso que afirma la vida porque acepta la muerte (mostrando la evidente interdependencia entre el temor de la muerte con el temor a la vida, lo mismo que la interdependencia del valor para morir y el valor para vivir). El suicidio en esta visión no sería una evasión al temor pues estaría basado en el control de la razón (*logos*) en el hombre, en la estructura significativa de la realidad como un todo, sería un acto valeroso del ser que se afirma en la propia naturaleza racional. El suicidio sería un acto más de control sobre nuestra propia vida, una afirmación de nuestro derecho a ponerle fin, cuando sólo queda esperar una lúgubre prolongación de la senescencia y la decrepitud (acompañada de achaques y cuantiosos gastos en cuidados de salud geriátricos que bien podrían destinarse al cuidado de los seres queridos más jóvenes)

Como no se puede confiar en que las decisiones individuales de este tipo, basadas en un patrón subjetivo de calidad de vida, se den de modo generalizado, un camino a seguir por la política pública sería adoptar una actitud más permisiva hacia todas las formas de muerte autodeterminada, incluyendo la eutanasia activa y el suicidio asistido. Si esto no fuera suficiente para reducir sustancialmente los costos, entonces la adopción de patrones de calidad de vida para los ancianos exigiría, por parte de la sociedad, la elección de métodos más drásticos de racionamiento de cuidados de salud.

Actualmente ocurre que, a medida que el período de morbilidad se hace más largo, la demanda de “elección de muerte” crece, y los sostenedores de este escenario, para quienes el “derecho a morir” está ampliamente aceptado, al igual que el derecho a la terminación del tratamiento, plantean una campaña a favor de la eutanasia activa y el suicidio asistido por el médico. Podríamos citar muchos autores con esta postura<sup>420</sup>. Uno de ellos es Hans Kung que llegó a afirmar: “Si Dios ha confiado la vida entera a la responsabilidad del ser humano, entonces esa responsabilidad ha de ejercerla también sobre la fase final de su vida”<sup>421</sup>.

Estas posiciones y conceptos son música al oído para quienes financian los gastos en salud, en especial por el concepto calidad de vida. Estos se sienten respaldados por el movimiento a favor del derecho a morir, quienes están de acuerdo en que, a nivel individual, tiene sentido retirar recursos de aquellos con una calidad de vida desfavorable, en vez de gastar grandes sumas de dinero manteniendo vivos a pacientes en estado vegetativo persistente.

El problema es que otros pueden avanzar más e incluir a pacientes con Alzheimer, en su última etapa, en esta categoría de candidatos a la eutanasia voluntaria. De hecho,

---

<sup>420</sup> KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre la muerte y los moribundos*. Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1975; KÜBLER-ROSS, E. *La muerte: un amanecer*. Barcelona, Luciérnaga, 1987; DERECK Humphry. *El último recurso*. Barcelona Tusquets, 1991; DERECK H. *El derecho a morir*. Madrid, Tusquets. SAVATER Fernando. *Ética para Amador*.

<sup>421</sup> KUNG Hans y JENS Walter. *Morir con dignidad*. Madrid, Temas de Hoy, 1995.

Adolf Hitler desarrolló un programa de eutanasia para poner fin a lo que llamaban "vidas humanas sin valor", y en la actualidad también se ha avanzado sobre personas con sentimiento de soledad y desprotección<sup>422</sup>. De hecho, algunos ideólogos defensores de esta postura están dispuestos a pedir también la eutanasia activa o el suicidio como un medio para ahorrar dinero. Pero, más allá de los argumentos pseudo individualistas del derecho a morir, la preocupación dominante en una sociedad que envejece es la de la restricción de costos en los cuidados de salud.

La calidad de vida como criterio patrón para asignar los escasos recursos de cuidados de salud, en realidad constituye una amenaza al mantenimiento de los derechos individuales. El derecho a morir tiene implícita la idea de terminar con la vida de aquellos quienes tienen una pobre calidad de vida, por eso quienes invocan la defensa de los incapaces y el derecho a la vida, deben desconfiar del concepto de calidad de vida, porque se aproxima a la idea de la eutanasia involuntaria.

Esta visión no es compartida por la inmensa mayoría de los que profesan una fe religiosa, al menos cristiana, quienes ven en el concepto de calidad de vida toda una propuesta de parámetros eugenésicos con el fin de seleccionar a los que merecen ser aceptados o mantenidos vivos y a los que se debe abandonar o suprimir a través de la eutanasia. Esta posición abogaría por mantenerse firme en el punto Z del gráfico N° 1. Al respecto, un cristiano opinaría que quienes sufren de problemas de salud están gozando todavía del bien básico de la vida, que toda vida es digna porque es un bien que se distingue de cualquier mal que la persona pueda experimentar, y la dignidad humana es lógicamente "independiente de" y no reducible a la calidad de vida de una persona, porque la dignidad es una propiedad intrínseca que no admite grados. Un ser humano será siempre un ser humano independientemente de su estado de desarrollo físico o mental, y su vida, de principio a fin, están en manos del Creador, por lo que, cuando se trata de manipular la muerte humana, se transgrede su autoridad.

De otro modo, un cristiano puede decir que la vida del hombre no se colma solamente creando y gozando, sino también sufriendo, salvo que el hombre se deje convencer por triviales éticas orientadas por el éxito. Porque las cosas conservan su sentido más allá del éxito o del fracaso, independientemente de todo resultado. Este mensaje lo encontramos en la "Muerte de Ivan Illich", un hombre que momentos antes de morir se dio cuenta que, retrospectivamente y pese a su aparente esterilidad, su existencia pasada estaba llena de sentido, en esta obra L. Tolstoi muestra que la vida puede adquirir su sentido postrero no sólo por la muerte, sino en la muerte misma. No es el sacrificio de la propia vida lo que le da a esta un sentido, sino que la vida puede llegar a su colmo en su propio fracaso. La falta de éxito no significa falta de sentido, así como la plenitud del dolor no significa el vacío de la vida, pues el hombre madura en el dolor y crece en él. Como dice Frankl: "El debatirse del hombre con lo que el destino pone ante él es la misión más alta y la verdadera finalidad del sufrimiento... el análisis de la Existencia nos descubre el sentido del sufrimiento, el que no revela que el dolor y la pena forman parte, con pleno sentido, de la vida, del mismo modo que la indigencia, el destino y la muerte. No es posible separarles de la vida sin destruir su sentido mismo"<sup>423</sup>.

---

<sup>423</sup> FRANKL, VIKTOR E. *Psicoanálisis y existencialismo – De la psicoterapia a la logoterapia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1966. Págs. 159-170 (El sentido del dolor)



## 5 - Recuperación del mundo de la vida

El término mundo de la vida (*Lebenswelt*) fue introducido por Husserl en su obra *Crisis*<sup>424</sup>, en ella argumentaba que la crisis de las ciencias europeas radicaba en que las mismas se apoderaban de la vida en su totalidad, contribuyendo de ese modo a una crisis vital. El peligro radicaba no tanto en que las ciencias perdiesen significado para la vida, sino que podían degenerar en una tiranía del *logos* científico. Husserl se opuso contra toda clase de racionalismo y promoción de una razón separada de la vida. Para él a este mundo de la vida cotidiano pertenecen tanto las ciencias como la técnica en cuanto bienes culturales, y constituye una imagen o representación histórica del mundo, en el sentido de las ciencias humanas.

Husserl trata de rehabilitar la *doxa*, defiende las experiencias, ideas y procedimientos cotidianos frente a las construcciones y fórmulas poco plásticas de la *episteme* científica. Para él el mundo de la vida cotidiano va más allá de las esferas culturales de la ciencia, la política, el arte, y la religión, exponiendo estas a un proceso de “cotidianización”.

De este difícil concepto del mundo de la vida, emerge un cuarto escenario que rechaza prácticas como la “biomedicalización de la vejez”, o las llamadas tecnologías duras hospitalarias (equipos que parecen estar manejadas y diseñadas más por ingenieros que por médicos), buscando intencionalmente recapturar algunas de las virtudes en la idea tradicional de las “etapas de la vida”<sup>425</sup>, evocando en alguna medida un ideal de compromiso vital y preocupación de los ancianos por el bienestar de las generaciones futuras.

La perspectiva del mundo de la vida, rescataría los deberes morales que se presentan en la etapa de la vida del hombre senil. Desde un punto de vista ético, la mengua de la energía vital del anciano debería dar lugar, en la misma medida, a un creciente deber de aquellos más jóvenes a quienes está encomendada esa vida en disminución: un deber de ayudar, de sustentar y soportar, pues “el modo como se hecha a un anciano al asilo, aunque habría la posibilidad de conservarle en casa, no hace, en el fondo, otra cosa que la «eugenesia» de los años del nazismo”<sup>426</sup>. El anciano por su parte debe aceptar la muerte venidera, de vivir hacia ella y comprender como regalo todo lo que en cada ocasión se le conceda de tiempo, fuerza y logro, aceptar la prédica del Eclesiastés: "Hay tiempo de nacer y tiempo de morir".

Esto último es lo que en épocas pasadas, más específicamente en el medioevo, se llamó el *ars moriendi*, el arte de morir o la justa orientación hacia la muerte. Aunque cabe reconocer que la significación de buena muerte hoy a perdido significado, pues detrás de ella no está la eternidad, por lo que ha perdido sus acentos positivos y sólo provoca terror.

Una política de asignación de cuidados de salud en la vejez debería incluir los valores del mundo de la vida, favoreciendo aquellos programas sociales que hoy se conocen como servicios extramurales, cuidados comunitarios, promoviendo la condición ideal de que los ancianos vivan en sus domicilios mientras puedan, apoyándolos para que mantengan su independencia, valorando su opinión personal sobre cómo quieren vivir sus vidas y los servicios que necesitan para ayudarlos a lograrlo, en estos cuidados juegan un papel importante la familia, los amigos, los vecinos, los cuales también deben ser cuidados.

---

<sup>424</sup> HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica, 1991.

<sup>425</sup> Al estilo de “Las Edades de la Vida”, de Guardini, Romano, en Ediciones Cristiandad. Madrid 1983.

<sup>426</sup> GUARDINI, Romano. *La Aceptación de Sí Mismo - Las Edades de la Vida*. Madrid, Cristiandad, 1983. Págs.105-120 (El hombre senil).

De acuerdo a esta visión, si tuviera que elegirse entre una droga que sólo busca una prolongación marginal de la vida y proveer, con la misma suma de dinero, más servicios de cuidados comunitarios de larga plazo (hospitales de día, etc.) debería optarse por esto último ya que ayudarían a mucha más gente de todas las edades. En esta línea se inscribe la recomendación de E. F. Schumacher sobre una "tecnología intermedia" o "tecnología apropiada", que sería definida como tal en la medida que sustente los valores del mundo de la vida, comprendería el diseño de instrumentos o máquinas en pequeña escala, métodos de atención a la medida de las familias que fuesen a utilizarla, una tecnología que aun personas con poca preparación pudieran comprender y manejar en un ambiente familiar. Estas tecnologías deberían verse favorecidas con la asignación de recursos para su investigación y desarrollo.

Esta estrategia para la distribución de los servicios sociales y de salud, en una sociedad que envejece, es bastante diferente del "camino duro" basado en la tecnología centralizada y el control jerárquico. En oposición al "imperativo tecnológico" demanda el regreso del control a las familias en la situación de la vida diaria (la recuperación del mundo de la vida). La finalidad no sería eliminar la tecnología moderna, para los pacientes cercanos a la muerte podría disponerse de medicación sofisticada, para el dolor, pero evitando una inútil prolongación de la vida. La idea es que la decisión de morir y la muerte se realicen en el entorno familiar, y no entre médicos desconocidos y en lugares ajenos para el moribundo. Se trataría de lograr una participación en un vivir y morir compartidos en tanto trascendemos los límites de la vida individual<sup>427</sup>.

## Conclusiones

Respecto a la asignación de recursos de acuerdo al significado del envejecimiento y los alcances y limitaciones de la perspectiva teórica de la Economía Neoclásica, podemos decir es que "un problema de asignación de recursos" se mueve en el ámbito de la reflexión práctica, de la racionalidad con arreglo a fines, por lo que todas sus recomendaciones sólo pueden ser imperativos condicionales. En cambio la adopción de una postura en cuanto al significado del envejecimiento y de la vida, desborda el horizonte de la racionalidad con arreglo a fines, se mueve en el terreno de la ética y sus prescripciones son imperativos incondicionales.

La Economía Neoclásica, en especial su visión marginalista, trata de la elección racional de medios ante fines dados. Presupone que nuestra voluntad está fácticamente determinada por deseos y valores; las determinaciones ulteriores consisten sólo en elegir los medios y las técnicas más adecuadas a los fines. Cuando tiene que responder a preguntas del tipo ¿qué debo hacer? Su respuesta se refiere sólo a cuestiones pragmáticas, por ello es lícito apelar a informaciones empíricas cuantitativas, y bajo los puntos de vista de la eficiencia; todas sus recomendaciones tienen la forma semántica de imperativos condicionales, que se deben comprender como un deber relativo. Los preceptos de acción dicen lo que

---

<sup>427</sup> Si este escenario fuera adoptado podrían surgir problemas de equidad serios. Habiendo puesto límites al gasto público en salud, algunas personas podrían en el ámbito privado seguir invirtiendo en investigación biomédica que promueva la reducción de la morbilidad, la cual podría tener éxito en cuanto a la extensión de la vida. Los grupos más ricos podrían entonces tener acceso a estas tecnologías y extender y mejorar la calidad de su ciclo vital. Las desigualdades resultantes de la expectativa de vida serían difíciles de controlar, por lo que la aceptación voluntaria de límites a la vida perdería consenso y los controles de costos a la provisión de cuidados de salud públicos perdería legitimidad.

uno tiene que hacer si uno quiere realizar determinados valores o fines (qué es lo más conveniente ante cada concepción del vejez).

En el caso de decisiones complejas, como ser la adopción de una posición ante el significado del envejecimiento y de la vida, ya no se trata de cuestiones pragmáticas, exigen una fundamentación, se trata de valoraciones que conciernen a la autocomprensión de una persona, al tipo de vida, están ligadas a la identidad de cada uno. Estas decisiones importantes acerca de valores están inmersas en el contexto de una autocomprensión, y el cómo se comprenda uno mismo, no depende sólo de cómo uno se describa, sino también de los modelos que siga. En ella se entrelazan dos componentes: el descriptivo de la propia historia vital del yo, y el normativo, del ideal del yo. El esclarecimiento de autocomprensión y de la propia identidad exige una apropiación de la propia historia vital, de las tradiciones y del mundo de la vida que ha determinado el propio proceso de formación. La profundización de esta autocomprensión luego da lugar a orientaciones que implican un proyecto de vida con normas sustanciales. Las cuestiones éticas ahora son respondidas con imperativos incondicionales, que no dependen de fines o preferencias subjetivos, tienen el sentido de “lo que uno debe hacer para transitar una vida buena”.

Lo expresado en el punto anterior resaltar la importancia del mundo de la vida, para la autocomprensión, la conformación de la propia identidad y del proyecto de vida de cada persona. El concepto mundo de la vida lejos de ser una búsqueda quimérica de un mundo tradicional o la deconstrucción de las etapas “naturales” de la vida como resultado de un “desencanto del mundo”, se trata más bien de un re-cuestionamiento de la ciencia que pretende evitar el desarrollo equívoco de la misma. El concepto de mundo de la vida tiene por objeto ayudar a cimentar la ciencia, procurando que ésta busque sus fundamentos orientándose hacia las personas, el concepto de mundo de la vida debe servir como un llamado de atención constante para que la ciencia no se olvide en ningún momento que nace como servidora de la humanidad, para responder a los intereses vitales y subjetivos de personas concretas.

De otro modo, queremos expresar el deseo de que la ciencia esté orientada por un pensamiento reflexivo (en el sentido que le da Heidegger) que repare en el sentido de la vida, que asuma claramente la responsabilidad de sus consecuencias, de modo que el sujeto pueda rendirse cuentas a sí mismo acerca de sus logros intencionales.

Un último comentario crítico hacia la “economía neoclásica”, es que a consecuencia de su desapego del mundo de la vida concibe la escasez como un hecho universal, ella misma se define como la ciencia de cómo el hombre lucha contra la escasez, pero el hombre del que trata es un hombre con apetencias ilimitadas, fenómeno que no es universal. De hecho es posible encontrar en muchas culturas antiguas, y en hombres modernos con fuerte concepción religiosa, que realizan rituales de agradecimiento por la abundancia de la vida, aún cuando a nosotros nos pareciera que pasan por estrechez material, sin embargo estas personas suelen tener una idea más clara de otro tipo de escasez: la finitud de la vida humana. Tienen más conciencia de lo efímera que es la vida, y es por eso que la inminencia de la muerte hace que todas las cosas aparezcan como escasas y preciosas.

Desde la perspectiva del mundo de la vida, todos valoramos las cosas por la finitud que tiene nuestra vida. Si fuéramos inmortales, todos los posibles objetos de deseo serían alcanzables y el mundo ya no sería un mundo con valores (dentro de la palabra valores incluimos

tanto los precios de los bienes y servicios, como de los valores éticos y morales).<sup>428</sup> En realidad frente a la muerte todo se convierte en escaso y afirmar que la escasez es una consecuencia de que las necesidades del hombre son ilimitadas es una evasión que refleja nuestra incapacidad para aceptar el hecho de la finitud

---

<sup>428</sup> Donde mejor y más poéticamente se expresan estas ideas es el cuento de Borges “El Inmortal” incluido en El Aleph (1949). Quien leyó dicho cuento se dará cuenta que La ciudad de los Inmortales es la obra de una ciencia humana que, al abandonar el *mundo de la vida*, erigió una ciudad (mundo) cuya arquitectura carecía de sentido. Borges dice de ella que “*Mientras perdure, nadie en el mundo podrá ser valeroso o feliz*”. Los inmortales terminaron “*juzgando que toda empresa es vana*” y que sus vidas habían perdido todo sentido, ellos sabían “*que en un plazo infinito le ocurren a todo hombre todas las cosas. Por sus pasadas o futuras virtudes, todo hombre es acreedor a toda bondad, pero también a toda traición, por sus infamias del pasado o del porvenir*”... “*Sé de quienes obraban el mal para que en los siglos futuros resultara el bien, o hubiera resultado en los ya pretéritos... Encarados así, todos nuestros actos son justos, pero también son indiferentes. No hay méritos morales o intelectuales*”.

**LA FRONTERA ENTRE EL MITO Y LA FILOSOFÍA:  
LA REUBICACIÓN DE LOS MOJONES  
-OTRA VEZ PLATÓN-**

**Claudio Calabrese\***

*“Pues así como los ojos de los murciélagos ante la luz del día así es también el entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza” (Aristóteles)<sup>429</sup>.*

*“Causa autem, quare philosophus comparatur poetae, est ista, quia uterque circa miranda versatur” (Santo Tomás)<sup>430</sup>.*

Nuestra reflexión seguirá el siguiente recorrido: a) el riesgo de la filosofía hoy y el regreso a las fuentes; b) sobre los mitos platónicos; c) la re-lectura en clave platónica de Josef Pieper y sus aportes y d) conclusión.

### **1) El riesgo de la filosofía hoy y el regreso a las fuentes**

Se ha tornado casi un lugar común, con la posibilidad cierta de volver a ocultar una verdad, la afirmación acerca del riesgo de la desaparición de la vocación humana por la claridad que llamamos “filosofía”.

Los actos que están implícitos en este saber conllevan una revisión que podríamos considerar permanente acerca del o los métodos empleados, sus resultados y la forma de vida que los expresa con mayor fidelidad; esto es lo propio de la filosofía, pues desde sus orígenes ha manifestado una preocupación constante sobre sus logros y alcances. Se trata, en todo caso, de episodios de su despliegue; sin embargo quisiéramos comenzar nuestra reflexión poniendo sobre la mesa una anomalía y no una crisis del saber, aunque también ésta se verifica.

La cultura y, con ella, la filosofía, no se encuentra en la naturaleza como algo simplemente dado; por el contrario, el obrar humano se afina en la libertad y, entonces, en el riesgo<sup>431</sup>.

---

\* Claudio Calabrese es director de la revista *In Itinere* de la Universidad Fasta. Mar del Plata.

<sup>429</sup> Met, II 1, 993 b 10 (Ed. W. D. Ross), Oxford, Clarendon Press, 1924: “Pues así como los ojos de los murciélagos ante la luz del día así es también el entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza”.

<sup>430</sup> Comentario a la Metafísica I, 3 (n. 55): “La razón por la que el filósofo y el poeta se parecen es ésta: ambos se enfrentan con realidades asombrosas”.

<sup>431</sup> GUARDINI, Romano. *La cultura como obra y riesgo*. Madrid, Cristiandad, 1981.

Esta condición de precariedad constituye la posibilidad misma de aquel obrar humano, en tanto sostiene el modo en el que la persona sobrepasa los límites de la naturaleza.

Sin embargo, observamos cómo esta vocación humana puede encontrar cerrados todos los caminos, si la simple subsistencia (ésta que permanentemente nos re-envía a la necesidad propia de la naturaleza) ocupa toda nuestra capacidad.

La pregunta, entonces, se manifiesta en toda su magnitud: ¿es posible un pensamiento auténtico que no exprese *desinteresadamente* el ser sino alguna forma de utilidad?

¿Quién soy? ¿Qué es el ser? Estas preguntas, entre otras posibles, expresan que la filosofía no es la posesión del ser, sino el *deseo*, la aspiración, a su posesión plena. Por ello, solamente el ser, todo lo que existe, es su objeto y el sujeto, el hombre (el único capaz de filosofar)<sup>432</sup>.

Esto es lo que está en riesgo, su esencia precisamente. Quisiéramos dejar constancia que nuestra preocupación no es acerca de los principios de la ciencia o de un cierto deterioro de la teoría, sino acerca de la vocación de ser libre mediante la acción del pensamiento y también de un cierto estilo de vida que no permanezca sometido a la necesidad.

Si esto es así, lo que está en juego es propiamente el *desinterés*, término que evoca la experiencia genuinamente filosófica. El ser es lo que siempre está para ser comunicado o expresado: se llega así a lo que se denomina “verdad”.

A pesar de lo dicho en el párrafo anterior, sabemos que no siempre no ponemos frente al ser con la decisión de expresarlo sin más, es decir, en términos de verdad. Esto implica que de hecho nos debatimos entre una razón que se expresa en el amor de la verdad y otra razón que manifiesta la necesidad de poder.

No se trata aquí de dejarse llevar por el espejismo de fundamentar una teoría del conocimiento, sino reflexionar acerca de las complejas posibilidades del obrar de la razón. Podríamos expresar esto mismo con esta pregunta: ¿qué significa pensar hoy?

Es propio de la razón explicarse a sí misma; si la razón está en crisis, tal vez se deba a que la vida humana ya no admita lo que llamamos, en un sentido profundo, *dar razón*<sup>433</sup> o tal vez se ha puesto en acto una razón distinta de la que tenemos experiencia<sup>434</sup>; con ello decimos que el subjetivismo y los formalismos expresan intentos de evadir esta crisis de la razón, aunque permaneciendo en su raíz.

El dispositivo de esta indagación nos conduce a Platón, una de las expresiones fundacionales de la filosofía. En él encontramos una vinculación entre el mito y el *logos* que nos posibilita una respuesta (ponemos el acento en la indeterminación) acerca de qué significa pensar, siguiendo el hilo reflexivo del filósofo contemporáneo Josef Pieper.

Regresamos a las fuentes para que la actualidad propia de la filosofía no quede ciega.

## B

---

<sup>432</sup> Cf. CATURELLI, Alberto *La filosofía*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 31-33 (passim).

<sup>433</sup> Tenemos presente la introducción de Eduardo Nicol a su obra *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, pp. 7-9.

<sup>434</sup> En *El Discurso del Método* (cap. VI), Descartes afirma que de la antigua filosofía teórica debe surgir una nueva, práctica, “mediante la cual estamos en disposición de ser señores y propietario de la naturaleza” (*maîtres et possesseur de la nature*).

## 2) Sobre los mitos platónicos

Josef Pieper considera, en primer término, que los relatos de Platón rebosan de historia; con cierta ironía se pregunta si no se tratará, tal vez, de una forma de expresión didáctica, en el doble sentido de facilitar el aprendizaje, allí donde se vuelve arduo, y de una cierta disciplina para afrontarlo; al mismo tiempo parece necesario echar mano del recurso de una determinada poetización, que podría requerirse en el momento en que la investigación alcanza los límites del lenguaje discursivo.

Hacemos hincapié en el tono irónico, pues en esta primera parte se pone de manifiesto que lo lógicamente accesorio comienza a tener una importancia decisiva, una vez que la lectura de los diálogos platónicos queda en un callejón sin salida, si hemos considerado a la poesía sólo como poesía<sup>435</sup>.

Tal consideración pone en evidencia el punto esencial de la cuestión: ¿qué se entiende por mito? El intento de hacer una precisión semántica del término, tanto en el griego clásico cuanto en los idiomas modernos parece imposible, pues la confusión que encontramos deja espacio para las más diversas definiciones; la palabra *mythos* expresa diversos significados: “palabra, discurso, conversación, proverbio”; puede incluso significar la palabra pensada y no pronunciada y asimismo “historia, relato, saga, fábula”<sup>436</sup>. En nuestro idioma, en el Diccionario de la Real Academia<sup>437</sup>, encontramos: “narración maravillosa, historia ficticia, persona rodeada de extraordinaria estima, persona o cosa a la que se le atribuyen cualidades que no posee”.

Así las cosas, nos preguntamos con Pieper: ¿de qué se ocupan los mitos y qué sustancia recogen?

El mito se ocupa de un hecho no acontecido aún o no verificado en su acontecer, o que quizá no acontezca, pero que representa un sentido; ésta es una de las características que le atribuye falsedad -la imposibilidad de verificación empírica- y denomina a su lenguaje “equivoco”.

Lo que el mito dice no tiene literalidad inmediata, representatividad rápida en el lenguaje, porque expresa “algo” que no posee, en términos de su narrador -lenguaje humano-referente inmediato, pues su contenido es trascendente en un triple sentido: trascendente al narrador, porque no lo ha vivido para testimoniario en forma histórica; trascendente a su lenguaje, que sería eficaz en la descripción próxima, pero que debe volverse simbólico, es decir, recurrir a sus capacidades connotativas; y trascendente a las experiencias verificables y contextuales, vale decir, a cualquier realidad conocida con la que podría ser comparado.

---

<sup>435</sup> En referencia a la afirmación de Ulrich von Wilamowitz en *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947), que Pieper cita en p. 13.

<sup>436</sup> Cf. PIEPER, J.; op.cit., p. 16. Los aportes bibliográficos más significativos de los últimos años nos muestran a contraluz que la perspectiva de nuestro autor no ha perdido, en lo fundamental, actualidad. Cf. BUXTON Richard (Ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 1999. Éste texto reúne las ponencias del “Bristol Myth Colloquium” de 1996 y presenta diversas perspectivas de la cuestión (“Anyone wanting to learn about a single consensual view had better stop reading now” p. 15.) En lo esencial polemiza con la influyente obra de Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*. En la Introducción (p. 1) R. Buxton da el tono del libro: “It has often been maintained, and it is still widely held, that the civilization of ancient Greece underwent a development from myth to reason, or --to adopt the Greek-derived terms which have sometimes assumed talismanic status in relation to the debate-- from Mythos to Logos”.

<sup>437</sup> Cf. Formato digital de la vigésima primera edición (2001) ([www.rae.es](http://www.rae.es)) sv. *mito*.

En estas condiciones queda enmarcado el tipo de lenguaje requerido por la narración mítica, al que calificamos como “simbólico”; para ello, es preciso determinar el sentido del atributo.

“Simbólico” no significa ficticio; no es el resultado de una imaginación liberada o errónea, sino que resulta el único mecanismo posible de tensión y expresión para un lenguaje que refiere más allá de su referente. La palabra se exige en pos de las realidades divinas y, entonces, ya no es fiel, resulta insuficiente como referencia, tanto frente a la realidad sugerida como a la racionalidad que la interpreta. El mito es “mentira” enfrentado con el remoto mensaje del dios que intenta evocar. La realidad siempre es el punto de referencia básico: como sucede con el símbolo, según lo expresado hasta aquí, el mito se presenta como el paradigma de la no-ficción.

El problema de lo mítico, como narración *in extenso* y como lenguaje vuelto narración discursiva, se asienta en que la base de todo lenguaje es religiosa, así como la raíz de todo mito.

Señala, al respecto, el filósofo ateniense:

“Totalmente no engañoso es lo demoníaco y lo divino”<sup>438</sup>.

El mito, lenguaje en busca de su máxima tensión hacia una verdad que lo excede, se presenta como lugar de encuentro entre hombre y dios. Esa mediación es tarea del poeta, del antiguo rapsoda, quien etimológicamente es el que “cose cantos a puntadas”<sup>439</sup>. El hacer poético es visto como síntesis de algo que está antes (“canto”) y que el hombre se encarga de unir, de “coser”. La poesía entraña una unidad que es recibida y transmitida, estrictamente, un mundo mítico, entendiendo por él, un saber no inventado sino “tejido” por el rapsoda.

En la historia de las religiones se indica que en el comienzo de la genealogía humana se produce una comunicación divina cuyo destinatario es el hombre. Las narraciones mitológicas griegas se pueden reconocer con formas semejantes en otras partes del mundo<sup>440</sup>.

Todos los pueblos arcaicos poseen una tradición sagrada en la cual ha ingresado esa comunicación; su forma es la de “mitos”, los cuales conservan, aunque no explícitamente, un mensaje básico. Los modos de transmisión llegan a desfigurarse hasta lo irreconocible ese mensaje.

“Esa verdad indestructible de la tradición mítica procede según ello del mismo Logos que se hizo hombre en Cristo”<sup>441</sup>

J. Pieper sostiene que hay dos grandes puntos en los cuales no estamos más avanzados que Platón u otro pensador antiguo; en primer término, la participación de una verdad procedente de fuente divina y recibida por el oído, es decir, sin experiencia ni reflexión personal. En segundo término, no ha sido posible expresar esa verdad bajo la forma de una tesis conceptual, sino que siempre ha adoptado el esquema de “historia que se cuenta”, tal como se puede nombrar al “mito”.

Dos posiciones pueden comentarse como ejemplo de los caminos seguidos por el

---

<sup>438</sup> Platón, *Pol.* 382 e.

<sup>439</sup> De “*rheptein*”, coser y “*ode*” canto.

<sup>440</sup> Kerényi, K., *La religión antigua*, Madrid, 1972, pág. 40.

<sup>441</sup> Pieper, J., op. cit., pág. 74.



pensamiento, a la hora de desentrañar el problema del mito.

Aristóteles<sup>442</sup> sostiene que el mito y la filosofía tienen una misma raíz, que es la maravilla, la acción de maravillarse, y coinciden en sus fines, porque quien ama el mito, también hace filosofía en un cierto modo.

En posición contraria, F. Hegel<sup>443</sup> sostiene que el mito, por su carácter arcaico, está lleno de imágenes sensibles que sirven a aclaraciones pedagógicas, no a la expresión del pensamiento. Por el contrario, cuando el pensamiento está maduro, ya no requiere de mitos.

Al respecto, en esta ponencia sobre Pieper, consideramos que el mito es una modalidad personal de aprehensión del mundo; no es inferior a la forma lógica, ni deudora de aquella, ni incompleta o balbuceante por definición. Su naturaleza depende del objeto en cuestión: está determinada por el carácter de misterio de la realidad.

En consonancia con lo expresado por Josef Pieper, von Balthasar<sup>444</sup> propone que el uso del mito sea comprendido desde una forma poético-vinculante, la cual denota, en principio, que su época misma ha pasado. Revela un modo de inspiración profética al hablar de aspectos que para ser filosóficamente verdaderos se deben “concretar en la trascendencia”. La función poética se ordena a concretar una revelación, antes que a perfeccionar una argumentación. El autor también ve en esto la anticipación de la revelación cristiana, en tanto ella realiza la síntesis entre *mito* y *logos*. En lugar de propiciar el decurso iluminista de anteponer un mito insuficiente para completarlo con un *logos* eficaz, la afirmación es que la filosofía debe confiarse al mito para alcanzar su mejor conclusión.

Pero, ¿de qué modo se capta la verdad? Si para Hegel y su línea de pensamiento esta respuesta se restringe al sistema científico, para Aristóteles el tema, tal como lo presenta en su *Poética*<sup>445</sup>, es más complejo. La verdad se capta mediante un vehículo: (*profero* – *mimesis*) “imitación de una acción o de una historia” con unidad y que refleje una totalidad unitaria.

El Estagirita reflexiona acerca de la captación de la realidad, en el marco de la unidad de acción y en referencia a la representación trágica; si la realidad no posee estructura de contenido, sino de suceso, entonces no se puede captar en una tesis, es decir, no en una cápsula cerrada y definida, sino en una historia, dinámica y desarrollada en un proceso.

Una primera aproximación, entonces: ninguna definición para mito. El intento inverso encerraría una paradoja: la captura segura y definitiva de un término proteico. Pero no es ésta nuestra pretensión, pues se trata de seleccionar, de las múltiples perspectivas, aquella que consideramos crucial para delimitar la perspectiva del trabajo. La ruta de aproximación hacia el mito elude las líneas de la ilustración, sofista, dieciochesca o materialista, y retorna sobre los autores que reclaman amplitud en el horizonte de la interpretación.

Los mitos son historias que en su narración vinculan necesariamente el acontecer humano con acciones, de tipo causal, de orden divino. Como tales, los mitos ponen en tensión los límites de la razón y se ubican en un espacio intermedio entre lo comprensible y lo creíble. De ahí la imposible literalidad de sus términos. Quien recree el mito deberá usar a conciencia el lenguaje, lo cual implica conciencia de posibilidad y paralelamente, de límite.

---

<sup>442</sup> *Met.*, A 2, 982 b 18 ss.: “Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos”.

<sup>443</sup> Cf. *Lecciones de la Filosofía de la Historia universal*, Madrid, 1953<sup>3</sup>.

<sup>444</sup> VON BALTHASAR, H. U; *Gloria. Una estética religiosa*, Madrid, 1987, T. IV *Metafísica. Edad Antigua*, pp. 80 y ss.

<sup>445</sup> 1451 a 31.

La forma de “historia” o “relato” que integra lo divino conduce a la calificación común y confusa de “ficticio”; en tanto no hay experiencia fenoménica de la presencia divina, los relatos en que lo divino es protagonista, se tornan irreales. Por esa misma naturaleza de historia, también en los mitos se presenta un acontecer fragmentario y sucesivo, que incorpora una estructura de hechos o acciones, desenvueltos por personajes.

El conjunto de la historia se narra sobre la base de sugerencias y con lenguaje de imágenes; no hay una propuesta de organización discursiva de las ideas, no hay deducción, ni argumentación. Ante el oyente -es preciso recordar su transmisión eminentemente oral- el mito plantea una pintura móvil de rasgos sugerentes: de ahí su influencia sobre la imaginación primero y, que luego, busque completar un razonamiento.

“La mitología consiste en mantener la idea de eternidad en la categoría del tiempo y del espacio”<sup>446</sup>.

En el mito, lo intemporal no humano se convierte al tiempo del hombre y como tal se torna narración; en el horizonte de la forma mítica de la historia hay una condensación, un núcleo que se expresa con deficiencia, pero con sugerencia. De ahí un estilo propio y distintivo en el lenguaje mítico. Lo no asequible se asemeja a categorías comprensibles, sensibles en su mayoría, que constituyen la imaginaria poética.

El desarrollo de un mito incorporado a un modelo formal de pensamiento debe entenderse entonces formando parte integral de ésta, inserto en tiempo y espacio puntuales, y adecuándose al uso y entendimiento de su autor. Con el mito intemporal se puede hablar al hombre histórico.

### 3) La re-lectura en clave platónica de Josef Pieper y sus aportes

Sin tradición mítica no hay pensamiento griego. La vuelta -inversión- del pensamiento racional sobre los materiales míticos permite un ejercicio de la razón sobre lo meta-racional que alcanza sus más altos objetivos<sup>447</sup>. No debemos ver los mitos como un resultado ofrecido a la imaginación, ambivalente pero concluido, sino como una narración que busca su sentido, que mueve a la razón para hacerla entender. Y en ese movimiento, en tal empuje, los caminos adoptados por la razón para interpretar serán no sólo variados, sino incluso contrarios.

Se conjugan tres características fundamentales cuando intentamos establecer los límites del mito; al decir de Luc Brisson<sup>448</sup>, son las siguientes: el mito no es verificable ni argumentable, sino eficaz.

La primera, válida para todo tipo de narración mítica, y, en particular visible para los mitos escatológicos tal como los crea Platón y los presenta Pieper en la obra que nos ocupa; la segunda, en referencia al modo expresivo excluyente, pues, si el mito fuera argumentable, anularía su identidad misma, para resultar una expresión lógica; y la tercera, indica que el mito sirve a develar algo que debe ser conocido, o, en principio, intuido, y debe llevar a creer en él, en tanto guarda un bien para el hombre.

---

<sup>446</sup> WAHL, Jean. *Études kierkegaardienes*, París, 1938, p. 444.

<sup>447</sup> GADAMER, H.G., *Mito y razón*, Barcelona, 1997, pág. 28: “... la tradición mítica entraña en sí misma un momento de apropiación pensante”.

<sup>448</sup> BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes*. Paris, 1982.

Cuando el mito aparece solo, es decir, presidiendo una forma estética en un texto poético, no es extraño sino natural. Pero una nueva perspectiva se impone cuando se relaciona con el proceder filosófico; ello exige una mirada en solidaridad, para lograr que ambos modos sirvan a la verdad. Éste es uno de los puntos originalísimos del pensamiento griego, que alcanza su plenitud en los diálogos platónicos.

En la exposición filosófica, la relación *mithos-logos* muestra un entramado. Los diálogos de Platón ubican uno y otro en solidaridad; en ellos, el mito tensa la búsqueda de verdad iniciada por vía demostrativa mediante una narración no confirmable que encuentra su frontera en la experiencia humana del mundo. El mito, de fuente arcaica, de origen divino, adopta en la cima del discurso racional una tonalidad religiosa, casi profética<sup>449</sup>.

La relación de continuidad que los textos, poéticos o filosóficos, establecen a la hora de buscar una “nueva verdad” entronca con un concepto extraño al oído moderno: el de tradición, más aún, tradición sólo y en cuanto refiere a un hacer vinculante. La verdad de los mitos se hace rediviva en la interpretación de materiales preestablecidos, modelados según un criterio incompleto, pero no ficticio. La “nueva verdad” se revela como una misma y arcaica verdad, encubierta inicialmente ante la insuficiencia de la visión humana y, en consecuencia, fragmentaria; develada luego, ante el talante de una inteligencia que conjuga la doble articulación de *mithos y logos*.

Esta tensión y solidaridad antes mencionada, que Pieper sigue en la obra de Platón, puede también rastrearse en el Estagirita y así comprobar la profunda unidad de la cultura griega en su despliegue histórico; Aristóteles establece esta jerarquía en el pensar helénico:

“Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera”.

“Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud y en provecho de las leyes y del bien común”.

“Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las substancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdida, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones”<sup>450</sup>.

El Estagirita distingue en el conjunto de mitos sobre los dioses aquellos que remiten a un tronco verdadero y otros que son añadidos con fines persuasivos para la multitud. Los primeros son transmitidos por los antiguos con valor de tradición; los segundos, para ordenar en provecho del bien común. Interesan ahora los primeros: “los antiguos”, quienes estuvieron en el tiempo primordial, han dejado un saber bajo la forma de “mito” cuya ver-

---

<sup>449</sup> Ibidem, pág. 27.

<sup>450</sup> *Met.*, XII, 8, 1074 b.

tiente es divina; es eso hay que detenerse, sobreentendiendo que “lo demás” es mítico en un sentido segundo y subordinado.

A continuación –la división en párrafos ajena a la fuente intenta ordenar este comentario- sigue la distinción entre lo originario verdadero y lo añadido, en orden a realzar que lo “verdaderamente primitivo” es decir, “lo verdadero”, es el carácter divino de las substancias primeras, envuelto y confuso por una sucesión de elaboraciones -artísticas y filosóficas- en riesgo de perderse, pero finalmente salvadas como reliquias. Sólo de ese modo se manifiesta la tradición de los primeros.

Los mitos arcaicos entrañarían, según Aristóteles, un pensamiento más tarde desarticulado o fragmentario, e incluso, fabulado o exagerado. No obstante, el mito busca recordar ciertos acontecimientos olvidados en su totalidad, aún presentes en lo esencial y necesarios para una comunidad tradicional.

#### 4) Conclusión

A pesar de todo el énfasis ilustrado, el saber filosófico no se agota en el discurso racional, pues echa raíces en una difícil armonía entre decir y callar, sin caer ni en el emotivismo ni en el irracionalismo. Por el contrario, hemos recorrido formas de conocimiento que potencian la capacidad del saber discursivo-argumentativo.

En Platón, el punto fundamental de su forma literaria reside en la *formación* del conocimiento: esto significa que el *mito* da cuenta, junto al *logos*, del pensamiento que se expresa como de la comprensión del saber filosófico.

Entendemos, en este sentido, que el aporte de J. Pieper implica, en lo esencial, que la relación entre mito y filosofía nos permite examinar, con la complejidad que le es propia, la cuestión acerca de qué significa pensar. Nuestra cultura, con la que el autor dialoga, modelada por la fuerte e incesante presión del escepticismo, parece buscar el establecimiento del estatuto del discurso filosófico (y el lugar que en éste tiene el orden simbólico), de la ficción y de sus respectivos límites.

Las tendencias centrífugas que experimenta la conciencia contemporánea han impuesto que el sentido se construye y, en consecuencia, la discusión queda circunscrita a la naturaleza de los medios y al nivel de descripción o conocimiento que puede esperarse del lenguaje, como arquitecto de la construcción del sentido a que hacíamos referencia anteriormente; en otras palabras: los diferentes momentos de una subjetividad lacerada y lacerante, una y otra vez.

Sin embargo, el hombre expresa con su sola presencia, es decir, revela su forma; ningún otro ente tiene un modo de existir que implique este acto comunicativo; esta presencia a la que aludimos es simbólica y por ello utiliza símbolos para comunicarse. Empleamos el término “simbólico” en su sentido más arcaico: así se denominaba, en la cultura griega, a cada una de las dos partes de un objeto que se divide y que, al reunirse, permite identificar a los portadores. Esto implica, en un sentido inmediato y básico, que el *yo* se reconozca a sí mismo en el otro; por ello toda comunicación humana es dialógica: la relación no depende sólo de la cosa simbolizada sino también de la operación del que comprende.

En términos de Josef Pieper, esto expresa uno de los conceptos más profundos de la teología cristiana desde los primeros tiempos: el que explica el pensamiento de Platón como un conocimiento derivado de fuente divina:

... al comienzo de la historia humana está el hecho de una comunicación divina propiamente dicha dirigida al hombre. Lo que en ella se transmitía ha entrado en la tradición de otros pueblos, es decir, en sus mitos y en ellos se ha conservado y está presente, de una manera segura aunque desfigurada...

En este sentido no hay diferencia alguna entre lo que creen los cristianos y los mitos que narra Platón, pues es una historia que se despliega en la frontera entre lo divino y lo humano.

Con palabras del propio Platón: *Un presente de los dioses a los hombres*<sup>451</sup>.

---

<sup>451</sup> *Filebo* 16 c 5.

## LA FILOSOFÍA A TRAVÉS DE LOS OBJETOS CULTURALES.

### CINE Y ROCK PARA REFLEXIONAR

Ernesto Edwards\*

*La respuesta, mis amigos, está soplando en el viento* (Bob Dylan)

Años atrás, en el *Congreso Internacional de Filosofía*, en Boston (1998), exponía, tal como desarrollamos con *Alicia Pintus* en *Rock y Escuela* (1997), algo que continúa vigente: el concepto de *aprendizaje significativo*, asociado a la necesidad de que los educandos integren los aprendizajes escolares de modo más provechoso tanto para la aplicación práctica específica de los mismos, como para la relación de esos aprendizajes con el significado que puedan ocupar en su cotidianeidad. Generalmente estos términos se utilizaron para designar un tipo de aprendizaje opuesto al calificable como memorístico o mecánico, en los que habría una ausencia de comprensión de los elementos que integran los conceptos a aprehender. Acerca del citado *aprendizaje significativo* se ha ocupado, fundamentalmente, la corriente cognitiva en sus diversas vertientes, que históricamente sitúa sus inicios en los desarrollos de la escuela de la *Gestalt*, con las investigaciones de *Köffka*, *Köhler* y *Wertheimer*, distinguiendo entre *recepción* y *descubrimiento*, vinculado con el carácter más o menos activo del alumno frente al conocimiento.

Si bien ambos términos ofrecen una polisémica interpretación que hace ambigua la comprensión unívoca de los conceptos implicados, podríamos señalar que la mayor oscuridad significativa ha estado localizada en el *significado* de *significativo*. Así, *significativo* ha estado ligado a lo emocional. Y entonces, hablar de un *aprendizaje significativo* habrá sido hacerlo de un tipo de aprendizaje que le interese al educando, que apunte a lo que él quiere o *siente ganas* de aprender. Necesitamos del concurso de la voluntad del otro para que el aprendizaje se produzca, y nadie puede aprender por cada uno de nosotros, sino que es una actividad que se realiza de modo individual aunque el docente participe como guía o facilitador. Una de las acepciones de *significativo* tiene relación con el interés y el deseo. Pero no siempre estamos deseosos de aprender aquello que no nos aparece como útil y valioso.

Así, podemos afirmar que no es éste el único sentido, sino que aparece otro, insoslayable, complementario del primero, evidenciando el valor de estas teorías en su aplicación práctica respecto de la sistematicidad propia del ámbito escolar. Me refiero al significado lógico del concepto *significativo*. De tal manera, no sólo aprendemos aquello que deseamos. Dado que los conjuntos de conocimientos tienen una lógica interna, u orden disci-

---

\* *Ernesto Edwards* es Licenciado y Profesor en Filosofía (UNR). Ha realizado un Posgrado Universitario en Valores (Universitat de Barcelona). Es profesor universitario en la Universidad Abierta Interamericana (UAI), autor de numerosos libros y de un centenar de artículos.

plinario que es la estructura epistemológica de cada ciencia, que es necesario respetar para comprenderlas, así también, aprendemos con mucha más facilidad cuando los conocimientos que debemos hacer propios exhiben una unidad, una coherencia o un plexo relacional por el cual nos podemos mover. Este orden deberá tener en cuenta también al sujeto del aprendizaje con su situación particular, esto es: cuáles sean sus posibilidades reales de aprehender aquello que se le presenta como un todo relacionado y armónico (dependerá de edad, aprendizajes previos, estimulación, y circunstancias personales).

En síntesis, será más sencillo aprender: a- cuando aquello nuevo que debemos incorporar está graduado y secuenciado respetando la lógica interna de la disciplina (parte de una totalidad que podemos armar como si fuera un *puzzle*) y también compatibilice ese ordenamiento con las capacidades que evolutivamente estamos en condiciones de poner en funcionamiento; b- cuando lo nuevo esté ligado a nuestros aprendizajes previos, nuestra propia *enciclopedia*, e incluso a nuestros conocimientos *vulgares* sobre el tema; y c- cuando resulta interesante.

Cuando pensamos en la filosofía como aquella perspectiva desde la cual vemos al mundo, buscando hacer comprensible la realidad, la filosofía vuelve a sus orígenes, se reencuentra consigo misma, se distancia de los profesores, acercándose a los filósofos, y aunque sigamos usando un sustantivo, adquiere la fuerza y el dinamismo de un verbo, se torna *filosofar* y es reflexión pura; reflexión para la acción, y en definitiva, tiene un sentido último y fundamental que está conectado a la felicidad, poseyendo como misión servir para que vivamos una vida mejor. Nada menos.

Pero la filosofía de los colegios, la *académica*, está ostensiblemente alejada del ideal en el que coincidían hace tantos siglos ya, estoicos y epicúreos: la filosofía debía ser *maestra de la vida*. Y ciertamente, ¿para qué nos sirve si no es para vivir mejor? Sin embargo, para que su aprendizaje sea significativo, podríamos decir que se debería cumplir con ciertos requisitos: a- Que los temas y sus diferentes aspectos, sean de interés del alumno (aunque el programa de una asignatura no pueda conformarse exclusivamente de acuerdo a centros de interés, pues podría darse tener tantas temáticas como alumnos en cada clase; pero sí quizás, considerar las diversas inquietudes para los primeros contenidos a desarrollar, o hallar desencadenantes para cada unidad, que puedan ser significativos a nivel emocional). b- Que respetando el orden lógico de la disciplina no descuiden las posibilidades evolutivas de los alumnos (por ejemplo si sostenemos una postura realista quizás insistamos obstinadamente en comenzar por la problemática metafísica, porque primero sería *el ser* y luego el conocimiento... y temas como éstos exigen un grado de abstracción, donde no se puede apelar a lo concreto bajo ningún punto de vista, que hace dificultoso en extremo su comprensión). Así, será conveniente iniciar los procesos de reflexión por cuestiones que sean más *tangibles* y que constituyan temáticas donde la imaginación todavía ocupe un lugar en los pasos primordiales de la reflexión. c- Que se contemplen los aprendizajes previos de los alumnos, realizando un trabajo de exploración y explicitación de los elementos que construyen la propia visión del mundo para compararlos con lo que pensaron los filósofos. Que se parta de los conocimientos anteriores de los alumnos, orientándolos para que puedan descubrir su *propia* cosmovisión.

Una de las formas posibles es acercarse a lo que es connatural a nuestros jóvenes, como la música y el cine que aprecian y conocen, aún cuando no hayan hecho de ella una lectura filosófica. Justamente esa será la tarea de relacionar filosofía y rock como texto y el cine como instrumento -además de su función textual- en el ámbito de los aprendizajes sistemáticos reservados a la institución escolar.

## Conectando Filosofía y Rock

Hoy podemos aproximarnos a la problemática educativa a partir de un abordaje inédito, intentando nuevos caminos.

La filosofía no es solamente un saber reservado para unos cuantos iniciados, en condiciones de elaborar una adecuada exégesis de un intencionalmente complejo y tecnicista autor. Para tratar los temas filosóficos podemos usar un lenguaje llano, debemos evitar la jerga altamente especializada -generalmente incomprensible-, que muchos consideran indispensable para filosofar. Asimismo, en la actualidad, recuperando su sentido originario, es una reflexión sobre la vida del hombre, la realidad, sus preocupaciones, sus dudas, sus miedos. Si coincidimos en que la filosofía es amor por la sabiduría, en que hay una necesidad de saber, una inclinación por el conocimiento; por descubrir, por desocultar la verdad; y que también es pensarse a sí mismo, coincidiremos en que la filosofía debe, y hoy puede, estar al alcance de todos, sin distinción de ningún tipo.

En la actualidad, con la alta tecnologización *mass-mediática*, no necesitamos como soporte material del mensaje filosófico, un texto con forma de libro tradicional. En esta *posmodernidad* en la que los mensajes se enuncian fragmentadamente, en una sucesión vertiginosa de imágenes, apoyando el enunciado literario-musical de algún intérprete de rock, y presentado como un reconocible *video-clip*, el cual no sólo es mirado por el adolescente conocedor del grupo de sus preferencias, sino al que tenemos acceso los adultos ejercitados en el arte de la hermenéutica, se nos hace muy evidente que existen casos puntuales de manifestaciones que contienen un intrínseco, pero a la vez comunicable valor filosófico. En este punto conviene desarrollar brevemente el concepto de *objeto cultural*. Los 'objetos culturales', analizados por numerosos pensadores contemporáneos -pensar en Eco, Deleuze, Derrida, Cavell o Passmore- han sido enfocados como valioso eje de abordaje de la filosofía, propiciando la reflexión a partir de construcciones superadoras del texto clásico con formato de libro tradicional. Estos objetos se nos presentan como metáforas epocales y como adecuados recursos didácticos de la filosofía.

Este concepto ha sido recorrido por un amplio arco ideológico y puede definirse como aquellas producciones intelectuales que tienen resonancia social, que son de naturaleza simbólica, que ocupan un tiempo y un espacio, que son portadores de un mensaje, y que son bienes porque son valiosos en un sentido positivo.

Esta propuesta consiste en analizar qué hay de filosofía en el rock que consumimos, del que reconocemos que no podremos obtener una información definitiva o un discurso lineal, pero que será la base, como motivador inicial, de futuras lecturas más complejas.

Este trabajo pretende presentar una nueva manera de acceder a la filosofía, posible a partir de la que hay en el rock o el cine. Lo que no significa descartar a los grandes filósofos o no trabajar con las grandes corrientes o problemáticas, sino encontrarlas en los textos de rock o el guión de un filme, para después facilitar el acercamiento del alumno a esa lectura. Lo que implica dominar en profundidad no sólo la disciplina filosófica, sino también cine y rock, que los alumnos conocen, proponiendo una lectura diferente, que podría dar lugar a un trabajo interdisciplinario.

Se sabe que el universo cultural del rock acaba de cumplir su cincuentenario, cuando en 1954, en "Semilla de maldad", podía escucharse "*Rock alrededor del reloj*" interpretado por *Bill Halley y sus Cometas*, provocando que el público bailara en las plateas.



A través de medio siglo, el originario *rock and roll* fue mutando intereses, entronizando y destruyendo creadores e intérpretes, tolerando subgéneros, y siendo asociado a diversos clisés que parecen conservar vigencia. Pioneros como *Berry* en autoría y *Elvis* como *el Rey* sobre el escenario provocaron en los Estados Unidos una masividad y una explosión comercial incontenibles, y eso mismo constituyó el inicio de su temprano descrédito, condenado como fue con la sentencia de "absorbido por el sistema". Debió entonces cruzar el Atlántico, introducirse e instalarse a través de algunas ciudades portuarias de Europa, recuperar el viejo *blues* y dejar de definirse en estrictos términos de compases musicales, para transformarse en un concepto contracultural, de confrontación y denuncia social, que canalizaba la rebeldía generacional de la paradigmática década del '60, que pudo diferenciar por primera vez entre el rock y el pop.

Si algo distingue contundentemente al movimiento rockero de los demás ritmos musicales es su contenido ideológico, y características fundamentales siempre presentes, tales como: mensaje, compromiso y militancia.

### **Formas de aplicación**

Aunque es imposible soslayar el importante peso de los autores de rock en el orden internacional -recordar a *Dylan, Townsend, Lennon, Morrison, Waters y Sting*, entre otros-, aquí nos servirá de marco el denominado *rock nacional argentino*, originado en Rosario de Santa Fe, de la mano de *Litto Nebbia* al descubrir la necesidad de expresar su inconformismo e insatisfacción en su propio idioma, con las primeras letras originales, inicialmente ingenuas, y que no tardarían en comprometerse con explícitas denuncias sociales. Una recorrida por sus grupos obliga a mencionar a *Los Gatos, Almendra, Vox Dei, Sui Generis, Serú Girán, Sumo, Los Abuelos*, los *Redondos*, y autores como *García, Spinetta, Soulé, Solari, Prodan, Gieco y Calamaro*, entre otros, como exponentes del *rock con mensaje filosófico*, aunque no todo el rock contiene filosofía.

A modo de ejemplo, si quisiéramos enseñar el tema de la libertad, a los efectos de una ilustración ejemplificadora acerca de las posibilidades didácticas de esta propuesta, podríamos utilizar este concepto como existencial eje. En el contexto filosófico, y también en el universo del rock, esta problemática ha sido recurrente, cuyo concepto se ha comprendido de diversos modos. En 1970, *Moris* ofrece una visión ingenua de la libertad, perdida a causa de los otros, cuando un oso es enjaulado y no lucha por recuperarla. Una libertad que se añora, y a la que se retorna casi por azar, después de haberse conformado a cambiarla por seguridad. *En el circo me enseñaron las piruetas,/ y yo así perdí mi amada libertad (El oso)*. Pero recordemos qué dicen algunos filósofos *diplomados*: Respecto de la libertad, *Aristóteles* buscó coordinar el orden natural y el moral mediante la noción de finalidad, siendo en el hombre la tendencia natural hacia la felicidad, mediante una acción voluntaria y una elección. Más tarde, *Agustín* distinguiría entre libre albedrío como posibilidad de elección, y libertad como realización del bien con vistas a la beatitud. Pero no basta con saber lo que es el bien: es menester poder inclinarse efectivamente hacia él. Para *Sto. Tomás* el hombre goza del libre albedrío, y su voluntad es libre de coacción, la cual es impulsada por el entendimiento, que aprehende el bien como su objeto propio. En 1973, *León Gieco* edita *En el país de la libertad: Búsqüenme donde se esconde el sol,/ donde exista una canción./ ...donde se detiene el viento,/ donde haya paz o no exista el tiempo./ ¡Búsqüenme! Me encontrarán,/ en el país de la libertad*. *Charly García*, máximo estandarte del pensamiento rockero argentino, escribe *El fantasma de Canterville*, cuyo texto original fuera

censurado y sólo conocido clandestinamente: *...siempre fui un tonto que creyó en la legalidad./ Ahora que estoy afuera, ya sé lo que es la libertad.* En los '80, Luis Spinetta, en *Maribel se durmió*, convocaba así: *Canta, que al cantar,/ sentirás una brisa inmensa de libertad.* Para Andrés Calamaro, los otros son la causa de mi condición, en una especie de determinismo sociológico. Los otros son los que modelan lo que uno pueda ser, cuando el amor es una pasión inmanejable que lo reduce a esclavo, y el sexo es el origen del sometimiento, aunque a veces, quede una puerta abierta a la libertad. *Estoy vencido porque el mundo me hizo así;/ no puedo cambiar./ Soy el remedio sin receta/ y tu amor mi enfermedad. (Mi enfermedad).* Acerca de la libertad, ya sabemos que Kant estableció que en el reino de los fenómenos hay un completo determinismo, y es imposible salvarla dentro de él. La libertad aparece dentro del reino del nómeno: el reino moral, y no puede ser una cuestión física, es únicamente una cuestión moral, y en su reino no sólo hay libertad sino que no puede no haberla, pues es un postulado de la moralidad. En el siglo XIX la noción de libertad fue debatida como libertad humana frente a los fenómenos de la naturaleza y a la sociedad. Bergson la enfocó con relación a la conciencia. Kierkegaard la abordó desde el punto de vista religioso, y Marx, desde el social e histórico. Ya en nuestro siglo, la libertad fue analizado por pensadores analíticos, que sostienen que en vez de tratar de explicar hay que describir qué sucede al emplear expresiones relativas a acciones voluntarias o involuntarias. Pero también fue analizada como un existencial clave para el hombre. Sartre la enmarcó como condición de la acción. Y Ortega se anticipó al señalar que el hombre está condenado a ser libre. En la década del '80, los de Sumo, en *Los viejos vinagres*, ya sabían del desconcierto y desorientación de una generación que en un alienado mundo de frivolidad, no la había conocido en plenitud: *Para vos, lo peor, es la libertad.* Pero los Redonditos de Ricotta, con el Indio Solari como letrista y líder, con el *Blues de la libertad*, afirman que *la libertad es fiebre, es oración, fastidio y buena suerte, que está invitando a zozobrar.* Además, *la libertad no es fantástica; ...es fanática*, ya que ya no es posible soportar *que todo es igual, siempre igual...todo lo mismo.* También los Redondos, en *Atrapado en libertad*, exponen la problemática existencialista urbana, reconociéndose *preso en mi ciudad;/ atrapado en libertad.* En los '90, Chizzo -de La Renga-, en *Hablando de la libertad*, busca eludir las reglas del sistema, y *...romper los dientes de este engranaje.* También Ciro -de Los Piojos-, en *Esquina Libertad*, usando como metáfora la calle de igual nombre, dice que *Libertad tiene ...tantas curvas*, y que *No hay carteles para saber cuál es tu sendero.*

Como otro ejemplo, podemos trabajar el tema de un filósofo o una problemática determinada -para lo que recomiendo especialmente hacerlo con el Tiempo-, y ver cómo es tratarlo a través de un texto de rock y sobre el mismo, analizar, y después llegar al original, lo cual muestra la vigencia de la filosofía, negando el arcaísmo de quienes viven con que hay que saber sólo lo que dijeron los antiguos, sin vincularlo como ideas que verdaderamente tienen que ver con el aquí y ahora del hombre, con su lenguaje y su contexto, recuperando el sentido de reflexión sobre la vida. Como el adolescente y el joven tienen al rock, en general, como un fenómeno naturalmente incorporado, puede establecer un diálogo con ellos, -con los *rockers*-, que le permita saber cuál es el verdadero accionar de la filosofía: discernir, analizar, diseccionar las cosas; no dejarlas dadas por hechas. Ahora, la pregunta será: ¿por qué no estimular, movilizar, motivar, en síntesis, despertar, el interrogante por la problemática de la libertad a partir de cualquiera de los textos de autoría rockera precedentemente mencionados? Cada profesor sabrá qué técnicas utilizar: ponga un CD, pase un DVD, o lea sus textos, facilitando una reflexión personal de los alumnos, para una posterior interrelación con el pensamiento original de cada filósofo seleccionado.

## Conclusiones

Aunque por razones de espacio no fue desarrollada la posibilidad de apelar a ese otro objeto cultural que es el cine argumental, pensado como recurso complementario de los textos tradicionales, donde el listado de películas aptas para tal fin excedería todo cálculo, su utilidad debe darse por mencionada.

Para el final, sigo pensando que la significatividad del aprendizaje reside en su relación con la vida. Podemos elegir una perspectiva que seleccione como única válida la propia, y entonces exponer la filosofía tal como nos fue enseñada, sin atender a los cambios que están teniendo lugar en nuestro contexto, pero también podemos arriesgarnos y preguntarnos si nuestros alumnos no aprenderían mejor una filosofía que esté entrelazada con sus experiencias existenciales, donde puedan descubrir las concepciones implícitas en las letras que cantan de memoria o en los filmes que les son de *visión imprescindible*, brindándoles una oportunidad a ellos también de elegir desde la racionalidad de la reflexión, desde el aprovechamiento de sus potencialidades humanas de pensar, la posibilidad de filosofar.

Concluyendo: así como en la antigüedad, con el teatro griego, el pueblo, en su catarsis, aprendía, profundizaba en los grandes dramas, y evolucionaba, es pensable que lo mismo puede suceder en los festivales de rock, el de los grandes autores e intérpretes, de los que tienen algo valioso que decir, aunque no se coincida ni se los quiera indiscriminadamente de modelos de nuestros hijos, pero de los cuales se podrá aprender, porque tienen un mensaje, y pueden y saben comunicarlo, recordando que también aprendemos de aquello que se pueda valorar como negativo. Y a no dudar: no sólo en un título clásico de Bergman, Fellini o Allen puede hacerse una lectura filosófica. También en una superficial realización aparentemente carente de contenido debemos ayudarlos a interpretarla, porque es posible que esa vacuidad sea, precisamente, el mensaje mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

**EDWARDS Ernesto.** "Filosofía y Rock and roll. De Aristóteles a Lennon" en *Cuaderno de Sistemas Humanos*, Rosario, Año VII, n° 26, junio de 1994.

**EDWARDS Ernesto.** "El rock para reflexionar" en diario *La Capital*, Rosario, 2da. sección, p. 2, 31/10/94.

**EDWARDS Ernesto.** "La hermenéutica del arte y el rock de Los Redonditos de Ricota", en diario *La Capital*, Rosario, sección Cultural, p. 8, 01/10/95.

**EDWARDS Ernesto.** "Las mujeres en el rock", en diario *La Capital*, Rosario, sección Mujer, p. 2, 02/02/04.

**EDWARDS Ernesto.** "El pensamiento de los rockers" en periódico *El Polémico*, Rosario, sección Cultura, n° 2, p. 8, 29/08/97.

**EDWARDS Ernesto.** "El cine como objeto de cultura" en periódico *El Polémico*, Rosario, sección Cultura, n° 7, p. 8, 07/10/97.

**EDWARDS Ernesto.** “Metáfora epistemológica en el cine” en periódico *El Polémico*, Rosario, sección Cultura, nº 8, p. 8, 14/10/97.

**EDWARDS Ernesto.** “El cine actual: la soledad posmoderna”, en periódico *El Polémico*, Rosario, sección Cultura, nº 14, p. 8, 22/11/97.

**EDWARDS Ernesto.** “Filosofía y cine, en la era del sida” en periódico *El Polémico*, Rosario, sección Cultura, nº 28, p. 8, 06/04/98.

**EDWARDS Ernesto.** “Los rockers y la Filosofía” en *Panorama municipal*, Rosario, Año IV, nº 7, sección Cultura, p. 22, julio de 1999.

**EDWARDS Ernesto y PINTUS Alicia.** “Filosofía, Educación y Rock” Boston, Ponencia para el XXº Congreso Internacional de Filosofía, 1998.

**EDWARDS Ernesto y PINTUS Alicia.** *Rock y Escuela*, Rosario, Homo Sapiens, 1997.

**EDWARDS Ernesto y PINTUS Alicia.** *Violencia en la Escuela*, Rosario, Laborde, 2004.

## ÉRIC WEIL E A TAREFA DO FILÓSOFO

**Mauro Cardoso Simões\***  
**Curitiba, Paraná, Brasil**

O pensamento filosófico de Éric Weil ainda carece de familiaridade entre nós. Somos, no entanto, levados a uma meditação significativa dos núcleos fundamentais de seu pensamento, pela interpretação singular, dada por Marcelo Perine em sua obra: *Filosofia e Violência – Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*<sup>452</sup>, preenchendo inauguralmente uma lacuna deixado pela reflexão filosófica sobre Weil.

Dentre as diversas obras do filósofo encontram-se as que aqui mais nos importam, *Logique de la philosophie* (Paris, 1950), *Philosophie politique* (Paris, 1956) e *Philosophie morale* (1961).

Como minha intenção fundamental aqui é analisar a especificidade do modo filosófico de Weil, no que se refere à categoria da razão como escolha razoável e saída da violência, acredito que a disposição que Weil faz da *Logique de la philosophie*, que tem como título introdutório, *Philosophie et violence*, tem por meta levar ao centro do seu filosofar<sup>453</sup>. Segundo Perine “uma leitura atenta da introdução revela que ali está contido todo o pensamento de Weil”<sup>454</sup>.

Partindo da definição filosófica tradicional de que o homem é um animal dotado de razão e de linguagem, Weil medita sobre a *Filosofia e a violência*, que se configura como uma das três partes componentes da Introdução à *Logique de la philosophie*. As outras duas são, *Reflexão sobre a filosofia* e *Reflexão da filosofia*.

Weil reformula, no entanto, este conceito, afirmando que tal definição deve ser ampliada, de tal modo que se apresente como significando o ponto de vista da *realização*, e não da mera descrição de um fato para sempre dado.

Ele define o homem, então, não por aquilo que ele é, mas pelo que deve ser, ou seja, por aquilo que ele ainda não é. Neste sentido, a definição de homem aponta para a

---

\* Mauro Cardoso Simões É Licenciado e Mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (Puc-Campinas). Doutorando em Filosofia pela UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas). Leciona Filosofia Política e História da Filosofia Contemporânea na *Faculdade de Filosofia São Boaventura*; História da Filosofia Antiga, Metodologia do Ensino e da Pesquisa em Filosofia e Antropologia Filosófica na *Faculdade de Filosofia Pe. João Bagozzi*, além de ser coordenador do Núcleo de História da Filosofia e Editor da *Revista Escritos*; Filosofia na *FAE Business School*; Filosofia Contemporânea no *Studium São Basílio*; Filosofia, Ética e Metodologia da Investigação Científica no Curso de Relações Públicas e Jornalismo (*Unibrasil*). É membro do GT *Ética* da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia). E-mail: maursim@yahoo.com

<sup>452</sup> Cf. PERINE, Marcelo. *Filosofia e Violência – Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. São Paulo, Loyola, 1987.

<sup>453</sup> Para uma apreciação pormenorizada desta interpretação, ver: *Filosofia e Violência - Introduzione a Éric Weil*, de L. Sichirollo.

<sup>454</sup> Cf. PERINE, Marcelo. *Filosofia e Violência*. Op. Cit.

dimensão moral e política de sua constituição, mostrando que os homens não dispõem de razão e de linguagem razoável, mas devem dispor delas para serem plenamente homens<sup>455</sup>.

O homem é, assim, um animal como os outros, diferenciando-se pelo fato de que, além de necessidades ele tem desejos, os quais não são naturais, sendo necessidades que ele mesmo forma.

A insatisfação destes desejos faz com que o homem muitas vezes não saiba nem ao menos o que quer, o que deseja, sabendo, no entanto, o que não quer. E quando clareia esta realidade indesejada, é o único animal capaz de usar a linguagem para expressar a sua insatisfação e dizer não. Neste sentido sua linguagem não é apenas descritiva de uma realidade presente, mas o homem a utiliza para expressar o que ainda não é e o que já não é mais.

O homem se distingue, então, dos outros animais, porque procede à transformação por meio da palavra. O homem não só procura transformar a natureza por meio da palavra, como busca também transformar a maneira de transformá-la<sup>456</sup>.

Neste ponto chegamos à ampliação do conceito de razão, sendo esta entendida como razoabilidade, ou seja, como discurso coerente. O homem não é nunca pra razão, ele nunca será mais que razoável. Assim, a razão se encerra dentre as possibilidades para o homem, não se constituindo um, para sempre, mas surgindo como uma das saídas da violência. Neste sentido o problema da escolha é posto como escolha razoável, pois a definição do homem por aquilo que ele deve ser, o seu desejo último, revela que o que se busca é o contentamento, ou o mesmo, o fim do descontentamento.

A origem do discurso e da filosofia está no desejo e na negatividade primitiva, e estes não se inscrevem no reino das necessidades, mas das possibilidades. A razão e a linguagem são, então, uma possibilidade para o homem e para a filosofia que busca ensinar o homem a usar razoavelmente a razão.

Para Weil a filosofia começa com uma escolha, a vontade de compreender e justificar a própria vida racionalmente. Dessa escolha se destaca uma outra possibilidade, que se ignora como possibilidade; “a existência daquele que vive e que fala sem procurar justificar para si mesmo, e para os outros, seu modo de viver”<sup>457</sup>.

Para Weil, a realidade no interior da qual se desenharia a possibilidade da linguagem razoável é a violência. O questionamento acerca desta afirmação tão enfática dá a Weil a oportunidade de asseverar que somente através da linguagem a violência surge.

Segundo Weil “A linguagem não é, ela se cria; ela não é a minha ou a tua, nem mesmo a nossa; eu, tu e nós, tudo isso é posterior (logicamente) à linguagem; a linguagem não é o ‘contrapeso’ da realidade; a realidade e o discurso, que lhe corresponde, se separam somente nela”<sup>458</sup>.

O homem é então, enquanto dotado de fala, o único animal capaz de revelar a violência, dado que o único a procurar sentido para sua vida.

A razão tem, então como anterior a si, a liberdade de escolha. Esta anterioridade, entretanto, só existe do ponto de vista da razão. A liberdade que escolhe entre a razão e a violência, e que se faz sem referência á razão constituída, funda a razão. Assim, o homem que escolhe a razão livremente, teria podido optar pelo oposto da razão, a violência. A violência não se mostra nos embates sangrentos, sendo sim sua forma mais espetacular. A

<sup>455</sup> WEIL, Éric. *Logique de la Philosophie* (Paris, Vrin, 1967), Introduction, passim.

<sup>456</sup> WEIL, Éric. *Philosophie Politique*. Paris, Vrin, 1984, p. 78.

<sup>457</sup> ROBINET Jean-François. *Le Temps de la Pensé*. (Paris, P.U.F., 1998), 278

<sup>458</sup> WEIL Eric. *Logique de la philosophie*. Paris, Vrin, 1967, p. 420.

violência está presente na não busca de justificação da vida, sob a tutela da razão. Weil define, então, a tarefa da filosofia: “empreendimento de todo homem que em seu mundo procura orientar-se, procura o sentido que se opõe à violência”<sup>459</sup>.

A razão e a violência só se separam depois da opção do homem pela razão, pois só existe violência se existe razão e do ponto de vista da razão. Do mesmo modo só existe o insensato do ponto de vista do sentido.

Não sendo essencialmente razão, o homem é naturalmente violento, e o que Weil se esforça em mostrar é que o homem pode voltar à violência, da qual se desligou pela escolha livre da razão.

Analisar o homem do ponto de vista daquilo que deve ser, é analisar o percurso histórico traçado pelo homem em busca da vitória sobre o descontentamento e de sua oposição à violência.

Neste sentido a filosofia não se alimenta de si mesma, não tem matéria independente. Deve-se elevar à categoria discursiva a vida dos homens nas suas mais variadas peculiaridades. Obtém-se assim um entrelaçamento de filosofia e história. *Primum vivere, deinde philosophari* (primeiro viver, depois filosofar). A filosofia é o esforço do homem, num momento da história, para compreender sua vida e sua linguagem.

Partindo desta reflexão, pretendo analisar o tema do *Estado Mundial*, o qual ainda não foi suficientemente tratado até o presente, exceção feita à Dominique Dubarle<sup>460</sup>.

Selecionei a terceira e quarta parte da *Philosophie Politique*, que mais particularmente investiga a configuração do Estado Mundial, devido à sua coerência e pelo fato de que, precedido pela análise da *moral e da sociedade*, encontra no Estado mundial a categoria política mais concreta, a partir da qual as categorias precedentes aparecem como abstratas, necessárias sim, à reflexão, mas somente se direcionada pela articulação diferenciada, nos permite compreender a realidade complexa na qual nos inserimos.

Atual na abordagem das questões das relações internacionais, Weil nos fala de um dos mais urgentes temas de sua época, a guerra entre Estados, acontecimento que ameaçou e continua ameaçando os homens em todos os momentos da história e mais particularmente do nosso século.

### ***Weil e o Estado Mundial***

Pressupondo que o Estado Mundial não tem unicamente um fundamento histórico e político, o Estado Mundial em Weil, aparece no conjunto de *Philosophie Politique* devedora de um fundamento que se encontra no interior de seu sistema filosófico: a *Logique de la Philosophie*. É justamente a partir daí que Weil descreve a idéia da escolha radical da razão, e é neste caminho que descreve as figuras do sentido nos quais os homens crêem encontrar uma satisfação definitiva. A razão surge conscientemente na categoria de *discussão* como confrontação de interesses particulares no interior de Estados e de cidadãos civilizados, devido à exclusão da violência de suas relações.

É a categoria de *sentido* que funda a cidade em que a humanidade se dialoga. E o sentido é o laço tênue e totalmente formal que une os homens dessa cidade. Ele é o fundo

---

<sup>459</sup> ROBINET Jean-François *Le Temps de la Pensé*. Op. Cit., p. 279

<sup>460</sup> Cf. Dubarle, Dominique “Totalization terrestre et devenir humain” in: *Archives de Philosophie* Vol. 33, 1970, pp.: 527-545.

da humanidade que permite aos homens se reconhecerem através da formidável diversidade individual e coletiva. A categoria de *sentido* funda a idéia filosófica, não dogmática, de uma humanidade *única*. Ela dá a justificação última da idéia weiliana de Estado Mundial.

Para Weil, outra categoria fundamental para se compreender o Estado Mundial, é a categoria da *Ação*. É pela *Ação* que se pode compreender a intenção última do político, Ação esta que possibilita visualizarmos o *dever* atual do Estado Mundial através dos atores políticos, sejam eles chefes de Estado ou funcionários internacionais.

Temos que lembrar a distinção entre o filósofo e o político, pois o filósofo só é político acidentalmente. O homem político para Weil é o homem de governo. E o governo no Estado é a esfera da ação, sendo quem decide, e sua autoridade repousa na aceitação ativa de sua política pelos cidadãos, o que equivale afirmar que governar o Estado é governar a discussão instaurada no seio da comunidade política.

A qualidade específica do homem de Estado saber discernir o essencial antes que uma crise torne difícil ou impossível a conciliação dos interesses materiais da comunidade com a preservação de seus valores fundamentais. E um de seus valores principais consiste em arrancar a comunidade do inconsciente do sentimento moral, que a constitui, e fazê-la passar à consciência da vontade política, pela qual ela age.

Já o filósofo, não sendo homem da política, age não só sobre a comunidade política, mas também sobre os atores políticos, tornando possível o quadro geral de sua ação e definindo positivamente o sentido da ação propriamente política.

Assim, o filósofo cria as condições de possibilidade de uma ação sensata e não violenta. Uma tarefa que faz a história dar à luz uma versão não-violenta da ação, ou seja, uma versão propriamente política da ação.

Eric Weil recusa, no entanto, designar um Estado particular que teria a vocação de educar a humanidade. O Estado Mundial é uma forma racional que remete as comunidades históricas aos seus sentidos particulares, sob a condição de respeitar a liberdade geral.

*Longe de ser um sonho de filósofo, uma utopia, o Estado Mundial é a tarefa política de nosso tempo.*



## MESA REDONDA DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA

### TEMA FINAL PARA DEBATE:

### MISIÓN, OMISIÓN O DIMISIÓN DE LA FILOSOFÍA

PRIMER PARTICIPANTE: *Dr. José Ricardo Perfecto Sánchez*  
Profesor de la Universidad Autónoma del Estado de México  
(MÉXICO)

#### **Introducción**

Se sabe que el objeto de estudio de la Filosofía, desde las perspectivas tradicionales, modernas y posmodernas, ha sido desde el siglos xv hasta el momento, el blanco de ataques por concepciones diversas acerca de ella, al considerarla como un campo de estudio e investigación esterilizante y de carácter acientífico, para el progreso y desarrollo de los pueblos.

A partir de esta premisa, mi postura en cuanto a la misión, omisión o dimisión de la filosofía en los albores de este tercer milenio gravita en torno a dos ejes constitutivos de todo ser humano, a saber, el eje correspondiente al Ser del cual surgen creativamente todos los demás seres desde los más perfectos por participación creativa hasta los alejados de la perfección absoluta, propia solamente del Ser; y, el eje del devenir, considerado éste en los hombres y mujeres, como resultado del libre ejercicio de la voluntad de cada humano en particular

Tras este objetivo, me atrevo a presentar a todos ustedes, y posibles lectores de estos estudios, mi postura filosófico-cristiana relativa al problema de vida y existencia de todos los seres humanos, contemplado a la luz de la filosofía enfrentada a la ciencia moderna y a la teología, analizando críticamente la misión, omisión o dimisión de la filosofía en el contexto actual.

#### **Misión de la filosofía**

En primer lugar, yo me pregunto: ¿Cuál filosofía? ¿La del mundo occidental o la del mundo oriental? ¿O tal vez las diferentes filosofías estimadas desde una perspectiva geográfica y nacionalista? ¿O los postulados en que se basan intereses de grupos económicos, políticos, culturales y educacionales?. ¿O inclusive, la filosofía de las religiones?. Definitivamente, a mi entender, las respuestas a todas estas preguntas y muchas otras al respecto, pueden aportar elementos filosóficos de mayor o menor fuerza argumentativa; pero, cuando cualquier postura, incluyendo la que expongo ahora, pretende suplantar a alguna o peor

aún, a todas las demás, entonces esta supuesta hegemonía de lo verídico, se convierte en una postura dogmática, fragmentaria y herida de muerte.

Considero ante todo, que toda ciencia se va integrando por verdades singulares en su campo de investigación, a través de un sinnúmero de teorías científicas en sus diversos campos de estudio a tal punto que todas ellas buscan aproximarse al Ideal de cada una de ellas, conscientes los científicos de que la realidad propia, objeto de investigación, es inmensa e infinita. Obviamente, esto es válido para la realidad total, entendida ésta como una intuición y no como un concepto.

Algo similar sucede con la Filosofía. Es decir, han existido muchas filosofías, concebidas éstas como un conjunto de pensamientos filosóficos desde la más remota antigüedad en todo el mundo geográfico, económico, político, religioso, educativo y cultural. No cabe duda de que todas ellas buscan dar una respuesta a los interrogantes más apremiantes de todo ser humano, desde la pregunta ¿Quién soy?, ¿De dónde vengo?, ¿A dónde voy?, y ¿Sobre todas las posibles preguntas en esta línea de indagación, qué sentido tiene mi vida y existencia en relación con los otros y con la naturaleza en general?.

Las respuestas de esta índole han sido diferentes, unas veces opuestas entre sí y otras hasta podrían ser discernidas como contradictorias. Hay muchos senderos en las ciencias y en las filosofías, pero en todos ellos, recorriéndolos con seriedad y compromiso, se detecta una inquietud permanente por descubrir la Verdad, reflejada en verdades, el Bien proyectado en valores y virtudes.

La misión de la Filosofía debiera derivarse de su sentido originario, proveniente de las raíces griegas *filos*, *amigo*, *persona afecta a* y *sofia*, *sabiduría*, *ciencia*, *prudencia*, *buen sentido*, *práctica*. Por ende, originariamente, la Filosofía no descarta al conocimiento científico ni mucho menos lo separa de su aplicación, sino que la Filosofía es el ideal infinito de la Verdad Eterna y del Sumo Bien de tal modo que el Filósofo con letras mayúsculas es Dios, el Absoluto, el Ser, que no deviene porque es perfecto y es el Acto eternamente presente del cual participan todas las criaturas, incluyendo a la materia, que no se pierde sino se transforma. Este Filósofo es la Sabiduría, en El que se identifican la Verdad y el Amor, mientras que los filósofos son amigos, amantes en el sentido de buscadores incansables de la Verdad mediante la detección de verdades parciales, que conduzcan a Ella y por medio de aquellas adquieran no solo luz sino también fuerza para actuar conforme a la Verdad y al Bien. De donde se sigue que la misión de la Filosofía es invitar a todos los seres humanos a hacer el recorrido que nos guíe hasta la Sabiduría, aunque humanamente sólo podremos acercarnos a Ella como sus amigos. Si nos atrevemos a seguir este camino podremos vincular conocimiento verificativos con actos de respeto, reconocimiento de nuestros semejantes, de justicia y de amor auténticamente humanos. Por otra parte, la misión de las filosofías es reconocerse como senderos que pueden vincularse en parte al camino del Ideal de la Filosofía, aceptando la diversidad de posturas filosóficas sin descalificar a ninguna de ellas a priori y buscando integrarse paulatina y sucesivamente y con humildad al recorrido que conduce a la Verdad, a la Justicia y al Amor a través de posibles tropiezos, que nos ubiquen en nuestra realidad humana como personas históricas y trascendentes.

### **Omisión o dimisión de la filosofía**

A mi parecer, tanto la omisión como la dimisión de la Filosofía y filosofías han prevalecido en los últimos cinco siglos. Y, considero que la dimisión de Ella y de ellas presenta de manera global, históricamente hablando, dos etapas, no necesariamente excluyentes.

Una, que se extiende aproximadamente del siglo XVI a principios del siglo XIX. Esta consiste en asumir parcialmente la dimensión de la Filosofía, ya que no se renuncia a la Filosofía como tal, sino que, ante el predominio de las ciencias empíricas y de las Matemáticas, los filósofos pretendieron sin éxito hacer de la Filosofía una ciencia filosófica, recurriendo inicialmente a la adopción del método matemático, como sucedió en Descartes, Whitehead, Frege, Peano, Russell. etc. Y, la otra, de los dos últimos siglos, en donde la dimisión se manifiesta abiertamente en escritos como el *Diario del Ateísmo de Bauer*, *La miseria de la filosofía de Marx*, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, *Migajas filosóficas de Kierkegaard*, *Más allá del bien y del mal*. *Preludio de una Filosofía del porvenir de Nietzsche*, *La metafísica como fundamento de las ciencias del espíritu*. *Su esplendor y su ocaso de Dilthey*, *El ser y la nada de Sastre*, etc.

A mi entender, pienso que la omisión de la Filosofía es cada día más común entre las posturas filosóficas fragmentadas en cuanto a la Verdad y el Sumo Bien. Pues, ordinariamente las filosofías contemporáneas prefieren omitir el sentido originario de la Filosofía por el divorcio, más político que social, entre la Filosofía y las ciencias modernas. A ellas no les interesa Dios. Dios no está presente en el mundo y menos en el dolor y miserias de los seres humanos. A ellas les preocupa favorecer los intereses de grupo, especialmente los de tipo político y empresarial. La Verdad y las verdades particulares se manejan al antojo de este tipo de pensadores, que tratan de justificar acontecimientos y acciones con racionalidades estratégicas, olvidándose de la o las razones fundantes del comportamiento humano.

Ha llegado la hora de afrontar con valor y constancia esta omisión y tal vez como en antaño lo hizo Sócrates al beber la cicuta por honor a la Verdad.

## EDUCAR PARA LA SABIDURÍA

Teresa González\*

CONSUDEC. Capital Federal, Argentina

La filosofía, en sí misma, está por encima de la utilidad. Y por esta misma razón, la filosofía es la mayor necesidad para los hombres. Expresa la suprema utilidad de aquellas cosas que no tienen que ver con los *medios* sino con los *finés*. Porque los hombres no sólo viven de pan, vitaminas y descubrimientos tecnológicos. Viven de valores y realidades que están por encima del tiempo, y que son dignos de ser conocidos por sí mismos; ellos nos alimentan con la invisible comida que sostiene la vida del espíritu, y nos mantienen alertas, no de tal o cual medio al servicio de la vida, sino de las razones profundas para vivir, sufrir, actuar con sabiduría y tener esperanza.

Para Jacques Maritain, el filósofo en la sociedad es un testigo de la dignidad suprema del pensamiento. Él apunta a lo que es eterno en el hombre, a lo que estimula nuestra sed por el conocimiento puro y desinteresado, por el conocimiento de aquellas cuestiones fundamentales - acerca de la naturaleza de las cosas y de la naturaleza de la mente, del hombre mismo y de Dios - que son superiores e independientes de todo lo que podemos hacer, producir o crear, porque pensamos antes de actuar y nada puede limitar el alcance del pensamiento. Nuestras decisiones prácticas dependen de las posiciones que asumimos respecto de aquellos interrogantes últimos y fundamentales que el pensamiento humano es capaz de plantear. Esa es la razón por la que los sistemas filosóficos, que no están dirigidos a ningún uso o aplicación práctico, tienen un impacto tan grande en la historia humana.

Hay dos aspectos relativos a la función del filósofo en la sociedad que tienen, me parece, especial importancia en el día de hoy. Ellos tienen que ver con la *Verdad* y con la *Libertad*.

El gran peligro que amenaza a las sociedades modernas es el debilitamiento del sentido de la *Verdad*. Por un lado, los hombres han alcanzado la costumbre de pensar en términos de estímulos, respuestas y de ajuste al medio ambiente; mientras que por el otro, aparecen desconcertados por el modo en que las técnicas políticas de publicidad y propaganda usan las palabras y el lenguaje mismo, por lo que, al final, tienden a abandonar todo interés en la verdad: lo único que importa son los resultados prácticos, la mera verificación material de hechos y cifras, sin que exista una adhesión interna a ninguna verdad alcanzada.

La *Libertad*, se trata de un requerimiento del propio bien común de la sociedad humana, el que se desintegra tan pronto como el miedo, sobreponiéndose a las convicciones íntimas, impone una orientación determinada a la mente humana.

La Educación de este comienzo de siglo, vive un “momento crucial”, como dice Jacques Maritain al término de la Segunda Guerra Mundial. El gran problema entonces,

---

\* Teresa González es licenciada en Ciencias de la Educación (UCA. Córdoba, Argentina). E-mail: [teregonazalezsg@yahoo.com.ar](mailto:teregonazalezsg@yahoo.com.ar)

como ahora, era rehacer la vida civilizada y democrática desde la educación después de la caída de los grandes imperios totalitarios. Los dos grandes derrotados de ayer, Alemania y Japón, son hoy dos potencias mundiales en el campo de la economía, la ciencia, la tecnología y la cultura. La ex Unión Soviética, que fue una nación victoriosa ha entrado en un proceso de disgregación. No se sabe que pasará con China en los próximos años, pero si transitará hacia una sociedad abierta, su aporte a la cultura podría ser inconmensurable.

La única superpotencia moderna está en el nuevo mundo, en América. Estados Unidos paradójicamente vive hoy, a treinta años de la Muerte de Jacques Maritain, una profunda crisis educativa, cada día hay más pobres y analfabetos en el país más poderoso del mundo. A esto se suma la invasión estadounidense a Irak, la derrota de Saddam Hussein y el fin de la guerra, que trajo como consecuencia un desastre humanitario.

“Hoy la política de los Estados Unidos frente a Irak nunca ha estado tan frágil. El horrendo ataque terrorista, en un atentado con un coche bomba en la mezquita sagrada del imán Ali en la ciudad santa chiíta de Najaf; dejó al presidente George W. Bush a un paso de verse obligado a resignar el poder que constituyó con el derrocamiento de Saddam Hussein y ceder a una fuerza multinacional bajo la autoridad de las Naciones Unidas el control de la pos guerra. Con el correr de los días, Irak se ha transformado en tierra de nadie, donde las tropas norteamericanas de ocupación no tienen el control ni puede garantizar la mínima seguridad a sus 25 millones de habitantes”<sup>461</sup>.

En los países latinoamericanos, las cifras de analfabetismo son cada vez más altas. En la Argentina, que ha tenido un glorioso pasado educativo, cuyo frutos son: profesionales, artistas, educadores, etc. formados otrora, aún siguen honrando el nombre cultural de nuestro país. Pero en la actualidad se está viviendo una dura crisis en el campo de la educación, vemos como baja los niveles académicos, los alumnos usan cada vez menos textos escolares, crecer el desinterés por el estudio y la violencia invade nuestros patios y aulas. Por lo consiguiente el problema de la educación es un problema de civilización, trasciende todas las fronteras y las culturas.

“Según datos oficiales aportados por el INDEC el 45 % de los argentinos que tienen entre 15 y 30 años estudian en algún establecimiento. Llama la atención que el 19 % solo haya terminado el colegio primario y que mas de la mitad haya concluido sus estudios secundarios. Pero lo realmente alarmante es que la cuarta parte de los jóvenes que tienen 15 y 19 años, no van al colegio”.

“Por desinterés, porque les fue mal el primer año, porque les parece que no vale la pena o porque en la casa, las urgencias económicas son tantas, muchos abandonan la secundaria y salen a buscar un trabajo pero en la mayoría de los casos “esa no es la decisión correcta porque sin preparación y siendo tan inmaduros, quedan al margen del mercado laboral -dice el secretario en Educación porteño Daniel Filmus. Además, acota que en los últimos meses, tantos los padres como los políticos y economistas están tan enajenados por la crisis en la que vivimos los argentinos, que son muy pocos lo que ha tomado conciencia del riesgo social que implica que en este país, la mitad

---

<sup>461</sup> Fuente: LA NACIÓN. ROSALES, Jorge. Corresponsal en EE.UU. El análisis de la noticia: *Un golpe que acentúa la presión sobre Bush*. Columna 4. Buenos Aires. 30 de Agosto de 2003. Pág. 2.

de los chicos no termine el secundario. “Si el Estado no se preocupa por cambiar la realidad, mañana va a tener que invertir en más cárceles”.

Señala: “Esta es una de las razones por las cuales el gobierno de la ciudad de Buenos Aires acaba de presentar un proyecto para que la secundaria sea obligatoria”.<sup>462</sup>

Hoy el sistema educativo está en crisis. Es alarmante la cantidad de jóvenes que tienen entre 15 y 19 años, en plena edad de formación que no van a la escuela. ¿Por qué ese desinterés, esa apatía?. ¿Qué está pasando con los colegios?. ¿Qué actitud toman los padres?. ¿El hombre está perdiendo en el contexto cultural y social su condición de persona?. ¿Cómo revertir esta situación, para resolver los problemas reales y concretos?.

La escuela secundaria no ayuda a los alumnos a resolver problemas reales y concretos. No habla de los temas que a los jóvenes les interesa y tampoco los prepara para el ingreso a la Universidad. No se puede seguir transmitiendo conocimientos e información sino que a los estudiantes hay que ayudarlos a pensar, estimularlos a que participen en tareas comunitarias que contribuyan a resolver los problemas que los aquejan.

Los jóvenes están inmersos en esta sociedad desigual y pobre. Hemos matado el bien la verdad, la sabiduría, la solidaridad, el amor y la ternura; pero estamos a tiempo tenemos en nuestras manos a los niños, adolescentes y jóvenes.

Una fábula de Jean de La Fontaine relata que, para elogiar las virtudes del trabajo duro, un labrador decía a sus hijos: "No vendan la herencia que nos han dejado nuestros antecesores, porque ella encierra un tesoro". Esta estrofa fue completada por la Comisión Internacional para la Educación en el Siglo XXI dependiente de la UNESCO: "Pero el anciano fue sabio al enseñarles, antes de morir, que la capacidad de aprender es el tesoro". La escuela es el ámbito institucional en el que la sociedad debe volver a depositar, hoy más que nunca, la custodia de los rasgos definitorios de lo humano. Allí, en el aula, se deberían refugiar los elementos que permitan a niños y jóvenes convertirse en ciudadanos responsables, comprender de dónde vienen, compartir la diversidad de la obra creadora del ser humano. En síntesis: “disfrutar del *tesoro* que encierra la educación”.

La Escuela es el ámbito privilegiado para la formación integral, para promover entre los alumnos la síntesis entre fe y cultura, servicio importante para todos los hombre. El documento de la Escuela Católica nos dice:

“...Debe estimular al alumno para que ejercite la inteligencia, promoviendo el dinamismo de la clarificación y de la investigación intelectual y explicitando el sentido de las experiencias y de las certezas vividas”.<sup>463</sup>... En este contexto se cultiva todas las disciplinas con el debido respeto al método particular de cada una. Sería erróneo estas disciplinas como simple auxiliar de la fe o como medios utilizables para fines apolo-géticos ...”<sup>464</sup>.

La tarea de educar, es ayudar al hombre a lograr la plenitud, dado que su vida tiene un carácter teleológico, orientado a la trascendencia y capaz de discernir, de optar por

---

<sup>462</sup> FUENTE INTERNET: [www.ciudad.com.ar](http://www.ciudad.com.ar)

<sup>463</sup> SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *La escuela católica*. Bs. As. Imp. Arte Gráfico. Año 1978. N° 27. Pág. 10.

<sup>464</sup> SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *La escuela católica*. Bs. As. Imp. Arte Gráfico. Año 1978. N° 39. Pág. 12.

el bien y no por el mal, asumir lo que se presenta a diario con sabiduría. Jacques Maritain nos dice:

“El fin primero de la educación es la conquista de la libertad interior y espiritual a que aspira la persona individual o en otros términos, la libertad de ésta mediante el conocimiento y la sabiduría, la buena voluntad y el amor”<sup>465</sup>.

El Documento de Puebla no dice:

“... El objetivo de toda educación genuina es el de humanizar y personalizar al hombre, sin desviarlo, antes bien, orientándolo eficazmente hacia su fin último que trasciende la finitud esencial del hombre. La Educación resultará más humanizadora en la medida en que más se abra a la trascendencia, es decir, a la verdad y al Sumo bien”.<sup>466</sup>

Los medios deben estar orientados hacia el fin de la educación, si perdemos el fin o lo ignoramos, no conducimos al alumno hacia la perfección humana. La Educación va mucho más allá de la función informativa, de la transmisión cultural y científica. Trasciende los planes académicos y piensa en el hombre todo, como persona y como miembro de una familia y de una sociedad.

Jacques Maritain nos dice:

“La Educación es un arte y un arte particularmente difícil. No obstante pertenece por su misma naturaleza a los dominios de la moral y de la sabiduría práctica. La educación es un arte moral (o más bien una sabiduría práctica en la que va incorporado un arte determinado). Y sabido es que cualquier arte es un impulso dinámico hacia un objeto que realizar y que es el fin de ese arte. No hay arte sin finalidad; la misma vitalidad del arte es la energía con que tiende hacia su fin, sin detenerse en ningún punto intermedio”.

“Y aquí tenemos ya desde el principio los dos grandes errores contra los cuales debe luchar la educación. El primero es el olvido o ignorancia de los fines. Si los medios son buscados y cultivados por amor de su propia perfección y no solamente como medios, luego dejan de conducir al fin y el arte pierde su virtud práctica; su vital eficacia es reemplazada por un promedio de multiplicación al infinito, al desarrollarse cada medio para sí mismo y al ir ocupando por su propia cuenta un campo cada vez más extenso. Esta supremacía de los medios sobre el fin y la ausencia que de ahí se sigue de toda finalidad concreta y de toda eficacia real parecen ser el principal reproche que se pueda hacer a la educación contemporánea. Sus medios no son malos; al contrario, son generalmente mejores que los de la antigua pedagogía. La desgracia está en que son tan buenos que hace que pierda de vista el fin. De ahí la sorprendente inconsistencia de la educación actual, inconsistencia y debilidad que radica en nuestro exagerado afán por la perfección de nuestros medios y métodos de educación y en nuestra impotencia en hacer que sirva a su fin”<sup>467</sup>.

<sup>465</sup> MARITAIN, Jacques. *la educación en este momento crucial*. Bs. As. Ed. Desclée, 1965. Pág. 22.

<sup>466</sup> DOCUMENTO DE PUEBLA. IIIº CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Ed. CELAM. Chile.1979. Nº 1024. Pág. 286.

<sup>467</sup> MARITAIN, Jacques. *La educación en este momento crucial*. Bs. As., Desclée, 1965, p. 13.

La tarea Educar, es una obra de amor: Educar es dar vida. Hoy se convierte en un desafío por los cambios socio - culturales, caracterizados por la secularización de la cultura, influido por los medios masivos de comunicación y marcados por los problemas económicos. No se debe perder el fin de la Iglesia, educar al hombre es parte integral de la nueva evangelización, continuando así la misión de Jesucristo. Hay que capacitar al alumno, para dar razones de su fe, darte una formación para la vida moral y la vida política.

"Educar no es lo mismo que instruir y enseñar; se los considera sinónimos y no lo son". En los tiempos en que la escuela y los docentes ven interpelados sus papeles por los desafíos que impone la educación, no hay que abandonar la idea de que el aula es un lugar para soñar. Instruir, es construir, acopiar información, adquirir destrezas y habilidades para que los alumnos puedan desenvolverse. Pero el docente tiene que dar un paso hacia la enseñanza, debe tener la capacidad para comprender distintas situaciones y obrar acertadamente. "Enseñar es marcar una señal, indicar un camino. Educar es conducir y recorrer ese camino con *sabiduría*".

Es misión de la escuela formarse y formar en esta conciencia: el hombre es hijo, filiación en el Unigénito del Padre y por tanto hecho para aspirar a su Deseo, su Voluntad, que siempre reorienta la propia.

... La idea integral del hombre necesaria para la educación no puede ser sino una idea filosófica y religiosa. Filosófica, porque esta idea tiene por objeto la naturaleza o esencia del hombre y religiosa, en razón del estado existencial de la naturaleza humana con relación a Dios y a causa de los dones especiales, de las pruebas y de la vocación contenida en este estado”<sup>468</sup>.

“La idea filosófica y religiosa del hombre puede adoptar diferentes formas. Cuando digo que la educación del hombre, si ha de tener completo y sólido fundamento, ha de estar basada en la idea cristiana del hombre, es porque creo que esta idea es verdadera idea del hombre y no porque vea que nuestra civilización está de hecho penetrada por esa idea. Sigue, no obstante siendo una realidad que de hecho el hombre de nuestra civilización es el hombre cristiano, más o menos laicizado”<sup>469</sup>.

El docente que asuma el proyecto para ejercer su rol de educador, debe hacerlo unido al Proyecto que Dios tiene para el hombre. Debe estar marcado por la *búsqueda de la sabiduría*. Con seriedad académica, irá desplegando la rica y variada información científica, pero favoreciendo la integración del saber y abierto a los signos de los tiempos. Debe haber una cooperación interdisciplinaria entre la ciencia y la teología, que facilite la contemplación de la obra creadora.

La *Educación para la Sabiduría*, permite descubrir y enseñar el arte de vivir bien. Discernir y distinguir lo que es bueno o malo para seguir o huir de ello. Intenta guiar al hombre hacia la felicidad y el éxito de su vida. Ningún aspecto de la actividad humana es indigno de su atención. Se extiende al ámbito religioso, moral, político y social. El amor a

---

<sup>468</sup> MARITAIN, Jacques. *La educación en este momento crucial*. Op. cit., p. 16.

<sup>469</sup> MARITAIN, Jacques. *La educación en este momento crucial*. Op. cit., p. 17.



la sabiduría, la preocupación por encontrarla y llevarla a la práctica en circunstancias concretas de la vida, la fe en la justicia de Dios y en el gobierno divino son valores permanentes que debe asumir el hombre.

Para iluminar transcribo un pasaje del Libro de los Proverbios, que reúne varias colecciones de refranes, comparaciones, máximas, enigmas y alegorías, puesta en su mayoría bajo la autoridad de “*Salomón, hijo de David, rey de Israel*”. Tal atribución se debe a que la tradición israelita consideraba a aquel célebre rey como “*sabio*”.

“Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel,  
para conocer la sabiduría y la instrucción,  
para entender las palabras profundas,  
para obtener una instrucción esmerada  
justicia, equidad y rectitud –  
para dar perspicacia a los incautos,  
y al joven, ciencia y reflexión;  
para entender los proverbios y las sentencias agudas,  
las palabras de los sabios y sus enigmas.  
Que escuche al sabio y acrecentará su saber,  
y el inteligente adquirirá el arte de dirigir.  
El temor del Señor es el comienzo de la sabiduría,  
los necios desprecian la sabiduría y la instrucción”<sup>470</sup>.

El maestro se dirige a su discípulo como un padre a sus hijos y los exhorta a prestar oído a la sabiduría. Los “*incautos*” son los simples, sobre todo los jóvenes que por su falta de experiencia y de madurez moral están más expuestos a las influencias perniciosas. A ellos se dirigen principalmente los adversarios del sabio.

Para concluir es importante resaltar: “...*se puede correr el riesgo de no hacer del hombre verdaderamente humano, ... sino hacer de él simplemente un órgano de una sociedad tecnocrática*”<sup>471</sup>.

Hay que saber cuál es el termino exacto de la tecnología para el hombre y no hacer de la tecnología la suprema sabiduría y la regla de la vida humana; no hay que cambiar los medios por los fines. Nuestra necesidad y nuestro problema crucial es volver a encontrar la fe natural de la razón en la verdad. Somos hombres, conservamos nuestra fe en el subconsciente. Somos personas humanas hechas a imagen de Dios, estamos revestidos de una dignidad absoluta, por estar en relación directa con el reino del ser, de la verdad, de la bondad, de la belleza y con Dios podemos llegar a la sabiduría y educar a nuestros alumnos para la sabiduría.

## BIBLIOGRAFÍA

---

<sup>470</sup> EL LIBRO DEL PUEBLO DE DIOS. LA BIBLIA. *PROVERBIOS* 1, 1-7. Fundación Palabra de Vida. San Pablo. Madrid. Año 1999, p. 973

<sup>471</sup> MARITAIN, Jacques. LA EDUCACIÓN EN ESTE MOMENTO CRUCIAL. Bs. As. Ed. Desclée, de Brouwer. Año 1965. Pág. 137.

Documento de Puebla. IIIª conferencia general del episcopado latinoamericano. Ed. CELAM. Chile. 1979.

El libro del pueblo de Dios. LA BIBLIA. Fundación Palabra de Vida. San Pablo. Madrid. Año 1999.

MARITAIN, Jacques. *La educación en este momento crucial*. Bs. As., Desclée, Año, 1965.

Sagrada congregación para la educación católica. *La escuela católica*. Bs. As., Arte Gráfico, 1978.

## FE Y RAZÓN: A LA LUZ DE UNA PERSPECTIVA DIFERENTE

JOEL J. LORENZATTI– DAVID SUMIACHER\*

Facultad de Humanidades y Artes  
Universidad Nacional de Rosario

### Una primera genealogía del problema

La problemática acerca de una marcada dicotomía entre fe y razón no es previa al advenimiento del cristianismo sino que tiene su origen en los siglos inmediatamente posteriores al año uno. Es en el seno del cristianismo primitivo donde se va a problematizar por vez primera la relación entre fe y razón como corolario de un primer impacto entre las constantes del pensamiento griego, con su coronación en la filosofía, y las constantes del pensamiento hebreo, con su coronación en la sistematización de la creencia religiosa que derivará posteriormente en teología sistemática ya en un marco cristiano propiamente dicho. Las nociones griegas, de corte netamente intelectualista, entonces impactarán en un pensamiento incipiente que comienza a afianzarse y que deposita su basamento en lo que llaman fe o creencia (hebreo *ámam* o *batah*, en griego *pistis πιστις*). Es en estos primeros siglos de la era cristiana donde se van a esbozar una suerte de elucidaciones acerca de estos conceptos, problematizándose hasta qué punto puede ser posible una injerencia de la filosofía en el ámbito de la teología y hasta dónde es aceptable un nivel de reflexión teológica en el ámbito filosófico. No es casualidad que a lo largo del drama de la historia de occidente este conflicto siga subyacente en el sentido común emergiendo de manera explícita en una variedad de discursos. Esta marca, cual grieta constitutiva, es propia de un occidente que se yergue como heredero atormentado de dos esquemas de pensamiento que conforman su basamento, basamento, como hemos dicho que se encuentra agrietado. Así el discurso occidental oscilará siempre entre una tendencia de origen indoeuropeo-griego y otra de origen semita-hebreo que va a ser adoptado por el pensamiento cristiano como plena maduración de éste último.

Podemos encontrar fácilmente muchos abordajes que se han hecho sobre la dicotomía fe-razón siguiendo a cualquier manual introductorio de historia de la filosofía y de hecho cada uno de los diferentes escritores cristianos, tanto patristicos como escolásticos, de una u otra manera han dejado entrever su perspectiva al respecto. Contemporáneamente, con harto cansancio vemos tanto a filósofos como a hombres de sentido común hablar de fe y razón o de religión y filosofía como si se tratase de dos entidades antagónicas y mutuamente excluyentes; métodos o caminos irreconciliables que derivarían en aserciones radicalmente enfrentadas o al menos distintas. Aún quienes niegan tal antagonismo, de una u otra manera tratan de conciliar fe y razón bajo el subterfugio de que si bien no son dos co-

---

\* Joel J. Lorenzatti y David Sumiacher son docentes en la asignatura *Introducción a la Problemática del Saber* de la carrera de Historia en la U.N.R. E-mail: [jjlorenzatti@unr.edu.ar](mailto:jjlorenzatti@unr.edu.ar) - [davo\\_sum@hotmail.com](mailto:davo_sum@hotmail.com)

sas semejantes, al menos desembocarían en un mismo fin: la verdad, Dios o algún principio similar. En otros ámbitos, más ligados al escepticismo, se suele partir de un prejuicio por el cual existiría algo irracional y dogmático como la fe y algo mucho más seguro y adogmático que vendría dado por la razón.

En la historia podemos encontrar muchas explicaciones del surgimiento de esta dicotomía que tienen que ver, por un lado, con el gran crecimiento de la doctrina cristiana por sobre el culto pagano en la Patrística y por otro, más adelante, con el fuerte resurgimiento de Aristóteles en la Escolástica tardía. Así se llegó finalmente a una marcada separación entre los dos ámbitos como lo muestra la dicotomía averroísta de la doble verdad. Sin embargo por motivos de extensión se hace imposible hacer un comentario más minucioso.

## Un enfoque diferente

Consideramos que los planteos que han sido mencionados fallan en algún aspecto, o al menos caen en una confusión de planos. Creemos que actualmente nadie podría negar que la razón es, o está íntimamente ligada a la lógica o a algún tipo de lógica del discurso. Ahora bien, la confusión de planos a la que hacíamos referencia consistiría en suponer que la estructura lógica es *contenido* y no percatarse de que en verdad es *forma*; v. gr. si enunciamos: “*todo ratón es gato, todo gato es perro, por lo tanto todo ratón es perro*” a primera vista a cualquier persona podría parecerle este un enunciado de lo más irracional, sin embargo, cumple con la más estricta y válida de las estructuras lógicas puesto que responde a la forma silogística “*todo A es B, todo B es C, luego todo A es C*”, todas sus proposiciones son de tipo A –i.e. universales afirmativas, por lo cual su modo es AAA según la estricta clasificación silogística de la lógica aristotélica utilizada en la Edad Media. A su vez también la conclusión se deduce como teorema de la más rigurosa estructuración simbólica de una lógica de Primer Orden de modo que las premisas del silogismo se reducen a:  $(x) [R_{(x)} \supset G_{(x)}]$  y  $(x) [G_{(x)} \supset P_{(x)}]$  y se llega por deducción natural al teorema  $(x) [R_{(x)} \supset P_{(x)}]$ , por lo que dicho enunciado cumple con el más estricto *rigor lógico* y por extensión resulta totalmente *racional*. ¿A qué se debe esto? A que la lógica no es un *contenido* sino que es una *estructura*, una *forma*. La lógica no asegura que las *premisas* sean verdaderas, sino lo que asegura es que *si las premisas* son verdaderas *entonces* la conclusión será verdadera. Nuestro planteo estriba en que la lógica –y por extensión la razón– no es más que un método –*met-odos* significa camino–, y como todo método no asegura que los principios o premisas sean verdaderas, sino que asegura que en el supuesto caso de que los principios sean verdaderos las conclusiones serán verdaderas. La lógica asegura la validez del camino pero no proporciona verdades por fuera de eso. En lo que respecta al modo de obtener principios verdaderos para *llenar* la estructura de este razonamiento la lógica nada puede decirnos, pues versa sobre la *conservación* de verdad pero no sobre la *producción* de verdades primeras. Ya es una distinción clásica de la Epistemología –puede verse tanto en Hempel<sup>472</sup> como en Popper<sup>473</sup> dicha postura– discriminar el *contexto de creación* –o descubrimiento– del *contexto de justificación*. Sin salir de lo que podrían ser los autores clásicos de la Epistemología, vemos también en los *Ensayos filosóficos* de Russell<sup>474</sup> el planteo de que de cualquier

<sup>472</sup> HEMPEL, Carl. *Recent Problems of Induction*, en COLODNY, R. *Mind and cosmos. Essays on Contemporary Science and Philosophy*. University of Pittsburgh Press, 1966. Traducción de Ma. Cristina González. Págs. 4-5.

<sup>473</sup> POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1962. Págs. 30-31.

<sup>474</sup> RUSSELL, Bertrand. *Ensayos filosóficos*. Barcelona, Altaya, 1996. Págs. 11-13.

enunciado podríamos preguntar el *por qué*, lo que nos lleva inexorablemente a una regresión *ad infinitum* a menos que se postulen principios fundamentales los cuales no se cuestionan. A tales principios infundamentados se los denomina *axiomas* y hasta el más estricto pensamiento *racional* –como pretendería serlo la física o la química– necesita de axiomas o principios fundamentales incuestionados; y convengamos que esto no es muy diferente a un *dogma*. Sucede muchas veces que un dogma religioso resulta más inverosímil que un axioma científico, pero si la verosimilitud no es más que una valoración social esto no es garantía de nada. Baste recordar que en el pasado muchos dogmas religiosos resultaron mucho más verosímiles que cualquier axioma científico. Al abordar esta cuestión no se puede ignorar el profundo desarrollo que ha hecho Kuhn<sup>475</sup> al respecto, donde se pone de manifiesto que cada paradigma científico no tiene que ver con el plano demostrativo de la razón sino que en su conformación intervienen una multiplicidad de factores del orden de lo psicológico, social, etc. Necesitamos de axiomas o dogmas por el mismo hecho de la inevitabilidad de *pararnos* en algún lado pues gozan de la misma validez no fundamentada.

Si se considera acertado lo expuesto hasta aquí, bajo ningún punto de vista podría ser más racional la física o la filosofía que la teología o la sistematización religiosa, puesto que todas partirían de principios no fundamentados por la misma imposibilidad de hacerlo y utilizarían la misma trabazón o forma lógica. De hecho, el iluminado budista, el profeta judío, el enviado del islam, el teólogo cristiano o simplemente el hombre de fe, en ningún momento tendería a violar esta estructura lógica puesto que significaría salirse del lenguaje mismo. Ninguno de estos hombres aspiraría a que sus doctrinas entren en contradicción transgrediendo las leyes de la razón.

A veces se piensa que la religión habla un lenguaje diferente a la filosofía, otro idioma, pero esto no es más que un prejuicio contra su contenido, puesto que su estructura lógica es la misma. Hasta los postulados filosóficos que han resultado más evidentes en apariencia como podría serlo el *je pense, donc je suis* o *ego cogito, ergo sum* de Descartes<sup>476</sup> poseen axiomas implícitos por los cuales el filósofo no se pregunta: en primer lugar supone que hay un *ego* que *piensa*, que si algo *piensa* entonces *es*, etc... Así se pueden enumerar muchos ejemplos pues cualquier planteo filosófico racional posee premisas no fundamentadas al igual que el pensamiento religioso. Sin significar por ello un relativismo, esto nos habla más bien de una limitación que tiene el lenguaje.

### ***Otras posibles consideraciones***

Otro modo de entender esta separación un poco menos contrastante que la anterior es pensar que aunque los basamentos teóricos de la filosofía y de la religión no poseen diferencias *de forma*, hay entre ellos una diferencia de *contenido* tan grande que no podría pensarse nunca algún tipo de relación o contacto. Si esto fuese así, deberíamos plantearnos cuáles serían esas características que harían de la doctrina religiosa un ámbito separado del pensar filosófico. El primer rasgo que salta a la vista es el énfasis puesto en Dios por parte de la doctrina religiosa, pero el hecho de que aparezca la noción de lo divino no es un motivo para hacer esta tajante distinción que se hace. Muchos filósofos, aunque de diversas maneras, han sostenido la existencia de Dios, desde el Motor Inmóvil aristotélico, pasando por

---

<sup>475</sup> KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires, F.C.E., 2004.

<sup>476</sup> DESCARTES, René. *Discurso del método*, Barcelona, Altaya, 1993. Pág. 45.

el Dios garantizador de la razón de Descartes, hasta el Dios de la *Crítica de la razón práctica*. De hecho el lugar de lo divino es medular en todo el desarrollo de la filosofía griega y aunque en algunos casos el ámbito de lo divino sea inalcanzable para el sujeto racional como plantean algunas corrientes neoplatónicas, no por ello se los excluye del ámbito filosófico.

A veces también se piensa directamente a la religión como mítica y a la filosofía como científica, pero esto no es más que un prejuicio positivista: *la filosofía no viene al mundo sin equipaje*. Tal distinción no es más que un equívoco derivado de las creencias de los defensores de esta postura pues los postulados teóricos de la religión no hacen más que abrir al sujeto a un modo particular de contemplar el mundo y la vida, al igual que cualquier filosofía. Es por ello que no creemos acertado marcar un abismo entre el ámbito teórico de lo filosófico y de lo religioso como muchas veces se suele hacer, volviendo imposible un diálogo o una interrelación. La realidad es una como para postular una doble verdad al estilo averroísta, siendo que todos los planteos se plasman en el terreno –pantanosos a veces– del discurso y por lo tanto forman parte de un mismo contexto de explicación o descripción de *lo real* o de *lo fenoménico dado*.

Lo que es llamado racional dentro del ámbito académico filosófico varía sus significados y no está definido uniformemente. A veces tiene que ver con lo que podría afirmar actualmente un científico. Quienes enfocan de este modo la cuestión generalmente consideran que un planteo racional viene dado por la percepción empírica o la contrastación intersubjetiva. Éste es en cierto modo el espíritu de las pretensiones positivistas y neopositivistas, que si bien ya no gozan de muy buena reputación en muchos ámbitos filosóficos, parecen estar fuertemente arraigadas en gran parte del sentido común, en particular entre aquellos que no se dedican a la filosofía. Pero fundamentalmente hay una fuerte tendencia a llamar racional a lo que usualmente se cree o se acepta, confundiendo la razón con contenido en lugar de forma. La racionalidad es pensada en muchas ocasiones como aquello que no se aleja demasiado de lo que ha propuesto la tradición académica en toda su historia. Aquellos conceptos que han sido usados por anteriores filósofos reconocidos y aceptados no tienen gran dificultad para ser admitidos como propios de la razón. Pero es claro que si se pretende una postura filosófica abierta a nuevos desarrollos no se puede permanecer cerrado a posturas no convencionales. No estamos defendiendo por ello ninguna posición en particular, sólo consideramos necesario que este abismo que se ha creado entre los planteos de lo que se ha denominado ámbito de la fe y ámbito de la razón, sea saneado. Esto no significa caer en el exceso de aceptar que cualquier tipo de planteo pueda tener injerencia filosófica. Debemos hacer una clara distinción entre lo que es racional (que respeta determinada estructura lógica) y lo que es aceptado por un determinado ámbito social como es el académico, donde entra en juego la aceptación personal o grupal de determinadas premisas.

Se puede ver claramente que la fuerte separación que se suele hacer no es más que un prejuicio, especialmente contra la tradición judeocristiana, pues cuando se quieren abordar doctrinas orientales como la hindú no se sabe muy bien si hablar de posturas filosóficas o religiosas, si son cuestiones de *fe* o de *razón* en el sentido usual de estas palabras. Hacer esta fuerte separación es como intentar pensar a Platón sin su basamento místico-religioso, tendencia que afortunadamente en la actualidad está siendo dejada de lado y que desdibuja la figura platónica transformando al mundo suprasensible de las ideas en un sistema filosófico que no sería seriamente aceptado por nadie.

Quizá resulte acertado pensar las doctrinas religiosas como un tipo determinado de filosofía en la que los axiomas o principios en los que se basan tienen un carácter de revela-

ción. Esta revelación la mayoría de las veces consiste en algún texto que se considera sagrado como por ejemplo La Biblia, los Vedas o el Corán; que en calidad de sagrado contiene una verdad por fuera de toda duda. No obstante no todas las religiones poseen textos sagrados, las religiones de transmisión oral hallan su axiomatización en la palabra hablada. Por lo tanto es una característica propia de las doctrinas religiosas apoyarse en revelaciones. Ahora, esto no es más que un tipo particular de axioma que caracteriza a una rama del pensamiento así como las corrientes empiristas por fuera de toda duda consideran al dato sensorial como piedra angular de su construcción teórica o las corrientes filosóficas deterministas piensan que no existe lugar para la contingencia. Es cierto que hay una característica distintiva de aquellos desarrollos del pensamiento religioso, pero esta característica no es más que un tipo particular de axioma que vuelve a la religión una subdisciplina dentro de las muchas que son abarcadas por la filosofía, tanto como el existencialismo, el positivismo, etc.

El carácter de revelado de las premisas del pensamiento religioso les da a ellas la propiedad de ser invariables a través del tiempo y quizá por eso pueda pensarse que esto marca una diferencia con el tradicional pensamiento filosófico que, al parecer, a lo largo de la historia va modificando sus premisas. Sin embargo esto es un error pues las religiones: el cristianismo, el islam, el hinduismo, etc., son modos de pensar el mundo así como lo es el platonismo, el cartesianismo o el kantismo y cada cual posee determinadas premisas fijas que si fueran cambiadas dejarían automáticamente de ser los sistemas particulares que son. Atribuir una diferencia entre los desarrollos teóricos religiosos y los filosóficos por el hecho de que posean premisas fijas es considerar que la filosofía es un sólo pensamiento unificado que va evolucionando a través del tiempo al estilo como algunos piensan a la ciencia y que la religión en cambio es un sistema fijo e invariable a través de las épocas. Esto, nos parece, es claramente inverosímil, la filosofía en occidente es un conjunto de doctrinas o modos de pensamiento inexorablemente en pugna entre sí con respecto a cuestiones fundamentales y que poseen principios básicos fijos. Si estos cambiasen las mismas filosofías dejarían de ser lo que son. Lo propio de los sistemas filosóficos son sus premisas justamente así como lo propio de los sistemas religiosos son las suyas y son específicamente *ellas* las que les dan su carácter particular.

Además así como los filósofos han solido modificar sus teorías a lo largo de su vida, lo mismo ha acontecido también con los desarrollos religiosos en muchos aspectos. En la mayor parte de los casos los filósofos han modificado y extendido sus teorías a lo largo de su pensamiento pero ciertos aspectos siempre se mantenían. Análogamente sucede con los planteos religiosos sólo que a lo largo de su historia las premisas de carácter revelado, que como ya vimos antes son característica propia de estos sistemas de pensamiento, no varían. Sin embargo cabe destacar que una vez muerto un filósofo los postulados de su sistema quedan fijados y rotulados tal como los paradigmas religiosos. Si alguien pretendiera ser kantiano habrá de adecuarse a determinados principios inevitablemente. También es importante considerar que las interpretaciones de estos principios han variado de acuerdo a las épocas, pero no sucede algo distinto con los postulados de las religiones

De este modo vemos cómo no hay ningún motivo para abrir el hondo abismo que usualmente se traza entre lo que se suele llamar *fe* y lo que se suele llamar *razón*, entre lo que comúnmente se denomina filosofía y religión. Todos los sistemas filosófico-religiosos poseen la misma *forma* que es el respeto de los principios lógico-rationales, sólo varían los contenidos. No hay fundamento alguno para cerrar las puertas del ámbito académico a doctrinas consideradas de *fe* y del mismo modo no hay motivo para excluir la elucidación filo-

sófica propiamente dicha de los ámbitos religiosos. Creemos necesaria una sintonía en donde no sólo mutuamente se adopten conceptos, sino que también se de lugar a la confrontación. Se puede ver claramente que toda doctrina religiosa conlleva una ética, una estética, una metafísica y una concepción completa del hombre que no puede ser ignorada por el ámbito académico. Quizá resulte raro en un principio tomar el asunto de este modo, pero si se hace un análisis minucioso se verá que no hay razón para desechar tal postura. Tal vez de esta manera se pudieran ampliar los horizontes del pensar filosófico volviéndolos más inclusivos, permitiendo la toma en consideración de cuestiones que estarían impedidas por esta invisible barrera.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASSIRER, E. *Antropología Filosófica*, Bs. As., F.C.E., 1992.
- CHÂTELET, F. *Una historia de la razón*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- FILIPPI, S. *La transformación de la ética: del Bien a la no violencia*. S/e. S/l. S/f.
- HUBERT, M. "To trust (the) God: an inquiry into greek and hebrew religious thought", en *The Classical Journal*, Vol. 83 / N°1, 1987.
- LORENZATTI, J. J. *¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?* S/e. Rosario. 2004.
- NÚÑEZ NAVA, M. *El árbol de la vida, esoterismo hebreo*. S/e. S/l. S/f.
- RATZINGER, J. *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, S/e. 1960.
- VERNANT, Jean-Pierre; *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, S/e. S/l. S/f.
- DESCARTES, René. *Discurso del método*. Barcelona, Altaya, 1993.
- KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires, F.C.E., 2004.
- HEMPEL, Carl. *Recent Problems of Induction*, en Colodny, R. *Mind and cosmos. Essays on Contemporary Science and Philosophy*. University of Pittsburgh Press, 1966. Traducción de Ma. Cristina González.
- POPPER, Karl, *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1962.
- RUSSELL, Bertrand. *Ensayos filosóficos*. Barcelona, Altaya, 1996.



## ORDINE, ARCHITETTURA, PERSONA

**Pier Paolo Ottonello\***  
**DI.S.S.PE – Università di Genova**

La storia cresce essenzialmente come stratificazione di dimenticanze. Che non ne assumiamo piena consapevolezza ne è una vergognosa controprova. La radice principale delle dimenticanze storiche è la *dimenticanza metafisica*: anzitutto dimenticanza della oggettiva intera verità della persona umana come creatura somma di Dio; dunque come costitutivamente teistica: per cui ogni forma di ordine è tale in quanto si fonda sul rapporto costitutivo fra persona umana e Persona divina, fra Amore create e amore creato.

Alla dimenticanza metafisica consegue, a valanga, una miriade di dimenticanze. Qualche esempio in relazione ai temi che qui tocco. I superarchitetti e supertecnologi d'oggi hanno dimenticato molte tecniche, forse elementari, di costruzione: ad esempio delle piramidi, o di strutture megalitiche. Analogamente, numerose forme di oggetti d'uso che riteniamo superavanguardistiche o postmoderne possiamo ritrovarle, poniamo, in manufatti cinesi di trenta-quaranta secoli fa. Di molte 'invenzioni' e 'tecniche' a distanza a volte di molti decenni, o di secoli, si 'scopre' che, in realtà, sono 'reinvenzioni', di qualcosa appunto di dimenticato. Quasi sempre uscendo dal qualsiasi museo o mostra archeologica sono indotto anche a riflettere su quanto siamo regrediti per molti aspetti: e niente è più lontano da me del ridurmi a *laudator temporis acti*.

Qualcosa di molto simile accade anche nel campo dell'urbanistica e dell'architettura. Il cosiddetto razionalismo, di cui tanto si è vantato il Novecento, può riconoscersi in gran parte -ovviamente prescindendo dalle articolazioni tecnologiche- ad esempio nelle piante ortogonali delle città romane, nonché in strutture architettoniche remote; salvo poi a scoprire che queste realtà esistevano in Mesopotamia almeno da un millennio prima; o a scoprire che il geroglifico egizio che significa città è appunto una croce inscritta in un cerchio, simbolo sia solare, sia di ordine: dunque 'cruciale'. Oppure "non si bada" alla 'coincidenza' cronologica delle nuove grandi città 'razionali' del Settecento europeo con la razionalità delle megastrutture di Jaipur; che a questo punto si possono fantasticare come tarde eredi sia delle civiltà mesopotamiche sia dell'estensione all'India dell'impero di Alessandro Magno.

---

\* Pier Paolo Ottonello si laurea nell'Università di Genova con Sciacca nel 1964 e dal '65 è suo e collaboratore alle sue numerose iniziative. Nel '69 consegue la *Libera Docenza in xretica* e ricopre il primo insegnamento ufficiale di Storia della Filosofia nell'Università di Genova. Nel '75 vince il concorso per ordinario della stessa cattedra, che tutt'ora in morte di Sciacca (24 febbraio 1975) condirige con Maria Adelaide Raschini il suo *Metafisica* (1975-77), dal '78 continuandolo con il trimestrale internazionale *"Filosofia Oggi"*, ora alla sua 28a annata. Dirige inoltre, dal '75 a tutt'oggi, la *"Rivista Rosmiana"* la più antica rivista di filosofia che continui oggi in Italia. Con Maria Adelaide Raschini «dirige inoltre i periodici internazionali *"Studi Sciacchiani"* (dal 1985) e *"Studi"* (dal 1993). Ha fondato e diretto una dozzina di Collane di filosofia, buona parte delle quali continua. È autore di circa 600 pubblicazioni, in Italia e all'estero, fra cui oltre trenta volumi, che dall '87 colloca in una serie di suoi *"Scritti"*. Fra le decine di volumi curati, si segnalano 10 voll. dell'Edizione Nazionale Critica delle Opere di Rosmini. E-mail: [pietro.suozzo@unige.it](mailto:pietro.suozzo@unige.it)

In realtà, piuttosto, siamo di fronte ad archetipi, che, nelle forme, costituiscono uno dei linguaggi della persona e delle società; e dunque si svolgono lungo l'intera storia, tanto con continuità quanto con variazioni inventive. Ma, se ci si dimentica della costituzione metafisica della persona, ossia della sua realtà di ente creato capace di verità oggettiva e di volontà libera, simili dimenticanze, e ben altre e più vaste, diventano conseguenze necessarie.

Ad esempio normalmente non si ricorda che in greco 'architetto' designa colui che padroneggia l'*arte* -ossia i principi sommi, e le tecniche che vi si adeguano- del *costruire*; e che a sua volta costruire significa il *coprire proteggente*: il greco *tehton* è corradicale con il latino *tegere, tegula e tegumentum*; sicché chi non signoreggi quest'arte ti potrà far cadere in testa tegole, o ben peggio. Così come normalmente non si ricorda che *abitare* deriva dal frequentativo del latino *habere*, come qualità attribuibile solo all'*essere*, e specificamente all'essere personale, alla sua realtà metafisica. Per cui il significato proprio di abitare si connette in modo sostanziale al costruire ciò che tutela la positività dell'umano possedere e dell'incrementarlo, sia che si tratti di proprietà qualitative -intellettuali, morali, spirituali: ossia abitudini e abiti-, sia che si tratti di proprietà dell'ordine del vitale. Sicché, nel significato più proprio e forte, è architetto unicamente chi ha ed esercita e si perfeziona nell'arte del costruire un ordine di strutture e di strumenti in funzione della tutela e dell'arricchimento di tutto ciò che si connette essenzialmente con la persona nella sua interezza.

Affermo scandalosamente che questo è uno dei significati che costituiscono il tessuto -cioè il 'testo'- delle dimenticanze della storia, perché l'architettura, insieme con tutte le *artes*, e l'urbanistica come una delle sintesi dell'ordine di ogni società, dalla rivoluzione illuministica in poi si sono 'liberate' della loro essenza e consistenza; e, finalmente, possono scatenarsi come 'ludiche', per usare un eufemismo tragico.

Per restare al Novecento, nella cosiddetta pittura e scultura, specie dopo il troppo noto "escremento d'artista", il coniugio artista-mercante si è elefantiacamente perfezionato in libertinismi superproduttori di deiezioni d'ogni genere, purché scambiabili con lo 'sterco del disvolto'. In altri termini, è accaduto ciò a cui si riferisce il grandissimo Dalí nei fulmini del suo scritto del '56 *I cornuti della vecchia arte moderna*: cornuti in quanto ingannati appunto dal 'moderno', ossia più propriamente dal brutto, dalla tecnica e dall'astratto. Un inganno non certo subito, perché al contrario molto consapevole e programmaticamente, 'scientificamente' perseguito: anche, e poi soprattutto -man mano 'tiravano'- per le sue 'ricadute' mercatili. Fino al grottesco più ossessionatamente gonfiato: ma a smascherarlo basta la puntura di spillo -non occorre di più- dell'esortazione dello stesso Dalí: «non sforzarti di essere moderno. Sfortunatamente è l'unica cosa che, qualunque cosa tu faccia, non potrai evitare d'essere».

Ma si dimentica -e non solo riguardo alla pittura- anche questo avvertimento di mezzo secolo fa: forse il mezzo secolo che ha generato, a memoria storica -anche per ciò parziale?-, la maggiore concentrazione di eventi globali, insieme eclatanti importanti minacciosi: dalla globalizzazione, prima della guerra poi dell'ingovernabilità, all'esplosione prima atomica poi demografica, dall'economicismo planetario al collasso geoeconomico. Perciò quando un Lucien Kroll in *Ecologie urbaine*<sup>477</sup> sostanzialmente grida, nell'odierna desertificazione, la necessità di una sorta di sintesi nuova fra naturale e artificiale, ha ragioni da vendere e da svendere. Ma il problema è, senza alternative, fondare tale sintesi

---

<sup>477</sup> Trad. it., Milano 2001.

sulla persona stessa nella sua integralità metafisica, come creatrice e finalità del proprio abito-abitare: oppure affondarla e lasciarla affondare.

La grande dimenticanza che è qui da sottolineare con la massima forza è che, da circa quattro secoli, la *decostruzione della persona*, nella sua verità e interezza metafisica, è tutt'uno con il *processo al Cristianesimo*, con la sua decostruzione teorica e pratica fino al suo linciaggio.

Fra le conseguenze necessarie più rilevanti, non solo nell'ambito delle arti, si registrano il passaggio dal rinascimento al manierismo e dal manierismo alle civetterie e cocotterie razionalisteggianti, ibrido di distorta ragione e di morboso sentimento. Le mitologie antiche, o piuttosto i loro cascami, si fondono e confondono con quelle moderne. Le utopie vi si dimostrano le madri più prolifiche di ibridismi e sincretismi: staffette del neopaganesimo. Anche in questo caso, occorre non dimenticare che in greco ibrido significa 'violentemente empio', e sincretico significa 'fraudolento'. Brevissimo è infatti il passo da *L'homme machine* del barone di Lamettrie ai 'superrazionalismi' del marchese de Sade -dinamiche inevitabilmente registrate anche in architettura- esplosi fra la rivoluzione francese e la rivoluzione industriale. Se Goya sigla la geniale preveggenza dei suoi *Capricci* con la sintesi secondo la quale il sonno della ragione genera mostri, da metà Ottocento, ossia, simbolicamente, dall'*Estetica del brutto* dell'hegeliano Rosenkranz, diviene patente che i disordinati eccessi della ragione generano incubi e ossessioni.

Le case e città come supermacchine dell'odierna tecnocrazia, con ritmi sempre più accelerati e diffusione planetaria, spurgano supertrappole e superrottami: basti pensare all'incrocio nefasto fra gli inquinamenti fisico-morali dei loro centri-periferie. Il sotterraneo esplose, confondendosi con quanto resta alla superficie, sotto un sole sempre più offuscato: la strada e la fogna si fondono, fanno 'sincretismo'.

Ancor più che segno di "perdita del centro", secondo la nota diagnosi di Sedlmayer, lo è piuttosto della 'sinderesi', nel senso più proprio dell'espressione. In breve: ridotto l'uomo a cittadino e il cittadino a forza-lavoro, e il lavoro a tecnologia finalizzata al benessere più immediato, anziché all'essere della persona secondo il bene il vero il bello, così come sul piano delle sedicenti arti trionfano gli arbitrarismi più intenzionalmente e poi insieme coattamente demenziali, in modo analogo nelle concezioni dell'ordine delle società dominano funzionalismi riduttivi della persona a sue parti, talora secondarie, e persino superflue. E in ciascuno e in tutti gli elementi costituiti a concorrere al 'buon funzionamento' della qualsiasi società erompe e si installa il trionfo degli *scentrati*: ossia di coloro che, tanto più se dotati di abilità e di astuzia, cavalcano le varie forme di disordine, di cui si sono fatti captanti maestri, e vanno facendosene dittatoriali vertici parassitari. Nelle scuole di ogni ordine, così come nelle diverse professioni e attività, facilmente la moneta cattiva scaccia in modo crescente le buona: le seminagioni di dubbi errori relativismi abnormità divengono appunto 'normali'.

Del senso dell'ordine residua tutt'al più quello di momento in momento esigito dalla regolamentazione delle diverse usuali attività, come il traffico stradale commerciale comunicazionale ecc. Se un ventennio fa Gombrich in sostanza riduceva il 'senso dell'ordine' all'ambito dell'ornamento, oggi la *schizopsychia* fra ornamento e funzionalità esplose in forme parossistiche: come alternativa fra puro funzionalismo -formale ossia pseudofunzionalismo- e la sfrenata effimerità; come è evidente specie nella forma prima dell'architettura che è l'abito', dico quello delle 'mode'. Ma, più spesso ancora, funzionalità ed effimerità si ritrovano in accoppiamenti variabilissimi, che proliferano sterili ibridi, nella

'lotta continua' per attraversare e se possibile per superare anche l'immane oceano detritico del *Kitsch*.

Tutte le manifestazioni alle quali ho accennato si ritrovano esponenzialmente nell'architettura e soprattutto nell'urbanistica d'oggi. Il funzionale vi si riduce sempre piú spesso ad alibi: lo scopo essenziale è quello proprio delle epoche collassate sul piano morale estetico culturale spirituale. Tali epoche si vendicano della propria abiezione e sterilità inventiva proiettandola, anzi eiettandola, coll'assumere a massimo criterio 'anticanonico' il 'rompere': tutto il possibile. A cominciare dai principi, dalla loro verità oggettiva, proseguendo contro ogni 'forma', ossia ordine armonia bellezza della stessa persona. I 'rottami' restano cosí l'unico materiale con il quale procedere nella sublime attività 'ludica' -regressivamente infantilistica- del 'rompere': attraverso la sua forma speculare e cristallizzatrice del *collage* di quanto è piú eterogeneo, e in forme e con effetti sempre piú 'spiazzanti'. Dal pseudo 'innocente' *collage* delle remote 'avanguardie', che occupa solo un pezzetto di muro, ma stazzi di fantasticherie, al *nuovo muro*: quello della stupefacente 'creazione del caos'; come accade ad esempio nell'appena sfornato vomito 'architettonico' del Groningen Museum, dei 'mostri sacri' Alessandro Mendini e Philippe Starck. È questo, in effetti, uno dei moltiplicantisi esempi di astrattezza (non astrattismo) architettonico- urbanistica; che, di stagione in stagione, si annunciano come l' 'ultimo grido' nel campo: in realtà forse stridenti esalazioni pre *rigor mortis* della dimensione propria dell'abitare come costitutiva dell'uomo integrale.

È il *trionfo dell'informe e dell'amorfo* -spesso paradossalmente geometrizzati-, programmata commistione di *ultrakitsch* e postavanguardia, contrabbandata per razionale-funzionale, quanto piú, insieme, 'ludica'; con la complicità redditizia di praticoni e faccendoni con funzioni di amministrazione pubblica, che dunque dovrebbero mirare unicamente e costantemente al bene comune. In realtà, tale 'trionfo', dopo un certo immediato effetto *chock*, ben computazionato nelle sue dinamiche e nei suoi effetti da bande, ossia *équipes*, di psicologi-sociologi, lascia nel fruitore-utente -non piú persona- un profondo residuo di 'spiazzamento' e 'spaesamento', in cui rispecchia e inabissa il proprio, con effetti di disorientamento crescente a frana. Infatti la persona che ha perduto se stessa, insieme ha perduto il proprio abitare: è nuda del nuovo deserto dell'utopia della funzionalità pura. La quale peraltro resta per lo piú ipotetica o virtuale: basterebbe un piú prolungato *black-out* per far sí che la maggior parte delle conoscenze e scienze e tecnologie odierne, con le quali tendenzialmente si identifica la memoria storica dell'oggi, possa essere *delate*, annichilita, integrando cosí una nuova forma di dimenticanza, senza nemmeno il bisogno di nessuna digitazione.

Ma non per questo dobbiamo cadere nella normale e immane illusione di ottica storica che induce ad attribuire al tempo che attraversiamo un certo primato nelle piú abominevoli degenerazioni: queste, in realtà, sono presenti in ogni tempo e luogo, se pure in forme differenziate. Probabilmente la caratteristica piú rilevante della loro invadenza odierna è la loro potenza di suggestione e di incidenza sul mercato: spesso sembra che uno degli elementi decisivi per vincere aste od ottenere pingui commissioni -di là dalle cricche del potere reale- sia il grado di piú scioccante bruttezza, di fantasticheria proterva da incubo o allucinogeno: il pessimo è cosí valutato e aurificato come l'ottimo. È questo un tratto precipuo, secondo Rosmini, della corruzione, che si manifesta ogni qualvolta un limite o difetto o magagna, anziché essere giudicato come tale anzitutto da chi ne è responsabile o portatore, viene esaltato, fino a coinvolgere il maggior numero possibile -la maggioranza-

nella complicità con il negativo; il quale, quanto più tale, tanto più diventa commerciabile ai più alti prezzi, dato che niente alza i prezzi più della complicità.

Questo tipo di complicità può divenire tanto normalizzata che non ce ne rendiamo più conto, oppure, meglio, le cambiamo nome, nominalisticamente nobilitandola. Gli errori e inganni e conflitti e guerre più grandi e devastanti muovono tutti da *menzogne sull'uomo*, che si cerca di contrabbandare attraverso confusioni e ibridazioni anche linguistiche. Pensiamo quanto è sempre accaduto sul perno di parole-chiave come 'pace' o 'libertà'.

Il Rosmini trentenne, ricco dell'esperienza milanese, nel suo *Galateo de' letterati*<sup>478</sup> - oggi potremmo intitolarlo "l'etica professionale dello scrittore e della comunicazione"-, vi distingue fra l'altro, con profonda lungimiranza, civiltà da civilizzazione, chiamando quest'ultima 'politezza'. La civilizzazione inventa e perfeziona tutto quanto soddisfa i comodi della vita -il benessere-, ossia i «bisogni esteriori»; anzi, osserva Rosmini, «li crea, li moltiplica»; mentre invece la civiltà «risponde ai supremi bisogni della intelligenza e della moralità, bisogni immutabili in tutti i tempi come la stessa natura umana». Confondere politezza e civiltà è «corruzione intima e profonda»; la quale tanto più si serve della «novità o ingegnosità» per «sorprendere gli uomini» e «allacciarli», ingannandoli e subornandoli. Se per lo più esibiamo dispregi per tutte le forme barocche, lo facciamo per contrappeso agli ultrabarocchismi, esasperati sino alla loro estrema sfilacciatura, che generiamo e subiamo<sup>479</sup>.

## ORDEN, ARQUITECTURA, PERSONA

**Pier Paolo Ottonello**  
**D.I.S.S.P.E – Università di Genova**

La historia crece esencialmente como estratificación de olvidos. Que no asumamos plena conciencia de ello es una vergonzosa contra prueba. La raíz principal de los olvidos histórico es el *olvido metafísico*: ante todo olvido de la verdad objetiva y entera de la persona humana como creatura suma de Dios; por lo tanto como constitutivamente teística: por lo que toda forma de orden es tal en cuanto se funda sobre la relación constitutiva entre persona humana y Persona divina, entre Amor creante y amor creado.

Al olvido metafísica le sigue, en avalancha, una miríada de olvidos. Un ejemplo en relación a los temas que aquí toco. Los superarquitectos y los supertecnólogos de hoy han olvidado muchas técnicas, quizás elementales, de construcción: por ejemplo pirámides, o estructuras megalíticas. Análogamente, numerosas formas de objeto de uso que retenemos superavanguardísticos o posmodernos podemos encontrarlos, pongamos, en manufacturas chinas de hace treinta o cuarenta siglos. De muchas 'invenciones' y 'técnicas' a distancia a veces de muchos decenios, o de siglos, se 'descubre' que, en realidad, son 'reinenciones', de algo olvidado. Casi siempre saliendo de algún museo o muestra arqueológica soy lleva-

<sup>478</sup> Nel 1997 ne è uscita a Milano, presso Guerini, un'eccellente edizione, a cura e con introduzione di Maria Adelaide Raschini, che include anche il rosminiano *Saggio sulla moda*.

<sup>479</sup> Rinvio in particolare al capitolo *Sul concetto di decadenza* nel mio *Struttura e forme del nichilismo europeo*, l'Aquila-Roma, vol. I, 1987, pp. 37-66 e inoltre ai miei *Scudisciate all'estetica*, Venezia, Marsilio, 2000 e *Antiaccademici e maledetti*, Venezia, Marsilio, 2004.

do a reflexionar sobre cuanto hemos retrocedido en muchos aspectos: y nada es más lejano de mí que le reducirme a ser un *laudator temporis acti* (loador del tiempo pasado).

Cosa muy semejante acontece también en el campo de la urbanística y de la arquitectura. El así llamado racionalismo, del que tanto se ha gloriado el siglo XIX, puede reconocerse en gran parte -obviamente prescindiendo de las articulaciones tecnológicas- por ejemplo en las plantas ortogonales de las ciudades romanas, como en estructuras arquitectónicas remotas; salvando luego descubrir que estas realidades existían en la Mesopotamia al meno desde un milenio antes; o de descubrir que el jeroglífico egipcio que significa ciudad es justamente una cruz inscrita en un cerco, símbolo sea solar, sea de orden: luego 'crucial'. O bien "no se preste atención" a la "coincidencia" cronológica de las nuevas grandes ciudades 'racionales' del siglo XVII europeo con la racionalidad de las megaestructuras de Jaipur; que en este punto se pueden fantasear como tardíos herederos sea de las civilizaciones mesopotámicas sea de la extensión a la India del imperio de Alejandro Magno.

En realidad, más bien, estamos frente a arquetipos, que, en las formas, constituyen uno de los lenguajes de la persona y de la sociedad; y por lo tanto se desenvuelven a lo largo toda la historia, tanto con continuidad como con variaciones inventivas. Pero se olvida aquí la constitución metafísica de la persona, o sea de su realidad de ente creado capaz de verdad objetiva y de voluntad libre; semejantes olvidos, y otros más vastos, llegan a ser consecuencias necesarias.

Por ejemplo normalmente no se recuerda que en griego 'arquitecto' designa a aquel que domina el *arte* -o sea los principios sumos, y las técnicas que se le adecua- del *construir*; y que a su vez construir significa el *cubrir protector*: el grieco *tekton* es corradical con el latino *tegere, tegula* y *tegumentum*; de modo que quien no señorea estas artes te podrá hacer caer en la cabeza tejas, o algo peor. Así como normalmente no se recuerda que *habitar* deriva del frecuentativo latino *habere*, como cualidad atribuible solo al *ser*, y específicamente al ser personal, a su realidad metafísica. Por lo que el significado propio de habitar se conecta en modo sustancial al construir lo que tutela la positividad del humano poseer y del incrementarlo, sea que se trate de propiedad cualitativas -intelectuales, morales, espirituales: o sea costumbres y hábitos-, sea que se trate de propiedad en el orden vital. De este modo, en el significado más propio y fuerte, es arquitecto únicamente quien tiene, se ejercita y se perfecciona en el arte del construir un orden de estructuras y de instrumentos en función de la tutela y del enriquecimiento de todo lo que se conecta esencialmente con la persona en su integridad.

Afirmo escandalosamente que este es uno de los significados que constituyen el tejido -esto es el 'texto'- de los olvidos de la historia; porque la arquitectura, juntamente con todas las *artes*, y la urbanística como una de sus síntesis del orden de toda sociedad, desde la revolución iluminista en adelante se han 'liberado' de su esencia y consistencia; y, finalmente, pueden desencadenarse como 'lúdicas', para usar un eufemismo trágico.

Para permanecer en el siglo XIX, en la así llamada pintura y escultura, en especial después del demasiado conocido "excremento de artista", el connubio artista-mercante se ha enormemente perfeccionado en libertinajes superproductores de despojos de todo género, siempre que sean intercambiables con el 'sterco del disvolo'. En otros términos, ha acaecido aquello a lo que se refiere el grandísimo Dalí en los rayos del su escrito del '56 *Los cornudos del viejo arte moderno*: cornudos en cuanto engañados justamente por el 'moderno', o sea más propiamente por lo feo, por la técnica y el abstracto. Un engaño no por cierto súbito, porque al contrario ha sido muy consciente y programáticamente, 'científicamente' perseguido: también, y después sobretodo -a medida que 'se interesaban'- por sus 'recaídas'

mercantiles. Hasta el grotesco más obsesionadamente inflado: pero para desenmascararlo basta la punzada de alfiler -no se necesita más- de la exhortación del mismo Dalí: «no te esfuerces por ser moderno. Desafortunadamente es la única cosa que, cualquier cosa que tú hagas, no podrás evitar de ser».

Pero se olvida -y no solo respecto de la pintura- también esta advertencia de medio siglo hace: quizás la mitad del siglo que ha generado, la memoria histórica -también por esto es parcial?-, la mayor concentración de eventos globales, a un tiempo rumorosos, importantes, amenazadores: desde la globalización, antes de la guerra luego de la ingobernabilidad, a la explosión primero atómica luego demográfica, del economicismo planetario al colapso geológico. Por esto, cuando un Lucien Kroll en *Ecologie urbaine*<sup>480</sup> sustancialmente grita, en la hodierna desertificación, la necesidad de una suerte de síntesis nueva entre lo natural y lo artificial, tiene razones para vender y para desvender. Pero el problema es, sin alternativas, fundar tal síntesis sobre la persona misma en su integralidad metafísica, como creadora y finalidad del propio hábito-habitar: o bien hundirla y dejarla hundir.

El gran olvido que hay que subrayar aquí con la máxima fuerza es que, desde cerca de cuatro siglos, la *deconstrucción de la persona*, en su verdad e integridad metafísica, es una sola cosa con el *proceso al Cristianismo*, con su deconstrucción teórica y práctica hasta su linchamiento.

Entre las consecuencias necesarias más relevantes, no solo en el ámbito de las artes, se registran el pasaje del renacimiento al manierismo y del manierismo a las seducciones y coqueterías racionalistoides, híbrido de distorsionada razón y de morboso sentimiento. Las mitologías antiguas, o más bien sus retazos, se funden y confunden con las modernas. Las utopías se muestran aquí ser las madres más prolíficas de hibridismos y sincretismos: cortejos del neopaganismo. También en este caso, es necesario no olvidar que en griego *híbrido* significa 'violentamente impío', y *sincretico* significa 'fraudulento'. Brevísimo es, en efecto, el paso de *L'homme machine* del barón de Lamettrie a los 'superracionalismos' del marques de Sade -dinámicas inevitablemente registradas también en la arquitectura- explosiones entre la revolución francesa y la revolución industrial. Si Goya sigla la genial providencia de sus *Caprichos* con la síntesis, según la cual el sueño de la razón genera monstruos, desde la mitad del siglo XVIII, o sea, simbólicamente, de la *Estética de lo feo* del hegeliano Rosenkranz, se hace patente que los desordenados excesos de la razón generan las pesadillas y obsesiones.

Las casas y ciudades como supermáquinas de la hodierna tecnocracia, con ritmos siempre más acelerados y difusiones planetarias, expurgan supertrampas y superfragmentos: baste pensar en el cruce nefasto entre las contaminaciones físico-morales de los centros-periferias. Lo subterráneo explota, confundándose con cuanto queda en la superficie, bajo un sol siempre más ofuscado: el camino y la cloaca se fusionan, hacen 'sincretismo'.

Mas que signo de "pérdida del centro", según la notable diagnosis de Sedlmayer, es signo más bien de pérdida de la 'síntesis', en el sentido más propio de la expresión. En breve: reducido el hombre a ciudadano y el ciudadano a fuerza-trabajo, y el trabajo a tecnología dirigida al bienestar más inmediato, más bien que ser de la persona según el bien, lo verdadero, lo bello, así como en el plano de las a sí dichas artes triunfan las arbitrariedades más intencionales y luego, y conjuntamente, coactivamente demenciales, en modo análogo en las concepciones del orden de las sociedades dominan funcionalismos que reducen a la persona a sus partes, a veces secundarias, y hasta superfluas. Y en cada uno y en todos los

---

<sup>480</sup> Trad. it., Milano 2001.

elementos constitutivos concurrentes al 'buen funcionamiento' de cualquier sociedad irrumpe y se instala el triunfo de los *descentrados*: o sea de aquellos que, tanto más si dotados de habilidad y de astucia, cabalgan las varias formas de desorden, de los que se han hecho captantes maestros, y van haciéndose dictatoriales vértices parasitarios. En las escuela de todo orden, así como en las diversas profesiones y actividades, fácilmente la moneda mala echa en modo creciente la buena: las siembras de dudas, errores, relativismos, anormalidades devienen precisamente 'normales'.

Del sentido del orden queda, a lo más, aquello exigido, de momento, por la reglamentación de las diversas y usuales actividades, como el tráfico callejero, comercial, comunicacional, etc. Si hace veinte años Gombrich en sustancia reducía el 'sentido del orden' al ámbito del ornamento, hoy la *squizopsyquia* entre ornamento y funcionalidad explota en formas parásiticas: como alternativa entre puro funcionalismo –formal, o sea pseudofuncionalismo- y la desenfrenada efimeroidad; como es evidente especialmente en la forma primero de la arquitectura que es el 'hábito', digo el de las 'modas'. Pero más frecuente todavía, funcionalidad y efimeroidad se encuentran en acoplamientos muy variables, que proliferan estériles híbridos, en la 'lucha continua' para atravesar y, si es posible para superar también el gigantesco océano fragmentado del *Kitsch*.

Todas las manifestaciones a las que me he referido se encuentran exponencialmente en la arquitectura y sobretodo en la urbanística de hoy. Lo funcional aquí se reduce muy a menudo a álibis: la meta esencial es aquella de las épocas colapsadas en el plano moral, estético, cultural, espiritual. Tales épocas se vengan de la propia abyección y esterilidad inventiva proyectándola, más aún lanzándola, al asumir como máximo criterio 'anticanónico' el 'romper': todo lo posible. Comenzando de los principios, de a verdad objetiva de los mismos, prosiguiendo contra toda 'forma', o sea orden, armonía, belleza de la misma persona. Los 'fragmentos' restan así lo el único material con el cual proceder en la sublime actividad 'lúdica' -regresivamente infantil- del 'romper': a través de su forma especular y cristalizadora del *collage* de cuanto es más heterogéneo, y en formas y con efectos siempre más 'descolocantes'. Del pseudo 'inocente' *collage* de las remotas 'avanguardie', que ocupa solo un pedacito de muro, pero cargadas de fantasmagorías, deseos caprichosos, al *nuevo muro*: aquél de la desconcertante 'creación del caos'; como sucede por ejemplo en el apenas deformado vómito 'arquitectónico' del Groningen Museum, de los 'monstruos sagrados' Alejandro Mendini y Felipe Starck. Es esto, en efecto, uno de los multiplicadores ejemplos de lo abstracto (no abstractismo) arquitectónico- urbanístico; que, de estación en estación, se anuncian como el "último grito" en el campo: en realidad, quizás estridentes exhalaciones *pre-rigor mortis* de la dimensión propia del habitar como constitutivo del hombre integral.

Es el *triunfo de lo informe y de lo amorfo* -a menudo paradójicamente geometrizados-, programada mezcla de *ultrakitsch* y postavanguardia, camuflada de racional-funcional, cuanto más, a la vez, 'lúdica'; con la complejidad rediticia de practicones y chapuceros con funciones de administración pública, que pues deberían mirar únicamente y constantemente al bien común. En realidad, tal 'triunfo', después de un cierto e inmediato efecto *chock*, bien computacionado en las dinámicas y en los efectos de bandas, o sea *équipes*, de psicólogos-sociólogos, deja en el frutivo utilizador -no más persona- un profundo residuo de 'desorientación' y 'deslocamiento', en el que se refleja y abisma lo propio, con efectos de desorientación creciente de derrumbe. En efecto, la persona que se ha perdido a sí misma, ha perdido también el propio habitar: está desnuda por el nuevo desierto de la utopía de la funcionalidad pura. La cual, por otra parte, queda por lo general hipotética o virtual: bastaría un más prolongado *black-out* para hacer que la mayor parte de los conocimientos, ciencias,



y tecnologías hodiernas, con las cuales tendencialmente se identifica la memoria histórica del hoy, pueda ser *borrada*, aniquilada, integrando así una nueva forma de olvido, sin siquiera la necesidad de digitación alguna.

Pero no por esto debemos caer en la normal y enorme ilusión de óptica histórica que induce a atribuir al tiempo que atravesamos un cierto primado en las más abominables degeneraciones: estas, en realidad, están presentes en todo tiempo y lugar, aunque en formas diferenciadas. Probablemente la característica más relevante de su invasión hodierna es su potencia de sugestión y de incidencia en el mercado: a menudo parece que uno de los elementos decisivos para vencer u obtener pingües comisiones –de parte de las trenzas del poder real- sea el grado de más chocante fealdad, de fantasmagoría proterva de pesadilla o alucinógeno: lo pésimo es así valorado y aurificado como lo óptimo. Es esto un rasgo particular, según Rosmini, de la corrupción, que se manifiesta toda vez que un límite o defecto o imperfección, antes que ser juzgado como tal ante todo de quien es el responsable por esto o portador, viene exaltado, hasta implicar al mayor número posible -la mayoría- en la complicidad con lo negativo; el cual, cuanto más lo es, tanto más deviene comerciable a los más altos precios, dado que nada alza los precios más que la complicidad.

Este tipo de complicidad puede devenir tan normalizada que no nos demos más cuenta, o bien, mejor, le cambiamos el nombre, nominalísticamente ennobleciéndola. Los errores, engaños, conflictos y guerras más grandes y devastadoras son movidas todas por *mentiras sobre el hombre*, que se busca contrabandear a través de confusiones y hibridaciones incluso lingüísticas. Pensemos cuanto ha siempre acaecido sobre el perno de palabras-claves como 'paz' o 'libertad'.

Rosmini a los treinta años, rico de la experiencia de Milán, en su *Galateo de' letterati*<sup>481</sup> -hoy podríamos titularlo "la ética profesional del escritor y de la comunicación"-, distingue allí entre otras cosas, con profunda largovidencia, civilidad de civilización, llamando a esta última 'politezza'. La civilización inventa y perfecciona todo cuanto satisface las comodidades de la vida -el bienestar-, o sea las «necesidades exteriores»; más aún, observa Rosmini, «los crea, los multiplica»; mientras la civilidad «responde a las necesidades supremas de la inteligencia y de la moralidad, necesidades inmutables en todos los tiempos como la misma naturaleza humana». Confundir «politezza» y civilidad es «corrupción íntima y profunda»; la cual tanto más se sirve de la «novedad o ingeniosidad» para «sorprender a los hombres» y «enlazarlos», engañándolos y subordinándolos. Si a lo más exhibimos desprecio por todas las formas barrocas, lo hacemos por contrapeso a los ultrabarroquismos, exasperados hasta el extremo despojo, que generamos y padecemos<sup>482</sup>.

---

<sup>481</sup> En 1997 se ha editado en Milán, por Guerini, una excelente edición, cuidada con introducción de María Adelaida Raschini, que incluye también el rosmíniano *Saggio sulla moda (Ensayo sobre la moda)*.

<sup>482</sup> Remito en particular al capítulo *Sul concetto di decadenza* en mi libro *Struttura e forme del nichilismo europeo*, L'Aquila-Roma, vol. I, 1987, pp. 37-66 y, además a mi libro *Scudisciate all'estetica*, Venezia, Marsilio, 2000 y *Antiaccademici e maledetti*, Venezia, Marsilio, 2004.

## LA MÚSICA, ARTE DEL TIEMPO

SIXTO J. CASTRO\*

Universidad de Valladolid (España)

### Fenomenología de los estados de ánimo

Suele decirse que la música es expresiva de emociones. Es una especie de lugar común que casi todo el mundo considera obvio e indiscutible y que tiene una larga tradición en filosofía, ya desde la conexión que Damón estableció entre la música y las emociones allá por el siglo V a.C. Pero determinadas corrientes contemporáneas han puesto en entredicho esta ecuación, fundamentalmente porque el concepto de emoción ha sido revisado en profundidad –retomando una vieja idea aristotélica– al conceder carácter cognitivo a las emociones<sup>483</sup>. Ejemplo *avant la lettre* de esta posición es Eduard Hanslick<sup>484</sup>, quien, en el siglo XIX, negaba que la música fuese expresiva de emociones, precisamente porque las emociones implican pensamientos acerca de los objetos a los que se dirigen. Pero como la música es incapaz de expresar actitudes cognitivas de este tipo, ha de ser incapaz de expresar emoción.

Y sin embargo, no se puede negar que la música es expresiva. Pero si no es expresiva de emociones, ¿de qué es expresiva? De los estados de ánimo, tal como supo ver Heinrich Bessler<sup>485</sup>, inspirándose en Otto F. Bollnow<sup>486</sup>. En la base de ambos está el parágrafo 29 de *Ser y Tiempo*, en el que Heidegger asigna al estado de ánimo (*Stimmung*) un papel clave en su análisis del *Dasein*, como un existencial fundamental. Tal es así que, si bien no siempre sentimos una emoción, siempre estamos en un estado de ánimo: “el *Dasein* ya está siempre anímicamente templado (*gestimmt*)”<sup>487</sup>, afirma Heidegger. Mientras una emoción siempre tiene su objeto intencional (tenemos miedo de algo), un estado de ánimo es un “color” de nuestro ser en el que el cuerpo y el alma, el hombre y el mundo están en una suerte de armonía tonal. Heidegger ofrece un análisis fundamental y fundacional de los estados de ánimo: “Jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario (*Gegenstimmung*)”<sup>488</sup>. Un estado de ánimo es más

---

\* Sixto J. Castro es doctor en Filosofía y director de *Estudios Filosóficos. Revista de Investigación Crítica* de Valladolid, España.

<sup>483</sup> Cf. SOLOMON, Robert C. *The Passions*, Garden City, NY, Anchor Press/Doubleday, 1976.

<sup>484</sup> Cf. HANSLICK, Eduard. *De lo bello en la música*, Buenos Aires, Ricordi Americana, 1977.

<sup>485</sup> Cf. BESSELER, Heinrich. *Das musikalische Hören der Neuzeit*, Berichte über die verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Band 104, Heft 6, Berlin, Akademie-Verlag, 1959.

<sup>486</sup> Cf. BOLLNOW, Otto Friedrich *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1965, 3ª ed.

<sup>487</sup> HEIDEGGER, Martin *Ser y tiempo*, traducción de Jorge E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, §29.

<sup>488</sup> *Ibid.*

primordial que cualquier acto de conocimiento o volición, e incluso es anterior a cualquier distinción entre el yo y el mundo que tales actos presuponen. Es el modo más primordial en el que nuestro ser en el mundo se abre a nosotros. “Un estado de ánimo manifiesta ‘cómo uno está y cómo a uno le va’ (*wie einem ist und wird*)”<sup>489</sup>; ontológicamente “el estado de ánimo es un originario modo de ser del *Dasein*, en el que éste queda abierto para sí mismo *antes* de todo conocer y querer, y *más allá* del alcance de su capacidad de apertura”<sup>490</sup>. Su carácter fundamental viene dado precisamente porque “el estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de ‘fuera’ ni de ‘dentro’ [es anterior a que cualquier tal distinción haya sido hecha], sino que como forma de estar-en-el-mundo, emerge de éste mismo (...) *El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...*”<sup>491</sup>.

El temple afectivo (*Gestimmtsein*) es “el modo fundamental como el *Dasein* se deja afectar por el mundo”<sup>492</sup>. El estado de ánimo abre el mundo “en su carácter, por ejemplo, de amenazante”<sup>493</sup>. Un afecto tal como el miedo es posible sólo porque el “estar-en-el-mundo, en disposición afectiva”, se encuentra “ya consignado a la posibilidad, bosquejada por los estados de ánimo, de ser afectado por el ente intramundano”<sup>494</sup>. Y la diferencia entre una emoción tal como el miedo y el estado de ánimo de angustia que hace posible el miedo es que mientras el miedo tiene un objeto intencional, la angustia no tiene tal objeto. “El ante-qué de la angustia (*Angst*) es el estar-en-el-mundo en cuanto tal. ¿Cómo se distingue fenoménicamente eso de lo que la angustia se angustia, de aquello frente a lo cual el miedo (*Furcht*) tiene miedo? El ante-qué de la angustia no es un ente intramundano (...). El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado (...). Lo que oprime no es esto o aquello, pero tampoco todo lo que esta-ahí (*Vorhandene*) en su conjunto, a la manera de una suma, sino la *posibilidad* de lo a-la-mano (*Zuhandene*) en general, es decir, el mundo mismo”<sup>495</sup>.

La comprensión heideggeriana de los estados de ánimo nos los presenta como algo esencial e inevitable más que algo que nos afecta ocasionalmente. Un estado de ánimo representa el nivel más elemental, una disposición básica (*Grundverfassung*) que colorea todos nuestros estados mentales. Un determinado estado de ánimo da a nuestra experiencia una dirección definida, posibilitando ciertas clases de experiencia y excluyendo otras (el cuarteto tradicional de humores no basta para dar una clasificación de los estados de ánimo).

Lo expresado es la manera de la disposición afectiva, es decir, del estado de ánimo, que afecta a la aperturidad entera del estar-en. “El índice lingüístico de ese momento constitutivo del discurso que es la notificación del estar-en afectivamente dispuesto (*des befindlichen In-Seins*) lo hallamos en el tono de voz, la modulación, el tempo del discurso, ‘en la manera de hablar’. La comunicación de las posibilidades existenciales de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), es decir, la apertura de la existencia, puede convertirse en finalidad propia del discurso ‘poetizante’”<sup>496</sup>. Sólo cuando la palabra trata de nombrar el estado de ánimo en lugar de expresarlo es cuando ésta se vuelve necesariamente oscura.

---

<sup>489</sup> Ibid.

<sup>490</sup> Ibid.

<sup>491</sup> Ibid.

<sup>492</sup> Ibid., § 35.

<sup>493</sup> Ibid., § 29.

<sup>494</sup> Ibid.

<sup>495</sup> Ibid., § 40.

<sup>496</sup> Ibid. 34.

## Música y estados de ánimo y temporalidad

Los estados de ánimo, como las obras de arte o las personas que los encarnan, son únicos e individuales y por ello, como todo lo individual, finalmente inefable. Al mismo tiempo, también ejemplifican tipos o géneros que pueden ser nombrados, aunque imperfectamente. El intento del lenguaje de nombrar lo particular siempre es frustrantemente impreciso, porque el nombre pone lo particular bajo un concepto general, lo asocia con muchos otros particulares y esto desafila los nítidos límites de su particularidad, lo cual es un claro índice de las limitaciones del lenguaje. La necesaria y útil imprecisión del nombrar, opuesta a expresar o encarnar, es la imprecisión del lenguaje, no de los estados de ánimo o de la música, o de cualquier cosa en particular que se nombre. El contenido de la música no es más inefable que el de cualquier experiencia particular, por eso lo que abre o descubre una pieza musical es sólo imperfectamente capturado por un nombre. Así pues, con Jankélévitch, podemos decir que la música “no expresa el dolor-en-general ni la alegría-en-general, sino la emoción indeterminada, la pura capacidad emocional del alma. La música exalta la facultad de sentir, abstrae cualquier sentimiento cualificado, sea pesadumbre, amor o esperanza, y despierta en nuestro corazón la afectividad en sí, no motivada ni especificada”<sup>497</sup>. La música genera sentimientos sin objeto, melancolías y entusiasmos sin por qué, es decir, no afecta a las emociones, sino a los estados de ánimo directamente, y los presenta, divorciados de los objetos o las razones. Y dado que el estado de ánimo es la sede de la temporalidad, cabe decir que la música es el arte de la temporalidad por excelencia. De este modo, “la música no es más que un medio artístico que trabaja con abstracciones temporales, que nos ayuda a percibir todas las dimensiones y anfractuosidades del tiempo”<sup>498</sup>.

Lopez Quintás afirma que “la melodía –y, por supuesto, toda obra musical en conjunto– presenta una interna cohesión, una trabazón orgánica, en la cual los tres éxtasis de la temporalidad –pasado, presente y futuro– se ensamblan estructuralmente y forman un conjunto dotado de relieve, es decir, de un modo de temporalidad superior cualitativamente a la temporalidad que marca el reloj e integrable con ella. Cuando se integran estos modos diversos de temporalidad, se siente una impresión de dominio del decurso temporal y se vence la opresión del tedio, sentimiento que invade al hombre cuando se somete, por falta de creatividad, a la marcha implacablemente monótona de los instantes temporales”<sup>499</sup>. De este modo, el oyente es captado por una sucesión cronológica de acontecimientos musicales, que, fenomenológicamente son dados al mismo tiempo, en un ahora intemporal, en el instante. “Si la media hora mágica –dice Jankélévitch– que llamamos sonata se parece a un oasis encantado o a un jardín cerrado en el desierto de los días laborales, a una isla feliz en el océano de la cotidianidad, esa misma media hora, en tanto que forma un eterno presente, un universo aparte y una totalidad, es por el contrario absolutamente seria”<sup>500</sup>. Por eso la música es “una suerte de temporalidad encantada”<sup>501</sup>.

---

<sup>497</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La música y lo inefable*, traducción de Rosa Rius y Ramón Andrés, Barcelona, Alpha Decay, 2005, p. 100.

<sup>498</sup> RAMOS Miguel Ángel. “Apéndice: 32 fragmentos sobre imagen sonora y posmodernidad”, en Alberto Ruiz de Samaniego, *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*, Madrid, Akal, 2004, p.103.

<sup>499</sup> LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *Estética de la creatividad*, Madrid, BAC, 1998, p. 427.

<sup>500</sup> Cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. o. c., pp. 110-111.

<sup>501</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. o. c., p. 153.

La cuestión no es, pues, que la música se despliegue en el tiempo, sino que ella misma despliega el tiempo. Jankélévitch afirma que la sonata no es una sucesión de contenidos expresivos que se desarrollan en *el* tiempo, sino *el tiempo mismo*. La sonata es el tiempo sonoro y la realización temporal de las virtualidades contenidas en los dos temas. Pero para reconocer estas virtualidades, el oyente necesita su tiempo. Hay, según el filósofo francés –recordando las célebres gráficas de Husserl–, un tiempo de profundización, perpendicular al tiempo de ejecución, que es el tiempo que el oyente emplea en penetrar en el espesor de este “sentido desprovisto de sentido”. Se necesita tiempo para captar las intenciones constructivas del músico, reconocer un tema bajo las variaciones que lo transforman y percibir las alusiones que conforman el contexto de una obra. Y además hace falta tiempo para familiarizarse con la belleza de armonías extrañas para los hábitos auditivos corrientes<sup>502</sup>. Es un “tiempo lleno” (*erfüllte Zeit*) o “tiempo propio” (*Eigenzeit*), en términos de Gadamer<sup>503</sup>, no un tiempo vacío (*leere Zeit*) que haya que llenar con algo, ni un “tiempo para algo” (*Zeit für etwas*), el tiempo del que se dispone, que se tiene o no se tiene o se cree no tener. La música exhibe su tiempo propio, su propia estructura temporal, en la que se da una plenificación del instante, exactamente el mismo tiempo, la misma temporalidad que encontramos en la fiesta. La música tiene algo de festivo, por eso ejemplifica tan bien el carácter temporal propio de la fiesta, que es el mismo de la obra de arte en general, y de ahí que haya muchas obras musicales que llevan en sí el título de “Fiesta”.

Todo instante musical adquiere sentido en la medida en que en lugar de resolverse en su simple presencia, reenvía más allá de sí, a un evento precedente como su precondition y a uno sucesivo del cual es anticipación. Susanne K. Langer sostiene que “la apariencia de este tiempo experiencial, vital es la ilusión primaria de la música. Toda música crea un orden de tiempo virtual, en el que sus formas sonoras se mueven en relación recíproca”<sup>504</sup>. Para Langer, la esencia de la música es “la creación de tiempo virtual, y su completa determinación por el movimiento de formas audibles”<sup>505</sup>. De este modo, la música no es una realidad espacial, sino una experiencia análoga a la experiencia vital, a la experiencia del tiempo vivido, ejemplificada, para Bergson, por el heraclíteo flujo. En este sentido, podemos decir que la música es un trasunto de nuestra propia existencia temporal. Karol Berger afirma que “en la experiencia de la música, la única cosa que existe realmente es el momento individual que hemos asociado con el modo popular de oír. Este, sin embargo, es intensamente transitorio, efímero, limitado por la muerte. La forma como un todo es capaz de trascender la muerte y alcanzar la inmortalidad, pero sólo a expensas de la realidad. La forma como experimentada no es real, sino sólo recordada, imaginada. Pero esta dialéctica de realidad efímera y trascendencia imaginaria caracteriza no sólo nuestra experiencia de la música, sino toda nuestra experiencia temporal. La experiencia de la música, así, prefigura la experiencia de nuestra propia experiencia”<sup>506</sup>. La música, por objetiva que pretenda ser, “habita nuestra intimidad, y la vivimos como vivimos el tiempo, como una experiencia frutiva y una participación óptica de todo nuestro ser”<sup>507</sup>.

---

<sup>502</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. o. c., p. 116.

<sup>503</sup> Cf. GADAMER, H.G. *Die Aktualität des Schönen*, en *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1993, Band 8, p. 132.

<sup>504</sup> LANGER, Susanne K. *Feeling and Form: A Theory of Art*, New York, Charles Scribner's Sons, 1953, p. 109.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>506</sup> BERGER, Karol *A Theory of Art*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000, p.119.

<sup>507</sup> Cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. o. c., p. 151.

La música misma es, pues, el tiempo. Entenderla como hacía Leibniz, como un ejercicio aritmético en el que el alma numera sin darse cuenta de que lo hace (*exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*), revela algo de la naturaleza de la música, pero olvida algo esencial que no es numérico, como bien señala Thomas Mann en *La Montaña Mágica*. En esta obra afirma que la música llena los instantes, es decir, ella misma es tiempo lleno, y en la medida en que el acto de escucha nos implica completamente, permite que lleguemos a una auténtica conciencia fenomenológica del tiempo, que se vive en el presente, en el instante, como un algo eterno. Los minutos en los que consiste una obra musical “constituyen algo en sí, tienen un principio, un fin, se destacan y están, en cierto modo, garantizados de no deshacerse imperceptiblemente en el ritmo monótono del tiempo”. Cada instante tiene un cierto sentido al cual uno puede referirse. La música, en palabras de Mann, tiene un valor moral, en la medida en que “presta al transcurso del tiempo, midiéndolo de un modo particularmente vivo, una realidad, un sentido y un valor. La música despierta el tiempo”<sup>508</sup>.

En este mismo sentido es en el que Bergson analiza la conciencia fenomenológica del tiempo, lo que el llama la duración, que es “la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se abandona al vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores (...), como sucede cuando recordamos, fundidas, por así decir, en una sola, las notas de una melodía”<sup>509</sup>. Por eso, en la medida en que no entregamos el todo temporal que es la obra de música a la división propia de nuestras actividades habituales, que van fragmentando el tiempo en instantes, contándolos, la música es conciencia inmanente del tiempo. Para Bergson, la melodía como totalidad es fenomenológicamente previa a sus notas individuales; no obstante, sigue siendo cierto que una nota se sigue de otra, y que yo puedo ser consciente de que ahora estoy cantando una nota particular de la secuencia. ¿Cómo conjugar estos hechos? Una posibilidad es sostener que no hay conciencia de un presente puro. William James, en sus *Principios de Psicología*, habla de que “el único hecho de nuestra experiencia inmediata es (...) el presente especioso”<sup>510</sup>. Para él, el presente tiene una cierta duración más o menos medible y es la “unidad de composición” de nuestra percepción del tiempo. Pero Bergson va más allá y sostiene que de lo que somos conscientes del ahora es una complejidad, un ritmo de procesos evolutivos a los cuales ningún procedimiento general puede asignar un comienzo en el tiempo mensurable. Por eso, con Jankélévitch podemos afirmar que “no se piensa la música *misma –ipsa–*, o la ipseidad de la música más de lo que se *piensa el tiempo*: quien cree pensar el tiempo, en el sentido en que el tiempo es complemento directo y objeto de un pensamiento transitivo, piensa en los acontecimientos que están en el tiempo o en los objetos que duran, piensa no en el devenir puro, sino en los contenidos que ‘devienen’”<sup>511</sup>. Del mismo modo, no se piensa “la música” (podrá analizarse técnicamente, pero no desde el punto de vista de la vivencia estética), aunque sí se puede pensar musicalmente, “siendo la música un adverbio de modo del pensamiento”<sup>512</sup>.

Karol Berger, en una lectura cercana, afirma que “incluso cuando se experimenta en tiempo real, una obra [musical] pide un modo de experiencia en el que un momento actual se oye y entiende en relación a sus consecuencias anticipadas y sus antecedentes recorda-

<sup>508</sup> MANN, Thomas *La Montaña Mágica*, traducción de M. Verdaguer, Madrid, Plaza & Janés, 1993. p. 19.

<sup>509</sup> BERGSON, Henri *Essai sur les Données Immediates de la Conscience*, Paris, PUF, 1948, pp. 74-75.

<sup>510</sup> JAMES, William *The Principles of Psychology*, New York, Dover, 1950, p. 609.

<sup>511</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. o. c., p. 158.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 159.

dos, con la forma de la música emergiendo como una totalidad cerrada, no tanto en la experiencia efectiva misma, como en la memoria de ello”<sup>513</sup>. Charles Rosen atribuye a Beethoven el hecho de ser “el primer compositor en representar el complicado proceso de la memoria –no meramente el sentido de pérdida y lamento que acompaña las visiones del pasado, sino la experiencia física de evocar el pasado en el presente–”<sup>514</sup>. Beethoven descubrió que la música puede representar la mente que abandona su presente en favor del recuerdo del pasado. Pero se trata de una memoria muy particular, como bien supo reconocer Adorno, quien afirma que “estamos *en* la música del mismo modo en que estamos en los sueños. Estamos en la boda del campesino, y somos entonces arrancados por el torrente de la música, Dios sabe dónde (quizá es lo mismo con la muerte, quizás esta es la afinidad de la música con la muerte)”<sup>515</sup>. Aún siendo enteramente temporal, “la música es a la vez una protesta contra lo irreversible y, gracias a la reminiscencia, una victoria sobre este irreversible, un medio de revivir lo mismo en lo otro. En música (...) la repetición no es reiteración. La reminiscencia ya se nos ha aparecido antes como un modo evasivo y alusivo de evocar; y, evocando, se convierte en una forma de sustraer. Pero también es el arte de retener, el arte de recordar”<sup>516</sup>.

Pero la música no sólo habla a la memoria, sino también a la anticipación. Leonard B. Meyer sostiene que la música de vanguardia “no nos lleva hacia ningún punto de culminación –no establece objetivos hacia los que movernos–. No hace surgir expectativas, excepto la de que probablemente se detendrá (...). A esta falta de dirección, arte no-cinético, bien haya sido cuidadosamente inventado o creado al azar, lo denominaré arte anti-teleológico”<sup>517</sup>. Esta falta de teleología en la música contemporánea revela una nueva dimensión del tiempo. Si en la música pre-vanguardista podemos esperar y anticipar protentivamente determinados movimientos, cadencias, modulaciones, etc., es decir, hay una teleología en la que, de modo consciente se cumple aquello de *post hoc, ergo propter hoc*, –siendo quizá el caso más paradigmático de esto la forma sonata clásica– la música de vanguardia se ha despojado de todo elemento teleológico, como si hubiese sacado a la superficie el carácter falaz de ese modo de razonar: la razón musical sólo acepta la premisa de *post hoc, ergo post hoc*, y no hay más en lo que ahondar. Sin finalidad, sin *télos*, aparece una nueva dimensión del tiempo que no está determinada por relaciones de causalidad y, en los casos más extremos, ni siquiera de probabilidad. Lo que se oye es todo lo que hay: la sucesión es mera sucesión. Hablando en términos lógicos, si a la música clásica, tonal (entendiendo este término en sentido amplio y tratando de abarcar con él el mayor espectro musical posible) se le puede aplicar el conector de implicación, que indica causación e irreversibilidad ( $a \rightarrow b$ ), a la música vanguardista se le puede aplicar el conector de coimplicación o implicación mutua ( $a \leftrightarrow b$ ), donde toda causación (i.e., temporalidad) desaparece. Evidentemente, hay una nueva experiencia de temporalidad con la música contemporánea que difícilmente puede adaptarse a los esquemas temporales husserlianos y, por ende, agustinianos. En la música tonal hay un movimiento, que es constitutivo de la temporalidad, en el que una nota nos va llevando a otra, en una cadena ininterrumpida, de la que no se pueden

---

<sup>513</sup> BERGER, Karol. o.c., p.119.

<sup>514</sup> ROSEN, Charles *The Romantic Generation*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 166.

<sup>515</sup> ADORNO Theodor W., *Beethoven: Philosophie der Musik, Nachgelassene Schriften*, vol. 1, ed. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 27.

<sup>516</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir o.c., pp. 153-154.

<sup>517</sup> MEYER, Leonard B. *Music, The Arts, and Ideas: Patterns and Predictions in Twentieth-Century Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 72

aislar las notas en cuanto tales, a no ser en un análisis musicológico o armónico. Desde el punto de vista del sujeto que vivencia la música, esta división no tiene lugar. ¿Qué sucede con la música no tonal? Hay una disolución del tiempo, sin lugar a dudas, pero del tiempo tal como se ha entendido tradicionalmente. En la música no tonal se accede a diversas vivencias del tiempo, muy emparentadas con lo que se ha llamado en literatura la *modern school of time fiction*. En conclusión, da la impresión de que mil quinientos años de vivencia temporal a través de la música han quedado definitivamente atrás, porque una nueva música está generando una nueva temporalidad y, con ella, una nueva vivencia de esa temporalidad que, sin duda, tiene su correlato en los estados de ánimo del hombre actual.



## A FILOSOFIA NO BERÇO DAS NOVAS TECNOLOGIAS

André Sathler Guimarães\*  
Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix (Brasil)

### Introdução

O surgimento do computador digital e sua crescente penetração na vida cotidiana contribuiu para o nascimento de todo um novo campo de pesquisas, a Inteligência Artificial – IA. Com ele, vieram uma série de inquietações filosóficas.

A possibilidade de replicação tecnológica de comportamento inteligente tem afetado, em profundidade, nossa concepção do ser humano e daquilo que lhe é essencial. Notadamente, aprofundou-se o tradicional dilema filosófico sobre a relação entre mente e cérebro, que ganhou novas variantes e contornos polissêmicos e interdisciplinares por natureza.

O presente artigo pretende traçar um panorama da questão, explorando, inicialmente, suas dimensões históricas e conceituais e passando pelas tentativas de resposta propostas pelos filósofos no séc. XX, mostrando os caminhos abertos para o debate na atualidade.

### Histórico e conceitos

René Descartes, nas suas *Meditações* (1641), foi o primeiro a propor, nos tempos modernos, a existência de uma descontinuidade essencial entre mente (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*), inaugurando o dualismo metafísico. A partir do fato de que qualquer segmento da matéria, na medida em que é extenso, é também divisível; e de que o mental é indivisível, Descartes postulou uma assimetria intransponível entre as propriedades que definem pensamento e matéria.

Ao propor a incompatibilidade entre as duas substâncias, Descartes nos legou a dificuldade de tentar conceber um relacionamento possível entre elas, de modo a preservar a existência de algum tipo de comunicação causal entre mente e corpo.

Essa herança cartesiana de uma questão não resolvida –quicá insolúvel nos termos em que foi formulada– atravessou toda a história da filosofia desde então. Fundou-se, no pensamento cartesiano, a primeira e basilar interrogação da filosofia da mente: serão corpo e mente a mesma coisa? Na verdade, trata-se de uma discussão quanto à natureza dos fenômenos mentais – terão eles alguma especificidade ou serão um produto corporal, como a insulina produzida pelo pâncreas?

---

\* André Sathler Guimarães é economista pela Universidade Federal de Minas Gerais, Mestre em Sistemas de Informações pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo, Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Atualmente é o Vice-Reitor Acadêmico do Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix.

Apesar de todos os grandes avanços da neurociência, ainda não se fez possível uma tradução dos sinais elétrico-químicos que trafegam entre as células cerebrais e aquilo que se percebe ou se sente como sendo pensamentos. A observação do resultado de um eletroencefalograma (EEG) permite verificar a intensidade da atividade elétrica de um cérebro, mas não possibilita diferenciar se aquele cérebro está pensando na última partida da seleção Argentina de futebol ou nas belas margens do rio Paraná.

Os pensamentos são, por sua vez, definidores do que se costuma chamar de subjetividade e os estados subjetivos são justamente aqueles inacessíveis à qualquer observador externo. Para Teixeira (2003), essa concepção colocou a filosofia diante de duas alternativas básicas:

“Ou bem estados mentais (e estados subjetivos) são apenas uma variação ou um tipo especial de estados físicos (monismo) ou bem estados mentais e subjetivos definem um domínio completamente diferente – e talvez à parte – daquele dos fenômenos físicos (dualismo)” (Teixeira, 2003, p. 17).

Essa constatação primordial dá ao problema mente-cérebro uma dimensão ontológica, pois se trata de descobrir se o mundo é composto de apenas um tipo de substância (*res extensa*), sendo a mente uma variação desta; ou se há duas substâncias distintas e com propriedades irreduzíveis entre si. Nessa perspectiva ontológica, o problema é milenar, pois remonta à concepção platônica das idéias, em si uma proposição de que conteúdos mentais podem ser abstraídos das mentes que os pensam.

## **Tentativas de Resposta no séc. XX**

A partir da década de 1950 ganhou força uma corrente filosófica chamada materialismo ou fisicalismo, que pretende resolver a questão pelo lado do corpo, sendo a mente tão somente a manifestação das variações nos estados químicos e físicos dos cérebros. No âmbito do materialismo, há algumas variações teóricas, como a distinção se os estados mentais *são* estados cerebrais (teorias da identidade) ou se são *reduzíveis* a estados cerebrais (reducionismo), ou, ainda, se *emergem* de estados cerebrais (emergentismo ou teorias da superveniência).

As teorias da identidade surgiram, de forma independente, nos Estados Unidos e na Austrália, com H. Feigl (1958), U. T. Place (1970) e J. J. C. Smart (1962). Propõem que estados mentais são idênticos a estados cerebrais. Já as teorias reducionistas postulam que os estados mentais podem ser reduzidos a estados cerebrais, os quais, por sua vez, “poderiam ser descritos através de teorias físicas, o que torna o reducionismo um imenso programa teórico que visa reduzir teorias e termos psicológicos a teorias e termos físicos” (Teixeira, 2003, p. 71).

As chamadas teorias da superveniência do mental sobre o físico representam a busca de uma outra possibilidade de sustentação para o materialismo, colocando a noção de que existe uma relação de dependência entre todos os fenômenos do universo e sua base física. Ou seja, o mental (fenômeno de nível mais alto) pode ser integralmente determinado pelo físico (de nível mais baixo) porque existe uma co-variação entre fatos e propriedades do mental e do físico; existe uma relação de dependência entre ambos e os fatos e propriedades do mental não são reduzíveis ao físico. Segundo SEARLE (2000), esse ponto de vista

pode ser resumido de maneira sucinta: a consciência é causada por processos cerebrais, constituindo-se como um aspecto de nível superior do sistema cerebral”.

A perspectiva materialista têm grande impacto sobre o desenvolvimento dos computadores. O próprio Alan Turing, um dos pais do computador digital, previa:

“Ao considerar as funções da mente ou do cérebro, encontramos certas operações que podemos explicar em termos puramente mecânicos. Isto que dizemos não corresponde à mente real: é uma espécie de casca que temos de retirar se quisermos chegar à mente verdadeira” (Turing, 1996, p. 52).

Àqueles que advogam o dualismo também têm se dividido em vertentes: o dualismo substancial e o dualismo de propriedades. Para o dualismo substancial, há um tipo de substância mental, cujas propriedades são totalmente distintas e incompatíveis com o material. Davidson (1996, p. 103) afirmou que “um conhecimento completo da física do ser humano que cubra, sob seu modo de descrição, tudo o que acontece, não fornece necessariamente, conhecimento psicológico”, enfatizando o algo mais da mente em relação ao corpo.

Para o dualismo de propriedades, os estados mentais são uma propriedade especial ou um atributo específico de algumas porções da matéria da qual é composto o universo. Aproxima-se da teoria da superveniência (materialismo) ao postular que essa propriedade especial emerge da substância material, porém, o dualismo de propriedades sustenta que tal propriedade especial não pode ser descrita em termos físicos.

Thomas Nagel (1974) parte do caráter imediato da experiência consciente e sua paradoxalidade –todos temos experiências conscientes e sabemos que as temos, sem que isso permita dizer o que é ser consciente– para afirmar a intransponibilidade da experiência subjetiva. Ou seja, Nagel (1974) defende o caráter subjetivo último da experiência, e, portanto, a inescapável incompletude de qualquer descrição da mesma.

Dessa percepção do caráter subjetivo e intransponível da experiência, segue-se sua dimensão essencialmente privada. Haveria elementos da experiência humana que seriam inescrutáveis e incomunicáveis, mesmo entre seres humanos, os chamados *qualia*. Portanto,

“as experiências subjetivas são algo mais do que um conjunto de condições físicas que as proporcionam. Essas experiências subjetivas se sobrepõem a qualquer tipo de descrição física que possamos ter do nosso funcionamento cerebral, são sempre algo mais do que uma descrição completa do modo como as cores são processadas pelo cérebro” (TEIXEIRA, 2003, p. 96).

Outra posição possível, entre o dualismo e o materialismo, é o materialismo eliminativo, que toma como base a dissolução do conceito de mente, podendo ser considerado uma radicalização do projeto reducionista. Foi proposto na década de 1960 por Paul Feyerabend e também por Richard Rorty, mas foi com o casal Churchland (Paul e Patricia), a partir da década de 1980, que ganhou força. Para eles, o avanço da neurociência fará com que a terminologia atualmente utilizada para se referir ao mental (*folk psychology*) seja eliminada e substituída por modelos conceituais mais compatíveis com o conhecimento neurocientífico.

Uma alternativa ao materialismo reducionista e ao dualismo é o funcionalismo. A posição funcionalista assume três pressuposições básicas: a) a realidade dos estados mentais; b) os estados mentais não são redutíveis a estados físicos; c) os estados mentais são definidos e caracterizados pelo papel funcional que ocupam no caminho entre as entradas e as saídas de um organismo ou sistema.

A mente ocorre no cérebro, este último determinando o substrato material para a mesma, porém não definindo como se dá a interação físico-ambiente. “O cérebro instancia uma mente, mas essa não é o cérebro nem se reduz a ele” (TEIXEIRA, 2003, p. 129).

Searle (1996, p. 79) concorda com essa afirmação, ao defender que

“a hipótese básica [da IA] é que existe um nível de operações mentais que consiste em processos computacionais sobre elementos formais que constitui a essência do mental e pode ser realizado através de diferentes processos cerebrais da mesma maneira que um programa computacional pode ser rodado em diferentes hardwares” (SEARLE, 1996, p. 79).

O funcionalismo trouxe a possibilidade teórica de se variar o material com o qual se pode construir mentes, tendo passado a servir como fundamento para novas disciplinas, como a IA. O conceito de IA como realização de tarefas inteligentes (possibilidade mecânica de replicação de segmentos da atividade mental humana) por dispositivos que não têm a mesma arquitetura, nem a mesma composição biológica e físico-química do cérebro foi a grande motivação para o aparecimento de teorias funcionalistas. “Os estados mentais têm uma realidade que deve ser reconhecida: a mente é o software do cérebro; mas esse software poderia ser instanciado em algum outro tipo de mecanismo que pudesse rodá-lo” (Teixeira, 2003, p. 125).

Já a teoria dos sistemas intencionais é uma versão específica do funcionalismo, proposta pelo filósofo norte-americano Daniel Dennett. A idéia central é que os estados mentais são um sistema hipotético de conceitos articuladores que são utilizados para tornar inteligíveis os comportamentos de outros seres humanos. A semântica (sentido e significado), nesta concepção, não é gerada pela atividade cerebral, mas é um resultado da descrição que se faz dessa e de suas conseqüências –ou seja, nossos próprios comportamentos e os comportamentos dos organismos e sistemas que nos cercam. Quando esses comportamentos exibem padrões mínimos de racionalidade, passam a poder ser descritos como sistemas intencionais– sistemas aos quais atribuímos intenções, crenças e desejos, para que seus comportamentos se tornem inteligíveis para nós.

### **Considerações finais**

Percorremos quase todas as possibilidades conceituais que permitem conceber algum tipo de relação entre mente e cérebro. Uma teoria abrangente do funcionamento do cérebro e de como este produz uma mente terá de ser necessariamente complexa, inclusive dando conta de explicar como essa teoria pôde produzir-se a si mesma.

Contudo, ainda que um dia a neurociência traga um conhecimento completo do cérebro e defina os correlatos neuronais de todos os fenômenos mentais, o conceito de mente permaneceria. Por exemplo, o surgimento da mecânica quântica – e sua necessária revisão dos conceitos de matéria, espaço e tempo – foi incapaz de substituir uma percepção comum do mundo, em grande parte coincidente com os fenômenos da física clássica. Para retomar

o que Descartes já tinha notado, em suas *Meditações*: podemos conceber um quilógono – um polígono de mil lados – mas não podemos imaginá-lo. Assim é a mente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHURCHLAND, P. M. *Matter and consciousness*. Cambridge, MA, The MIT Press / Bradford Books, 1984.

DAVIDSON, Donald. “A mente material” em TEIXEIRA, João de Fernandes. *Cérebros, máquinas e consciência – uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos (SP), Edufscar, 1996.

DENNETT, Daniel. *Consciousness explained*. Boston, Little & Brown, 1991.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo, Abril Cultural, 1963.

NAGEL, Thomas. “What is like to be a bat?” em *Philosophical Review*, v. 83, p. 435-450, 1974.

RORTY, R. “Mind-body identity, privacy and categories” em *The Review of Metaphysics*, v. 19, n. 1, pp. 24-54, 1965.

SEARLE, John. *Mente. linguagem e sociedade*. Rio de Janeiro, Rocco, 2000.

SEARLE, John. “Mentes, cérebros e programas” em TEIXEIRA, João de Fernandes. *Cérebros, máquinas e consciência – uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos (SP), Edufscar, 1996.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *Cérebros, máquinas e consciência – uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos (SP), Edufscar, 1996.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *Mente, cérebro e cognição*. Petrópolis, RJ, Vozes, 2003.

TURING, Alan. “Computação e inteligência” em TEIXEIRA, João de Fernandes. *Cérebros, máquinas e consciência – uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos (SP), Edufscar, 1996.

## ÉTICA Y COMUNICACIÓN HUMANA: EL FILOSOFAR EN LOS LÍMITES DE LA COTIDIANEIDAD

Alicia Pintus\*

### Posmodernidad: La atmósfera cultural de nuestro tiempo

*La ciencia y las técnicas podrían haberse convertido en la prolongación de las facultades humanas, como pensaba Mac Luhan. En lugar de eso, las devoraron. Jean Baudrillard<sup>518</sup>*

Desde hace más de dos décadas el término “*posmodernidad*” se ha vuelto familiar en nuestros discursos. Sin embargo sigue siendo ambiguo y polisémico, quizás porque el objeto al que hace referencia es, también, multifacético, polidimensional y difícil de circunscribir. Para Lyotard “*Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX.*”<sup>519</sup> Para otros el término “*posmoderno*” “*...apunta a señalar el agotamiento del proyecto de la modernidad en la dimensión de sus grandes relatos legitimadores.*”<sup>520</sup>. Así, aquello que “*viene después de...*” (pos o post) refleja la ruptura de un proyecto que caracterizó a la Modernidad. Esa atmósfera cultural moderna, que reelaboró ideales anteriores e instituyó nuevos, se configuró en los siglos XVII y XVIII, aunque su germen se puede remontar al Renacimiento.

Dos nociones relacionadas caracterizaron el “*proyecto moderno*”: a) la idea de *progreso*, asociada a la reflexión sobre la historia de la humanidad; y b) la exaltación y la confianza ilimitada en las posibilidades de la *razón* humana. Así, el *leiv motiv* del Iluminismo podría sintetizarse en una frase: *la confianza en la razón como el instrumento, por excelencia, del progreso humano*<sup>521</sup>. Con desencanto nostálgico se considera que ese “*sueño*” moderno no se ha cumplido, incluso algunos afirman que ha fracasado. “*Pero la posmodernidad es, ante todo, la filosofía de la desmitificación, de la desacralización, la filosofía que desvela el derrumbamiento de los viejos ídolos*”<sup>522</sup>. Para otros, estamos transitando las pos-trimerías de la Modernidad. No habría fracasado, simplemente se trataría de su evolución.

---

\* Alicia Pintus es Licenciada y Profesora en Filosofía (UNR), Postitulada en Pedagogía y Currículum (UNR), Posgraduada Universitaria en Valores (Universitat de Barcelona), Directora Regional de la Facultad de Desarrollo e Investigación Educativos (UAI). Es, además, autora de numerosos artículos y libros.

<sup>518</sup> BAUDRILLARD, Jean. *Cool Memories*. Barcelona, Anagrama, 1989, p. 97.

<sup>519</sup> LYOTARD, Jean-Francoise. *La condición postmoderna*. Buenos Aires, Rei, 1987, p. 9.

<sup>520</sup> CASULLO, Nicolás. *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires, Puntosur, 1991, p 17.

<sup>521</sup> Cfr. EDWARDS, Ernesto y Alicia PINTUS. *Rock y Escuela*. Rosario, HomoSapiens, 1997, pp.16-19.

<sup>522</sup> COLOM, Antoni y Joan-Carles MÉLICH. *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós, 1994, p. 50.

“Posmoderno, como mínimo, la noción no es clara, remite a niveles y esferas de análisis difíciles de hacer coincidir. ¿Agotamiento de una cultura hedonista y vanguardista o surgimiento de una nueva fuerza renovadora? ¿Decadencia de una época sin tradición o revitalización del presente por una rehabilitación del pasado? ¿Continuidad renovada de la trama modernista o discontinuidad? ¿Peripecia en la historia del arte o destino global de las sociedades democráticas?”<sup>523</sup>

También es cierto que hasta la década de los '80, hablar de “modernos” y “posmodernos” hacía referencia a predilecciones respecto de lo nuevo y lo viejo, en particular relación a los avances tecnológicos, colocando a las opiniones en dos bandos contrapuestos: algunos a favor de esos cambios (integrados), otros decididamente en contra (apocalípticos)<sup>524</sup>. Pero... ¿cuáles han sido estos cambios? ¿Qué caracteriza a este contexto epocal posmoderno? Fragmentación, aceleración, fugacidad, sin sentido, caos, “*todo vale*” desintegración, peligro, soledad, aislamiento, deshumanización, incertidumbre... son palabras que vienen asociadas a nociones tales como: globalización, neo-liberalismo, fin de las utopías, decadencia de valores y principios morales, ruptura de tradiciones, cambios científico-tecnológicos vertiginosos, violencia, irracionalidad, consumismo... Todos estos términos parecen estar mezclados en una especie de *collage* donde es bastante difícil encontrar la unidad y la secuencia. Estamos acostumbrados a un modo de análisis “moderno” -heredero de las *reglas del método* cartesiano- que parece estarnos resultando bastante inadecuado para captar, expresar y sintetizar esta atmósfera epocal.

También se producen cambios en la concepción acerca del conocimiento científico<sup>525</sup>. La *empresa* científica no puede considerarse ajena e independiente de los avatares históricos por la que atraviesa su desarrollo. La ciencia no es neutral, justifica un determinado tipo de relaciones, que cumple una función ideológica, lo que de hecho son resultados de juegos, intereses, tensiones, luchas, etc<sup>526</sup>. Los avances científico-tecnológicos han determinado cambios radicales y con una aceleración inédita respecto de las épocas anteriores, en especial para el campo de las telecomunicaciones.

Uno de los problemas más neurálgicos de nuestro tiempo sobreviene en el campo de las relaciones interpersonales. Así parece ser que en la ‘*Era de las Comunicaciones*’ estamos más incomunicados que nunca y como consecuencia de ello, pareciera que los valores humanos y la concepción ética sufren las mayores pérdidas. Junto con la deslegitimación de los grandes relatos modernos, fueron fragmentándose y entrando en decadencia indiscriminadamente tradiciones vacías, hipocresías sin sentido, superficialidades y ritos injustificados, pero, también junto con ellos, se desmoronaron valores cuya ausencia representa un vacío insostenible. Los tiempos de nostalgia están quedando atrás y es necesario un replanteo de nuevas posibilidades frente a una crisis que nos coloca en un momento crucial de la

<sup>523</sup> LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1986, p. 79.

<sup>524</sup> Cfr. ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados* Barcelona, Lumen, 1990, pp. 27-47.

<sup>525</sup> A mediados del siglo XX y a partir de los aportes de Kuhn se sustituyen los patrones de racionalidad científica por uno nuevo: el consenso de la *comunidad científica*. Así el contexto de la época no puede ser desligado del progreso de las ciencias, trayendo como consecuencia una cierta imposibilidad para juzgar los cambios de paradigma desde un cierto criterio lógico objetivo.

<sup>526</sup> En el filme “*Y la banda siguió tocando...*” se pueden observar estos entrecruzamientos que recorren la investigación científica despojada de su supuesta neutralidad. *AND THE BAND PLAY ON* (1993) Estados Unidos Drama - Documental – Histórica- Dirección: Roger Spottiswoode :

historia de la humanidad. También en el campo de las relaciones humanas la capacidad de destruirnos adquiere dimensiones imponentes. Tal vez allí, en ese microcosmos que constituimos los hombres y mujeres de esta época, entrelazados y entretejidos en nuestros múltiples y complejos vínculos, podamos encontrar un espacio para reconstruir esa utopía perdida. De esto se trata esta exposición: de las alternativas para optimizar nuestras relaciones interpersonales en una época de crisis profunda, a partir de explorar las relaciones entre la ética y la comunicación humana.

## **Reflexión y coherencia**

*La vida examinada es la única que merece ser vivida.*  
Sócrates.

Tal vez porque en este contexto de crisis y posibilidades nos recorre, nos atraviesa y no deja nada fuera de él, es oportuno que nos interroguemos: ¿Podremos, alguna vez, encontrar las claves para vivir mejor?

Una de las preocupaciones que ha atravesado mi vida como docente ha sido, y continúa siéndolo, la de la utilidad que puedan tener las enseñanzas que imparto. Teniendo en cuenta que mi “ser-docente” ha teñido mi existencia de una cosmovisión peculiar, me parece oportuno explicitar algunos de los supuestos que sustentan mi hacer personal y profesional y que contribuirán a la propuesta que presento aquí.

No solamente me preocupo en un sentido pragmático o utilitarista, sino en uno más profundo y existencial. ¿En qué medida mis clases de filosofía sirven a mis alumnos para aportarles no solamente conocimientos específicos sino también, y en especial, contribuyen a su desarrollo integral como seres humanos? ¿Sirven mis enseñanzas para sus vidas? ¿Hasta qué punto? ¿Cómo puedo hacerlo en forma sistemática y metódica, esto es racional y concientemente orientada? Y mucho más aún ¿cómo puedo hacerlo en medio de un contexto que indica que nuestras enseñanzas son obsoletas?

Quizás esta preocupación básica está entrelazada con mi concepción del mundo y de la vida, y con los supuestos desde los que parto en el posicionamiento ideológico de mi disciplina. En mi cosmovisión hay dos componentes, que podríamos considerar metodológicos, que provienen de la filosofía –mi disciplina profesional- que vertebran y articulan mi modo de ser en el mundo: *reflexión y coherencia*.

No puedo concebir una vida, personal o profesional, que no sea permanentemente inspeccionada. Como Sócrates, considero que una vida que no ha sido examinada, no vale la pena. Es una afirmación fuerte y extrema que nos coloca en nuestro lugar de humanos y de pretendidos filósofos, sin admitir vacilaciones. Así permanentemente miro, analizo, me detengo, dudo, me interrogo sobre lo que me rodea y sobre mis propias acciones y pensamientos. Por tanto no puedo hacer menos con mi actividad docente y me propongo no dejar nunca de someter a juicio crítico aquello que constituye mi tarea profesional.

Reflexiono. ¿En qué consiste este reflexionar? Pienso lo que pienso y pienso el pensar mismo, esto es las estructuras y premisas desde las cuales construyo mi pensamiento. Haciendo esto no me cabe otra posibilidad que ver la relación que necesariamente debo establecer entre lo que pienso, lo que siento, lo que digo y lo que hago, en definitiva, dimensiones en que puedo analizar mi existencia.

Esa relación admite disociación, que es la forma más frecuente en que se vinculan estas facetas de la existencia humana. Pensar, sentir, decir, hacer, suelen aparecerse, en la



cotidianeidad, como aislados, inconexos y hasta contradictorios. Muchas veces se disimulan emociones porque se considera que es inconveniente manifestarlas. Otras tantas se oculta o distorsiona la verdad, con conciencia, porque se presenta como más útil que sincerarse. Son muchos los ejemplos que constatamos a diario de esta forma de relación en la que predomina la disociación.

Sin embargo es posible ponderar otra forma de relación que sea cualitativamente superior y más beneficiosa en sus consecuencias para nosotros y para con los otros: la coherencia, esa delicada y dinámica armonía o coordinación entre el pensar, el sentir, el decir y el hacer. Esta coherencia, difícil y costosa, hace transparente el obrar, promoviendo mayores niveles de integración y expansión personal, evitando los *dobles vínculos*<sup>527</sup>, en un mundo posmoderno donde estamos más acostumbrados a la hipocresía y a la ambigüedad de los mensajes que a relaciones francas, abiertas y menos teñidas de mezquindad. La disociación tiene una posibilidad extrema: la desintegración. Las aparentes ventajas sociales derivadas de diseccionar dimensiones que constituyen a un sujeto único e integral, se desvanecen tan pronto se inicia un éxodo de dolor, incomunicación y soledad sin pausa.

En consecuencia el trabajo existencial por el sostenimiento de la coherencia es un esfuerzo pero también es un beneficio no sólo en el plano de las valoraciones morales sino de la calidad de nuestra vida. Así es que en lo personal y en lo profesional reflexiono sistemáticamente sobre lo que acontece y también trabajo en la consolidación de una coherencia que minimice las fisuras entre el pensamiento, la afectividad, el discurso y la acción.

## Ética y comunicación humana

Nos decimos “humanos”. ¿Qué significa, aquí, que somos humanos? ¿Cuáles son las notas distintivas que nos caracterizan y nos diferencian? ¿Cuáles son las implicancias que traen estas perspectivas de comprensión e interpretación? Si bien no hay un acuerdo unánime acerca de qué significa ser ‘seres humanos’ pero podemos hacer algunas observaciones en torno a cómo se nos aparece esta condición distintiva en la existencia cotidiana, para inferir, luego, qué relación puede establecerse entre este supuesto antropológico y la ética, desde la perspectiva de la comunicación humana.

Este ser ‘seres humanos’ no parece ser un ‘algo’ ya prefigurado de antemano, sino que se va constituyendo a través del existir. Lo que sea que caracterice el ser ‘seres humanos’ está siendo construido en la medida en que se va existiendo. La esencia que se forja *en y a través* de la existencia tampoco parece ser una construcción individual. Dado que lo que nos constituye como humanos es *nuestro ‘estar-siendo-con-otros’*, no podemos no estar en relación con otros. Estamos sujetos a la relación. La relación es límite y condición de existencia. Queda claro que no podemos no vincularnos con otros. La cuestión será plantearnos: ¿cómo puede ser este vínculo?

Cada uno de nosotros tendrá memoria de experiencias que denominamos ‘positivas’ y otras ‘negativas’ según la calidad de nuestra historia relacional con esos otros seres humanos con quienes nos vamos entramando a través de la existencia. Cuando dos seres humanos entran en contacto o se vinculan puede que la presencia de uno y otro represente algún modo de restricción para cada quien, pues están siendo mutuamente lo ‘otro’, ‘aquello que me co-constituye como humano y que a la par me restringe en mis posibilidades’. El encuentro entre personas que están relacionadas puede ser vivido de manera bienhechora,

---

<sup>527</sup> Cfr. BATESON Gregory, *Hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Planeta, 1991.

expansiva, liberadora o de modo restrictivo-agresivo, como molestia, incomodidad, daño, dolor, lesión, donde predomina la lucha, la pelea, en vez de la cooperación<sup>528</sup>.

Entenderemos, en este marco, a la comunicación humana (para distinguirla de otras formas de comunicación) como condición de existencia, como un proceso dinámico en el cual las personas estamos vinculadas, conectadas, relacionadas, re-ligadas, en un ida y vuelta, permanente y simultáneo<sup>529</sup>.

Si admitimos lo anterior, tendremos que aceptar el primer axioma de la comunicación de Paul Watzlawick que afirma que *es imposible no comunicarnos*. Cuando vulgarmente decimos que ‘no hubo comunicación’ lo que estamos significando es que esa comunicación fue insuficiente, insatisfactoria o incompleta. Dado que la comunicación se da a través de signos verbales y no verbales podemos estar en absoluto silencio pero nuestras conductas siguen comunicando. Por tanto todos tenemos competencia comunicacional básica y además lingüística. Existir es, entonces, existir en la dimensión del lenguaje.

Todos tenemos memoria de haber experimentado una buena comunicación, sentirse pleno y satisfecho de habernos encontrados, y también tenemos registro de situaciones en las que esto no se logró, donde decimos que no nos comprendimos o que estamos incomunicados, de sentirnos incómodos, molestos, hasta dolidos. Así suele darse esta paradoja de la posmodernidad, en la llamada ‘era de las comunicaciones’ estamos más incomunicados que nunca, porque miramos a la persona con la que convivimos y no podemos hacer contacto con ella, no sabemos qué le pasa, qué quiere, qué necesita.

Parece obvio inferir que el fenómeno asombroso de la vida humana requerirá de una mayor cantidad de ‘buenas comunicaciones’ para que las personas involucradas puedan expandir al máximo sus posibilidades existenciales.

La cuestión que nos resta analizar es si podemos hacer algo para mejorar nuestra comunicación. O si solamente se trata de intuición, de algunas personas que tienen una habilidad y disposición naturales para comunicarse, vincularse y hacer contacto. También es adecuado que analicemos si se trata de una actividad que podemos hacer o no según nuestra elección o es un imperativo moral que no podemos soslayar. Esto es. ¿debemos mejorar nuestra manera de comunicarnos como una cuestión moral o como una ventaja utilitaria?

### **Implicancias prácticas de la relación ética-comunicación humana**

Dado que somos humanos por nuestras asociaciones, al estar participando en las relaciones que tendemos a constituir, nos cabe también responsabilidad en la comunicación, ya que hemos aceptado que no podemos no comunicarnos. Como adultos tenemos una mayor responsabilidad, por eso nos referiremos a qué podemos hacer nosotros y no a los problemas que generalmente se atribuyen a los otros que están dependiendo, en algún sentido, de nosotros.

Los humanos somos individuos que nos aparecemos ‘humanos’ en las múltiples e infinitas constelaciones de relaciones con las que se entreteje nuestra existencia. Nuestras vidas se construyen en la compleja urdimbre de nuestros vínculos con los otros, donde va-

---

<sup>528</sup> Cfr. MAKINISTIAN, Rubén León. “Comunicación Humana y sistemas Humanos” (*Recorrido de ideas, 1984/1990*). Rosario, Sociedad Editorial, 1991. Pp. 27 y 28.

<sup>529</sup> Cfr. EDWARDS, Ernesto y Alicia PINTUS. *Violencia en la escuela*. Rosario, Laborde, 2004. Cap. III

mos siendo mutuos espejos en los que se reflejan vivencias originarias que nos ligan, asemejándonos aún en las supuestas diferencias.

Atenta a que mis conductas, elegidas o descuidadas, traen consecuencias y que tengo una responsabilidad insoslayable como adulta, trato de permanecer alerta a mi decir y mi obrar, apelando para ello al auxilio de esos dispositivos filosófico-prácticos que son reflexión y coherencia, en continua ejercitación para mantenerlos afinados. Entre nuestro pensamiento y nuestra acción existe una cadena de decisiones que, a veces, se toman al descuido o automáticamente.

### **Algunas sugerencias prácticas a modo de conclusión:**

Privilegiemos el co-existir en libertad como condición de comunicación, que no es más que generar un espacio de posibilidades y expansión mutuas, haciéndonos cargo, cada uno, de nuestras responsabilidades y compromisos acordados sin coacción, voluntaria y concientemente.

No ambicionemos modificar al otro a nuestra voluntad y expectativas. Todos podemos promover cambios. Pero el otro cambia en el sentido en que quiere o puede.

Evitemos los espontaneísmos, esto es: las respuestas automatizadas que suponen cierta maquinización de las relaciones cuando se va construyendo una historia conjunta, que hace presumir erróneamente que sabemos, con certeza, cómo va a actuar el otro.

Ya que en toda comunicación hay un mensaje pero también una intención, prestemos atención a ambos. Cuando aparece una disociación entre el mensaje y la intención, es conveniente meta-comunicar, hablar acerca de cómo nos estamos comunicando y qué estamos queriendo manifestar. Explicitar nuestras intenciones aclara la ambigüedad de los mensajes.

Recordemos que la responsabilidad no es solamente hacernos cargo de nuestras intenciones, sino también de los efectos de nuestras conductas en los otros. Si alguien me dice que lo que hice lo lastimó, debo asumir que aunque no tuve la intención de hacerle daño, algo que hice lo provocó. Por tanto seamos más cuidadosos en nuestros vínculos, pues es cierto que resulta difícil saber de antemano si algo de lo que hacemos puede o no dañar al otro según su sensibilidad.

Estamos convencidos que recordando algunas de estas ideas tal vez podamos hacer de la actividad filosófica, un factor re-significador del sentido de nuestra existencia y la de los otros y que el filosofar hoy tiene que estar, también, en los límites de la cotidianidad, brindando a las personas oportunidades para optimizar la calidad de sus vidas y sus relaciones interpersonales.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- BATESON Gregory. *Hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Planeta, 1991.  
BAUDRILLARD, Jean. *El otro por sí mismo*. Barcelona, Anagrama, 1988.  
BAUDRILLARD, Jean. *Cool Memories*. Barcelona, Anagrama, 1989.  
CAMPS, Victoria y otros. *Concepciones de la ética*. Madrid, Ed. Trotta, 1992.  
CASULLO, Nicolás. *El debate modernidad-posmodernidad*. Bs. As., Puntosur, 1991.  
COLOM, Antoni y MÉLICH, Joan-Carles. *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós, 1994.

- EDWARDS, Ernesto y Alicia PINTUS. *Rock y Escuela. Formación Ética y Estrategias Didácticas*. Rosario, HomoSapiens, 1997.
- EDWARDS Ernesto, PINTUS Alicia y BAILI, Eve. *Filosofía Apta para Todo Público. Chicos y grandes pensando juntos*. Rosario. Homo Sapiens, 1999.
- EDWARDS, Ernesto y PINTUS Alicia. *Seducción y Poder en la escuela. Re-pensando la ética docente*. Rosario, Homo Sapiens, 2001.
- EDWARDS, Ernesto y PINTUS Alicia. *Violencia en la escuela*. Rosario, Laborde, 2004.
- JASPERS, Karl. *El problema de la culpa*. Barcelona, Paidós, 1998.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 1986.
- LYOTARD, Jean-Francoise. *La condición postmoderna*. Buenos Aires, Rei, 1987, p. 9.
- LYOTARD, Jean-Francoise. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona. Gedisa, 1994.
- MAKINISTIAN, Rubén L. “Comunicación Humana y Sistemas Humanos” Recorrido de ideas, 1984/1990). Rosario, Sistemas Humanos, 1991.
- MAKINISTIAN, Rubén L. *Temas de la materia “Comunicación Humana y Sistemas Humanos”*, Rosario, Sistemas Humanos, 1991.
- MAKINISTIAN, Rubén L. *Aportes a la materia “Comunicación Humana y Sistemas Humanos”*, Rosario, Sistemas Humanos, 1992.
- MAKINISTIAN, Rubén L. *Opiniones*. Rosario, Sistemas Humanos, 1992.
- MAKINISTIAN, Rubén L. *Desarrollos en la materia “Comunicación Humana y Sistemas Humanos”*, Rosario, Sistemas Humanos, 1993.
- PALACIOS, Jesús. *La cuestión escolar*. México, Fontamara, 1997
- PINTUS, Alicia. *Posmodernidad y Educación: ¿Caos o Posibilidad?* En Vivencia Educativa -Revista de temas de educación- 1º PARTE Año 10 N° 73 (noviembre de 1994) y 2º PARTE -Conclusión-Año 10 N° 74 (diciembre 1994)
- PINTUS, Alicia. *La crisis de la Escuela en la Posmodernidad* Diario 'La Capital', de Rosario. Edición del viernes 21 de julio de 1995.
- PINTUS, Alicia. *La Ética: ¿es enseñable?* Para AulaHoy, Rosario, Año I, N° 3, Noviembre de 1995.
- PINTUS, Alicia. *Enseñar es tocar una vida para siempre*. AulaHoy, Editorial HomoSapiens, 1999.
- SATIR, Virginia. *En contacto íntimo*. México, Editorial Concepto, 1990.
- WATZLAWICK, P. J. Beavin BAVÉLAS y D. D. JACKSON. *Teoría de la Comunicación Humana*. Barcelona, Herder, 1995.

## HEIDEGGER Y LOS POSMODERNOS: DIVERGENCIAS FUNDAMENTALES EN TORNO A LA REVISIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Silvana Filippi  
CONICET – UNR

Filosofar en la actualidad significa con frecuencia emprender una relectura del pensamiento precedente. Así por ejemplo, resulta conocida la crítica que tanto Heidegger como los pensadores posmodernos han realizado respecto de la metafísica tradicional. Ello ha comportado, en ambos casos, una revisión de la historia de la filosofía en su conjunto, en tanto esa crítica parece remontarse al platonismo como punto de partida de un modo de pensar que ya no sería viable. Con relación a esta relectura crítica de la historia de la filosofía, los pensadores posmodernos han creído encontrar sus antecedentes más destacados en Nietzsche y Heidegger. El Friburgués, sin embargo, se ha sentido manifiestamente distante de aquel, y ello porque las observaciones de Heidegger al platonismo, así como a diversas tesis de la metafísica tradicional, sea antigua o medieval, e incluso a la modernidad, son de índole muy diferente de las que llevó a cabo Nietzsche. De ahí el desconcierto de los posmodernos respecto de Heidegger, pues existen serios malentendidos en cuanto al motivo que ha inspirado su visión en torno al pasado filosófico, y en consecuencia, sobre cuál es la dirección futura a la que apunta su reflexión. Ahora bien, si filosofar hoy implica en buena medida tomar posición frente a la historia de la filosofía, nos parece que el planteamiento de esta cuestión reviste una importancia capital.

### a) La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía

Es un hecho ya muy difundido que Heidegger ha emprendido una revisión de la entera historia del pensar, acusándola de haber incurrido en un “olvido del ser” (Seinsvergessenheit)<sup>530</sup>, al punto que la historia de la metafísica occidental podría ser llamada “la historia de la gran tragedia del ser”<sup>531</sup>, “porque ella sólo piensa el ser en cuanto representa el ente como ente. Ella se refiere al ente en su totalidad y habla del ser. Nombra el ser y alude al ente como ente. El decir de la metafísica se mueve de un modo extraño, desde su comienzo hasta su culminación, en una confusión generalizada de ente y ser”<sup>532</sup>.

La responsabilidad inicial de tal olvido, Heidegger la adjudica además a Platón. De ahí el reiterado reproche que comienza a menudo con la expresión: seit Platon<sup>533</sup>, esto es, “desde Platón”. A esta crítica escaparían tan sólo algunos pensadores aurales que, como Parménides, Heráclito y Anaximandro, tuvieron una intuición del ser como tal, es decir, del

<sup>530</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, pp. 14-15.

<sup>531</sup> G. J. Seidel, *Martin Heidegger and the pre-socratics*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1964, p. 27.

<sup>532</sup> M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1955, 7ª ed., p. 11.

<sup>533</sup> Cfr. por ejemplo, M. Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1982, p. 72.

ser en sentido propiamente verbal, como dinamismo, como el estar siendo que sustenta la presencia del ente<sup>534</sup>.

Desde Platón, sin embargo, la atención del pensar se centró en lo que el ente es y sus propiedades. La pregunta ¿qué es la ουσία (ousía)?, ¿qué es la realidad? sustituye al asombro ante el hecho de que el ente sea. La energía propia del estar presente de lo presente pasa desapercibida y la reflexión filosófica se aboca a desentrañar qué sean los entes y merced a qué le deban su talidad o quiddidad. La metafísica se ocupa a partir de entonces, del ente en tanto ente y encuentra la razón de su ser tal en algún principio entitativo, sea que se trate del arquetipo platónico separado de las cosas, o de un ingrediente inherente a las cosas como la forma sustancial aristotélica. El ser, por ende, remite, en primer lugar, a algún aspecto de la esencia o a una esencia separada y, en última instancia, al ser supremo, entendido también como ουσία (ousía) o ente supremo. De este modo, el ser resulta equiparado con un ente o con algún elemento del ente. Y la metafísica de vuelve, al decir de Heidegger, “onto-teo-logía”, o sea, una lógica del ente en general y del ente supremo en particular<sup>535</sup>.

Los primeros pensadores griegos, en cambio, percibieron el ser como el dinamismo desocultante del ente. Así, el ser no es ente, ni un principio inherente a la esencia del mismo, sino aquella energía por la que el ente emerge a la presencia. Por desgracia, esos filósofos aurorales, prontamente fueron leídos e interpretados bajo la óptica platónica. De ahí que Parménides aparezca como el lógico radicalizado de lo inmutable, mientras que Heráclito sea tenido por el emisario del puro devenir. Ambos, no obstante, son vistos desde una perspectiva que les es ajena, pues ellos no se ocuparon de determinar cómo son las cosas, sino cómo es que hay cosas. La pregunta por el qué, es decir, por la esencia, es un problema abierto recién desde Sócrates y Platón<sup>536</sup>. La historia del pensar, sin embargo, comenzó ya tempranamente a ser comprendida en su totalidad bajo una perspectiva socrático-platónica.

Efectivamente, sostiene Heidegger que, a partir de Platón, se impuso con fuerza creciente la interpretación del ser como οντως ον (*ontos on*), como presencia plena e inmutable de la ιδέα (*idea*) o εἶδος (*eidos*), es decir, de lo que es propiamente. Desde entonces, la ουσία (ousía), la entidad del ente, designa la pura presencia de lo que es, la constancia y la permanencia de lo que se muestra en la presencia. La consecuencia más inmediata que se deriva de la interpretación del ser como idea es la escisión de lo real en regiones, de las cuales unas “son” más propiamente que otras. Se abre así un *gorismós*, un abismo, entre la idea y aquellos entes que sólo torpemente aspiran a su perfección por la vía de la imitación, de la participación en el aspecto eidético. El ser designa lo que se mantiene idéntico, la mismidad, mientras que el no ser se vincula al devenir. De ahora en más el ser y la verdad se medirán por su grado de ajuste a la idea, al *ontos on*, en cuanto siempre y constantemente es lo que es<sup>537</sup>. Platón ha sido considerado “el más grande” de los filósofos griegos<sup>538</sup>. “En la historia de occidente, Platón se convierte en el prototipo del filósofo”<sup>539</sup>, a tal punto

<sup>534</sup> Cfr. S. Filippi, *Heidegger y la filosofía griega*, Rosario, CERIDER-CONICET, 1998.

<sup>535</sup> Cfr. M. Heidegger, *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* (introducción a *Was ist Metaphysik?*, op. cit.), p. 19; *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 51-58; *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, en *Nietzsche II*, Pfullingen, Neske, 1961, p. 348.

<sup>536</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1959, 2ª ed., p. 270.

<sup>537</sup> Cfr. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”*, Bern, Francke, 1954.

<sup>538</sup> M. Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954, 2ª ed., p. 112.

<sup>539</sup> M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 220.

que, según Heidegger, la filosofía subsiguiente puede ser entendida como la trama de las vicisitudes experimentadas por el pensar de Platón y el platonismo, pensar que, si en el ateñense todavía ostenta grandeza y potencia creadora, tenderá a volverse crecientemente rígido en sus consecuencias ulteriores que llegan incluso más allá de la filosofía hegeliana. Así pues, Platón es en verdad el más grande si es que hemos de juzgar su pensamiento desde el punto de vista de la influencia que ejerció. El viraje que Platón imprimió al pensar fue de tal magnitud que el naciente esencialismo y la consiguiente interpretación del ser del ente como entidad, se volvieron dominantes para toda la historia de la filosofía hasta Nietzsche e incluso después de él. Poco importa, sostiene Heidegger, que se propugne una doctrina antagónica o hasta una inversión del platonismo: si a sabiendas o no se acepta su peculiar concepción del ser como sustantivo, como nombre y no como verbo, es decir, como entidad del ente, entonces aún se estará bajo la potencia dominante de la filosofía platónica y el “olvido del ser” se habrá consolidado.

## b) La destrucción posmoderna de la metafísica

También los posmodernos emprendieron una fuerte crítica contra la metafísica, cuyo paradigma, según estiman, se encuentra en el platonismo. Esa crítica se vuelve efectiva bajo la forma de un procedimiento deconstructivo, es decir, de una disolución programática del pensar metafísico al que los posmodernos consideran un modelo hegemónico fundado en categorías “fuertes”, “violentas”. Efectivamente, siguiendo en esto a Nietzsche, los pensadores posmodernos consideran que la metafísica corresponde a una forma de interpretar el mundo que ha perdido vigencia. La metafísica sería propia de una época en que la inseguridad en que vivían los hombres, los impulsaba a imaginar un orden, una jerarquía, un Dios poderoso, una realidad sólida y sustantiva. Hoy en cambio, cuando la ciencia y la técnica han provisto a la humanidad de un dominio sobre las fuerzas naturales que constituye un factor tranquilizador, ese pensamiento fuerte y hegemónico ya no es necesario para brindar una sensación de seguridad y de control sobre una realidad que resulta hostil<sup>540</sup>. Así, para la perspectiva posmoderna que dice remontarse a Nietzsche y Heidegger, la metafísica ha llegado a su consumación, a su acabamiento. Una visión de la totalidad de lo real y de sus fundamentos últimos ha perdido vigencia. El gran metarrelato de la metafísica, resulta sustituido por infinidad de narraciones que se entrecruzan<sup>541</sup>. Entre ellas, no hay ningún “relato” o discurso que pueda ser válidamente reconocido como un “interpretante universal” de lo real en su totalidad. A la pretendida captación metafísica del fundamento único y unificante de lo real, le sigue en la actualidad el descrédito de un discurso semejante y la constatación fáctica de la convivencia de una pluralidad de discursos, de una multiplicidad de “juegos de lenguaje” al decir de Wittgenstein, sin que pueda decidirse cuál sea “más verdadero” entre ellos. La misma noción de verdad se ha vuelto superflua. La metafísica, que resulta entendida desde Nietzsche sobre todo en términos del platonismo, resulta así rechazada no por motivos teóricos, pues no se niega la verdad de sus principios, sino que se la rechaza por motivos “vitales”<sup>542</sup>, en virtud de una forma de existencia que ya ha cambiado y que no requiere la apropiación “violenta” del dominio sobre lo real. Llama la atención

<sup>540</sup> G. Vattimo, “Destinación de la metafísica, destinación de la violencia”, en *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, Córdoba, 1987, p. 415.

<sup>541</sup> J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Buenos Aires, Teorema, 1991, p. 10.

<sup>542</sup> Véanse las interesantes observaciones que aparecen en la introducción con la que Ramón Rodríguez presenta el escrito de G. Vattimo *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 11.

la constante consideración de la metafísica como pensar violento que impone un señorío forzado sobre la multiplicidad de los fenómenos apelando a cierto número de principios supremos. Y nuevamente aquí la alusión a Nietzsche. De este modo, dice Vattimo: “el núcleo de la crítica nietzscheana de la metafísica se nos revela aquí como un desenmascaramiento de la relación que mantiene con la violencia”<sup>543</sup>. Indudablemente campea aquí el escepticismo metafísico: su pretendida visión reveladora de la estructura profunda de la realidad, no sería más que oculta voluntad de poder.

De lo que ahora se trata no es de reemplazar la metafísica y su creencia en un mundo verdadero, por una verdad que fuese más verdadera o más correcta, según lo han pretendido tanto el positivismo y el cientificismo, como la crítica de la ideología. Se trata más bien de una despedida (Abschied) de la metafísica, de un abandono que abre paso al nihilismo. El fin de esa ilusión instaurada por la metafísica, da pie al nihilismo como situación epocal de disolución de toda objetividad y verdad, que impide el surgimiento de nuevos fundacionismos. Como decía Nietzsche: “el mundo ha devenido fábula”, por lo cual es preciso seguir soñando sabiendo que se sueña. La filosofía cobra conciencia de que su ámbito no es el de una estructura real y metafísica, sino el de la oscilación y la pluralidad, en tanto que su tarea propia puede interpretarse a partir de aquí como relevamiento de la heterogeneidad y concatenación de acontecimientos epocales, de los siempre cambiantes horizontes histórico-culturales (Vattimo), o como deconstrucción permanente del logocentrismo que amenaza apropiarse de todo discurso (Derrida)<sup>544</sup>, o como elección más o menos arbitraria y azarosa de un plano de inmanencia sobre el cual crear conceptos que nos vinculen de algún modo con el caos inapresable (Deleuze)<sup>545</sup>, o bien como constante invención de nuevas cadenas lingüísticas que nos presten una renovada utilidad y contribuyan al bienestar democrático del mayor número (Rorty)<sup>546</sup>. Sea como fuere y pese a las divergencias entre los pensadores que se adscriben a este estilo de pensar posmoderno, por lo cual se formulan mutuas críticas, lo indiscutible es su común aversión por la metafísica y la puesta en cuestión de toda la tradición filosófica.

### c) Nietzsche y Heidegger

Ahora bien, entre los representantes de este nuevo estilo de pensar, existe una coincidencia prácticamente unánime en considerar a Nietzsche como el primer filósofo “posmoderno”<sup>547</sup>, por cuanto este pensador habría iniciado de modo paradigmático la tarea deconstructiva de la filosofía tradicional, distintiva del movimiento posmoderno. Pero no sólo eso, sino que, más próximo a nosotros, Heidegger habría continuado, en la misma línea, la disolución de la metafísica. Por eso, dicen, es preciso llegar al “reconocimiento de la continuidad sustancial que, incluso contra la letra de los textos, persiste entre los pensadores que más han influido en la definición de la teoría de la interpretación, esto es: Nietzsche y Heidegger”<sup>548</sup>. Poco importa que el filósofo de Friburgo haya expresado con toda claridad una

---

<sup>543</sup> G. Vattimo, “Destinación de la metafísica, destinación de la violencia”, ponencia citada, p. 415.

<sup>544</sup> Cfr. J. Derrida, *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1977.

<sup>545</sup> Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

<sup>546</sup> Cfr. Rorty R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Piados, 1993.

<sup>547</sup> G. Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 59.

<sup>548</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Piados, 1992, p. 10.



fuerte crítica contra Nietzsche considerándolo la más extrema versión del platonismo<sup>549</sup>, puesto que su inversión de esta doctrina no modifica la concepción del ser propuesta por el célebre ateniense, sino que la presupone y, con ello, acepta el horizonte bajo el cual el platonismo se volvió dominante en la historia del pensar. Por el contrario, pasando por alto esta crítica explícita del Friburgués, afirma Vattimo que “Nietzsche y Heidegger y junto con ellos todo ese pensamiento que se remite a los temas de la ontología hermenéutica son considerados aquí —aún más allá de sus propias intenciones— como los pensadores que echaron las bases para construir una imagen de la existencia en estas nuevas condiciones de no historicidad, o mejor aún, de posthistoricidad”<sup>550</sup>.

Según esta versión posmoderna del pensamiento heideggeriano, el filósofo de Friburgo no es aquel que habría bregado por la recuperación de un sentido más auténtico del ser buscando una alternativa a la determinación platónica del ser como *ontos on* y como idea, sino quien habría emprendido una revisión de la tradición, desarticulando y rebajando la metafísica, hasta llegar a mostrar la historia entera del pensar como mera transmisión e interpretación de mensajes, en una concatenación infinita, sin pretensión de verdad, de autenticidad ni de fundamentación<sup>551</sup>. En consecuencia, Heidegger no podría ser considerado, según ha parecido a muchos, como el pensador del retorno del ser en sentido metafísico. Al contrario, la ontología heideggeriana sería una “ontología débil” que se ha despedido del ser metafísico y de los caracteres fuertes (esencia, centro, permanencia, certeza, etc.)<sup>552</sup> que hasta ahora la historia del pensar le había atribuido. El ser ya no es fundamento. La asunción del nihilismo se muestra como la única opción positiva en estos tiempos de despedida respecto de la metafísica. Y en este sentido Nietzsche sería un precursor de Heidegger, pues para uno y otro el pensamiento no se remontaría a los orígenes para apropiarse de ellos, sino que sólo recorre los caminos del errar incierto, que es lo único que nos es dado. Es por ello que la posmodernidad propone y acepta una continuidad de fondo entre el pensamiento nietzscheano y el de Heidegger, pues si en Nietzsche se anuncia el pasaje a la posmodernidad, éste se cumpliría en el pensamiento heideggeriano<sup>553</sup>. “Y es en esto en lo que, con buen derecho, ambos pueden ser considerados los filósofos de la posmodernidad”, porque dejan de pensar al hombre y al ser mediante las estructuras estables, fuertes, de la metafísica platónica, para proceder a la destrucción de la ontología, es decir, a una crítica que ya no se realiza en nombre de otro fundamento más verdadero<sup>554</sup>. De ahí que, según entiende Vattimo, la rememoración del pasado, es decir, la noción de *An-denken*, aproxima a Heidegger “de manera sustancial” al Nietzsche de la filosofía de la mañana<sup>555</sup>. Es más, no sólo el pensamiento heideggeriano sería perfectamente acorde con el nihilismo de Nietzsche, sino que interpretarlo por esta vía redundaría en beneficio de aquel en tanto lo muestra en sintonía con la condición de nuestro tiempo.

Ahora bien, ¿es verdad que esta asociación con la lectura nietzscheana de la tradición metafísica, que probadamente va contra lo expresado por Heidegger, muestre la faz

---

<sup>549</sup> M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”*, op. cit., p. 37. Allí califica Heidegger a Nietzsche como “el más desenfrenado platónico”.

<sup>550</sup> G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 13.

<sup>551</sup> Cfr. G. Vattimo, op. cit., p. 29.

<sup>552</sup> Idem, p. 79.

<sup>553</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, op. cit., pp. 120 y 121.

<sup>554</sup> G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, op. cit., pp. 10 y 19.

<sup>555</sup> Idem, p. 153.

auténtica de la interpretación de la historia del pensar que ha efectuado el filósofo de Friburgo?

#### d) El pensar del ser en Heidegger

Este acercamiento del pensamiento de Heidegger al de Nietzsche es producto del apropiamiento que la posmodernidad ha hecho de su crítica a la tradición filosófica, pero en un sentido que de ningún modo encuentra justificación en los textos del filósofo alemán. De hecho es harto discutible, pues, por un lado, oscurece por completo la crítica de Heidegger a Nietzsche, ya que si en verdad el pensamiento heideggeriano se hallara en la misma línea del nihilismo nietzscheano, no se comprende por qué Heidegger haya de considerarlo como la consecuencia más extrema a que ha conducido el esencialismo metafísico. Pero por otra parte, además, al asimilar la reflexión de Heidegger a la de Nietzsche se vuelve imposible entender en qué sentido el pensador de Friburgo se siente distante de la metafísica tradicional, por qué la acusa constantemente de un olvido del ser y por qué insiste en la rememoración como vía de recuperación de un destello originario del ser.

Al respecto, los posmodernos reconocen con frecuencia que el acercamiento entre Nietzsche y Heidegger no puede realizarse sino contra la letra, contra los textos del propio Heidegger, que, con toda claridad, lejos de expresar algún tipo de identificación o similitud con Nietzsche, lo incluyen dentro del “olvido del ser” que habría signado al pensamiento metafísico tradicional, a tal punto que en el pensamiento nietzscheano esa tendencia esencialista dominante en la historia de la metafísica habría llegado a su máxima expresión y sus últimas posibilidades.

Frente a esta dificultad evidente e insalvable, los pensadores posmodernos han adoptado la actitud de tratar de “reinterpretar” la oposición expresada por Heidegger hasta lograr reducirla lo suficiente como para pasarla por alto, o bien han protestado contra la “mala fe” de la exégesis heideggeriana de Nietzsche. La primera actitud es la que ha tomado Vattimo; la segunda es, por ejemplo, la de Derrida<sup>556</sup>.

Así, el sucederse de las épocas en que el ser se ha hecho manifiesto de diversos modos en la historia del pensar, no consiste para Heidegger como para los posmodernos, en la mera transfiguración de los horizontes histórico-culturales, de los juegos de lenguaje, de los simulacros, de los paradigmas lingüísticos en que cada vez se ha generado un sentido del ser, pues para el filósofo alemán unos modos de comprender el ser son más verdaderos que otros, y si es verdad que el ser se vuelve patente por y en nuestra comprensión, también es cierto que no depende de ella. Al contrario, es el pensar el que recibe su razón de ser y su sustento a partir de su capacidad para permanecer abierto y receptivo ante el dinamismo del ser. Sólo la “urbanización” a la que ha sido sometido Heidegger —según la gráfica expresión de Habermas a propósito del tratamiento que recibió la especulación heideggeriana en la obra de Gadamer<sup>557</sup>— pudo forzar la identificación de ser y lenguaje que no está presente en los escritos del Friburgués. Una cosa es que el ser se vuelva manifiesto en la palabra, y otra que se identifique con ella.

De ahí el justificado temor de los posmodernos acerca de que el pensar heideggeriano sea “el último coletazo” de un pensar que aún añora la metafísica<sup>558</sup>. En efecto, Heideg-

<sup>556</sup> J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 387.

<sup>557</sup> J. Habermas, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz*, en H.-G. Gadamer y J. Habermas: *Das Erbe Hegels*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, pp. 9-51.

<sup>558</sup> J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 98.

ger no se propone “ni una destrucción ni tampoco una negación de la metafísica”<sup>559</sup>, sino recuperar para el pensar lo que ella ha olvidada y aún le pasa inadvertido. Por la misma razón, el filósofo alemán ha tenido una visión de la historia de la filosofía radicalmente diferente a la de los posmodernos, aunque parezcan coincidir en ciertas críticas hacia el platonismo. Heidegger sostiene que el ser como tal ha sido mejor entrevisto por los primeros pensadores que por el resto de la tradición filosófica. Y si critica la doctrina platónica no es porque niegue un orden en la realidad o porque quiera invertir el predominio de lo inteligible y único sobre lo múltiple y sensible, sino porque Platón habría considerado sólo un sentido del ser: el qué de la cosa, su ser tal o cual, y habría dejado en el olvido el ser mismo: el estar siendo de lo real. Aristóteles habría intentado “un paso hacia atrás” (ein Schritt zurück)<sup>560</sup> y, sin embargo, habría caído nuevamente en una concepción regida únicamente por el ser como *eidos*. Por eso para él, según lo dice explícitamente, el verbo “ser” no tiene un sentido propio, sino que sólo es un verbo copulativo, el lazo de unión entre la sustancia y sus propiedades<sup>561</sup>. Desde entonces, sostiene Heidegger, el oscurecimiento del ser habría sido progresivo hasta llegar a la modernidad en la que el ser queda reducido al carácter objetual del objeto, concebido como producto del sujeto. Es decir, del ser como tal, ya no queda nada; esa energía desocultante por la cual todo ente adviene a la presencia nos pasa desapercibida y la sentencia de Parménides, que según Heidegger encierra el misterio para todo pensar<sup>562</sup>, ya no se comprende: “Es necesario decir y pensar que el ente es, pues hay ser; la nada no es”. Al contrario, este pensador auroral es entendido, como en general toda la historia de la filosofía, en clave platónica según la cual “es necesario decir y pensar lo que el ente es”. A partir de ello, la crítica deconstructiva posmoderna al platonismo, o a lo que ellos han entendido por él, se aplica indistintamente a toda la historia del pensar, como si ésta fuese reductible a aquel y como si el único sentido del ser fuese el que ha enseñado Platón, el cual, por lo demás, parece no tener ya más justificación en esta época posmetafísica.

Pero esta uniformidad no es la que ostenta la interpretación de la tradición que ha llevado a cabo el Friburgués. La lectura que Heidegger ha hecho del conjunto de la historia de la filosofía es mucho más rica y compleja de lo que alcanzan a advertir los pensadores posmodernos, quienes consideran por ello, que Nietzsche lo habría superado en radicalidad. El Sein heideggeriano, sin embargo, no está sujeto a un proceso de infinita decadencia y debilitamiento, tal como proponen los posmodernos, sino que aún aguarda ser recuperado para el pensar. La versión posmoderna de la historia de la filosofía también está sumergida en el olvido del ser, lo que le ha impedido ver que Heidegger no está atado a viejos resabios metafísicos, sino que ha quedado cautivado por ese fundamento abismal de lo real que permanece esquivo a muchas doctrinas filosóficas. Es que el ser se sustrae y permanece oculto en favor de la presentación del ente<sup>563</sup>, de modo que nuestra atención queda fácil-

<sup>559</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 109. Cfr. *Was ist Metaphysik?*, op. cit., p. 9.

<sup>560</sup> Cfr. M. Heidegger, *Die Physik bei Aristoteles*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1967, 2ª ed. También, *Nietzsche II*, op. cit., p. 473.

<sup>561</sup> Aristóteles, *Peri hermeneias*, cap. 3: “Ser o no ser no es el signo de la cosa misma, como no lo es si se expresa el ser en sí y por completo aislado. El verbo ser por sí solo no es nada; sólo indica una cierta combinación que de ninguna manera puede comprenderse independientemente de las cosas que la forman.”

<sup>562</sup> M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, en *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über...*, op. cit., p. 81

<sup>563</sup> Cfr. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1957, 3ª ed., p. 310: “Die Unverborgenheit des Seienden, die ihm gewährte Helle, verdunkelt das Licht des Seins. Das Sein entzieht sich, indem in das

mente acaparada por él, sea el ente inmutable de Platón o las cambiantes concepciones que nos forjamos en sustitución de aquel. Por tal motivo, la posmodernidad es sólo la inversión del platonismo, no su superación, mientras que su comprensión de la historia de la filosofía se queda aún en la superficie y en la crítica a Platón que, sin embargo, acepta su definición del ser como “ser esto” y su concepción dual del ente, oponiendo tan sólo la alteridad y la heterogeneidad a la identidad de lo único. Es el triunfo de lo múltiple sobre lo uno, de lo diverso sobre lo idéntico, del simulacro sobre el arquetipo, pero el ser como tal permanece más oscurecido que nunca antes, y la trama profunda de la historia de la filosofía pasa desapercibida.

---

*Seiende entbirgt.*” (“El desocultamiento del ente, que le concede claridad, oscurece la luz del ser. El ser se sustrae, en tanto se aloja en la entraña del ente”).

## NATURE, PERSONNE ET DROITS PREMIERS, SELON L'ORDRE DES PENSEES

Jean-Marc Trigeaud\*

L'itinéraire d'un philosophe du droit s'inscrit dans "l'ordre des pensées", telles qu'elles viennent progressivement à l'esprit, et parfois par dépassements successifs, -plus que dans "l'ordre des raisons", qui appartiennent à une théorie et s'exposent déductivement.

### De la nature des choses

Dans la première réflexion que j'ai engagée ainsi sur la justice, pour essayer de comprendre comment le *phénomène-droit* pouvait se justifier, et pour tenter de remonter à des *présupposés* ou à des *causes* susceptibles d'en rendre compte, ontologiquement et axiologiquement, c'est l'idée d'un *droit naturel*, centré sur la "nature des choses", qui s'est imposée à moi<sup>564</sup>.

Par là, je mettais à profit l'expérience, essentiellement aristotélicienne, de la "justice particulière", afin de mieux saisir ce que le langage du droit positif ou du droit privé doctrinal m'avait appris, de manière encore inconsciente et inexplicite.

Que la *nature* de la chose vise l'essence d'un rapport d'équilibre entre deux éléments objectifs ou entre deux biens, et qu'elle s'entende par là d'une égalité (le *meson* ou l'*ison* de l'*Ethique à Nicomaque*), -égalité aux types diversifiés, en fonction des termes qu'elle relie-, et qu'une telle égalité se compose différemment, selon qu'elle s'applique aux choses à distribuer ou à répartir, ou aux choses patrimoniales déjà attribuées, dès qu'un déséquilibre précisément les affecte: voilà qui répondait parfaitement à mon attente de juriste, en quête d'un *sens de l'être et du devoir-être*, sous-jacent à toutes ses démarches techniques.

Une exploration du domaine de la possession, parallèle à celui de la propriété, comme le *fait* l'est au regard du *droit*, m'avait convaincu que l'idée de "nature des choses" ou "de la chose" (*ex ipsa rei*), -que l'on retrouve dans la scolastique thomiste médiévale, comme d'ailleurs dans les droits naturels classiques des trois monothéismes, et qui réapparaît à travers les courants phénoménologiques ou les philosophies "réalistes" modernes de

---

\* Jean-Marc Trigeaud, philosophe et juriste de formation, lauréat et docteur d'Etat de l'Université Panthéon-Assas (Paris II), professeur de philosophie du droit à l'Université Montesquieu Bordeaux IV; membre de diverses institutions scientifiques internationales et d'académies nationales étrangères, il appartient au comité de directions ou au conseil scientifique de nombreuse revues et de multiples congrès; il est notamment cofondateur de la Société International pour l'unité des sciences; L'Arcipelago, rédacteur en chef aux Archives de philosophie du droit (Paris, Dalloz); directeur de la Bibliothèque de Philosophie Comparée; auteur de nombreuses livres et articles.

<sup>564</sup> Qu'il me soit permis de renvoyer à *Justice et tolérance*, Bière, 1997, p. 197 s. pour des explications plus précises que j'ai moi-même apportées sur cet itinéraire et sur mon projet de ne rien formaliser ni systématiser pour adopter une philosophie interrogative de l'expérience (lointaine influence *marcellienne* au fond à laquelle j'ai dû le plus au début).

l'existence-, est une idée qui inspire *l'ensemble des concepts théoriques et pratiques dont use la science juridique*, à condition que cette science conserve, cependant, une attache à l'héritage du droit romain (car certains pays, particulièrement au sud de l'Europe, et sur l'instigation de la France kantianisée, l'ont parfois perdu).

En tout cas, comme toute idée, comme toute justification, l'intérêt de cette analyse était d'entrer dans la recherche des *causes* au-delà de celle des *principes* ; elle était de capter une *universalité* par-delà la simple *généralité* des concepts juridiques, qu'ils soient donc théoriques ou pratiques; et elle était de surmonter aussi les divisions qu'ils suscitent entre les cultures géo-historiques.

Mais, pour autant qu'elle satisfaisait incontestablement l'exigence du philosophe, la "nature des choses", source du *droit naturel*, révélait vite ses limites.

Déjà, les contradictions surgissaient dès l'approfondissement de la connaissance d'un droit qu'il fallait bien admettre ouvert à des références opposées à celles de la "nature des choses"; et elles obligeaient à tenir compte d'autres traditions et d'autres apports.

Mais, en dehors-même d'un *droit à caractère patrimonial*, d'un *droit privé*, notamment, axé sur les biens ou les *res*, l'idée de nature de la chose s'affirmait impuissante à servir une interprétation plus étendue des données.

Et, de fait, les données soustraites à sa capacité explicative s'accumulaient. Elles englobaient principalement *tout le champ extra-patrimonial*; et elles contraignaient à considérer la justice sous un autre aspect tout aussi originaire que le précédent, mais bien plus tardivement développé, et dans une autre aire d'épanouissement que le droit : elles conduisaient à consacrer la "justice générale" aux côtés de la "justice particulière", et elles permettaient d'en dégager la "nature de l'homme", dont émane la *loi naturelle*, une loi qui doit, il est vrai, sa fortune aux mécanismes politiques qui s'en sont emparés et aux enjeux sociaux qu'ils recouvrent : mais il fallait du coup la délivrer aussi de certaines déformations qui en avaient obscurci le sens.

## **De la nature de l'homme**

C'est donc en une seconde phase que cette idée de "nature de l'homme", qui connote classiquement un universel *plus universel* que celui connoté par la nature des choses, m'a semblé livrer la clef d'une compréhension opportune.

Ce n'était rien faire d'autre au fond que, régressivement, se laisser ramener ou reconduire "de la partie au tout" -si l'expression grecque que l'on emprunte au Stagirite indique clairement l'originalité de cette attitude *involutive*. La "justice particulière" est *kata meros*, ou "prise à part" d'une chose. L'attitude qui prend cette chose pour objet consiste à s'en écarter ou à ne pas la voir, pour ensuite seulement en concéder l'existence.

Dans ces conditions, toute l'histoire de la philosophie moderne, de sa genèse nominaliste, de ses tendances idéalistes, qu'elles soient rationalistes ou empiristes, tournées vers la nature transcendante de l'homme de la liberté ou vers la nature sensible de l'homme du besoin, se présentait comme la branche issue d'un même tronc de pensée hellénique, mais ayant évolué à la faveur d'un processus de greffe assez savant, venu sans doute d'un subjectivisme initial, d'un premier idéalisme en somme, avec le Stoïcisme moyen et Cicéron. Caractéristique de la "justice générale", l'idée de "nature de l'homme", qui est pourtant d'origine aristotélicienne, s'était coulée dans des systèmes idéalistes qui en avaient considérablement édulcoré et réduit la portée.

Mais c'était intellectuellement une récompense de parvenir enfin à la cohérence d'une approche d'ensemble des matières dispersées d'une double étude menée selon un strict parallélisme (celui que la séparation des universités impose en France): l'étude du *droit*, d'un côté, véhiculant sans cesse des principes romanistes, quoique partiels et associés le cas échéant à un contractualisme qui en désigne l'exact opposé; l'étude de la *philosophie*, de l'autre, largement conditionnée par des méthodes tirées du doute cartésien et du criticisme kantien, mais toujours éprise d'une "source grecque" dont le sens de l'être est plutôt réaliste.

Malgré tout, la jonction des deux idées: "nature des choses" et "nature de l'homme", *droit nature/loi naturelle* s'opérait sans trop de problèmes de logique, et en assumant une évidente bi-polarité d'orientation.

La réflexion cependant est lente à revenir à l'essentiel, au rapport direct aux réalités les plus simples qui se manifestent à une conscience immédiate, avant qu'elle ne s'engage dans un savoir qui l'envahit très vite, la déborde et lui laisse à peine le temps de le dominer ou de le soumettre à une unité d'esprit. Et ce qui ne manque guère d'épuiser cette réflexion, c'est de vouloir conférer une telle unité, ou une telle structure signifiante à un savoir progressivement et fragmentairement accueilli durant des années de formation. Autrement dit, la réflexion n'atteint que plus tard le moment où elle est enfin capable de s'interroger sur le fondement authentique des idées qui l'ont spontanément guidée.

"Nature des choses", "nature de l'homme" paraissaient donc deux idées en mesure de s'agencer et de s'organiser dans l'espace et le temps pour harmonieusement rendre compte du devenir du droit à partir d'une définition étroite et modeste, celle du *droit patrimonial* ; elles pouvaient se combiner de façon à expliquer pourquoi certains droits sont plus proches d'une idée que de l'autre, tout en impliquant toutes les deux. Elles n'en devaient pas moins avouer à leur tour des limites intrinsèques : celles de ne pouvoir totalement apaiser la soif philosophique d'une vérité qui réside dans "ce qui est" et dans ce qui a de la valeur.

Une certaine distance, qu'enseigne l'humanisme critique, et qui correspond à la dissociation parfois troublante et désespérante entre les apparences factices et la réalité substantielle qu'elles masquent, montre bien que le droit est oeuvre humaine contingente, et qu'il est tributaire de justifications ancrées plus solidement et plus immuablement dans la nécessité de l'être. Mais comme le droit est artefact, ces justifications objectives sont inséparables de leur perception subjective : elles sont imputables à la liberté humaine, dans son interprétation de l'être et du devoir-être de justice dont l'être est solidaire.

\*

En retenant cette fois la "nature de l'homme", il s'agissait ainsi de répondre à des questions ultimes visant l'homme lui-même et non plus à proprement parler les choses ; la démarche introduisait à la recherche de l'identité humaine : à celle de l'être et du devoir-être *de l'homme*.

Et, certes, l'idée de "nature de l'homme" entend déterminer un nouveau référent justificateur situé enfin en l'homme. Elle considère ce qui s'y manifeste le plus constamment, y désigne la dignité qui le "fait homme", et que l'on peut traduire sur le mode, soit de la liberté morale, soit du besoin sensible, ou soit du transcendantal, soit de l'empirique. Mais nul n'ignore que cette idée de nature reproduit, duplique en somme, celle de "nature des choses", et *traite l'homme comme chose*, et permet de penser *l'humanité de l'homme* en soi,

mais non concrètement "cet homme-ci" ou "cet homme-là": sa singularité, son irréductibilité existentielle.

## De la personne

Il n'était plus dès lors très pertinent de dénoncer les bornes d'une conception idéaliste humienne, lockienne, kantienne ou hégélienne, dans sa matrice originelle. Car, à un certain point de vue, les limites qui se précisaient ne marquaient qu'une différence de degré avec celles qui affectaient la pensée grecque: cette pensée assumait certes une nature, mais même si elle la reliait, comme représentation intellectuelle universalisable, à une forme d'être antérieure et précédant l'expérience de l'esprit, elle ne pouvait établir la justice qui fonde un droit en l'homme le plus complètement compris, *i.e.* dans son existence.

Il y fallait un double éclairage.

Ce fut celui qu'appela, d'une part, une réflexion plus métaphysicienne ne dissociant pas l'universel du singulier, comme l'ébauche le *Sophiste* de Platon, et prenant conscience de dépasser des théories refermées sur elles-mêmes, ce qui est la caractéristique du vrai positivisme : *le positivisme des concepts ou de l'auto-suffisance de la théorie.*

Ce fut l'éclairage que produisit, d'autre part, l'intuition cognitive des théologies chrétiennes, auxquelles l'on peut trouver des équivalents dans les mondes juifs et musulmans, mais qui prennent un sens que nous avons pu juger irremplaçable, chez Thomas d'Aquin comme chez Rosmini, ou encore chez Maritain ou Marcel, -voire Mounier, Teilhard, Nédoncelle ou Finance-, si l'on veut bien accepter que *le plus homme de l'homme*, et qui le justifie, et qui justifie le droit, et qui justifie *par participation ou analogiquement* tout droit y compris patrimonial, est la *veritas personae*, et donc le "faire la vérité" de la personne, et donc le respect de la personne. Non la personne comme *persona phusica* ou *moralis*, comme personne idéaliste, ni comme simple personnage "agi" du réalisme de la nature des choses, mais comme personne telle que l'a exploitée la *Seconde scolastique* espagnole et telle qu'elle a marqué entr'autres le droit des gens moderne (le *dominium sui actus* reflétant la liberté et attestant le *quid completum*).

L'idée de personne a émergé à l'horizon de cette troisième étape de réflexion comme un dépassement permettant de réconcilier une pensée philosophique trop théorique (et par là *généricisante*) et trop influencée par les savoirs conceptuels, avec une pensée plus *universaliste* encore, et plus hautement réflexive.

En même temps, elle a procuré un véritable code de lecture et d'appréciation axiologique de toute expérience, celle du droit et celle de la pensée philosophique ou doctrinale à son propos.

*Objectivement*, la valeur régulatrice d'un acte coïncide avec l'être lui-même dont l'idée fournit la connaissance : elle saisit la personne considérée comme le ressemblant dans sa différence incommunicable. Et, *subjectivement*, cette même valeur, ou l'idée qui la fait connaître, est supposée déclencher un mouvement ou un élan moral de justice.

S'il identifie donc l'absolu ou la personne, le raisonnement par participation ou par analogie, permet à *une métaphysique concrète du juste* de prendre forme. Elle recouvre une sorte d'éthique chrétienne qui reprend sans cesse les graves questions du fondement de légitimité et des critères -de la reconnaissance des "biens", *en dignité*- et de leur distribution et de leur échange, *en égalité* ; ce qui vise, pêle-mêle, l'accès à la culture et à l'enseignement, la propriété d'un avoir quelconque, le travail, le licenciement, comme l'utilisation de la force et la répression des crimes individuels ou collectifs.



Cette méthode ne peut que renforcer un discernement ferme et sans ambiguïté du juste et de l'injuste.

Un argumentaire se constitue par là, dont le premier office critique est d'essayer d'ébranler les "théories de la justice" qui ont substitué à une *justification absolue*, à un terme visant l'être du droit et son transcendantal de valeur permanent, une *justification toute relative*, renouvelant la vieille explication aristotélicienne de la nature des choses, de l'égalité, mais pour la désunir de l'expérience de la nature de l'homme et de sa dignité, ou pour chercher à l'aligner sur elle en excluant l'ouverture qu'elle pourrait ménager à la personne individualisée.

La justice de "l'égalité des chances" de Rawls est symbolique du genre incriminé, bien qu'elle appartienne à une époque maintenant révolue, après les conséquences embarrassantes qu'elle n'est pas la seule à avoir entraînées dans la politique économique et sociale (je songe aux conceptions d'un Dworkin affectant davantage la bioéthique et le domaine des soins de santé) ; et sans doute est-elle responsable avec d'autres, attachées au même "capitalisme démocratique", de la montée d'un hégémonisme discriminatoire qui a envahi un temps le monde des relations publiques ou la scène internationale, en humiliant les Etats de droit les plus faibles. Cette théorie rawlsienne de la justice confond significativement, voire cyniquement *la cause et l'effet*. Or, c'est, en l'occurrence, la dignité *indivisible* du référent situé en l'homme *qui doit recevoir d'abord sa part, son dû, distributivement ou commutativement*. Ce n'est qu'*après* lui avoir reconnu son entière "chance", son impartageable dignité, qu'il convient de lui proportionner les biens virtuellement en partage suivant les lois de l'égalité.

Seule la personne intégrale, et non réduite à un moyen de raison, en un néo-rationalisme kantien, teinté d'ailleurs d'un utilitarisme contradictoire, seule donc cette personne commande le recours, purement instrumental et subséquent, à l'égalité. Il n'est pas de justice qui ait à assumer un sens de la mesure et de l'égal, sans la justice élémentaire d'un "sans mesure" ou d'un "outre mesure", qui s'adapte à la dignité singulière de chacun, en s'ouvrant à sa pauvreté comme à sa richesse. La chance, s'il en est une, n'est pas de valoriser des qualités subalternes, intéressant les experts en méthodes et en apprentissages de groupe, un procédé qui n'a que trop sévi dans le domaine pédagogique, où ne se manifeste jamais mieux la pensée du juste et de l'injuste sur la personne humaine ; la chance est dans la réalité propre et *in extenso* de chaque personne, et elle constitue une dignité suffisante que les calculs d'égalité doivent aider à promouvoir et à servir.

D'où la dissociation entre les solutions tirées de *principes de nature* ou celles provenant de *principes de personne*. L'intérêt est de faire admettre que le *commencement de la pensée du juste* se situe sans cesse dans le "tout" du *commencement ontologique*, dans l'*être personnel*, et non pas dans la "partie" d'un *être second*, auxquels s'arriment le *naturel* et le *positif*.

L'injustice procède toujours de la velléité d'autonomie d'une instance générique, qu'elle soit naturaliste ou volontariste, issue d'un *positivisme de la raison* ou d'un *positivisme de la volonté* ; d'un *positivisme*, sans paradoxe, *du droit naturel*, ou d'un *positivisme légaliste et étatique*.

Le critère du juste qui s'en dégage obéit à la logique d'une participation de la *positivité* à la *naturalité* et de la *naturalité* à ce que nous avons nommé: *la personnalité*. (*Métaph. et éth.*, p. 152 s. -à l'encontre de la théorie "non fondationnelle" et au fond anti-métaphysicienne de l'altérité chez Ricoeur, qui a détruit, à notre sens, les derniers bastions du personnalisme français).

Est juste, *en droit positif*, ce qui n'use pas du positif pour blesser la nature, ou, *en droit naturel ou d'après la loi naturelle*, ce qui n'emploie pas la nature pour léser la personne. Le juste ou l'injuste ne se voit jamais *de l'intérieur*, où l'irréprochabilité d'une entière conformité pourrait détourner l'attention vers l'inessentiel, mais *de l'extérieur*, ou dans le rapport entre l'intérieur, qui est "partie", et le "tout" auquel cet extérieur se réfère. Ainsi faut-il convenir que *ce qui est légal* puisse heurter la nature, et que *ce qui est à la fois égal et naturel*, puisse heurter la personne.

Le droit naturel peut défier la justice s'il s'érige en "partie" d'un "tout", en contradiction avec le respect même de l'intégralité de ce tout.

On le vérifie pour la répression de la criminalité, quand il n'est pas nécessaire de porter atteinte à la vie pour protéger la vie ; on l'a malheureusement constaté au sujet de la récente législation française sur la "laïcité" qui discrédite au surplus la règle de droit qu'elle ignore, quand il n'est pas nécessaire d'interdire le vêtement qu'une religion propose, pour défendre un ordre public qu'il n'offense nullement et qui requiert les conditions d'épanouissement pacifique de chaque religion. C'est dire qu'à son tour le politique, ou le légal pur, peut s'affranchir du juridique, et introduire une dissociation, dans la loi elle-même, entre son aspect rationnel et son aspect volontaire, entre son "tout" et sa "partie".

Le mal est irrémédiablement dans le "manque" ou la "privation" (langage des Pères de la théologie grecque) d'un plus grand élément qu'il a besoin de nier, et souvent de manière gratuite et absurde.

Mais la *maxima iniuria* consistera toujours en une négation de la *dimension première* ou de la dimension la plus profonde qui met en évidence *l'irréductibilité singulière de la personne*. Agir contre la justice n'est jamais plus net que dans le refus de cette singularité, sous prétexte de normalité naturelle ou positive; ce qui permet la valorisation hypertrophiée de la *dimension seconde* et de ses dérivés dans le champ des *personnages sociaux*, chez tous ceux qui auraient la tentation de n'invoquer que des mesures, des étalonnages ; et ce qui dissimule à peine, avons-nous déjà écrit, une faculté de bannir ou de haïr le contraire ou "l'autre", son devenir et ses résistances.

L'égal ou le contractuel (remplaçant significativement le rôle du législateur protecteur d'un intérêt public non négocié et qui est celui de tous), cette abstraction est sans doute en tout cas la plus à redouter, qui pieusement confond les différences<sup>565</sup>.

## Des "droits premiers"

A partir de là, il ne restait plus qu'à rejoindre une dernière expérience, et à pratiquer un ultime élargissement, en acceptant de percevoir cet *homme-personne*, sous les modalités de son être religieux et culturel, sous des modalités mystiques et esthétiques, qui préexistent à sa socialisation et à sa juridicisation.

C'est ce qui nous a permis d'élaborer l'idée de "droit premier", comme *unité anhistorique*, qui transcende les genres et se trouve elle-même impliquée dans "les" droits que l'on pourrait qualifier plus empiriquement de premiers au sein des diverses cultures, comme situés derrière leurs droits positifs ou établis ; de tels droits premiers rassemblant au fond les vérités qu'une science juridique élémentaire de la personne et de la nature de l'homme et

---

<sup>565</sup> Nous reprenons diverses formules de notre *Droits premiers*, Bière, 2001, p. 2-4.

des choses enseigne à travers définitions et *topiques* dotées d'une structure transversale et commune.

Une telle idée adoptait pour référence aléthique l'homme en son essence la plus élevée, en tant que *personne*, sous la dimension de son émergence originare, et comme invariant de notre expérience, depuis les lamentations du juste souffrant dans la Bible et les Upanishad.

Le recours à la notion de personne, reliant et dépassant plusieurs courants, avait été insatisfaisant, car le terme était galvaudé en France et amalgamé à un langage le plus souvent néo-kantien ou socio-anthropologique<sup>566</sup>. Nous pensions y échapper par l'hellénisme que nous formions à un moment : *prosôpon*, "prosopologie" (retenu dans notre *Persona ou la justice au double visage*, 1990, mais récusé au début de notre *Métaphysique et éthique*, 1995, et abondamment employé auparavant dans notre petite *Introduction à la philosophie du droit*, 1992/93, servant de "manifeste" à la "philosophie prosopologique", et accueillie sous cet aspect dans les contextes de curiosité scientifique les plus éloignés<sup>567</sup>.

Toujours est-il qu'une expérience nous semblait pour une fois incontestable, parce qu'étrangère aux idéologies qui infiltrent les philosophies. C'est celle que firent dans leur registre (quelles qu'en soient les implications et lectures discutables, certes) Apollinaire ou Breton, Faure ou Huyghes, et c'est ce qui marqua la compréhension de l'esthétique moderne corrigeant les philosophies idéalistes et criticistes de la connaissance (comp. G. Picon) : l'expérience des *arts premiers*. Cette expérience ouverte et généreuse, comparant non plus à l'horizontale de "l'impérialisme positiviste" au sein du *multiple*, c'est-à-dire des principes génériques, mais ordonnant verticalement le *multiple* à l'*un*, c'est-à-dire aux causes universelles, a transmis enfin une vraie métaphysique que les théories néo-nominalistes et structurales du siècle avaient niée. Et à une époque de libre-échange, l'on pouvait même opposer que le "marché" était porteur de leçons à cet égard sur les perceptions diffuses de valeurs qui ne sont pas que d'essence économique (comp. Cl. Roy) : il permet en effet de ramener l'interprète à un principe de réalité, non pas dans l'ordre pécuniaire, mais dans l'ordre où l'homme, *tout homme* se reconnaît, où s'affirme une "monnaie de l'absolu" selon la formule du *Musée imaginaire*, (relayant celles du préhistorien : l'abbé Breuil) qui n'est ni à dimension exclusivement rationnelle ou empirique, ni ainsi génériciste, mais *radicalement universaliste*, faisant valoir que l'humanité est dans ce rapport toujours d'exception, ou *rappor-tuniqué*, à l'*unicité*, à l'*altérité* de l'être, qui en explique des formes multiples.

---

<sup>566</sup> Ce que j'ai reproché en particulier à Mounier. La tradition dans laquelle je m'inscris demeure celle d'un personnelisme critique français, aux aspects les plus disparates et totalement original, remontant à Montaigne et Pascal, et tel qu'il a été le fait de philosophes mais aussi d'écrivains et d'artistes, de chrétiens catholiques le plus souvent, dont je me réclame certes, mais également de non-chrétiens. Mais puis-je avouer cependant que ma position intellectuelle entend rester radicalement atypique, ne se rallie à aucun mouvement précis, et ne procède, à la manière précisément de ces personalistes, d'aucune influence *a fortiori* étrangère, même si elle accueille et incorpore les apports historiques du platonisme, du thomisme, du rosminianisme et de tant d'autres courants. En ce qu'elle prône l'engagement "en situation" et la défense des victimes de l'injustice diagnostiquée, elle s'inspire en tout cas formellement du modèle français *refusant de dissocier la pensée et le témoignage concret* quels qu'en soient les risques au plan politique notamment, où toute distinction et latéralisation d'appartenance est relativisée et dépassée, quand il s'agit de l'essentiel de la personne, ou d'exprimer encore ce que Breton nommait magistralement le "sentiment de l'unique" en en appréhendant la perte au profit de l'abstraction du collectif ("Situation du surréalisme...", *Disc. aux étudiants français de Yale*, Paris, Fontaine, 1945).

<sup>567</sup> Cfr. Dernièrement, en 2004, les trad. et prés. japonaises de K. Izuka, dans *Omon Ronsô*, vol. 61, College of Law, Univ. Nihon, ou de A. Mizunami, dans *Droit naturel et culture*, Tokyo, Sobunsha, col. *Et. de droit naturel*, t. VIII).

La manière d'aborder par là les arts des peuples est la même que celle qui devait conduire l'approche des droits et des coutumes, au-delà de sciences humaines nominales et descriptives (anthropologie dite juridique) qui prétendent s'en préoccuper.

Chaque langage, du moment qu'il est humain, est culturel et contingent; mais il possède un sens qui transcende une perception déterminée du juste. Et l'analyse, l'élaboration de ce sens est susceptible de bénéficier des idées et concepts d'une tradition de philosophie générale, en termes de "nature des choses" et de "nature de l'homme", d'*égalité* et de *dignité*, puis d'accéder à l'idée plus radicale de personne, et, enfin, d'être plus compréhensive encore si cette personne est à replonger individuellement et collectivement dans la religion et la culture qui en désignent le *mode d'être intime* et non le phénomène extérieur de comportement. Car le jeu de l'individuel et du collectif est un leurre, à la surface du singulier et de l'universel. Ce mode d'être est *premier*, parce qu'il est *donné* et s'impose avant toute emprise de la société et du droit ; il ne dépend d'aucune pseudo-condition économique de conservation ou de survie; et il préexiste donc à toute projection limitative référée à l'artificielle dialectique entre liberté et communautarisme.

Ainsi le *droit premier* oblige à respecter une *priméité métaphysique*. Une *priméité* qui offre un double aspect à la fois *gnoséologique* et *axiologique*, montrant (à l'encontre de l'analytisme et de la "méta-éthique" contemporaines) que l'objet culturel-droit possède un arrière-plan discernable aux facultés intellectuelles et qu'aucune nature ou volonté positive ne saurait réduire à ses prises, ce qui l'exposerait au reproche de la *Naturalistic fallacy* d'un G.-E. Moore. En même temps, cet objet incorpore une valeur qui le rend normatif, et il est en cela réfractaire à toute typologie ou canonique rationaliste, comme à tout formalisme et à toute morphologie descriptive.

C'est ce qui fait appartenir le droit à la même sphère que celle du monde des arts, et c'est ce qui explique que toute comparaison n'a de sens que rattachée à un même substrat ou "troisième terme" à caractère ontologique, qui exprime à la fois une *identité* universalisable et la *singularité* qu'elle connote. *Subsistence* boécienne et thomiste, ou encore victorienne, sous un nouvel avatar.

Le *droit premier* remonte donc à l'universel et en capte la substance unique. Il est dès lors source d'une tolérance sans limite à l'encontre de toutes sortes de sectarismes, confessionnels ou corporatistes, qui se feraient les interprètes passifs d'un esprit sociologique de groupe ou d'institution, voué à une "production" humaine. Le droit premier est plutôt ancré dans *ce qui précède et justifie cette production* et, à l'opposé des "déconstructions" du monde, de Lyotard à Derrida, il en fait une oeuvre de *re-création* d'un *sens transcendant donné, dans une unité commune, mais à travers la singularité de ses modes d'existence et à travers la diversité des profils perceptifs et herméneutiques qui s'y superposent*.

\*

Il est vrai qu'une distinction de pure méthodologie peut en dernier lieu être utile entre les premières idées extraites d'une *nature* et les secondes, tirées de la *personne* et du *droit premier*. Cette distinction, nous n'avons cessé de l'employer : en transposant le vocabulaire de Kant, elle suppose un *principe directif* et un *principe constitutif*.

*Directif* est le principe qui justifie par référence à un absolu qui ne dépend pas de ses applications ou de son effectivité -pas plus que l'amour des *Béatitudes* n'est une vérité qui est liée à la façon concrète dont les hommes la vivent réellement.

Et il est évident que le principe directif est davantage alors celui d'une *éthique fondamentale*, d'une éthique elle-même *première*, que du droit, lequel se borne à en participer à son niveau.

Mais, voilà : dans ce corps auquel est assimilable le droit, il y a une âme ; et c'est elle qu'un tel principe veut signifier.

Distinguer dans l'abstrait ne permet pas de dissocier existentiellement. Ce ne serait possible qu'en étendant le corps du droit sur la table chirurgicale de Descartes, en imaginant un corps sans âme, ou du moins pourvu d'une simple *res cogitans*. Le juriste ne sait peut-être pas que cette âme l'habite : il n'a nul besoin d'éveiller cette conscience en lui pour être un juriste, et même un "bon" juriste. Mais le philosophe du droit, qui est censé avoir le sens des *causes*, doit pratiquer cet éveil, au prix d'une impuissance momentanée dans l'ordre pratique.

A l'articulation entre les deux mondes et les deux principes, la *nature* est cependant destinée à prendre sa place et à se situer dans une double perspective : le *droit naturel* de la "nature des choses", et la *loi naturelle* de la "nature de l'homme". La nature procure ainsi un indispensable savoir de philosophie théorique. Mais ce savoir témoigne du patrimoine juridico-philosophique reçu d'ailleurs, de plus haut, en amont : de ce qui, d'une part, prépare les conditions de l'action, de la mise en oeuvre du droit en vigueur, et, d'autre part, de ce qui ouvre à la contemplation de la vérité, de la seule qui soit, de ce qui dépasse en nous notre humanité, et nous relie à Sa vérité : celle de la personne, comme image de la vieille *loi éternelle*. Sous cet aspect, l'on peut affirmer que le *faire* du droit est le *faire* d'une nature saisissable par notre esprit, le *faire* de sa vérité, une vérité participant d'une autre qui la déborde dans l'existence et rejoint la transcendance.

\*

Mais il n'y a pas enfin de philosophie du droit digne de ce nom sans *engagement*, sans un engagement plus poussé et plus profond que celui que réclame la pragmatique transparente des juristes : sans assumer les tourments existentiels de l'injustice frappant les personnes, et sans actes concrets qui incarnent l'exigence théorique et l'authentifient "en situation".

Aussi le *droit premier* peut-il en appeler au témoignage de ce qui fait précisément le droit "droit", de *ce qui le fait être ce qu'il est* et le porte au dépassement de ses structures dans la perspective de la personne et du vivant. D'où un effort critique permanent visant à rétablir le *principe directif*, ne serait-ce qu'en reconnaissant les capacités de limitation de la nature qui ne le disputent en rien à celles de la volonté positive : en reconnaissant qu'une solution de droit naturel ou de droit positif n'est juste que dans le respect de la personne, comme référence incontestée permettant de dénouer toute contradiction dans le débat.

La vie intellectuelle du philosophe du droit est inévitablement combative, assaillie par les épreuves quotidiennes de la souffrance humaine, confrontée aux victimes d'un mal auquel le droit a vocation à remédier, en suivant une conception du juste et de l'injuste, mais que ce même droit pourrait parfois aggraver s'il cède à la manipulation de conceptions erronées.

La principale lutte demeure cependant contre le même adversaire : contre l'hégémonie d'une pensée fautive et sophistique, *qui a monté de toutes pièces la partie en tout et inversé la relation entre les causes et les effets, comme entre les moyens et les fins* ; pensée malheureusement caractéristique de la plupart des "théories de la justice", théories "rela-

tionnalistes" de notre époque qui font le lit de la bonne conscience néo-génériciste, exhortant au conflit des communautés humaines et dissimulant à peine ses ambitions de pouvoir matériel et politique. Il en va ainsi d'un certain *citoyennisme* en France comme ailleurs, qui a pris le relais des *étatismes* révolutionnaires et jacobins de jadis.

C'est bien *contre* cette idéologie de l'exclusion favorisée par l'abandon d'une exigence métaphysique et dialectiquement critique, et par le refus de la *personne* distinguée de la *nature*, et de tout principe fondé sur une *priméité* existentiellement irréductible, que la philosophie du droit nous paraît d'abord devoir être orientée. Elle entend attester que le droit, qui est un produit de la culture humaine, n'est nullement le reflet de conditions matérielles et variables, d'opinions et de croyances de groupe, ou même d'idéologies et de dogmes, selon une lecture marxiste primaire qui a affecté aussi un temps le domaine des arts, et que prolongent à souhait aujourd'hui des théories libérales de la justice qui en adoptent les mêmes principes anti-métaphysiciens, et qui n'en sont que la reconversion aveugle dans la neutralisation complice des contraires. Avec la religion, le droit est à l'opposé l'expression, la *première expression* même sans doute de la condition ontologique de l'homme (suivant l'idée qui a été peut-être le mieux illustrée, au-delà de M. Eliade ou de M.-M. Davy, par les vitalismes, depuis Kierkegaard, Tarde et Bergson, Ortega et Zubiri).

D'où l'idée qu'il n'est pas de justice sans la protection et sans la *re-connaissance*, et donc sans la *connaissance* (jusnaturaliste, personnaliste, priméiste...) de cette vérité, une vérité captant la vie à sa source personnelle et spirituelle, avant les manifestations plus limitées que préfère certes la raison, mais qui risquent sans cesse d'occulter les intuitions de l'esprit.

S'il est une "lumière de la raison", ce n'est pas celle uniquement qu'invoque Montaigne, celle qui s'auto-éclaire, dans un souci de maîtrise et de gestion du monde, et de domination implicite ; mais c'est celle de Platon, d'Augustin, de Thomas d'Aquin, de Bonaventure ou de Rosmini, -nous ne cesserons jamais assez d'y insister-: celle, *lumen mentis*, que *la raison reçoit de l'esprit* qui l'illumine, lui révèle l'existence, la "vraie vie" dont elle procède, et lui apprend à l'aimer; celle que l'ensemble de *De Legibus* des philosophes du droit naturel de l'Espagne classique, entre le XIVe et le XVIIe, ont honorée.

Passée par la nature, par la personne ou par le droit premier, telle est, au fond, la justice qui enseigne "à toutes les nations".

## NATURALEZA, PERSONA Y DERECHOS PRIMARIOS SEGÚN EL ORDEN DE LOS PENSAMIENTOS

Jean-Marc Trigeaud\*

El itinerario de un filósofo del derecho se inscribe en el «orden de los pensamientos», como ellos vienen progresivamente al espíritu, y a veces por superaciones sucesivas, -mas que en el «orden de las razones», pertenecientes a una teoría y expuestos deductivamente.

### De la naturaleza de las cosas

En una primera reflexión en la yo me empeño con referencia a la justicia, para ensayar comprender como el *fenómeno-derecho* se pueda justificar, y para tentar remontarme a los *presupuestos* o a las *causas* susceptibles de dar cuenta, ontológicamente y axiológicamente, está la idea de un *derecho natural*, centrado en la «naturaleza de las cosas» que me es impuesto<sup>568</sup>.

Por eso, yo aprovecho la experiencia, esencialmente aristotélica, de la «justicia particular», a fin tomar lo mejor de lo que el lenguaje del derecho positivo o del derecho privado doctrinal me ha enseñado de manera todavía inconsciente e inexplicita.

Que la *naturaleza* de la cosa visualice la esencia de una relación de equilibrio entre dos elementos objetivos o entre dos bienes, y que ella exprese por eso una igualdad (el *meson* o el *ison* de la *Ética a Nicómaco*), -igualdad para con los tipos diversificados, en función de términos que ella relaciona-, y que tal igualdad se componga de manera diferente, según como se aplique a las cosas que se van a distribuir o repartir, o a las cosas patrimoniales ya atribuidas, afectadas precisamente por un desequilibrio: he aquí que esto respondía perfectamente a mi expectativa de jurista, investigación de un *sentido del ser y del deber-ser*, subyacente a todas las maneras técnicas de proceder.

Un exploración del dominio de la posesión, paralela a la de la propiedad, como el *hecho* lo es en relación al *derecho*, me había convencido de que la idea de «la naturaleza de las cosas» o «de la cosa» (*ex ipsa rei*), -que se encuentra en la escolástica tomista medieval, como también en los derechos naturales clásicos de los tres monoteísmos, y que reaparece a través de las corrientes fenomenológicas o las filosofías «realistas» modernas de la existencia-, es una idea que inspira *la unión de los conceptos teóricos y prácticos de los que usa la ciencia jurídica*, con la condición de que esta ciencia conserve, no obstante, una adhesión a

---

\* Jean-Marc Trigeaud, es filósofo y jurista de formación, laureado y doctor de Estado de la Universidad Panteón-Assas (Paris II), profesor de filosofía del derecho en la Universidad Montesquieu Bordeaux IV; miembro de diversas instituciones científicas internacionales y de academias nacionales extranjeras, Pertenece a comité de dirección o a consejos científicos de numerosas revistas y de múltiples congresos; es co-fundador de la Sociedad Internacional para la unidad de las ciencias: El Archipiélago; es autor de numerosos libros y artículos; ha sido jefe de redacción de los *Archives de filosofía del derecho* (Paris, Dalloz).

<sup>568</sup> Séame permitido remitir a *Justice et tolérance*, Bière, 1997, p. 197 s. para explicaciones más precisas que he aportado sobre este itinerario y sobre mi proyecto de no formalizar nada ni sistematizar para adoptar una filosofía interrogativa de la experiencia (lejana influencia *marcelliana* en cuyo fondo yo soy deudor).

la herencia del derecho romano (porque ciertos países, particularmente en el sur de Europa, y bajo la instigación de la Francia kantianizada, lo han a veces perdido).

En todo caso, como toda idea, como toda justificación, el interés de este análisis se halla en poder entrar en la búsqueda de las *causas* más allá de estos *principios*; se trata de captar una *universalidad* más allá de la simple *generalidad* de los conceptos jurídicos, sean teóricos o prácticos; y se trataba así de sobrepasar las divisiones que se suscitan entre las culturas geo-históricas.

Pero, aunque ella satisfacía sin duda la exigencia del filósofo, la «naturaleza de las cosas», fuente del *derecho natural*, revelaba pronto sus límites.

Por lo pronto, las contradicciones que surgían de la profundización del conocimiento de un derecho que fallaba hace admitir claramente referencias opuestas a aquellas de la «naturaleza de las cosas»; y ellas obligaban a tener cuenta de otras tradiciones y de otros aportes.

Pero, desde fuera de un *derecho con carácter patrimonial*, de un *derecho privado*, particularmente, pivoteada sobre los bienes o las *res*, la idea de naturaleza de la cosa se manifestó impotente para servir como una interpretación más atenta a los datos.

Y, de hecho, los datos sustraídos a su capacidad explicativa se acumularon. Ellos englobaron principalmente *todo el campo extra-patrimonial*; et ellos constriñeron a considerar la justicia sobre otro aspecto también original que lo precedía, aunque más tardíamente desarrollado, y en otra área de desarrollo: ellos condujeron a consagrar la «justicia general» a los lados de la “justicia particular”, y permitieron librarse de la “naturaleza del hombre”, del que emana la *ley natural*, un ley que debe, es verdad, su fortuna a los mecanismos políticos en los que se han amparado y en las apuestas sociales que cubren: pero se falló en librarla también de ciertas deformaciones que habían oscurecido su sentido.

## **De la naturaleza del hombre**

Ésta es, pues, una segunda fase de esta idea de «naturaleza del hombre», que connota clásicamente un universal *más universal* que el connotado por la naturaleza de las cosas, y me parece que es la que da la llave de una comprensión oportuna.

No hay más que hacer que dejarse llevar o conducir regresivamente «de la parte al todo» -si la expresión griega que se atribuye al Estagirita indica claramente la originalidad de esta actitud *involuntiva*. La «justicia particular» es *kata meros*, o «tomada a parte» de una cosa. La actitud que toma esta cosa por objeto consiste en separar o en no verla, para enseñar concederle la existencia solamente.

En estas condiciones, toda la historia de la filosofía moderna, de génesis nominalista, de tendencias idealistas, aquellas racionalistas o empiristas, vueltas hacia la naturaleza trascendental del hombre de la libertad o hacia la naturaleza sensible del hombre de la necesidad, se presentó como la rama salida del mismo tronco de pensamiento helenístico, pero habiendo evolucionado a favor de un proceso de injerto muy sabio, procedente sin duda de un subjetivismo inicial, de un primer idealismo en suma, con el Estoicismo medio y Cicerón. Característica de la «justicia general», la idea de «la naturaleza del hombre”, que es, pues, de origen aristotélico, se ha colado en los sistemas idealistas que, la han edulcorado considerablemente y reducido su porte.

Pero fue intelectualmente una recompensa llegar al fin a la coherencia de un acercamiento de conjunto a partir de materias dispersas, y de un estudio conducido según un estricto paralelismo (el que la separación de las universidades impuso en Francia): el estu-



dio del *derecho*, por un lado, vehiculizó sin cesar principios románicos, aunque parciales y asociando el caso jaqueado a un contractualismo que designa exactamente lo opuesto; el estudio de la *filosofía*, por otro lado, ampliamente condicionado por métodos sacados de la duda cartesiana y del criticismo kantiano, pero siempre enamorado de una «fuente griega» cuyo sentido del ser es más bien realista.

No obstante, la unión de las dos ideas: “la naturaleza de las cosas” y «la naturaleza del hombre», *derecho natural-ley natural* se da sin demasiados problemas de lógica, y asumiendo un evidente bi-polaridad de orientación.

La reflexión, no obstante, es un proceso lento antes de llegar a lo esencial, a la relación directa, a las realidades más simples que se manifiestan a una conciencia inmediata; antes que ella se empeñe en un saber que la invade muy rápido, la desborda y la deja dominar plenamente o la somete a la unidad del espíritu. Y lo que casi no falta para agotar esta reflexión, es querer conferirle tal unidad, o tal estructura significativa a un saber progresivamente y fragmentariamente recibido durante años de formación. Dicho de otro modo, la reflexión alcanza en esto más tarde el momento donde ella es en fin capaz de interrogarse sobre el fundamento auténtico de las ideas que le han espontáneamente guiado.

“Naturaleza de las cosas”, «naturaleza del hombre» parecían pues dos ideas a punto de disponerse y de organizarse en el espacio y el tiempo para dar armoniosamente cuenta del devenir del derecho a partir de una definición estrecha y modesta, aquella del *derecho patrimonial*; ellas pudieron combinarse de manera adecuada para explicar porqué ciertos derechos están más próximos a una idea que a otra, implicando sin embargo a las dos. Ellas no deben por esto dejar de confesar, a su vez, sus límites intrínsecos: los de no poder aplacar totalmente la sed filosófica de una verdad que reside en “lo que es” y en lo que le da valor.

Una cierta distancia, que muestra el humanismo crítico, y que corresponde a la disociación, a veces dubitante y desesperante entre las apariencias facticias y la realidad substancial que ellas enmascaran, muestra bien que el derecho es obra humana contingente, y que él es tributario de justificaciones ancladas más sólidamente y más inmutablemente en la necesidad del ser. Mas como el derecho es artefacto, sus justificaciones objetivas son inseparables de sus percepciones subjetivas: ellas son imputables a la libertad humana, en su interpretación del ser y del deber-ser de la justicia del que el ser es solidario.

\*

Reteniendo esta vez la “naturaleza del hombre”, se trata ahora de responder a las cuestiones últimas, mirando al hombre mismo y no más, propiamente hablando, a las cosas; esto nos introduce en la investigación de la identidad humana: a aquella del ser y del deber-ser *del hombre*.

Por cierto, la idea de «la naturaleza del hombre» tiende a determinar un nuevo referente justificador situado finalmente en el hombre. Ella considera lo que se manifiesta constantemente, y designa la dignidad que lo «hace hombre», y que se puede traducir de diversos modos, sea como libertad moral, sea como necesidad sensible, o sea como trascendental, sea como lo empírico. Mas nadie ignora que esta idea de naturaleza reproduce, duplica en suma, aquella de «naturaleza de las cosas», y *trata al hombre como cosa*, y permite pensar *la humanidad del hombre* en sí, mas no concretamente “este hombre aquí” o “este hombre-allá”: su singularidad, su irreductibilidad existencial.

## De la persona

No es, desde luego, más pertinente denunciar los mojonos de una concepción idealista humiana, lockiana, kantiana o hegeliana, en su matriz original. Porque a un cierto punto de vista, los límites que se precisan no marcan más que una diferencia de grado con los que afectan el pensamiento griego: este pensamiento asumió por cierto una naturaleza, mas aunque él la ate, como representación intelectual universalizable, a una forma de ser anterior y precedente a la experiencia del espíritu, él no puede establecer la justicia que funda un derecho en el hombre plenamente comprendido, *i.e.* en su existencia.

Falta un doble esclarecimiento.

Aquél que se llama, de una parte, una reflexión más metafísica no disociando lo universal de lo singular, como lo menciona el *Sofista* de Platón, y tomando conciencia de sobrepasar las teorías cerradas sobre ellas mismas, lo que marca la característica del verdadero positivismo: *el positivismo de los conceptos o de la auto-suficiencia de la teoría*.

Este fue el esclarecimiento que produjo, por otra parte, la intuición cognitiva de las teologías cristianas, a las que se le puede encontrar equivalentes en los mundos judíos y musulmanes, pero que toman un sentido que podemos juzgar irremplazable, en Tomás de Aquino como en Rosmini, o también en Maritain o Marcel, -ver Mounier, Teilhard, Nédoncelle o Finance, si se quiere aceptar que *lo más hombre del hombre*, y que lo justifica, y que justifica el derecho, y que justifica *por participación o analógicamente* todo derecho, comprendido también el patrimonial, es la *veritas personae*, y pues el “hacer la verdad” de la persona, y en consecuencia el respeto de la persona. No la persona como *persona física o moral*, como persona idealista, ni como simple personaje “hecho” del realismo de la naturaleza de las cosas, mas como persona tal como la empleaba la *Segunda escolástica* española y tal como ella marcado, entre otros el derecho de gentes moderno (el *dominium sui actus* reflejando la libertad y testimoniando el *quid completum*).

La idea de persona ha emergido al horizonte de esta tercera etapa de reflexión como una superación que permite reconciliar un pensamiento filosófico demasiado teórico (y para ello *generalizante*) y demasiado influenciado por los saberes conceptuales, con un pensamiento más *universalista* aún, y más altamente reflexivo.

Al mismo tiempo, él ha procurado un verdadero código de lectura y de apreciación axiológico para toda experiencia, el del derecho y el del pensamiento filosófico o doctrinal al respecto.

*Objetivamente*, el valor regulador de un acto coincide con el ser mismo cuya idea suministra el conocimiento: él toma la persona considerada como lo semejante en su diferencia comunicable. Y, *subjetivamente*, este mismo valor, o la idea que lo hace conocer, se supone que inicia un movimiento o un ímpetu moral de justicia.

Si en él se identifica, pues, lo absoluto o la persona, el razonamiento por participación o por analogía, permite tomar forma a *una metafísica concreta de lo justo*. Él recubre un suerte de ética cristiana que retoma sin cesar las graves cuestiones del fundamento de legitimidad y de los criterios -del reconocimiento de los “bienes”, *en dignidad*- y de su distribución y de su cambio, *en igualdad*; lo que apunta, confusamente, al acceso a la cultura y a la educación, a la propiedad de algún haber, el trabajo, la jubilación, como a la utilización de la fuerza y la represión de los crímenes individuales o colectivos.

Este método no puede sino reforzar un discernimiento firme y sin ambigüedad de lo justo y de lo injusto.

Un argumentación se constituye aquí en la que el primer oficio crítico se halla en ensayar podar las “teorías de la justicia” que han sustituido a un *justificación absoluta*, a una concepción que tiene en cuenta el ser del derecho y su valor permanente y trascendental, un *justificación totalmente relativa*, renovando la vieja explicación aristotélica de la naturaleza de las cosas, de la igualdad, mas para separarla de la experiencia de la naturaleza del hombre y de su dignidad, o para buscar alinearla en una excluyente abertura que pueda manejar a la persona individual.

La justicia de “la igualdad de oportunidades” de Rawls es simbólica del género in-criminado, aunque ella pertenece a una época ahora revisada, después de las consecuencias embarazantes, ya que no es sola ella la que se ha visto arrastrada a la política económica y social (pienso en las concepciones de un Dworkin que afectan más la bioética y el dominio de los cuidados de salud); y sin duda ella es responsable con otras, unidas al mismo «capitalismo democrático», de la puesta en escena de una hegemonía discriminatoria qua ha invadido el mundo de las relaciones públicas o la escena internacionalizada, humillando a los Estados de derecho más débiles. Esta teoría rawlsiana de la justicia confunde significativamente, cínicamente *la causa y el efecto*. Ahora bien, es la dignidad *indivisible* del referente situado en el hombre *quien debe recibir primeramente su parte, lo debido, distributivamente o conmutativamente*. Sólo *después* de haber recibido él su oportunidad entera, su indivisible dignidad, es que conviene proporcionarle bienes virtualmente participables según las leyes de la igualdad.

Solo la persona integral, y no reducida a un medio de la razón, neo-racionalismo kantiano, coloreado además con un utilitarismo contradictorio, solo pues esta persona comanda los recursos, puramente instrumentales y subsecuentes a la igualdad. No es la justicia que debe asumir sin un sentido de medida y de lo igual, sin la justicia elemental de un «sin medida» o de «otra medida», que se adapte a la dignidad singular de cada uno, abriéndose a su pobreza como a su riqueza. La oportunidad, si hay una, no se halla en valorizar las cualidades subalternas, interesantes para los expertos en métodos y en aprendizajes en grupos, un procedimiento que no ha servido demasiado en el dominio de la pedagogía, donde no se manifiesta jamás la idea de lo justo y de lo injusto acerca de la persona humana; la oportunidad está en la propia realidad y *in extenso* de cada persona, y ella constituye una dignidad suficiente que los cálculos de igualdad deben ayudar a promover y a servir.

De donde la disociación entre las soluciones sacadas de los *principios de la naturaleza* o los provenientes de *principios de la persona*. Lo interesante se halla en hacer admitir que el *comienzo del pensamiento de lo justo* se sitúa sin intervalos en el “todo” del *comienzo ontológico*, en el *ser personal*, y no en la “parte” de un *ser segundo*, a los que se le añaden lo *natural* y lo *positivo*.

La injusticia procede siempre de la veleidad de la autonomía de una instancia genérica, sea voluntarista o naturalista, salida de un *positivismo de la razón* o de un *positivismo de la voluntad*; de un *positivismo*, sin paradoja, *del derecho natural*, o de un *positivismo legalista y de estatal*.

El criterio de lo justo empeñado en ello obedece a la lógica de una participación de la *positividad* a la *naturalidad* y de la *naturalidad* a lo que nosotros hemos nominado: *la personeidad*. (*Métaph. et éth.*, p. 152 s. -al encuentro de la teoría “no fundacional” y al fondo anti-metafísico de la alteridad según Ricoeur, que ha destruido, a nuestro parecer, los últimos bastiones del personalismo francés).

Es justo, *en el derecho positivo*, lo que es no usa de lo positivo para dañar la naturaleza, o, *en derecho natural o tras la ley natural*, lo que no emplea la naturaleza para perju-

dicar la persona. Lo justo o lo injusto no se ve jamás *desde el interior*, o donde la irreprochabilidad de una completa conformidad podría distraer la atención a lo inesencial, mas *desde lo exterior*, o en la relación entre el interior, que es “parte”, y el “todo” al que este exterior se refiere. De este modo es necesario convenir en que *lo que es legal* puede chocar contra la naturaleza, y *esto que es la vez igual y natural*, puede chocar contra persona.

El derecho natural puede desconfiar de la justicia si él se erige en “parte” de un “todo”, en contradicción con el mismo respeto de la integralidad de ese todo.

Se verifica esto en la represión de la criminalidad, cuando no es necesario golpear a la vida para proteger la vida; se ha desgraciadamente constatado con ocasión de la reciente legislación francesa sobre la “laicidad” que desacredita en demasía la regla del derecho que ignora, cuando no es necesario interdecir la vestidura que una religión propone, para defender un orden público que nada ofende y que requiere las condiciones de la apertura pacífica de cada religión. Esto significa decir que, a su vez, la política, o lo puramente legal, puede liberar de lo jurídico, e introducir una disociación, en la misma ley, entre su aspecto racional y su aspecto voluntario, entre su “todo” y su “parte”.

El mal está irremediamente en la “falta” o la “privación” (lenguaje de los Padres de la teología griega) de un elemento más grande que tiene necesidad de negar, y a menudo de manera gratuita y absurda.

Mas la *maxima injuria* consistirá siempre en una negación de la *dimensión primera* o de la dimensión más profunda que pone en evidencia *la irreductibilidad singular de la persona*. Obrar contra la justicia no es jamás más claro que en el rechazo de esta singularidad, so pretexto de normalidad natural o positiva; lo que permite la valorización hipertrofiada de la *dimensión segunda* y de sus derivados en el campo de los *personajes* sociales, para con todos aquellos que tendrán la tentación de no invocar sino las medidas, de contrastes; y lo que apenas disimula, -como lo hemos ya escrito-, una facultad de excluir o de odiar lo contrario o “lo otro”, su devenir y sus resistencias.

Lo igual o lo contractual (remplazando significativamente el rol del legislador protector de un interés público no negociado y que es el de todos), esta abstracción es, sin duda, en todos los casos la más reductora, que confunde las diferencias<sup>569</sup>.

## Los “derechos primarios”

A partir de esto, no resta más que añadir una última experiencia, y practicar un último alargamiento, aceptando percibir este *hombre-persona*, bajo las modalidades de su ser religioso y cultural, bajo las modalidades místicas y estéticas, que preexisten a su socialización y a su juridificación.

Esto es lo que nos ha permitido elaborar la idea de “derecho primario”, como *unidad ahistórica*, que trasciende los géneros y se encuentra ella-misma implicada en “los” derechos que se han podido calificar más empíricamente como primeros en el seno de las diversas culturas, como situados detrás de sus derechos positivos o establecidos; detrás de tales derechos primarios se reúnen, en el fondo, las verdades de una ciencia jurídica elemental de la persona y de la naturaleza del hombre y de las cosas enseña a través de definiciones y *tópicos* dotados de una estructura transversal y común.

---

<sup>569</sup> Retomamos diversas fórmulas de nuestro *Droits premiers*, Bière, 2001, p. 2-4.

Esta idea adopta una referencia aléthica o verdadera con relación al hombre en su esencia más elevada, en tanto que *persona*, bajo la dimensión de su emergencia originaria, y como invariante de nuestra experiencia, después de las lamentaciones del justo sufriente en la Biblia y los Upanishad.

El recurso a la noción de persona, une y sobrepasa muchas corrientes, habiendo sido insatisfactorio, porque el término ha sido estropeado en Francia y amalgamado a un lenguaje, frecuentemente neo-kantiano o socio-antropológico<sup>570</sup>. Pensamos escapar a esto mediante un helenismo que formamos en su momento: *prosôpon*, “prosopología” (utilizado en nuestro texto *Persona ou la justice au double visage*, 1990, mas no empleado al inicio de nuestro texto *Métaphysique et éthique*, 1995, y abundantemente empleado antes en nuestra pequeña *Introduction à la philosophie du droit*, 1992/93, sirviendo de “manifiesto” a la “filosofía prosopológica”, y recogido bajo este aspecto en los contextos más alejados de la curiosidad científica<sup>571</sup>.

Se trata de una experiencia que nos parece, por una parte incontestable, porque es extraña a las ideologías que se infiltran en las filosofías. La que estuvieron en los registros (cualesquiera sean las implicaciones y lecturas ciertamente discutibles) de Apollinaire o Breton, Faure o Huyghes, y la que marcó la comprensión de la estética moderna corregidora de las filosofías idealistas y críticas del conocimiento (comp. G. Picon): la experiencia de las *artes primeras*. Esta experiencia abierta y generosa, que compara no más la horizontal del “imperialismo positivista” en el seno de lo *múltiple*, es decir de principios genéricos, mas capaces de ordenar verticalmente lo *múltiple* a lo *uno*, es decir a las causas universales, para transmitir en fin una verdadera metafísica que las teorías neo-nominalistas y estructurales del siglo habían negado. Y en una época de libre-cambio, se podría objetar que el “mercado” fue portador de lecciones, en este aspecto, sobre las percepciones difusas de valores que no son sino de esencia económica (comp. Cl. Roy): esto permite en efecto conducir la interpretación a un principio de realidad, no en el orden pecuniario, mas en el orden donde el hombre, *todo hombre* se reconoce, donde se afirma una “moneda de lo absoluto” según la fórmula del *Museo imaginario*, (remplazando los de la prehistoria: el abad Breuil) que no es ni una dimensión exclusivamente racional o empírica, ni de este modo genérico, sino *radicalmente universalista*, haciendo valer que la humanidad es en esta relación siempre excepción, o una relación *única, unicidad, alteridad* del ser, que explica múltiples formas.

---

<sup>570</sup> Lo que yo he reprochado en particular a Mounier. La tradición en la que me inscribo se instalada en la del un personalismo crítico francés, en sus aspectos más disparares y totalmente originales, que se remontan a Montaigne et Pascal, y tal como lo han hecho los filósofos pero también los escritores y artistas, frecuentemente cristianos católicos, a los que por cierto apelo, pero igualmente no cristianos. Mas yo puedo sin embargo declarar que mi posición intelectual quiere permanecer radicalmente atípica, si no se une a ningún movimiento preciso, y si no procede precisamente al modo de los personalistas, de alguna influencia *a fortiori* extranjera, aun si ella es recibida e incorpora los aportes históricos del platonismo, del tomismo, del rosminianismo y tantas otras corrientes. En lo que ella preconiza el compromiso “en situación” y la defensa de las víctimas de la injusticia diagnosticada, ella se inspira en todo caso formalmente en el modelo francés que *rehúsa disociar el pensamiento y el testimonio concreto* cualesquiera que sen los riesgos especialmente en el plano político, donde toda distinción y lateralización de pertenencia es relativizada y dejada atrás, cuando se trata de lo esencial de la persona, o de expresar lo que Breton llamó magistralmente el “sentimiento de lo único” aferrando la pérdida de provecho de la abstracción de lo colectivo (“Situation du surréalisme...”, *Disc. aux étudiants français de Yale*, Paris, Fontaine, 1945).

<sup>571</sup> Cfr. Posteriormente, en 2004, la traducción y presentación japonesas de K. Izuka, en *Omon Ronsô*, vol. 61, College of Law, Univ. Nihon, ou de A. Mizunami, dans *Droit naturel et culture*, Tokyo, Sobunsha, col. *Et. de droit naturel*, t. VIII).

La manera de abordar por esto las artes de los pueblos es la misma que debe conducir la relación de los derechos y las costumbres, más allá de las ciencias humanas nominales y descriptivas (antropología dicha jurídica) que pretenden preocuparse por esto.

Cada lenguaje, desde el momento que el es humano, es cultural y contingente; mas el posee un sentido que trasciende una percepción determinada de lo justo. Y el análisis, la elaboración de este sentido es susceptible de beneficiar a las ideas y conceptos de una tradición de la filosofía general, en términos de “naturaleza de las cosas” y de “naturaleza del hombre”, de *igualdad* y de *dignidad*, después de acceder a la idea más radical de persona, y, en fin, de ser más comprensiva todavía si esta persona está rezambullida individualmente y colectivamente en la religión y la cultura que señala el *modo de ser íntimo* y no el fenómeno exterior del comportamiento. Porque el juego de lo individual y de lo colectivo es un señuelo, en la superficie de lo singular y de lo universal. Este modo de ser es *primero*, porque el es *donado* y se impone ante toda empresa de la sociedad y del derecho; ni depende de ninguna pseudo-condición económica de conservación o de supervivencia; y preexiste pues a toda proyección limitativa referida a la dialéctica artificial entre libertad y comunitarismo.

De este modo el *derecho primario* obliga a respetar una prioridad *metafísica*. Un *prioridad* que ofrece un doble aspecto a la vez *gnoseológico* y *axiológico*, mostrando (en el encuentro del analitismo y de la “meta-ética” contemporáneas) que el objeto cultural-derecho posee un retro-plan discernible a las facultades intelectuales y que cada naturaleza o voluntad positiva no será reducida a sus presas, lo que lo esposaría al reproche de la *Naturalistic fallacy* de un G.-E. Moore. L mismo tiempo, este objeto incorpora un valor que lo hace normativo, y el es en esto refractario a toda tipología o canónica racionalista, como a todo formalismo y a todo morfología descriptiva.

Lo que hace pertenecer al derecho a la misma esfera que a aquélla del mundo de las artes, y es lo que explica que toda comparación no tiene sentido sino ligado a un mismo sustrato o “tercer término” de carácter ontológico, que expresa a la vez una *identidad* universalizable y la *singularidad* que ella connota. *Subsistencia* boeciana y tomista, o también victoriana, bajo un nuevo avatar.

El *primer derecho* se remonta, pues, a lo universal y capta allí la sustancia única. Es desde entonces la fuente de una tolerancia sin límite en el encuentro de todas las clases de sectarismos, confesionales o corporativos, que se hicieron los intérpretes pasivos de un espíritu sociológico de grupo o de institución, dedicados a una “producción” humana. El derecho primario está más bien anclado en lo que *precede y justifica esta producción* y, a lo opuesto de las “deconstrucciones” del mundo, de Lyotard a Derrida, el realiza una obra de *re-creación de un sentido trascendente dado, en la unidad común, mas a través de la singularidad de sus modos de existencia y a través la diversidad de los perfiles perceptivos y hermenéuticos que se superponen allí.*

\*

Es verdad que una distinción puramente metodológica puede, en última instancia, ser útil entre las primeras ideas extraídas de una *naturaleza* y las segundas, sacadas de la *persona* y del *derecho primario*. Esta distinción, no la hemos dejado de emplear: transponiendo el vocabulario de Kant, ella supone un *principio directivo* y un *principio constitutivo*.

*Directivo* es el principio que justifica por la referencia a un absoluto que no depende de sus aplicaciones o de su efectividad -no más que el amor de las *Bienaventuranzas* no es una verdad que está ligada a la manera concreta que los hombres la viven realmente.

Y es evidente que el principio directivo es más entonces aquel de una *ética fundamental*, de una ética ella misma *primera*, que del derecho, que se limita a participar en esto en su nivel.

Mas, he aquí: en ese cuerpo al que es asimilable el derecho, hay un alma; y es esto lo que tal principio quiere significar.

Distinguir en abstracto no permite disociar existencialmente. Esto no sería posible sino entendiendo el cuerpo del derecho sobre la mesa quirúrgica de Descartes, imaginando un cuerpo sin alma, o al menos provisto de una simple *res cogitans*. El jurista no sabe - puede ser- que este alma lo habita: el no tiene ninguna necesidad de despertar esta conciencia en él para ser un jurista, e incluso un “buen” jurista. Mas el filósofo del derecho, que es reputado como teniendo el sentido de las *causas*, debe practicar esta advertencia, al precio de una impotencia momentánea en el orden práctico.

En la articulación entre los dos mundos y los dos principios, la *naturaleza* está sin embargo destinada a tomar su lugar y a situarse en una doble perspectiva: el *derecho natural* de la “naturaleza de las cosas”, y la *ley natural* de la “naturaleza del hombre”. La naturaleza procura así un indispensable sabor a filosofía teórica. Mas ese sabor, testimonio del patrimonio jurídico-filosófico, es recibido además, de más alto, desde arriba: de lo que, de una parte, prepara las condiciones de la acción, de la puesta en obra del derecho en vigor y, de otra parte, de lo que opera la contemplación de la verdad, de la sola que sabe, de lo que sobrepasa en nosotros nuestra humanidad, y nos religa a Su verdad: aquella de la persona, como imagen de la vieja *ley eterna*. Bajo este aspecto, se puede afirmar que el *hacer* del derecho es el *hacer* de una naturaleza aferrable por nuestro espíritu, el *hacer* de su verdad, una verdad participante de otro que la desborda en la existencia y la une a la trascendencia.

\*

Mas no hay, en fin, filosofía del derecho digna de ese nombre sin *compromiso*, sin un compromiso más llevado adelante y más profundo que el que reclama la pragmática transparente de los juristas: sin asumir los remolinos existenciales de la injusticia que hieren a las personas, y sin actos concretos que encarnen la exigencia teórica y la hagan auténtica “en situación”.

Así el *derecho primario* puede en apelar al testimonio de lo que hace precisamente al derecho “derecho”, de *lo que lo hace ser lo que él es* y lo lleva a superar sus estructuras en la perspectiva de la persona y del viviente. De donde un esfuerzo crítico permanente dirigido a restablecer el *principio directivo*, no se dará sino en el reconocimiento de las capacidades de la limitación de la naturaleza que no le disputa nada a las de la voluntad positiva: reconociendo que una solución del derecho natural o del derecho positivo no es justa más que en el respeto de la persona, como referente incontestable permanente de desenredar toda contradicción en el debate.

La vía intelectual del filósofo del derecho es inevitablemente combativa, acometedora de pruebas cotidianas del sufrimiento humano, confrontado con las víctimas de un mal en el que el derecho tiene vocación para remediar, conforme a una concepción de lo justo y de lo injusto, pero que ese mismo derecho podría a veces agravar si él cede a la manipulación de concepciones erróneas.

La lucha principal yace, sin embargo, contra el mismo adversario: contra la hegemonía de un pensamiento falso y sofisticado, *que a armado de todas las piezas la parte en todo y invertido la relación entre las causas y los efectos, como entre los medios y los fines*; pensamiento desgraciadamente característico de la mayor parte de las “teorías de la justicia”, teorías “relacionalistas” de nuestra época que hacen el lecho de la buena conciencia neo-genericista, exhortando al conflicto de las comunidades humanas y disimulando a penas sus ambiciones de poder material y político. Se da así un cierto *ciudadano* en Francia como además, que ha tomado la posta de los *estatismos* revolucionarios y jacobinos de otros tiempos.

*Contra* esta ideología de la exclusión favorecida por el abandono de una exigencia metafísica y dialécticamente crítica, y por el rechazo de la *persona* distinguida de la *naturaleza* y de todo principio fundado sobre una *prioridad* existencialmente irreducible, que la filosofía del derecho nos parece que, desde luego, debe ser orientada. Ella tiende a atestiguar que el derecho, que es un producto de la cultura humana, no es el reflejo de condiciones materiales y variables, de opiniones y de creencias de grupo, o incluso de ideologías y de dogmas, según una lectura marxista primaria que ha afectado también a un tiempo el dominio de las artes, y que prolongan a placer hoy teorías liberales de la justicia que adoptan los mismos principios anti-metafísicos, y que en esto no son sino la reconversión ciega en la neutralización cómplice de los contrarios. Con la religión, el derecho es, por el contrario, la expresión opuesta, la *primera expresión* sin duda de la condición ontológica del hombre (siguiendo la idea que ha sido quizás la mejor ilustrada, más allá de la de M. Eliade o de M.-M. Davy, por los vitalismos, después de Kierkegaard, Tarde y Bergson, Ortega y Zubiri).

De donde la idea de que no hay justicia sin la protección y sin el *re-conocimiento*, y por consiguiente sin el *conocimiento* (jurnaturalista, personalista, primero...) de esta verdad, una verdad que capta la vida en su fuente personal y espiritual, ante las manifestaciones más limitadas que prefieren la razón, mas corren el riesgo sin cesar de ocultar las intuiciones del espíritu.

Si hay una “luz de la razón”, ésta no es la únicamente invocada por Montesquieu, la que se auto-esclarece, con un cuidado de maestría y de gestión del mundo, y de dominación implícita; sino que es la de Platón, de Agustín, de Tomás de Aquino, de Buenaventura o de Rosmini, -no cesaremos jamás de insistir en esto-: aquella, *lumen mentis*, que *la razón recibe del espíritu* que lo ilumina, le revela la existencia, la “verdadera vida” de quien ella procede, y a la que aprende a amarla; aquella que juntamente con el *De Legibus* de los filósofos del derecho natural de la España clásica, entre el siglo XIV y el XVII, han honrado.

Lo que ha pasado por la naturaleza, por la persona o por el derecho primario, tal es, en el fondo, la justicia que enseña “a todas las naciones”.



## LA FILOSOFÍA Y LA COMPLEJIDAD: ¿REDEFINICIÓN DE LA PREGUNTA FILOSÓFICA?

*Rodrigo Sebastián Braicovich\**

### I

El surgimiento del pensamiento de la complejidad supuso en la historia de las ciencias sociales una ruptura decisiva con la tradicional filiación entre las mismas y su ancestral enraizamiento en los sistemas metafísicos y ontológicos. La denuncia por parte, fundamentalmente, de Edgar Morin de las “consecuencias mutilantes, reduccionistas, unidimensionales” de los grandes sistemas filosóficos del pensamiento occidental apuntaba a traer a la luz numerosos elementos que habrían permanecido inalterables a lo largo de su historia: afán desmesurado de *simplificación* de los esquemas que pretendían dar cuenta de la configuración ontológica y metafísica de la realidad; racionalización de todas las expresiones de la realidad a fin de asignarles una posición en el sistema; separación de lo que está ligado (disyunción); reunión y unificación lo que es diverso.

De aquí que sólo atendiendo a la conformación del objeto en toda su singularidad y complejidad pueda hacerse presente y manifiesta esta inadecuación intrínseca: el desbordamiento esencial del concepto por el objeto y lo que de desmesurado e inagotable éste último posee – es decir, su irreductibilidad a las categorías y concepto del paradigma de la simplicidad; y de aquí también que sólo una filosofía que acepte radicalizar sus bases sobre la aceptación de lo necesariamente complejo de toda formulación que procure hacer honor a la verdadera figura de lo concreto, podrá ambicionar para sí la posibilidad de construir una comprensión adecuada y no reduccionista de la realidad, características que se harán extensivas a la acción que de ella se derive.

Es claro, por otra parte, que las consecuencias del paradigma de la complejidad no se han reducido a meras tendencias internas al desarrollo de la filosofía y las ciencias sociales: de acuerdo a Morin, es el *sufrimiento de millones de seres* el efecto real de estas visiones parcelarizantes y simplificadoras de la realidad.

### II

Este panorama esbozado por Morin no puede dejar de remitirnos hacia ciertos momentos históricos del análisis frankfurtiano del fenómeno de la razón instrumental que ha

---

\* *Rodrigo Sebastián Braicovich* es Licenciado y Profesor en Filosofía (UNR), adscripto a la Cátedra “Historia de la Filosofía Antigua”. Licenciatura en Filosofía. Universidad Nacional de Rosario. Docente de las materias “Filosofía” y “Epistemología” en la Escuela Normal N° 37, Profesorado en Ciencias de la Educación, Alcorta, Santa Fe. Dicta la “Cátedra Abierta de Filosofía” en el Instituto Superior de Formación Docente N° 127, San Nicolás, Buenos Aires. Actualmente se aboca a la redacción de su Tesis de Doctorado, en la que investiga las relaciones entre el estoicismo romano y la obra de Baruch Spinoza (bajo la dirección de Diego Tatián - U.N.C.- y Armando Poratti -CONICET-).

animado el desenvolvimiento económico, político y cultural occidental de los últimos cinco siglos. La *Dialéctica del Iluminismo* de Horkheimer y Adorno, y más aun la *Dialéctica negativa* de este último, en efecto, parece anticipar en forma decisiva las denuncias emprendidas por los adherentes al paradigma de la complejidad.

Sin embargo, un elemento presente en el pensamiento de Adorno detiene esta filiación súbitamente:

“Se decide que la ilustración misma y como tal -no como instrumento del dominio real- tiene la culpa de todo: de aquí el irracionalismo de la crítica de la cultura [...] Tampoco consigue comprender el crítico cultural que la cosificación de la vida no se debe a un exceso de ilustración, sino a un defecto de ella, y que la mutilización cometida en la humanidad por la incompleta y particularista racionalidad contemporánea es en definitiva un estigma de la irracionalidad total”<sup>572</sup>.

Como se hace evidente, la distancia abierta entre ambos pensadores parece irreducible. Si la inadecuación del concepto y el objeto ha sido la constante en la que ambos pensadores concluyen como esencialidad del pensamiento moderno, es necesario asumir que para Adorno la salida no se encuentra en la renuncia a encontrar el código que pueda poner de manifiesto el entramado interno del devenir histórico, sino en la paradójica aceptación de su simultánea *imposibilidad y urgencia*. En palabras del propio Adorno:

“Un pensamiento maduro sabe lo lejos que está de lo que piensa y, sin embargo, siempre tiene que hablar como si lo poseyera por completo. En esto se parece a los payasos”<sup>573</sup>.

La aceptación de la incertidumbre, del carácter no clausurado del pensamiento, no es la estación final en el camino de la dialéctica negativa, sino el motor de su desarrollo. Si la universalidad y generalidad de las categorías hegemónicas no pueden permitirnos un acceso a la realidad que respete su singularidad y complejidad, es preciso asumir la tarea imperativa de simular que es posible (“Decir -a pesar de Wittgenstein- lo que no se puede decir [...] El trabajo de la reflexión filosófica sobre sí misma consiste en desmenuzar esa paradoja”<sup>574</sup>). Sólo así será posible permitir la regeneración de la tarea crítica de la filosofía sobre nuevas bases: la *superación del concepto mediante el concepto*.

### III

¿Qué es, en última instancia, lo que está en juego en ambas posiciones? ¿Qué es lo que pretendemos señalar respecto del paradigma de la complejidad? En primer lugar, la exigencia de hacer honor a la verdadera figura de lo concreto, de traer a la luz la singularidad única del objeto, no es una prerrogativa exclusiva de pensamiento complejo. Los grandes sistemas racionalistas de la modernidad (Descartes, Spinoza, Hegel) estaban animados por un espíritu semejante, mediados por la intuición que afirmaba que lo singular sólo pue-

<sup>572</sup> ADORNO, Theodor W., *Crítica cultural y sociedad*, traducción de Manuel Sacristán, Madrid, SARPE, 1984, p. 232.

<sup>573</sup> ADORNO, Theodor W., *Dialéctica Negativa*, traducción de José María Ripalda, Madrid, Taurus, 1992, p. 23.

<sup>574</sup> ADORNO, *Dialéctica Negativa*, p. 18.

de ser comprendido a través de lo universal y que la alternativa restante, la comprensión de lo singular a través de lo singular enmascaraba un irracionalismo latente que sólo podía perpetuar la ignorancia, la superstición y el fideísmo. En este sentido, y como bien lo comprendió Adorno, superar la modernidad consistiría precisamente en reemprender la tarea comenzada por ella y que nunca llegó a término.

En segundo lugar, lo que intentamos poner de manifiesto no es la inadecuación de las prescripciones metodológicas y heurísticas del paradigma de la complejidad, sino más bien la *actitud filosófica* a la que ha dado nacimiento, con demasiada frecuencia, en el campo de las ciencias sociales y la filosofía: el carácter abierto del pensamiento, la imposibilidad de ser clausurado en forma definitiva es hasta cierto punto un juicio que no ha concluido. Y un juicio que no ha llegado a veredicto implica necesariamente que las víctimas y los responsables no pueden asumir su papel de tales. Mientras nos sentamos eternamente en el banquillo del jurado a debatir por décadas la pertinencia de tales o cuales acusaciones, atenuantes y agravantes, la realidad espera, sumida en la incertidumbre absoluta.

En otras palabras, si la aceptación del carácter complejo de la realidad pudo representar en su momento y con justicia un aire renovador, reinstaurando exigencias que el tiempo había desfigurado, es preciso preguntarnos si el paradigma de la complejidad no ha terminado por devenir un paradigma de la conformidad, un complejo paradigma en donde la pluri-causalidad (tan peligrosamente cercana al relativismo) termina por exculpar a todos los involucrados, erosionando los mandatos éticos que surgen de una comprensión acabada de la realidad. En palabras de Adorno: “No hay valor para pensar el todo porque se duda de poder transformarlo”<sup>575</sup>

#### IV

Estos esquemáticos apuntes nos acercan con claridad a la pregunta que da lugar a este simposio, esto es, *el sentido, función y tarea del filosofar hoy*, consigna que, entendemos, no puede dejar de remitir a los fundamentos de la pregunta acerca de la relación entre *filosofía y ética*, es decir, acerca de la *responsabilidad* inherente a la actividad filosófica. Es desde esa perspectiva, precisamente, desde donde hemos abordado el paradigma de la complejidad: desde la actitud ética que la investigación filosófica asume ante la realidad.

Hace aproximadamente veinte siglos Séneca el trágico, como gustaban llamarlo los humanistas del Renacimiento, se preguntaba:

“¿Cómo pueden hacer las ideas de Platón que yo sea mejor?”<sup>576</sup>

Este interrogante esconde, según entendemos, una clave esencial. Lejos de reducir la reflexión filosófica, como parecería a primera vista, a una especulación instrumentalizada al servicio de una ética *a priori*, el espíritu que anima la pregunta de Séneca pasa más bien por una exigencia hoy en día virtualmente olvidada: definir las *prioridades* que movilizan la tarea de la filosofía.

Un ejemplo interesante puede traer luz sobre lo que pretendemos señalar. En el largo desarrollo que se operó en el pasaje desde el estoicismo antiguo hacia el estoicismo im-

<sup>575</sup> ADORNO, Theodor W.; Karl Popper, *et al.*, *La lógica de las ciencias sociales*, México, Grijalbo, 1978, p. 45.

<sup>576</sup> SÉNECA, Lucius Annaeus, *Epistulae ad Lucilium*, 58.26 (*Cartas a Lucilio*, prólogo, traducción directa del latín y notas de Vicente López Soto, Barcelona, Juventud, 1982).

perial, uno de los fenómenos que suelen ser destacados en relación al carácter abierto del estoicismo como escuela post-aristotélica, consiste en el abandono de la figura extremadamente rígida e idealizada del sabio (*sóphos*) preconizada por Zenón y Crisipo, a favor de una figura del sabio más flexible y sujeta a las variaciones e inconstancias de los seres mortales. Si esto suele ser interpretado como una claudicación conformista, una concesión a las invectivas de la Nueva Academia y de los cínicos, es precisamente en forma inversa como debe ser leída esta transformación: la des-idealización de la figura del sabio dota a la tarea filosófica de una imperatividad inédita hasta entonces – no siendo ya la sabiduría un estado inalcanzable para los seres mortales, el acercamiento a la misma deviene el deber ético que está en nuestro poder realizar. Corolario inevitable, no dedicar la vida a lograrlo es signo de que hemos optado, como señala Cicerón, vivir como los cerdos<sup>577</sup>.

Un segundo ejemplo, también tomado de esa revolución silenciada que significó el estoicismo en la filosofía, lo encontramos en la definición estoica que registra Sexto Empírico: “El bien es la utilidad (*ωφέλειαν*: *oféleian* o algo no distinto de la utilidad”<sup>578</sup>. Si nuevamente debemos precavernos de entender por esto una concepción utilitarista cercana a Bentham y Stuart Mill, es algo muy distinto lo que pretende poner de manifiesto el estoicismo: la absoluta convicción de que la verdad no puede dejar de generar efectos. Como lo transmite Séneca a su discípulo Lucilio: “Yo renunciaría a la sabiduría si se me diese con esa única excepción: la de tenerla encerrada y no poder comunicarla”<sup>579</sup>.

Esta inescindible dependencia entre la sabiduría y la acción, cuyo punto culminante encontramos por última vez en Marco Aurelio, nos devuelve una imagen de nosotros mismos que no puede dejar de sorprendernos. Jamás la filosofía (excepción hecha, hasta cierto punto, de las tendencias místicas que poco tienen que ver, según entendemos, con la filosofía), jamás la reflexión filosófica ha pretendido que el objetivo último y cerrado sobre sí mismo fuera la contemplación extática de la verdad. En tanto la contemplación fuera puesta como el ideal hacia el cual debía tender la vida del sabio, la llegada ideal hacia esa última estación implicaba siempre y necesariamente una reconfiguración de la propia vida, un derrame de la verdad sobre el hombre y su medio.

No es otra cosa a lo que apuntamos, a fin de cuentas, más que a replantearnos la pregunta acerca de las relaciones entre filosofía y política, entendida esta última no como actividad de partidos, sino como el proceso diario e incesante mediante el cual redefinimos nuestra relación con el mundo, nuestra forma de estar en él, la asunción, en una palabra, de nuestra irrenunciable responsabilidad hacia la realidad.

Insistiendo sobre nuestra distancia respecto de la filosofía helenística, parece pertinente preguntarnos si no estaremos frente a una nueva escolástica. Y esto por tres motivos fundamentales: en primer lugar, la necesaria constatación de que la filosofía (al menos el *mainstream* académico que se nos impone como ideal de cientificidad) se ha cerrado definitivamente a la historia, tal como la escolástica logró enclaustrarse en discusiones acerca del sexo de los ángeles, mientras el feudalismo que la soportaba se deshacía a su alrededor. En segundo lugar, el horizonte sobre el cual la pregunta filosófica puede incursionar, escarbar y problematizar, no es definido por ella misma, sino que aparece impuesto desde una trascendencia mundana, demasiado mundana.

<sup>577</sup> Cf. Cicerón, Marco Tulio, *Paradoxa stoicorum*, §14 (en *De Oratore*, I, edición bilingüe, traducción al inglés de H. Rackham, Londres, Heinemann, 1960).

<sup>578</sup> Sexto Empírico, *Pyrrhoniae hypotyposes*, III, 169 (*Outlines of pyrrhonism*, edición bilingüe, traducción al inglés de R.G. Bury, Londres, Heinemann, 1961).

<sup>579</sup> Séneca, *Epistulae*, 6.4 (ed. cit.).

Esto ya lo había entrevisto con máxima lucidez Maquiavelo al analizar las precauciones que debían tomarse para perpetuar la hegemonía. Como afirmaba el florentino, “nada contribuye más a la *estabilidad y firmeza* de una república como el organizarla de suerte que las opiniones que agitan los ánimos tengan vías legales de manifestación”<sup>580</sup>. En tanto existan las vías legales para la manifestación de los ánimos disconformes (y la legalidad significa imponer límites a la discusión, imponer un vocabulario específico en el cual los conflictos deben encuadrarse y, sobre todo, respetar la prohibición de cuestionar la hegemonía), la estabilidad estará asegurada. Toda estructura hegemónica habilita espacios de discusión y de *libre expresión*, canalizando la disconformidad en espacios cerrados e inertes, al tiempo que logra la tan ansiada apariencia democrática.

#### IV

¿Existen alternativas ante este sombrío panorama?

En principio, volver a preguntarnos, cuestionarnos a nosotros mismos cuales son los límites de esos espacios democráticos y comprender la necesidad de redefinir sus horizontes de posibilidad, acercándonos a la posibilidad de que esas puertas nos muestren, desde la filosofía misma, una realidad que exige ser comprendida.

Desde ya, el frágil enfrentamiento con una realidad desde siempre agresiva no ofrece recompensas tangibles, no ofrece papeles firmados que certifiquen nuestro desempeño. Sólo ofrece como premio la posibilidad del ostracismo, de la actividad no reconocida académicamente y destinada con seguridad a la frustración y a la completa incertidumbre, pero que nos exige que la enfrentemos y demos cuerpo a las palabras. En última instancia, no es en la discusión acerca de la realidad donde definimos nuestra actitud filosófica, sino que es nuestra actitud ante la historia, cotidiana e intolerable, donde definimos la posición de la filosofía ante la realidad, la posición de la filosofía *en* la vida.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ADORNO, Theodor W. *Crítica cultural y sociedad*, traducción de Manuel Sacristán, Madrid, SARPE, 1984.
- ADORNO, Theodor W., *Dialéctica Negativa*, traducción de José María Ripald, Madrid, Taurus, 1992.
- ADORNO, Theodor W.; POPPER, Karl *et al.*, *La lógica de las ciencias sociales*, México, Grijalbo, 1978.
- CICERÓN, Marco Tulio, “Paradoxa stoicorum”, en *De Oratore*, I, edición bilingüe, traducción al inglés de H. Rackham, Londres, Heinemann, 1960.
- MAQUIAVELO, Nicolás, “Discurso sobre la primera década de Tito Livio”, traducción de Luis Navarro, en *Obras Políticas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1957.
- MORIN, Edgar, *El paradigma perdido*, Barcelona, Paidós, 1996.
- MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- SÉNECA, Lucius Annaeus, *Cartas a Lucilio*, prólogo, traducción directa del latín y notas de Vicente López Soto, Barcelona, Juventud, 1982.

---

<sup>580</sup> MAQUIAVELO, *Discorsi*, I, 7 (“Discurso sobre la primera década de Tito Livio”, traducción de Luis Navarro, en *Obras Políticas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1957).

SEXTO Empírico, *Outlines of pyrrhonism*, edición bilingüe, traducción al inglés de R.G. Bury, Londres, Heinemann, 1961.

## LA THEODICEE D'ANTONIO ROSMINI UNE MEDITATION POUR LE TEMPS PRESENT

Marie-Catherine Bergey\*

Il semble étonnant, cela n'est pas la première fois qu'on le constate, que la *Théodicée*<sup>581</sup> d'Antonio Rosmini<sup>582</sup> n'apparaisse pas au programme des études de philosophie, en

---

\* Marie-Catherine Bergey est auteur du livre: *La robe de pourpre. Vie d'Antonio Rosmini*. Paris/Bordeaux, Editions Bière, 2000.

<sup>581</sup> A. R., *Teodicea*, a cura di Umberto Muratore, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, 1997. Traduction en cours aux Éditions Bière, Bibliothèque de philosophie comparée.

<sup>582</sup> Antonio Rosmini naquit à Rovereto, en Italie, le 25 mars 1787. Très tôt il développa un goût très vif pour l'étude et surtout la philosophie, se passionnant pour les questions les plus difficiles, qui, de sa thèse de philosophie et théologie à l'université de Padoue jusqu'à la fin de son existence, le conduisirent à produire une œuvre extrêmement abondante, selon une constante unité de pensée. L'on peut résumer ce parcours original en montrant que Rosmini s'attache à libérer la philosophie des mouvements de son époque issus des Lumières, empirisme, sensualisme et ontologisme, et surtout de l'idéalisme kantien et même hégélien, qu'il intègre et dépasse en donnant, avec audace, une nouvelle impulsion à la pensée, préfigurant les courants de l'expérience vécue et de "l'être dans le monde". D'une vaste érudition, en évitant de s'arrêter à une méthode encyclopédique, il s'intéressa aux mathématiques, à la logique, à l'art et même à la médecine. Très tôt, il avait connu l'expérience de l'appel de l'esprit, en une illumination qui lui avait ouvert les portes de l'unité de sa réflexion, qui ne le quitta jamais. Il en conçut ce qu'il nomma « le système de la vérité », sans pour autant y enfermer des développements sans cesse en mouvement. Partant du principe que la théorie des idées est le point de départ de toute philosophie, il publie à l'âge de trente ans sa première œuvre, l'*Essai sur l'origine des idées*, qui pose les bases de sa recherche, par l'étude critique des pensées antiques et contemporaines de l'époque pour, petit à petit, élaborer la sienne propre, en parcourant les domaines aussi variés que la philosophie du droit, la théorie de la connaissance, la métaphysique, la morale, à l'aide. Tous se réfèrent à un concept unificateur, l'idée de l'être en général, principe de l'évidence et de la nécessité de la connaissance, mais, et c'est ce qui fait toute la nouveauté, sans jamais perdre de vue son enracinement dans la réalité essentielle du monde (cf. E. Segond, "Esquisses des principes fondamentaux de la philosophie de Rosmini", in Antonio Rosmini, *Psychologie*, trad. française de E. Segond, T. I, Paris, Perrin, 1888). Il rassemble ses œuvres selon une classification de genre, les "Opere ideologiche", qui comprennent pour les principales le *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, l'*Introduzione alla filosofia*, l'*Antropologia in servizio della scienza morale*, l'*Antropologia soprannaturale*, les *Principi della scienza morale*, une *Logica* et une *Filosofia del diritto*; les "Opere metafisiche", qui contiennent entr'autres la *Teosofia* et la *Teodicea* ; le "Opere politiche", parmi lesquelles la *Filosofia della politica*, une *Costituzione secondo la giustizia sociale* à laquelle il ajoute un court essai *Sull'unità d'Italia*. Rosmini était animé d'une foi ardente et indéfectible qui, comme pour les œuvres de l'esprit, lui permit de se confronter avec courage à l'épreuve du temps et du monde, comme en témoigne son engagement sans faille dans l'Église catholique. Prêtre en 1821, il fonde l'Institut de la Charité, séculier, caritatif et missionnaire, pour lequel, s'inspirant d'Ignace de Loyola, il écrit le *Manuale dell'Esercitatore* et les *Massime di perfezione cristiane*, des *Operette spirituali*, et un essai toujours d'actualité, dont beaucoup de pages inspirèrent le concile Vatican II, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Enfin, engagé malgré lui dans les affaires politiques qui secouaient l'Italie de son siècle, il figure parmi les acteurs principaux du Risorgimento.

Il mourut à Stresa, en Italie, le 1<sup>er</sup> juillet 1855.

La publication en langue italienne des *opera omnia* d'Antonio Rosmini, initiée par Michele Federido Sciacca, est assurée par Città Nuova Editrice et par le Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, cf. le site on-line [www.rosmini.it](http://www.rosmini.it). Des traductions en diverses langues sont en cours : en langue anglaise (D. Cleary

France du moins. Dans *l'Encyclopédie Philosophique Universelle*, une note<sup>583</sup> assez rapide définit la notion, et cite, évidemment, Leibniz. L'auteur de la note explique que le terme "théodicée" étant tombé en désuétude, il a fallu attendre Victor Cousin pour que le mot reprenne un peu de lustre: V. Cousin l'introduisit en effet dans le programme de philosophie des années 1863, ce que précise Jacques Brunschwig, dans son introduction aux *Essais de Théodicée* de Leibniz<sup>584</sup>, en 1969. Mais de l'œuvre de Rosmini, il est vrai non encore traduite en français à ce jour, pas une trace, ni là, ni dans aucune étude sur le sujet. Pas davantage encore, et tout proche de nous, le programme de l'agrégation française de philosophie des années 2002-2003 visant explicitement la "théodicée", ne suscita de curiosité. Force est donc de s'interroger, une fois de plus, sur cette singulière élation de la communauté scientifique française pour son œuvre dès sa première édition en 1827. Ainsi, Victor Cousin avait-il réellement eu une inspiration originale ? Nous savons qu'il connaissait fort bien Antonio Rosmini, qu'il l'appréciait au point de l'avoir appelé comme Correspondant à l'Institut de l'Académie des sciences morales et politiques. Nous avons déjà porté un soupçon semblable sur Lachelier<sup>585</sup>. Nul ne peut vraiment répondre à cette interrogation. Or, la *Théodicée* de Rosmini ne fut pas une publication inaperçue comme en témoignent non seulement les nombreuses références de l'époque, et tout particulièrement, évidemment, en Italie, mais aussi plus tard, la fameuse "querelle des quarante propositions" tirées d'une publication posthume de l'œuvre, qui furent condamnées par la Congrégation de l'Index en 1887. Cette affaire trouva même encore écho de nos jours, avec l'heureux dénouement de la Note vaticane du 1er juillet 2001, qui, signée de Joseph Ratzinger, alors cardinal Préfet de la Congrégation de la Doctrine de la Foi, lavait définitivement de tout reproche ces propositions, du fait des protestations de la communauté scientifique internationale pour en défendre l'orthodoxie, et depuis longtemps, au plan magistériel il est vrai. Cependant, la controverse ne fut pas uniquement théologique et cela du temps même de Rosmini qui, poussé par le désir, non de défendre sa cause, mais les idées, se trouva contraint d'élaborer à l'extrême chacune de ses assertions ; pour parvenir à l'ensemble de l'œuvre, et à cette *Théodicée* dont nous pouvons nous demander pourquoi elle ne peut prendre rang après celle de Leibniz, un siècle après.

En réponse, et tout récemment en 2004, le Ve Symposium du Centre Nationale d'Études Rosminiennes de Stresa (Italie), s'est consacré à ce thème sous le titre : *Cristianismo senza teodica ?*<sup>586</sup> L'ensemble des contributions s'accorde à reconnaître dans l'œuvre rosminienne les racines et la filiation indiscutables des grandes conceptions philosophiques et théologiques qui, de saint Augustin<sup>587</sup> à Kant<sup>588</sup>, répondent au questionnement

---

† and T. Watson, Rosmini house, Woodbine road, Durham DH1 5 DR, U.K., [www.rosmini-in-english.org](http://www.rosmini-in-english.org), française, Éditions Bière, Bordeaux, France, [www.philosophiedudroit.org](http://www.philosophiedudroit.org).

<sup>583</sup> *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Les Notions philosophiques, P.U.F., Paris, 1990, p. 2585.

<sup>584</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, Flammarion, Paris, 1969, Introduction de Jacques Brunschwig.

<sup>585</sup> Voir le dernier chapitre de l'édition espagnole de *La Robe de Pourpre, biographie d'Antonio Rosmini*: M.-C. Bergey, *El manto de púrpura*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004. Voir aussi l'article en français correspondant publié sur le site de la Bibliothèque de philosophie comparée, au Centre français d'études rosminiennes, [www.philosophiedudroit.org](http://www.philosophiedudroit.org).

<sup>586</sup> Voir les actes du symposium in *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, Anno XCIX – fasc. II-III, aprile-settembre 2005, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 28838 Stresa, Italia.

<sup>587</sup> Michele Malatesta, « Radici agostiniane et originalità della teodicea di Rosmini », *Rivista Rosminiana*, pp. 317-342.

<sup>588</sup> Giuseppe Lorizio, « Kant o Rosmini : quale teodicea ? », *Rivista*, pp. 245-274. Voir aussi du même auteur, « Filosofia cristiana et Teologia. La lezione di Antonio Rosmini », in *Lateranum*, 55 (1989).



éternel de Job à propos du «gouvernement de Dieu sur le monde, l'origine et la distribution des biens et des maux tout au long de l'histoire humaine, le sens de la mort et de la maladie, la souffrance du juste et de l'innocent, les horreurs de la guerre, la misère, les catastrophes écologiques»<sup>589</sup>. L'on y voit aussi la préfiguration des spéculations théodicéennes contemporaines, que l'on retrouve chez Simone Weil, Jacques Maritain ou Xabier Zubiri<sup>590</sup>. L'on peut rattacher à cette liste les promoteurs du grand courant personaliste français tels Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel<sup>591</sup>, dont se sont réclamés aujourd'hui divers auteurs dont Jean-Marc Trigeaud<sup>592</sup>. Il faut évidemment souligner l'importance des études rosminiennes en Italie, qui ont assuré la diffusion de l'œuvre, sous l'impulsion de Michele Federico Sciacca, fondateur du *Centro Nazionale di Studi Rosminiani*, et sur toutes ces questions, l'œuvre abondante de Pier Paolo Ottonello, directeur de la *Rivista Rosminiana*, la plus ancienne revue italienne de philosophie,<sup>593</sup> et de Maria Adelaide Raschini<sup>594</sup>. Enfin, il faut mentionner en Argentine, William Daros, auteur de plusieurs études dont le mérite est de tenter de sauver l'œuvre rosminienne d'« un certain discrédit des modes »<sup>595</sup>.

Mais peut être faut-il à présent laisser Rosmini présenter lui-même son œuvre et ses intentions, dans sa Préface des *Œuvres métaphysiques*<sup>596</sup> :

«Enfin, pour couronner le sommet de la Métaphysique tout entière, nous ajoutons à part un traité du gouvernement très bon et très sage du monde, sous le titre de *Théodicée*. Ce traité est l'anneau qui unit intimement les sciences philosophiques à la science de la vérité révélée, et particulièrement à l'Anthropologie surnaturelle» (Psychologie, §30).

Assez curieusement, cette couronne à son œuvre métaphysique, Rosmini l'a conçue très tôt, puisque la première édition date de 1828 – il avait trente et un ans –, mais il n'aura de cesse de la réviser toute sa vie, et de l'approfondir en des rééditions successives. De fait,

<sup>589</sup> Umberto Muratore, « Introduzione » au Symposium, *Rivista*, pp. 131-141.

<sup>590</sup> Paolo Miccoli, « Metamorfosi, paradigmi, persistenza della teodicea per il Cristianismo dottrinale », *Rivista*, pp. 153-196.

<sup>591</sup> Voir plus particulièrement de Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, publié sous le titre *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940, *Le mystère de l'être*, éd. Présence de Gabriel Marcel, Paris, 1997, *Homo viator*, éd. Présence, Paris, 1998.

<sup>592</sup> Voir sur ces questions parmi les œuvres de Jean-Marc Trigeaud, *Métaphysique et éthique au fondement du droit*, Bière, BPC (Bibliothèque de philosophie comparée), Bordeaux, 1995 et *L'homme coupable. Critique d'une philosophie de la responsabilité*, idem, 1999.

<sup>593</sup> Parmi les œuvres les plus significatives de P. P. Ottonello sur le sujet, signalons *La confutazione rosminiana del panteismo et dell'ontologismo*, *l'Ontologia di Rosmini*, ou encore *Rosmini, l'ideale e il reale*, Japadre, Rome, rééd. Massilio, Venezia.

<sup>594</sup> Signalons également de M. A. Raschini, *Studi sulla Teosofia di Rosmini, Rosmini oggi e domani, Rosmini e l'ideo di progresso* (trad. française aux éd. Bière, BPC.), *Prospettive rosminiane*, Japadre, Roma, rééd. Massilio, Venezia.

L'un et l'autre participèrent à la réédition critique des œuvres complètes d'A.R. parmi lesquelles citons la *Teosofia, l'Introduzione alla filosofia, Del divino nella natura*, Città Nuova Ed., Roma.

<sup>595</sup> Prologue de J.-M. Trigeaud in W. R. Daros, *Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo*, Ucel, Rosario-Ar, 2002. Voir aussi du même auteur : *El principio gnoseológico en la filosofía de A. Rosmini*, 1979, *La autonomía y los fines de la educación desde la perspectiva de la filosofía de A. Rosmini*, ed. Cerider, Rosario, 1997.

<sup>596</sup> Antonio Rosmini, *Psychologie*, trad. française de E. Segond, T. I, Paris, Perrin, 1888.

Pour alléger les notes, nous écrivons AR pour Antonio Rosmini.

l'œuvre se présente comme l'une des plus achevées et elle est relativement courte, ce qui n'était guère dans ses habitudes plutôt prolixes, les chapitres s'enchaînant non selon des monographies juxtaposées comme chez Leibniz, mais avec la logique la plus parfaite, conduisant, selon une articulation rigoureuse les analyses complexes vers des synthèses lumineuses. L'ouvrage se divise en trois livres. Comme l'explique Rosmini, ils «...développent le même argument sous différents aspects, se modifient et se perfectionnent, jusqu'à ce que, ayant épuisé de toutes les façons tous leurs développements, chaque argument puisse être autonome»<sup>597</sup>. Rosmini fera de ce «même argument» la trame unitaire des *opera omnia* à laquelle se rattachent tous les autres champs de sa pensée.

Weber affirme que l'on ne peut connaître une religion sans étudier sa théodicée. Tel n'est pas le but de Rosmini, qui se défend de se placer dans le champ exclusif de la théologie pure, ni de fournir une philosophie catholique, qui avait déjà son univers délimité par le thomisme où Rosmini avait certes puisé ses sources, mais qu'il avait voulu rafraîchir à la lumière de nouvelles problématiques et de ses propres propositions – ce qui lui valut à plusieurs reprises les foudres de la Congrégation de l'Index. Rosmini était bien convaincu de l'autonomie de l'esprit et de la pensée, comme l'indique son *Nuovo saggio sull'origine delle idee*<sup>598</sup> (Essai sur l'origine des idées) ou sa *Psychologie*, par exemple. Mais il avait pour ambition de restaurer un lien entre ces deux champs, théologique et philosophique, lien que le XVIIIe avait rompu, d'où l'avertissement dans la préface de sa *Psychologie* citée plus haut. L'obsession lui vient dès l'adolescence où deux de ses amis l'interrogent en ce sens, et la réponse du jeune Antonio à peine sorti de l'enfance sera une lettre nourrie d'arguments qui constituera la genèse de l'œuvre. Il s'agissait en effet de savoir si l'idée de la souffrance permet d'entrevoir les peines éternelles. La question en pose plusieurs, et pas seulement métaphysiques, et s'ensuivront d'immenses développements, qui de l'expérience du réel, mènent à l'expérience ultime ; d'où la diversité quasi encyclopédique de l'œuvre, recouvrant la psychologie, la logique, la philosophie politique, et cette théodicée qui tout à la fois, accompagne et « couronne » le tout. Dangereuse audace qui sera mal interprétée de son vivant comme après sa mort, sous l'accusation d'ontologisme, de panthéisme ou encore d'éclectisme, en un temps où l'on craignait de telles dérives, et dont Rosmini avait pourtant tenté de se démarquer. C'est donc à partir de ces questionnements précoces que prend forme la théodicée de Rosmini.

Mais qu'entend-t-il par ce terme? À la différence de Leibniz, Rosmini en apporte d'emblée une simple définition et cela, dès le premier paragraphe de son ouvrage:

«Il n'y a pas de mot plus approprié pour exprimer la matière du traitement de ce sujet que le mot de Théodicée, tiré de Θεοῦ δίκη, *justice de Dieu*, puisque, en effet, l'intention de ce travail n'est autre que de justifier l'équité et la bonté de Dieu dans la distribution des maux et des biens du monde, ce que les modernes, avec moins de subtilité de langage, désignent sous le synonyme de Théologie naturelle» (*Théodicée*, Préface, §1).

Il annonce d'ailleurs dès la préface de sa *Psychologie*:

---

<sup>597</sup> AR, *Teodicea*, §1.

<sup>598</sup> AR, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. I & II, Libreria editoriale Sodalitas, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa ; une nouvelle édition est en préparation, n° 3-5, a cura di G. Messina, Città Nuova Editrice, Roma.

«...nous ajouterons à part un traité du très haut et très sage gouvernement de l'univers qui sera appelé Théodicée, et qui est l'anneau qui relie intimement les sciences philosophiques à la science de la vérité révélée et particulièrement à l'Anthropologie surnaturelle» (*Psychologie*, préface, §30).

Si le genre ne se retrouve guère sous le titre de *Théodicée*, l'œuvre rosminienne s'inscrit cependant dans la tradition du rapprochement philosophico-théologique qui marqua la pensée occidentale, de la Patristique jusqu'aux grandes tentatives encyclopédiques, et aux quatre grandes figures fondatrices du rationalisme des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup>, Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibniz<sup>599</sup>. Mais le lien entre les deux réflexions ayant été brisé par l'empirisme de Hume et le criticisme de Kant<sup>600</sup>, la vocation restauratrice de Rosmini ne pouvait s'exercer qu'en insérant et dépassant ce "réel" qui avait si violemment surgi dans la pensée moderne, en une *philosophie progressive* et *régressive*, termes qu'il emprunte à Schelling<sup>601</sup>, permettant ainsi d'incorporer et assimiler la modernité. Rosmini développe alors un ensemble d'outils conceptuels permettant d'adapter la pensée à ces nouvelles interrogations. Il est difficile de résumer aussi rapidement la construction rosminienne, et seule une étude approfondie de l'ensemble permet d'en saisir la matière.

Pour approcher la vérité de laquelle peut s'approcher l'intelligence humaine, Rosmini part du principe que la raison est utile à la foi, mais que la raison, pour se mouvoir librement, doit d'abord être débarrassée des erreurs conceptuelles qui la dénaturent et qui entravent l'esprit. Un long essai s'y emploie, le *Nuovo saggio sull'origine delle idee*<sup>602</sup>, paru d'abord cette même année 1828, qui, comme la *Théodicée*, fut sans cesse révisé par la suite, et dans lequel il entreprend alors de «mettre à nu» selon sa propre expression<sup>603</sup>, toutes les propositions de l'histoire de la pensée qu'il reprend une à une, à l'aide de la logique, un «des outils les mieux appropriés contre la sophistique»<sup>604</sup>. Il distingue ainsi deux classements, d'une part, «les théories fausses par défaut, c'est-à-dire qui n'assignent pas à l'idée une cause suffisante», de Locke, Condillac, à l'école écossaise de Reid et Stewart, et d'autre part, «les théories fausses par excès, c'est-à-dire qui assignent aux idées une cause souveraine»<sup>605</sup>, de Platon et Aristote, à Leibniz et au scepticisme kantien. Il analyse également les erreurs de la perception du réel chez Fichte et chez Schelling, qui, selon lui, ont méconnu la vraie nature de la perception, ce qui les conduit à ne pas séparer l'intuition de la perception, le mode idéal de l'être de son mode réel, l'essence de l'être de sa réalisation, la raison de l'existence réelle de l'existence réelle elle-même<sup>606</sup>, et ceci, pour démontrer que la perception est nécessairement vraie, suivant certain mode qu'il définit plus loin dans l'*Anthropologie* et la *Psychologie*. Il s'en prend aux «fatales contradictions» de Rousseau

---

<sup>599</sup> Voir l'essai critique, selon ses propres termes, de Ghislain Laffont, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, Paris, 1994, p. 131. L'on y trouve une vue d'ensemble sur le développement historique de la question du rapport de la foi et de la connaissance, qui déborde largement du champ propre de l'Église catholique pour constituer un élément fondamental de la culture occidentale (p. 12). Il est simplement dommage que l'auteur ait ignoré Rosmini, comme la figure novatrice de cette problématique au XIX<sup>e</sup>.

<sup>600</sup> Idem, p. 289 et s.

<sup>601</sup> Idem, p. XXXI.

<sup>602</sup> *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, op. cit.

<sup>603</sup> AR, *Nuovo saggio*, vol. I, p. VI.

<sup>604</sup> Idem.

<sup>605</sup> Idem.

<sup>606</sup> SEGOND, E. «Introduction à la pensée d'A. Rosmini», *Psychologie* d'AR, cit.

qui, d'un côté louait l'agriculteur remerciant Dieu pour la pluie, et de l'autre, niait ce même Dieu.

Pas à pas, ne négligeant aucune investigation, Rosmini ouvre les voies de l'approche ultime, qui constitue l'élaboration achevée de son système propre. En résumant à l'extrême au risque d'altérer la pensée, l'on peut dire que Rosmini dissocie l'idée de l'*être réel* pour parvenir à l'idée de l'*être indéterminé*, pour en déduire que cet être indéterminé, qui n'est pas l'être en soi, parce que en soi, rien ne peut être indéterminé, est cependant approchable par les traces qu'il laisse dans l'esprit humain. Toute la cinquième partie du *Nuovo saggio* porte en effet sur l'origine des idées. Le but de Rosmini est d'« inciter les hommes à observer ce qu'ils ont en eux-mêmes, ce qu'ils ont par nature, reprenant la question de Dante (*Purg.*, VI, 45): " Quelle est donc cette lumière qui, du vrai, inonde l'esprit<sup>607</sup>?" Mais lorsque l'on sonde ainsi le cœur de l'homme, l'on y entend une longue plainte, que l'homme ne peut apaiser depuis l'exil originel. Et c'est de cette plainte dont il va être ici question, le questionnement éternel sur la nature de la justice divine qui dépasse l'entendement humain.

Rosmini en appelle à Job, qui s'interroge sur son sort, image classique de l'homme qui cherche à comprendre l'origine du mal à partir de sa propre souffrance dont il ne comprend ni le sens ni la justification. Job, fort de son innocence, ayant épuisé les arguments de la raison naturelle, en vient à interroger le Créateur, Dieu lui-même qu'il convie au débat et met en demeure de se justifier, suprême audace. Le livre de Job, une merveille de poésie, composée probablement au début du V<sup>e</sup> av. J. C., nous offre ainsi la première théodicée de l'humanité. Cette controverse entre le Créateur et sa créature, contient assez étonnamment tous les thèmes du genre que l'on retrouve dans l'histoire de la pensée et forme ainsi la première tentative d'accord entre philosophie et théologie sur la question de l'origine du mal, et, partant, de la justice divine et des voies de la réflexion pour parvenir à résoudre cette énigme. Rosmini s'en inspire en tenant compte des apports et des débats qu'ils ont si amplement suscités, jusqu'à la querelle qui opposa Bayle et Leibniz dans les jardins de la princesse Charlotte. Tous ces développements antérieurs ne sont en effet que « les pages de cet immense volume (qui) sont effeuillées au cours des siècles et les questions qui sont inscrites dès les premières pages sont plus aisées à résoudre que les questions suivantes<sup>608</sup> ». Rosmini-Job n'interroge pas Dieu, il ne pense pas non plus que Dieu ait besoin d'un avocat pour se faire comprendre ! Il se fie aux données mises par le Créateur à sa disposition, reprenant donc les arguments déjà discutés, tels par exemple la querelle de Leibniz et de Bayle sur l'existence de Dieu, sur les attributs divins ou encore sur la conformité de la foi et de la raison. Puis, avant d'entreprendre la méditation sur la conduite divine, Rosmini énonce les voies désignées par la Providence et qu'il convient de laisser ou d'emprunter pour que l'entendement humain soit en quelque sorte ouvert à l'enseignement divin, pour en reconnaître l'évidence: «la voie du raisonnement est sûre si elle s'associe à la voie de la foi», c'est la volonté de l'homme qui abuse de la faiblesse de la raison, c'est l'ignorance qui rend l'homme inapte à recevoir pleinement les doctrines révélées. Autrement dit, «la raison conduit l'homme aux bornes de la foi, et celle-ci prendra soin d'elle comme le guide le plus sûr, le maître le meilleur». Alors, « l'intelligence devient une voie ample et réelle » qui ne déçoit ni ne trompe et «qui fait goûter à l'homme la vive lumière de la vérité et lui donne la

---

<sup>607</sup> *Nuovo saggio*, p. XXXVI.

<sup>608</sup> AR, *Théodicée*, livre I, chap. II, § 9.

plénitude du repos<sup>609</sup>». Il faut revenir au *Nuovo saggio* pour comprendre la notion de raison chez Rosmini, qui s'étend longuement, une fois de plus, sur les idées acquises qu'il critique, pour ensuite exposer sa propre conception. Mais il ne faut pas s'y tromper: «D'un pareil Être, l'on ne peut en déduire aucune image, ni aucun portrait, par l'examen de toute la nature limitée : du fait qu'il manque cette propriété à la nature, l'on ne peut voir comme il est, mais l'on peut voir qu'il est»<sup>610</sup>. Rosmini comprit très tôt qu'il devait éviter quantité d'écueils d'interprétation, ce qui du reste ne fut pas bien saisi de ses détracteurs d'alors, obsédés par les erreurs du temps. Par peur du reproche ontologiste<sup>611</sup>, il distingue ici le système platonicien de ce qu'il nomme le système chrétien au sujet de la vérité et des limites à la raison humaine : «Il est facile de confondre la vérité première et substantielle, avec la vérité abstraite qui respandit dans l'esprit humain et que distingue avec tant de finesse s. Thomas. Dans cette distinction, il est nécessaire de trouver ce qui sépare le système chrétien du platonicien», à l'origine des hérésies tirées du platonisme qui furent combattues longtemps par l'Église, «surtout, comme il le souligne encore, parce que celle-ci est tout autre qu'une secte de nature philosophique»<sup>612</sup>.

«Dieu est imperceptible», que ce soit dans le temps ou dans l'espace, et notre intelligence ne peut le connaître. Une fois cet avertissement posé, que Rosmini prend soin de déclarer en lettre majuscule au chapitre 15 du livre I, l'exposé de l'ouvrage portera sur les seules choses dont l'homme dispose pour approcher l'énigme divine, les traces qui demeurent en l'homme depuis la Chute, mais qui dont il reste à dévoiler le sens profond qui conduit au dénouement de l'enquête jobienne.

«Appliquant au Créateur de l'univers les attributs de l'infinie puissance, science et bonté, dont on parlera, l'on pénétrera dans la vaste doctrine de la conservation et du gouvernement de l'univers, comme des fins qui leur sont assignées, et en l'accomplissement desquelles l'on ne peut se tromper. Cette partie de la théologie, qui contemple dans le monde les signes des attributs de Dieu, c'est-à-dire la Providence qui règle les événements selon un dessein éternel, la puissance qui les conduit

<sup>609</sup> *Idem*, chap. X, §§ 40-41.

<sup>610</sup> *Idem*, chap. XIII, § 60.

<sup>611</sup> L'ontologie rosminienne trouve encore des échos de nos jours. «Antonio Rosmini ontologiste?» Tel est le titre d'un article de William Daros, en 1981, dans la *Rivista Rosminiana*, où le philosophe argentin démontre avec vigueur que Rosmini, incompris de ses détracteurs, distingue, en reprenant Thomas d'Aquin, l'«*esse deductum a Deo*», ou encore l'«*abstracto divino*» (non humain) qui est *autre* (l'être idéal) sans être Dieu. Et l'auteur de résumer la position rosminienne, à l'aide de la terminologie thomiste: "L'être idéal, dont nous avons l'intuition en sa forme innée, n'est pas Dieu (lequel est l'être personnel réel infini), mais une entité participative qui procède de Dieu, sans être Dieu, et qui, sous certains aspects, peut s'appeler divine, et, sous d'autres, créée". Pier Paolo Ottonello a rassemblé dans son *Ontologie de Rosmini* (Rome, 1989) et *Rosmini. L'ideale e il reale* (Marsilio, Venise, 1998), différentes approches sur ce thème de réflexion. Se fondant sur la *Théosophie* d'Antonio Rosmini, il fournit les clefs théoriques qui permettent de comprendre l'objectivité de l'être initial, possible ou indéterminé dans sa différence avec l'être nécessaire et inconnaissable en Dieu, et dans sa distinction d'avec l'être actuel ou déterminé. Les travaux de Maria Adelaide Raschini sont enfin à consulter, parmi lesquels *Le principe dialectique dans la philosophie d'Antonio Rosmini* (Milan, 1961) qui définit les principes du discours ontologique de Rosmini. Dans ses *Études sur la théosophie rosminienne*, (Gênes, 1985), M. A. Raschini éclaire aussi la solution du problème ontologique rosminien, en dégageant l'ensemble des matériaux qui justifient la méthode rosminienne. S'y ajoute récemment l'approche originale de Franco Percivale, i.c., *Da Tommaso a Rosmini* (Venezia, Marsilio, 2003), à partir d'une étude informatique du vocabulaire thomiste de l'idée de l'être.

<sup>612</sup> *Théodicée*, chap. XVIII, § 60, n. 1.

à l'accomplissement de ce dessein sans entraver la liberté des créatures intelligentes, et la bonté, la sainteté, et la béatitude qui participe à cette nature dans une mesure aussi grande que possible (à part les attributs divins), qui en est le but final, forment ce traité particulier nommé pour la sorte Théodicée» (*Système Philosophiques*, §188).

Il suffit de suivre alors le plan que Rosmini fixe lui-même: il s'agit d'abord de poser les normes que doit adopter la pensée investigatrice des dispositions de la divine Providence, afin d'éviter les erreurs, la première étant l'ignorance des liens logiques qui doivent éclairer les voies du raisonnement, argument du premier livre. La seconde est appelée «physique», parce que portant sur une méditation continue sur les lois de la nature, les limites essentielles du créé, et l'enchaînement des causes, dont l'ignorance conduit à l'absurde. Le troisième livre est «hyper-physique», et combat une troisième source d'erreur dans laquelle tombent les censeurs de la Providence, l'ignorance théologique, qui pousse ceux-ci à méconnaître la manière dont Dieu intervient dans la nature et les lois qui en découlent. Une fois diagnostiquées ces sources d'erreurs, Rosmini s'engage alors dans un champ de spéculation qu'il qualifie de très difficile, qu'il nomme Théologie naturelle, en un nouveau traité joint à la *Théodicée*, et qui sera sa *Théosophie*.

La conclusion de Job sera l'humilité en face de l'Insondable, que l'on ne peut comprendre parce qu'il est Dieu. Mais pour parvenir à cet abandon de la raison, il faut l'avoir exercée jusqu'au bout, et Rosmini montre assez qu'il a parcouru, lui aussi, ce chemin escarpé. Les longues démonstrations de son œuvre en témoignent. Leibniz l'avait devancé, et avant lui, Augustin, Thomas d'Aquin, Pascal, Malebranche. Pourtant, pas à pas, toutes ces interrogations angoissées auxquels les penseurs n'avaient cessé de réfléchir avec obstination, s'enrichissent peu à peu d'autant de voies à éviter pour accéder à cette fin paradoxale, l'abandon. Aux termes de leurs investigations enfiévrées, chacun s'abandonne à la contemplation de la très grande Sagesse : de la démarche théologico-philosophique naît l'élan mystique, la récompense imprévue, exprimée selon la sensibilité ou, peut-on préférer dire, la pudeur de chacun.

Et l'œuvre de Rosmini peut ainsi figurer comme le chaînon manquant, qui joint les grandes spéculations passées aux recherches du temps présent, en redonnant à la métaphysique une place que l'histoire moderne lui a si cruellement refusée au profit du nihilisme contemporain dont nous connaissons les violents effets. La question de Job est toujours d'actualité, mais l'on ne reconnaît plus à l'homme le droit d'en chercher la réponse au fond de lui-même, lieu privilégié et inviolable, mais étouffé sous les erreurs de la raison dénaturée. L'on a pu écrire, prolongeant de nos jours la réponse de Rosmini à Job : « ..., le divin se révèle encore plus profondément justificateur et fondateur du droit, en un sens métaphysique et non plus simplement théorique. Par là, il renvoie à la personne sous la nature. Non que la personne soit la personne divine, car le divin n'est pas Dieu. Mais le divin remonte à Dieu, et il en procure indirectement le reflet. La personne et le divin proposent ainsi un lien ou une médiation unique avec l'ordre transcendant»<sup>613</sup>.

---

<sup>613</sup> TRIGEAUD, Jean-Marc. *L'homme coupable. Critique d'une philosophie de la responsabilité*, Bière, BPC, Bordeaux, 1999, p. 198

## NATURALEZA, PERSONA Y DERECHOS PRIMARIOS SEGÚN EL ORDEN DE LOS PENSAMIENTOS

Jean-Marc Trigeaud\*

El itinerario de un filósofo del derecho se inscribe en el «orden de los pensamientos», como ellos vienen progresivamente al espíritu, y a veces por superaciones sucesivas, -mas que en el «orden de las razones», pertenecientes a una teoría y expuestos deductivamente.

### *De la naturaleza de las cosas*

En una primera reflexión en la yo me empeño con referencia a la justicia, para ensayar comprender como el *fenómeno-derecho* se pueda justificar, y para tentar remontarme a los *presupuestos* o a las *causas* susceptibles de dar cuenta, ontológicamente y axiológicamente, está la idea de un *derecho natural*, centrado en la «naturaleza de las cosas» que me es impuesto<sup>614</sup>.

Por eso, yo aprovecho la experiencia, esencialmente aristotélica, de la «justicia particular», a fin tomar lo mejor de lo que el lenguaje del derecho positivo o del derecho privado doctrinal me ha enseñado de manera todavía inconsciente e inexplicita.

Que la *naturaleza* de la cosa visualice la esencia de una relación de equilibrio entre dos elementos objetivos o entre dos bienes, y que ella exprese por eso una igualdad (el *meson* o el *ison* de la *Ética a Nicómaco*), -igualdad para con los tipos diversificados, en función de términos que ella relaciona-, y que tal igualdad se componga de manera diferente, según como se aplique a las cosas que se van a distribuir o repartir, o a las cosas patrimoniales ya atribuidas, afectadas precisamente por un desequilibrio: he aquí que esto respondía perfectamente a mi expectativa de jurista, investigación de un *sentido del ser y del deber-ser*, subyacente a todas las maneras técnicas de proceder.

Un exploración del dominio de la posesión, paralela a la de la propiedad, como el *hecho* lo es en relación al *derecho*, me había convencido de que la idea de «la naturaleza de las cosas» o «de la cosa» (*ex ipsa rei*), -que se encuentra en la escolástica tomista medieval, como también en los derechos naturales clásicos de los tres monoteísmos, y que reaparece a través de las corrientes fenomenológicas o las filosofías «realistas» modernas de la existencia-, es una idea que inspira *la unión de los conceptos teóricos y prácticos de los que usa la ciencia jurídica*, con la condición de que esta ciencia conserve, no obstante, una adhesión a

---

\* Jean-Marc Trigeaud, es filósofo y jurista de formación, laureado y doctor de Estado de la Universidad Panteón-Assas (Paris II), profesor de filosofía del derecho en la Universidad Montesquieu Bordeaux IV; miembro de diversas instituciones científicas internacionales y de academias nacionales extranjeras, Pertenece a comité de dirección o a consejos científicos de numerosas revistas y de múltiples congresos; es co-fundador de la Sociedad Internacional para la unidad de las ciencias: El Archipiélago; es autor de numerosos libros y artículos; ha sido jefe de redacción de los *Archives de filosofía del derecho* (Paris, Dalloz).

<sup>614</sup> Séame permitido remitir a *Justice et tolérance*, Bière, 1997, p. 197 s. para explicaciones más precisas que he aportado sobre este itinerario y sobre mi proyecto de no formalizar nada ni sistematizar para adoptar una filosofía interrogativa de la experiencia (lejana influencia *marcelliana* en cuyo fondo yo soy deudor).

la herencia del derecho romano (porque ciertos países, particularmente en el sur de Europa, y bajo la instigación de la Francia kantianizada, lo han a veces perdido).

En todo caso, como toda idea, como toda justificación, el interés de este análisis se halla en poder entrar en la búsqueda de las *causas* más allá de estos *principios*; se trata de captar una *universalidad* más allá de la simple *generalidad* de los conceptos jurídicos, sean teóricos o prácticos; y se trataba así de sobrepasar las divisiones que se suscitan entre las culturas geo-históricas.

Pero, aunque ella satisfacía sin duda la exigencia del filósofo, la «naturaleza de las cosas», fuente del *derecho natural*, revelaba pronto sus límites.

Por lo pronto, las contradicciones que surgían de la profundización del conocimiento de un derecho que fallaba hace admitir claramente referencias opuestas a aquellas de la «naturaleza de las cosas»; y ellas obligaban a tener cuenta de otras tradiciones y de otros aportes.

Pero, desde fuera de un *derecho con carácter patrimonial*, de un *derecho privado*, particularmente, pivoteada sobre los bienes o las *res*, la idea de naturaleza de la cosa se manifestó impotente para servir como una interpretación más atenta a los datos.

Y, de hecho, los datos sustraídos a su capacidad explicativa se acumularon. Ellos englobaron principalmente *todo el campo extra-patrimonial*; et ellos constriñeron a considerar la justicia sobre otro aspecto también original que lo precedía, aunque más tardíamente desarrollado, y en otra área de desarrollo: ellos condujeron a consagrar la «justicia general» a los lados de la “justicia particular”, y permitieron librarse de la “naturaleza del hombre”, del que emana la *ley natural*, un ley que debe, es verdad, su fortuna a los mecanismos políticos en los que se han amparado y en las apuestas sociales que cubren: pero se falló en librarla también de ciertas deformaciones que habían oscurecido su sentido.

### ***De la naturaleza del hombre***

Ésta es, pues, una segunda fase de esta idea de «naturaleza del hombre», que connota clásicamente un universal *más universal* que el connotado por la naturaleza de las cosas, y me parece que es la que da la llave de una comprensión oportuna.

No hay más que hacer que dejarse llevar o conducir regresivamente «de la parte al todo» -si la expresión griega que se atribuye al Estagirita indica claramente la originalidad de esta actitud *involuntiva*. La «justicia particular» es *kata meros*, o «tomada a parte» de una cosa. La actitud que toma esta cosa por objeto consiste en separar o en no verla, para enseñar a concederle la existencia solamente.

En estas condiciones, toda la historia de la filosofía moderna, de génesis nominalista, de tendencias idealistas, aquellas racionalistas o empiristas, vueltas hacia la naturaleza trascendental del hombre de la libertad o hacia la naturaleza sensible del hombre de la necesidad, se presentó como la rama salida del mismo tronco de pensamiento helenístico, pero habiendo evolucionado a favor de un proceso de injerto muy sabio, procedente sin duda de un subjetivismo inicial, de un primer idealismo en suma, con el Estoicismo medio y Cicerón. Característica de la «justicia general», la idea de «la naturaleza del hombre”, que es, pues, de origen aristotélico, se ha colado en los sistemas idealistas que, la han edulcorado considerablemente y reducido su porte.

Pero fue intelectualmente una recompensa llegar al fin a la coherencia de un acercamiento de conjunto a partir de materias dispersas, y de un estudio conducido según un estricto paralelismo (el que la separación de las universidades impuso en Francia): el estu-



dio del *derecho*, por un lado, vehiculizó sin cesar principios románicos, aunque parciales y asociando el caso jaqueado a un contractualismo que designa exactamente lo opuesto; el estudio de la *filosofía*, por otro lado, ampliamente condicionado por métodos sacados de la duda cartesiana y del criticismo kantiano, pero siempre enamorado de una «fuente griega» cuyo sentido del ser es más bien realista.

No obstante, la unión de las dos ideas: “la naturaleza de las cosas” y «la naturaleza del hombre», *derecho natural-ley natural* se da sin demasiados problemas de lógica, y asumiendo un evidente bi-polaridad de orientación.

La reflexión, no obstante, es un proceso lento antes de llegar a lo esencial, a la relación directa, a las realidades más simples que se manifiestan a una conciencia inmediata; antes que ella se empeñe en un saber que la invade muy rápido, la desborda y la deja dominar plenamente o la somete a la unidad del espíritu. Y lo que casi no falta para agotar esta reflexión, es querer conferirle tal unidad, o tal estructura significativa a un saber progresivamente y fragmentariamente recibido durante años de formación. Dicho de otro modo, la reflexión alcanza en esto más tarde el momento donde ella es en fin capaz de interrogarse sobre el fundamento auténtico de las ideas que le han espontáneamente guiado.

“Naturaleza de las cosas”, «naturaleza del hombre» parecían pues dos ideas a punto de disponerse y de organizarse en el espacio y el tiempo para dar armoniosamente cuenta del devenir del derecho a partir de una definición estrecha y modesta, aquella del *derecho patrimonial*; ellas pudieron combinarse de manera adecuada para explicar porqué ciertos derechos están más próximos a una idea que a otra, implicando sin embargo a las dos. Ellas no deben por esto dejar de confesar, a su vez, sus límites intrínsecos: los de no poder aplacar totalmente la sed filosófica de una verdad que reside en “lo que es” y en lo que le da valor.

Una cierta distancia, que muestra el humanismo crítico, y que corresponde a la disociación, a veces dubitante y desesperante entre las apariencias facticias y la realidad substancial que ellas enmascaran, muestra bien que el derecho es obra humana contingente, y que él es tributario de justificaciones ancladas más sólidamente y más inmutablemente en la necesidad del ser. Mas como el derecho es artefacto, sus justificaciones objetivas son inseparables de sus percepciones subjetivas: ellas son imputables a la libertad humana, en su interpretación del ser y del deber-ser de la justicia del que el ser es solidario.

\*

Reteniendo esta vez la “naturaleza del hombre”, se trata ahora de responder a las cuestiones últimas, mirando al hombre mismo y no más, propiamente hablando, a las cosas; esto nos introduce en la investigación de la identidad humana: a aquella del ser y del deber-ser *del hombre*.

Por cierto, la idea de «la naturaleza del hombre» tiende a determinar un nuevo referente justificador situado finalmente en el hombre. Ella considera lo que se manifiesta constantemente, y designa la dignidad que lo «hace hombre», y que se puede traducir de diversos modos, sea como libertad moral, sea como necesidad sensible, o sea como trascendental, sea como lo empírico. Mas nadie ignora que esta idea de naturaleza reproduce, duplica en suma, aquella de «naturaleza de las cosas», y *trata al hombre como cosa*, y permite pensar *la humanidad del hombre* en sí, mas no concretamente “este hombre aquí” o “este hombre-allá”: su singularidad, su irreductibilidad existencial.

## De la persona

No es, desde luego, más pertinente denunciar los mojonos de una concepción idealista humiana, lockiana, kantiana o hegeliana, en su matriz original. Porque a un cierto punto de vista, los límites que se precisan no marcan más que una diferencia de grado con los que afectan el pensamiento griego: este pensamiento asumió por cierto una naturaleza, mas aunque él la ate, como representación intelectual universalizable, a un forma de ser anterior y precedente a la experiencia del espíritu, él no puede establecer la justicia que funda un derecho en el hombre plenamente comprendido, *i.e.* en su existencia.

Falta un doble esclarecimiento.

Aquél que se llama, de una parte, una reflexión más metafísica no disociando lo universal de lo singular, como lo menciona el *Sofista* de Platón, y tomando conciencia de sobrepasar las teorías cerradas sobre ellas mismas, lo que marca la característica del verdadero positivismo: *el positivismo de los conceptos o de la auto-suficiencia de la teoría*.

Este fue el esclarecimiento que produjo, por otra parte, la intuición cognitiva de las teologías cristianas, a las que se le puede encontrar equivalentes en los mundos judíos y musulmanes, pero que toman un sentido que podemos juzgar irremplazable, en Tomás de Aquino como en Rosmini, o también en Maritain o Marcel, -ver Mounier, Teilhard, Nédoncelle o Finance, si se quiere aceptar que *lo más hombre del hombre*, y que lo justifica, y que justifica el derecho, y que justifica *por participación o analógicamente* todo derecho, comprendido también el patrimonial, es la *veritas personae*, y pues el “hacer la verdad” de la persona, y en consecuencia el respeto de la persona. No la persona como *persona física o moral*, como persona idealista, ni como simple personaje “hecho” del realismo de la naturaleza de las cosas, mas como persona tal como la empleaba la *Segunda escolástica* española y tal como ella marcado, entre otros el derecho de gentes moderno (el *dominium sui actus* reflejando la libertad y testimoniando el *quid completum*).

La idea de persona ha emergido al horizonte de esta tercera etapa de reflexión como una superación que permite reconciliar un pensamiento filosófico demasiado teórico (y para ello *generalizante*) y demasiado influenciado por los saberes conceptuales, con un pensamiento más *universalista* aún, y más altamente reflexivo.

Al mismo tiempo, él ha procurado un verdadero código de lectura y de apreciación axiológico para toda experiencia, el del derecho y el del pensamiento filosófico o doctrinal al respecto.

*Objetivamente*, el valor regulador de un acto coincide con el ser mismo cuya idea suministra el conocimiento: él toma la persona considerada como lo semejante en su diferencia incommunicable. Y, *subjetivamente*, este mismo valor, o la idea que lo hace conocer, se supone que inicia un movimiento o un ímpetu moral de justicia.

Si en él se identifica, pues, lo absoluto o la persona, el razonamiento por participación o por analogía, permite tomar forma a *un metafísica concreta de lo justo*. Él recubre un suerte de ética cristiana que retoma sin cesar las graves cuestiones del fundamento de legitimidad y de los criterios -del reconocimiento de los “bienes”, *en dignidad*- y de su distribución y de su cambio, *en igualdad*; lo que apunta, confusamente, al acceso a la cultura y a la educación, a la propiedad de algún haber, el trabajo, la jubilación, como a la utilización de la fuerza y la represión de los crímenes individuales o colectivos.

Este método no puede sino reforzar un discernimiento firme y sin ambigüedad de lo justo y de lo injusto.

Un argumentación se constituye aquí en la que el primer oficio crítico se halla en ensayar podar las “teorías de la justicia” que han sustituido a un *justificación absoluta*, a una concepción que tiene en cuenta el ser del derecho y su valor permanente y trascendental, un *justificación totalmente relativa*, renovando la vieja explicación aristotélica de la naturaleza de las cosas, de la igualdad, mas para separarla de la experiencia de la naturaleza del hombre y de su dignidad, o para buscar alinearla en una excluyente abertura que pueda manejar a la persona individual.

La justicia de “la igualdad de oportunidades” de Rawls es simbólica del género inculminado, aunque ella pertenece a una época ahora revisada, después de las consecuencias embarazantes, ya que no es sola ella la que se ha visto arrastrada a la política económica y social (pienso en las concepciones de un Dworkin que afectan más la bioética y el dominio de los cuidados de salud); y sin duda ella es responsable con otras, unidas al mismo «capitalismo democrático», de la puesta en escena de una hegemonía discriminatoria que ha invadido el mundo de las relaciones públicas o la escena internacionalizada, humillando a los Estados de derecho más débiles. Esta teoría rawlsiana de la justicia confunde significativamente, cínicamente *la causa y el efecto*. Ahora bien, es la dignidad *indivisible* del referente situado en el hombre *quien debe recibir primeramente su parte, lo debido, distributivamente o conmutativamente*. Sólo *después* de haber recibido él su oportunidad entera, su indivisible dignidad, es que conviene proporcionarle bienes virtualmente participables según las leyes de la igualdad.

Solo la persona integral, y no reducida a un medio de la razón, neo-racionalismo kantiano, coloreado además con un utilitarismo contradictorio, solo pues esta persona comanda los recursos, puramente instrumentales y subsecuentes a la igualdad. No es la justicia que debe asumir sin un sentido de mesura y de lo igual, sin la justicia elemental de un «sin medida» o de «otra medida», que se adapte a la dignidad singular de cada uno, abriéndose a su pobreza como a su riqueza. La oportunidad, si hay una, no se halla en valorizar las cualidades subalternas, interesantes para los expertos en métodos y en aprendizajes en grupos, un procedimiento que no ha servido demasiado en el dominio de la pedagogía, donde no se manifiesta jamás la idea de lo justo y de lo injusto acerca de la persona humana; la oportunidad está en la propia realidad y *in extenso* de cada persona, y ella constituye una dignidad suficiente que los cálculos de igualdad deben ayudar a promover y a servir.

De donde la disociación entre las soluciones sacadas de los *principios de la naturaleza* o los provenientes de *principios de la persona*. Lo interesante se halla en hacer admitir que el *comienzo del pensamiento de lo justo* se sitúa sin intervalos en el “todo” del *comienzo ontológico*, en el *ser personal*, y no en la “parte” de un *ser segundo*, a los que se le añaden lo *natural* y lo *positivo*.

La injusticia procede siempre de la veleidad de la autonomía de una instancia genérica, sea voluntarista o naturalista, salida de un *positivismo de la razón* o de un *positivismo de la voluntad*; de un *positivismo*, sin paradoja, *del derecho natural*, o de un *positivismo legalista y de estatal*.

El criterio de lo justo empeñado en ello obedece a la lógica de una participación de la *positividad* a la *naturalidad* y de la *naturalidad* a lo que nosotros hemos nominado: *la personabilidad*. (*Métaph. et éth.*, p. 152 s. -al encuentro de la teoría “no fundacional” y al fondo anti-metafísico de la alteridad según Ricoeur, que ha destruido, a nuestro parecer, los últimos bastiones del personalismo francés).

Es justo, *en el derecho positivo*, lo que es no usa de lo positivo para dañar la naturaleza, o, *en derecho natural o tras la ley natural*, lo que no emplea la naturaleza para perjudicar la persona. Lo justo o lo injusto no se ve jamás *desde el interior*, o donde la irreprochabilidad de una completa conformidad podría distraer la atención a lo inesencial, mas *desde lo exterior*, o en la relación entre el interior, que es “parte”, y el “todo” al que este exterior se refiere. De este modo es necesario convenir en que *lo que es legal* puede chocar contra la naturaleza, y *esto que es la vez igual y natural*, puede chocar contra persona.

El derecho natural puede desconfiar de la justicia si él se erige en “parte” de un “todo”, en contradicción con el mismo respeto de la integralidad de ese todo.

Se verifica esto en la represión de la criminalidad, cuando no es necesario golpear a la vida para proteger la vida; se ha desgraciadamente constatado con ocasión de la reciente legislación francesa sobre la “laicidad” que desacredita en demasía la regla del derecho que ignora, cuando no es necesario interdecir la vestidura que una religión propone, para defender un orden público que nada ofende y que requiere las condiciones de la apertura pacífica de cada religión. Esto significa decir que, a su vez, la política, o lo puramente legal, puede liberar de lo jurídico, e introducir una disociación, en la misma ley, entre su aspecto racional y su aspecto voluntario, entre su “todo” y su “parte”.

El mal está irremediablemente en la “falta” o la “privación” (lenguaje de los Padres de la teología griega) de un elemento más grande que tiene necesidad de negar, y a menudo de manera gratuita y absurda.

Mas la *maxima injuria* consistirá siempre en una negación de la *dimensión primera* o de la dimensión más profunda que pone en evidencia *la irreductibilidad singular de la persona*. Obrar contra la justicia no es jamás más claro que en el rechazo de esta singularidad, so pretexto de normalidad natural o positiva; lo que permite la valorización hipertrofiada de la *dimensión segunda* y de sus derivados en el campo de los *personajes* sociales, para con todos aquellos que tendrán la tentación de no invocar sino las medidas, de contrastes; y lo que apenas disimula, -como lo hemos ya escrito-, una facultad de excluir o de odiar lo contrario o “lo otro”, su devenir y sus resistencias.

Lo igual o lo contractual (reemplazando significativamente el rol del legislador protector de un interés público no negociado y que es el de todos), esta abstracción es, sin duda, en todos los casos la más reductora, que confunde las diferencias<sup>615</sup>.

### **Los “derechos primarios”**

A partir de esto, no resta más que añadir una última experiencia, y practicar un último alargamiento, aceptando percibir este *hombre-persona*, bajo las modalidades de su ser religioso y cultural, bajo las modalidades místicas y estéticas, que preexisten a su socialización y a su juridificación.

Esto es lo que nos ha permitido elaborar la idea de “derecho primario”, como *unidad ahistórica*, que trasciende los géneros y se encuentra ella-misma implicada en “los” derechos que se han podido calificar más empíricamente como primeros en el seno de las diversas culturas, como situados detrás de sus derechos positivos o establecidos; detrás de tales derechos primarios se reúnen, en el fondo, las verdades de una ciencia jurídica elemental de la persona y de la naturaleza del hombre y de las cosas enseña a través de definiciones y *tópicos* dotados de una estructura transversal y común.

---

<sup>615</sup> Retomamos diversas fórmulas de nuestro *Droits premiers*, Bière, 2001, p. 2-4.

Esta idea adopta una referencia aléthica o verdadera con relación al hombre en su esencia más elevada, en tanto que *persona*, bajo la dimensión de su emergencia originaria, y como invariante de nuestra experiencia, después de las lamentaciones del justo sufriente en la Biblia y los Upanishad.

El recurso a la noción de persona, une y sobrepasa muchas corrientes, habiendo sido insatisfactorio, porque el término ha sido estropeado en Francia y amalgamado a un lenguaje, frecuentemente neo-kantiano o socio-antropológico<sup>616</sup>. Pensamos escapar a esto mediante un helenismo que formamos en su momento: *prosôpon*, “prosopología” (utilizado en nuestro texto *Persona ou la justice au double visage*, 1990, mas no empleado al inicio de nuestro texto *Métaphysique et éthique*, 1995, y abundantemente empleado antes en nuestra pequeña *Introduction à la philosophie du droit*, 1992/93, sirviendo de “manifiesto” a la “filosofía prosopológica”, y recogido bajo este aspecto en los contextos más alejados de la curiosidad científica<sup>617</sup>.

Se trata de una experiencia que nos parece, por una parte incontestable, porque es extraña a las ideologías que se infiltran en las filosofías. La que estuvieron en los registros (cualesquiera sean las implicaciones y lecturas ciertamente discutibles) de Apollinaire o Breton, Faure o Huyghes, y la que marcó la comprensión de la estética moderna corregidora de las filosofías idealistas y críticas del conocimiento (comp. G. Picon): la experiencia de las *artes primeras*. Esta experiencia abierta y generosa, que compara no más la horizontal del “imperialismo positivista” en el seno de lo *múltiple*, es decir de principios genéricos, mas capaces de ordenar verticalmente lo *múltiple* a lo *uno*, es decir a las causas universales, para transmitir en fin una verdadera metafísica que las teorías neo-nominalistas y estructurales del siglo habían negado. Y en una época de libre-cambio, se podría objetar que el “mercado” fue portador de lecciones, en este aspecto, sobre las percepciones difusas de valores que no son sino de esencia económica (comp. Cl. Roy): esto permite en efecto conducir la interpretación a un principio de realidad, no en el orden pecuniario, mas en el orden donde el hombre, *todo hombre* se reconoce, donde se afirma una “moneda de lo absoluto” según la fórmula del *Museo imaginario*, (remplazando los de la prehistoria: el abad Breuil) que no es ni una dimensión exclusivamente racional o empírica, ni de este modo genérico, sino *radicalmente universalista*, haciendo valer que la humanidad es en esta relación siempre excepción, o una relación *única, unicidad, alteridad* del ser, que explica múltiples formas.

---

<sup>616</sup> Lo que yo he reprochado en particular a Mounier. La tradición en la que me inscribo se instalada en la del un personalismo crítico francés, en sus aspectos más disparares y totalmente originales, que se remontan a Montaigne et Pascal, y tal como lo han hecho los filósofos pero también los escritores y artistas, frecuentemente cristianos católicos, a los que por cierto apelo, pero igualmente no cristianos. Mas yo puedo sin embargo declarar que mi posición intelectual quiere permanecer radicalmente atípica, si no se une a ningún movimiento preciso, y si no procede precisamente al modo de los personalistas, de alguna influencia *a fortiori* extranjera, aun si ella es recibida e incorpora los aportes históricos del platonismo, del tomismo, del rosminianismo y tantas otras corrientes. En lo que ella preconiza el compromiso “en situación” y la defensa de las víctimas de la injusticia diagnosticada, ella se inspira en todo caso formalmente en el modelo francés que *rehúsa disociar el pensamiento y el testimonio concreto* cualesquiera que sen los riesgos especialmente en el plano político, donde toda distinción y lateralización de pertenencia es relativizada y dejada atrás, cuando se trata de lo esencial de la persona, o de expresar lo que Breton llamó magistralmente el “sentimiento de lo único” aferrando la pérdida de provecho de la abstracción de lo colectivo (“Situation du surréalisme...”, *Disc. aux étudiants français de Yale*, Paris, Fontaine, 1945).

<sup>617</sup> Cfr. Posteriormente, en 2004, la traducción y presentación japonesas de K. Izuka, en *Omon Ronsô*, vol. 61, College of Law, Univ. Nihon, ou de A. Mizunami, dans *Droit naturel et culture*, Tokyo, Sobunsha, col. *Et. de droit naturel*, t. VIII).

La manera de abordar por esto las artes de los pueblos es la misma que debe conducir la relación de los derechos y las costumbres, más allá de las ciencias humanas nominales y descriptivas (antropología dicha jurídica) que pretenden preocuparse por esto.

Cada lenguaje, desde el momento que el es humano, es cultural y contingente; mas el posee un sentido que trasciende una percepción determinada de lo justo. Y el análisis, la elaboración de este sentido es susceptible de beneficiar a las ideas y conceptos de una tradición de la filosofía general, en términos de “naturaleza de las cosas” y de “naturaleza del hombre”, de *igualdad* y de *dignidad*, después de acceder a la idea más radical de persona, y, en fin, de ser más comprensiva todavía si esta persona está rezambullida individualmente y colectivamente en la religión y la cultura que señala el *modo de ser íntimo* y no el fenómeno exterior del comportamiento. Porque el juego de lo individual y de lo colectivo es un señuelo, en la superficie de lo singular y de lo universal. Este modo de ser es *primero*, porque el es *donado* y se impone ante toda empresa de la sociedad y del derecho; ni depende de ninguna pseudo-condición económica de conservación o de supervivencia; y preexiste pues a toda proyección limitativa referida a la dialéctica artificial entre libertad y comunitarismo.

De este modo el *derecho primario* obliga a respetar una prioridad *metafísica*. Un *prioridad* que ofrece un doble aspecto a la vez *gnoseológico* y *axiológico*, mostrando (en el encuentro del analitismo y de la “meta-ética” contemporáneas) que el objeto cultural-derecho posee un retro-plan discernible a las facultades intelectuales y que cada naturaleza o voluntad positiva no será reducida a sus presas, lo que lo esposaría al reproche de la *Naturalistic fallacy* de un G.-E. Moore. L mismo tiempo, este objeto incorpora un valor que lo hace normativo, y el es en esto refractario a toda tipología o canónica racionalista, como a todo formalismo y a todo morfología descriptiva.

Lo que hace pertenecer al derecho a la misma esfera que a aquélla del mundo de las artes, y es lo que explica que toda comparación no tiene sentido sino ligado a un mismo sustrato o “tercer término” de carácter ontológico, que expresa a la vez una *identidad* universalizable y la *singularidad* que ella connota. *Subsistencia* boeciana y tomista, o también victoriana, bajo un nuevo avatar.

El *primer derecho* se remonta, pues, a lo universal y capta allí la sustancia única. Es desde entonces la fuente de una tolerancia sin límite en el encuentro de todas las clases de sectarismos, confesionales o corporativos, que se hicieron los intérpretes pasivos de un espíritu sociológico de grupo o de institución, dedicados a una “producción” humana. El derecho primario está más bien anclado en lo que *precede y justifica esta producción* y, a lo opuesto de las “deconstrucciones” del mundo, de Lyotard a Derrida, el realiza una obra de *re-creación de un sentido trascendente dado, en la unidad común, mas a través de la singularidad de sus modos de existencia y a través la diversidad de los perfiles perceptivos y hermenéuticos que se superponen allí.*

\*

Es verdad que una distinción puramente metodológica puede, en última instancia, ser útil entre las primeras ideas extraídas de una *naturaleza* y las segundas, sacadas de la *persona* y del *derecho primario*. Esta distinción, no la hemos dejado de emplear: transponiendo el vocabulario de Kant, ella supone un *principio directivo* y un *principio constitutivo*.

*Directivo* es el principio que justifica por la referencia a un absoluto que no depende de sus aplicaciones o de su efectividad -no más que el amor de las *Bienaventuranzas* no es una verdad que está ligada a la manera concreta que los hombres la viven realmente.

Y es evidente que el principio directivo es más entonces aquel de una *ética fundamental*, de una ética ella misma *primera*, que del derecho, que se limita a participar en esto en su nivel.

Mas, he aquí: en ese cuerpo al que es asimilable el derecho, hay un alma; y es esto lo que tal principio quiere significar.

Distinguir en abstracto no permite disociar existencialmente. Esto no sería posible sino entendiendo el cuerpo del derecho sobre la mesa quirúrgica de Descartes, imaginando un cuerpo sin alma, o al menos provisto de una simple *res cogitans*. El jurista no sabe - puede ser- que este alma lo habita: el no tiene ninguna necesidad de despertar esta conciencia en él para ser un jurista, e incluso un “buen” jurista. Mas el filósofo del derecho, que es reputado como teniendo el sentido de las *causas*, debe practicar esta advertencia, al precio de una impotencia momentánea en el orden práctico.

En la articulación entre los dos mundos y los dos principios, la *naturaleza* está sin embargo destinada a tomar su lugar y a situarse en una doble perspectiva: el *derecho natural* de la “naturaleza de las cosas”, y la *ley natural* de la “naturaleza del hombre”. La naturaleza procura así un indispensable sabor a filosofía teórica. Mas ese sabor, testimonio del patrimonio jurídico-filosófico, es recibido además, de más alto, desde arriba: de lo que, de una parte, prepara las condiciones de la acción, de la puesta en obra del derecho en vigor y, de otra parte, de lo que opera la contemplación de la verdad, de la sola que sabe, de lo que sobrepasa en nosotros nuestra humanidad, y nos religa a Su verdad: aquella de la persona, como imagen de la vieja *ley eterna*. Bajo este aspecto, se puede afirmar que el *hacer* del derecho es el *hacer* de una naturaleza aferrable por nuestro espíritu, el *hacer* de su verdad, una verdad participante de otro que la desborda en la existencia y la une a la trascendencia.

\*

Mas no hay, en fin, filosofía del derecho digna de ese nombre sin *compromiso*, sin un compromiso más llevado adelante y más profundo que el que reclama la pragmática transparente de los juristas: sin asumir los remolinos existenciales de la injusticia que hieren a las personas, y sin actos concretos que encarnen la exigencia teórica y la hagan auténtica “en situación”.

Así el *derecho primario* puede en apelar al testimonio de lo que hace precisamente al derecho “derecho”, de *lo que lo hace ser lo que él es* y lo lleva a superar sus estructuras en la perspectiva de la persona y del viviente. De donde un esfuerzo crítico permanente dirigido a restablecer el *principio directivo*, no se dará sino en el reconocimiento de las capacidades de la limitación de la naturaleza que no le disputa nada a las de la voluntad positiva: reconociendo que una solución del derecho natural o del derecho positivo no es justa más que en el respeto de la persona, como referente incontestable permanente de desenredar toda contradicción en el debate.

La vía intelectual del filósofo del derecho es inevitablemente combativa, acometedora de pruebas cotidianas del sufrimiento humano, confrontado con las víctimas de un mal en el que el derecho tiene vocación para remediar, conforme a una concepción de lo justo y de lo injusto, pero que ese mismo derecho podría a veces agravar si él cede a la manipulación de concepciones erróneas.

La lucha principal yace, sin embargo, contra el mismo adversario: contra la hegemonía de un pensamiento falso y sofisticado, *que a armado de todas las piezas la parte en todo y invertido la relación entre las causas y los efectos, como entre los medios y los fines*; pensamiento desgraciadamente característico de la mayor parte de las “teorías de la justicia”, teorías “relacionalistas” de nuestra época que hacen el lecho de la buena conciencia neo-genericista, exhortando al conflicto de las comunidades humanas y disimulando a penas sus ambiciones de poder material y político. Se da así un cierto *ciudadano* en Francia como además, que ha tomado la posta de los *estatismos* revolucionarios y jacobinos de otros tiempos.

*Contra* esta ideología de la exclusión favorecida por el abandono de una exigencia metafísica y dialécticamente crítica, y por el rechazo de la *persona* distinguida de la *naturaleza* y de todo principio fundado sobre una *prioridad* existencialmente irreducible, que la filosofía del derecho nos parece que, desde luego, debe ser orientada. Ella tiende a atestiguar que el derecho, que es un producto de la cultura humana, no es el reflejo de condiciones materiales y variables, de opiniones y de creencias de grupo, o incluso de ideologías y de dogmas, según una lectura marxista primaria que ha afectado también a un tiempo el dominio de las artes, y que prolongan a placer hoy teorías liberales de la justicia que adoptan los mismos principios anti-metafísicos, y que en esto no son sino la reconversión ciega en la neutralización cómplice de los contrarios. Con la religión, el derecho es, por el contrario, la expresión opuesta, la *primera expresión* sin duda de la condición ontológica del hombre (siguiendo la idea que ha sido quizás la mejor ilustrada, más allá de la de M. Eliade o de M.-M. Davy, por los vitalismos, después de Kierkegaard, Tarde y Bergson, Ortega y Zubiri).

De donde la idea de que no hay justicia sin la protección y sin el *re-conocimiento*, y por consiguiente sin el *conocimiento* (jurnaturalista, personalista, primero...) de esta verdad, una verdad que capta la vida en su fuente personal y espiritual, ante las manifestaciones más limitadas que prefieren la razón, mas corren el riesgo sin cesar de ocultar las intuiciones del espíritu.

Si hay una “luz de la razón”, ésta no es la únicamente invocada por Montesquieu, la que se auto-esclarece, con un cuidado de maestría y de gestión del mundo, y de dominación implícita; sino que es la de Platón, de Agustín, de Tomás de Aquino, de Buenaventura o de Rosmini, -no cesaremos jamás de insistir en esto-: aquella, *lumen mentis*, que *la razón recibe del espíritu* que lo ilumina, le revela la existencia, la “verdadera vida” de quien ella procede, y a la que aprende a amarla; aquella que juntamente con el *De Legibus* de los filósofos del derecho natural de la España clásica, entre el siglo XIV y el XVII, han honrado.

Lo que ha pasado por la naturaleza, por la persona o por el derecho primario, tal es, en el fondo, la justicia que enseña “a todas las naciones”.



## **MISIÓN, DIMISIÓN U OMISIÓN DE LA FILOSOFÍA HOY: Reflexiones acerca de una tarea propia de la filosofía**

**PARTICIPANTE: DR. José Ricardo Perfecto Sánchez**  
Profesor de la Universidad Autónoma del Estado de México  
(MÉXICO)

### **Introducción**

Se sabe que el objeto de estudio de la Filosofía, desde las perspectivas tradicionales, modernas y posmodernas, ha sido desde el siglo xv hasta el momento, el blanco de ataques por concepciones diversas acerca de ella, al considerarla como un campo de estudio e investigación esterilizante y de carácter acientífico, para el progreso y desarrollo de los pueblos.

A partir de esta premisa, mi postura en cuanto a la misión, omisión o dimisión de la filosofía en los albores de este tercer milenio gravita en torno a dos ejes constitutivos de todo ser humano, a saber, el eje correspondiente al Ser del cual surgen creativamente todos los demás seres desde los más perfectos por participación creativa hasta los alejados de la perfección absoluta, propia solamente del Ser; y, el eje del devenir, considerado éste en los hombres y mujeres, como resultado del libre ejercicio de la voluntad de cada humano en particular

Tras este objetivo, me atrevo a presentar a todos ustedes, y posibles lectores de estos estudios, mi postura filosófico-cristiana relativa al problema de vida y existencia de todos los seres humanos, contemplado a la luz de la filosofía enfrentada a la ciencia moderna y a la teología, analizando críticamente la misión, omisión o dimisión de la filosofía en el contexto actual.

### **Misión de la filosofía**

En primer lugar, yo me pregunto: ¿Cuál filosofía? ¿La del mundo occidental o la del mundo oriental? ¿O tal vez las diferentes filosofías estimadas desde una perspectiva geográfica y nacionalista? ¿O los postulados en que se basan intereses de grupos económicos, políticos, culturales y educacionales?. ¿O inclusive, la filosofía de las religiones?. Definitivamente, a mi entender, las respuestas a todas estas preguntas y muchas otras al respecto, pueden aportar elementos filosóficos de mayor o menor fuerza argumentativa; pero, cuando cualquier postura, incluyendo la que expongo ahora, pretende suplantar a alguna o peor aún, a todas las demás, entonces esta supuesta hegemonía de lo verídico, se convierte en una postura dogmática, fragmentaria y herida de muerte.

Considero ante todo, que toda ciencia se va integrando por verdades singulares en su campo de investigación, a través de un sinnúmero de teorías científicas en sus diversos campos de estudio a tal punto que todas ellas buscan aproximarse al Ideal de cada una de

ellas, conscientes los científicos de que la realidad propia, objeto de investigación, es inmensa e infinita. Obviamente, esto es válido para la realidad total, entendida ésta como una intuición y no como un concepto.

Algo similar sucede con la Filosofía. Es decir, han existido muchas filosofías, concebidas éstas como un conjunto de pensamientos filosóficos desde la más remota antigüedad en todo el mundo geográfico, económico, político, religioso, educativo y cultural. No cabe duda de que todas ellas buscan dar una respuesta a los interrogantes más apremiantes de todo ser humano, desde la pregunta ¿Quién soy?, ¿De dónde vengo?, ¿A dónde voy?, y ¿Sobre todas las posibles preguntas en esta línea de indagación, qué sentido tiene mi vida y existencia en relación con los otros y con la naturaleza en general?.

Las respuestas de esta índole han sido diferentes, unas veces opuestas entre sí y otras hasta podrían ser discernidas como contradictorias. Hay muchos senderos en las ciencias y en las filosofías, pero en todos ellos, recorriéndolos con seriedad y compromiso, se detecta una inquietud permanente por descubrir la Verdad, reflejada en verdades, el Bien proyectado en valores y virtudes.

La misión de la Filosofía debiera derivarse de su sentido originario, proveniente de las raíces griegas *filos*, *amigo*, *persona afecta a* y *sofía*, *sabiduría*, *ciencia*, *prudencia*, *buen sentido*, *práctica*. Por ende, originariamente, la Filosofía no descarta al conocimiento científico ni mucho menos lo separa de su aplicación, sino que la Filosofía es el ideal infinito de la Verdad Eterna y del Sumo Bien de tal modo que el Filósofo con letras mayúsculas es Dios, el Absoluto, el Ser, que no deviene porque es perfecto y es el Acto eternamente presente del cual participan todas las criaturas, incluyendo a la materia, que no se pierde sino se transforma. Este Filósofo es la Sabiduría, en El que se identifican la Verdad y el Amor, mientras que los filósofos son amigos, amantes en el sentido de buscadores incansables de la Verdad mediante la detección de verdades parciales, que conduzcan a Ella y por medio de aquellas adquieran no solo luz sino también fuerza para actuar conforme a la Verdad y al Bien. De donde se sigue que la misión de la Filosofía es invitar a todos los seres humanos a hacer el recorrido que nos guíe hasta la Sabiduría, aunque humanamente sólo podremos acercarnos Ella como sus amigos. Si nos atrevemos a seguir este camino podremos vincular conocimientos verificativos con actos de respeto, reconocimiento de nuestros semejantes, de justicia y de amor auténticamente humanos. Por otra parte, la misión de las filosofías es reconocerse como senderos que pueden vincularse en parte al camino del Ideal de la Filosofía, aceptando la diversidad de posturas filosóficas sin descalificar a ninguna de ellas a priori y buscando integrarse paulatina y sucesivamente y con humildad al recorrido que conduce a la Verdad, a la Justicia y al Amor a través de posibles tropiezos, que nos ubiquen en nuestra realidad humana como personas históricas y trascendentes.

### **Omisión o dimisión de la filosofía**

A mi parecer, tanto la omisión como la dimisión de la Filosofía y filosofías han prevalecido en los últimos cinco siglos. Y, considero que la dimisión de Ella y de ellas presenta de manera global, históricamente hablando, dos etapas, no necesariamente excluyentes. Una, que se extiende aproximadamente del siglo XVI a principios del siglo XIX. Esta consiste en asumir parcialmente la dimensión de la Filosofía, ya que no se renuncia a la Filosofía como tal, sino que, ante el predominio de las ciencias empíricas y de las Matemáticas, los filósofos pretendieron sin éxito hacer de la Filosofía una ciencia filosófica, recurriendo inicialmente a la adopción del método matemático, como sucedió en Descartes, Whitehead,

Frege, Peano, Russell. etc. Y, la otra, de los dos últimos siglos, en donde la dimisión se manifiesta abiertamente en escritos como el *Diario del Ateísmo de Bauer*, *La miseria de la filosofía de Marx*, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, *Migajas filosóficas de Kierkegaard*, *Más allá del bien y del mal*. *Preludio de una Filosofía del porvenir de Nietzsche*. *La metafísica como fundamento de las ciencias del espíritu*. *Su esplendor y su ocaso de Dilthey*, *El ser y la nada de Sastre*, etc.

A mi entender, pienso que la omisión de la Filosofía es cada día más común entre las posturas filosóficas fragmentadas en cuanto a la Verdad y el Sumo Bien. Pues, ordinariamente las filosofías contemporáneas prefieren omitir el sentido originario de la Filosofía por el divorcio, más político que social, entre la Filosofía y las ciencias modernas. A ellas no les interesa Dios. Dios no está presente en el mundo y menos en el dolor y miserias de los seres humanos. A ellas les preocupa favorecer los intereses de grupo, especialmente los de tipo político y empresarial. La Verdad y las verdades particulares se manejan al antojo de este tipo de pensadores, que tratan de justificar acontecimientos y acciones con racionalidades estratégicas, olvidándose de la o las razones fundantes del comportamiento humano.

Ha llegado la hora de afrontar con valor y constancia esta omisión y tal vez como en antaño lo hizo Sócrates al beber la cicuta por honor a la Verdad.

**SEGUNDO PARTICIPANTE: Lic. Heana Beade  
(CONICET- UNR, Rosario, Argentina)**

En la pregunta por la *misión actual* de la Filosofía se concentran las dificultades inherentes a su *status* disciplinar, a la determinación de su objeto teórico, a los avatares de su desarrollo histórico, pero también, desde luego, las tensiones relativas a su vínculo con el entorno social (o, haciendo uso de una expresión husserliana: a su relación con el *mundo de la vida*). Más allá de la complejidad de los aspectos que convergen en la interrogación acerca de la *misión actual* de la filosofía, el hecho mismo de que nos planteemos la pregunta implica que asumimos que la filosofía tiene -o puede tener, al menos- una *misión* y, en segundo lugar, que esa misión no es ahistórica, esto es: independiente de las condiciones temporales (sociales, económicas y políticas) que configuran un horizonte de problemas en cuanto objeto del pensar filosófico. Dando, pues, por supuesto, la dimensión histórica propia del pensar filosófico, podemos interrogar acerca de su *misión actual*. Para intentar responder a esta pregunta, cabría detenerse a considerar el sentido propio del concepto de *misión*. Atendiendo a una primera acepción del término, según la definición provista por el Diccionario de la Real Academia Española, se entiende por misión el *poder o facultad* que se otorga a alguien para desempeñar una tarea, y quisiéramos destacar este sentido de la misión como *capacidad o facultad*, pero, fundamentalmente, de la misión como *poder*. Según una segunda acepción, se entiende la misión como peregrinación apostólica para la predicación del evangelio, y aquí quisiéramos destacar el sentido de *prédica*, el cual, despojado de su carácter religioso, nos permite pensar la misión como un acto esencialmente ligado a la *publicidad* (en efecto, predicar es -según la etimología latina del término- hacer patente y clara una cosa, es decir, hacerla *pública*).

Si consideramos la *misión* de la filosofía como una facultad capaz de ejercer un *poder*, a saber: el poder de hacer *público* su esfuerzo de reflexión, y entendemos que este esfuerzo ha de abocarse a problemas que se inscriben en condiciones históricas precisas, debemos concluir entonces que no es ésta una tarea contingente que se propone al pensar filosófico entre muchas otras, sino que se trata aquí de aquello que la define en su sentido más propio. Desconocer esta *misión* equivale, pues, a un acto de *omisión*, más aún: a una auténtica *dimisión* (a una renuncia de su compromiso constitutivo con *lo dado*).

Si dirigimos nuestra mirada hacia el desarrollo histórico de la Filosofía, no siempre podemos reconocer con igual transparencia este compromiso consustancial del pensamiento con lo real. A medida que nos aproximamos al presente no sólo se desdibuja la idea de una tarea constitutiva de la Filosofía, sino que parecen disolverse sus propios contornos disciplinares (de allí que podamos preguntarnos, aún hoy, cuál es su *status* epistemológico, cómo se define su relación con la ciencia, con la vida social, con la praxis política). Una aproximación crítica al decurso histórico de la Filosofía puede contribuir, sin duda, a dar respuesta a la pregunta acerca de su *misión actual*. Sin embargo, esta perspectiva histórica sólo puede revelar su auténtico sentido filosófico cuando deviene *Filosofía de la historia*, esto es: cuando permite inteligir, en el curso informe de los acontecimientos, una lógica de desarrollo que revela intenciones y valores determinados. Entre los diversos modelos histórico-filosóficos a los cuales podríamos recurrir para definir el sentido de la historia filosófica para pensar su *misión actual* y, con ella, su compromiso futuro, proponemos recuperar una imagen kantiana: la de un *itinerario ético*. En sus lecciones de *Ética*, Kant afirma que:

“Sólo una vez fundamentada la virtud en un concepto puro de moralidad, puede activar el hombre su sentimiento moral y emprender un itinerario ético. Este itinerario comienza por atravesar un vasto campo de mera negatividad, donde basta con mantenerse libre de culpa y abstenerse de hacer todo cuanto dependa de una inclinación que vaya en dirección contraria a la de nuestro sendero ético; ésta es una tarea que el hombre puede realizar a la perfección. Salvado este trecho de la vereda, las cosas no son tan sencillas”<sup>618</sup>.

En nuestro recorrido individual a través de un *itinerario ético* ideal, bastaría, en un principio, con mantenernos *libres de culpa*, es decir: con rechazar aquellos impulsos que se fundan en la inclinación, el interés propio, el egoísmo; sin embargo, superada la instancia inicial del recorrido, esto no es suficiente. Si pudiésemos imaginar un *itinerario ético* de la Filosofía en su desarrollo histórico, podríamos preguntarnos en qué etapa habría de encontrarse actualmente. ¿Puede hoy la Filosofía permanecer recluida en una tarea puramente *negativa*? ¿Puede acaso renunciar al *poder* de la crítica, a la dimensión *pública* del pensar, a las necesidades imperiosas del presente histórico? El vínculo indisoluble entre el *ser* y el *pensar* no puede escapar hoy a la reflexión filosófica. Desconocer el compromiso, la responsabilidad, la *misión* del pensar filosófico con la realidad social y política es, en nuestro tiempo, omitir una tarea esencial e impostergable (una omisión que es dimisión, que es renuncia).

---

<sup>618</sup> Ak. XXVII, 1., p. 465. Citamos la versión castellana Kant, I., *Lecciones de ética*, introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero, Crítica, Barcelona, 1988, p. 296.

## MISIÓN, OMISIÓN O DIMISIÓN DE LA FILOSOFÍA

**TERCER PARTICIPANTE: *Dra. Silvana Fillipi***

**(CONICET – UNR. Rosario, Argentina)**

Mucho ha cambiado en la tarea del filosofar desde sus albores griegos hasta su ocaso posmoderno. Los primeros pensadores se abocaron a la filosofía en virtud de su amor por la sabiduría, según lo indica el significado etimológico del término que fue acuñado en la Grecia antigua. Ellos no eran propiamente *sofói*, pues sabios sólo son los dioses, sino aquellos que aspiran incansablemente a la *sofia* o sabiduría suprema, en tanto el espectáculo de la realidad los impulsó a buscar incansablemente la *arjé*, esto es, el principio fundante del conjunto de lo que es, al que llamaron “cosmos”, vale decir, una totalidad bella y armónica. El asombro era el modo más frecuente de acceso a la especulación filosófica, y la contemplación de lo real -tal el significado original de “teoría”, la consecuencia de ese asombro ante el maravilloso espectáculo de lo real.

No es que los griegos estuviesen imbuidos de una suerte de optimismo banal. Esa contemplación del orden de lo real les mostraba tanto la perfecta armonía del cosmos como el sentido por momentos trágico de la existencia del hombre. Pero el pensar humano estaba teñido de esa grandeza que le confería el constituir una “homologación”, es decir, un corresponder al “logos” o legalidad de lo real. Por ello, la vida del sabio fue comparada con la vida de los dioses, que es la más feliz porque es la que alcanza el mayor autodomínio y la más profunda comprensión del orden real. Sólo por eso el sabio llegó a ser imaginado como el gobernante perfecto: porque tanto el hombre como la polis reproducen en pequeña escala la legalidad de la naturaleza. Así el filósofo es el experto en los principios y fuerzas que imperan en el cosmos y en la comunidad y el alma humanas.

Al producirse el advenimiento y la difusión del cristianismo, aún en plena antigüedad, esa legalidad cósmica resulta comprendida en términos de la providencia divina. Un Dios único, creador, sabio y omnipotente concibió y produjo la totalidad de lo que es desde su libérrima voluntad. El hombre, creado también libre, con una dedicación preferencial por parte de Dios que lo ha convertido en centro de la creación, advierte también en lo que lo rodea los signos de su Autor, por lo que filosofar, se transforma a menudo en alabanza, y creer en un esfuerzo por comprender. El filósofo es ahora también teólogo, y filosofar, sin dejar de ser contemplación de lo real, se vuelve también participación en la obra creadora, rectificación de las facultades heridas por el pecado y camino ascendente hacia Dios. La filosofía tiene por misión, colaborar con la fe.

A fines de la Edad Media el nominalismo produce un giro inaudito para el realismo antiguo y medieval, pues su doctrina significa el corte entre el ser y el pensar. Las nociones que están en nuestra mente no son más que nombres sin correlato en un orden real de esencias. Cae así la metafísica realista y se abre camino al advenimiento del idealismo moderno.

Este significó una transposición del pensar filosófico del campo de las cuestiones metafísicas a los planteos gnoseológicos, visto que el acceso cognitivo a la realidad aparece ahora como problemático, si no imposible. El pensamiento que anteriormente se inclinaba espontáneamente hacia la naturaleza dada o creada, se vuelve ahora sobre sí mismo, pues lo

único de que se tiene certeza es del sujeto y sus estructuras mentales. La misión de la filosofía se transforma entonces en la dilucidación de la constitución del sujeto en cuanto pensante y el hallazgo de alguna orientación subjetiva en el plano práctico para la vida moral, puesto que la realidad, si ya no es cognoscible, tampoco puede mostrarnos algún principio para la ética. Mas llegados al idealismo absoluto como reducción total del ser al pensar, parece que la filosofía ha muerto, pues el camino ha devenido meta: pensamiento que se piensa a sí mismo en cuanto Espíritu Absoluto.

Sin embargo, cuando la filosofía parece haber llegado a su acabamiento y culminación, comienzan a oírse las voces de quienes reclaman la vuelta al pensar del hombre concreto, en su condición finita y en su dramática temporalidad. Los grandes sistemas idealistas hacen agua a la hora de dar respuesta al hombre de carne y hueso, aquel que sufre y sabe que va a morir. Y un nuevo vuelco se produce en el filosofar que ya parecía consumado.

El pensar, no obstante, ya no se dirige a una naturaleza dada y dotada de un orden inteligible. El giro marcado por el nominalismo tardo-medieval ha dejado su huella y sigue evolucionando hacia sus consecuencias últimas. La filosofía se ha vuelto “urbana”: cada vez más se orienta hacia el hombre, sus acciones y producciones, el lenguaje, las convenciones, los códigos. Por eso el objeto de la filosofía ya no son las cosas, sino, ante todo, los textos, las palabras. La realidad sustancial que contemplaban los antiguos filósofos, da paso a una incierta red de juegos de lenguaje. Ahora también el sujeto moderno pierde solidez y certeza, pues parece que no piensa, sino más bien es pensado. Vale decir, se ha convertido en un mero punto fluctuante en el que se entrecruzan múltiples relatos y horizontes histórico-culturales. Por lo mismo, la filosofía ha perdido especificidad, confundándose con la literatura, la psicología, la historia y toda suerte de discursos que ya no reclaman para sí la capacidad de desentrañar la verdad. El filosofar tiene ahora por misión, no expresar el asombro ante el ser ni dilucidar lo que las cosas son y sus principios constitutivos, ni siquiera indagar las estructuras estables que constituirían a un sujeto capaz de construir su propio término de pensamiento. Su misión es ahora ayudarnos a “vivir sin neurosis” en un mundo en el que “Dios ha muerto” -es decir, en el que ya no hay una legalidad ni un principio superior- y a transitar por él sabiendo que no es un cosmos, sino un “caosmos”. No hay un orden de sustancias, sino sólo una anárquica multiplicidad de simulacros.

Ahora bien, en este mundo que “ha devenido fábula” ¿podrá continuar habiendo filosofía?, pues el pensar parece más bien la renuncia a lo que ella ha sido, una suerte de infinita deconstrucción de sí misma, hasta reducirla al grado cero. Su misión se convierte más bien en una dimisión que apunta conducir a la omisión, pues daría la impresión de que hemos llegado aquí al último estadio que podía alcanzar el camino emprendido por el pensar en Grecia. Entonces, ¿ya no queda nada?, ¿desaparece toda posibilidad de novedad tal como sostienen los posmodernos?

La respuesta queda en suspenso. Sin embargo, si recordamos los avatares experimentados por el filosofar y los giros inesperados que ha mostrado a lo largo de su historia, no nos será difícil imaginar que aún nos aguardan nuevos modos y caminos, y que el infinito debilitamiento y la anunciada disolución de la filosofía, no son más que el tránsito hacia algo que aún no podemos prever, pero ya deberíamos comenzar a esperar.

## ¿MISIÓN, OMISIÓN O DIMISIÓN DEL FILOSOFAR?

CUARTO PARTICIPANTE: *Dr. William Daros*  
(UCEL-CONICET, Rosario, Argentina)

### La filosofía como misión

1.- Me referiré aquí a “la” filosofía, mas sin ignorar que este concepto es analógico y que, por lo tanto, también tiene sentido hablar de “muchas” filosofías en concreto.

En la larga historia de la filosofía no ha faltado un defensor -como Sócrates- que ha muerto por sus ideas y que estimara que, para él, el *filosofar era una misión*, esto es, una tarea a la que lo enviaban los dioses, el *daimon* o su conciencia en nombre de la verdad y de una vida vivida justamente.

Según Nietzsche, Sócrates piensa la función de filosofía como si fuese una tarea apostólica, la prolongación de un sacerdote laico defensor de la verdad, como la prolongación religiosa en un mundo siempre secularizador. En su defensa ante los jueces, Sócrates se hace la hipótesis de que si los jueces le perdonasen la vida al precio de dejar de filosofar, él no aceptaría ese precio.

“Atenienses, os respeto y os amo; pero obedeceré al dios antes que a vosotros, y mientras yo viva, no cesaré de filosofar, dándoos siempre consejos, volviendo a mi vida ordinaria, y diciendo a cada uno de vosotros cuando os encuentre: buen hombre, ¿cómo siendo ateniense y ciudadano de la más grande ciudad del mundo por su sabiduría y por su valor, cómo no te avergüenzas de no haber pensado más que en amontonar riquezas, en adquirir crédito y honores, en despreciar los tesoros de la verdad y de la sabiduría y en no trabajar para hacer tu alma tan buena como pueda serlo?”<sup>619</sup>.

### La filosofía omitida

2.- Otra toma de posición ante la filosofía lo ha dado el pensamiento positivista, el cual ha visto a la filosofía como un saber: si bien no tan primitivo como lo era la forma mítica de pensar, no obstante, no era tan apreciable como el pensamiento científico e industrial.

En este contexto, el positivismo optó por omitir a la filosofía en el recuento de los saberes prestigiosos.

El conocimiento positivo implica la observación y la reflexión sobre lo observado para la elaboración de leyes científicas: en esto consiste la filosofía positiva, la cual -por principio- omite considerar toda explicación que nos conduzca a la metafísica.

“El carácter fundamental de la filosofía positiva -afirma Comte- consiste en considerar todos los fenómenos como sujetos a *leyes* naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y la posterior reducción al menor número posible constituyen la finali-

---

<sup>619</sup> PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Bs. As., Estrada, 1998, p. 29.

dad de nuestros esfuerzos. Consideramos como absolutamente inaccesible y vacío de sentido la búsqueda de lo que llaman *causas*, sean éstas primeras o finales”<sup>620</sup>.

El positivismo y luego el neopositivismo (y sus derivados: el positivismo lógico, el lingüístico, el neurobiológico, etc.), herederos de la visión científica del mundo, estiman que lo importante es atenerse a la observación de la relación constante entre fenómenos, naturales o sociales, pues estas relaciones constantes no son otra cosa que las leyes.

Comte consideraba que había seis ciencias. Estableció, como lo había hecho Galileo, que la primera ciencia y lenguaje para las demás ciencias es la *matemática*, la más abstracta y general. Las otras eran ciencias de observación positiva, con crecientes grados de complejidad, de modo que la siguiente presuponia conocer la anterior: la *astronomía*, la *física*, la *química*, la *biología*, la *física social* (o *sociología*) y luego le añadió la *ciencia de la moral*. La filosofía quedaba omitida o reducida a ser sólo el recuento de las ciencias positivas.

Actualmente, para dar otro ejemplo, el filósofo norteamericano, John Searle, se pasa sus días tratando de convencer a sus lectores de que el problema mente-cuerpo contiene un falso presupuesto: el presupuesto de que se trata de dos “categorías de lo real mutuamente excluyentes”. Según él, este pseudo problema se soluciona considerando que “todos nuestros estados mentales están causados por procesos neurobiológicos que tienen lugar en el cerebro”<sup>621</sup>. De esta manera, se filosofa omitiendo el problema filosófico clásico (la metafísica) y reduciéndolo a todo lo que pueden decir las ciencias, en este caso, las neurológicas. Más allá de ellas, se puede decir como lo hiciera Newton con las causas ocultas de la gravedad: *Hipótesis non fingo*<sup>622</sup>. En expresión algo más juvenil diría: en cuanto a lo metafísico no me salgo del molde físico, porque solo lo físico se puede explicar.

### La filosofía como dimisión

3.- Tan poca tarea específica le quedaba a la filosofía, después del positivismo, que Nietzsche, y actualmente Rorty, estiman que nos podemos olvidar de ella. Lo que ahora importaría no sería tener conocimientos y preocuparnos por si ellos son verdaderos o falsos, por si hay sujetos o conocimientos objetivos; sino por tener poder y *convertir los pensamientos en esperanzas*. No hay que preocuparse por el bien o la verdad, preocupaciones propias de la moral de esclavos. Según Nietzsche “las especies no crecen en la perfección; los débiles vencen siempre, porque son el mayor número...”<sup>623</sup>, pero nada más que por eso.

Según Nietzsche también, la salvación no está en la racionalidad, sino en la vida que asciende y, entonces, “felicidad e instinto son cosas iguales”<sup>624</sup>. La filosofía griega debe ser, más bien, objeto de sospecha: de la sospecha de ser ideologizadora, mala conciencia, enemiga de la vida, pues el pensar la osifica y hace de la existencia una esencia rígida.

La filosofía posmoderna, por su parte, ha dejado en claro que si la filosofía es búsqueda de la verdad y de un pensamiento fuerte, fundado en objetos, sujetos, justicia, experiencia, seguridad, etc. podemos *dimitirla*, abandonarla.

---

<sup>620</sup> COMTE, A. *Curso de filosofía positiva*. Lección primera.

<sup>621</sup> SEARLE, J. *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Barcelona, Piados, 2005, p. 29.

<sup>622</sup> Cfr. NEWTON, I. *Principios matemáticos*. Barcelona, Altaya, 1994, p. 621.

<sup>623</sup> NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Bs., As., Siglo XX, p. 69.

<sup>624</sup> NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Op. Cit., p. 21.



La dimisión de la filosofía se debe a que, para estos autores, el tema de la verdad debe ser abandonado por otros *más interesantes y útiles* como *el tema de las creencias y esperanzas*. Si bien luchan en pos de un mundo mejor (donde haya libertad, variedad, crecimiento), estiman que no puede saberse cuál será este mundo mejor, “como los primeros mamíferos no pudieron especificar en qué aspectos eran mejores que los moribundos dinosaurios”<sup>625</sup>. “Cuando se me pregunta -afirma Rorty- (cosa que ciertamente ocurre a menudo) cuál creo que es la ‘misión’ o la ‘tarea’ de la filosofía, me quedo mudo”<sup>626</sup>.

La dimisión de la filosofía está cerca: o bien ella será una continuación de la ciencia (como le gustaría a Quine), o bien continuará a la poesía como lo sugiere a veces Derrida<sup>627</sup>.

### **La filosofía recuperada en su limitación y en su grandeza humana**

4.- Desde un punto de vista más sapiencial, quizás se pueda, por los frutos, constatar el valor de estas filosofías, lo que no es más que aplicarles el recurso lógico de la reducción al absurdo: los pensamientos de Nietzsche, asumidos por el nazismo, dieron sus frutos y nos son conocidos. Los pensamientos de Rorty, expresión de una sociedad actual, pragmática y utilitarista, despolitizadora para mantener una política, también están a la vista.

Por otro lado, no faltan autores, como Ortega y Gasset o Popper, que estiman que los filósofos *no son profetas de la verdad*, ni sus mártires; sino hombres falibles que, en consecuencia, no deben morir por sus ideas, sino -dado que son falibles- someterlas a discusión y refutación.

*La filosofía, en este contexto, es un intento por encontrar sentido a la vida y una forma de convivencia social, mediante la cual es posible discutir las ideas propias y ajenas y, quizás, acercarnos un poco al conocimiento de cómo son las personas, las cosas y los acontecimientos humanos.*

El filósofo no tendría, entonces, como misión defender la verdad, sino *simplemente la tarea de proponerse buscarla* o construirla y, encontrada o construida, asimilarla y *vivir según ella*, como *seres humanos sociales*. La verdad se propone, pero no nos da derecho a imponerla a otros suprimiéndoles la libertad de comprenderla y aceptarla.

La filosofía, entendida como intercambio de criterios, y -por ello crítica-, se convierte, entonces, en un medio o arma no para matar a los hombres; sino para matar a las ideas erradas o inadecuadas, cuando a los hombres les es posible descubrirlas como tales.

En este sentido la filosofía y la verdad -esto es, lo que son las cosas en todas contingencias que ellas poseen- tienen *un profundo sentido liberador*. Pero, en este caso la verdad no es regalada, sino desvelada, construida y elaborada con esfuerzo, constancia y amor, porque *amar querer saber* (la verdad) es, en su sentido perenne, filo-sofía.

5.- La filosofía es, entonces, en última instancia, una opción y jerarquización de valores: se opta por el amor y por el querer saber, fundamento de la sabiduría.

Hasta hace poco la sociedad se electrizaba con la idea de liberación individual y colectiva. Dedicarse al mero estado de la moral de la sociedad era un fariseísmo inaceptable y una represión burguesa<sup>628</sup>.

---

<sup>625</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997, p. 15.

<sup>626</sup> RORTY, R. *Pragmatismo Y Política*. Barcelona, Piados, 1998, p. 46.

<sup>627</sup> RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona, Piados, 1990, p. 166 (*Veinte años después*).

Hoy la necesidad de la reflexión moral cobra importancia, bajo la necesidad de una vida social y política, vivida con la mayor transparencia, con valores construidos y compartidos, con derechos y deberes humanos universalizables, mediando la discusión y el respeto mutuo a valores que sirven de fundamentos para la convivencia.

Tras la muerte de las utopías renace otra: la vida social será humana, y si no lo es, no será justa. Tras la abundancia de medios, productos de las ciencias y técnicas que nos facilitan o incomodan la vida, revive en quien filosofa la ingenuidad que causa admiración por lo que nos rodea, sea natural o social, que nos lleva a preguntarnos en cada generación: ¿qué es ser humano?

6.- La función de la filosofía -nos parece- debería seguir unida a la búsqueda de sabiduría de vida, pues la vida y la calidad de la vida humana son valores supremos. La acumulación desordenada de conocimientos nos puede hacer perder de vista la necesidad de la sabiduría para emplearlos. Paradojalmente la proliferación de medios nos puede llevar a una situación de desorientación.

Tradicionalmente las *ciencias* han sido conocimientos que se hallan en la conclusión de los razonamientos e investigaciones. La *sabiduría*, por su parte, ha consistido en la elección de los fines hacia los que se aplicaban los medios: la sabiduría implica inteligencia y capacidad de elección, en función de valores relevantes para la vida. Según los sabios hebreos, la sabiduría permite “alcanzar instrucción, perspicacia, justicia, equidad y rectitud”<sup>629</sup>.

La filosofía más que un punto de llegada es un punto de partida y un esfuerzo por crear y comprender su camino. La filosofía y la persona humana -individual y socialmente consideradas-, están siempre en devenir buscando sus últimas razones de ser. La filosofía podría considerarse como el proceso más que milenar de autorreflexión de la humanidad en esta búsqueda, por la cual ésta va tomando conciencia universal de lo que es, y de lo que puede ser, intentado someter libremente su libertad a la responsabilidad.

7.- Se requiere sabiduría para humanizar los descubrimientos del hombre y ponerlos en función de la vida y no de la destrucción.

La sabiduría complementa el conocimiento con el corazón y con la libre participación en los bienes humanos: muchas poblaciones, económicamente pobres, son ricas en sabiduría y pueden aportar mucho a la comprensión de la vida humana. Con frecuencia, la sabiduría habla con la boca de los sufrientes. Víctor Frank repensó al psicoanálisis, como una ayuda para la búsqueda de sentido, desde la experiencia que él vivió en los campos de exterminio; E. Lévinas advirtió, en circunstancias semejantes, que no se puede filosofar como Heidegger después de la experiencia nazi.

La sabiduría indica que por los frutos se conoce a un árbol. La sabiduría nos hace ver que la maldad es un fenómeno específicamente humano: es el intento de regresar al estrato pre-humano y de eliminar lo que es específicamente humano: la razón, el amor a los otros, la libertad<sup>630</sup>.

En resumen, los que hacen filosofía no tienen ninguna misión especial encomendada por la divinidad. No obstante, tienen una responsabilidad social y moral para con el sen-

---

<sup>628</sup> LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1999, p. 9.

<sup>629</sup> Proverbios, I, 3-4.

<sup>630</sup> Cfr. FROMM, E. *El corazón del hombre*. México, FCE, 1977, p. 177.

tido de la vida humana; por ello, tampoco cabe omitirla ni dimitirla; sino recuperarla reconociendo sus grandes aspiraciones y sus reales limitaciones.