

ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

**CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES**

PRIMERA BANDERA ARGENTINA

MARÍA CATALINA ECHEVARRÍA DE VIDAL

Dama patricia que confeccionó la primera bandera argentina. Nació en Rosario el 1º de abril de 1784 y falleció en San Lorenzo, localidad cercana a Rosario y sede del Convento histórico, el 18 de julio de 1866. La recuerda un relieve en el Monumento a la Bandera que ilustra el momento en que Manuel Belgrano recibe, de sus manos, la bandera, y una placa de mármol que, con motivo del Bicentenario de la creación de la bandera, fue emplazada en 2012 en el Pasaje Juramento del Monumento.

Manuel Belgrano y María Catalina

Blanca H. Parfait

La opalina luz de la luna insinuaba los contornos del escaso mobiliario y dibujaba con tenues brillos los metales de la espada. El arma delataba a su dueño quien, aún soñoliento, fijaba en ella su mirada en procura de ordenar sus pensamientos. Al recién designado coronel Belgrano el arma le hacía presente su carrera, ahora ya decididamente militar, y le volvía una y otra vez ante sus ojos la difícil misión encomendada por el gobierno patrio, que ya debía comenzar. No se le

ocultaba que la organización de sus tropas debía realizarse con cuidado y premura. Repasaba en su memoria los nombres de sus amigos y, en un relámpago de recuerdos pensó en quien le había aconsejado tantas veces y con quien departiera sobre vida, ideas y profesión: Vicente Anastasio de Echevarría. Debía, pues, dirigirse a su casa. Era mejor que fuera hacia ahí ya mismo. Estaba acostumbrado a levantarse muy temprano, cuando aún brillaban las estrellas en el cielo, y más ahora que su profesión actual se lo exigía. Debía aprovechar las primeras horas de la mañana antes de que los rayos inclementes del sol del verano sudamericano hicieran de las suyas. Aprovechando el frescor matutino se dirigió a la puerta de calle y, mientras iba a la casa de su amigo pensaba en los sucesos acaecidos en los últimos tiempos- corrían los días finales de 1811- y, sobre todo, en las conversaciones sobre leyes que había mantenido tantas veces con su amigo y también colega ya que ambos habían cursado la carrera de abogado, él en la ultramarina España y Vicente Anastasio en la no tan lejana Chuquisaca.

Mientras proseguía su camino hacia allí cavilaba en el encuentro y en el cúmulo de cuestiones a tratar. Seguramente su colega lo recibiría junto con su esposa María Antonina. Era público que Vicente Anastasio había esperado largo tiempo para poder casarse con ella, su prima, ya que había encontrado muchos obstáculos en su camino. El primero y decisivo, la oposición tenaz del notario José de Echevarría, que era, al mismo tiempo, su tío y mentor, además de quien le había costeados los estudios. . A causa de ellos ya lo había disgustado pues su protector deseaba que él estudiara teología pero Vicente se inclinaba a las leyes y así lo hizo, recibéndose de doctor en jurisprudencia.

Los novios habían esperado, confiados en sí mismos y en su amor pero no podían saber que la misma vida resolvería el problema con la infausta nueva de la muerte del notario. El camino estaba ya trazado hacia el tan ansiado casamiento que, con las debidas dispensas, tuvo lugar en 1805.

A tan querida pareja iba a visitar y a pedir consejo y guía a Vicente. Sabía de sus méritos militares pues su amigo había intervenido en las Invasiones Inglesas y había transportado un cañón desde Arroyo del Medio hasta el teatro de operaciones y por ello había sido nombrado en el Comisariato de guerra y, más aún, había colaborado económicamente con los gastos que esos movimientos exigían. Mas su amistad se forjó al calor de la misión diplomática que ambos habían cumplido con éxito en el Paraguay, por orden del gobierno patrio. Vicente había estado presente en el Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810 y la comunión de ideas acerca de las formas de gobierno de su querida patria habían hecho indestructible el lazo amical que los unía.

La criada anunció el arribo del coronel y la entrevista se sucedió en medio de las risas y frases chispeantes a las que Vicente, gran conversador, era muy afecto.

Enterado éste del trayecto que haría Manuel con su ejército, advierte que en su camino llegaría a la Capilla del Rosario, la pequeña villa por la cual ambos habían pasado ya en su misión al Paraguay. Vicente Anastasio había nacido en ella y era el

único vecino que había llegado a ser doctor en leyes. En la villa vivía su hermana menor, María Catalina quien, habiendo quedado huérfana muy pequeña, había sido adoptada por el comerciante y maestro del lugar Pedro Tuella, único suscriptor en el poblado del periódico *Telégrafo Mercantil, Rural, Político e Historiógrafo del Río de la Plata* y persona tan afecta a la poesía que era conocida por todos por haber escrito las décimas, publicadas por dicho periódico, por las que se invitaba a los feligreses a donar lo que pudieran para la construcción de la iglesia de la Virgen del Rosario, cuya imagen estaba en el pueblo desde 1773. La primera de esas décimas - escritas con la grafía de la época- es la que Vicente Anastasio lee a Belgrano, y así el coronel escucha, entre sonrisas que “Tres siglos ha y no cavales,/ que el Diablo con alegría/ en esta tierra tenía/ oprimidos los Mortales/ oy son terribles sus males/ y brama con desconsuelo/ porque à la Reyna del Cielo/ (que al Diablo quitó el poder) / Iglesia se le va a hacer/ en este dichoso suelo”. Pedro Tuella también gustaba de la historia y sostenía que un buen testigo de los hechos también debía anotarlos, y él lo hacía. Tenía, pues, el debido registro de todos los sucesos acaecidos en el lugar por lo que era, sin duda, el primer historiógrafo de la Villa y se recordaba el censo que había realizado donde constaba que en el poblado existían, en 1802, cuatrocientos vecinos. Podía, pues, proporcionarle los datos que el militar necesitara y, sin duda, lo ayudaría económicamente. Es por todo ello que le ofrece hospedarse en la casa de su hermana María Catalina, vecina a la de Tuella. La joven se había casado en 1810 con Manuel Vidal, alcalde de la ciudad, por lo que contaría, además, con la ayuda adicional de éste por su conocimiento de la zona y de las personas que la habitaban.

Mas era necesario volver a la cruda realidad de los tiempos de la independencia. Ambos sabían que en sus acciones se jugaba el destino de su querida patria. La misión encomendada a Belgrano era compleja para el joven abogado, devenido ahora militar por las atribuladas circunstancias con las que se enfrentaba el gobierno nombrado en 1810. La defensa del Paraná, como vía de comunicación y comercio era imprescindible. Se debían fortificar las riberas del río para impedir que los españoles invadieran las poblaciones costeras y arrasaran con las pertenencias de los pobladores, el ganado y todo cuanto necesitaran para su aprovisionamiento.

Desde Buenos Aires, parte Belgrano hacia su hazaña, comandando el batallón de castas y el 1º de Infantería, que marchan a pie hacia la Villa del Rosario donde llegan el 7 de febrero. Se instala el ejército y un fuerte pampero arrastra las tiendas de campaña y parte del vestuario hacia el río. Primer contratiempo, pero solamente material, subsanable, pues. Arriban después el escuadrón de Dragones de la Patria y los Granaderos de Fernando VII a los que se unen los milicianos del pequeño poblado de la Villa. El joven coronel los observa y comprende que, en realidad, él no comandaba un ejército, sino un conglomerado desordenado de hombres. Era necesario aunarlos, dotarlos de la unidad que necesitaban y de las convicciones imprescindibles para que guerrearan como si fueran uno solo. Necesitaba urgentemente lograr la cohesión de los integrantes, erradicar las diferencias entre ellos y crear lazos de unión. Porque no existían, había que crearlos, había que idear, como primer paso, de qué manera se podían distinguir, en el fragor de la batalla, los hombres de su ejército de los realistas. Nada estaba hecho todavía y, consecuente con ello, escribe al gobierno

diciendo que..."es llegado el caso de que V.E. se sirva declarar la escarapela nacional que debemos usar para que no se equivoque con la de nuestros enemigos..."

Los materiales los proveerían Tuella y los propios rosarinos, y la escarapela, aprobada por el gobierno patrio el día 18, luciría en los pechos de los soldados del ejército como signo de verdadera unidad.

Pero el coronel no descansaba, ambicionaba más, y una oculta determinación, más fuerte que todas las adversidades, lo incitaba a seguir su tarea.

El militar pensaba en las ideas que lo habían estremecido con una nueva fe, en la noción de libertad que le había mostrado una nueva forma de pensar con la cual se había comprometido con tanta vehemencia. Estaba acostumbrado a lidiar con las ideas, se lo había enseñado su profesión primera. Sabía, también, que las ideas tardaban en afianzarse y que, cuando lo hacían, eran indestructibles. Mas advertía que las ideas de libertad e independencia serían simples abstracciones hasta que no se concretaran en hechos y símbolos visibles. Entendía que no era ese el momento propicio para disquisiciones librescas sino solamente para arengas militares que inflamaran de coraje y pasión a los combatientes. Era imprescindible un símbolo que proclamara la libertad, un símbolo por el cual, con solo verlo, los hombres se supieran libres. Si lo lograba, no solamente se podrían distinguir los hombres entre sí, sino también los ejércitos, pues el seo no debía usar más el pabellón rojo de los realistas. Había que crear una enseña, porque solamente ella podría acercar a los hombres, rudos y valientes, al sentimiento de la patria. Una enseña propia, tan única que pertenecería solamente a los que creían en la nueva patria que alboraba, solamente ella haría que, a su vista, sintieran los hombres la fuerte pertenencia a la tierra en la que habían nacido. El símbolo encapsularía la emoción. Había que crear la bandera.

Habla, entonces, con la joven María Catalina y le cuenta su idea. Ella, entusiasmada, dice, sin dudarle, que ya estaba todo resuelto, pues serían necesarias solamente las sedas que le proporcionaría su padre adoptivo, Pedro Tuella, que había renegado ya de su aprecio por los españoles y se había adherido entusiasmado a la causa patriota - y que nada le negaba- pues sería ella misma la que se encargaría de confeccionar la bandera de acuerdo con las indicaciones del coronel.

Puso, María Catalina, por su parte, todo el esmero que la empresa requería. Sus manos se movían con diligencia, amor y cuidado, imbuidas del patriótico entusiasmo que había calado hondo en todos los rosarinos. Los días se sucedían, incesantes, y el tiempo urgía, pues los sucesos se precipitaban muy rápidamente.

Belgrano ya había erigido, en el exiguo lapso transcurrido desde su llegada y con los materiales proporcionados por los pobladores, dos baterías que impedirían el paso de los barcos realistas, a una la había llamado Libertad (la que estaba situada en la barranca) y a la otra Independencia (que estaba localizada en las islas).

El símbolo fue confeccionado con todo el fervor que la joven dama rosarina sentía por los nuevos ideales, y el coronel sonreía al ver los afanes de la joven por

seguir sus instrucciones y dar vida a su creación. ¡Por fin sus ideas se concretarían!. En cuanto estuviera lista los hombres mirarían la patria hecha bandera.

Llegó el día y la naturaleza, cómplice, prestó su marco. En un alborozo de colores ofreció el escenario ideal. Imponente, sobre las barrancas del Paraná en el rojizo atardecer del 27 de febrero de 1812 ondeaba por primera vez el pabellón patrio en un día inolvidable. Junto a la batería Libertad y ante los asombrados ojos de los vecinos convocados y del ejército formado, el coronel, con su espada en alto perfilándose en el cielo del poniente, pidió a sus tropas el juramento de amor, respeto y vida por la patria recién nacida en celeste y blanco.

El eco de las juramentadas voces estremeció el aire, resonó entre las islas y el río, manso, parecía asentir en el susurrante fluir de sus aguas.

Así, casi de la nada, sostenida sólo con la determinación y el coraje de sus hombres visionarios, comenzaba su camino la enseña de una nación.

No sospechó María Catalina que, al confeccionar la bandera, sería parte de la historia, mas sus conciudadanos la recordaron y la patria le rindió homenaje, muchos años después. Por ello la vemos en el Monumento a la Bandera en el momento de entregar la bandera a Belgrano; la recuerda, además, una pequeña bandera pintada en los muros del atrio de la iglesia del convento de San Lorenzo, donde fueron trasladados sus restos luego de las refacciones hechas en ese lugar ya que, originariamente habían sido sepultados a la entrada de la iglesia que ella había ayudado a solventar y que pertenecía a la villa que había elegido para pasar sus últimos días..

Vicente Anastasio de Echevarría, por su parte, siguió firmemente adherido a la causa patriota y en un arrojado acto de fervor- que le acarrearía múltiples inconvenientes- decidió, en 1817, convertirse en armador de la fragata La Argentina a la que proveyó de treinta y cuatro cañones y ciento ochenta tripulantes, y contrató a Hipólito Bouchard para que enarbolara en ella la bandera de la patria y la hiciera conocer por el mundo. Sus restos mortales fueron trasladados a la Iglesia Catedral de Rosario donde, en una de sus paredes, reposan.

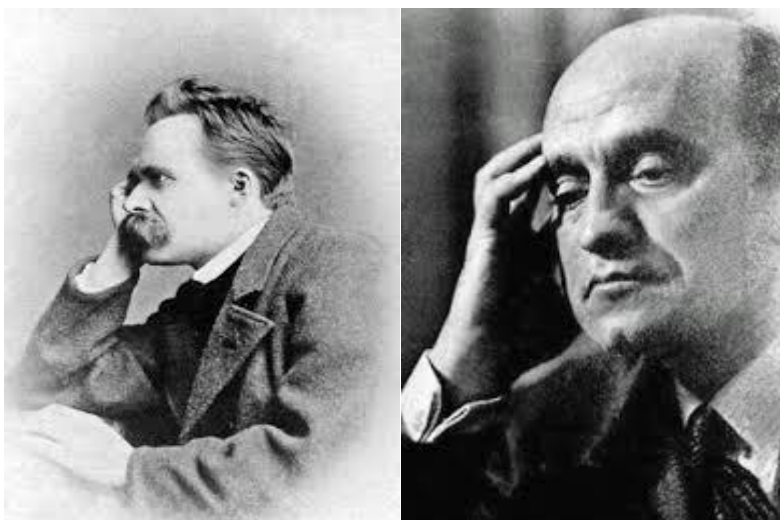
El general Manuel Belgrano, nuestro prócer, recordó a su patria hasta su último aliento.

¿Habrán hablado de la necesidad de la creación del símbolo patrio los amigos Manuel Belgrano y Vicente Anastasio de Echevarría en su entrevista?

La historia, como la vida misma, guarda sus misterios.



ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO



APOSTILLA PARA LA RELECTURA DE NIETZSCHE¹

EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA

1 Publicado originalmente en *Sur*, Octubre-Noviembre-Diciembre 1951, Año XIX, Buenos Aires, 1950, pp. 70-74.

Al poner Nietzsche en litigio la validez de la razón para entender en asuntos relacionados con la vida del hombre y su destino, inaugura una nueva forma de análisis de la psicología y de la historia de la cultura. En su primera obra importante, *El Origen de la Tragedia*, enfrenta a la lógica deductiva, al razonamiento que se funda, antes que en las cosas mismas en la seguridad de su propia construcción, la intuición pura y el sentido íntimo, natural, de la existencia de un orden alógico en el mundo de los seres vivientes, específicamente del hombre. Por el sendero abierto recientemente por Schopenhauer, que percibe una instancia inapelable de *irracionalidad*, de autoestructuración del ser, de voluntad oculta al raciocinio, establece Nietzsche la antítesis de una razón de ser independiente de la razón que interpreta y sistematiza; frente a Sócrates y Eurípides, en quienes personifica el afán de explicarse y explicar a los demás los fenómenos transconscientes de la circunstancia de vivir, el sentir y el pensar, levanta a Dionisos, la fuerza orgánica, estética, que exalta el ansia de vivir y perdurar, con el trágico enigma de la muerte y del destino ineluctable de cumplir una ley inscrita en las cosas. Plantea entonces junto con el problema de la precaria validez de la razón, el de la fuerza ciega que afirma imperativos categóricos existenciales y de la cultura entendida como forma lata del saber y del querer sobrevivir en la dimensión de la historia. Sócrates y Eurípides personifican la ciega e insensata misión de configurar la vida bajo la presión de preceptos exclusivamente racionales, de someter a examen de lo lógico y lo absurdo los elementos estructurales del vivir cuyas propias leyes no conciertan con la legislación de la polis. El problema se proyecta asimismo a la antinomia de la vida rural, instintiva, natural de los campos y la vida disciplinada, regimentada, artificial de las ciudades. Sócrates y Eurípides asumen el papel de legisladores, correlativos de Licurgo y Solón, en cuestiones vitales que no pueden circunscribirse en el perímetro de la vida urbana, llevando a la conciencia di mismo análisis de la jurisprudencia naciente. El alma se ordena como un demos, del hombre se hace un ciudadano, del destino se preceptúa un deber, del caos un cosmos. El sátiro de la tragedia viste la túnica, y de ese modo se disfraza abandonando su representación mítica para asumir su máscara política. La moral será el instrumento de esta nueva legislación urbana y Cristo es colocado por Nietzsche en la línea de los censores de la

vida pánica, de los que dicen no al ansia de lo infinito sin forma. En el ejido de la polis Dionisos es un “extranjero”, su estética y su filosofía representadas en el sileno pasan a informar los códigos de la metafísica y la política; pero con ello ha desaparecido para siempre, en el hemisferio occidental de la cristiandad, la posibilidad de comprender como tragedia la historia del hombre, de percibir con el cuerpo entero la misteriosa esencia de la naturaleza en comunicación con la mente y la sensibilidad; el ciudadano se conforma con beber la cicuta y morir en la cruz, porque ha aceptado la ley de Creón y no la de Antígona. De ese concepto deduce Nietzsche, en toda su obra posterior, una filosofía con su axiológica propia; y de la vastedad y profundidad inabarcables del tema resultan su exploración de los territorios vedados al raciocinio (por el instinto de no comprender a fondo la trágica verdad) y la pérdida de su propia razón en las primitivas nieblas hiperbóreas. De haber existido Nietzsche en nuestro tiempo, después de las averiguaciones, a que él incita, del psicoanálisis y de la antropología cultural, muchas de sus contradicciones habrían integrado una concepción polifónica, rígidamente estructurada, de la vida del hombre en sociedad. Pues su crítica, que se inicia en análisis sutiles de la más recóndita génesis de los instintos tanáticos desemboca en el todo de los pueblos civilizados. Desde otro enfoque denuncia la crisis de la civilización mecánica occidental iniciada por Rousseau, tabulando, simétricamente inversa a la tabla de valores fundados en la verdad, una escala de valores fundados en la belleza.

Dionisos es adoptado por Nietzsche, hasta sus postreros escritos, como mito de una forma de ser y de saber patéticos; el espíritu de la música como una cultura diametralmente opuesta a la cultura del espíritu de la geometría. En un mundo que acaso no contiene más que lo ilusorio, lo que entendemos por representaciones o cualidades “secundarias”, si carecemos de un decálogo absolutamente fidedigno con qué regir no solamente nuestra conducta, sino la vida social, cualquier ordenación entre las numerosísimas posibles tiene exactamente la misma validez; pero algunas conducen directamente a exaltar y estimular los valores existenciales y otras a negarlos con preceptos de disimulado odio a la vida. La moral socrática, que deviene moral cristiana, la ciencia que aplica al cosmos de la biología los códigos inhumanos del cálculo, exacto para la materia inorgánica, son los hitos, más bien simbólicos, contra los que Nietzsche arroja la sagrada iracundia de su filosofar a martillazos.

Una vez que Nietzsche ha comprendido a fondo qué quiere decir *civilización*, qué oculta como secreto celosamente guardado en sus entrañas tenebrosas, ¿podrá tomar la concepción musical de la vida, la filosofía dionisiaca? ¿Comprendió él que Sócrates y Eurípides eran dos víctimas solitarias, en las gradas del anfiteatro de Dionisos, de una ola devastadora que a ellos los ahogó antes que a la muchedumbre de espectadores que tras ellos reclamaría la mentira como antídoto contra el espanto de vivir —la verdad como verdad—, el confort como salvación delegada en las cosas de su destino implacable, la civilización de las manos como una droga enervante, la verdad lógica como una tragedia risible contra la tragedia mítica? ¿Y cómo pudo Nietzsche, con suprema desesperación sin duda, tomar partido más tarde por la realidad bruta —la de los césares degenerados en el poder supremo del mundo—, por los inicuos destructores de vida, por los sordos y ciegos a la resplandeciente y armoniosa verdad de las imágenes del arte, de la ilusión como credo? Aquí debemos aludir, al menos, a su incriminación del cristianismo en calidad de poder tanático que adopta la moral socrática como arma la más terrible contra la libido o el Eros creador del valor efectivo del vivir. No era Cristo la contrafigura simétrica de Dionisos —¡muy al contrario!— sino Arquímedes. Nietzsche ha considerado sólo el aspecto dogmático del cristianismo, que no salió del umbral de los templos, y no el aspecto de levadura refractaria a la ordenación racional de los bienes del espíritu y de la escarcela, que también contiene. Porque es cierto que el cristianismo es socrático en cuanto valora los bienes destructores de vida, pero es dionisiaco en cuanto admite la existencia de un cosmos biográfico demoníaco y opone a la lógica del pensador —¡no a la del moralista!— el grito profundo de Tertuliano: creo porque es absurdo. Que las potencias satánicas que osifican al mundo en la industria, sobre todo en la industria pesada, hayan hecho del cristianismo, como de la Iglesia, el instrumento acaso más eficaz de sus designios de mutilar y embrutecer al hombre, es otra cuestión; y Nietzsche no plantea el problema así. Su libro de la segunda etapa dionisiaca, *El Anticristo*, confunde la política imperialista de la iglesia romana y la cristología paulina con el cristianismo evangélico, que es un vástago del profetismo hebreo y de la concepción diabólica del mundo. Su moral del cristiano-chandala ¿no era, al fin y al cabo, un NO a la moral de los césares degenerados, de los papas del Estado? Esto es lo que vió Toynbee, quien tuvo que aceptar como mal menor a la Iglesia frente al Estado, a la religión frente a la tecnocracia, a la vocación de santidad frente a los criminales que

arrancan los ojos a sus pueblos como los asirios a los prisioneros. Nietzsche advierte — no el primero— que al cristianismo pasan elementos de la cultura griega y helenística, representados por el Sócrates racionalista de los Diálogos platónicos; lo cual es evidentemente cierto en la dogmática de los Padres de la Iglesia. Ya su crítica a Sócrates-Cristo, el Sócrates-Eurípides de *El Origen de la Tragedia*, apunta a esa inculpación. Mas ¿tuvo razón de enjuiciar al cristianismo como una patrística? Eso no es acusarlo sino perdonarle sus mayores escándalos. Lo que Nietzsche denuncia en Cristo como a un Sócrates encubierto bajo la túnica sacerdotal es exacto, pero no es toda la verdad sino su parte más deleznable y adscrita. Había en el cristianismo, frente al elemento apolíneo helenístico, un fermento semítico que proviene directamente de la Biblia y no de los Diálogos: el cristianismo profético, con su moral salvaje y su visión demoníaca del mundo y de la historia. Ante el mundo griego se yergue el mundo semítico —digamos con Chestov: Job ante Aristóteles— y el cristianismo popular —un disfraz de Dionisos para salvarse de sus perseguidores— no absorbe absolutamente ninguna de las doctrinas gnósticas, ni siquiera de reflejo, excepto la creencia en la inmortalidad del alma y en los terribles castigos de un Jehová-Satán en que encarnan los poderes maléficos de la tierra. Porque hay un cristianismo popular, herético hoy, antisocrático, el de Kierkegaard y Dostoiewsky, que es prolongación anacrónica de la antigua fuerza dionisiaca, creadora de ebriedad orgiástica en la mente y de música en el cuerpo, tal como Nietzsche la concibe en *El Origen de la Tragedia*, y que es mucho más dionisiaco que el mito helénico que entronca con Osiris, en carácter de padre mítico de Dionisos, en el primitivo culto egipcio. Justamente los neocristólogos de hoy tratan de conciliar el Cristo patrístico con el Cristo dionisiaco y el todo con la metafísica de las ciencias positivas. En ese sentido el cristianismo no ha contribuido a racionalizar el mundo que vivimos, a establecer el imperio de las ciencias físicas y naturales, a someter al hombre a las potestades infernales de las grandes urbes industriales, sino que infiltró en la organización civil romana una levadura, un fermento caótico extraído directamente de la doctrina profética. Así lo debilitó; y el resto fue el proceso de reconstrucción del Imperio Político Romano como Iglesia.

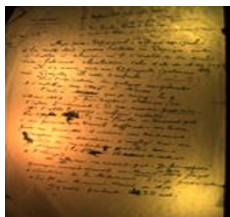
Recuérdese la referencia de Frazer al culto de Dionisos en Grecia y hasta la creencia en “el otro mundo” de salvación e inclusive de inmortalidad, para comprender

que el cristianismo es en Occidente, por desfigurado que se lo halle en su sometimiento a la civilización económico-militar, lo único que sobrevive del antiguo mito. Tampoco es cierto que Occidente haya sido cristianizado sino hundido en las tinieblas diabólicas del anticristianismo, precisamente, como lo advirtieron los místicos cuyo reveno próximo es Kierkegaard, y que he insinuado ya como uno de los simulacros terribles con que Dionisos se defendió de Penteo y de Licurgo —el rey y el legislador—, haciéndolos destrozarse por sus ménades. Idea a la cual alude, sin duda, en estos pensamientos de *Voluntad de Poderío*: “Basta pronunciar el nombre de Dionisos ante lo que hay de mejor entre los hombres y las cosas modernas, ante Goethe, por ejemplo, o ante Beethoven, o ante Shakespeare, o ante Rafael, y de un golpe se percibirá que aquello que tenemos de mejor está juzgado. Dionisos es un juez. ¿Se me ha comprendido?”

Intentémoslo, en lo posible: Dionisos, supongamos el de *Las Bacantes* de Eurípides, es el dios de las alucinaciones por medio de las cosas evidentes, ciertas, el que nos engaña con la verdad. Con ella se burla de nosotros y nos castiga, cuando las creemos superiores en valor a la fe de sus misterios; cuando preferimos la verdad al arte, la lógica a la música, la albañilería a las flores. Entonces Dionisos es un juez infernal, y se venga de nosotros dejándonos construir una civilización que periódicamente —con las guerras y las crisis— vemos arder ilusoriamente, lo mismo que el pétreo palacio de Penteo, siempre firme en sus piedras milenarias. No pasa jamás de ser una alucinación artificial, antidionisiaca, que el dios nos causa porque a la mentira gozosa de creer en las apariencias hemos opuesto la mentira triste de creer en las cosas en sí; en los bienes económicos, digamos; en que la fórmula dos más dos igual a cuatro es un talismán.

La filosofía de Nietzsche no tiene mayor cotización en el mercado de los valores de la filosofía académica y doctoral por la misma razón que el pathos musical de la vida, inspirado por Dionisos, ha perdido sentido y poder en nuestras almas y en nuestras construcciones ciclópeas de un saber de mampostería. Su filosofía, es cierto, no tiene ninguna utilidad en el orbe de intereses patrimoniales que legisla la existencia de la humanidad entera, uncida a un yugo de servidumbre y con los ojos vendados. Pero ése no es un veredicto de validez en una axiología superior en que los bienes del espíritu constituyen el corolario y la meta del existir. Cómo hubiera sido posible una gran cultura sin la organización industrial de la vida, sin la extracción de las materias primas de la

tierra y del alma para fabricar comodidades, del disfrute de una existencia humanamente digna sin el progreso material y económico, es cuestión pragmática que Nietzsche ni siquiera ha puesto en forma para ser resuelta. Ha formulado una problemática con infinitas sugerencias y poco más. Posiblemente la cuestión no tiene ya sino posibles soluciones teóricas —¡académicas!— y lo que Nietzsche denunció como el secreto instinto negativo, que quiere la mutilación mental y vital del ser humano, ha sido la fuerza más prodigiosa de su desarrollo, en inventos y en naciones. De donde los factores contrarios a la felicidad, incluso el recto entendimiento de las cosas del mundo que vivimos conforme a su más noble interés en ser vivido, se combinan de modo mágico para compensarnos precisamente con aquello de que nos priva. Para Nietzsche esto formaba parte de la ilusión con que Dionisos destruía a sus perseguidores, y la civilización mecánica occidental sería un castigo infligido por el dios a sus descuartizadores; pero ya en el mito el dios se recomponía cíclicamente y triunfaba de su propia esclavitud. Este creo que es el problema nietzscheano por excelencia.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

NIETZSCHE Y LA DESUNIVERSALIZACIÓN DEL MUNDO¹

HÉCTOR MURENA

Para recordar a Nietzsche ahora no es necesario el cincuentenario de su muerte. A partir del momento mismo de su desaparición, la palabra de este hombre que vivió todos sus años incomprendido, bajo el asedio de la soledad, descendió de los círculos culturales más altos hacia las últimas capas sociales y, agigantada por la terrible traducción al plano de los hechos de la crisis espiritual que anunciaba, comenzó a golpear como un mazo incesante el rostro del mundo contemporáneo. De tal modo se

¹ Publicado originalmente en *Revista Sur*, N^º 192, 193, 194, Octubre-Noviembre-Diciembre, Año XIX, Buenos Aires, 1950, pp. 75-85.

fraguó después de Nietzsche un nuevo estilo político, la filosofía se lanzó por caminos desconocidos, la antigua literatura cedió paso a otra, e incluso el hombre común — aunque jamás hubiese oído mencionar su nombre— sufrió a tal punto su influencia que trastrocó todas sus convicciones. El mundo actual refleja así, aparentemente, la palabra de Nietzsche. Pero ¿se oculta la verdad tras esa aparente fidelidad? Es decir: *¿hemos interpretado con exactitud la palabra que nos transmitió?*

La humanidad está realizando por primera vez en forma radical la experiencia de vivir sin Dios. Quiere que el mundo se sustente sobre sí y sólo por sí. El hombre prefiere asumir la grave carga de ser el único responsable de su destino, y cancela toda idea de un poder superior, de un creador al cual apelar. Los dos ingentes Estados totalitarios que se disputan hoy el cetro mundial son la transcripción de este decidido ateísmo al campo de la práctica. Las pasadas monarquías fundamentaban su poder absoluto en un mandato divino. En cambio el mismo poder absoluto se hace hoy radicar no ya en los ideales —que durante un tiempo fueron sustitutivos de la divinidad—, sino lisa y llanamente en el Estado, en el núcleo de gobernantes. O sea que lo absoluto ha sido trasladado de la divinidad al hombre. Naturalmente se argüirá ante esto que el bloque occidental, que Estados Unidos, se ve arrastrado a obrar así a causa de la actitud de su antagonista. Pero ¿acaso no es ésa la misma argumentación que aduce el comunismo, la Unión Soviética, cuando dice que la dictadura debe mantenerse porque la revolución del proletariado estará amenazada mientras no sea general? Lo que nos interesa en este plano no es la búsqueda de un presunto culpable, sino el hecho de que la tierra está infestada de totalitarismo ateo, y la circunstancia de que cada uno de los dos bloques necesite de la aniquilación del otro, precise todo el poder mundial, es prueba suficiente de ello. Por lo demás nadie pretende ya que las masas sean las víctimas de esta situación, que la soporten por haber sido engañadas y sojuzgadas por malignos individuos ajenos a ellas. Se sabe que lo grave es precisamente que tal panorama refleja el más profundo querer de las masas, que prefieren dar su consentimiento a un poder desnudo, símbolo del mando brutal de la tierra, antes que

defender cualquier ideal que supere a la tierra misma.

La filosofía, como es natural, reitera estas convicciones. Las escuelas estrictamente filosóficas nacidas en el último medio siglo, es decir aquellas que se mantienen en la línea tradicional del conocimiento racional y no apelan nunca a las vías irracionales del amor, la fe, etc.; la de Heidegger y sus epígonos, constituyen —como con exactitud se ha dicho— un pavoroso “discurso sobre la ausencia de Dios”. Esto significa el intento de cerrar el círculo de toda la problemática filosófica sin hacer intervenir para nada hipótesis teístas. Estas corrientes son ateas, pero no ya en el sentido del ateísmo clásico, que negaba la existencia de Dios y, por consiguiente, quedaba en todo su desarrollo ulterior pendiendo en forma negativa de ese problema. El existencialismo ateo considera simplemente que la cuestión de la existencia de Dios carece de sentido. Los viejos ateos mostraban sus ligaduras con Dios al proclamar su inexistencia; los actuales han querido desatarse definitivamente olvidándola. El hombre, por ende, está derrelicto en medio de la vida, está solo sin remisión entre los paréntesis abismales de la nada, es el único rey de su miseria. De ahí que toda la filosofía deba circunscribirse al hombre y su mundo. Y si la metafísica ha tenido siempre como objetivo más alto el problema de Dios, su incógnita última es ahora la del hombre, aunque en tal torcimiento pueda estar implicada su destrucción, pues al quedar anulado el problema de Dios resulta tan amenazado el del ser que el edificio íntegro de la filosofía parece desplomarse. Porque si llevamos a sus consecuencias extremas el planteo existencialista vemos que, al no poder ser resuelto el problema del ser, toda posibilidad de juicios generales, de filosofía, e incluso de palabra, de comunicabilidad entre los hombres, queda desautorizada. Para decirlo en forma tajante, al eliminar a Dios, el mundo y cada hombre quedan sumidos, aislados en sí mismos, como si se hubiese cegado la fuente de la comunicabilidad. La divinización de la tierra y del hombre, al suprimir todo término de relación o comparación, provoca inevitablemente la soledad y la separación.

En el ámbito de los hechos y en el ámbito de las ideas giran solos y desligados

como nunca del resto de la creación este planeta y sus moradores. Por vez primera en la historia del género humano se ha hecho saltar al mundo de la órbita universal, y se ha arrancado al hombre de todo contacto con lo que no sea su existencia y su muerte. Es a tan singular estado al que podemos calificar de desuniversalización del mundo. Y es el de la tierra en sí y fundado sobre sí del nuevo ateísmo.

¿En qué medida representa este ateísmo a la filosofía de Nietzsche? El problema no es de solución tan terminante como lo suponen aquéllos que creen poder respaldar o negar sin más el ateísmo nietzscheano. Es innegable que entre las aspiraciones de Nietzsche figuraba con máxima importancia la de insertar en la vida misma el fin que le presta sentido. Pero cuando se dice tal cosa hay que afirmar a renglón seguido que ese ateísmo tenía carácter ético y no metafísico. Pues según se desprende del texto nietzscheano la negación de Dios está lanzada hacia el lado de los hombres, pero hacia el de Dios cunde secretamente la afirmación. Basta observar tres aspectos claves de la doctrina. Que toda ella, todas sus palabras, y especialmente el no respecto a la existencia de Dios, han sido proferidas —para emplear el término preciso— con entusiasmo, o sea en *theos*, en Dios, desde el sí. Que Nietzsche no era un metafísico ni sus preocupaciones correspondían a ese orden, sino principalmente un moralista. Y en tercer lugar lo que confirma los dos asertos anteriores: su teoría del eterno retorno —que al quebrar el orden natural denuncia la necesidad de fundar la vida en un orden ajeno a ella y la imposibilidad de implantar ese absoluto en la tierra—, su endeble teoría del eterno retorno, lo más metafísico y lo menos especificado de su filosofía, que cuando nos induce a acordarle poca fe y a pasarla con una sonrisa de tolerancia no hace más que trasmitirnos la poca fe que Nietzsche había prestado a la negación metafísica de la existencia de Dios. Pues en verdad lo que Nietzsche persiguió fue exclusivamente la instauración de una nueva moral, y si en apariencia sacrificó Dios a tal propósito fue porque advirtió que amparándose en la divinidad los hombres practicaban una moral mendaz y destructora. Pero esta negación del creador

para exaltarlo más mediante el enaltecimiento de la criatura significaba un peligroso equívoco.

De ese equívoco, partió, precipitado por el declive histórico, el existencialismo heideggeriano, sartreano, etc. Heidegger, procediendo a una interpretación deliberadamente sistemática y literal del texto nietzscheano, llevó a sus últimas consecuencias metafísicas la negación ética y anuló el problema de Dios, lo substituyó por el de la nada. Por lo demás, de la analítica de la existencia que Heidegger realiza a partir de ese supuesto no surge, como el autor lo advierte terminantemente, ninguna posibilidad de realizar apreciaciones morales, pues como la misma inautenticidad es un constitutivo fundamental de la existencia y no hay ninguna instancia superior a la -existencia, resulta imposible condenarla. Así queda rechazada la pretensión de Nietzsche de consolidar las nuevas tablas de valores, la nueva ética. Es decir que el ateísmo simbólico y la moral firme de Nietzsche quedan trasmutados para sus sucesores en ateísmo radical y en ausencia de moral. ¿Era este nihilismo la raíz verdadera que se escondía bajo su ambiguo optimismo? Pero más aún. Sabemos que una filosofía se acerca a la certidumbre en la medida en que el mundo y la humanidad podrían reconstituirse —y se sostienen— según sus principios. Y la nueva filosofía no sólo se alza de hombros ante los capitales problemas del origen y el fin de todo lo existente, sino que —de acuerdo con la unánime opinión de los intérpretes- si se apuran hasta lo último sus supuestos, estatuye que la humanidad debe resignarse a la miseria de un silencio fundamental y que la tierra es un imposible tal que en el instante próximo debe desplomarse. Cabe entonces la pregunta: ¿estaba baldada por una insuficiencia semejante la filosofía de Nietzsche? ¿Era la soberbia imagen del superhombre tan inferior al hombre y a la tierra?

Cada uno sabe bien a las claras cuál es la tónica de la vida en este mundo desuniversalizado. El hombre es esencialmente trascendencia, salida de sí, relación con lo otro. Pero en la tierra aislada y apoyada sobre sí misma no hay más que la tierra

y la existencia de cada uno. Por lo que —eliminada la trasascendencia, la trascendencia hacia arriba, hacia Dios, hacia los ideales— sólo queda la trasdescendencia, la trascendencia hacia abajo, la insistencia en el hombre y en la tierra. Esto quiere decir exaltación de lo *dado*, de lo que —con un criterio evidentemente falso que hace de lo espiritual un agregado— se llama *naturaleza*. Estamos en el reino del brutal así es, bajo la planta de Dionisos. La cultura y las ideas —todo lo que va más allá del mundo, de la naturaleza— se han granjeado un profundo descrédito. Ningún dirigente político habla de ideales sin estar respaldado por un respetable poder y sin dar a entender que esos ideales no pasan de ser ficción diplomática, pues de lo contrario se tornaría para las masas inmediatamente sospechoso de ineficacia y debilidad. Cada cual en su vida de todos los días se esfuerza por ser lo que es y no lo que debe ser. La filosofía rigurosa, la ciencia —que de tanto prestigio popular gozó—, cualquier hipótesis que trate de investigar el sentido del mundo, y por lo tanto de ponerse por arriba de él, son motivo de irrisión en los círculos más amplios. La literatura renuncia a la imaginación y se aviene al realismo más apegado a las cosas. En cambio se exalta el deporte, la violencia, los hechos como tales. La visión del amor contemporánea excluye como superfluo, como gazmoñería, todo lo que no sea estrictamente sexual, y el psicoanálisis tiende a convertirse en el nuevo culto popular. La adulación de las masas, de la niñez, de la juventud, de lo “vital”, es una tendencia que sigue conquistando adeptos. Y también, por ejemplo, la defensa de la pantomima en contra de la palabra en el teatro, el predominio del cinematógrafo sobre el teatro, el florecimiento de las organizaciones internacionales —que revelan la ausencia de internacionalismo profundo—, el resurgir de los gobiernos fuertes, y el auge de la danza y de las costumbres de la novela norteamericana son fenómenos que caracterizan a este proceso mundial de trasdescendencia. En suma: esta aguda y rebelde instauración de lo impulsivo, de lo instintivo por sobre lo espiritual y lo lógico, de lo animal sobre lo racional, de la tierra sobre el hombre, es lo que se ha calificado de irracionalismo contemporáneo.

¿Cuál es el sentimiento primordial que engendra tal actitud? Desesperación. En efecto, desesperación, porque lo que hoy se sostiene no son ideales sino patentes imposibles en los que nadie puede apoyarse, creer. No hay impulsos para vivir cuando la vida es lo único que se nos ofrece. El amor hastía y envilece si lo reducimos a sexo. La niñez y la juventud no son estados agradables ni tampoco plenos, y lo que los niños y los jóvenes ansían por sobre todo es llegar a la adultez. Las masas son ciegas y arrastran a los Estados a la destrucción. El hombre no puede pensar que no debe pensar. Y estas verdades de comprobación cotidiana —formuladas aquí con deliberada exageración— nos asaltan a cada momento, nos dejan con las manos vacías, empeñados sólo en nuestra desesperanza. La fuente de la que estos imposibles se nutren es, naturalmente, la flagrante imposibilidad de trasladar lo absoluto a la tierra, de tornar a la tierra centro de sí misma.

La misma filosofía de la existencia se ha hecho cargo de este impostergable problema. Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Louis Lavelle y Xavier Zubiri son los nombres de los más importantes filósofos existencialistas que, a diferencia de Heidegger y Sartre, han sentido la necesidad de proclamar la existencia de Dios, de una trascendencia hacia arriba, de una trasascendencia por la que nos comunicamos con Dios. Pero digamos desde ahora que los esfuerzos de esa proclamación han quedado frustrados para la filosofía en sentido estricto. Todos los filósofos citados —quizá con excepción de Zubiri— rechazan como impertinente la cuestión de las pruebas objetivas de la existencia de Dios. Sostienen que Dios sólo tiene sentido desde la subjetividad del hombre, y que la presencia de la trascendencia se da siempre en la subjetividad, ya sea por la fe (Marcel, Lavelle), o en la búsqueda que emprende la existencia y en las situaciones límite, como la muerte (Jaspers), por lo que todo planteo objetivo, universal, de ese problema carece de significación. Pero aquí aparece la irremediable confusión de esta postura: el conocimiento por fe es un conocimiento particular, carente de universalidad, y proclamarlo único para resolver el problema metafísico fundamental equivale a decidir la imposibilidad de toda filosofía y a

desautorizar las propias afirmaciones en el campo de la filosofía como saber universal. En efecto, imposibilidad de filosofar y refutación de los propios postulados es lo que Jaspers evidencia, por ejemplo, en el principio básico de su filosofía, que dice que ésta debe limitarse a describir ciertas situaciones de nuestro existir, y que, como las mismas son de carácter personal e incommunicable, tal filosofía nunca tendrá un tenor general, universal. Y la raíz de esta imposibilidad de la filosofía existencial teísta para incorporar felizmente la idea de Dios al campo tradicional de la filosofía debe fijarse —es importante destacarlo— en su porfiado irracionalismo, en su concepto peyorativo de la razón, que al descartar de ésta toda universalidad le impide luego hacer aparecer la universalidad que es Dios en el dominio de la existencia. El irracionalismo es un derivado inevitable del ateísmo, y por sus caminos se torna imposible volver a hacer aparecer a Dios, a menos que se niegue la filosofía y se dé de hecho una imagen falsa de ese animal filosófico que es el hombre. Preguntémonos ahora: ¿hasta qué punto Nietzsche —de quien Jaspers se precia de ser intérprete y discípulo— está ligado a este irracionalismo?

Nietzsche descubrió que la vida es horror, que la naturaleza es horror. Descubrió al estudiar a los trágicos griegos que la serenidad y la claridad helénicas eran sostenidas y alimentadas por el caos oscuro, finito y misterioso del instinto, del mundo en bruto. Desde esa perspectiva pudo anunciar que la cultura occidental contemporánea era una cultura mentirosa y cómoda, una cultura de seguridad. ¿Qué quería decir específicamente con esto? Denunciaba al racionalismo contemporáneo, quería decir que ese racionalismo, que procedía en forma directa del pensar griego, había olvidado que estaba asentado sobre los instintos y las pasiones, ignoraba la contingencia y el horror de la naturaleza —que de alguna manera lo integraban—, y, sobre todo, echaba un velo tranquilizador para cegar el hiato de la muerte, símbolo máximo de la contingencia y la finitud: en definitiva que el racionalismo, de cultura de descubrimiento, se había convertido en cultura de encubrimiento, que era una

asfixiante esclerosis que había que quebrar. La voz dionisíaca que resuena en toda la obra de Nietzsche, la exaltación fálica, la apoteosis de la tierra, del ensordecimiento por los sentidos, significan, como se sabe, el esfuerzo en verdad extrahumano para romper, para barrer esa cultura falaz. Las escandalosas extremidades de Dionisos debían desgarrar el duro velo para abrir paso a la vida. Y ya que las dos columnas fundamentales de ese edificio eran las doctrinas de la omnipotencia de la razón y de la identidad de la razón divina y la razón humana era menester humillar a la razón y desdivinizar, desuniversalizar, mundanizar la tierra.

Tal es el planteo que domina al existencialismo. A la tendencia atea porque al llegar frente a la muerte pone la nada, es decir: frena aparentemente a la razón frente a la contingencia, y limita al mundo todo lo existente, lo desuniversaliza. A la teísta porque en lo que respecta a lo trasmundano, a Dios, a la trascendencia, niega a la razón toda vigencia, y acuerda la facultad de conocer en ese campo a la fe, a lo intuitivo. Pero hay que delatar el gravísimo escamoteo que un sano entendimiento percibe en seguida en esa posición, más allá de las anfibiologías y de los sutiles mecanismos con que se busca ocultarlo. El hombre es el único animal que sabe que va a morir, es el animal que tiene un *plus* respecto a los otros animales, que le permite conocer, tener anticipadamente la muerte. El existencialismo arranca del conocimiento que le da al hombre ese *plus*—como que es la raíz de todo filosofar—, pero en todo su desarrollo ulterior, tanto en lo que se refiere al análisis de la existencia como a la aparición de la trascendencia, lo suprime tenazmente. La corriente atea señala el origen del hombre en ese específico conocimiento de la muerte, pero agrega en seguida que la muerte es nada, o sea que una vez en posesión de ese conocimiento comienza a utilizarlo *sistemáticamente* como podría hacerlo un animal, es decir como una criatura que justamente no puede tener tal conocimiento. El hombre se diferencia del animal porque sabe que va a morir, pero a renglón, seguido esa diferencia se desvanece y queda el hombre convertido en animal. La tendencia teísta practica el mismo escamoteo en cuanto al conocimiento de la trascendencia que surge sobre el horizonte

de la muerte, pues si bien ese despertar es promovido por el flus del hombre —razón, espíritu, o como se quiera llamarlo—, se hace reconocer inmediatamente a la razón que la afirmación de la existencia de Dios corresponde a la fe, a lo instintivo, a lo que no es ella. O sea que el *plus* es usado para que se niegue a sí mismo; que lo que separa al hombre del animal es puesto en marcha para expresar que el hombre es un animal. En esta deshumanización irracionalista del hombre debe verse el cepo en que queda paralizada la filosofía contemporánea, el paso que la lanza a ser una filosofía cuya definición extrema es la negación de toda filosofía. Y ése es también el lazo que se cierra sobre la garganta del hombre actual.

Pues bien, digámoslo de una vez: la filosofía de Nietzsche no autoriza en modo alguno este radical irracionalismo. El superhombre, en contra de ese escamoteo de la carta de la razón que hace del ser humano un animal, significa —por tercera vez en la historia después de Grecia y el Renacimiento— la voluntad de poner en juego todas las cartas del hombre. El arrebató dionisiaco, representado por el ideal de la primera época del gran hombre como artista trágico, tiene por objeto romper la cultura filistea, arrancar del mundo la falsa universalidad filistea, que representaba el olvido de la naturaleza, de la contingencia. Pero sobre esa restauración de la naturaleza había que construir inmediatamente el edificio de una nueva cultura, había que infundir de vuelta sentido y universalidad al mundo, y por eso el ideal del gran hombre de la segunda época fue el del libre espíritu, el del preclaro pensador, en el que la razón desempeña a todas luces el papel primordial. El superhombre, ideal de la tercera y última época, es la síntesis de los dos modelos anteriores, es la cifra de un hombre pleno cuya razón clara y poderosa es alimentada por los más ricos y vivos impulsos, pero sirve a éstos de firme guía. ¿Cómo reconocer en el irracionalismo contemporáneo a este ideal? ¡El insostenible arquetipo de nuestros días es una caricatura del superhombre! Si Zaratustra parte del rubor y el asco por sus contemporáneos a causa de que éstos habían empobrecido al hombre al despojarlo de su muerte ¿cómo podía venir a significar el nuevo empobrecimiento de condenar todo lo que el hombre ha

levantado sobre la muerte¹? Zaratustra es destapar el horrendo pozo de putrefacción del término inevitable, pero es empero, más que eso, amasar y fraguar sobre ese abismo un espíritu para siempre vivo, una razón no inocua. Y ¿qué es esto, por fin, en un pensador que justamente vino a descubrir los instintos, sino el más hondo alegato y esfuerzo en pro de la razón? El irracionalismo contemporáneo se debate aún en la actitud prologal de Nietzsche, en lo que era necesario mas no definitivo. Y si sus sucesores inmediatos sintieron y comprendieron en sus palabras más que nada la novedad de que se reivindicara la pasión, hay que insistir en que nosotros debemos ya procurar acercarnos a la verdad de una razón que surge fortalecida sobre lo emocional.

Pues así como otros temas de Nietzsche han sido interpretados y desarrollados por la filosofía sistemática que lo siguió, también el aspecto de la específica racionalidad del hombre que simboliza el superhombre es pasible de una elaboración de significaciones decisivas. En efecto, el hecho de que un sacerdote de lo dionisiaco como era Nietzsche se viera a la postre obligado a uncir su Dios a lo apolíneo, que tuviera que renunciar a su deseada y deseada filosofía animal —por denominar de alguna forma a ese informulable anhelo— implica el profundo reconocimiento de que el hombre está *condenado* a la razón, que está encerrado sin remisión en el círculo del sentido. Nietzsche derruyó el concepto tradicional que desde Aristóteles hasta Hegel afirma que el hombre es un ser *de* razón, pero al término de esta tarea tuvo que asentir al irrefutable principio de que por lo menos es un ser *con* razón. O sea que el hombre no es sólo razón, pero tiene una razón que lo distingue. Y que, en consecuencia, como la razón se polariza fatalmente sobre el par de centros de la verdad y el error, está la criatura humana desde que despierta en el mundo lanzada sin alternativas hacia la verdad. Éste es el círculo del *sentido*, del cual no puede salir nuestra vida. El mundo y la naturaleza son irracionales, pero nosotros no podemos menos que implantar sobre ellos proyectos de verdad, estructuras racionales, pues a partir del momento en que dejamos de hacerlo, en que abrimos paso sin freno a lo

absurdo del mundo comienza nuestra nulidad, se falsea el hecho de que existimos. Esa verdad que instauramos puede no reflejar fielmente la íntima estructura de las cosas, puede ser un error, pero esa circunstancia carece de toda validez frente a la necesidad ontológica que tenemos de fundarla. Del pragmatismo gnoseológico nietzscheano se desprende el profundísimo principio de que lo único que le está vedado al hombre es renunciar a fundar la verdad, declarar que el mundo no tiene sentido. Porque, siendo como es el sentido, la razón, un constitutivo esencial de su existencia, afirmar el absurdo, destruir la razón, representa sin más aniquilarse a sí mismo, aniquilar al hombre. Es mi propia vida la que pende del sentido de las cosas, y decir que ese sentido falta me resulta imposible porque equivale a suicidarme y a negar así la validez de mi afirmación. Hay una grave falsedad en la pretendida sabiduría del existencialismo, que consiste en ceder la palabra a lo absurdo del mundo, y esa falsedad es la de que tal sabiduría implica la desaparición del hombre y, por consiguiente, la de toda posibilidad de enunciar esa palabra absurda. Lo absurdo no es enunciable para el hombre, y si damos el último paso en ese rumbo nos encontramos con que al llegar frente a la instancia suprema de la muerte la razón debe proferir un sí referente a la existencia de Dios, pues si no, no se podría asignar sentido a este mundo, esta creación resultaría absurda, y con ello quedaría negada la razón misma: el hombre. El círculo del sentido nos arroja sin alternativas a afirmar la existencia de Dios, pues cuando se dice que falta sentido lo que en verdad falta es el hombre: es nuestra existencia misma la que respalda la existencia de Dios.

Y si el análisis anterior nos mostró la necesidad de afirmar a Dios como cualidad esencialísima de ese constitutivo de la existencia que es la razón, ello quiere decir — traducido a términos filosóficos— que estamos frente a una prueba racional y objetiva de la existencia de Dios, o sea que en los gérmenes de la filosofía de Nietzsche estaba ya superada la posición existencialista que por aspirar a salvar la contingencia frena a la razón ante la muerte y, al no poder alcanzar a Dios, cierra su camino hacia la filosofía. Aclaremos de paso que si la filosofía existencialista arguye que las pruebas

racionales de la existencia de Dios carecen de sentido y que no son más que un debilitamiento de la fe, eso se debe a la errónea concepción de la fe que heredó de su peor enemigo, el idealismo racionalista. El racionalismo, en efecto, ensoberbecido por su razón, despreció a la fe, la separó de sí y, negando llevarla en sus mismas bases, estableció una artificiosa separación entre razón y fe. El existencialismo —que nacido de la pugna contra el idealismo, padece con signo inverso muchos de los errores de aquél— recogió dicha concepción y se precipitó en el engaño similar de querer despreciar a la razón en nombre de la fe. Pero no existe tal separación, y esa fe con la cual hoy todo el mundo se llena la boca para oponerla al análisis es meramente índice de una vida pobre, así como lo había sido anteriormente el racionalismo de los fanáticos de la ciencia. Porque la sana fe del hombre y en el hombre es fe en la razón, fe de la razón, fe en lo que el hombre esencialmente es, y cuando nos desviamos de ello es porque estamos empobrecidos, porque en verdad hemos perdido la fe. Pero —volviendo a lo anterior— la mencionada prueba objetiva de la existencia de Dios, si bien es racional, elude el vicio del racionalismo de dar un golpe de estado sobre la realidad, de ignorarla. Nace del análisis de los integrantes de la existencia misma, es fruto de la contingencia, pero —a diferencia de lo que ocurre con las pruebas del irracionalismo— sobrepasa la finitud, no queda trabada en sus redes. Y esta razón apoyada sobre lo contingente, esta razón que se lanza más allá del mundo pero sin ignorarlo, es —lo repetimos— un esbozo del tema del superhombre nietzscheano.

Si el cariz neorracionalista del superhombre nos descubre ese teísmo metafísico —que por lo demás ya habíamos rastreado en el entusiasmo—, se plantea en seguida el problema de comprender con coherencia el ateísmo moral, el imperativo de la nueva tabla de valores. Nietzsche advirtió con punzante claridad el sentido filosófico del drama de la Redención, de Cristo. La tremenda revolución obrada por Cristo fue la de *comunicar* a las criaturas humanas con Dios. Cristo, el hombre en el cual se encarnaba Dios, fue el símbolo vivo de ese acontecimiento trascendental de la introducción de lo absoluto dentro de la contingencia. Quedaron a partir de entonces

tendidos los puentes entre Dios y el mundo: la angustia por la muerte se encalmó, la miseria de la finitud perdió importancia, la moral de revelación recibió las más sólidas bases. En suma: el hombre vio decrecer de golpe su responsabilidad creadora; el mundo comenzó a ser succionado, absorbido por lo absoluto. *Ego vici mundum*: en esta frase cristiana, que muestra la raíz de todo idealismo, se sintetiza la consecuencia de la Redención. De ahí los enconados ataques de Nietzsche contra el cristianismo, y su casi íntima relación de resentimiento con Cristo, el mediador. Era menester atacar y atacar a este esplendente enemigo del mundo. Pues según las ideas de Nietzsche lo falso era la *comunicación*; lo más nocivo para la plenitud de las criaturas humanas era la ética revelada. Porque el sí que la razón lanza respecto a la existencia de Dios repercute hacia el hombre, pero no alcanza a D. Dios está incomunicado, y por ello el hombre no debe soñar jamás con que religiones puedan transmitirle éticas reveladas por Dios: débil y destructora es esa idea, y el hombre sólo puede confiar en las tablas que él mismo se forje.

¿Cuál es entonces la relación que media entre la razón y Dios? A este respecto es provechoso recordar cierta idea de Max Scheler, quien se inclinaba a considerar que en la raíz de todo afán de universalidad, de toda racionalidad, se oculta un profundísimo resentimiento, resentimiento que vendría a confundirse con la esencia de la humanidad. Pero ¿qué es el resentimiento? Es la posición del inferior respecto al superior, del sirviente respecto al amo. De ese tipo sería la relación entre la razón y Dios. La razón constituiría el resentimiento por haber sido creados y el ansia de superar esa inferioridad. Porque el sirviente conoce la existencia de su amo, pero por su desigualdad, por el abismo que los separa, no puede determinar la naturaleza de aquél. No obstante, depende de esa naturaleza, y se esfuerza por sacarla a la luz, debido a lo cual tiene que forjar hipótesis que, aunque puedan estar muy próximas a la verdad, nunca serán exactas. Llegará el momento en que en un raptó de soberbia proclamará como definitiva una de esas hipótesis, y tratará de igualarse al amo. Pero eso será fatal, porque si desaparece el amo se aniquilará él, que es relación al amo. Tampoco puede

renunciar a la razón y querer conocer al amo mediante el sentimiento, porque ello sería también querer destruir su esencia, que es el resentido reflejo de la existencia del amo, razón. Lo que la sabiduría hace desprender de todo lo dicho es que el sirviente no debe tratar de imitar al amo. Es preciso que se limite a aceptar que el amo existe y a fundar por sí la verdad y el orden moral que su razón le dicta en el caótico mundo en el cual debe servir. ¿Por qué habría el sirviente de imitar la conducta del amo? Sería el error más craso, porque su naturaleza no podría amoldarse y quedaría destrozada. El sirviente debe forjar su propia tabla de valores, y su religiosidad, su devoción al amo, no debe consistir en anularse en imitaciones imposibles, sino en ofrendarle los mejores frutos que la creación dará gracias al ejercicio de su razón, de su vicaria autonomía. Y aunque estas ideas aparezcan en el texto nietzscheano sumamente enturbiadas por necesidades polémicas de la hora y por la ausencia de voluntad de sistema, a nuestro juicio constituyen ellas la base metafísica de su ateísmo moral, es decir, las únicas que aclaran la armónica coexistencia del teísmo metafísico y del ateísmo ético.

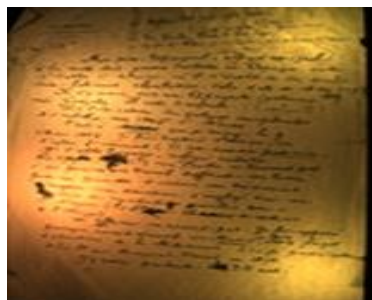
Como vemos, basta con analizar apenas superficialmente la filosofía de Nietzsche para llegar a la conclusión de que debemos responder en forma negativa a la pregunta con que iniciamos estas líneas sobre si la época actual refleja con fidelidad su pensar. Si el idealismo contra el que se levantó Nietzsche se desentendía de la contingencia, del mundo, en provecho de una razón absoluta, el existencialismo menoscaba la razón en beneficio de la contingencia. Entretanto Nietzsche, más allá de estas dos posiciones, va en pos de un tipo de pensar en el que la razón no necesite alzarse de hombros ante la contingencia, y en el que la contingencia no obligue a la razón a abdicar.

Vivimos — ¿y quién no lo ha oído y no lo ha sentido ya? — una época de crisis. El existencialismo, el rendirse al mundo, al menospreciar ese *plus* que es la *razón*, nos sume en la desuniversalización. Es también índice, en consecuencia, de una crisis de

la razón, quizás de la más honda que la humanidad haya soportado. De todos modos, si se contempla la historia de la razón, es ésta una crisis cuyo aspecto extremadamente positivo y fértil no se puede desdeñar. El racionalismo, como primera reacción de la razón ante el mundo, estaba gravado por una alta dosis de miedo, es decir de mendacidad. Se traducía ese miedo en su soberbia rigidez, en su falta de flexibilidad, en su peligrosa ignorancia del mundo. De tal manera que la afirmación de Dios y la universalización que esa actitud favorecía tenían bases inseguras y precarias. Se lograban, por así decirlo, al costado del mundo. El existencialismo desdiviniza y desuniversaliza, pero cumple el giro copernicano de hacer que la razón se introduzca en el mundo, que afronte las cosas tal como son. Las enseñanzas y descubrimientos que aportan sus análisis de las contingencias son preciosos, son como el pico que se va abriendo camino a través de la más dura roca de la realidad. Y cuando esta crisis haya pasado —y la razón y la humanidad son más fuertes que cualquier crisis—, cuando el espíritu del hombre vuelva a sacar su cabeza del otro lado del mundo, la nueva universalización, la nueva idea de Dios que surgirá, será la más fuerte, la más verdadera, porque por primera vez se habrá logrado después de sostener realmente la prueba del mundo. Será entonces la universalización que Nietzsche quería, la del superhombre, que no prescinde de razones ni de pasiones, que pone en juego todas las cartas que le han sido dadas al hombre.

Los americanos tenemos desde antes que nadie y con mayor intensidad que ninguno la experiencia de la desuniversalización. Porque América, la tierra aún no poseída por el espíritu, la tierra que abate al hombre, es por excelencia el mundo desuniversalizado. En este ámbito oscuro y caótico la razón se ve en cada momento llamada a actuar, en cada minuto se siente convocada a librar su épica ante la tierra, no puede encerrarse en el racionalismo ni abandonarse al irracionalismo. Este mundo crudo, en descubierto, libre de teorías, es la situación que Nietzsche pedía para que la razón hiciera frente a su verdadera prueba, para fundar una filosofía viva. Como

americanos que somos, no podemos entonces menos que concluir esta recordación del cincuentenario de Nietzsche deseando que las ricas enseñanzas que su pensar aún encierra sirvan de incentivo para una filosofía americana, para que América supere junto con el resto del mundo esta intolerable desuniversalización en que nos hallamos postrados.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

LA CULTURA FILOSÓFICA EN LOS TIEMPOS DE MAYO

Blanca H. Parfait

Resumen

Este estudio da una vista general sobre la cultura filosófica en nuestro país. (c.1810). Con referencias a: 1° la filosofía de Aristóteles y sus conceptos de justicia y virtud; 2° El estoicismo: la filosofía es el conocimiento de los principios en los cuales la vida moral debe estar fundada. El cosmopolitismo; 3° La cultura europea; 4° Las ideas del siglo XVIII: libertad y progreso; 5° Manuel Belgrano y el estoicismo.

Abstract

This paper gives a general view of the philosophical culture in our Land (c.1810). With references about: 1° Aristotle's Philosophy and the notions of justice and virtue; 2° The stoicism: the philosophy is the knowledge of the principles which the moral life ought to be founded. The cosmopolitism; 3° The european culture; 4° The ideas of the XVIII century: liberty and progress; 5 ° Manuel Belgrano and the stoicism.

¿Cómo se formó el espíritu de Mayo? ¿Cómo llegó la cultura a estas tierras de vastas soledades? ¿Cuáles fueron las ideas, sostenidas por los siglos, que iluminaron las acciones? ¿Cómo nos soñaron los que forjaron la patria?

¿Cómo es que, lejos de todo ámbito cultural propio, en una tierra virgen de ideas, llegamos a pertenecer a la cultura “occidental y cristiana”? ¿Qué significa, en fin, ser occidental y cristiano?

Comencemos por esclarecer estos conceptos para tratar de desentrañar su escondido viaje hacia América.

Occidente es una cultura y una tradición forjada a partir de una raíz común que no es sino la cultura griega que nos ha formado a través de un legado oculto pero, al mismo tiempo, siempre presente que conlleva en sí mismo los significados que encierran las palabras y las acciones que las mismas inspiran a los hombres.

La palabra será nuestra guía, tratando de rescatar el concepto que encierra y le da el significado originario y que se manifiesta en el momento en que surge y pasa a integrar la riqueza cultural heredada.

Ese elemento sutil, usado pero no pensado, que es la palabra, es el que nos permite unir los tiempos culturales porque no es sino el lenguaje el que, hilando su propia trama, forma la urdimbre de la historia a la que podríamos entender como “lo digno de ser contado”, “lo que tiene valor en sí mismo”. Lo que merece ser contado se revela como el valor escondido de la historia, la narración de “lo digno”, del mérito que encierran -o niegan- las acciones del hombre. El valor dignidad es el que obra como eje del relato de los sucesos, separándolos de los sucesos cotidianos que, por ser tales, no ostentan ese valor. La palabra que urde la historia conlleva la cultura que ella muestra y reúne a los hombres que se reconocen en ella como pertenecientes a un mismo universo de sentido. No es sino por el lenguaje que los hombres se adscriben a un tiempo y un lugar, no es sino él el que los une o los separa, el que los ubica en un mundo de ideas compartidas y, también, es el que, al serles dado de antemano, sin elección posible, los sumerge en un espacio cultural que los va conformando y, sépanlo o no, les da las herramientas para que puedan comprender y revelar lo escondido que anida en sus manifestaciones. Ese trabajo subterráneo que hace el lenguaje es el que rehila la red y el que induce a describir y pensar las culturas, que no son sino la expresión de las ideas que forjan e ilustran el tiempo vivido. Las ideas describen y significan, al adquirir su expresión en la palabra, la vida misma que transcurrió y se condensó en lo que llamamos las épocas.

Tanto es ello así que, para llegar a las raíces de nuestra cultura occidental debemos hacer un viaje espiritual hacia tiempos antiquísimos, ya que somos herederos de un pensar que tiene sus orígenes muy lejos de nuestras tierras.

1.- Las ideas transterradas

Ese mundo de ideas que se expresa en castellano nos liga, indudablemente, al pensar occidental, el que, ya hace más de dos mil seiscientos años nace en Grecia. Ése es, sin embargo, el mundo de ideas en el que, aún, nos movemos. Siguiendo ese rastro podremos comprender la malla tejida por el tiempo y adentrarnos en el pensar que, indudablemente, surgirá de esa urdimbre. (1)

Así, la palabra será nuestra guía en este trabajo de sacar a la luz los problemas y estudiar las ideas de la época colonial, pues, por ellas se nos transmitieron las costumbres, los pensares y se formaron las instituciones del país.

La formación cultural de esa época nos llega, a nosotros, a través de las ideas y las instituciones ya formadas en la península ibérica y quizá, si atisbamos a la España del siglo XVIII podremos iniciar nuestro camino.

¿Cuáles son las ideas que dan forma, en ese momento, a la cultura española? Aunque quizá, primero debamos aclarar que no era España, precisamente, donde florecían las ideas innovadoras de la época que corrían por Europa, pues ese país había quedado como en épocas anteriores, con una estructura cultural notablemente influida por ideas confesionales que le habían dado un carácter particular y que, luego, observará asombrada la profunda escisión producida en el ambiente cultural, por la modernidad.

Esa particularidad es la que encontramos en nuestras raíces que afloran en las instituciones fundadas por los clérigos que, en su obra de culturización, nos fueron legando una estructura cultural heredera del cristianismo. Dichas ideas se desarrollaron en los lugares de formación que ellos mismos fundaron: las universidades y las escuelas conventuales, convertidas, así, en los focos de irradiación de ideas. El lugar de perfeccionamiento cultural toma pues, una forma académica, con clérigos disertantes en las instituciones que divulgarán las ideas y, al mismo tiempo, formarán a sus propios sucesores en las cátedras. Ellos se dedicarán a insistir en lo aprendido y repetirán, en las academias, lo ya sabido. Ese método de enseñanza debía ser, por ende, similar a lo ya aprendido, para poder, así, cultivar y lograr la perduración de la doctrina establecida y, de ese modo, asegurar la perpetuidad doctrinaria. La educación académica se centrará, pues, en la formación de clérigos y abogados, como forma de imponer la continuidad y vigencia de las leyes que le permitieran lograr un lugar predominante en la sociedad.

Nuestra mirada se dirigirá a la primera universidad de nuestro país, la Universidad de Córdoba, fundada en 1613 por la Compañía de Jesús. Su matriz era, sin duda, lo que llamaríamos escolástica (lo que indicaba la raíz aristotélica, y las exégesis que, sobre esas ideas, desarrolló la Edad Media y, en especial, Santo Tomás) (2). Debemos tener presente que no fueron sino los filósofos griegos Platón y Aristóteles y las escuelas que se derivaron de sus pensamientos, los que dieron, en

los tiempos del inicio cultural de Occidente, la estructura conceptual al sentimiento religioso de la cristiandad.

La Compañía de Jesús adhería al pensamiento de Aristóteles el que, a través de la escala de la *physis* (llamada luego naturaleza por una traducción no muy correcta), permitió ubicar al hombre como perteneciente a la diversidad de los entes que la conforman pero, al mismo tiempo pensarlo como el más perfecto: idea que sustentaría y daría pie a la supremacía del hombre y a la justificación de su dominio sobre los demás entes.

Vayamos a nuestras raíces.

2.-Una idea aristotélica como eje.

¿Qué es la escala de la naturaleza sino una sistematización de todos los entes que componen el mundo, qué es sino un hilo que nos va llevando desde la materia prima (como posibilidad, como modo de pensar) a la realidad de las cosas y la vida misma, qué es sino una manera de eslabonar y conservar lo simple en lo complejo y, tal vez, indescifrable? Un esquema conceptual nos aclarará el panorama,

¿Por qué, en primer lugar, tenemos que referirnos ineludiblemente a la noción de naturaleza? Porque, en todo programa educativo – y la formación académica lo contiene en sí misma- estará explícita o implícitamente, una idea del hombre. Todo programa que se elabore será solo la estructura metodológica que dará cuerpo a la idea que lo sustenta. De ella dependerán, luego, las relaciones que el hombre establecerá con su ciudad y las normas que lo regirán.

Dicha escala de la naturaleza tenderá hacia un fin que le es propio y cada escalón de la misma llevará hacia el siguiente como su perfección. Así, desde la materia prima se irán escalonando los cuatro elementos, aire, agua, tierra y fuego, su unión en las sustancias, luego, los organismos, hasta llegar al hombre, compuesto por las tres almas o vidas: vegetativa, sensitiva y racional. Es en la razón donde encontraremos lo propio del hombre, pero ¿en qué consiste ésta y hacia dónde tiende? La respuesta aristotélica es que el alma cuya actividad es el pensar tiende hacia lo que es el puro pensar -llamado también primer motor inmóvil o pensamiento del pensamiento-. Esta instancia es compleja porque el pensamiento se divide en dos: el uno, llamado intelecto agente, y, el otro, intelecto paciente. Esta noción, no aclarada en los textos aristotélicos encontrados, fue y es motivo de controversias y toma de posiciones encontradas. En la escala filosófica aristotélica se la interpreta, mucho después, como dios. (Esta noción no es ya la del dios dentro de la concepción griega de los dioses a los que se los consideraba los “inmortales”, que actuaban bajo el influjo de las pasiones y podían dirigir las acciones humanas. Esta compleja noción que aunaba las ideas de lo que se llama la antigua religión helénica y las nuevas, elabora una panoplia de dioses, lo que significa que existía un dios para cada acción relativa a los hombres. Ese concepto de los dioses permite

explicar problemas humanos: el problema del mal podría ser uno de ellos ya que se lo adscribe al dios correspondiente y no a todos los dioses; los dioses son indiferentes al devenir del mundo, al que no crean, puesto que es eterno. Si salimos de este horizonte de sentido, dejamos ya las ideas griegas. Las nuevas ideas del dios- como “puro pensar” colisionarán también con la idea divina de la cristiandad y provocarán numerosos problemas -tales como el problema del origen del mal, y la existencia o no de la libertad en las acciones humanas) (3).

Podríamos sostener que hemos heredado de los griegos una concepción del mundo y las ideas que lo explican pero no la noción griega de los dioses. Son los problemas que se plantean al unir la concepción politeísta helénica con la concepción oriental monoteísta de dios.

Esas ideas formarán un corpus metafísico sobre el cual se eslabonará la arquitectura conceptual de la cual tomaremos la idea del hombre como ser racional, como poseedor de una facultad que es el logos y que lo identificará como el ente supremo de la naturaleza increada.

El hombre racional, para los helenos, no es tal si no desarrolla su vida en una polis. La polis lo identificará y en ella resaltarán sus virtudes y se mostrarán sus vicios. Hombre y polis forman una unidad indivisible que revela el sentido de la vida humana.

El hombre, racional actúa en la polis (ciudad-estado) y las acciones que realiza se juzgarán como buenas o malas. La ciudad es el gran espejo en el que se reflejarán las acciones de los hombres. Esa unidad es inescindible y es lo que distinguirá a los helenos de las otras civilizaciones que se habían desarrollado en la Antigüedad. El griego se sentía libre al actuar en su polis y acatar las leyes que la regían. La razón en el hombre y la razón en la ciudad estaban mancomunadas.

Para el filósofo, la ética y la política deben leerse como dos partes de una sola idea de libertad.

3.- Ética y política. La moralidad y la ley

El hombre, naturalmente dotado de razón tiende, por el ejercicio de la misma, a su perfección, a la virtud. Debemos tener presente que lo que llamamos virtud (y al hombre que la ejerce, virtuoso) es, en el mundo helénico, expresado a través de la palabra *areté*, cuyo significado es perfección, excelencia. Por lo que, cuanto más ejerce la razón y se dedica a su pensar, más virtuoso será el hombre, es decir, más perfección alcanzará en su vida. Pero esta es una tarea difícil en la vida cotidiana y parece pertenecer más a los dioses. Los hombres, por su naturaleza y por poseer distintas almas están sujetos a la tiranía de las pasiones y necesidades de la vida material. Entonces ¿cómo debe ser la actitud del hombre ante los problemas que le plantea la vida?

El hombre griego se entiende a sí mismo, dijimos, como libre, y ser libre es no depender de nadie, más aún, él es un ciudadano libre, (los esclavos no son libres ni ciudadanos, obviamente, porque dependen del amo para su subsistencia, tampoco lo son las mujeres ya que dependen del marido). Aclarado este punto inquirimos nuevamente ¿cómo ejerce la libertad natural que posee en sí mismo el hombre y qué busca en la vida, cuál es el fin al que tiende? El filósofo nos contesta que el fin que busca es un fin en sí mismo, no un fin que se pueda convertir en medio, porque en la vida, el hombre busca muchas cosas. Su respuesta será que el único fin que los hombres han buscado siempre es la felicidad, La felicidad es el fin al que se aspira porque, a la pregunta de para qué la buscamos, la respuesta será siempre por sí misma. Los hombres la buscan para ser felices, aunque puedan diferir acerca de lo que entienden por felicidad.

¿Cómo logra el hombre la felicidad en la vida cotidiana? En ella el hombre realiza acciones y la mejor de ellas es la que tiende a la virtud moral, a la perfección humana.

La virtud en la acción está en encontrar el término medio de las mismas, es por ejemplo, ser valiente, no temerario ni cobarde. A esa idea aristotélica se la ha traducido como virtud del término medio. Es conocida la expresión. Mas intentemos adentrarnos en este concepto y mostrar lo que los helenos llamaban virtud -concepto esencialmente distinto a lo que los cristianos entenderían después-. Cuando define la acción nos dice que es un hábito de elección - que encierra la idea de libertad de elegir y pone de relieve el concepto de hábito, es decir, de una acción que se repite continuamente- . Como la acción responde al pensar, será el hábito no solo una acción mecánica, podríamos decir, sino una acción pensada y que, al repetirse, se convierte en no pensada. Así que, de algún modo, la acción depende del pensamiento. ¿Cuál es el nexo, cuál es la función del pensar que nos indica el justo medio de la acción, dónde se encuentra la guía, el eje de la acción? Necesitamos acudir a otra noción de la virtud que ya no está en el campo de las virtudes llamadas morales, sino en el de las virtudes intelectuales.

El filósofo distingue las virtudes morales y las intelectuales - o de la perfección moral y de la perfección intelectual- hay pues, dos perfecciones o excelencias, dos tipos de *aretai*. El término medio es varar solamente para las virtudes morales pero nos aclara que deben ser un hábito y que solo el ejercicio continuado de la acción lleva a acertar en la elección. La moralidad necesita un aprendizaje para hallar el punto justo de la elección entre un defecto y un exceso. Ese término medio no es un elemento fijo que sea válido para todos, tampoco algo fijado por otra persona, ni por una ley o código, sino que es lo que elige el hombre pero a través de una guía racional que no es sino la prudencia. Ahora bien, la prudencia es un elemento constitutivo de las virtudes intelectuales, de la razón humana.

Las virtudes intelectuales son cinco: 1° arte (en sentido griego, es decir), aquél que sabe hacer algo bien, 2° prudencia (*phrónesis*), “arte práctico verdadero, acompañado de razón sobre las cosas buenas y malas para el hombre”, 3° episteme o ciencia (conocimiento que se apoya en supuestos), 4° *nous* (estudio de los supuestos), y 5° *sophia*, es decir, filosofía, (conocimiento sinóptico, capacidad de reunir todo en uno].

(Desempolvar las capas de significaciones que los siglos han depositado sobre las palabras nos es indispensable, ya que ellas son nuestras guías. El lenguaje debe ayudarnos nuevamente porque hay palabras que pueden escribirse de la misma manera pero, por su mal uso o por su errónea concepción, indican cosas distintas, por eso aclaramos que la prudencia a la que alude Aristóteles debemos separarla de la noción negativa que luego adquiere esa palabra como hombre timorato).

La concepción aristotélica de moral se dirige, indudablemente, al hombre individual que, por sus acciones, determinará si es o no un ciudadano digno.

Dicha concepción está expuesta en dos textos de contenido ético: la *Ética Nicomaquea* y la *Ética Eudemia*. Es en la primera en la que nos da las definiciones antedichas y es en la misma en la que va a designar a la justicia como la virtud moral más alta.

Después de examinar distintas conductas, el filósofo analiza lo que llama la virtud perfecta: la justicia, y dice [...] “en la justicia está toda virtud en compendio” [...]” porque es el ejercicio de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede practicar la virtud con relación a otro”. (4)

Mientras en las demás virtudes morales se trata de un ejercicio de la razón en relación al que la posee -en relación al hombre que es un sí mismo-, en la justicia aparece la relación del hombre con la polis, cuando destaca la acción de la justicia “en relación al otro”. Ahí enhebra hombre y comunidad, moral individual y moral colectiva, ética y política.

Y añade [...] “por eso merece aprobación el dicho de Bías (5), de que “el poder mostrará al hombre” puesto que el gobernante está precisamente en la comunidad y para otro”, y concluye esa sentencia al decir [...] “La virtud y la justicia son lo mismo en su existir, pero en su esencia lógica no son lo mismo. Sino que, en cuanto es para otro, es justicia, y en cuanto es tal hábito en absoluto, es virtud.” (6).

Virtud y justicia son lo mismo en su existir, nos dice, pero de qué justicia nos está hablando el pensador. La misma palabra traduce distintas ideas que, de ella, aparecen en el horizonte helénico antiguo del cual Aristóteles toma las ideas, como sintetizador del pensamiento griego que es, y las engarza en su pensar. ¿A qué tipo de justicia alude?

(En la definición de la justicia como la virtud perfecta en tanto significa el abrirse al otro da Aristóteles un paso muy importante para la cultura occidental porque se aleja de la individualidad humana y pasa, a través de esa virtud, a incursionar en la ciudad ya que la justicia necesita, para que se designe al hombre como justo y ponerse en acto, de alguien sobre el cual recaiga el acto que llamamos justo. Esa integridad del hombre a la polis, inescindible en la concepción helénica, es obra del filósofo y es la que perdura hasta la actualidad, ya que, a partir de ella se delineará la figura de quien hace al acto justo, el juez, y de los instrumentos de los cuales se vale, las leyes. De esta manera están unidos lo justo y la ciudad y de eso trata la política).

Por eso, antes de terminar de delinear al pensamiento de nuestro pensador necesitamos acudir a las concepciones primeras de la justicia que, personificadas en los dioses, habita el ideario de la antigua Grecia. Tres son las personificaciones de esta idea, tres son las diosas: Temis, Astrea y Diké. La primera alude a “lo respetable desde siempre,” a las costumbres heredadas y conservadas por los siglos, a las leyes ágrafas, leyes sagradas no escritas pero de acatamiento obligatorio. Astrea nos remite a Hesíodo, quien en *Los trabajos y los días*, nos habla de las distintas edades en las que ha transcurrido la vida de la humanidad: la Edad de Oro, la de Plata y la de Bronce. Astrea es hija de Zeus, el dios de los dioses y de Temis y vivía entre los hombres en la Edad de Oro, edad mítica y siempre anhelada en la que el hombre no necesitaba nada porque todo estaba dado para sus necesidades; en la Edad de Plata, la diosa se va a alejar de los hombres ante la degeneración de las costumbres en que habían caído y ya no se comportaban como tales; por lo que decide dejarlos sin su amparo y refugiarse en los montes, y, la Edad de Bronce es la que adviene cuando la diosa comprende que ya no tiene nada que hacer entre ellos, ya no reina en la sociedad, se aleja decididamente de la Tierra y “observa” los sucesos desde el firmamento (convirtiéndose en lo que hoy conocemos como la constelación de Virgo). La tercera de las diosas que personifica la justicia es Diké, quien era también hija de Zeus y de Temis y tiene una figura mucho más severa que la de su madre pues es la justicia legal y reinaba junto a sus hermanas Irene (Paz) y Eunomía (el buen orden); es a ella a la que se refiere Aristóteles pues es su nombre el que usa como palabra al hablar de la justicia (une así la ley no escrita a las que sí lo serán).

La justicia es pues, la que estará entre los hombres en sus ciudades- estados y, así podemos afirmar que la justicia es el “alma” de la política.

(Recordemos que, para que la justicia se realice tendremos que preguntar, primero, por el concepto de justicia. A la pregunta qué es la justicia ya había respondido Platón, en el diálogo *República* diciendo con frase que es frecuentemente repetida “La justicia consiste en dar (devolver) a cada uno lo suyo” (7). Sin embargo, no se la analiza, como sí lo hace Platón en su diálogo “qué es lo suyo de cada uno”, ni tampoco se analizan los errores en que podría caer el hombre

al confundir al amigo y al enemigo, si es que quiere hacer el bien al amigo y el mal al enemigo y si eso puede considerarse, o no, un bien).

El gran aporte aristotélico a la comprensión de la justicia es el paso de la virtud y la acción individual a la actitud hacia el “otro” ya que la suma de “los otros” formará las comunidades. Así, con la mirada puesta en lo distinto a uno es que se podrá practicar la justicia. Aristóteles tratará de establecer distintos tipos de justicias “para dar a cada uno lo suyo”. Y quién la da y cómo.

El filósofo no hace, en su definición de justicia sino acudir a sus propias raíces, a lo que los antiguos poetas habían dicho, tal vez a Simónides, cuando el poeta canta [...] “Quien no es bueno ni malo en exceso/ y conoce la justicia que ayuda a la ciudad:/es un hombre sano: yo no he de reprocharle/ pues la generación de los inútiles es inmensa / Bellas son todas las cosas no mezcladas de vileza”. (8)

El filósofo define la justicia como la virtud perfecta pero no absolutamente sino en relación al otro... y la describe semejante a la luz que debe irradiar su ejercicio pues nos dice que [...] “ni la estrella de la tarde ni el lucero del alba son tan maravillosos” (9).

Siguiendo el hilo de nuestro análisis hemos llegado a la definición de la justicia y sabemos su relación con la ciudad.

No nos detendremos en los distintos tipos de justicia en los que se divide la noción aristotélica. Solamente destacamos las distintas acepciones de la palabra en el universo conceptual heleno y las dificultades que se plantean en las interpretaciones que se harán de ellas.

4.-Una mirada al estoicismo

Las escuelas post-aristotélicas que se forman a la muerte del maestro nos traerán una novedad conceptual, especialmente la Stoa.

Diversas escuelas van a hacer su entrada en el pensamiento romano: el eclecticismo, el escepticismo, y las dos más importantes que serán: el epicureísmo, al cual adherirán muchos hombres de la época en la Magna Grecia y el estoicismo, que es, sin duda, la que más huellas deja en el pensamiento occidental. Adhieren a su pensar hombres de todas las clases sociales. En Roma son estoicos el intelectual Séneca (4-65), el liberto Epicteto (50-125) y el emperador Marco Aurelio (121-180).

El pensamiento estoico surge con la figura del sabio, concepto aristotélico, sin duda y que va a reunir en sí no sólo el conocimiento verdadero, el saber, sino también el justo obrar, tal como había enseñado el maestro. A esa noción se le añadirán dos conceptos fundamentales para el pensar que seguirán presentes hasta nuestros días: el primero es la división entre los hombres sabios y los ignorantes. El hombre

sabio realiza acciones sabias y prudentes, acciones justas, y el justo siempre es virtuoso; los ignorantes conforman el polo opuesto ya que llevan en sí la maldad y no son susceptibles de ningún tipo de rescate. En el medio de los dos extremos está una gran masa de hombres que no son ni lo uno ni lo otro.

El hombre sabio llega a la felicidad pues el saber se dirige hacia el bien. Ése es el eje de la ética intelectualista griega. Pero, si eso es así, qué papel ocupa en la sociedad la inmensa franja de hombres que no son ni lo uno ni lo otro. Ellos no son ni totalmente sabios ni totalmente ignorantes, a ellos la doctrina estoica les proporciona un lugar en la sociedad al sostener que son “recuperables”, puesto que poseen la razón pero se han dejado dominar por las pasiones que han dirigido sus acciones, serán pues, “culpables” de las mismas, mas serán “recuperables” a través de la educación. Es otro aporte estoico: la virtud es enseñable y les permitirá a los hombres elevarse hacia el bien.

El sabio estoico es, además, de virtuoso en sí mismo, autosuficiente y busca la “apatía” que no es sino el no someterse al influjo que las pasiones puedan ejercer sobre él, busca desprenderse de los bienes innecesarios todo lo posible y, así, tratar de encontrar la independencia frente al mundo; sabe que su vida se desarrolla en circunstancias histórico-político-sociales en las que se halla inmerso, pero no deja que ellas mellen su entereza. No significa esto que no conozca las pasiones ni menos que las niegue, ni que ignore los instintos naturales, sino solamente que no se debe dejar guiar por ellos. El estoico obra, con su razón, de acuerdo con la legalidad de la naturaleza, concuerda su voluntad con la ley del mundo. No puede sentirse contento con una perfección relativa sino que tiene que tratar de que sus acciones emanen de la “buena voluntad” que es buena por sí misma. (10) La buena voluntad no es sino la intención de la acción. Las pasiones son la manifestación de una errónea valoración que se ha hecho de las cosas, pues toda acción depende de la idea que el hombre tiene de las mismas. A mayor saber, mejor acción. La felicidad sólo podrá lograrla el hombre que viva y obre de esa manera. La sabiduría perfecta lleva a una felicidad sin fisuras a la que el estoico llamará eudaimonía.

Es la felicidad que el hombre puede y debe lograr con su conducta, sólo ella depende de sí mismo. No sucede lo mismo con los acontecimientos exteriores, la marcha del mundo es ajena a su voluntad.

El hombre sabio – ideal regulativo-, guía sus acciones por la razón que está en su naturaleza, obedece a lo mejor de sí, obedece a la “ley del mundo”. Obedecer a la ley del mundo es el principio de la ética estoica. Mientras el mundo, en su suceder, se rige por la ley determinista, ya que sigue sus fijas leyes, el hombre tiene, en su voluntad libre, el eje de su vida. El hombre que se basta a sí mismo halla, en su voluntad libre, la opción de obedecer a la razón y, en cuanto lo hace, obedece a la

“ley del mundo” y, de algún modo, a la divinidad. La idea adquiere por ello un matiz religioso al ser entendida como Providencia y, también, como Destino.

El hombre sabio obra rectamente, sus acciones son justas y el ignorante realiza acciones sin referencia a los fines de la acción, obra según los medios que busca, por eso es “culpable”, comete “pecados”, sus acciones son moralmente reprobables. El hecho que se juzga moralmente es la desviación moral, no el *quantum* de la desviación, por el solo hecho de apartarse de la ley moral es el hombre culpable por la acción cometida.

Además, no es sino a los estoicos a los que les debemos otro aporte tan caro a la cultura occidental cual es sostener la comunidad de los hombres racionales, que es la unión de los hombres, que son iguales naturalmente por su razón, a los demás hombres que pueblan el mundo. Así el hombre amplía sus fronteras, ya no es un ciudadano de la polis, sino un ciudadano universal. Es cosmopolita. Esa idea confiere a todos los hombres la misma dignidad y los integra como comunidad supranacional.

Mientras estas teorías se iban desarrollando, Roma ya había iniciado el lento camino hacia su desintegración. La multitud de ideas contrapuestas que se sucedían, la diversidad de los territorios que se integraban a la ciudad eterna, las rivalidades que despertaban en los territorios dominados por sus ejércitos, la confusión de los lenguajes, la corrupción en las costumbres, la subversión de los valores eran indicadores del avance del Imperio hacia su desaparición, de la cual la invasión de los bárbaros es solamente un dato histórico que sella su ocaso en el 476.

Una larga agonía sostenía aún a Grecia que se había conservado, en cuanto a su cultura, como faro de ideas y era el lugar al que acudían los espíritus inquietos de Roma que decidían perfeccionarse (Cicerón, 166-43 es un ejemplo de ello). Pero no existía ya un pensar original y las escuelas menores solamente difundían las teorías. Las nociones se desdibujaban y la filosofía, entendida como “filosofía de vida”, era la que ilustraba acerca de lo bueno y lo malo en la vida, lo justo y lo injusto. La filosofía, así entendida, se va a alimentar de las nociones éticas ya desarrolladas por la Ilustración griega. La antigua Grecia, debilitada también por las continuas invasiones, no pudo sostenerse, como si todo se hubiera ya agotado. Las llamadas escuelas paganas son cerradas con prohibición de difundir sus enseñanzas por el edicto de Justiniano en el 529.

El delicado panorama cultural había completado su confusión cuando, siglos antes, había entrado el cristianismo en Roma. Occidente había recibido, en sus entrañas, un cuño oriental: la religión monoteísta. La religión cristiana, al sostener la idea de un solo Dios, redentor de los hombres, a los que premiará con la vida eterna, da un matiz distinto a la cultura.

En el aspecto moral ya la doctrina no acudirá a la razón para guiar la conducta del hombre, sino al cumplimiento de los Mandamientos enviados por Dios. Doctrina que muestra el camino señalado por Dios para que el hombre desarrolle su vida en el mundo y le indica la senda correcta: obedecer a lo establecido por las Tablas de la Ley para, así, lograr su propia salvación. No quedará sino seguir la ruta trazada por la obediencia a los mismos para poder llegar al fin prometido. El recto obrar dependerá del cumplimiento de la ley divina.

La larga lucha librada entre los cristianos y los estoicos, violenta de espíritu y de cuerpo, señala históricamente un vencedor, el cristianismo, que marcará la cultura de occidente que se llamará, desde entonces, cultura occidental y cristiana.

5- Bizancio y su legado cultural a España

Recordemos que los sabios de la Hélade, a causa de las continuas invasiones a sus tierras y la imposibilidad de difundir sus teorías, emigran llevando consigo no solamente sus saberes, sino el tesoro invaluable de los textos griegos de los filósofos. Cruzando el Bósforo llegan a Bizancio, desde donde difunden las doctrinas filosóficas entre los hombres cultos de la región quienes desarrollarán, con los siglos, interpretaciones diversas de lo aprendido, uniendo, de este modo, la cultura griega con el Islam. Las distintas culturas abrirán sus vasos comunicantes, fusionándose y, al mismo tiempo, diferenciándose. De esta manera, la comprensión de lo pensado pasa un filtro cultural y da nacimiento a las distintas interpretaciones de los textos mencionados que fueron hechas por Avicena (980-1037) y por Averroes (1126-1198), que le darán un matiz propio a diversos conceptos, entre ellos, a la noción de Dios. Bagdad se convierte en un centro cultural y se realizan las traducciones de Aristóteles a la lengua siria.

La historia nos muestra que, luego de siglos de permanencia en sus tierras, los árabes comienzan una larga travesía que los lleva a recorrer el norte de África - donde, según cuentan las leyendas, el califa Omar manda incendiar la famosa biblioteca de Alejandría en el año 641 -, (que, por otra parte, ya había sido incendiada por los soldados de César en la época de los Ptolomeos). Las incursiones árabes llegan, en su largo periplo, hasta un estrecho que da paso hacia otras tierras, estrecho que hoy conocemos con el nombre de Gibraltar (nombre que los siglos han deformado y que recuerda al primer hombre que pisa ese extraño suelo, al primer árabe que entra a Europa que se llamó Tarik ibn Zijad). (11)

A los árabes les debe España y Europa en su totalidad, el haber conservado los textos de los filósofos, los de medicina y los de matemáticas, entre otros muchos de la cultura griega y el haberlos traducido y estudiado, añadiendo los estudios que ellos mismos había producido y que constituían su propio acervo.

6.- La cultura y los valores en las “dos Europas”

Retrocedamos unos pasos en la historia para encontrar, nuevamente, el hilo que ligará la trama en la búsqueda de las nociones claves de las épocas.

Podemos preguntar, pues, por el significado que tiene, para Europa, la llegada de la cultura bizantina y responder que ese el momento, en que se delinean dos Europas: la feudal que es la que, asimilando los restos de la cultura griega con los pocos elementos que quedaban de ella, intenta construir o reconstruir una cultura cristiana.

La fecha de la caída del Imperio romano es solamente una fecha que marca el ocaso de las costumbres y las ideas. Nos sirve como indicador pero el Imperio creado agonizaba hacía largo tiempo. Sin ideas nuevas –sin las cuales ninguna construcción cultural es posible- , con una desintegración interna que se profundizaba cada vez más, el lento deterioro cultural .provoca la propia e interna destrucción.

¿Qué quedaba en Europa de la esplendorosa cultura helénica? Ninguna idea original, nueva, solamente las discusiones para tratar de aclarar los problemas suscitados en los conceptos religiosos cristianos de un Dios creador, los problemas de la gracia, la fe, el reino de Dios y el de los hombres, la noción del hijo de Dios, Jesús, como hombre y como Dios ocupan los años de la Patrística y, luego de la Escolástica. Intentarán contestar las preguntas acerca de la libertad del hombre o la destinación de su vida por un Dios omnisciente y saber qué es el bien y su diferencia con el mal. Se preguntarán cuáles son las acciones buenas del hombre en su recorrida por un mundo lleno de pecados. ¿Es el mal “creado o permitido” por Dios? ¿Nace el hombre con el pecado como una culpa heredada o no?

En estos temas, entre otros, se centrarán las discusiones entre la razón y la fe que signarán estos períodos de una Europa pobre e inculta que se preguntará: cuál de ellas es superior. En el afán de resolver estos problemas teológicos y humanos se van sucediendo las distintas orientaciones filosóficas que intentarán dar respuestas.

Existían, en ese entonces, las escuelas eclesiales que se reservaban el derecho de la enseñanza a través de la propia formación de sus clérigos y de las personas que aspiraban a una mejor formación cultural a través de la “*venia docendi*” (el permiso para enseñar]. ¿Dónde está la verdad? podría ser la pregunta de esos siglos. Orígenes y los Padres de la Iglesia establecen las nociones rectoras de las enseñanzas e interpretaciones del dogma cristiano. Las teorías agustinas y las tomistas que penetran luego en las órdenes que se forman en la Edad Media rigen sus respuestas conceptuales según sus maestros. Frente a esta multitud de conceptos y del dominio cultural ejercido por el poder terrenal de la Iglesia, ella se va afirmando y cuestionando al poder civil provocando luchas internas y externas y dividiendo a los hombres y la cultura.

La Iglesia armará un ideario conceptual que buscará dar respuesta a los problemas y estructurará su enseñanza en tres elementos aristotélicos: la lógica, la física y la ética.(12). Esa concepción durará siglos a través de los cuales se va desgastando su poder de respuesta a los problemas que plantearán los tiempos siguientes, pero que, al mismo tiempo, le dará una gran fuerza expansiva al poder eclesial que reinará en medio de la barbarie y la incultura que se habían instalado. (13)

La segunda Europa va amaneciendo con la irrupción de la cultura árabe en España. Soplan nuevos aires con el descubrimiento de textos traídos por los sabios sirios que acompañaban a los guerreros, se abren nuevas puertas y se introduce el estudio de las matemáticas y las ciencias en Europa.

España- también está, de algún modo, dividida en dos, una es la que se asienta en el califato de Córdoba: el sur moro (que le da su aire propio con las construcciones que erige, sus cantos y bailes y, también, sus rasgos fisonómicos), ella será la primer beneficiada, porque sus centros de estudios se abren a las nuevas propuestas y se van instalando en otras ciudades como Granada, Toledo y Salamanca. El sur de España, no toda ella, se convierte en el centro de irradiación cultural, deslumbrando a la “otra “parte de España, la que formaba parte de la “otra” Europa que vivía bajo el imperio de la Iglesia, sumida en la ignorancia. (13)

(No podemos incursionar en los pormenores de estos cambios, pero sí señalar el hecho de la novedad acaecida en el campo de las ideas).

Cerrada a estos cambios, los centros de estudio que España creará en las colonias en el siglo XVIII, tendrán ese sello de origen. Las universidades españolas parecen agotar el impulso renovador que le habían dado los árabes y vuelven a la escolástica anterior medieval. Cerradas a los impulsos de la modernidad que abrían en Europa un nuevo curso cultural con la figura de Descartes (1596-1650) y sus nociones que dividían en dos al hombre que, desde ese momento, se transforma en un ser formado por un cuerpo “*res extensa*” (que sigue las leyes mecánicas, deterministas) y un pensar “*res cogitans*” (razón) que le da a todos los hombres el poder acceder a la verdad por el solo ejercicio de su propia razón y les recomienda como necesario, para llegar al conocimiento verdadero, comenzar por dudar de lo aprendido. La duda como método. Tesis que no concuerdan con las doctrinas de los Padres de la Iglesia, ni con la idea de Dios creador, ni con la mayoría de las ideas sostenidas por la Iglesia. Por lo que habría que replantear los problemas de Dios, el alma, la verdad, los valores de justicia y libertad y su incidencia en la conducta humana, es decir, comenzar de nuevo.

Con este salto de siglos que nos vimos forzados a hacer para poder encontrar el hilo cultural que une el pensamiento europeo con el que se desarrollará en nuestras tierras podemos deslindar la España del siglo XVIII de las nuevas ideas que, en la “otra Europa”, se desarrollaban con celeridad.

Esas nuevas ideas no eran sino las de libertad y progreso de la humanidad.

7.-El Iluminismo griego y el siglo XVIII. Las ideas de progreso y libertad

El Iluminismo griego dotó a nuestra cultura los conceptos inamovibles del hombre como ser racional y social y el de ser superior a los demás seres naturales por el hecho de poseer la razón. Ella es la que le permite discernir, conocer, valorar y obrar en consecuencia, y desarrollar su vida en una sociedad a la que la razón da sus leyes. (Recordemos que, a esa noción helénica, se unirá, luego, la noción estoica de “comunidad racional de hombres” o de humanidad, al sostener que todos los hombres son iguales por la razón que poseen).

Solo sosteniendo que todo debe ser examinado a la luz de la razón es que el iluminismo europeo del siglo XVIII cuestionará y tratará de responder si es posible el progreso de la humanidad ¿Por qué? Porque los hombres, en verdad, se sienten, en general, disconformes con las épocas en que les toca vivir y se preguntan si es posible mejorarlas. La pregunta apunta a un elemento temporal porque, si el progreso es posible, se dará hacia un tiempo futuro que, por serlo, no se sabe cómo será. Esta noción de un camino hacia el futuro es nueva en la cultura porque, si bien los hombres de épocas anteriores también se habían sentido insatisfechos con sus propias épocas y habían procurado su perfeccionamiento, siempre habían dirigido su mirada hacia el pasado, hacia esa mítica Edad de Oro de la que habían hablado los antiguos helenos, por lo que, para mejorar, había que copiar el pasado, había que repetir el modelo ya dado. Mas la noción de progreso abre las puertas a un futuro desconocido ¿cómo hacer, entonces, cómo progresar, cómo debe ser el hombre del futuro? Solamente se logrará este fin, piensan los hombres del siglo XVIII, por medio de la educación, pues sostienen que, una generación educará a la siguiente con todos los conocimientos a su alcance y así producirá hombres más educados y mejores en un trabajo constante de superación. La *Enciclopedia* como método de enseñanza hace su aparición a través de los pensadores franceses D’Alembert y Diderot. Al progreso personal le seguirá el progreso social que, con la ayuda de las máquinas recién inventadas, aliviará el trabajo del hombre el que, en su tiempo ya liberado por ellas, se perfeccionará y llegará a la felicidad anhelada.

La época, deslumbrada con la potencia racional del hombre y la concepción del mundo que el siglo XVII había elaborado, - la que pretendía penetrar en los secretos de la naturaleza solamente descubriendo las leyes matemáticas que lo regían ya que “el universo está escrito en caracteres geométrico-algebraicos”, había dicho Galileo-, emprende el camino de superación. Embelesada con los avances y descubrimientos que la época le proporcionaba, elabora y sostiene un optimismo universal, confiando en que el hombre nuevo se perfeccionará en la medida en que pueda abrir sus puertas a los descubrimientos que la nueva ciencia le muestra. Es el concepto nuevo de ciencia que se abre paso para diseñar un mundo distinto de ideas, valores y preferencias educativas. Llegar al conocimiento científico, formar

los “nuevos sabios” será el eje del perfeccionamiento que se logrará a través de la educación. Siendo libre en su pensar el hombre de ese siglo anhelará ser libre en todo su accionar, ser dueño de sus acciones y responsable por sus conductas. Sólo la educación lo transformará en un hombre libre. El hombre y la sociedad en la que está inserto muestran la faz que ostenta la modernidad.

Nuestro bagaje intelectual se ha ido ampliando, no solamente hemos incorporado la noción de hombre como ser racional sino también como virtuoso, añadimos también a la justicia como virtud principal en las acciones humanas y como la que debe regir las conductas de los hombres en la sociedad, la que debe ser regida por leyes racionales que serán la manifestación de la justicia que reine en las acciones del gobierno. Señalamos que estas nociones originarias de Grecia clásica han sido desarrolladas por la escuela estoica a la que le debemos la noción de humanidad racional. Hemos destacado la introducción del cristianismo como la principal idea religiosa. Estas concepciones son las que conforman el bagaje cultural del Occidente cristiano. A ellas añadimos las nociones de progreso y libertad propias del siglo XVIII.

Veremos de qué manera influyen en la educación colonial.

8.-La educación en las colonias. Sus ideas

La vida en las colonias del Virreinato del Río de la Plata, se desarrollaba cansinamente, calma que no contentaba a ciertos espíritus inquietos y críticos que celebran la llegada de la Compañía de Jesús a estas tierras y la fundación de la Universidad de Córdoba ya mencionada (siglo XVII).

Ajena a las nuevas ideas del siglo XVIII, europeo, las colonias serán regidas por la educación que se dará en los claustros en los cuales sigue reinando la escolástica, ya cansada y anquilosada, que arrastraba su problema de origen: la adscripción al pensar aristotélico de la idea de un Dios creador que era una simbiosis, al parecer, irreconciliable.

Sin embargo, ellas serán las ideas que, insertas en las honduras de la cultura occidental, se manifestarán en los centros de estudios académicos en los que la enseñanza tendrá un matiz confesional y, al mismo tiempo, cultural griego (rasgo que conservarán durante largo tiempo, aunque luego de la expulsión de los jesuitas en 1767, la universidad cordobesa quedara bajo la órbita de los franciscanos, que llevarán a otro pensador griego, Platón, en las entrañas de sus concepciones dogmáticas). La orden jesuita que regenteaba la enseñanza se atenía a los documentos que la regían: el primero pertenece a la XV Congregación general y está fechado en Roma en el año 1706, y es el que nos dice que se [...] “presentan una lista de proposiciones de origen cartesiano que se juzgan reprobables”. (14). El segundo es de la Congregación General, también fechado en Roma en el año 1730 y dice que [...] “Habiendo adoptado la Compañía la filosofía de Aristóteles como más

útil para la teología, debemos atenernos a ella, según lo prescrito en las constituciones y en las ordenanzas sobre estudios” (15). Los profesores jesuitas del siglo XVIII no se apartan, en general, del canon.

Como en nuestro examen debemos bucear para sacar a la luz las ideas, iremos mencionando ciertos hitos que nos guiarán, pues son los que se sostuvieron en esos claustros.

A) La lucha contra Descartes - y el pensamiento científico que se abre a partir de él junto a la concepción de la ciencia en la modernidad, que cambian la imagen del mundo heredada y elevan al científico como el hombre sabio-fue una constante en esa enseñanza y continuará durante siglos. (16)

B) Aunque podemos encontrar ciertos destellos de modernidad en varios clérigos: a) Chorroarín quien enseña en Buenos Aires en el Colegio de San Carlos, fundado en 1773, cuando dice que [...]“se define el conocimiento cierto adquirido por la causa, o por la demostración”(es decir por Aristóteles o por Descartes) (17); c)[...]” este principio de Descartes, pienso luego existo no es el primer principio...sino a lo sumo la primera verdad que por el orden natural ocurre al hombre” (18).

C) El Colegio de San Carlos o Colegio carolingio es el primero en dictar un Curso de Filosofía moral. En las Lecciones de ética de Medrano se lee [...] “la utilidad del método cartesiano”. (19). También se pronuncia sobre las formas de gobierno [...] y dice. [...]” El régimen o reino monárquico es preferido al aristocrático y al democrático y por más tanto ventajoso para la utilidad pública”. (20).

D) El primer texto de un curso que nos ha llegado sobre temas morales no registra el nombre del autor pero, al parecer proviene de la enseñanza franciscana en Córdoba. Y en él se sostiene que [...] “el sentido íntimo atestigua que existe en nosotros la libertad de hacer o no hacer, pues cada uno tiene la conciencia de que puede o no hacer ciertas cosas”[...], la conciencia moral es el juicio íntimo del alma que decide de la bondad o la maldad del acto” [...]” El derecho natural, en efecto, es completamente inmutable; todo lo que manda es bueno, y malo todo lo que prohíbe .Además, la ley natural es ingénita en todas las almas”. (21).

E) Juan Baltasar Maciel, quien fue el primer Canciller del Colegio San Carlos sostiene, en su programa de estudios que “Dos cátedras son necesarias de filosofía [...]” [No tendrán obligación de seguir sistema alguno determinado, especialmente en Física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar según los principios de Cartesio” (22). Y el Deán Funes que escribe [...] “No extraño los reparos del señor Censor; ellos son una consecuencia del yugo que las letras han acabado de sacudir entre nosotros. Cuando llegará a convencerse

bien esta nación que las ciencias no prosperan sino con la libertad de pensar”””. (23).

Estas menciones nos dan una aproximación a la orientación que tenían los temas que se trataban tanto en las enseñanzas académicas cuanto en los grupos de discusión que se habían comenzado a formar en esos tiempos que, unidos a la lectura de los libros que llegaban a estos parajes, comenzaron a formar la conciencia de Mayo.

Pero... ¿en qué ha quedado nuestra pregunta inicial, la pregunta por la idea de hombre que subyace en todo programa educativo? Veamos: la idea aristotélica permaneció tenazmente, implícita o explícitamente, en todo el tiempo transcurrido porque, si bien en la Europa del siglo XVIII comienza a desgajarse el sistema como tal, la idea permanece incólume: el hombre es un ser natural poseedor de razón y la vida humana se desarrolla en una sociedad de leyes racionales.

Las colonias, de este modo, se incorporaron al legado occidental y formaron su espíritu. Pero, además, añadieron el concepto- tomado del estoicismo- que amplía la noción de hombre a la de humanidad y la de pensar la libertad para todos los hombres, no solo para algunos.

Los textos de esa época dan cuenta de esos elementos fundacionales en nuestra idea de nación, ya que, cuando se habla de libertad se la entiende como libertad para todos, y así, el estoicismo pone su piedra basal. Por eso puede sostenerse que esa base de ideas, subterráneas o explícitas, dieron comienzo a nuestra manera de pensar y a nuestra integración al mundo cultural de Occidente.

Mas ¿qué sucede cuando pensamos la idea de libertad, de qué tipo de libertad hablaban en esa época? La libertad establecida por Aristóteles alude a la libertad personal, social y política. Los hombres de Mayo reclaman la libertad política; no se discute la polis sino las leyes que deben regirla y quiénes las deben dictar. ¿Cómo asimilar y aplicar las ideas de progreso si no existen leyes justas? ¿Cómo hacer de la colonia una comunidad regida por la idea de libertad, con leyes propias que hagan la vida más justa? Eso significaba acudir a las ideas de progreso y libertad que el siglo XVIII desplegaba en Europa.

Se unieron dos mundos de ideas para, después, ponerlas en acción. Uno, el de la escolástica, con sus reelaboraciones del sistema aristotélico y el aporte del estoicismo (a través del neoplatonismo agustiniano), el otro, el de las ideas del siglo XVIII y sus concepciones del progreso de la humanidad y la libertad de pensar. Ambos están presentes en el espíritu de Mayo. Pero no se advierten

signos fuertes del pensamiento moderno, sino [...] “la ausencia de una verdadera conciencia de la novedad epistemológica de la ciencia moderna” 24. Con esa carencia, como se pudo, se integraron los dos mundos del pensar. Desacompañadamente se amalgamaron el pensar heredado de la “antigua” España, la de la escolástica, con el nuevo pensar de la “otra” Europa, la Europa de la Ilustración moderna.

Las influencia de las ideas de libertad en los tiempos de Manuel Belgrano

Los tiempos estaban maduros para que la colonia dormida despertara. Muestra de ello es que, desde el conocimiento del derrocamiento de Fernando VII por obra de Napoleón- noticia que se conoce el 13 de mayo de 1810- hasta nuestro 25 de mayo transcurren apenas pocos días, luego de los cuales se declaran: la libertad de imprenta (la abolición de la censura); la libertad de permanecer y transitar por el territorio; los derechos y garantías que pertenecen al hombre libre; se sostienen los principios de libertad y democracia; la publicidad de los actos de gobierno. Luego, la prohibición a la entrada de esclavos al país y, tiempo después, la libertad de vientres. Casi sin discusiones- tan aferradas a la conciencia y “naturales” parecían estas ideas - que parecía obvio que no se necesitara discusión alguna sobre los temas.

La cultura había hecho su obra, pues ella consiste en que parezca “natural” lo que ha sido objeto de hondas meditaciones y largas luchas personales y sociales durante siglos. Después de ello, todo se considera como “evidente” de por sí.

En cuanto a nuestro general Belgrano resultaría redundante insistir sobre sus cualidades que han sido ya largamente resaltadas. Su comunión con esas ideas antedichas, su amor al país y su probidad son conocidas.

Mas permítasenos señalar, finalmente, los rasgos estoicos.

La figura de nuestro prócer revela la influencia de las ideas de dicha doctrina que fueron incorporadas, quizás sin percatarse de ello, a través del cristianismo que se sostenía en la sociedad y también en las escuelas de la época, - pues dicho pensar había edificado la fe cristiana que se profesaba en la sociedad, a través de los elementos neoplatónicos a los que los estoicos que le habían dado su fortaleza conceptual.-. Unido ello a sus lecturas extraacadémicas, a su unión a los grupos de discusión que comenzaban a formarse en su tierra natal y a los que se unió en su viaje a Europa y a sus estudios en esos lares, esas ideas alimentaron su espíritu. El progreso, la libertad de elegir gobierno y la educación, enriquecieron sus ideas y le

permitieron sostener, ante todo, el valor de la justicia como imprescindible en la formación del hombre. Quizá sin conocerlos en detalle, estaba formulando las ideas rectoras del pensar occidental al que pertenecía.

Señalamos ciertos rasgos de su vida a los que solamente un temple formado bajo la influencia de las ideas estoicas, pudo sobrellevar: a) el pasar de la comodidad de su vida inicial en el hogar paterno a la pobreza en sus años altos; b) la dicotomía que se plantea entre su profesión de abogado y su inclinación hacia la economía política con su vida militar; c) el dolor sufrido en las luchas entre la lealtad de algunos y la traición de otros; d) el paso de las victorias deslumbrantes a las derrota humillantes; e) la honda contradicción entre la fama merecida y el olvido que sufre al final de su vida; f) los amores en su vida personal, siempre signados por la desventura, pues en uno llega tarde para cumplir con su deber y el otro, lleno de peligros, fue siempre destinado al rechazo por la sociedad. ¡Tantas son las luchas libradas en su existencia, innumerables y de gran intensidad son las circunstancias adversas que tuvo que afrontar en su vida personal y social, demasiadas contradicciones puso la vida en su camino! Sin embargo, su carácter tuvo siempre la dignidad que las circunstancias requirieron. Sin duda, las ideas estoicas estaban bajo la construcción de ese temple y le dieron la fortaleza necesaria para conservar la calma ante tantas tormentas.

También estuvieron esas ideas en San Martín. El general da muestras certeras de su espíritu decididamente estoico al redactar las cartas a su hija Mercedes- que son sino un manual de estoicismo en la formulación de los valores con los cuales debía actuar y regir su vida-. El espíritu estoico estaba hablando, el espíritu de un soldado con el que se edifica un ejército - y que ha contribuido, también-, a la constitución del nuestro-.

Tal vez Manuel Belgrano se hubiera sorprendido por el nombre del dios pero, sin duda, se hubiese sentido identificado con los valores -los del espíritu de Occidente- que tenía Píndaro, y hubiese coincidido en la exhortación divina que el poeta eleva: [...] “Efímeros. ¿Qué se es? ¿Qué no se es?/ El hombre es el sueño de una sombra. / Mas cuando llega la luminosidad de Zeus/ se cierne sobre los hombres un brillante resplandor/ y dulce como la miel es su vida”. (25)

Confiemos en que, en estos tiempos oscuros, huérfanos de ideas, la luminosidad divina irradie sobre los senderos en los que se construye la patria.

Notas

Este artículo fue publicado originalmente por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, en *Belgrano*, Serie de Contribuciones, Compiladores M. U. Salerno y Roberto L. Elissalde, 2020.

Nuestra exposición es necesariamente fragmentaria dado que, en el espacio concedido, solamente podemos intentar construir, en grandes líneas, el desarrollo cultural de las ideas-valores de la cultura, señalar sus hitos fundamentales e indicar el arribo a nuestras tierras.

(1).-El viaje espiritual que se hace a través de las palabras nos revela la pertenencia al mundo del cual surgimos .Cuando ese viaje es imposible es señal de que hemos dejado nuestro mundo y todo nos resultará ajeno.

(2).-Hay diferencia entre la Universidad que nos lega España en el XVII y la universidad del siglo XVIII. Cfr. Leocata, Francisco, SDB, *Las ideas filosóficas en Argentina*, Buenos Aires, Centro Salesiano de estudios, 1992, t .I, cap. II.

(3).-Recordemos que la noción griega de los dioses contiene elementos irracionales, por ej. la noción de las Erinnias- diosas vengadoras, o la idea de la culpa heredada- los hijos heredan las culpas de los padres y la familia debe purgar el hecho malo cometido.

(4).- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, .V, 1129 b 25.

(5).- Bías de Priene, uno de siete sabios de Grecia.

(6).-Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. V, 1130 a 10/15.

(7).-Platón, *República*, I, 331 d.

(8).-Simónides (556-477 A.C.) “Oídme, Moiras [...] Hijas de hermosos brazos de la Noche/, [...] Enviadme a la Legalidad de regazo de rosa/ y a sus hermanas de relucientes tronos/ la Justicia y la Paz [...] y haced que esta ciudad se olvide/de los infortunios que agobian su corazón” frag .Chor zdespor,544,52 E. , cit. en Bowra, C .M. *Introducción a la literatura griega*, Madrid, Guadarrama, 1968, p 150 (Recordemos la unidad de la belleza con el bien y la verdad que guía al pensamiento griego.)

(9).- Aristóteles, *op.cit*, V, 1129 .b-28.

(10).- La noción de buena voluntad será estudiada, siglos después, por la ética kantiana.

(11).- Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1981, t. II., p.10.

(12).-División del saber difundida por M.T. Cicerón.

(13). Recordemos que el emperador Carlomagno era analfabeto.

(14).- Leocata, *op.cit*, tomo I, p.44.

(15).- *id.* p 45.

(16).-- Muestras de que la lucha contra el pensamiento de Descartes sigue presente después de siglos, cfr. *Homenaje al tercer centenario del Discurso del Método*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1937. Tomos I, II, III.

(17).-Leocata, *id.*, p.67.

(18).- Leocata, *id.*, p.67.

(19).- Leocata, *id.*, p.82.

(20).-Leocata, *id.* p.94.

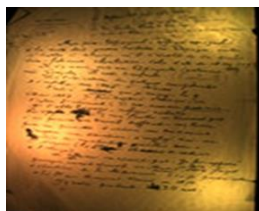
(21).-Leocata, *id.*, p.76.

(22).- Leocata, *id.*, p.94.

(23).- Leocata, *id.*, p, 99.

(24).- Leocata, *id.*, p.86.

(25).- Píndaro (512-488 A.C.) *Piticas*, VIII, 95-97, citado en Bowra, *op. cit.*, p. 170. En los mitos, Zeus da, a los hombres, la justicia y el respeto para que puedan vivir en sociedad, cuando advierte que el fuego -símbolo de la inteligencia humana que les había dado anteriormente como un bien que los distinguiera -y ningún don divino podía anularse-, es usado para la muerte y la guerra entre ellos.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

HOMENAJE A LUCÍA PIOSSEK PREBISCH (1925-2020)

Blanca H. Parfait

La existencia de cada una de las personas, en verdad, no es jamás una línea recta sino que tiene siempre sus alturas y sus llanuras, de las cuales algunas perduran en nuestra memoria y otras se pierden en el transcurrir de los días. Sin embargo, en esa cuasi monotonía de ascensos y descensos, la vida se permite iluminar ciertos instantes. Quisiera recordar uno de ellos.

Era un mediodía soleado de fines de octubre, la primavera había avanzado aceleradamente ese año y el aire estaba cálido y perfumado. En esas horas de una primavera tempranamente encendida y de aire florido, casi nada sucedía, sólo el transcurrir de la vida permitía que tres personas hicieran un alto para reunirse y conversar. ¿De qué hablaban?, de todo y de nada en especial pero fluía entre ellas algo que llamamos amistad y reconocimiento, simpatía y encuentro cordial. En el ambiente distendido y en el misterioso silencio de un lugar cuasi solitario surge la pregunta ¿qué relaciones se pueden establecer entre la nacionalidad y la filosofía en la Argentina y, si las hay, cómo entenderlas y de qué modo se han hilado en el desarrollo del país? Natural era la cuestión porque las inquisitivas personas se ocupaban de ella y su vida había transcurrido entre destacados exponentes de la misma. Surgen así las disquisiciones sobre

distintos temas, el dolor y la alegría, la vida y la muerte, la existencia y sus orígenes, el enigma del tiempo y, casi sin notarlo, recuerdan los nombres de Eugenio Pucciarelli, Hernán Zucchi, Adolfo Carpio, Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, y tantos otros con los que habían compartido - o no- vida e ideas. Pero la cuestión planteada a causa de esa pregunta era el centro de sus conversaciones que traemos a la luz hoy.

La pregunta, insistentemente formulada, reza así: ¿es la filosofía en nuestro país una disciplina que posee una dirección rectora en el desarrollo del mismo o es solamente un despertar de algunos exponentes solitarios que proclaman su pensar en un desierto? Poder contestarla implica, necesariamente, preguntarnos primero por nuestro país. En ese día, tan recordado, Lucía Piossek, nuestra homenajeadada - y a quien le dejo las respuestas-, recordó una anécdota de su niñez que revelaba, ya, su honda preocupación por el país, la que expone en su libro *Argentina: identidad y utopía*, premiado por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y publicado por la Universidad de Tucumán en 2009. La anécdota aludida comienza con una pregunta a su madre acerca de la importancia de nuestro país y la respuesta, que despierta en ella el orgullo de vivir en él, fue que no era el nuestro un país tan importante, pero sí un país muy digno y respetado. Ese sentimiento la acompañará durante su vida y le dará “la confianza secreta de pertenecer a una tierra determinada y sus paisajes y su cultura, y de compartir con los que también habitan en tal tierra, aun cuando de modo implícito, una comunidad de objetivos y significaciones”. 1

Si bien ese sentimiento se ha visto sacudido por los vaivenes que llevan ya varios años, tal vez cabría indagar si la pregunta por el país debería ser reformulada de esta manera. ¿“Sería posible fortalecer, en nuestra vapuleada Argentina, esos sentimientos fundadores de nuestra identidad personal y colectiva..., o es una utopía ingenua?” 2

Sostiene Piossek, en el mencionado libro, que es necesario reafirmar esos sentimientos de pertenencia a la tierra y a su cultura y, desde lo pensado, instalarse en una tradición intelectual, idea que se le hace patente al regresar de su beca en Alemania donde observa el empeño que ponen todos los países en el cultivo de sus tradiciones. Esa inquietud se plasma al establecer en la Universidad Nacional de Tucumán las líneas de estudio sobre pensamiento argentino, convencida de que “una tradición no existe por sí misma: existe sólo como fruto de reconocimiento y de ejercicio activo de la memoria”. 3

Bien es verdad que nuestra tradición filosófica no tiene los siglos que se acumulan en el pensamiento europeo, pero es nuestra y ha sido tema preocupante desde los albores de nuestro país ya que siempre se ha hablado de la argentinidad o de nacionalidad. Esa preocupación la lleva a señalar los tres momentos en los que la pregunta se ha vuelto más acuciante: el primero está plasmado en la Generación del 37 como signo de ruptura con el pasado hispánico y colonial y se encarna en las palabras de Esteban

Echevarría y de Juan María Gutiérrez “...procuremos como Descartes olvidar todo lo aprendido.” “Nula pues la ciencia y la literatura española, debemos nosotros divorciarnos totalmente de ella, y emanciparnos a este respecto de todas las tradiciones peninsulares...” mas “Es cierto que quedamos aún ligados por el idioma.” Estas son las expresiones proclamadas en el año 1837, que expresan el anhelo de lograr lo propio e individual del país, al que sólo se llegará dejando de lado el sello que la cultura española había impreso en nuestras incipientes escuelas e instituciones políticas. El segundo momento se muestra, sin duda, en el intento de Sarmiento, expresado en el *Facundo*, en el que se propone “penetrar en el interior de nuestra vida política, como en un campo vastísimo y aún inexplorado... y revelar este nuevo modo de ser que no tiene antecedentes bien marcados y conocidos”. 4 Ello es así porque, para Sarmiento, el hombre sólo puede realizarse en la comunidad, por lo que sostiene que “...en la Argentina “no hay *res publica*,...el bien público es una palabra sin sentido...” “En la Argentina, afirma Piossek, no habría, pues, sentido de la cosa pública, del bien de todos, “lo de todos” vendría en realidad a concebirse como “lo de nadie”, y permitir así ser objeto de rapiña y ultraje”. 5

El tercer eslabón estaría manifestado en la Generación del 80 y su entusiasmo por el progreso, pues se afirma que son sus integrantes los que buscan rescatar un pasado para formar una tradición, no cuestionando, de ningún modo, ni lo hispánico, ni lo indígena, ni lo europeo, ni la amalgama de todos ellos, ya que solamente les preocupaba inducir al sentimiento de pertenencia al país para poder lograr la identidad de aquello que se asemejaba, según había señalado Sarmiento, a la Torre de Babel.

Nuestra pensadora se propone comenzar el estudio desde los textos y no desde las influencias y va, por ello, en busca del primer eslabón que represente a la generación del 37. Lo encuentra encarnado en Juan Bautista Alberdi y lo estudia en tanto filósofo ya que, al ampliar la noción de filosofía al relacionarla con la política, la historia y la religión, se abre un campo de indagación propicio al pensar filosófico.

Eran aquellos los tiempos en que, en el país, fue necesario el accionar -lo que dejaba escasos resquicios al pensar-. Así y todo, ese pensar se manifiesta en la necesidad del cultivo de la inteligencia, de “elaborar ciertas ideas que precedan a la acción”6. Denomina a ese rasgo *optimismo teórico*, “ya que se descuenta que la realidad es un gran orden orgánico en que impera la razón, un sentido ontológico, difícil de descubrir, pero que puede ser puesto en claro y desentrañado por la razón. El proceso histórico... se despliega -son palabras de Alberdi- con una lógica admirable” 7.

La misión de esa generación será fundar la revolución de 1810 con el poder de la razón, ya que sostenían que “Dos cadenas nos ataban a la Europa... Nuestros padres

rompieron la una por la espada, nosotros romperemos la otra por el pensamiento”⁸. Y consideraban que “Ya es tiempo de interrogar a la filosofía la senda que la nación argentina tiene designada para caminar al fin común de la humanidad” ⁹, ya que la filosofía a la que se aspira es a la que pueda ilustrar la historia misma.

Ellos pues, estaban preocupados por el destino del país - por esa insurgencia salida abruptamente del cauce español-, pues era ya la hora en que debía comenzar a andar su propia singularidad.

Es la idea del progreso la que se agita en su fondo, solamente aceptable sosteniendo el optimismo que le sirve de base. Progreso en las artes, progreso en las ciencias, progreso en los pueblos que verán aumentar sus posibilidades de vida: es la noción de progreso la que, al unirse al romanticismo, alumbra y consolida la idea de unicidad de cada pueblo histórico. Esas ideas filosóficas fecundarán el pensamiento de la generación del 37 y le harán decir a sus miembros que “era necesario una filosofía para llegar a una nacionalidad”¹⁰. Ya que “...se han reservado...el nombre de ciencias filosóficas a aquellos ramos del saber que se han dedicado al estudio de los fenómenos del espíritu humano. Es así como *lo bello, lo bueno, lo justo, lo verdadero, lo santo, el alma, Dios*, han sido y son cosas que han absorbido casi exclusivamente la atención de lo que se llama filosofía”¹¹..., nos dice Alberdi, intuyendo que sólo sobre la base de una idea del hombre es posible levantar el edificio de una nación, porque en ella se fundan las leyes, el poder político, las creencias y la moral de sus componentes.

En consecuencia había que pensar, en primer lugar, en el destino de la nación y, en concordancia con él, trazar sus rutas y esperar que transcurra el tiempo necesario para su concreción. “Ese plan filosófico establecía 1° la organización social, *la política constitucional y financiera*, 2° las costumbres y los usos expresados en la *literatura*, 3° los hechos de conciencia y los sentimientos íntimos dados por *la moral y la religión* y, en cuarto lugar la concepción del camino y de los destinos que la Providencia y el siglo señalan a nuestros nuevos estados, cuya revelación pediremos a la *filosofía* de nuestra historia y a la *filosofía de la historia* en general”.¹²

Alberdi actuaba en la creencia del común destino de la humanidad y de que lo descubierto por un pensar de cualquier parte del mundo, era válido para todas las partes, por ello es que sostiene que “Si es posible decirlo, América practica lo que piensa la Europa”.¹³ Sostiene nuestra autora que “En lo que está la innegable originalidad de Alberdi es en haber encontrado que el problema americano era algo virgen en materia de pensamiento y que era preciso incorporar a América del Sur en un contexto teórico” ¹⁴.

Nuevamente aparece la filosofía de la historia, esta vez en relación al *Facundo*. Ahí Sarmiento indaga sobre la relación entre la Argentina y la ley providencial del progreso, ya que, en las páginas del libro, se intenta pensar el país con la historia y la filosofía, que son las que “deben desentrañar el sentido de la marcha de los pueblos y de las luchas que los despedazan” 15. La historia no es una sucesión de hechos al azar, sino que tiene un sentido y este sentido es racional. Y nos lo recuerda el mismo Sarmiento cuando se pregunta “¡Qué! ¿No significa nada para la historia y la filosofía esta eterna lucha de los pueblos hispano-americanos, esa falta supina de la capacidad política-industrial que los tiene inquietos y revolviéndose sin norte fijo...? ¿No hay nada de providencial en estas luchas con los pueblos”.16

El país es un misterio, un enigma que hay que comprender, y la figura de Facundo es clave para su intelección porque representa la extensión del país, el desierto, el espacio inconmensurable que es el mal por naturaleza del país. Sarmiento, que descubre la pampa en las barrancas del Rosario, comprende la infinitud del espacio físico como el problema del país, pero lo seduce la proliferación de los personajes que ese espacio produce, el baquiano, el rastreador, “personajes indómitos, surgidos espontáneamente, casi como plantas, del grandioso escenario de la campaña pastora, más completos que el hombre gregario de las ciudades populosas. Lo son por sus virtudes gauchas, por la increíble agudeza de sus sentidos, por una natural disposición poética, por sus caracteres dignos de alimentar una verdadera literatura nacional”.17

Facundo es una manifestación de la vida argentina, es un producto de las fuerzas de la colonia unidas a las peculiaridades del terreno y, junto con Rosas son, los dos, los elementos que cumplen el plan providencial, ya que el escritor afirma: “No se vaya a creer que Rosas no ha conseguido hacer progresar a la República que despedaza, no. Es un grande y poderoso instrumento de la Providencia, que realiza lo que al porvenir de la patria interesa” .18

Mas hay una idea que se desprende de lo anterior pues si la extensión es el mal, es necesario remediarlo. Poblar el país es la consecuencia ineludible, y el único recurso posible es abrir las puertas a la inmigración, que no solamente debía llegar a “hacer la América”, sino que debía asentarse e integrarse en estas tierras No sucedió tan ordenadamente como hubieran querido, porque los sueños raramente se cumplen con fidelidad, pero fue verdad que llegaron y se dispersaron aunque en las zonas portuarias, ya que el mar y el río le prometían la visión de la inmensidad y le aseguraban la posibilidad de volver a sus patrias de origen. Algunos lo hicieron, pero muchos se quedaron y poblaron el litoral argentino y las zonas portuarias e hicieron de éste, su país.

Estos son los problemas a los que se aboca Sarmiento en *La condición del extranjero en América*, en la que insiste en la “cuestión filosófica que ocupa un lugar central en la época del Centenario: el problema de la existencia o no de una conciencia o idiosincrasia nacional, de una identidad propia; el redescubrimiento de la tradición, la cuestión del difícil equilibrio entre tradición y cosmopolitismo”.¹⁹ Podemos decir que Sarmiento, el polémico luchador, es tan actual ahora como lo fue en su tiempo.

Se ha señalado como tercer eslabón en la cadena del desarrollo a la Generación del 80, compuesta por hombres que se ocupaban del país desde Roca hasta la crisis de 1890, “hombres que se sabían llamados a la acción en una oportunidad excepcional, y no a la teoría”.²⁰

Recuerda la autora la diferencia que establece Ortega y Gasset entre idea y creencia, pues la idea es algo que se tiene, en cambio en la creencia se está, pues es la que dirige las conductas de los hombres. Es necesaria esta aclaración ya que sostiene que a “los hombres del 80...los anima una creencia, a la que dio lugar un lento y secular esfuerzo de la filosofía occidental al ir elaborándola como idea....tal vez, sea esta época de la Argentina, uno de los momentos en que alcanza uno de los picos más altos de vigencia social una creencia: la creencia en el progreso, en cuanto decantación, sedimentación e incorporación en la historia real de algo que filósofos y escuelas elaboraron a través de los siglos”.²¹

Los elementos constitutivos de la idea de progreso están dados por la concepción lineal del tiempo, la importancia de las ciencias, el perfeccionamiento del hombre y la importancia de los valores utilitarios como base para postulación de los valores morales. La generación del 80 se siente llamada a levantar la base material de la Argentina y a eso se aboca. La figura de Carlos Pellegrini es representativa de esos ideales, que están expuestos en el discurso que pronuncia al inaugurarse la primera dársena del puerto de Buenos Aires, el 28 de enero de 1889.

Allí alude al deber de su generación que no era otro sino “preparar el terreno haciendo habitable nuestra tierra inmensa, penetrables nuestros desiertos y nuestros bosques, navegables nuestros ríos, tendiendo rieles, trazando canales, cavando puertos, construyendo, en una palabra, las grandes arterias y los grandes pulmones, destinados a recibir las corrientes poderosas de sangre que nos llegan a través del mar, para que circulen fácil y libremente y lleven la vida y el movimiento a todos los extremos de la República”... y agrega “No sé hasta qué punto el sentimiento americano perturba mi juicio y hace que me anticipe al tiempo, pero creo firmemente que el siglo XX, que ya alborea, será el siglo de América, y ese porvenir previsto nos impone especiales deberes”.²² Mas también el progreso manifiesta sus sombras, sospechadas por el mismo Pellegrini en

artículos posteriores, cuando expresa que “... la Nación no crece cual debiera, y asoman a veces dudas hirientes sobre su capacidad política ; porque no se descubren ni se vislumbran esas grandes cualidades morales, esos grandes ideales que son como alas poderosas, con las que los pueblos se elevan a las cumbres luminosas y toman allí, en la serena majestad de su propia grandeza, lugar y asiento entre los grandes pueblos del mundo”.²³

¿Cuál es el aporte de la Generación del 80 a la historia de las ideas? Tal vez ninguno, como sostiene Alejandro Korn , sin embargo, nuestra autora la rescata en tanto esa generación representa la encarnación de las ideas en el desarrollo de la historia y lo dice así: “Circunstancias muy excepcionales permitieron que con ellos, en nuestro país, una idea filosófica, largamente elaborada y convertida finalmente en creencia, pudiera manifestar de modo extraordinario su fuerza configuradora de la realidad”.²⁴ La filosofía de la historia nos había mostrado el desenvolvimiento de las ideas en la Argentina y, en unión con él, las ideas que habían influido en su desarrollo. Influencias e ideas se vislumbraban como las palabras claves pues ¿es la nacionalidad una suma de la tierra, la raza, la tradición y el lenguaje, como señaló Ricardo Rojas o es la historia, como pensaba el tucumano Juan Bautista Terán, una evolución creadora, sustentada por la libertad o, tal vez como señaló su comprovinciano Rouges “nuestro nacionalismo no es otra cosa que el sano afán de tener una personalidad verdadera” ²⁵ , personalidad que sólo se construye a partir de las canciones en las que anida el alma de la tierra, de la tradición muda de la producción indígena y de la tradición colonial. Esa unión, que Rouges había entrevisto en su viaje a las ruinas de San Miguel, es la que le hace exclamar, “en esas ruinas he visto fraternizar instrumentos de españoles y de diaguitas y huesos probablemente de ambos... Vencedores y vencidos escriben la misma historia, crean el mismo acontecimiento y duermen luego juntos el último sueño”.²⁶

Desestimar el pasado de un país, que es una realidad de índole espiritual y, como tal, configurador de su presente, lleva a los pueblos a carecer de una personalidad identificadora.

Ya las luces iban perfilando el atardecer y las preguntas seguían buscando su norte. ¿Es posible volver a despertar los sentimientos de una identidad o constituye ello una utopía? ¿Es realmente una tarea sin destino dedicarse a la filosofía en nuestro país?

Creo que ambas pueden contestarse unidas, pues sin las ideas de otros pensadores, que asimilamos y elaboramos distintamente, no habiéramos llegado a perfilar los conceptos que nos han guiado en el desarrollo de estas tesis. La filosofía nos ha

dado el marco esclarecedor que nos ha guiado en el camino, sin ella, sólo seríamos navegantes sin brújula; la filosofía, esa “inutilidad” tan útil nos ha permitido esbozar la pregunta inicial y recorrer el camino para pensar el país.

¿Qué hay voces solitarias en esa tarea? Bien es verdad, pero no es una utopía dedicarse a ella, como tampoco lo es intentar volver a despertar los sentimientos de unión de los argentinos, pues ellos son los motores de las acciones con los que se concretarán los sueños.

La Argentina, país multicultural, formado por mil voces, tiene como tarea suprimir las distancias entre los distintos orígenes de las diferentes expresiones de la cultura, e intentar la fusión en su propio alambique, destilando sus intrínsecos sentimientos de unidad y pensándolos en una unión superadora, en la que las distintas voces se aúnen.

Nomen est hominem, decían los antiguos, pues creían que el destino estaba, de algún modo, encriptado en los nombres. ¿Nos descubrirá algo seguir la senda del nombre de nuestra patria? ¿Es la palabra Argentina un aviso acerca de su destino? Si así fuera, nos descubriría que, cuando logre mirarse a sí misma y se vea refulgir con brillo propio, ella se encontraría con el esplendor lunar de su nombre y hallaría que, en sus realizaciones, repiquetea el tintineo, ligero y leve, de su sonido argentino.

Cuando nuestra patria una el brillo severo del metal, con la alegría por el canto de sus propias obras, ahí, en ese instante, ella se encontrará a sí misma.

Notas

1.- Piossek Prebisch, Lucía, *Argentina: identidad y utopía*, Tucumán, Edunt. 2009, 298 pp., p. 26

2.- *op. cit.*, p.26

3.- *op. cit.*, p. 28

4.- *op.cit.*, p. 30

5.- *op. cit.*, p. 31

6.- *op-cit.*, p.43

7.- *op-cit.*, p. 44

8.-*op. cit.*, p. 45

- 9.- *op. cit.*, p.48
- 10.- *op.cit.*, p.64
- 11.- *op. cit.*, p.75
- 12.- *op. cit.*, p.86
- 13.- *op. cit.*, p.91
- 14.- *op. cit*, p. 91
- 15.- *op. cit.*, p.107
- 16.- *op. cit.*, p.111
- 17.- *op. cit.*, p.117
- 18.- *op. cit.*, p.111/2
- 19.- *op. cit.*, p.130
- 20.- *op. cit.*, p.136
- 21.- *op. cit.*, p.138
- 22.- *op. cit.*, p.148
- 23.- *op. cit.*, p.150
- 24.- *op. cit.*, p.154
- 25.- *op. cit.*, p.234
- 26.- *op. cit.*, p.239



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

SOMBRAS FILOSÓFICAS EN LA LITERATURA ARGENTINA



Poesía y pensar en Héctor A. Murena

Blanca H. Parfait

¿Qué es la realidad? ¡Vaya pregunta!, quizá alguien exclame pero, ¿no es acaso el preguntar el comienzo del filosofar? Tal vez no sea necesario insistir en la pregunta acerca de la realidad porque, nos dirán algunos, ya tenemos la

respuesta lista: la realidad es lo que los sentidos, especialmente la vista, nos proporcionan. Sin embargo, también nos es dado dudar del resultado que así se nos ofrece y catalogarlo como simple apariencia de las cosas y sostener que la verdadera realidad no es accesible a los sentidos ya que ellos nos engañan continuamente. ¿Podremos conocer lo que son las cosas o debemos contentarnos con las simples apariencias? ¿Ser o parecer, apariencia o realidad? Tal vez sea el primer problema o, quizá, el problema filosófico del cual ningún pensar puede desligarse. ¿Habrá alguna luz que nos permita iluminar el problema?

Fácil de resolver ha sido siempre la cuestión para el saber común, ya que con solo decir “yo lo vi” se asegura la verdad a través de su propio sentido pues está convencido de poseer, en sí mismo, el criterio de verdad. Pero la mirada filosófica aspira a adentrarse en los problemas y ahondar en sus profundidades para intentar una explicitación y, quizá, proponer un acercamiento a su solución. En ese afán, el pensar filosófico, desde sus propios inicios en el siglo VI A. C., ha dado distintas respuestas y, sin embargo, el tema, siempre presente, sigue interrogándonos.

Tal vez otra mirada, dirigida desde un lugar distinto, sea posible si nos atrevemos a preguntar no por aquello que vemos sino por lo que pensamos. Sin embargo, Descartes nos sale al encuentro insistiendo en que ya ha marcado la primacía de la razón y el engaño de los sentidos, y nos advierte que esta idea le ha dado el matiz preciso a toda la modernidad, que lo sigue en la línea que separa, tajantemente, el pensar del cuerpo que lo sustenta.

¿No existirá una forma de unirlos, un modo en el que puedan trabajar juntos el cuerpo material y la razón pensante, una manera en la que sus caminos no sean tan disímiles y, por ello jamás puedan unirse en una meta común? ¿Y si ponemos la mirada en el cuerpo, en la materia, en el objeto, en aquello que está presente ante nosotros y descartamos la evidencia de la razón cartesiana, pero no de toda la razón, sino solo de la razón lógica y su certeza?

Tal vez podamos ensayar un camino acudiendo a los artistas, que, con sus intuiciones son como labradores de nuevas sendas tal como lo hizo Cézanne

cuando, al querer separarse de los impresionistas, a los que podríamos llamar los heracliteanos de la pintura por sus intentos de valorar el instante fugaz de las cosas, pretendió darles a ellas la verdad de su presencia y destacar la trascendencia y se lanzó a la búsqueda de la espacialidad del cuerpo representándola en el plano de la pintura intentando, no acudir ni a la perspectiva aérea ni a la lineal, sino buscando por planos, la bidimensionalidad de la imagen. Por eso, quiso contemplar para llegar al fondo de lo que veía, deseó ver y apresar las cosas no solamente con los ojos físicos, sino con los mentales, y ansió unir lo visto con lo pensado. Persistiendo, en su anhelo de representar las cosas que permanecen, captarlas en su ser mismo, cual Parménides de la pintura, se preguntó: ¿lo que vemos es la realidad o para ver la realidad es necesario, además, reflexionar sobre lo que se ve? Quiso penetrar con el intelecto en las entrañas de lo que veía y elaborar su respuesta: acerca de la verdad que está en “no solo ver sino, además, en reflexionar acerca de lo visto”. Así sus cuadros se ofrecen como estructuras coloreadas a través del pensar o, mejor dicho, pensadas a través de la luminosidad del color.

Podemos intentar un comienzo de esta idea y transitar este incipiente camino de lo distinto porque, bien es verdad que hay algo que está ante nosotros que, de algún modo, es y se ofrece a nuestra percepción, y que es ella, la que en su complejidad, nos permite acceder a lo visto y quizá también podamos atrevernos a traspasar la mera visión con nuestro pensar y, si es verdad que podemos llamar objeto a lo que está presente ante nosotros, también lo es que podemos variarlo en nuestra imaginación tratando de captarlo en su totalidad.

¿Esa simbiosis entre percepción visual y la razón imaginativa, que encontramos en la pintura, será posible en otros ámbitos de la cultura? Tal vez no de la misma manera porque ¿cómo podemos apresar la verdad de lo propiamente humano, de los afectos, de los sucesos sociales y personales, de aquello que se expresa a través de las palabras, de las obras que forman lo que llamamos, sin mucha precisión, cultura?

Heidegger nos recuerda en *La pregunta por el fundamento* la diferencia entre lo pensado y lo impensado, diciéndonos que, cuanto más grande es la obra,

más grande es lo impensado, es decir, el filósofo pone el acento en lo que la obra puede llevarnos a reflexionar, en aquello en que ella nos permite pensar, en la riqueza que ilumina su particularidad, en lo que no es un objeto en sí mismo, sino solamente una zona, un mundo, una relación, elementos que, en el fondo, no son nada, pero que solamente con ellos podemos comprender. Esas relaciones, esos mundos, son los que le dan sentido a lo que percibimos y es el sentido el que, por decirlo de algún modo, ilumina el ser de lo percibido.

El sentido es como una sombra del objeto, no es él, en verdad, pero sin él no existiría, pero tampoco es solamente él, sino que es como una forma que, funciona cual malla que apresa al objeto entre sus redes. Todo pensar deja como sombras de su existencia, sombras que son las huellas que nos va dejando el saber y que irradian su sentido, pero son sombras que permanecen ocultas hasta que los tiempos de su maduración se cumplen. Las sombras del pensar, revelan, paradójicamente, lo oculto y muestran, de algún modo diferente, lo percibido. Nos permiten describir lo no visto del objeto, mirarlo ya no con la percepción visual solamente, sino con los ojos del pensar. Las cosas quedan como están pero, en el fondo, distintas, con un *plus* que ellas admiten y con el cual podemos penetrarlas.

Esas sombras son, paradójicamente, como hilos de luz con los que se enhebra el pensar. Sombras que, al asomar, llevan su carga oculta de sentido con el que todo elemento cultural va a adquirir la forma con la que se ofrece. Son sombras irradiantes que desocultan sentidos, sombras variables y distintas, leves y evanescente a veces, fuertes y contundentes otras, pueden aparecer cual brisas suaves y ligeras que se calman ante el primer escollo o insistir en mantenerse reciamente adheridas a los objetos.

Esos sentidos, esas sombras, van formando y hacen emerger los distintos momentos culturales. Son el fondo desde el cual brotan las distinciones que hacen las épocas que, sin esa hondura de sombras, no serían.

El ser de la cultura emerge de ese magma mostrándonos lo ya visto, pero en un sentido distinto. Nada hay nuevo, pero todo lo es, porque es diferente su sentido que ha emergido de la hondura de sombras que lo ha conformado. Es

el campo donde lo igual es, al mismo tiempo, distinto, y así los hombres, las relaciones, los “objetos”, iguales en todas las épocas, son, al mismo tiempo, diferentes gracias al modo en que los enfocamos. Ese mirar desde otro punto es el que los ha hecho variar, porque la luz con que los vemos es diversa, porque los rastros de las ideas que lo han formado los muestran desde otra perspectiva. Esas sombras, conglomerado de ideas, sensaciones, sentimientos, relaciones, visiones son sí, huellas del pasado vivido y revisten a los objetos de su propia pátina pero transformada por el tiempo.

Luz y sombras parecen formar la nueva dupla con la que podemos acceder a las cosas, ya materiales, ya inmateriales, porque su plasticidad no deja resquicio por el que ellas puedan escabullirse. En lugar del “todo tiene su razón” leibniziano, podríamos decir todo tiene su sombra porque el todo, de algún modo, es y no hay sombra sin algo de lo cual provenga.

Esas sombras, decimos, son las que hacen aflorar un nuevo sentido iluminador en la búsqueda de esclarecer las obras de la cultura y son las que nos guiarán en este camino de búsqueda entre el pensar filosófico y la literatura argentina.

Escudriñar en el sentido, ver las sombras, será nuestra tarea y quizá fue el camino que el Dante nos marca cuando, al mostrar su andar por el Infierno, canta: “O voi che avete l’íntelletti sani/ mirate la dottrina che s’asconde/ sotto il velame de li versi strani”¹.

¿Cuáles son las sombras que se nos presentan iluminando la lectura de la obra de un escritor como Héctor Murena?, ¿encontraremos las sombras que se esconden?, ¿podremos levantar los velos que cubren las palabras? ¿Nos permitirá la obra acceder a lo impensado?

Sabemos de los estudios de Murena, inacabados, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que las continuas alusiones a Platón o a Kant en sus obras no hacen más que reafirmar pero ¿es ello suficiente?, ¿son esas sus sombras filosóficas, o son solamente explicitaciones adecuadas a las obras literarias?

La maestría del idioma con que Murena contaba fue, desde sus comienzos, manifiesta, pues manejaba las palabras de tal modo que no cabía sino denominarla como magistral. Así, lo recordaba uno de sus amigos, al comentar su primer acercamiento al futuro escritor: “Era la primera reunión de estudiantes del Centro de la Facultad, época en que esa entidad editaba una pequeña revista y la publicación en ella era garantía de saber y comienzos de renombre, y tiempos, asimismo, en los que los alumnos se preocupaban en el estudio de esas disciplinas. Sucedió, en aquella reunión, que se propusiera que cada uno de los presentes llevara un texto para que se leyera, para que, luego, se optara por el mejor para su publicación. Los jóvenes, entusiasmados por la idea, se volvieron a reunir días después con sus escritos ya listos y, tal vez, por su apellido o vaya a saber por qué razón, Héctor Álvarez comenzó a leer el suyo”.² Álvarez era el apellido de quien conocemos como Murena y corresponde a la A de su firma Héctor A. Murena (este nombre, literario, lo adoptó tiempo después y lo toma de la obra de Cicerón *Pro Murena*). Al finalizar la lectura de ese pequeño texto, añadió su amigo, sólo se escuchó el soterrado sonido del estrujar que producían los papeles, ya de intento desechados por los presentes; habían comprendido, con esa sola lectura, que lo que habían escrito con esperanzado ardor no podía resistir la comparación con lo escuchado.

Tal fue el comienzo del camino de Murena como escritor y el escribir fue su apuesta de vida, como él mismo dijera en su poema “Portentosa ironía”: “Muy joven aposté/la vida/al error de escribir/y el orgullo del error/vuelto ahora humildad/error que se muestra desnudo/en pie aún me mantiene”³

La maestría, para los otros evidente, para él, errónea, nos muestra las dos posibilidades con las que la vida juega. Nosotros aludimos a la maestría que se revela tanto en novelas como en sus ensayos. Sin embargo, hoy las dejaremos de lado y nos adentraremos en las sombras que afloran en su poesía y la elegimos porque, como él dijera “Un teorema no se consigue resolver sin el conocimiento de determinadas fórmulas ¿por qué ha de ser distinto con la poesía?”⁴ y, nos abocaremos, en especial, a un libro escrito poco antes de su muerte y que denominó *F-G. Un bárbaro ante la belleza*. Libro original,

sin duda, porque el autor se desdobra y, como en un juego de espejos literario, adquiere la figura del poeta y del comentador crítico de su propia poesía. La ficción no podía ser más tentadora.

En su prólogo, lleno de recuerdos, F.G. se presenta como ingeniero e ignoto cultor de poesía, amigo del escritor a quien confía un cuaderno de notas, que solamente le será entregado luego de su muerte. Pero ¿es él una persona, es la evocación de alguien o, quizá, de algo arrumbado, dejado de lado por las circunstancias de la vida, de algo alguna una vez intentado y luego abandonado? ¿Es lo no olvidado? ¿Es F.G. alguien o algo y, si es algo, qué es? Esas iniciales se nos muestran como la máscara que alude, en la ficción literaria, al pensamiento de Murena sobre la poesía, intentada y pensada una vez, añorada en el tiempo, ahora literariamente recordada. La presencia que en ese momento aflora en el escritor, es la vuelta de lo que, en tiempos desangelados, fue buscada inútilmente. El sentido de la palabra que buscaba no podía aflorar pues no era, todavía, su tiempo propicio, su *kairós*.

Pero esa poesía ausente emerge portando el sentido original de una palabra: bárbaro, que significó para los griegos que en la antigüedad la inventaron, el que no hablaba bien el idioma primero del filosofar. F.G., en su poesía, no habla bien, no encuentra la palabra y, sin ella, la poesía no es. Hay que buscar la palabra, aquella que Murena persiguió hasta sus últimos días cuando pasaba largas horas con la frente contra el suelo, escudriñando en las profundidades de su cerebro, en dolorosa meditación.

La palabra poética es necesaria ya que “la crítica no puede explicar la vida”⁵. La vida tiene sus momentos mágicos en los que la palabra aflora en rápidos torrentes y, desde los libros amados desde siempre, corre, salta, juega y se aquieta en la expresión que le da color a la existencia.

Mas ¿y la belleza? ¿Cuál es el significado oculto de unir la palabra que debería iluminar y que inmediatamente tropieza con la valla de su sentido contrario, cuál es el rastro indicativo que pueda desentrañar el misterio de la unión de “lo bárbaro” con un valor como la belleza? ¿Qué caleidoscópico juego nos propone entre una palabra vacía y otra que es, al mismo tiempo,

vivencia, búsqueda y sentido? F.G. ni encuentra la palabra, no puede arribar a la belleza porque le falta la palabra a la que aspira. Búsqueda de la belleza, búsqueda de la palabra. El poeta busca en la palabra el encanto perdido, porque la poesía, nos dice F.G., expresa el alma de las épocas”⁶ y ella mienta al que aspira a abrir sus puertas. Pero las puertas de la lengua, las *janua linguarum*, son peligrosas porque “El ambiguo ángel/del futuro/a las puertas acude/buscando un sentido/ como el agua su nivel/, y de allí de improviso/se incendia en el susurrante bosque/del pasado.”⁷. Entonces advertimos que hemos abierto la puerta equivocada, la de la palabra sin sentido, la del otro rostro de Jano. Buscábamos la palabra que inaugure e ilumine el mundo, la palabra que, radiante de luz, nos permitiera acceder a la belleza de la unión humana y caímos en la palabra deformada, pensada solamente como comunicación, como si fuera un útil que tomamos y dejamos al pasar, caímos en épocas de palabras desleídas por el uso, despojadas de su significado, palabras ya vueltas simplemente dibujos, ya sonidos vacíos. El crítico Murena nos advierte que “Toda palabra es peligrosa porque mediante ella se puede falsear y matar el espíritu que le había dado vida y la había tomado como mensajera”⁸. Debemos buscar la palabra pues “bendición es que existan / las palabras/ dichas por nadie/ otras o éstas... palabras que surcan / la noche del mundo, /(y) con su sonido/iluminan el cuarto/ del adolescente que tú eres/ que fui yo”.⁹

El crítico advierte que “la poesía no juzga, nombra mostrando, crea, salva... halla para el lenguaje caído la redención de la metáfora... mas el cerco del lenguaje caído prevalece, sofoca la poesía, cumple con ella una operación alquímica invertida, el oro vuelto plomo”¹⁰

¿Nos será dado dejar la superficie y bucear en algo tan evanescente como la palabra tan, al parecer, poco significativo? Esto parece, para la actualidad, camino imposible porque la “palabra poética es sacrificada por la palabra caída”¹¹

“¿La palabra caída?, Quizá, debamos detener nuestro paso porque nos adentramos en una senda distinta ¿no hemos aludido, acaso, a distintos tipos de palabras, una que anida en la puerta de lo útil, y la otra que se abre con la

puerta de la significación que le da vida. ¿No alude el poeta a que el lenguaje abre pero, a la vez, cierra un mundo? ¿Una palabra poética y otra caída, sí, pero ¿qué significa esto, qué sentido tiene? ¿Estamos hablando de la poesía de Murena pero ¿no han comenzado a surgir en ella las sombras heideggerianas que colorean el pensar con su sentido? Porque, para el filósofo hay dos tipos de lenguaje, aquel que usa la palabra entendiéndola como un útil, y aquel en el que se abre el sentido, su ser propio. En su pensar acerca del lenguaje nos advierte el filósofo que las palabras se han vuelto vacías, que se usan sin pensarlas, cual sonidos sordos, que lo dicho no significa nada, que su uso es una repetición sin peso de significación. El lenguaje se ha agostado en la repetición de signos deformantes que inhiben el decir, ha olvidado su esencia y se ha transformado en moneda de trueque, y, en un proceso envolvente de seducción, nos arrastra a lo banal, al fondo vacío de la nada, eje de la conformación del reinante impersonal en el mundo de hoy. El impersonal: reino de irrealidades en el que el hombre vive ficciones de vidas creyéndolas verdaderas, viven los hombres “bajo el velo de Maya”, viven la ilusión del vivir, regentados por las modas y el ansia inmediata de satisfacción de los placeres diseñados por las cavernas de la existencia actual. El lenguaje, mísero reflejo del mundo impersonal, de un mundo que no es sino mera apariencia, es una simple ficción más en el que se reflejan para desaparecer, los que son, al mismo tiempo, todos y ninguno.

El ser-en-el-mundo heideggeriano, estructurado en el andamiaje de tres elementos que lo constituyen: :la disposicionalidad, que alude a lo que se llama el-estado- de-yecto, es decir las circunstancias: el sexo, la familia, el tiempo en el que le toca vivir a cada uno, en las que el hombre es arrojado al mundo, ”derilictio sumus in mundo”, ese estado que se conforma, en segundo lugar, con el comprender, es decir, cómo el hombre se piensa a sí mismo y, por ende, el camino que toma para volver sus posibilidades en realidades, y, finalmente, el habla que, alejada de sí misma, caída, convertida en habladurías, perdiéndose en el tumulto de las deformaciones alienantes, obnubila al hombre que las pronuncia y destruye el mundo que se levanta sobre tan pobres andamios. La sombra heideggeriana se trasunta en el poema de Murena. Sombra que se alarga cuando, en su poema “Nadie”, nuestro

escritor, ya vistiéndose de crítico, habla de la impresión que le produce la escritura de Goethe en el *Fausto* “escrito, en su honda gracia, por una mano que volase, liberada de su cuerpo, de todo”¹² como si fuera la palabra-vida, hace que Murena poeta se pregunte... ”¿quién soy?, ¿quién es/ éste? ¿dónde estoy/ caído?”¹³ “Buscando la palabra encuentra el precioso instante del poeta alemán “*Verweile doch du bist so schon...* nos dice Goethe y Murena, ansía apresar el momento único en que la palabra se vuelve metáfora, en el cual desea llegar al más allá, *metá-* al reino de la verdad, de la belleza, de la palabra que incita a pensar. Y dice “Aunque todos los poemas que escribí fueran fracaso, si en el tono de voz con que le hablo a un extraño sonase *el* eco consolador de la metáfora, estaría salvado”, ¹⁴ porque ella, quintaesenciando la poesía, existe para salvar el mundo” ¹⁵, pues expresa el alma donde la palabra es, al mismo tiempo, vivencia y examen, búsqueda y crítica. El alma que asoma en el lenguaje muestra al hombre en su banalidad o su locura.

El poeta está extrañado del mundo, perplejo ante él porque hay una zona misteriosa que siempre se esconde, por eso debe ser fiel a las voces oídas pues su alma está siempre en el exilio. “Nuestra causa es difícil, -dice- nuestra tarea pesada, hasta lo ridículo: sólo desde el secreto y la quietud podemos obrar. ¡Bienaventurados los que se retiran a la patria del exilio”¹⁶, buscando las páginas inexorables!

Sin embargo, el crítico Murena acota que “El espíritu de Occidente, el *Spiritus Mundi* deja que el tiempo eterno del alma sucumba ante los asaltos del tiempo caído de la historia”¹⁷.

La historia no es sino la alusión a la mundanidad, a lo corriente, a lo efímero del paso de los hombres que van construyendo su existencia por caminos disueltos de antemano por el lenguaje caído en la tierra de la no-significación, y que no permite abrir un mundo porque “el mundo existe porque el hombre lo recrea”¹⁸ y el hombre ha creado “la fe y la razón porque tiene miedo”¹⁹ porque “Oímos ayer/que el hombre es/una cuerda tendida/sobre el abismo/y se cayó hoy” pues Dios ha muerto ²⁰. Reminiscencias de Nietzsche, anota el crítico pero el alter ego del poeta enuncia una veta aún más trágica que la del

nihilismo del filósofo al que alude al exclamar con pesadumbre: “Nietzsche había anunciado la irrupción del nihilismo: “La diferencia reside en que a nosotros nos toca vivirlo”²¹. Nietzsche no es una sombra que se cuela entre las palabras, es sólo una mención filosófica de las ideas pensadas y dejadas de lado por el autor.

El extraño trabajo del poeta está en el desnudo arte de la palabra, ya pulida, en la obra, y la obra es una máscara de Dios. Y el arte es Dios operante, infinitamente móvil pero quieto, presente, pero invisible. Toda obra lograda lleva en sí una *imago ignota* de Dios. Pues “Dios no ha muerto” ²²

Y, en el juego dicotómico de búsqueda de lo humano, proclama que “No murió quien calla/ Todavía está vivo/ aquel que no responde /A las voces de la nada.”..., “Cómo tiembla el alma de aquel que en la caverna está solo y ve y no habla...” pues “las grandes verdades no se adueñan del corazón de las muchedumbres” ²³ y el poeta debe cumplir su destino porque “el arte mora en lo intocable/aislado”...que nos recuerda quién/sabe qué enigma...Una lanza ¿no había/para que la clavaras/ en el corazón del destino?”²⁹

“De la misma forma en que la poesía vuelve a su morada-natal- al regresar al alma, el alma, la mariposa, por su encarnación desterrada en “Occidente”- cuya luz mortecina, de caverna, engaña y mata, *occide*- debe emprender el vuelo de retorno a la poesía de “Oriente”, donde la luz virginal de la mañana verá en forma nutricia” ²⁵ y sueña al decir “Cuando muera sabré/ que el cerebro era una mariposa,//sabré cómo eran perfectos/para el vuelo/ sus élitros azules,/sabré tanto/que de nuevo comprenderé/del saber la inutilidad/²⁶

Pues no es con la sabiduría con que se llega a la poesía pues hay un “Misterioso orden/ si sabes si tienes tacto/ojos pupilas/que al darse reciben/...quedas encadenado” ²⁷ en la búsqueda del arte, que no es la obra. Pues la obra es una *escritura cifrada*,... Toda obra de arte lleva en sí una *imago ignota* que es el arte, Dios que, por creador, es eternamente libre” ²⁸

En esta tierra de desesperanzas la esencia musical de la palabra lo orienta con su camino de luz pues el poeta confiesa “Escribo prosa con la vergüenza de no escribir poesía, escribo poesía, intolerable vergüenza de no escribir música, de estar tan vencido”²⁹

Tal vez ahí resida el sentido del nuevo lenguaje al que aspira pues “Así cuando la poesía/ después de guiarte por los años/en ti sientas de improviso abolida, no temas, no desesperes/...acepta la vertiginosa visión/de tu irrealdad/y del reino/que a la palabra y a ti escapa/ En diversa forma entonces/ tu corazón callado//aprenderá a oír/el lenguaje de los pájaros/”³⁰

Y el Murena comentador afirma: “la poesía constituye un recuerdo, es la vida como metáfora....todos los humanos somos poetas, debido a que conservamos en nuestras personas -aunque lo hayamos olvidado por completo- el Recuerdo...., el recuerdo puro del lenguaje del Paraíso.³¹

El angustioso problema del hombre, atraído por a las voces de la caverna, olvidado del mundo original, y el recuerdo de lo que una vez vio y lo hizo ser lo que es ¿no son, acaso, las alas de la magnífica sombra platónica que se despliegan en nuestro escritor?

Tal vez sea verdad que toda obra tiene mil caras. Hoy, solamente hemos intentado dibujar una de ellas.

Notas

1.- Dante, Divina Commedia, Inferno.

2.- Recuerdos amicales.

3.- Murena, H.A. *F.G. Un bárbaro entre la belleza*, Buenos Aires, Tiempo Nuevo, 1972. p. 57/8

4.- *id.* p.17

5.- *id.* p.07

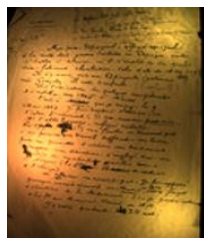
- 6.- *id.* p.70
- 7.- *id.* p.66
- 8.- *id.* p. 54
- 9.- *id.* p. 90
- 10.- *id.* p.92
- 11.- *id.* p -92/3
- 12.- *id.* p.51
- 13.- *id.* p.49
- 14.- *id.* p.93
- 15.- *id.* p. 91
- 16.-*id.* p. 80
- 17.- *id.* P.70
- 18.- *id.* p.104
- 19.- *id.* P.103
- 20.- *id.* p.87
- 21.- *id.* p.27
- 22.- *id.* p 97
- 23.-*id* p.32
- 24.- *id.* p.96
- 25.-*id.* p.81
- 26.-*id.* p.76
- 27.-*id.* p .95/8

28.-*id.* p.98

29.-*id.* p.99

30.- *id.* p.152

31.-*id.* p.153/4



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

SENTIR E INTERPRETAR EN CLAVE SCHELERIANA

BLANCA H. PARFAIT

Es en el pensar occidental y desde la Grecia clásica, que se ha considerado a la razón ínsita a la misma humanidad y la afirmación aristotélica de que el hombre es un animal racional no hace sino corroborarlo. Esta consideración acerca de la supremacía de la razón ha hecho tal vez olvidar o, más precisamente, relegar a segundo plano, a la sensibilidad. Sin embargo, el hombre había sido siempre acechado por su presencia y no hay sino que recordar a los mitos que la habían revelado desde el comienzo: así el sentimiento del horror supremo ante la presencia de la Gorgona, o el amor siempre carente entre Psiquis y Eros, o la *hybris* de Orfeo al desafiar a Apolo a una competencia musical, han estado continuamente presentes en el imaginario griego. Pero, tal como lo advirtiera Ortega, “los griegos se volvieron locos con la razón” y si bien no negaron - lo que tampoco podrían

haberlo hecho- el rico caudal de la sensibilidad en la naturaleza del hombre, ella no tuvo nunca la jerarquía que ostentó lo racional. Fue así que la sensibilidad mantuvo un tinte impreciso hasta que, entendida como pasión en Aristóteles, adquiere la definición que la va a caracterizar durante siglos. El filósofo griego la comprende como constituida por la potencia como estímulo y el hábito como conducta derivada, dejando así establecidos los elementos que influirán en todo el pensar filosófico posterior.¹ La sensibilidad así considerada seguirá su derrotero y en la modernidad será Descartes quien, siguiendo la línea aristotélica, dirá que las pasiones se pueden definir... “generalmente como percepciones, o sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus”. ²

Sin embargo, la modernidad, tan segura de la fuerza y el poder que emanan de la razón, tan orgullosa de sus logros, también relegó a la oscuridad el enorme campo en el que la sensibilidad se manifestaba. Ésta, clamaba su presencia como el aspecto dionisiaco de la multiforme vida que se traslucía en los distintos y extremos templos humanos - el apasionado, el temerario, el doliente o el culpable-, pero no era escuchada, como si fuera una debilidad de la que el hombre debiera apartarse y olvidar, negando la importancia que adquiere en su vida cotidiana.

Tal vez haya sido porque la razón es siempre activa y tiene un papel actoral destacado, y ejecutor, en la relación del hombre y el ambiente en que se desarrolla su vida, y la racionalidad haya preferido la acción y su poder a la sospechada debilidad de la sensibilidad; ésta es, en verdad, débil, en cuanto, al ser una afección, no puede ser sino de índole pasiva, ya que no puede ser sino receptora y sufrir la influencia del poder del medio, que es el que ejerce la acción. El hombre, al ser afectado, deja de ser el ente que dirige o domina el mundo y se transforma en el que sufre el efecto de la acción del mundo que lo rodea. Actividad y pasividad medirán sus fuerzas en un llamado de atención con respecto a la esencia humana y, sin duda, la sensibilidad perderá el combate, pues, en un momento en que la acción representaba el objetivo de la humanidad, la sensibilidad sólo pudo mostrar

su dependencia de la voluntad para poder llegar a algún resultado. Además, la sensibilidad era catalogada como un estado, en tanto era esencialmente pasiva, y debía estar, *como* tal, englobada bajo la relación causa-efecto. Si eso fuera de ese modo, tal como lo aseveraban los asociacionistas, tendría que resultar que todas las conductas humanas debieran seguir un patrón semejante, mas ¿esto es así? Que no lo es lo demuestra la simple vida cotidiana, llena de distintas reacciones a lo que podríamos suponer ser una misma causa.

Ya Sófocles nos había advertido que no hay nada más misterioso que el hombre y ese misterio es el que se insinúa en el ámbito de sus conductas, deseos, sensaciones y sentimientos, que descubren, así, el gran campo de la sensibilidad. El abanico de respuestas y conductas humanas –proclama la propia existencia-, es múltiple y diferente. Esto no hace más que añadir un problema más al enigma de la sensibilidad y nos sugiere iniciar la búsqueda de una respuesta al tema, enmascarado durante largo tiempo, rescatando, en el páramo desierto de sensibilidad que ostentaba Occidente, el débil eco de la trémula voz de Pascal, quien clamaba como condición primera oír con el corazón para que se revelara un mundo distinto, accesible sólo al *esprit de finesse*. Quizá la tibieza con que ha sido encarada durante siglos por algunos pensadores hace que en la actualidad resalte más la necesidad del análisis del inmenso campo de lo sensible, considerado, hoy, elemento inescindible de la compleja existencia.

La subordinación histórica y, a veces, el ocultamiento de esa desdeñada parte de la que se compone todo hombre nos lleva a preguntar ¿qué sucedió, en realidad, para que la sensibilidad, siempre presente en la naturaleza del hombre fuera, durante siglos, continuamente acallada?

El deslucido papel que ella ha jugado en la historia de las ideas hasta el romanticismo tal vez permita sugerir una respuesta histórica al problema planteado. Es el romanticismo el movimiento de reacción a lo que concebían como el poder tiránico y seco de lo racional. Bajo esa premisa, el romanticismo no podía hacer otra cosa sino revalorizar la sensibilidad al adscribirla a la corriente vital e instar a comprenderla como una vivencia.

Serán las figuras románticas pergeñadas por Goethe, en especial, las que darán una suerte de recorrido de la vida de la sensibilidad en todos sus aspectos, y de los sentimientos, en especial - y de sus fatídicas consecuencias personales-, al querer ahogarlos o ignorarlos. Así Werther, con su anunciado suicidio por amor, o los desencuentros amorosos que se configuran por no responder sus parejas a la consonancia plena y total dada por las afinidades electivas, que son las que deberían primar en la elección de vida y que, al no hacerlo, hacen igualar el vivir con la fatalidad, o los desencontrados pasos de Hermann y Dorotea, son algunas de las figuras románticas que muestran la prevalencia del sentir sobre la racionalidad. El hombre, a partir de ese enfoque, cobra su verdadera y compleja dimensión y es, desde entonces, comprendido como una totalidad indisoluble de sentimiento y razón.

No es sino el pensamiento de la vida como totalidad el que expresa Goethe cuando dice “Gris y cenicienta, mi amigo, es toda ciencia/ y sólo el árbol dorado de la vida es verde”. La colorida expresión del romántico alemán que leemos en la primera parte del *Fausto*, iniciará en el siglo XVIII la nueva interpretación de la vida humana al valorizar el lado oculto del hombre. La estrenada forma de entender la vida es la que alza al primer plano ese costado tan silenciado, tan largamente ahogado. Le debemos al romanticismo esa mirada, que se filtra a la existencia como un río de magma preanunciando la erupción del volcán. Es ese movimiento de ideas el que se anima a bajar a esas profundidades y revalorizar los sentimientos. Menospreciados durante siglos, ellos harán oír su voz y proclamarán su derecho a ser vistos como partes indivisas de la existencia.

La fenomenología del siglo XX se adentrará en el tema de la interioridad de lo humano y lo describirá como el problema filosófico que es. Será la voz de Max Scheler la que se oirá en destacado lugar, al sostener, en primer lugar, que existen en la cultura occidental ciertas formas espirituales que nos permitirían un nuevo enfoque de la oposición señalada entre sentimiento y razón.

Considera que, tal vez, no haya sido tan extrema la dualidad (aunque es innegable su presencia histórica), si se toman en consideración algunos marcos conceptuales que caracterizan el pensar occidental. Así sostiene Scheler que hay una forma particular, perteneciente a las formas vivenciales indo-helénicas, que concibe de modo nuevo y propio la relación entre el conocimiento y el sentimiento, especialmente con el amor. Por lo tanto, si dirigimos la mirada hacia esa relación, alumbraríamos las concordancias y las diferencias entre ambos, de modo tal que la oposición razón-sensibilidad pudiera tomar un nuevo cauce, aunque advierte que, tal vez, la conexión mencionada haya existido más como un nexo vivido que conceptualmente pensado. “Tanto para los indios como para los griegos, los *valores*, considerados ontológicamente, son funciones del yo, y, en el plano poético, el *amor* es una función que depende del *conocimiento*”. 3 Uniendo de este modo el amor y el conocimiento es comprensible que sostenga, como antecedente histórico cultural del romanticismo al pensamiento platónico, y que iluminara tanto las ideas sostenidas en el diálogo *El Banquete*, como la teoría de la reminiscencia, con su particular enfoque.

Su afirmación de que existen en nuestra cultura ideas que forman núcleos o marcos culturales de comprensión, se ilustra con la afirmación de que algunas de ellas habrían tenido lugar en Grecia, cuando el pensar se separa del esquema conceptual de las ideas orientales y comienza a comprender las relaciones entre el ser y el no-ser, no como disoluciones en la nada, como sucedió en la India, sino como relaciones ontológicas y gnoseológicas jerárquicas. Para el pensar filosófico griego - y para todo pensamiento derivado de esos orígenes- el ser va a significar siempre positividad, y el no-ser, negatividad. Esta dupla comprensiva es la que hace que todo ascenso sea jerárquicamente interpretado como una elevación del no- ser al ser, de lo negativo a lo positivo, de lo menos a lo más. Y, asimismo, ese vuelco en el pensar concibe al *Eros* como un impulso que parte de lo negativo, del no-ser, para llegar a lo positivo, al ser. “...desde el más antiguo culto de Afrodita y de Eros, hasta las producciones espirituales de Platón y Aristóteles, se extiende una *continuidad aún perceptible* de la concepción del amor como impulso de un ansia positiva de creación. A la jerarquía óptica de modos de creación corresponde la escala

jerárquica por la que asciende el espíritu, atraído por el amor hacia figuras y formas cada vez más elevadas del mundo, para apoderarse finalmente de las “ideas” y, entre ellas, de la idea de las ideas, de la Idea del Bien y de lo Bello mismo”.⁴ Así, el conocimiento es fruto del amor.

En el discurso de Diotima, en el diálogo mencionado, estarán presentes las nuevas- viejas miradas sobre el conocimiento y el amor. En las palabras de la sacerdotisa de Mantinea surge la figura de *Eros* como un *daimon*, un genio o demonio de características únicas ya que es un ser intermedio entre mortal e inmortal y no es bello ni tampoco feo. El amor nace y muere, pero vuelve a revivir, lo que logra, lo pierde, no es ni pobre ni rico, y, por ser siempre intermedio, está entre la sabiduría y la ignorancia. Advierte Diotima que también son seres intermedios los filósofos porque, así como no filosofan los sabios porque ya saben, tampoco lo hacen los ignorantes porque no saben que carecen de saber. Son únicamente los que saben de la existencia del saber - pero no lo poseen- pero lo aman y aspiran a él, los que son filósofos los que, junto con el amor, denotan su calidad de seres intermedios. En consecuencia, el filósofo y el amor tienen un primer punto ontológico de contacto, dado por la calidad de sus seres. Pero si el Amor es amor a lo bello y la sabiduría es, afirma la sacerdotisa, una de las cosas más bellas, será necesario que el Amor sea filósofo y, por ello, algo intermedio entre el que sabe y el que ignora, por eso él es quien no sabe, pero aspira y tiende a la sabiduría. Esa es la naturaleza del amor que no reside en el objeto amado, sino en el que ama; no está en lo amado, sino que es propio del amante, porque en él está el impulso y el movimiento que lo guía hacia lo que ama.

Expresa la sacerdotisa que el hombre, tanto en su cuerpo como en su alma, tiende al movimiento, al cambio, y que la identidad, tanto corporal como espiritual, es un resultado de lo que podría entenderse como la existencia en él del ansia de inmortalidad: en el cuerpo mediante la descendencia y en el alma por medio de las obras espirituales que se dan a través de la poesía, las invenciones y la institución de las leyes.

Obra del hombre espiritual es la civilización que será orientada por los maestros que dirigirán e inspirarán a sus sucesores, haciendo explícita la fuente propia que constituye la riqueza que encierra cada alma individual. El espíritu necesita de guías que le indiquen el sendero y la necesaria iniciación se dará en etapas, la primera será la de la belleza física, luego, la belleza del alma que puede acompañar o no a la primera, la tercera etapa estará dada por la belleza de los conocimientos, y la ascensión espiritual se coronará con la revelación de la esencia de la belleza, con lo bello mismo. El amor es el que guía este ascenso y es el que permite llegar a lo inteligible ya que, al final de las jerarquías, alcanza su objeto que no es sino el conocimiento, no un conocimiento conceptual, sino un conocimiento intuitivo. Éste es aprehensible inmediatamente por el alma que ha ido ascendiendo y purificándose a sí misma, y que logra, guiada por el impulso del *eros* iluminador en el escalonado camino espiritual, llegar a la epifanía y, sin intermediarios, descansar en su conocer.

Este es el camino erótico hacia lo Inteligible ya que el amor, que no es sino una emoción y, como tal, pertenece a la sensibilidad, se ha intelectualizado al escalar, ha ido perdiendo los rastros del cuerpo para poder, así, llegar hasta el alma. Ahí, revelándose en *Eros* nuevamente su esencia dual, mezcla de pobreza y recurso, cual hijo de Penía y de Poro, llega a su meta inteligible mediante un acto intuitivo, posible por la intelectualización jerárquica. Este acto es inmediato en su esencia, no pensado discursivamente, no reflejado por la razón, sino que es una captación única, reveladora, como rasgo inconfundible de lo inmediato que hay en el amor. “Conocimiento amoroso” o “amoroso saber” podría llamárselo.⁵

El *Eros* tiene, especialmente en Platón, según sostiene el fenomenólogo alemán, una función conservadora, no creadora, ya que Scheler interpreta el impulso amoroso en la obra platónica como conservación de las especies en las formas inferiores, y como conservación individual en el recuerdo de las vivencias anteriores. El *Eros* obra como acicate- en el presente-, del recuerdo de las formas espirituales superiores. Esta no es sino

la reminiscencia, hecha posible por la unión de lo visto en un momento y de lo conservado, y recordado, por la acción de la memoria. La noción de conservación constituye el trasfondo del pensamiento platónico, tanto en lo inferior por la herencia, como en lo superior por el recuerdo.

Y es una concepción romántica la idea de que, en tanto quiere volver a contemplar el mundo que ya contempló, el mundo de las Ideas, el alma siente nostalgias, sólo calmadas por la reminiscencia, que obra como paliativo del dolor por lo perdido. El alma “siente” nostalgia del conocimiento y busca el camino para llegar nuevamente a lo añorado, y ese camino hacia el conocimiento perfecto, hacia el ser pleno del conocer, está siempre impulsado por el amor, por el dolor del recuerdo que padece el alma, por aquello que siente que ha perdido. “Con esta teoría del amor y del conocimiento Platón anticipa el gran movimiento del “amor romántico”, ...de acuerdo con el cual el amor no es primariamente posesión psíquica, sino sólo *nostalgia* de algo remoto, pretérito, evanescente, y parece acrecentarse... proporcionalmente al alejamiento de él”. 6

Estas nociones conforman el humus de la noción jerárquica de los valores sostenida por Max Scheler. Al afirmarlas, él se inscribe en el sendero espiritual de Occidente, y rescata del olvido de los siglos la singular apelación a “la *logique du coeur*”- postulada por el solitario Pascal-, ya que recuerda que encontró en sus escritos como un hilo rojo que lo llevó a penetrar en esas ideas: las que sostienen que “*Le coeur a ses raisons*”. 7 Esas reflexiones lo encaminarán en su búsqueda de las esencias de las emociones a las que unirá dos nociones claves: el pensamiento de que toda ascensión es una elevación hacia lo positivo y que el amor se relaciona con el conocimiento, consideración ésta que se ha filtrado, por misteriosos vericuetos, como idea-base de nuestra cultura.

En *Esencia y formas de la simpatía* afirma el fenomenólogo alemán que el amor es un movimiento, una elección, un preferir que tiende al valor y que todo preferir es un acto de conocimiento, pero de conocimiento emocional. Capta la naturaleza del amor* al decir que “*El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta*

valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su destino ideal; o en el que alcanza su forma axiológica ideal, la que le es peculiar". 8

"El amor es un movimiento...en el que relampaguea por primera vez en cada caso el valor más alto de un objeto o persona, el odio es un movimiento opuesto... (este) no es, en absoluto, un mero "cerrarse" al total reino de los valores, (sino que) ... está ligado ... a un *positivo* dirigir la vista al posible valor más bajo". 9

Así, la existencia del hombre recobra su compleja dimensión. Ya no es la mera razón la única nota que lo distinguirá, sino que la sensibilidad va a ocupar, ahora, el lugar que le corresponde. Y también el conocimiento adquirirá otros visos, porque el amor le proporcionará nuevas alas y ya no será posible, sin duda, identificar el conocimiento únicamente con la razón. Existirá un conocimiento en el que la razón *aparecerá después de él*, tratando de encontrar las notas lógicas y conceptuales para lo visto y comprendido por otro tipo de saber, que no es sino una "aparición", una "revelación", un "descubrimiento", que abre, cual zahorí, un campo nuevo, el del escondido valor, accesible a la percepción emocional.

Max Scheler nos muestra el camino del hombre como una vuelta hacia sí mismo, como un adentrarse en sí (*Insichgehen*) que no es introspección, sino que es un descubrir y apresar las vivencias. Él ya no es solo reflexión pensante, sino que es un sujeto emocional.

Scheler es el pensador que acentuará el predominio de los sentimientos en las descripciones existenciales, desprendiéndolos de su carácter meramente pasivo en tanto afecciones y otorgándoles un *sentido* para la vida en su totalidad. Los sentimientos no serán para él meros estados, sino que tendrán un significado inherente a la vivencia misma.

La fenomenología es un pensar que busca separar los hechos - todos ellos- de su correspondiente esencia (*eidos*), que no es, finalmente, sino la búsqueda de un sentido o significado. Ese buscar las esencias, a las que llega por una visión o intuición, (*Wesensschau*, *Wesenschauung*), es lo que llama intuición eidética en la que los hechos encuentran su

fundamento. Esta separación la hace siempre en busca de poder describir el fenómeno puro, lo que aparece, tal como aparece a la conciencia. La conciencia está siempre en un continuo movimiento, en un ininterrumpido fluir, en el que capta sus “objetos” intencionados. La actividad noética de la conciencia, su movimiento de dirigirse a, nunca detenido, es una serie constante de intencionalidades ya que, en un flujo constante, se dirige de un contenido (nóema) a otro. Así se puede describir la actividad de la conciencia al estilo de Joyce:

Qué hermosa mañana hace hoy cómo brillan los colores esta noche no podré asistir al concierto por qué no están las cosas en orden qué fresco es este perfume será de la rosa que me regaló ayer los libros de esta biblioteca están ordenados por períodos históricos y sin embargo no se encuentran habrán llegado los demás será el grillo que está cantando no podré terminar la escritura a tiempo, etc., etc.)

Así comprendemos que la actividad de la conciencia es un continuo, es un incesable durar, y que sus contenidos o nóemas (siempre ideales) pueden ser distintos aunque estén referidos a un mismo objeto, ya que se puede recordar o percibir o amar las rosas, y ella, la rosa es la que se percibe en este instante y que evoca la figura de la persona que la ha regalado, pero también el percibir su color que es enteramente nuevo y distinto al de las rosas que se cultivan comúnmente y, sin duda, también el desear aspirar su perfume que evoca las noches de Oriente, reflejan una actividad compleja que, sin embargo, está referida a un solo objeto, la rosa aquí presente. Esa actividad no es una propiedad que se añade a la conciencia, sino que es la conciencia misma. La conciencia, pues, es siempre conciencia *de* algo, ella es la que se dirige continuamente a un objeto, es la que intenciona su objeto, ella no es sino pura intencionalidad.

La intencionalidad de la conciencia, abarca, en la fenomenología, todas las particularidades espirituales, las estéticas tanto como las éticas, las científicas tanto como las técnicas, las cotidianas junto a las que no lo son, de modo tal que nada escapa a su captación perceptiva.

Scheler afirma, sin duda, la intencionalidad, pero la intencionalidad emocional, al diferenciar el estado emocional (*das Gefühlen*), que no es intencionalidad, del sentimiento puro (*das Fühlen*) que sí lo es. Éste es el que aprehende la esencia valor (*der Wert*). Así se accede a la complejidad de los actos emocionales. Estos son un intrincado entramado constituido por el amor que revela el valor, el sentimiento puro que lo aprehende, y el preferir que tiende y orienta, claramente, hacia las jerarquías. El valor no debe confundirse con el bien, puesto que éste no es sino el portador del valor (*der Wertträger*). Los valores no son propiedades de las cosas, sino que son esencias eternas que constituyen los datos de una intuición emocional apriórica.¹⁰

Todos los actos emocionales tienen un contenido claro y es un prejuicio racionalista pretender que tengan una correspondencia lógica, ya que podemos percibir tanto la belleza como la fealdad sin poder expresarlas lógicamente. Esto es tan cierto como que podemos percibir la simpatía o la antipatía de un individuo sin poder encontrar razones para ello, las que, además, serán siempre posteriores al hecho. ¿Qué palabras son claro reflejo del amor, del encanto o del respeto que nos “despierta” una persona? ¿Qué discurso argumentativo puede explicar las pasiones? Qué es y cómo es cada persona se revela en un instante único, captable por la sensibilidad y difícilmente comprendido por la razón.

Sostiene Max Scheler, en principio, la idea aristotélica de que todo placer significa una promoción de la vida y todo dolor una disminución de la misma, pero considera que esa idea debe completarse con los *estratos de profundidad de los sentimientos* para que se abra el abanico de distinciones entre ellos.

Diferencia así, en primer lugar, los simples estados afectivos, como el dolor o el placer, y considera que se pueden distinguir en ellos distintos umbrales: el primero estará dado por los dolores o placeres físicos (que son históricamente constantes), y el segundo estará constituido por los umbrales de resistencia al dolor (a los que considera históricamente diferentes). Advierte, además que puede variar la manera emocional de recibir tanto al placer como a su contrario: los hombres se pueden resignar al dolor, sufrirlo,

soportarlo, abandonarse a él, o...alegrarse por padecerlo. Son modos de sentir que no se adscriben ni determinan por el estado afectivo. Son las llamadas funciones afectivas.

En relación a los sentimientos considera que se puede atenderlos o no, buscarlos o rehuirlos, superarlos o reprimirlos, apreciarlos como castigo o entenderlos como medio de purificación o perfeccionamiento. Y, finalmente, se les puede otorgar significación metafísica o religiosa en cuanto se conectan con la totalidad del mundo. Por lo tanto, si bien el sentir es un hecho de la vida existe también un *plus de sentido y de libertad* que lo aparta de la pura facticidad. Será solamente en el estrato que llamará *personalidad espiritual* en el que aparecerá el sentido de los sentimientos, con una inclinación hacia los valores y la voluntad de realizarlos, señalando así la importancia de los mismos para la vida humana.

Su *teoría de los estratos de profundidad de los sentimientos* está estructurada jerárquicamente en ascenso hacia los valores superiores. El estrato inferior lo ocupan *las sensaciones afectivas*, con predominio casi exclusivo del cuerpo que funcionará como receptor del dolor, del placer sexual, del cosquilleo y del escozor, sensaciones instantáneas, que tienen como característica temporal el estar atadas al presente y que, no son, en esencia, participables.

En la escala se asciende a *los sentimientos vitales* que pertenecen al organismo y a su centro de vida que los siente como languidez, como vitalidad o enfermedad, calma o angustia, y en los cuales el cuerpo establece su relación con el yo, se comunica con él, sintiéndose vital o caído, tensionado o calmo, angustiado o tranquilo. Son los únicos sentimientos que pueden considerarse propiamente con la categoría de estado, -ya que la sensación lo es en sí misma- y, por ello, pertenecen al sujeto que los experimenta, y sólo en tanto los experimenta, por lo que tienen actualidad de experiencia y, en consecuencia, son no compartibles.

El tercer lugar le corresponderá a los *sentimientos psíquicos* los que tendrán referencia al yo en tanto éste los refiere a los objetos - tanto percibidos como imaginados o representados- que están relacionados con personas o cosas del mundo que rodea al hombre y que se entrelazan, además, con su propia interioridad, con su propio yo. Es recién en este plano en el que aparece la intencionalidad ya que, ahí, la función noética de la conciencia intenciona el nóema, correlato intencional, objetivo, elemento irreal del mismo acto, que está en correspondencia con los objetos externos o internos. Se establecen en ellos siempre conexiones de sentido con los procesos y, al hacerlo, logran su independencia del cuerpo, por lo que éste apenas puede afectarlos; además, tienen la cualidad de aprehender valores y dirigir conductas. “Es sólo en este plano que el sentimiento es intencional y capaz de aprehender cognoscitivamente los valores, que puede ser experimentado nuevamente como “el mismo” (memoria afectiva) y que otro, bajo la forma de la simpatía, pueda vivirlo por reproducción o participación”. 11

El escalón más alto está conformado por los *sentimientos metafísicos y religiosos*, como la bienaventuranza, el amparo, el remordimiento o la paz. Ellos son propios de la persona espiritual. “Los sentimientos psíquicos y los espirituales...no tienen la función de anunciar la promoción e inhibición de aquella “vida” que compartimos con los animales superiores, sino su misión es la de hacernos conocer el perfeccionamiento o la degradación del valor propio de nuestra persona psíquica-espiritual, cuya destinación moral y dirección fundamental de cada individuo es, en gran medida, independiente de nuestra vida animal...esto vale para los sentimientos metafísicos religiosos y los morales, tales como todos los sentimientos de la conciencia moral”. 12

La noción de persona espiritual que aparece en este estadio de la escala representa, para el fenomenólogo alemán, el grado más alto al que puede llegar la naturaleza humana. El *status* de persona es, fenomenológicamente, la unidad supraconsciente de los actos intencionales, en los cuales se aprehenden los valores. Se diferencia pues, del yo, del individuo, porque éste tiene su centro en la voluntad mientras la persona lo posee en la

aprehensión de los valores, por lo que se será más o menos persona de acuerdo con la categoría de valores que se capten. Así se puede afirmar que la persona existe en y por sus actos, y que será el amor el que le revelará los valores. Él es la condición primera de la vida moral, ya que sin él no tendría lugar la preferencia, o el rechazo, hacia uno u otro valor.

Pero un sentimiento preocupa especialmente al pensador alemán, pues su existencia se le presenta como problema: es la presencia del dolor en el mundo. Considera que la tesis aristotélica no es suficiente para explicarlo pues piensa que toda forma de dolor y sufrimiento no es sino la vivencia del sacrificio de la parte por el todo, de lo menos valioso por lo más valioso. Pues no son más que “reflejos psíquicos y correlatos subjetivos de los sacrificios en tanto procesos, o sea de las tendencias...por las cuales se abandona un bien de orden inferior en aras de un bien de orden superior”. 13

El amor como preferir lo más valioso, como sacrificio, en tanto se funden el amor y el dolor, son temas tratados, en especial, por la novelística romántica, y elegidos como temas centrales, también, por el movimiento romántico en la ópera.

El arte, como antena receptiva de la vida, anticipa los temas vivenciales. Así sucede en *Yevgeni Onyegin*, ópera de Tchaikovsky, que está inspirada en una novela en verso, considerada el poema nacional ruso, de Alexander Pushkin. Es en esta novela-poema en la que el joven escritor anticipa, proféticamente, las circunstancias de su propia muerte, con la visión que sólo el artista iluminado tiene y con la que puede descubrir los misteriosos y escondidos vericuetos del destino.

En el poema aparecerán claramente las nociones del amor como preferir y, en tanto tal, como ascenso hacia lo más valioso.

Se contraponen en la obra dos estilos de vida, ambos aristocráticos pero que, sin embargo, se diferencian por sus arraigos: el rural y el ciudadano. En una mansión rural comienza el drama cuando Tatiana, una joven criada en el campo y alejada de los fastos imperiales, sufre el primer llamado de la naturaleza que la incita al amor. Este es

despertado por la presencia de un noble veraneante, vecino de sus campos, que será siempre indiferente a los arrebatos de la joven, quien, irreflexivamente –cual corresponde a su inexperiencia y juventud- le declara su amor, recibiendo como respuesta el más frío y despectivo de los sermones.

El noble, aburrido de la vida, está dispuesto a galantear a quien se le cruce al paso, a jugar al amor, pero no desea hacerlo con la joven campesina, a la que ha conquistado sin proponérselo, y de quien ya está seguro de ser correspondido. Así no aparece el ingrediente juguetón de la conquista ¿qué sentido tiene, qué gracia, jugar con el resultado ya anticipado y, para colmo, confesado? No, debe buscar otro objetivo, en eso reside el anticipado incentivo que constituye lo supremo del juego, y lo encuentra en la hermana de la joven campesina que es, a su vez, la novia de su mejor amigo, Lensky. Así el juego entra en acción pues ya tiene todos los ingredientes que lo llevarán hasta el límite –desafío (aunque sea a la amistad más profunda), seducción de la joven prometida, posible quiebre del compromiso de la pareja amiga, afrentosa muestra de desprecio hacia la impulsiva Tatiana y entierro definitivo de su desesperado amor. El juego comienza, pero Lensky, su amigo, no lo cree tal y considera el juego de la seducción como real atracción del noble hacia su prometida y como señal cierta de su indignante conducta; no puede tolerarlo y lo reta a duelo, sin aceptar ninguna de las explicaciones del casual veraneante. El resultado del duelo es la muerte de Lensky, el joven enamorado, y la huida del noble que comprende, sólo entonces, la irresponsabilidad de sus acciones. Aterrado con el resultado del duelo, huye, dejando tras de sí, cual Fausto, un muerto y dos jóvenes desconsoladas, la una por la muerte de su prometido, la otra por el dolor causado a su hermana y por el desaire a que la enfrentaron sus jóvenes años.

El correr del tiempo cambia la escena. Tatiana, la joven antaño desechada, se ha casado con un noble príncipe, ha pulido sus maneras, y su belleza, unida a su innata distinción, han hecho de ella una admirada dama de la corte y una muy querida esposa. Pero el destino la cruza, nuevamente, con Onyegin, el noble, otrora joven, que ha llegado

a San Petersburgo y ha vuelto a la vorágine de las fiestas en las que pretende ahogar su propio escepticismo y su lacerante hartazgo por el sinsentido de su propia existencia. Sus viajes han ahondado su desprecio por el mundo, sus remordimientos por los hechos que lo tuvieron como protagonista no se ha borrado y el recuerdo candente de su propia vida malgastada lo acecha constantemente. El príncipe- anfitrión de la fiesta- le comenta el profundo amor que siente hacia su esposa, a la que ve como una nueva oportunidad que le da la vida, y desea presentársela a su amigo Onyegin. Esta no es sino Tatiana, perfeccionada su hermosura por los años y exquisitamente digna en su papel de princesa.

El amor de Tatiana hacia Onyegin ha permanecido intacto con el paso de los años mas ahora escucha que este, el despreciativo hombre de antaño, deslumbrado ante su presencia, también la ama. En el alma de la joven se libra la batalla. Sus vivencias, hondamente sentidas, la sumen en una extraña conmoción. ¿Debe seguir a su amado de siempre, ahora conquistado sin habérselo propuesto, o debe seguir cumpliendo su deber de esposa? Ama a su esposo, pero con una clase distinta del amor-pasión que le ha despertado siempre Onyegin. ¿Está acaso, sintiendo dos clases de amor distintos entre sí, es posible eso? ¿Podría llamarlos amor pasión y amor-deber? ¿Amor o deber, cuál es el camino correcto? Ahí se libra la contienda. ¿Cuál es el valor más alto en la vida? ¿El amor como posesión egoísta o el amor sereno del respeto a su esposo que confía ciegamente en ella?

La lucha es ardua porque debe resistir los continuos reclamos del arrepentido noble, pero la elección estuvo, quizá, tomada desde siempre. Toda elección es un preferir y, entre los dos valores, el que le da el amor psíquico y el amor espiritual, elige el segundo. Tatiana, al preferir uno sobre el otro, dignifica su vida y alcanza el *status* de persona – en el sentido scheleriano -. De nada valen ahora los reclamos atormentados de su anterior amor. La preferencia la ha conquistado, espiritualizándola, la ha enaltecido y revestido con la serenidad de sus magníficos dones.

La elección debe separarse de la preferencia, ya que... “El preferir supone siempre la existencia de dos valores... todo preferir está fundado en el amor en cuanto únicamente en el amor relampaguea el valor más alto, que entonces puede ser preferido... es un acto de conocimiento emocional.” 14

El amor unido al dolor cobra una noción valorativa aún más fuerte, con la noción de sacrificio. Así sostiene Max Scheler que el concepto que engloba todos los dolores no es sino el de *sacrificio*, entendiendo por tal “una pérdida definitiva de bienes... o la creación de males”¹⁵. Un sacrificio es siempre una entrega de algo a otro, de lo inferior en la vida a lo superior de ella. La relación necesaria entre la vida y la muerte tiene sentido en tanto sacrificio de la parte individual por el todo de la vida, como entrega de lo inferior a lo superior. Y lo mismo vale para el amor que es siempre un sacrificio de una parte en busca de un todo. El amor, como elemento de asociación que siempre se disocia, estará, por ello, unido al dolor. Todo sacrificio estará compuesto de alegría y dolor pues se da, con dolor, una parte de la vida en beneficio de la totalidad y, en un único momento se viven el dolor de la pérdida y la alegría de la vida renovada, por lo que es imposible separarlos y no se puede desear uno sin el otro.

El amor sacrificial, aquel que opera como dación, sin querer ni esperar nada a cambio, está presente en la obra de un romántico por excelencia como Richard Wagner, y alcanza meridiana expresión en su ópera *El holandés errante*. Hermenéuticamente, se buscará unir la vivencia y la obra en busca de su sentido último.

El 26 de julio de 1839 un pequeño buque de carga zarpa de Pilau, puerto de Königsberg, capital de Prusia, su meta era Londres y el viaje debía durar seis días. Pero el destino había dispuesto otra cosa. Ni el capitán ni los experimentados marineros habían sospechado tan extraña conjunción de tormentas y miraban con supersticioso recelo a los únicos pasajeros, casi clandestinos, que, enfermos del mal de mar, habían buscado refugio en el camarote del capitán. Las tormentas arreciaban y Richard Wagner trataba de asistir a su esposa que, junto con su enorme perro terranova, constituían todo el pasaje del barco.

El joven músico, en medio de los movimientos a los que los vientos de la tormenta obligaban al buque, escuchaba los cantos rítmicos de los marineros y pensaba en la leyenda del holandés errante. Entre ritmos y miradas enojosas, que se aunaban a los enloquecidos vientos y a los zigzagueantes relámpagos, transcurriría el complicado viaje que sólo finalizará cuando el alba inaugure el día veintiuno. La experiencia de este accidentado periplo, las vivencias de los silbantes vientos, la imponentia del embravecido mar mostrando sus enormes olas rugientes de poder, junto a los acompasados ritmos con los que los marineros movían las velas del pequeño buque y los cantos con los que pretendían acallar sus naturales temores, las supersticiones sabidas y acalladas, solamente transparentadas a través de ojos temerosos, completarán las vivencias del músico y permanecerán al rescoldo del pensar wagneriano hasta la lectura del pequeño cuento *Las memorias del señor Schnabelewopski*, del poeta romántico Heinrich Heine, relativo a la popular leyenda del buque fantasma.

El libreto de la ópera, escrito por el mismo compositor, encuentra su nudo en los sentimientos de los personajes centrales: el holandés errante y Senta, la hilandera enamorada. La desesperada búsqueda de tranquilidad y paz en su errante vida por parte del holandés, al que solamente le es permitido descender a tierra cada siete años para encontrar una mujer que le sea fiel y calme sus deseos de paz y fidelidad, conforman lo que anhela para su futuro, pues su presente es desesperación y angustia. Quizá su camino no sea sino el ir al encuentro de lo que todavía no ha logrado hasta ese momento y su insistente empeño no sea sino, finalmente, el desesperado llamado a la paz definitiva, el angustiante anhelo de la muerte como único recurso que pudiera calmar su endemoniado paso por el mundo. El eje de sentimientos se completa con la figura de Senta, la joven hija de un capitán noruego que contempla, mecida por las canciones de las hilanderas, el retrato del desconocido al que ama calladamente y desde siempre. El sentimiento que la anima es el que la lleva a rechazar, disgustada, los requerimientos amorosos de un cazador vecino. La unión entre el marino y la joven es previsible pero no así las sospechas, casi instantáneas, convertidas en certezas falaces en la afiebrada mente del holandés, quien

cree percibir otra relación entre Senta y el despechado cazador. Sospechas, celos, convencimiento de su inalcanzable paz, son los sentimientos que obnubilan al errante marino y lo hacen hundirse en la desesperación. La pasión y la esperanza se transforman en errónea ceguera que lo impulsa nuevamente al mar y a su negra nave, inmóvil en medio del enloquecido mar. La desesperación, la injustificada sospecha de infidelidad, el menosprecio de su amor, el abandono de su sueño, tan largamente querido, no le ofrecen a Senta sino una sola salida, su sacrificio como mujer, y hacia él se lanza. Sorda ante los reclamos de sus familiares, atraída por el rugido del mar, un solo sentimiento la guía: su obstinado amor. Él es el que la dirige hacia las borrascosas aguas en las que se sumerge, en desesperado y doloroso gesto, en seguimiento de su amado.

En la proa de su inmóvil y fantasmal buque el holandés errante está, como si esperara su fin. Ambos, el marino y la joven enamorada desaparecen en las turbulentas aguas del mar que, devorándolos, logra su propia calma. Los amantes, transfigurados, arrojados en nubes redentoras, parecen elevarse en el horizonte y desvanecerse en la cenicienta bruma.

La figurada unión ¿es la muestra del triunfo del amor aún en la muerte? Muerte querida para el holandés, pero no menos deseada por la joven Senta como prueba definitiva de su amor. Es el de ella amor sacrificial absoluto, pues no espera recompensa ninguna, sacrifica su vida mas, paradójicamente, la vida encuentra, en su fin, su sentido. Ella vivió para amar y es ese sentimiento el que la lleva a la muerte. Ambos logran, en la muerte, el sentido de sus vidas, y, convertidos en espíritus alcanzan, uno la paz y, la otra, la demostración de su infinita fidelidad.

El holandés, ciego por la desesperación de su atormentada vida, ofuscado por el dolor sin fin, y Senta, abrumada por el rechazo y desesperada ante el muro de silencio a sus reclamos, han sacrificado sus vidas, han querido la muerte, así como han querido el amor. No se puede querer el uno sin el otro.

La orquesta ha hecho sonoros los vientos enloquecidos, que parecen soplar desde los instrumentos, aunados a la furia del mar que se percibe en el juego enloquecido de las cuerdas y los metales que han hecho oír sus sonos desde el comienzo del drama musical. Los turbulentos movimientos del oleaje, el desencadenarse de los elementos, el ritmo de los cantos de los marineros, con su repetitivo estribillo, la exquisita balada de Senta, la joven siempre a la espera, van quedando atrás en el danzar de las melodías y los temas orquestales. Aparece en toda su dimensión sonora el horror y el espanto que se abaten sobre la vida humana. Los exasperados sonidos buscan, expectantes, su silencio. La misma existencia que ha pintado musicalmente sus avatares en la ópera, ha logrado, finalmente, la calma. Los hombres y las mujeres han comprendido el sentido ineluctable del destino. Ha llegado el fin. La conjunción endemoniada de vida, amor y muerte se ha cerrado. Todo se ha serenado y los colores orquestales, suaves y delicados, se desvanecen en el oído, susurrando que el drama ya no existe. El amor ha tejido su trama de dolor y muerte. No podía ser de otra manera...ya no se percibe nada. El drama, como la propia vida, ha completado su ciclo.

“El dolor y la muerte...son oriundos del amor. Nada serían sin él”. 16

Siempre estarán unidos amor y dolor. Es lo que nos ha enseñado el filósofo y la lírica no ha hecho sino envolverlo en canto.

Notas

- 1.-Aristóteles, *Ética nicomaquea*, libro II, V.
- 2.- Descartes, *Les passions de l'ame*, art.27
- 3.-Scheler, Max, *Amor y conocimiento*, trad. Ansgar Klein, Buenos Aires, Sur, 1962, p.12
- 4.- *ibid.*, p.20

5.- cfr. Platón, *Banquete*, 209 e-212 a

6.-Scheler, Max, *op. cit.*, p.25

7.- Scheler, Max, *Gesammelte Werke, Band 2, Der Formalismus in der Ethik und der Materiale Wertethik*, Bern, Francke, 1954, p.268

8.-Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Losada, 3ª edic., 1957, p.218.

9.- *ibid*, p.208.

* Si bien la palabra amor es ambigua en cuanto a su objeto, ya que existen muchas maneras de entender el amor, como amor al arte, o a la ciencia o a cualquier profesión, esta ambigüedad se aclara si pensamos que el amor a algo es distinto del amor a otro individuo, al “otro”. La primera relación denota lo que entendemos como yo social, mas existe, sin duda, el amor y el odio que se dirigen al individuo, no al yo social y, por ende, se ama y se odia individualmente, no lo que el individuo hace o dice, pues esas acciones no le hacen mella al amor en tanto tal.

10.- Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, edic. cit, pp.89 et ct.

11.- Scheler, Max, *Amor y conocimiento*, edic. cit., p.50.

12.- *ibid.*, p.51.

13.- *ibid.*, p.54.

14.- Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, edic. cit., p 208.

15.-Scheler, Max, *Amor y conocimiento*, edic.cit, p. 54.

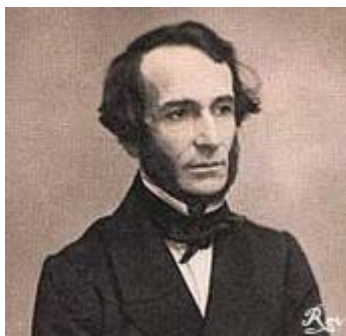
16.-*ibid.*, p. 59.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
EUGENIO PUCCIARELLI

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
DE BUENOS AIRES



ALBERDI, ENTRE VALSES Y CANCIONES

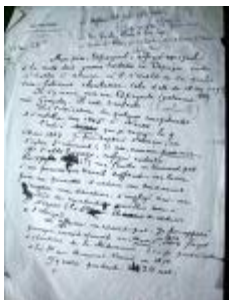
Pola Suárez Urtubey

¿Habría podido soñar Juan Bautista Alberdi, que en 2010, año de su bicentenario y el de la patria, sus piecitas para piano y sus canciones vivirían (ahora en disco) tanto como sus más encumbrados trabajos literarios? Seguramente no. Y no sólo porque era imposible prever la magia de las grabaciones musicales, sino porque el autor de las *Bases* (y seguramente sus amigos íntimos, Cané padre entre los primeros) debía estar convencido de que sus aficiones musicales de los años de 1830 quedarían para siempre enterradas entre los dulces recuerdos de una época.

Sin embargo, los vales, los minués y las canciones de Alberdi son hoy para nosotros un delicioso manjar, suave, hecho para esos momentos en que las pequeñas cosas, ingenuas y amables, tienen un atractivo especial. Esta referencia alude al hecho de que en el año de su bicentenario apareció una serie de siete libros dedicados a la obra del autor, uno de los cuales se refiere exclusivamente a sus aportes musicográficos, acompañado de algunas de sus partituras, de un breve análisis morfológico de las mismas y, lo que le añade un gran atractivo a la edición, con un disco en el que el pianista José Luis Juri y la cantante Mónica Philibert dan vida a ese repertorio.

Esto significa que el lector tendrá a su alcance, además de aquellas composiciones, la valoración de los dos primeros trabajos escritos por Alberdi y editados por él mismo en 1832, cuando tenía 22 años, es decir el *Ensayo sobre un método nuevo para aprender a tocar el piano* y *El espíritu de la música a la capacidad de todo el mundo*, además de otros escritos periodísticos extraídos de sus *Obras completas*.

En cuanto a la música misma, se han incluido sólo aquella que ha dado cierta garantía y proviene de diferentes fuentes. Una es el vals *La Minerva*, publicado por el propio Alberdi como parte de su *Ensayo...*; luego la canción *Dos en uno*, con poesía de Juan María Gutiérrez, aparecida en el *Boletín musical* de Gregorio Ibarra, y las que vieron la luz en *La moda*, publicación tan ligada a la tradición literaria y musical de Alberdi. Entre ellas *Figarillo*, minué que alude al seudónimo usado por el propio autor en sus años juveniles. Una propuesta, la de esta edición del Ministerio de Cultura de la ciudad de Buenos Aires y del Grupo Planeta bajo el sello Emecé, que nos acerca al comienzo de la musicografía argentina. Una luz temprana la suya pero ya con reflejos de aurora.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
DE BUENOS AIRES

RAUL BALLBÉ: UNA EXPRESIÓN CABAL DE LO HUMANO

María Rosa Hourbeigt

Conocí a Raúl en casa de una gran, entrañable amiga, Dolores Cossio, y fue como reencontrar a alguien muy próximo, era como si lo hubiera conocido desde siempre. También quedé impactada por su agudeza, era brillante...con una capacidad para el humor y la ironía, con una claridad que por momentos podía resultar brutal. Esa mezcla de claridad intelectual y sentido del humor que dan un resultado de intoxicante expresión de lo humano.

Pero ese Raúl era de una honestidad intelectual insobornable, no engañaba ni se engañaba. Toda su vida estuvo centrada dentro de estos parámetros. No dejó nunca de estudiar, se formó de modo muy riguroso, viajó y estableció prácticas de gran valor tanto en Alemania como en Francia. Allí dejó amigos y maestros, discípulos que lo consideraron siempre como un brillante maestro y hombre de consulta. Su ser era contundente: Había en él una combinación de franqueza, rigor, agudeza, sensibilidad, ironía. Sin embargo estas cualidades no lo deshumanizaban, bien por el contrario. Todo esto estaba contenido en una afectividad, una lealtad ineludible por sus amigos.

Era Raúl un ser plenamente humano, uno podía rastrear en él las cualidades que hacen a un hombre. Era extremadamente perceptivo, sus sentidos estaban abiertos y alertas, tenía una curiosidad genuina por todo lo que nos concierne. Y al mismo tiempo conservaba una

mirada de niño, entendiendo esto como una posibilidad de contemplar cada hecho en todas sus dimensiones, sin ningún prejuicio o limitación.

Era Raúl también un hombre de una extrema sensibilidad, la música, la naturaleza, lo conmovían, y era también un hombre de una erudición que alcanzaba vastos campos del conocimiento, pero ese enorme bagaje de conocimientos no hacía perder frescura a su pensamiento.

Abordaba temas, realizaba análisis, escribía libros, concebía sujetos de investigación y cada vez lo ganaba la frescura del nuevo empeño, volvía a ser, llegaba a ser con cada trabajo un hombre que nacía ante y con su creación.

Su partida, hace ya varios meses me dejó una sensación de dolor, de extremo pesar. Se había ido el menos indicado, el que tenía proyectos y deseos de realizar empresas humanas magníficas, generosas, cargadas de valores trascendentes. Luego me di cuenta de cuán fuerte sigue siendo este amigo, comprendí que su figura resulta un faro que ilumina, que se constituye en ejemplo para nuestra vida. Es un ejemplo inolvidable de cómo transitar, cómo abordar este breve tránsito-único, irrepetible- de nuestro paso por la tierra.

No quiero resultar ni triste ni solemne, nada era más ajeno a Raúl. Quiero sí resaltar que su ejemplo de vida está justamente instalado en el tramado más esencial de la condición humana, como lo describí más arriba.

Quiero, también agradecer de todo corazón a este entrañable ser que me iluminó con su afecto y su consideración.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES



PERFIL DE LA FILOSOFÍA EN LA ARGENTINA DEL SIGLO XX¹

Blanca H. Parfait

Una rápida ojeada a los sucesos mundiales de hace 80 años nos adentra en el caos aterrador que se vivía, en esos años, en lejanos países de donde provenían muchos de los habitantes de estos suelos que mantenían estrechos lazos con lo que

¹ Homenaje del Centro de Estudios Filosóficos a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en sus 80 años.

sucedía en esas regiones. Presagiando la Guerra Civil Española con las avanzadas de Franco, se abren, en 1935 otros frentes guerreros como la invasión de Mussolini en Abisinia con la ambición de crear el Nuevo Imperio Romano, la creación de la Luftwaffe por Göring en la Alemania hitleriana, y, más cerca nuestro, la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, sucesos que muestran el ánimo combativo que predominó en el siglo XX, al que podríamos llamar un siglo sangriento. Ésas eran las noticias que predominaban entonces y por las que se tomaba partido. Debemos tener presente que en el año 1933 la proporción de extranjeros en nuestro país era de más del 30% y en algunas provincias, como Santa Fe, que contaba con 230.00 habitantes los italianos que la habitaban eran 110.000.

Por eso, en ese entonces, los sucesos lejanos nos eran, al mismo tiempo, cercanos y familiares, casi como si sucedieran en nuestro derredor. Más aún, no solamente el país se conmovía ante esas noticias, sino que tomaba algunos hechos, remotos en la distancia, como muy próximos por el afecto y la simpatía que despertaban ciertas personas, y así pudo sentir hondamente las muertes de dos hombres: uno, el muy nuestro Carlos Gardel y otro al que inmediatamente reconoció como propio, Lawrence de Arabia.

Pero el patrimonio de la violencia, marca indeleble de ese siglo, hundió sus garras en nuestro suelo, y, tal vez contagiado de lo que sucedía en otros lares, ocurrían también junto a nosotros hechos terribles, como el asesinato en el Senado de la Nación de Enzo Bordabehere, muerte interpuesta por la mano del destino ya que, como sabemos, la bala iba dirigida al solitario de Pinas, Lisandro de la Torre.

Para atenuar ese clima abrumador y, como dato de la actualidad propia de la ciudad, en los diarios se anunciaban, en el mes de octubre de 1935, también hechos cotidianos, como la inauguración, en Buenos Aires, de un restaurant llamado La Cabaña o el de un dato que pasaría inadvertido entonces pero que se recordará tiempo después, cuando se señale ese año como el del nacimiento de un niño que iba a ser llamado por la música y que se convertiría en figura relevante en el mundo de la ópera: Luciano Pavarotti.

Pero los primeros decenios del nuevo siglo iban a marcar, asimismo, la presencia de hombres, inquietos y preocupados, que pensaban a nuestro país desde

otra faz, más honda y perdurable, y que, influidos por las corrientes culturales que llegaban a estas tierras, querían darle a ésta un sesgo peculiar y se propusieron hacerlo, tanto desde lo particular, como desde el Estado.

Debemos recordar que, en ese momento existían en el país y abarcando las zonas más pobladas, diversas universidades nacionales, que estaban ubicadas en Buenos Aires, Córdoba, La Plata y Tucumán, y que, junto con la Universidad Nacional del Litoral, que abarcaba las ciudades de Rosario, Santa Fe, Entre Ríos y Corrientes, conformaban la panoplia académica creada por el Estado. No debemos olvidar el Instituto Nacional del Profesorado Secundario que dependía del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública de la Nación.

Esos eran los aportes a la cultura desde el plano estatal, el que se proponía crear instituciones con el objetivo de formar a los hombres del país y sembrar las simientes de lo que, pensaban, constituiría el necesario estamento de conducción futura de nuestra tierra.

No en todas esas universidades existían, al comienzo, las carreras de humanidades, lo que indicaba la poca inserción social que ellas representaban. Si bien el público culto discutía las ideas que se iban afincando en el país, podemos decir que, desde el punto de vista de la filosofía, es bien cierto que ella no había tenido un arraigo en nuestra tradición cultural y no presentaba un acervo propio. Es cierto, además, que los filósofos originales son escasos y no todos los países los tienen, más bien ellos son solamente patrimonio de unos pocos, porque son, como lo fue Platón en su momento para Grecia, un regalo de los dioses. Así, la filosofía de estos lares tuvo que nutrirse de las ideas europeas y, desde sus inicios lo hizo, pero no de primera mano sino, más bien, de las traducciones francesas de los filósofos, lo cual significaba leer a los filósofos iluministas o a Rousseau o a Hegel a través de Cousin o de Renán o de otros pensadores. En el campo universitario, los profesores que ejercían en las instituciones de educación superior eran, en su mayoría, estudiosos de la filosofía o egresados de otras disciplinas, médicos, abogados o militares, que contribuyeron a difundir las ideas filosóficas cultivadas en Occidente, pero que no poseían, salvo casos excepcionales, una formación académica correspondiente a la disciplina en cuestión y por eso es que, en algunos casos, esos vacíos eran suplidos por personalidades de la

cultura que provenían de otros países y que se asentaron en el nuestro, en el que encontraron refugio al huir de las catástrofes propias del siglo.

Dejando de lado las influencias de las traducciones a la lengua castellana del pensamiento europeo o la influencia de lo hispano en los comienzos coloniales y buscando las ideas que marcarían al país en el siglo XX nos encontramos con la raíz cultural de un país que busca su destino abriéndose no solamente a todas las novedades que llegaban desde otras tierras, lo que daría al país un sesgo ecléctico, sino que va en busca de su propio matiz. Éste se reflejaba en las personas de distintos orígenes que, preocupadas por los niveles culturales del país, propiciaban la creación de numerosos centros, de diversos intereses y culturas, que empezaron a sembrarse en nuestras tierras. Dichos centros auspiciaban el arribo de personalidades extranjeras en las distintas disciplinas. Así la primera visita de José Ortega y Gasset fue en el año 1916, y 1918 marcó la llegada de Eugenio D'Ors, quien funda, junto con Alberini y Korn, el Colegio Novecentista, que iba a representar las ideas modernas que ambicionaban los hombres “de la nueva época, los del novecientos”, en el intento de oponerse a las corrientes positivistas que habían sido introducidas por José Ingenieros. Con esa creación se proponen difundir las ideas con el acento puesto en los valores que consideraban necesarios para la formación de la república, lo que significaba acentuar las nociones éticas. Se funda, asimismo, la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, por obra de Francisco Romero, quien continúa las ideas del Colegio Novecentista, sociedad que, en 1930, se convierte en el Colegio Libre de Estudios Superiores. También en 1925 había arribado al país Alberto Einstein con el auspicio personal de Coriolano Alberini, con quien mantenía una relación epistolar y el de la Institución Cultural Argentino-germana.

En 1922 comienzan los cursos de Cultura Católica que se acentúan con la llegada de Jacques Maritain en 1935 y de Réginald Garrigou-Lagrange. En esa misma orientación se funda el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en 1931, con el objetivo de perfeccionar la formación, tanto en filosofía como en teología, de los jesuitas argentinos.

Comienzan a aparecer las revistas filosóficas que se van a añadir a la “*Revista de Filosofía*” fundada por Ingenieros, así en La Plata aparece la revista “*Valoraciones*”,

en Tucumán los *“Cuadernos de la Facultad”* y *“Humanitas”*, y auspiciadas por la Compañía de Jesús aparecen *“Stromata”* en 1938, y el *“Boletín bibliográfico de Filosofía”* y la *“Biblioteca Iberoamericana de Filosofía”* con textos bilingües de Aristóteles y Santo Tomás. Además de las publicaciones del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús, desde 1937, llamadas *“Fascículos de la Biblioteca”*, edición trimestral en forma de monografías. No debemos olvidar las apariciones de las revistas de las Universidades de Buenos Aires y de Córdoba.

A instancias de Francisco Romero se difunde la idea de la “normalidad filosófica”. Ella significaba no solamente que se aceptara la filosofía como disciplina académica y se contara con profesores de la especialidad, sino que se difundieran las ideas del pensar en un lenguaje apropiado para que, todo aquel que lo deseara, pudiera acercarse a ella. Así se insiste en la tarea de acercar los temas filosóficos a través de la aparición de artículos en los medios de difusión para que la mayor parte de los lectores contara con un bagaje cultural apropiado. Y se da un paso más, porque la “normalidad” exigía la difusión del libro impreso en la lengua del país. Por ello se comienza a publicar, con la fundación de la editorial Losada en 1938, la *Biblioteca filosófica* que, bajo la dirección de Romero, va a difundir numerosos textos de filósofos extranjeros a través de sus traducciones al castellano y va a dar a conocer los nombres de sus traductores. Él es también el que, a través de su correspondencia, va a difundir en América los nombres de nuestros pensadores y de las novedades que se hacían en el país de modo tal que la Argentina se constituye en el primer país de América latina en el campo filosófico; tanto lo fue que sus publicaciones eran ansiosamente esperadas por todos aquellos que se dedicaban al filosofar, como nos lo recuerda, en sus escritos, el pensador colombiano Danilo Cruz Vélez. Recordamos también la aparición de dos libros que se convirtieron en textos de estudio en los bachilleratos y escuelas normales del país, uno publicado en 1938 y escrito por Romero y Pucciarelli, *Lógica y Nociones de Teoría del conocimiento*, y el otro, escrito por Luis Juan Guerrero, titulado *Psicología* que fue publicado en 1939. Ese canal de conocimiento, abierto hacia la escuela media, fue importantísimo por el acercamiento de esos alumnos a textos nacionales de primer nivel que impulsaron las vocaciones filosóficas. Mas todo era obra de personalidades pujantes y emprendedoras, sin apoyo oficial ni político ninguno.

Éste era el ambiente cultural del país cuando un grupo de personalidades, entre los que se encontraban Gonzalo Bosch, Enrique Butty, Emilio Ravignani, Celso y Nerio Rojas, Alberto Palcos y otros hombres inquietos por el perfil cultural argentino, se deciden a fundar una institución como la Academia, con el propósito de abrirla a la ciencia y la difusión del conocimiento.

Mientras que cumplir 80 años representa, para una vida humana, toda o casi toda la vida, para una institución, como la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires nacida el 8 de octubre de 1935, esa fecha marca solamente sus primeros pasos y es por eso, destacable que un puñado de hombres, no desinteresados de lo que sucedía extramuros, pero sí preocupados por la senda que recorrería el país, procuraran darle a nuestro suelo, con su creación, el aspecto definitorio de una gran nación fomentando la cultura en todos sus aspectos.

Ese hecho marcó el comienzo de lo que, con sus propios avatares, constituye nuestra Academia y sus numerosos centros, que responden a diferentes iniciativas de sus fundadores. Así el Centro de Estudios Filosóficos fue creado a instancias del académico Dr. Eugenio Pucciarelli hace ya más de cuarenta años y consta, a su vez, de distintas secciones dedicadas al estudio, investigación y difusión de la filosofía, en especial, en nuestro país. Dicho Centro es ahora dirigido por el académico Dr. Roberto Walton.

La sección que dirijo, **Archivo filosófico**, fue creada en el 2008 y tiene como misión constituir un muestrario de las personas que se dedicaron al pensar filosófico, en sus distintas ramas, que hayan publicado libros en los que se reflejan sus pensamientos y que, por lo mismo, constituyan el acervo filosófico del país. En su sitio web archivofilosoficoargentino.info se pueden consultar tanto las imágenes como las biografías de distintos filósofos argentinos y, además, los textos escritos por los mismos que sean de difícil acceso.

Los 80 años de la Academia encuentran al Archivo filosófico en pleno proceso de recolección de figuras, datos e ideas y con la publicación de tres libros de nuestra serie, dedicados a los académicos Adolfo P. Carpio, Víctor Massuh y Eugenio Pucciarelli.

El anclaje de la filosofía en la Academia Nacional nos invita a intentar reseñar los ochenta años de ese pensar en nuestro país y nos lleva a preguntarnos cuáles son las influencias recibidas y las personas que difundieron las ideas que marcaron la trayectoria filosófica de nuestra tierra.

Tal vez podamos señalar que la mentalidad cultural del país no presenta una línea sólida de sentido, sino que se va conformando en la búsqueda de los ideales de vida, de la historia de las ideas, y de las valoraciones y las creencias nacionales que se van nutriendo de las ideas europeas imperantes en distintos momentos, por lo que encontramos algunas influencias de la filosofía inglesa, en sus comienzos y, luego, de la filosofía italiana, a través de Vico con sus “corsi e ricorsi” y de Croce en nuestros primeros pensadores; de la filosofía alemana, especialmente después de la Gran Guerra, cuando comienzan a surgir los nombres de Dilthey, Rickert, Husserl, y es clara la influencia de la filosofía francesa, ya que, por la cercanía en la lengua y, a causa de ostentar ese idioma el predominio cultural y ser la lengua de la diplomacia en esos tiempos, permitió que se difundiera, rápidamente, el pensamiento imperante en ese país, en el cual influyeron decididamente las ideas de Henri Bergson.

Si bien no en todas las universidades argentinas existían carreras de filosofía, sí había en el país un interés en ahondar en los ideales de vida y en diseñar el perfil cultural del país que marcaran el camino para los estudios posteriores de la disciplina, que fue signada, desde sus inicios, por las dos orientaciones mencionadas: la que corresponde a la cultura católica, especialmente de orientación tomista, y la que podríamos llamar liberal y más abierta a las influencias del pensar no dogmático. Aunque no siempre se siguiera en ellas una sola línea, ya que, si se hablaba de tradición o nacionalismo, se entendía tanto como la tradición indígena del país como la de la tradición cultural occidental, o sea, griega. No podían ser más extremas las interpretaciones.

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires encontramos, en la tercera década del siglo, a Coriolano Alberini enseñando Introducción a la Filosofía, cátedra que había comenzado a dictar en 1920. En 1930, cuando Korn se jubila de la cátedra de Gnoseología y Metafísica, ésta pasa a manos de Francisco Romero. Mientras que Alejandro Korn ha sido distinguido por esta Academia

con el sitial correspondiente, tanto Francisco Romero como Eugenio Pucciarelli, que continúa con la cátedra de Introducción a la Filosofía y Adolfo P. Carpio, que le sucede, han sido destacados académicos de esta casa.

También revistaba en esa Facultad Luis Juan Guerrero en la cátedra de Ética. Guerrero, que había estudiado en Alemania, llegaría a distinguirse como profesor de Estética, al publicar, tiempo después, sus libros sobre *Estética operatoria* y también su libro de *Psicología* con orientación fenomenológica, que fue adoptado por la enseñanza secundaria, introduciendo así a los alumnos de esas casas de estudios en las últimas corrientes de ese pensar, abriendo nuevos caminos que, desgraciadamente, no fueron proseguídos en el país, sino que fueron ocupados por psicólogos de orientación freudiana.

Carlos Astrada empieza a dictar Historia de la filosofía moderna y contemporánea en 1933 y, años más tarde, ocupa también la cátedra de Gnoseología y Metafísica y es quien funda el Instituto de Filosofía y la revista "*Cuadernos de Filosofía*".

También en esos años Alberini, Astrada y Guerrero se ocupan de la organización del Primer Congreso Nacional de Filosofía que se desarrollará años después en Mendoza, y se publican las *Actas* del mismo que ocupan tres volúmenes por las publicaciones, no sólo de los estudiosos de nuestro país, sino también, de los pensadores europeos que, en algunos casos, se hicieron presentes, y le dieron carnadura a lo que, hasta el momento, era sólo letra impresa.

En La Plata se agruparon en la Facultad de Humanidades y de Ciencias de la Educación los ya mencionados nombres de Alberini y Korn, quienes, conjuntamente con Eugenio Pucciarelli y Aníbal Sánchez Reulet a los que se les une, luego, Luis Juan Guerrero, conforman el plantel filosófico de la institución. Debemos mencionar, también, a Vicente Fatone quien da su nombre al sitial correspondiente en esta Academia. Después de 1946, con el viraje político ideológico, aparecen los nombres de pensadores católicos como Juan Sepich y Octavio N. Derisi quien funda el Instituto de Filosofía y comienza la publicación de la "*Revista de Filosofía*". Una figura destacada, con orientación hacia la filosofía de Nicolai Hartmann en el campo de las valoraciones éticas, fue la del académico Ricardo Maliandi, recientemente fallecido.

Se van fundando diversos institutos en las universidades nacionales y, así, se hace en la Universidad de Tucumán al abrir el Departamento de Filosofía en 1937 donde enseñó Manuel García Morente, el pensador español que publica sus conocidas *Lecciones preliminares de filosofía*. En esa misma casa de estudios estuvo el italiano Rodolfo Mondolfo que fue designado académico correspondiente por esta Academia, en reconocimiento a su labor en el campo de la filosofía griega. Fueron asiduas, asimismo, las relaciones de esta Academia con la figura solitaria de Alberto Rougès, el que abrió un camino particular en el pensar argentino a través de sus relaciones con la filosofía bergsoniana.

Las facultades de Buenos Aires y de Tucumán fueron puntas de lanza para las demás, tanto por la calidad de sus integrantes como por el trabajo desarrollado en las mismas.

En el tiempo, le sigue la creación de la Universidad de Cuyo, con su carrera de Humanidades en Mendoza, en 1939. En la Universidad del Litoral la carrera de Filosofía fue creada en Rosario en el año 1947, y se desempeñaron en ellas los profesores de Buenos Aires, La Plata y Tucumán. Años más tarde se fundan Las Universidades del Sur, en Bahía Blanca en 1956 y en la del Nordeste, en Resistencia, en 1957.

En Córdoba, como producto de los sucesos de la Reforma Universitaria, el clima no fue propicio, durante bastante tiempo, para nuevos sucesos culturales académicos. Sin embargo, en 1922 Taborda propone la creación de un Seminario de Filosofía en la Facultad de Derecho y, desde 1933 gravita en esa ciudad el Instituto de Filosofía donde llega a destacarse Carlos Astrada. Desde 1930 hasta 1940 la fundación del Instituto Santo Tomás de Aquino marca su presencia en la intelectualidad cordobesa, con las orientaciones tomista y nacionalista en sus pensadores.

Si hacemos un balance de la “normalidad filosófica”, nos encontramos que, hoy, la filosofía tiene sus sedes en facultades o en instituciones particulares y que se han escrito algunos libros importantes, por los pensadores ya señalados y que algunos de ellos han merecido ser citados en enciclopedias extranjeras. Dichos libros, ya sean trabajos monográficos o libros de textos son merecedores de atención. Mas debemos señalar que, tal vez, no exista en los pensadores actuales ni el ímpetu ni el espíritu de

sus comienzos ya que los profesores se han convertido, en general, en burócratas que ansían solamente ascender en sus carreras y, si bien se escriben muchos artículos – que se asemejan, en muchos casos, a escritos meramente bibliográficos- el problema mayor que tiene la filosofía, hoy, es el lenguaje, ya que el que se usa es abstruso e incomprensible para la mayoría de las personas, por lo que podemos concluir que el pensamiento filosófico se ha vuelto endogámico y se ha alejado del panorama cultural del país. El lenguaje filosófico es el instrumento a través del cual se comunican las ideas, es el “bisturí” del filósofo, por lo tanto, si él falla, si no es preciso ni adecuado, el andamiaje que se construye carece de base, la comunicación se hace imposible y el pensamiento muere. Tampoco la filosofía ha podido crear, en estos años, una peculiaridad distinta a la europea que podía haberle marcado, tal vez, la mirada nueva desde el horizonte de América y, lamentablemente, ha podido establecer pocos nexos de conexión entre los distintos temas filosóficos y no ha revalidado el aspecto sinóptico, que debería ser propio de esta disciplina. Pues ha sucedido que los escritores se han ocupado, solamente, de redactar temas propios de “especialistas”, quizá por un afán de snobismo característico de muchos de los hombres de estas tierras, por su afán de estar siempre “a la moda”, pero, también, debemos reconocerlo, ha influido “el espíritu del tiempo” marcado con el auge de las ciencias que se ocupan, siempre, de parcelas del conocimiento, lo que es propio de ellas, pero no de la filosofía que ha ido perdiendo, de esa manera, su característica de ser un conocimiento integrador. Lamentablemente, tampoco se ha logrado conservar el primer puesto que había conquistado nuestro pensar en sus comienzos, al perder su condición de ser el portador o la voz de la filosofía en América. Ese puesto se había conseguido tanto por la calidad de sus instituciones que se han ido desmoronando lentamente, por los numerosos golpes ideológicos e institucionales que sufrieron, cuanto por los “intereses creados” que han prevalecido en ellas, especialmente en los últimos decenios del siglo, lo que ha traído un descenso en la producción cultural. Hemos tenido muy buenos profesores con excelentes trabajos personales pero no han visto recompensados sus esfuerzos. No es necesario abundar en la proliferación de universidades en la actualidad.

Tal vez sea poca la cosecha pero, quizá, un nuevo enfoque, desapasionado, pueda descubrir, nuevamente, el camino y volver a darle, a nuestro pensar, el lustre desaparecido.

Tal vez debamos volver a la tradición que hemos ido forjando con el paso de los años, que ha conocidos empinados ascensos y profundos descensos y que ha sido el norte de nuestros anhelos porque siempre nos hemos preguntado, en un examen autoconsciente, por nosotros mismos, por inquirir quiénes somos, no sólo por averiguar nuestros orígenes - ya remotos, ya lejanos- sino por el afán de constituir un suelo común, un ancho camino por sobre el cual podamos caminar unidos. La búsqueda constante de nuestra identidad nos ha caracterizado, por ello, la filosofía, en sus comienzos, ha trabajado sobre el pensar en las distintas naciones y las motivaciones que produjeron sus ascensos y descensos, en el afán de poder considerarlas o aplicarlas en nuestro país. También nos hemos preocupado por el sistema de valores que las han forjado y, fundamentalmente, ha sido una constante en nuestro pensar la idea de la libertad, desde Korn, cuando la define como libertad creadora hasta los trabajos de Massuh y Adolfo P. Carpio. Buscándonos, es que hemos forjado sin pausa nuestra identidad quizá porque hemos atisbado que, en la meta, puede aflorar la patria.

Ella, nuestra patria, es la que adquiere su primera figura en el suelo de la pampa interminable y fecunda y en las empinadas montañas, blancas por las nieves que las coronan, o tapizadas de verde, o trasuntando los mil colores que revelan los minerales que se guardan en su seno; patria es también el azul en el que se dibujan las estrellas de nuestro cielo, que nos orientan y nos encantan, con la graciosa cruz del sur tendiendo sus brazos hacia la vía láctea, y es el glauco amanecer de nuestro océano y el leonado de nuestros ríos que llevan en sí el limo de nuestra tierra y es ella, asimismo, la que se dibuja en los largos atardeceres de la Patagonia y en los cambiantes colores con que se pintan los días que se iluminan al calor del norte. Ella es el rosado de los lapachos y el lavanda de los jacarandáes, el rojo restallante de la flor del ceibo y el amarillo de las tipas y las orquídeas autóctonas que nos regalan el samohú y el yuchán, nuestros palos borrachos. Ella es todo eso pero más aún es el espíritu que en ella anida y que florece en nuestros poetas, en nuestros artistas, en nuestros pensadores, en nuestros héroes, en nuestros hombres de trabajo y de

empresa y en todos aquellos que, de una manera u otra están contagiados por la misma intensidad en el sentir y en el querer. Y es sobre este magma que se enciende el nombre de la patria cuando la comprendemos como la región de los sentimientos compartidos y del reconocimiento del otro como parte de nosotros mismos. Ella es el signo de los afectos indelebles, de las emociones que nos aprisionan el corazón cuando vemos nuestra bandera ondear en sitios lejanos. Ella, nuestro símbolo representativo, nos da la absoluta certeza del reconocimiento y de la guarda de todos en sí, y nos proporciona, al mismo tiempo, la cantera de significaciones en la cual abrevamos para salir fortalecidos y poder iniciar nuestro propio camino. Patria es la tradición que nos ha formado, patria es el idioma en el que hablamos nuestras primeras palabras, patria es la unión de todos en la misma hermandad. Si logramos hacer esta fusión tendremos una patria, si no, ella será solamente una palabra huera, vacía de sustancia.

La patria como tradición, como unión en la diversidad sobre razas tejidas en idéntico telar, hecha sobre historias desgarradas y amaneceres luminosos, será la meta hacia la cual deberemos orientarnos para que todo lo soñado se convierte en una esplendente realidad.

Y a pesar de los innumerables obstáculos que se nos plantean en el camino, con interés siempre renovado, hacia tu nombre hecho carne en nosotros, hacia tu luz, patria, con la esperanza intacta, nos dirigimos.



Archivo Filosófico Argentino

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Puciarelli

LOS HOMBRES Y SUS MEDITACIONES LAS IDEAS DE LA GENERACIÓN ESPAÑOLA DEL 98 Y EL PENSAR ARGENTINO.

Blanca H. Parfait



Miguel de Unamuno



Héctor
Murena

Mas otra España nace.

La España del cincel y de la maza,

con esa eterna juventud que se hace

del pasado macizo de la raza.

España de la rabia y de la idea.

El mañana efímero, Antonio Machado.

Tarea ardua es pensar la Argentina porque la primera figura que nos evoca es la de Proteo, el dios griego que, cuando se lo pretendía apresar, se transformaba sucesivamente en león, serpiente, pantera, agua y árbol. Esa capacidad de metamorfosearse, tan propia de nuestra tierra, hace que resista, con éxito, todo intento de clasificación, por lo que nos ha parecido oportuno, en primer lugar, hacer una comparación con España a través de algunos de sus pensadores, para poder luego, con ese bagaje, abordar nuestra circunstancia.

¿Qué es lo que lleva a los hombres a meditar sobre su destino? Porque no es si no suceso muy extraño el despertar al hecho de la existencia propia y a la conciencia de ser arrojado al mundo en determinado espacio y tiempo ¿por qué la existencia se muestra en un aquí y un ahora? ¿Por qué, en los infinitos meandros del espíritu la llama de otra posibilidad, de otra circunstancia vital aparece siempre en el horizonte de las inquietudes humanas? Las insistentes preguntas por el discurrir de nuestra vida nos acicatean con su embrujo.

La pregunta por el sentido de la vida, aquella que era el tema de la filosofía alemana de Simmel, y que indaga Heidegger, aquella que había dejado la llama viva de Kierkegaard reclamando por su individualidad, la pregunta que era motivo de hondas cavilaciones en la cercana y, a la vez, lejana Alemania, era vivida con pasión en España.

Las inquietudes vivenciales de la generación del 98, encarnada en Azorín, Unamuno, Baroja, Valle Inclán, Ganivet, Machado, muestran que las antenas de la sensibilidad literaria y las de la filosofía se potenciaban mutuamente mostrando las hondas relaciones que unen el pensar filosófico con la literatura.

Tal vez sea el signo de los tiempos, de esos tiempos en los que tanto literatura cuanto filosofía se asomaban a las profundidades - como toda gran obra del espíritu- y no se habían detenido, todavía, a jugar desleídamente en las superficies o a transmutar la vida en los esquemas vacíos y muertos de los juegos lógicos.

Quisiera hoy traer al recuerdo una imagen centenaria, una pincelada que nos colorea un encuentro de dos vidas en el que salen a la luz los temas del sentido, de la vida y el lugar.

Dos jóvenes y su encuentro en Madrid

Dos jóvenes sueñan a España y no lo sospechan en esa primavera de 1891 en la que se encuentran el norte del país –en la persona de Miguel de Unamuno-, joven profesor de griego oriundo de Vizcaya, y Angel Ganivet, en cuya persona se adivinaban los aires del sur español. El norte y el sur se encuentran en el corazón de España, en Madrid, con motivo de rendir las oposiciones pertinentes a las cátedras de griego ante el tribunal que presidía don Marcelino Menéndez y Pelayo.

Ambos ambicionaban cátedras cercanas a sus lugares de origen, y ahí estaban, haciendo sus ejercicios (que se prolongan alrededor de un mes). Terminada la labor del día se dirigían ambos, acosados por su afán de

refrescarse, a una horchatería en la que se dedicaban a tomar helados y a hablar de sus sueños y sus ensueños. Las horas se desvanecían en las charlas juveniles y Ganivet, el granadino, escuchaba pacientemente el acentuado "instinto de charla" que Unamuno confesaba poseer. La verba de don Miguel le hace partícipe del deseo de ilustrar la *Batracomiomaquia* homeriana para lo cual se ha provisto de ranas a las que estudia anatómicamente y dibuja una y otra vez. Unamuno y el dibujo de las ranas quedarán grabados en el recuerdo de Ganivet y resistirán el paso de los años. Por el momento deben separarse pues, si bien Unamuno recibió su cátedra en Salamanca, no le sucedió lo mismo a Ganivet. Se despiden, pues, y se pierden sus rastros..... Pero el destino tiene sus vueltas y., al cabo de cinco años, en 1896, lee Unamuno un artículo de Ganivet, le escribe entusiasmado y se inicia una correspondencia plena de ideas fecundas

¿Cuáles son los temas sobre los que departen? Pues España y sus hombres, todo aquello, en fin, que puede llevarles a responder las inconscientes preguntas que guardaban en sí desde siempre.

El *Idearum* de Ganivet muestra la lectura de su tierra hecha por el hombre producto de la mezcla de razas y en el que conviven los minaretes y las cruces, las imágenes y las piedras afiligranadas, los naranjos y las fuentes. La vida que canta y la celda en la que se purgan los pecados; luces y sombras han mecido a Ganivet y, en las aguas unidas de las razas, ha pensado el sentido de su existencia. Es la España africana la que describe como propia, la celtífera profunda es la que anhela y desea liberarla del oportunismo de los llamados "intelectuales". Lanza para ellos una frase que es, sin duda, premonitoria "en presencia de la ruina espiritual de España hay que ponerse una piedra en el sitio donde está el corazón y hay que arrojar aunque sea un millón de españoles a los lobos, si no queremos arrojarnos todos a los puercos" ¹. Frase visceral, arrancado desde lo mas profundo de sí. Ganivet, antiguo molinero, nos señala que "las ideas deben ser semejantes a las ruedas del molino que, sin cambiar de sitio, dan harina y, con ella el pan que nos nutre...pero deben ser ideas redondas y no ideas picudas, que son las que da España, proyectiles ciegos que no se sabe adónde van y van siempre a hacer daño " ².

Sueña con la hermandad española, pero aquella que conserve las diferencias, aquella en la que se acepte el pensamiento del otro. La España de sus sueños consiste en enlazar las ideas diferentes por la concordia y las opuestas por la tolerancia, pues sólo el cambio de ideas traerá aparejado la transformación de la organización social. El idealista Ganivet, el hombre mezclado, acepta lo diferente, pero busca el elemento común que, como río subterráneo, le muestre el agua donde abreviar. Ama las diferencias que son las distintas modulaciones del fondo único que late en España. No es ya el reformista joven que, como todos los de esa edad reforman a su antojo y ganas, sino que se ha transformado en el adulto que admite haber cambiado sus ideas; pues "para algo es hombre y no piedra".

Busca Ganivet la verdadera España ¡cómo le duele España!

Para Unamuno el fondo de España es el fondo cristiano y está, sostiene en ese momento, representado por el personaje de Alonso Quijano, el cuerdo, y no

por el loco de don Quijote. Cree en la moralidad de España, sin moros, sin romanos, sin fenicios ni godos. Mas la idea no convence a Ganivet quien reclama sus raíces ya que sin ellas "tal vez no le queden mas que las piernas (y exclama), me mata Ud. sin querer, amigo Unamuno". Es Ganivet la España que ha padecido las fusiones de mil sangres y sostiene que no es ella la que debe demarcar, sino que toda demarcación sólo es válida si se sostiene por el espíritu y el idioma y que, por ello, hay que mirar a la América española.

Unamuno atravesaba por aquel entonces su fase spenceriana y le entusiasaban las fábricas que se levantaban en su país, defendía su absoluta necesidad y afirmaba el desarrollo sostenido de la economía como base para el despegue de España. El idealista Ganivet sostiene que no solo la religión sino también el arte y la ciencia en general deben estar "mas altas que ese bienestar económico en que hoy se cifra la civilización" 3.

Unamuno piensa que la historia " da razón a los cuatro que gritan y nada dice de los cuarenta mil que callan" y ella es la responsable de la deformación de las ideas en España al insistir en el cruce de las razas, pues éstas solo representan débiles capas de aluvión sobre "densa roca viva". "Hay -sostiene- un fondo espiritual puro, a pesar de las invasiones, que está en los hechos subhistóricos que permanecen y van estratificándose en profundas capas" 4

España soñada por los literatos, entrevista por el sueño de la pluma. El dardo clavado en el corazón de ambos hace que, soñando a España, también la hagan. Sueñan sus propias visiones, las de la España posible, las de la España ideal, hasta que la muerte querida por mano propia acaece en Angel Ganivet y el sueño de España queda huérfano de una de sus voces. Se apaga aquel que tiene alma de nardo- como había cantado Machado- "vida y muerte sueño son/ y todo el mundo sueña/ sueño es la vida del hombre/ sueño es la muerte en la piedra...yo doy mi vida de hombre por soñar, muerto en la piedra" 5

Las influencias entre los pensadores son difíciles de precisar, mas lo cierto es que va cambiando Unamuno sus ideas, va dejando atrás su primitivo spencerismo y se vuelca a lo espiritual. La España de sus ensueños lo persigue rondándolo y la evoca constantemente en su tristeza de hombre sin suelo, en su exilio, y le hace decir que "lo que el pueblo español necesita es aprender a pensar y sentir por sí mismo y no por delegación, y sobre todo, tener un sentimiento y un ideal acerca de la vida y su valor" 6

La apelación al sí mismo, a la interioridad, son temas caros a la filosofía de la existencia. El alejamiento necesario del impersonal- que extiende sus garras, hoy, por todo el orbe- no hace si no mostrar la sintonía de ideas que hay entre el pensar filosófico de la vida y la filosofía unamuniana.

La idea unamuniana de la vida es la que le hace exclamar, con su acostumbrada fuerza, el querer ser español, no europeo ni moderno. Lo celtíbero es su afán y su deseo. Es la España que surge en las costumbres populares, en el paisaje de sus tierras, la que se descubre no en las batallas sino en los cantos, no la que copia las actitudes de todos, sino la auténtica que se expresa en los cuadros de Goya y de Velázquez. Clama por la España

subterránea, por la vida de la intrahistoria, no la de la historia a secas, la de los hechos superficiales que no dejan huellas en lo profundo del país; le interesa el hombre de todos los días y las acciones cotidianas, pues de ellas surgen lo que cada uno desea, aspira y piensa y son el manantial del camino en el que afluye lo español. Dicho sea de paso, sus afirmaciones no tienen pretensión de nacionalismo, sino que son un intento de traer a la superficie lo oculto del hombre total. Este es el que mirándose a sí mismo descubre la humanidad, y se asombra de su hallazgo. Busca Unamuno el núcleo virginal donde se esconde lo propio de España, lo íntimo de esas tierras pobres, "tan pobres que tienen alma" 7 y en esas tierras surgirá el hombre nuevo, al que ahora sueña don Miguel de Unamuno ya vestido con el ropaje de don Quijote. Si, don Miguel ha olvidado a Alonso Quijano y rescatado la locura de don Quijote.

Busca Unamuno reflejar el alma de su pueblo y tiene su propia alma para ello. Indaga por la esencia metafísica de España que ha dado como resultado el Quijote que, por sus locuras, vive de manera mística y medieval, y que, por esa vida, pelea, por esas ideas que son su Dulcinea, lucha. Combate por la gloria de vivir y sobrevivir, comprende que otros pueblos han vivido y luchado por las instituciones, pero los españoles, afirma Unamuno, han dejado a los demás pueblos su propia alma que es la que los muestra luchando por los imposibles.

En el quijotismo se afianza España y no en Sancho Panza que es quien procura aceptar la vida tal cual como los otros le dicen que es y a la que él, dócilmente, siempre asiente. En la locura de don Quijote se atisba otro mundo que es finalmente el de la vida eterna, alegre siempre de sí misma.

El quijotismo es el ideal del hombre agónico unamuniano que combate siempre por seguir adelante, sin temerle a nada ni a nadie. Lleva consigo su triste figura y aspira a conseguir que el mundo sea como él lo siente y, por ende, como debe ser, no como lo quiere la ciencia ni la razón. Ante la razón pone el corazón, ante el pensar el desear, ante el contemplar, el luchar. Lucha siempre por ese anhelo de inmortalidad del hombre nuevo que, sabe, no se cumplirá, "que será eternamente futuro para mejor conservar su idealidad preciosa, que es la que nos vivifica" 8.

Héctor Murena y el pensar argentino

La generación del 98 pensó su tierra y sus hombres, y los pensó metafísicamente. También, así, oteando lo absoluto, medita sobre la mía otro literato metafísico en cuyo rostro asomaban dos mundos, enigmático rostro en el que sobresalían dos oscurísimos ojos llenos de lo inconmensurable y que se contraponían fuertemente con la impresión que causaban la presencia de su nariz y boca, casi primitivas. Extraño rostro fue el de Héctor A. Murena, tanto como fue extraña su muerte. Como cuando en los días finales del estío la vida recobra su fuerza maravillosa y lucha incansablemente contra el tapiz amarillo que se avecina y los árboles dan sus últimos frutos antes de desmelenarse con los vientos del otoño, así con ese ímpetu vital, desbordado su espíritu por las fuerzas demoníacas y presintiendo el absoluto, vivió sus últimos tiempos. Y, como si presintiera desde mucho antes su solitaria muerte así lo cantó: "He caminado por las calles/ de esta ciudad cerrada/ como si hubiera vuelto/ por

muy poco tiempo/ de una interminable guerra, / de la que nadie aquí habla/...pero sintiendo crecer en mí, un tenaz vino de vida/ y agradeciendo / que nadie saliera a tocarme las heridas/ a consolarme/ de esta guerra contra la soledad/ que en nosotros se consume” 9

También él pensó en la paradójica circunstancia de haber nacido en estos lares y se preguntó con grave voz inquisidora, por su sentido.

En *El pecado original de América* va exponiendo, como si pensase en voz alta o dialogara consigo mismo, sus ideas sobre el hombre y su entorno. Expone su tesis de que "el sentimiento de vivir en América significa estar gravado por un segundo pecado original" 10.

Así como el cuerpo con el que nacemos nos distingue y personifica, también lo hace, en su medida, el lugar de nacimiento. No es éste un simple hecho natural, sino que la tierra y los otros junto a los cuales estamos forman un entramado en cuyo centro crecemos y morimos. La ligazón con la tierra se nos hace presente al viajar ya que el lugar al que llegamos no es nunca lo que soñamos porque no estamos como el hombre en su tierra, nos faltan los lazos originales y no los podemos crear de nuevo. Cuando la historia quiere interpretar los hechos como naturales, rebaja también al hombre a esa condición. Advierte Murena "algún día el hombre comprenderá que los hechos son símbolo de lo sobrenatural y eso lo llevará a contemplarse como ser sobrenatural y a cumplir el sobrenatural destino que en su alma lleva misteriosamente inscripto" 11.

Es el destino que se expresa también en lo geográfico y en lo histórico, en esa infinita diversidad del espíritu que, siendo universal, se modula de diferentes formas en cada pueblo y, de manera tan inefable como "el rostro de cada criatura"

Considera que América es un escándalo histórico pues no se ha ido historiando como otros pueblos sino que ha ido sumando historias y culturas, ha ido acumulando el espíritu de otras tierras en "camino paralelos a razas en fusión y en trance de extinción, lastrando de otros espíritus el espíritu de la tierra en la que se asentaron. El espíritu que traían carecía de tierra en la cual germinar y la tierra que recibía- a los inmigrantes que a ella se acercaban -, no estaba preparada, no estaba cultivada para que germinara el lento trabajo de la cultura. El choque era inevitable, de ahí lo sobrecogedor de sus experiencias, lo difícil de sus vidas y lo dramático del arraigo.

Mas el espíritu comenzó su marcha cumpliendo el mandato de Dios de que cada pueblo guarda para sí un modo especial de cumplirse lo divino.

Dos arquetipos

La articulación del estigma sudamericano se patentiza en dos arquetipos que adquieren en América particular idiosincracia.

El primero es el que admite que hubiera preferido no nacer en estas tierras, el

que tiene el espíritu en Europa y que oscila entre el mundo ideal, al que añora, a veces sin conocerlo, y el real que es su base, al que denigra y rechaza. Lucha con la realidad, y vive en constante represión de sí mismo. Se ampara en la cultura europea sobre la cual arma sus bases y expresa que hay que cambiar todo en el país para que éste pueda ser como él desea que sea, queriendo otro país, no éste que tiene, y llega a desear la intrusión de una potencia extranjera para que ordene su tierra y termine con los problemas. Se atrinchera en sus ideas, no lee las obras de sus compatriotas "mas que por obligación o por azar porque... toda enseñanza de parte de un compatriota significaría atarse a una tradición, y lo que la tradición trae es la tierra, la realidad y él está atado a sus ideas y es revolucionario"...¹² con veinte años de retraso. Acumula citas, pero no puede pensar porque le falta su sustancia, su ligazón a la verdad, el fondo formado por la historia de la tierra. La cultura es solamente una convención, un mecanismo, porque él interpreta todo lo que sucede según el esquema de ideas europeo. Piensa que él es el comienzo de todo, y lo que desea es no afirmar el espíritu de su tierra sino negarlo.

El segundo arquetipo es el del "fanático" que se une a las oscuras formas de la tierra y de la sangre" pero no con la fortaleza que nutre, sino con la complicidad en la que él sacrifica su parte de hombre a fin de que esas fuerzas le den las máscaras para defenderse" ¹³. La tierra no le pertenece, no le da sus fuerzas nutricias sino que se embandera en ellas en lo superficial y todo es folklórico. Ha aprendido que la mejor forma de igualar consiste en arrasar con lo superior. Está atado a la realidad de la tierra, pero sin su espíritu y se anula a sí mismo. Se transforma en parte de la tierra y "asume su silencio" pero tiene, tal vez por ello, un magnetismo especial con los que lo rodean de modo tal que se convierte en miembro de la masa o en explotador de ella, y busca la quietud cultural, el estancamiento para que el espíritu no florezca. Escribe para el pueblo, con lo que quiere significar que se dirige a los sectores no cultos, y no piensa que "al pueblo hay que darle no convencionalismos sino ideas superiores que lo obliguen a realizar el esfuerzo que lo llevará a superarse"¹⁴.

Estos dos arquetipos humanos - en los que no nos costaría ningún esfuerzo reconocer rasgos de nuestros contemporáneos- son tipos humanos negadores y niegan por exceso y por defecto la americanización del espíritu. Tienen ellos "mala disposición", categoría espiritual a priori con la que se enfrentan a su propia realidad, a la que pretenden reformar o rechazar. Su mala disposición les impide ver.

Los arquetipos, nos lo ha enseñado Platón, no existen en esta realidad sensible tal como los pensamos, pero todos los hombres tienen alguna faceta de ellos. Excepcionalmente se unen en una amalgama feliz y son, entonces, aquellos que efectúan las grandes obras de América, a los que debemos mirar para iniciar nuestro camino.

Esas obras, grandes en su soledad, nos hablan también de la soledad del creador en América, en la que debe trabajar sin la resonancia de su medio, debe crear en su aislamiento, debe traspasar los frutos jugosos de la tierra y esperar. Su savia baja a las profundidades, se enraíza en ellas y solo así su obra se vuelve tradición, espejo de nosotros mismos, reflejo en el que nos alumbramos.

Llama Murena intelectualización al hacer positivo que se sumerge en la raíz de la tierra y nos aclara que "hablamos aquí de intelecto como de esa actitud típica de la criatura humana que le ha permitido -a diferencia del animal que vive fundido, en éxtasis con su mundo -, interponer una distancia anímica entre él y la realidad que lo circunda, estatuir respecto al mundo una perspectiva que lo capacita para adueñarse cognoscitivamente de éste - para convertirlo en objeto de conocimiento del cual él es el sujeto" 15.

Así como el hombre primitivo pudo distanciarse del mundo en cuanto lo convirtió en objeto, también así el hombre "intelectual" ve por primera vez la tierra sin prejuicios, puede objetivarla y tomar conciencia de ella e interpone una distancia entre él y su objeto, funda la cultura.

El americano es el hombre dotado de esa estructura, de esa objetividad para quien repentinamente se ha reiterado el colapso de descubrirse arrojado por una causa inescrutable en el mundo en bruto, de descubrirse otra vez en medio del silencio originario" 16

Ese mundo se ha transformado porque es como si hubiera perdido su carne, su sustancia, y debiera encarnarse otra vez, su carnadura es la que debe hacerse, pero no encuentra el hombre argentino nada delante de sí porque el mundo se ha transobjetivado, ha desaparecido, no está delante de sí sino que está detrás, como un supuesto que no lo abandona.

Es ésta la relación que llama transobjetividad, con lo que quiere significar no sólo que el mundo está como un supuesto, como aquello que hemos visto, y, desengañados o engañados por nuestras miradas prejuiciosas, hemos dejado de lado, sino que el espíritu transobjetivo es "inconsciente y sus manifestaciones consisten en destrucciones y deformaciones del espíritu objetivo", es decir, de las instituciones que fundan la cultura y hacen el espacio espiritual en el que habitamos, por eso lo observamos siempre como negatividades.

El mundo se le presenta, al hombre argentino, como algo sin interés porque la carga que representa ha sido demasiada pesada y, por serlo, no ha podido fundar en él la cultura objetiva. Sólo puede, con desdén, ignorarlo y lo hace con la mirada puesta en un horizonte ulterior; se dirige, pues, a lo que no existe, a lo mágico y, en consecuencia las obras no reflejan el mundo, son abstractas porque les falta el anclaje. El mundo se ha diluido, convertido en puro dato.

Lo transobjetivo es un "campo de acción de fuerzas metafísicas", en donde todo adquiere una dimensión única y sobrenatural. En lo transobjetivo aparece el destino, y solamente avistándolo, puede el hombre lanzar una mirada nueva sobre los objetos porque, en el fondo, solamente en ese momento los comienza a ver, como si surgieran de la nada primigenia. La intuición transobjetiva se manifiesta en las brumas como fatalidad, "el horizonte donde Dios se preanuncia".

Una ojeada a la ciencia, al arte y a las comunicaciones humanas nos aclarará el panorama.

El hombre fáustico de Occidente considera el saber, la ciencia, como el apoderarse del objeto del mundo. Para el americano no existe nada que "pueda ser calificado como ciencia o interés científico" y aunque existan aspiraciones aisladas no encuentran estímulos en su tierra para florecer. Tienen la persuasión de saberlo todo y "cuando optan por practicar disciplinas que exigen un saber real los sobrecoge la sensación de que no saben nada, y así apelan a una erudición excesiva, a un fatigoso manejo de autoridades que en el fondo nunca terminan de asimilar ..., el saber no les interesa y, en el fondo, no lo entienden" 17. Pero este no entender hace que se inclinen a la técnica como recurso y la descarguen de la espiritualidad que debe tener por lo que el problema que enfrentan es el de la lucha entre la omnipotencia de los elementos técnicos y su propia libertad.

En el arte los dos arquetipos que hemos mencionado se inclinan por la vanguardia porque no pueden aplicar la comprensión objetiva de su mundo y entonces quieren negarlo o intentan un folklorismo con el que mientras proyectan resucitar culturas, las matan nuevamente. El arte no ha hallado aún sus propias formas y, tal vez por esta razón, apunta a lo abstracto. Si mencionamos, por ejemplo, el mundo como paisaje, vemos que cobra dimensión sobrehumana o de mero dato como en las obras de Borges que son un "ininterrumpido discurso acerca de las impalpables fuerzas que gobiernan lo mundano", en tanto que los personajes de Mallea se agitan en una zona en la que sus sombras hacen destacar sobre todo, más que lo que tocan y lo que hacen, la intolerable luz de la fatalidad" 18.

En las relaciones interhumanas advierte Murena que el hombre no dialoga, porque no reconoce al otro como otro sino que habla sobre lo que podríamos llamar elementos comunes de la vida diaria, ya sea de negocios o de política o de deporte, donde se supone siempre que el otro es el oidor del monólogo que cada uno hace para sí. Y su monólogo versa siempre sobre un desmesurado afán de riqueza.

El hombre argentino se descubre en soledad e intenta una nueva sociabilidad. El hombre transobjetivo se piensa como un absoluto y cuando debe sumergirse en el dominio de lo relativo, por ejemplo, de la política como aplicación de un modo de pensar, lo tilda de "sucio", es decir, de mundano, y entra en ella para conseguir un provecho personal o la convierte en lucha religiosa con la que, apasionadamente, decide convertirse en el salvador de la patria y, al hacerlo, divide al país en facciones.

En el plano de la música encontramos un elemento más de la soledad con la que se manifiesta el espíritu transobjetivo y es "la orgullosa y sentimental aceptación de dicho aislamiento, que con todas sus implicancias aparece nítidamente en el tango". 19

Otra señal de la transobjetivación la constituye el "sobrepasamiento de todas las formas del culto "...¿no se ha apresurado América a vanagloriarse de que en sus tierra regía la mas amplia libertad de cultos? Esto no es forma de respeto supremo hacia todos los cultos sino índice de una sintomática indiferencia hacia todos los cultos que es lo único que permite anteponer la superficial libertad

política a las hondas convicciones religiosas" 20.

Todas las formas culturales solo son posibles sobre un fondo de creencia, de fe que las sostiene, sobre un absoluto que establece las referencias. América no lo tiene, no tiene nombre para su absoluto, no tiene palabras para designar la unión que fructifica y, si bien " ni dios ni los animales necesitan de nombres... la criatura humana no puede existir sin ellos"21

Transobjetivo, mala disposición e intelectualización son distintos aspectos del mismo fenómeno, al que le podemos poner un nombre. Por ahora ese nombre es fatalidad. Un día será otra la palabra.

Tal vez debamos realizar una metáfora, un ir más allá tal como lo indica la tradición hermética – tan cara a Murena-, que señala que es necesario morir y renacer muchas veces en el curso de la vida para poder espiritualizarse. Recuerda que existía en París, a principios del siglo pasado, en la calle Le Regrattier “un nicho en el que se veía la estatua de una mujer decapitada que tenía en la mano un vaso y a cuyo pie había una leyenda que decía “Todo le sirve”. En el vaso está el vino de la sabiduría, la mujer está decapitada para indicar que se ha separado el alma del cuerpo. El alma, luz blanquísima, ha dejado al cuerpo que es su tumba, en el estado de *nigredo*, *nigrum nigro nigrius*, negro más negro que el negro, pero la leyenda indica que lo negro debe espiritualizarse, la negra materia – esa casi nada- debe poder volverse luz para ser condición de una obra.22

Toda obra, todo aquello que se manifiesta, debe cumplir su ciclo de transformación y por ello entendemos que podemos ensayar otra palabra y avistamos destino, pero, ¿ cambiar fatalidad por destino no es ir por el mismo camino?. Pensamos que no si entendemos destino como el pensamiento y acción comunes a todos los hombres del país, si somos capaces de escribir nuestra historia como la historia de una comunidad pensante que no se deja arrastrar por las veleidades del momento, si somos capaces de vivir aquello que deseamos para todos y no solamente para nosotros mismos, si nos atrevemos a soñar y a tener el coraje de cumplir nuestros sueños sin importarnos aquello que dejamos atrás.

Creo que esto es lo que nos falta: el coraje de soñar en común y el arrojo para volver realidad lo que todavía no es.

Es a esta tarea que los convoco, que es lo mismo que llamarlos a realizar una comunidad que es sinónimo de país. Porque lo que éste es, es solamente el resultado de las pequeñas acciones de cada uno, todos los días.

Nos falta la creencia de que cada una de nuestras acciones es importante, porque solamente imbuídos de esta carga, como si fuera sagrada y con ese espíritu, podremos salir adelante.

Si nos falta la creencia en un destino común no podremos escribir nuestra humilde página en el proceso histórico. Debemos tener presente que la escritura, que es una metáfora de nuestro trabajo, se destaca como las letras

negras sobre el blanco papel que es el país, que es el que nos posibilita ser lo que somos, si lo dejamos de lado y atendemos a las letras negras que somos cada uno de nosotros, no escribiremos porque no habrá fondo que lo permita, seremos solamente un enorme borrón histórico.

Creamos en la página en blanco, confiemos en nuestras propias fuerzas superadoras de la adversidad que será sólo momentánea si es que no esperamos la salvación por obra de otro sino por nosotros mismos, y así nos alejaremos de la conspiración de los mediocres.

Los griegos, que algo sabían de adversidades y restricciones confiaron en un lema “ser siempre el mejor y mantenerse en ello”, ésa fue la fe que los sostuvo y los hizo ser lo que fueron. A eso los insto, al sereno trabajo sobre nosotros mismos, en el puesto que cada uno tiene, aquél que el dios le ha dado. Los comprometo a convertir el trabajo en misión, a adquirir la fe que nos falta.

Ése será el momento en que fatalidad podrá trocarse en la palabra país, pues los procesos históricos no se decantan en la impaciencia, sino que siguen su propio curso. Alentados por esa fe, llevados por esa inquietud tal vez comprendamos que la reconstrucción es posible, que esa impaciencia vital es la que subterráneamente va sosteniendo, hilando, la trama final. Tal vez hayamos nacido en tiempos de trama y no de urdimbre acabada, ese desencuentro es nuestro estigma pero bien puede convertir nuestro camino en tarea incitante.

Las potencialidades de nuestra patria deben hacernos persistir en nuestras actitudes de búsqueda, de afincamiento, de real encuentro de nosotros mismos, porque solamente haciéndolo podemos sentir la alegría de ser hombres y el mandato divino de dibujarle nuestro rostro a la humanidad.

Notas

1 .- Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo IV, Madrid, Afrodiseo Aguado (por concesión especial, Vergara, Barcelona),1958. p.959

2 .- *id*, p.971/2.

3 .- *id*, p.1012

4 .- *id*, p. 990

5.- Antonio Machado, *Poesías*

6.- citado por Laín Entralgo en *La generación del 98*, Madrid, Espasa Calpe, 1959, 4 edic. p. 134

7 .- A. Machado, *Las tierras de Alvargonzález*, La casa, II.

8. -Laín Entralgo, *op.cit.* p.211

9.- Héctor A. Murena, “*La guerra*”

10. -Héctor A. Murena, *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, p.156

11 .-id. p. 166

12. id. p. 186

13 -id. p. 180

14 id. p. 194

15 . id. p. 191

16. -id. p. 193

17 .-id. p. 198

18 .-id p. 204

19.- id. p. 221

20. id.- p. 218

21.- id.- p. 222

22 .- Héctor A. Murena, *La metáfora y lo sagrado*, Buenos Aires, Tiempo Nuevo, 1973, pp.50/1.



Ciudad de Buenos Aires,© Argentina, 2008.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli

PERSONAS Y PENSARES EN UN SIGLO MEDIEVAL¹

Blanca H. Parfait

Clodoveo oyó las campanas que anunciaban las primas y se despertó sacudiendo su cabeza, miró a su alrededor y observó su casa, la madera lo rodeaba por todas partes. Su mundo medieval estaba hecho de madera, ella es el material universal pero, claro, las maderas de su casa no estaban bien trabajadas porque su hogar campesino no podía aspirar a tener las maderas que habían encontrado en el bosque para la construcción de la estructura de la iglesia o del navío que su señor aspiraba botar, pues el bosque ya había provisto los grandes troncos para ello y se hacía cada vez más raro encontrarlos. Toda su vida dependía del bosque, pues él le daba también los troncos para hacer el fuego de todos los días ¡qué sería de él si viviera en el occidente musulmán! Había oído hablar de ello, de que los musulmanes no tenían bosques y que, por ende, no tenían madera ¿cómo vivirían? Sin embargo, era mejor no preocuparse por ello pues, al fin de cuentas, el que ellos no tuvieran maderas se había convertido en un buen negocio pues obtenían sus beneficios cuando los comerciantes la enviaban por barco o por flotación, por los ríos o por el mar. Si, el buen Dios había dispuesto todo bien porque él no podía aspirar a más, era solamente un vasallo de su señor, le debía fidelidad, había puesto sus manos en las de él y ese gesto era señal de reconocimiento. Sabía que su señor lo defendería en caso de guerra, para eso habían hecho las espadas, que eran fruto de la habilidad de los herreros bárbaros que habían llegado del mundo de los metales, de las estepas de Asia y que habían hecho también el arado, las guadañas y los instrumentos de labranza. ¡El herrero!, ese hombre era como un hechicero, manejaba el fuego y el rojo del metal se plegaba ante sus golpes. Pero él tenía la madera y se contentaba con ello. La piedra, lo sabía, era para su señor, porque tener la casa de piedra es signo de nobleza, ya que solamente los castillos y las catedrales merecían ese material.

¹ Este texto pertenece a *Los caminos del Pensar*, libro de próxima aparición, que la autora permite reproducir en exclusividad para *Archivo Filosófico Argentino*.

Pero era mejor levantarse pues debía concurrir a su trabajo, a labrar la tierra. El la trabajaba para las viñas, no para la cebada, el trigo o el centeno, tampoco para la avena, pues todos los que la trabajaban ya sabían que las cosechas no eran buenas hacía ya algunos años, algunas veces sólo se recuperaba la semilla, para empezar otra vez; ya le habían contado que, en muchos lugares todo era escaso, la comida era mezquina y se temía una hambruna, por ello su trabajo debía ser intenso, había que arrancarle a la tierra lo que se había guardado. Pero ¡faltaba tanto para que los granos de uva se convirtieran en vino!, mas ¡qué bueno era cuando disfrutaban de él en los casamientos! Recordaba tantas cosas acerca del vino, como ese dicho que circulaba acerca de un musulmán que, según contaban, había dicho que si los soplos de los perfumes del vino se expanden en Oriente, hasta alguien privado de olfato es capaz de percibirlo en Occidente 1. Eso él no lo sabía, pero ¡qué bueno era beber el vino! Evocaba el casamiento de Beowulf, él y sus amigos se habían puesto sus mejores ropas de lienzo, buenas calzas y buenos jubones hechos por su mujer, algunos eran de hermosos coloridos, rojos, grises, verdes, también se habían colocado sus gorros en la cabeza y, así ataviados habían buscado a las mujeres con las que se podía bailar, ellas también se habían puesto sus mejores galas, largas faldas y tocas blancas y, tomados de las manos habían bailado haciendo rondas y saltado al compás de las zampoñas, claro que ninguno de ellos se había olvidado de llevar su cuchillo, que lucían en sus cinturas. No fue ese casamiento una copia del país de Cucaña, pero se le asemejó mucho; después de todo ellos lo único que querían era comer y dormir bien. Ahí se había enterado de que continuaba la lucha de los campesinos contra los señores, que seguía la caza furtiva en los bosques y que algunos de sus amigos habían huido porque no habían pagado los tributos debidos a su señor. Es verdad que los señores pensaban de ellos como si fueran bestias, por supuesto que no lo eran pero él veía a sus amigos y, claro, no eran muy apuestos, casi, casi, no tenían figura humana, y tanto era así que, en muchos casos, como en el del pobre Pascasio, algunos pensaban que su lugar natural era el infierno. Así decían los obispos, y sería verdad, pero lo que no le gustaba decididamente era pagar los diezmos que le exigían porque no le parecía que los clérigos lo protegieran y hasta diría que, a veces, protegían a los más poderosos, a los guerreros y, por supuesto, los obispos se protegían a sí mismos.

Así estaba dividida la sociedad, pero no le parecía muy justo. Los guerreros recibían una sólida formación para perfeccionarse en sus luchas y sus armaduras los protegían en las justas, ¡qué hermosas le parecían las armaduras! Relucían bajo el sol, los yelmos le cubrían totalmente la cabeza a los que lidiaban y los penachos, que ondeaban en las puntas, le daban un aspecto verdaderamente aterrador, con las cotas de malla y las armaduras protegían sus cuerpos, las espadas en cuyos filos ondula la muerte, las largas lanzas y los escudos defensores completaban su atavío de luchadores. Claro que no era dato menor el caballo y las vestiduras que tenían que lucir éstos, pero eran preferibles al buey que tenía él. ¡Cómo ondeaban las banderolas, los gallardetes y los estandartes que distinguían a los distintos bandos en las contiendas! ¡Qué espectáculo soberbio! Pero, bien lo sabía, quedaban muchos muertos e inválidos después de las lides. A éstos no se les tenía mucha conmiseración y, muchas veces, los inválidos se unían a los pordioseros que recorrían los caminos. Ellos, los leprosos y los ciegos, le daban mucha pena, como cuando vio a un ciego que conducía a los otros tres ¿cómo lo hacía? Solamente recordaba sus ojos sin vida mientras caminaban tomados de

un palo que les servía de sostén y de defensa, una pequeña sonaja anunciaba su paso. ¡ Triste vida la de esos miserables! No se podían ganar el sustento y vivían de la caridad pública, que no era mucha. Nunca podrían ir por la ruta de los relojes, claro, de los relojes de agua que medían el tiempo laico no el de la iglesia que se debía a las campanas, la ruta ésa que recorría tantos lugares y que sus vecinos hacían frecuentemente, pero tardaban años y algunos no volvían a sus hogares. ¿Cómo harían hacerse entender? Porque Clodoveo sabía que había pueblos distintos que hablaban de manera diferente a la suya. Ese asunto era muy difícil y sólo los estudiantes lo sabían. Era mejor dejárselo a ellos.

Odón era un estudiante, hacía mucho tiempo que pertenecía a esa corporación y ambicionaba vestirse con capas de gamuza y guantes, como lo hacían los doctores –que eran los únicos que podían vestirse así -, pero eso sería después de muchos años de estudios. Ahora prefería ir de un lugar a otro siguiendo a sus maestros, le gustaba esa vida trashumante, comer y dormir en las posadas y entretener al pueblo con sus dichos y sus arengas. Porque él hablaba latín, pero solamente entre los clérigos, ese latín era solamente para ellos, la plebe no lo entendía, lo que le tenía sin cuidado. Hacía tiempo que no visitaba a sus padres en la Francia del norte, donde se hablaba la lengua d'óil, él prefería la lengua d'oc, la del mediodía, y se había peleado largamente con sus compañeros que hablaban alemán, pero tenía que reconocer que todas eran lenguas vulgares, lenguas regionales que competían con su pobre latín desgajado, opaco y sin vida, que era solamente el latín de la Iglesia de su época. ¿Por qué se había disgustado con sus compañeros alemanes? Pues porque ellos sostenían que una abadesa, Hildegarda de Bingen, había asegurado que Adán y Eva hablaban alemán ¿sería eso verdad? El defendía al francés, claro, el franciën que era el que se hablaba en la Ile- de-France. En la universidad habían tenido que agruparse por comunidades y había sido difícil, pues cada uno tenía sus vicios, a ellos los llamaban afeminados, los ingleses tenían fama de borrachos, los sicilianos de crueles, los flamencos de vagos, los borgoñones de estúpidos, los lombardos de avaros, era la suma de los defectos populares, ¡era la torre de Babel! ¡ Ella había asumido un aspecto terrorífico en su época pues simbolizaba la diversidad de las lenguas, la realidad viva del momento, mas inclinada a los vicios que a las virtudes!2

La condición de estudiante de Odón le había proporcionado la ocasión de ver el trabajo de los monjes en el libro de las horas, le había encantado la iluminación de las primas y los maitines, y la profusión de detalles de la que habían hecho una profesión muy rentable. Cuando había estado en Egerton había visto el cuidado que habían puesto en el manuscrito 1139 que representaba la Última Cena: dos guardas de distintos motivos enmarcaban la hoja, una con arabescos, la otra con ángulos, dos pequeñas torres con las cruces correspondientes sobre el techo rojo, a la izquierda estaba Jesús aureolado también en rojo. Junto a él y alrededor de la mesa se ubicaban los doce apóstoles, diez dirigiendo la vista hacia Cristo, dos mirando hacia otro lado ¿cuál sería Judas?; de algunos solamente se veía la cabeza, el séptimo señalaba la fuente que, situada en el centro de la mesa, sostenía un pescado, junto a dos copas. Había observado con minuciosidad - porque el gusto por el detalle era su característica - que las vestimentas también eran azules, salvo dos túnicas, una en tonos castaños y la otra en rosa y que el negro vestía, como mantel, la mesa.

Ese trabajo miniaturista, que insumía largas horas de la vida de los monjes, incluía flores, insectos, hojas y multitud de coloridos detalles, flotando en los márgenes que armonizaban con la lámina del centro que, a su vez, reproducía escenas de vida de santos, damas en las justas y ángeles, siempre ángeles que eran los que comunicaban a los hombres con Dios. Los ángeles son los guardianes de los hombres pues cada alma queda al cuidado de un ángel que le indica el camino del bien y le informa a Dios de las acciones de los hombres. Ellos pueden ayudar al hombre si es que éste reza siempre sus oraciones, porque el hombre debe cuidarse de los demonios que incitan continuamente al vicio y a las malas acciones. Para cuidar a los hombres los ángeles suben y bajan del cielo, en un ir y venir sin descanso. La escala de Jacob era por donde subían y bajaban los ángeles constantemente, la que ascendía era la que significaba la vida contemplativa, la que descendía representaba la vida activa. Odón sabía que la jerarquía angélica había sido elaborada por el pseudo Dionisio Areopagita, y que Escoto Erígena lo había traducido al latín en el siglo IX, pero ellos ya estaban en el doce y compartían esa espiritualidad. Lo terrestre y lo angélico se fusionaban, era el suyo un solo mundo que desplegaba incesantemente las alas.

Odón era un estudiante, por ello sabía de la patrística como modo de filosofar propio de los grandes pensadores cristianos que había sido conservada en los conventos y en las catedrales por obra de la manía copista de los benedictinos y sabía también de la creación de la Escuela Palatina en Chartres. Gracias a que ellas habían forjado su propia orientación –la de Bolonia hacia el derecho, la de Salerno a la medicina, la de París a la dialéctica y la retórica- él había estudiado el trivium (gramática, lógica y retórica) y el quadrivium (geometría, aritmética, astronomía y música) y era, por tanto, un *scholasticus*. Por ello debía mediar entre la fe - defendida por la tradición y la autoridad - y la razón que pretendía también tener acceso a la verdad. Había enseñado a través de la *lectio* y de la *disputatio*, pero todavía no alcanzaba a comprender la verdad, claro, tenía tiempo, porque ésta era eterna, así que ningún cambio le era permitido. Vislumbraba que la tradición era como un legado de Dios y, por ella, podía dirigir correctamente su razón y que la gracia de Dios había sido concederle la posibilidad de tener una imagen de esa verdad con sus propios y humanos medios. Pensando a fondo el asunto comprendía que esa unión estaba condenada al fracaso porque la razón y la fe se expulsaban, cada una, a sus propios dominios. A la razón le repugnan algunos artículos de la fe, y ésta, en realidad, no necesita de confirmaciones racionales, sólo que, cuando ocurre lo primero, se corre el riesgo de ser condenado por herejía, y en el segundo caso lo que está en peligro es la propia filosofía como disciplina inquisidora.

La disputa era entre los dialécticos -que pretendían que la lógica fuera el instrumento para el análisis teológico- y los teólogos, sostenedores del dogma. Pero él opinaba que el verdadero problema era el de los universales, es decir, el que trataba de pensar el grado de realidad que correspondía a los conceptos generales. Ahí se separaban los realistas con Guillermo de Champeaux a la cabeza - que sostenía que los universales tienen una realidad previa a las cosas, realidad que, por estar en el intelecto divino, sirve de modelo a las cosas -ante rem- y los nominalistas que consideraban a los universales meros nombres que servían para designar un conjunto de individuos. De allí procedían las posiciones más encontradas con el dogma, así había sido Roscelino quien

sostuvo que si son tres las personas que llamamos Dios, éste no es sino el nombre que designa tres sustancias separadas. También estaba en esas filas Berengario de Tours que había negado el dogma de la transustanciación porque una sustancia no puede cambiar sin que sus accidentes cambien y, tal vez, tuviera razón porque la apariencia del pan y del vino no era similar a la del cuerpo y sangre de Cristo. Sin embargo, la doctrina que lo había casi convencido era la de Anselmo que admitía las verdades de la fe como guía necesaria de entender la fe con el uso de la razón. “Creo para entender”, decía, como había dicho Agustín y Odón apreciaba el argumento que decía que si el incrédulo acepta que Dios es un “ser del que no puede pensarse nada más grande”, un atributo de él es, sin duda, la existencia. ¡Dios existe, qué duda cabe! Recuerda las enseñanzas de Pedro Abelardo y su lema “entender para creer” que implicaba que la comprensión racional es la que hace de las verdades de fe algo más que huecas palabras, y creía que su posición en el tema de los universales era, en realidad, nueva. Abelardo sostenía que el universal no es una realidad ni tampoco un puro sonido, sino que debíamos prestar atención a la función del universal que no era otra sino la de significar cosas. El concepto es, así, un signo que está en lugar de algo y ese algo es un conjunto de objetos semejantes. Era Abelardo, se lo habían dicho los platónicos de Chartres, el que había pensado a la filosofía como un instrumento de investigación común a todas las épocas y el que había considerado al platonismo como un anticipo del cristianismo. Abelardo había tenido que luchar arduamente con su enemigo Bernardo de Claraval quien, místico y defensor de la ortodoxia, combatió contra toda forma de herejía, obtuvo la realización de la segunda cruzada y logró la condenación de algunas tesis de Abelardo. Claraval, el místico predicaba la búsqueda de la liberación del cuerpo y de los lazos terrenales y el dejarse guiar por la voluntad de Dios ¡era necesario el rechazo a la razón y a la filosofía!

Odón pertenecía, ya lo sabemos, a la escuela de Chartres, lo que significaba combinar estoicismo, platonismo y atomismo, porque se intentaba dar allí una explicación naturalista de la formación del mundo. Almacio de Bena y David de Dinant sostenían que Dios es la esencia del mundo y que el mundo es parte necesaria de Dios e identificaban al Espíritu Santo con la potencia formadora de las criaturas, o naturaleza. Sus tesis los llevaron a desconocer la jerarquía eclesiástica, al considerar que Dios está en todas las criaturas y que, para que el hombre pueda salvarse, basta con conocer a Dios en cada uno de ellos.

Odón debía reconocer que, en esa escuela, había ejercido gran influencia la ciencia árabe.

El mundo islámico no era semejante al mundo cristiano porque los árabes eran hombres prácticos- pensaba Odón-. Conocía un proverbio árabe que decía que “las ramas de la ciencia eran tres: la religión para el otro mundo, la medicina para nuestros cuerpos y la matemática para ganarnos la vida” 3. Sabía que los emires y los cadíes preferían acercarse al placer y no al dolor y que tenían médicos personales en sus cortes. Los médicos, para ellos, eran el equivalente de los teólogos. Los musulmanes Avicena y Averroes y el judío Maimónides eran médicos del cuerpo, y su filosofía pretendía ser una medicina para el alma. El libro de los musulmanes, el Corán, daba indicaciones, reglas para la vida y ellos no pretendían explicar nada más que esto. Ellos amaban

mirar su profundo cielo azul que hacía que las estrellas brillaran más que en ningún lado y, tal vez por ello, se habían dedicado a la astrología. Odón sabía que Al Mamun también había construido el primer observatorio desde donde habían observado el sol. ¡El sol!, ¿qué habrían observado?, porque todos sabían que el sol era un cuerpo perfecto, sin manchas, como lo había sostenido Aristóteles. También había escuchado que buscaban transmutar los metales en oro y que insistían en buscar la sustancia que fuera capaz de curar todas las enfermedades, ya que pensaban que, dado que todo está compuesto de los mismos elementos, tierra, agua, aire y fuego, es posible, en principio, variando sus proporciones, transformar una materia en otra. Y que la transformación podía realizarse mediante la intervención de cierta sustancia preciosa denominada el quinto elemento o quintaesencia: la piedra filosofal. Sabía de la existencia de un poeta, Omar Jayam que había sido, también, un matemático importante que había llegado a sostener la identidad parcial entre álgebra y geometría.

Pero lo que más recordaba Odón era la enciclopedia médica de Avicena a la que llamaban Canon y que era el manual de medicina de todos los estudiantes de Salerno que continuamente estaban recitando sus aforismos. A él, el aforismo que hablaba de comer le gustaba mucho pues le decía “come lo que es de tu agrado pues el alma sabrá cooperar con el cuerpo para la buena digestión” 4 y, así, ellos sabían del cuerpo humano, de los miembros, temperamentos, dolencias, de la higiene y de la muerte. Avicena le había dado a la enfermedad precisión matemática pues usaba los números, esos que los árabes habían copiado de los indios, basados en un sistema decimal con el número cero.

Pero era hora ya, que Odón emprendiera el camino hacia la ciudad donde pensaba encontrarse con su amigo Huchaldo, el músico, quien le había comentado que habían sido los árabes los que habían introducido, en el mundo del cristianismo, el órgano. Este había sido un regalo que el califa Harun-Ar- Raschid le había enviado a Carlomagno y estaba en una iglesia en Aix.

La Iglesia había acudido a la música como una manera de plasmar las ideas religiosas. No se habían olvidado a los autores clásicos y Terencio y Plauto gozaban de gran popularidad. Como era una ampliación del oficio el drama litúrgico se representaba, en su casi totalidad, en música. Cada iglesia deseaba rendir homenaje a su santo patrono local por medio de una conmemoración digna, así nacieron una infinidad de oficios en los que se relataba la vida del santo, pero esos oficios eran rimados y dramatizados, por ejemplo, cuando se hablaba de la matanza de los inocentes, realmente parecía que los soldados mataban a los niños y las mujeres lloraban y gritaban suplicando misericordia. Todos asistían a esas representaciones en la creencia de que asistencia equivalía a salvación y perdón de los pecados.⁵

Huchaldo era un verdadero estudiante, de aquellos que les gustaba andar por los caminos y entretenerse largo tiempo en ellos ¡no fuera cosa que tuviera que volver pronto a la disciplina del convento! Tenía sus cancioneros, esas melodías que repetían para gusto de todos los oyentes y en el monasterio de Benedictbeuren, en Baviera, se guardaban esas canciones a las que, tal vez, les pusieran de nombre Carmina Burana. En Inglaterra, Alemania y Francia se los llamaba goliardos a estos estudiantes que eran, más bien, vagantes, y sostenían que eran falsi fratres, contrarios a lo que fuera bueno y

verdadero, como hijos de Satanás que debían ser. Eran materialistas y ateístas, pero no lo eran solamente ellos, porque muchos eruditos de los recintos universitarios también lo eran. Ese espíritu de esparcimiento mundano era una tendencia promovida por los profesores que se decían continuadores de las doctrinas de Averroes que declaraban que la fe estaba libre de todas las ataduras y no acataban ningún dogma.

Los poemas goliárdicos eran la expresión de una parte de las multitudes que abarrotaban las universidades medievales y que hallaban privilegios en su vida de estudiantes. Sus cantos, llenos de fantasía, son una muestra de la literatura de aquellos días.

Mas no olvidemos que la poesía lírica se escribía para ser cantada, testigo de ello eran los trovadores. Ese arte había nacido de la música litúrgica, de la cual conservaban las escalas y los motivos. Como Hucbaldo era de Provenza su arte se llamaba *gay saber*, es decir, *gaya ciencia*, pero, como él utilizaba su arte como medio de vida, era solamente un juglar, no un trovador, porque para eso había que ser de noble linaje y cultivar el arte desinteresadamente. Hucbaldo cantaba para los plebeyos que no hubieran podido entender el amor cortés, aquél que, ya entonces, había pasado del amor a la mujer al amor mariano, uniendo, de ese modo, la música y la religión.

En el viaje hacia Alemania había sabido de la existencia de los Minnesinger pero allí la música tenía un acento diferente, sus cantos eran sombríos y tristes y sus voces aludían continuamente a la muerte, el dolor y las lágrimas. En general, no eran personas conocedoras de música los Minnesinger, por lo que su método consistía en silbar o cantar para que un músico que conociera las notaciones pudiera escribirlo, algunos de ellos nunca supieron escribir como Wolfram von Eschenbach y su *Parzival* se lo dictó a un clérigo. Cantaban al amor de modo más hondo y profundo y unían a este sentimiento un peculiar misticismo, casi un panteísmo, manifestado en su relación con la naturaleza.

Sabía el juglar de la existencia de Walther von der Vogelweide que había unido lo culto y lo plebeyo, la música y la política y que, cantando sus poemas que reflejaban todo cuanto sucedía en su tiempo y ejecutando su propia música, recorría la corte de los Hohenstaufen. Su arte unía lo popular y lo aristocrático. Lleno de ideales, en su canto, aparecían las críticas que los hombres del pueblo hacían a la Iglesia, al clero y al Papado. Así, sutilmente, se había empezado a marcar una línea que diferenciaba al pontífice máximo de la cristiandad, de ésta misma.

La cristiandad era el nombre que unía a todos aquellos caballeros que combatían contra el Islam, es decir, contra los paganos. Por esa razón las Cruzadas habían sido guerras santas y los papas Juan VIII y León IV habían prometido recompensas ultraterrenas para todos los que combatieran, y el papa Alejandro II había acordado indulgencia plenaria para los que lucharan en sus filas, es decir, había santificado las armas y en nombre del cielo, todo había sido perdonado. Pero el fracaso de la segunda Cruzada, que se había iniciado con fervor místico, los había paralizado de terror. ¿Cómo había sido posible que una marcha santa, integrada por los mejores caballeros de la cristiandad y escoltada por peregrinos de toda laya que, como se sabía, eran una

muestra de que Dios recibía sus homenajes con benevolencia, hubiera terminado tan mal? ¿Es que Dios no estaba más de su parte?

Esa pregunta era de muy difícil contestación. Pero había algo positivo, se había instituido, por esa fusión propia del largo caminar juntos, una unión entre el caballero y guerrero cristiano con el monje, que se había plasmado en la orden de los templarios, en 1128 y cuyas reglas habían sido escritas por San Bernardo.

Pero lo más importante no era eso sino la idea de la Iglesia de que el poder espiritual propio de la institución, debería ser reforzado por la actitud contemplativa orientada hacia el interior del hombre- lo que había dado como resultado los eremitas, los peregrinos y los penitentes -, hombres religiosos que habían hecho de la pobreza su estilo de vida y que se habían apartado de la curia, generando sus propios monasterios cuando el número de fieles que los seguían les daba ocasión para ello. Porque la pobreza era no solamente un desligarse de los enseres que hacen la vida más liviana o más agradable, sino que era una actitud ante la vida, una profesión de fe ante ella y, ante Dios, un compromiso personal.

La pobreza estaba alentada por una esperanza, aquella que prometía la eternidad. De nada valían los oropeles mundanos, de nada las armas con las que se podía vencer o caer derrotados y, de mucho menos el poder, el verdadero enemigo de la pobreza. La consigna era la imitación de Cristo con la pobreza absoluta que su sola mención traía y la jerarquización del trabajo manual, tan vilipendiado por los caballeros. El desprecio del mundo era su consigna y, refugiándose en la pobreza, vivían con la oración en los labios. Y aquí se advertía una curiosa relación con los dichos musulmanes, pues Mahoma había dicho: “¡Hazme vivir y morir pobre!... y no ser como los reyes que son esclavos del mundo que adoran, los pobres, en su pobreza, son dueños y señores de sí, porque el mundo ni les preocupa ni lo quieren”⁶

Ese hombre, solo y perdido para la vida de las incipientes ciudades, se encontraba con la naturaleza y se comprendía como un microcosmos y, a ella, como un macrocosmos.

Esa estrecha relación es la que permitía que las visiones y los sueños nos hablaran. Porque los sueños constituyen la otra parte de nuestra vida ¿por qué soñamos, se preguntaban, si no podemos después interpretar nuestros sueños así como interpretamos los actos de los demás hombres buscando su sentido? Pues si las acciones diurnas de los hombres tienen un sentido, también lo deben tener los sueños. Debemos, pues, cuidarnos de burlarnos de los sueños. Si los sueños tenían su importancia, también la tenían las visiones.

Las visiones conformaban un escenario especial para comprender de qué manera Dios o el demonio hacían su aparición a algunas personas, porque, Hucbaldo lo sabía bien, la abadesa Hildegarda von Bingen tenía visiones y una visión que había tenido ella le causaba especial terror a él. ¡Porque ella había visto el Anticristo! Y así contaba su visión del Anticristo como siendo “una bestia de cabeza monstruosa, negro como el

carbón, de ojos llameantes, con orejas de asno y cuyas mandíbulas abiertas de par en par estaban dotadas de dientes de hierro”.⁷

Mas ya es hora de que abandonemos a Clodoveo, Odón y Huchbaldo. Ellos nos han permitido, al trazar un fresco de sus vidas y entrelazarlo con las ideas propias del siglo XII, mostrar el entramado en el que los hilos de las culturas musulmana y cristiana se estaban tejiendo. El resultado fue una urdimbre tan compacta que, a veces, es imposible efectuar el deslinde de las respectivas fuentes. Esta recorrida imaginaria unió las voces de la vida con los ojos de los años y así entrevimos el ambiente espiritual del siglo XII. Epoca de fusión, caldera de ideas, rica en personajes múltiples, fermento que fructificará en los siglos siguientes.

Notas

- 1.- José Guraieb, *Cultura árabe*, Buenos Aires, Peuser, 1952, p.463
- 2.- cfr. Jacques Le Goff, *La civilización del occidente medieval*, trad. Godofredo González, Barcelona- Buenos Aires, México, Paidós, 1999.
- 3.- José Guraieb, *op.cit.*, p.61
- 4.- *op. cit.* p.322
- 5.- cfr. Paul Henry Láng, *La música en la civilización occidental*, trad. por José Clementi, Buenos Aires, EUDEBA, 1963.
- 6.- José Guraieb, *op.cit.*, p.377
- 7.- Jacques Le Goff, *op.cit.*, p.166

ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO



CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

EUGENIO PUCCIARELLI

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

Cuadragésimo aniversario del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Blanca Parfait

Todas las instituciones culturales poseen, como Jano, dos caras, pero que, en lugar de dirigir la mirada hacia el pasado y el futuro como lo hacía el dios romano, tienen una visión hacia el exterior y otra, más íntima, que mira hacia el interior de sí misma. A la primera, a la que podríamos llamar pública, es aquella por la que se las conoce y, por las que adquieren -o no- renombre, y la otra, a la que podríamos llamar privada porque es más personal, está dada por el esfuerzo cotidiano de las personas que le van dando vida, y que son, en realidad, las que la sostienen en el día a día. Y es a esta cara, trabajada desde el interior con todas sus alegrías y sinsabores, oculta para muchos pero siempre presente, a la que debemos rendir homenaje porque sin ella, todo lo que el nombre ostenta dejaría de ser.

En por eso que en el día de homenaje homenajeamos a los que, silenciosamente, han luchado y luchan por mantenerla en pie. Y así, al recordar el cuadragésimo aniversario de la creación del *Centro de Estudios Filosóficos* de esta Academia, recordamos, en primer lugar, a quien fue su fundador, don Eugenio Pucciarelli, el profesor que prefirió dedicarse a la filosofía en lugar de seguir los caminos de la medicina, ciencia a la que también arribó, y que conservó siempre; de la primera, la vocación por los problemas y el entusiasmo de mantener despiertos los intereses de todo aquel en quien vislumbrara el interés por el ejercicio del pensar y, de la segunda, la precisión meticulosa, metodológicamente científica, en el tratamiento de los temas a los que desmenuzaba con prolija dedicación. Y el segundo nombre que mencionamos es el de quien está junto a nosotros porque no es sino Roberto Walton el que, con interés y paciencia, escucha los innumerables pedidos que recibe y auspicia la creación de las secciones que, los aquí presentes, dirigimos.

Por esto, en mi carácter de Directora de la Sección *Archivo Filosófico Argentino* es que agradezco, al uno en el recuerdo y al otro en su presencia, el apoyo invalorable que nos han dado para lograr la creación y la difusión de este espacio.

Archivo Filosófico Argentino nace de una conjunción de vivencias y nostalgias. Las unas nacidas de las experiencias existenciales vividas al calor de los profesores de filosofía – o de las personas que, sin ser profesionales conservaban el gusto por los problemas que constituyen la esencia de lo humano y que encontré en mi paso por distintas instituciones nacionales- y el hecho de que, en determinado momento de la vida, ésta se llenó de huecos que denotaron la ausencia de aquellas personas a las que había conocido o de las que había leído sus escritos y que eran las que habían dado carnadura a la filosofía que se desarrolló en el país. Por la nostalgia y por lo que podríamos llamar un deber moral hacia las generaciones que nos

seguirán, consideré necesaria la creación de un espacio que permitirá el conocimiento de las personas y la difusión de sus ideas. Cuando los nombres de Korn, Romero, Carpio, Massuh, Raggio, se van convirtiendo en ausencias, en sombras que, en el recuerdo iluminan una conversación, una clase, una discusión o una controversia entre ellos, es que, de algún modo reviven y vuelven a hablar con nosotros y se hace presente el clima espiritual vivido en el país. Es a esas ausencias a las que la nostalgia trata de rescatar, en el anhelo de transmitir vivencias e ideas de otras generaciones como testimonios de una época única.

Es a ellas a las que debemos el nacimiento de *Archivo Filosófico Argentino*. Éste nace en 2008 para atestiguar lo que fue la filosofía argentina y, acorde con los tiempos y las arcas- comenzamos con internet para la creación de un sitio al que los interesados pudieran acudir libremente y que diera a conocer las ideas filosóficas y las influencias que han ejercido distintas corrientes sobre la historia del pensar argentino y, también, hacer visibles a las personas y la producción escrita del país.

Los colegas e integrantes de *Archivo*: Dolores Cossio, Raúl Ballbé (ya fallecido), Coriolano Fernández, Daniel López Salort y Ricardo Orzeszko, a los que mucho agradezco su colaboración y ayuda desinteresada, aportaron sus ideas y el nacimiento del sitio fue un hecho. El mismo fue pensado históricamente y fueron buscados afanosamente los distintos textos, tanto en las bibliotecas particulares como en otras públicas- en las que, aunque sabíamos de su existencia, infaustamente vimos que ellos se habían esfumado- y así salieron a la luz textos y revistas ajadas por los años y ya desaparecidas.

En la actualidad el sitio está conformado no solamente por el desarrollo de las ideas desde la época colonial y Chorroarín, y la enseñanza de la filosofía en esos momentos, pasando por Fernández de Agüero, Lafinur, Alcorta, Alberdi, Korn,

Rivarola, Ingenieros, Astrada, y los que vamos incorporando sin prisa ni pausa. Actualmente estamos trabajando sobre la generación del centenario del noroeste. Lo hemos ampliado publicando textos filosóficos poco conocidos; entre ellos, reproducciones del primer curso de filosofía dictado en la Universidad de Buenos Aires, poesías cultivadas por algunos filósofos y cartas que, entonces, se escribían entre personalidades, por ejemplo, entre Coriolano Alberini y Alberto Einstein. Añadimos, también, una pequeña galería de filósofos con una biografía de los mismos (el criterio adoptado es que los filósofos nombrados, hayan sido o no profesores, deban tener libros publicados) y se coloca -en la medida en que contamos con ellas-, la foto respectiva del pensador. En esa sección no se sigue un criterio histórico sino coyuntural. Junto a las biografías, los textos y las fotos, se da cuenta también de los actos de la Academia que involucren actividades concernientes a Archivo, como ser presentaciones de libros y homenajes que se realicen en la misma que se refieran a filosofía argentina y, de ser posible, fotos de dichas actividades. Todo ello se puede consultar en:

www.archivofilosoficoargentino.info.

A este sitio entran mensualmente alrededor de seiscientas personas, distribuyéndose por países: el 45% pertenece a España, 20% a Norteamérica, 10% a México y el resto se distribuye entre Chile, Colombia, y Perú; el flujo es constante y no hay meses de afluencia privilegiados.

Pero el objetivo central de Archivo es la permanencia del pensamiento argentino y, en la creencia de que las publicaciones en papel son más importantes y duraderas que los datos cibernéticos nos hemos propuesto la publicación de pequeños libros que, conformando la serie *Archivo Filosófico Argentino*, den a conocer textos inhallables o publicaciones agotadas. Hasta el momento hemos publicado tres: el primero se titula *El filósofo en el mundo de hoy*, es de Adolfo

Carpio y apareció en el año 2008, en él se reúnen artículos que el mismo profesor escogiera con vistas a su publicación y que estaban listos al momento de su muerte; el segundo es de Víctor Massuh y se titula *Una mirada filosófica en el periodismo argentino*, y reúne artículos publicados en distintos diarios del país desde el año 1972 a 2007, fue publicado en el año 2010. El último libro es de Eugenio Pucciarelli y se titula *El enigma del tiempo*, contiene artículos escogidos por don Eugenio sobre el tema mencionado, que habían sido escritos en papel copia, amarillentos ya por el paso del tiempo y que estaban con numerosas correcciones hechas a mano, detalles que no hay que olvidar porque este trabajo es a puro esfuerzo y voluntad de los integrantes de *Archivo*. Todos han sido presentados en esta Academia.

Todos los libros tienen el mismo diseño de tapa pero con distintos colores que manifiestan un simbolismo oculto. El primero es azul porque recuerda los cielos de la patria que el autor no quiso abandonar- aunque hubiera podido hacerlo y estar en lugares más tranquilos y mejor remunerados-, porque eso hubiera significado dejar su suelo e interrumpir el legado filosófico que consideraba imprescindible para formar la tradición cultural argentina; el segundo es de tapas verdes porque Massuh soñaba siempre en épocas en las que el panorama cultural del país floreciera nuevamente y el último es de tapas en tonos marrones porque todo aquel que haya conocido a don Eugenio y haya prestado atención a su vestimenta, lo recordarán en los tonos neutros y tranquilos los que la caracterizaban y que translucían la imagen de la persona tranquila y sencilla que fuera. Siempre las coloridas tapas revelarán un sentido oculto propio de quien escribiera los textos, ésta ha sido nuestra intención pues un libro de filosofía bien puede ser problemático desde sus tapas; desde ahora, quizá, algunos se pregunten por qué es de ese color la tapa de este libro y, recordando a la persona, comience, con la pregunta, el filosofar.

Y porque conservamos la ilusión de creer en las estrellas aunque nos digan

que han muerto hace millones de años, seguimos creyendo, con renovada confianza, en la vigencia atemporal del pensamiento filosófico de nuestro país.



Archivo Filosófico Argentino

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Puciarelli

IMMANUEL ABREVIADO

Coriolano Fernández



Immanuel Kant, uno de los mayores filósofos que en el mundo han sido, nació en Königsberg, casi sobre el Mar Báltico, en 1724, en el seno de una familia modesta -su padre era talabartero- y murió en la misma ciudad en 1804. Estudió en la Universidad, donde fue profesor y Rector.

Königsberg por entonces pertenecía al Reino de Prusia, en una región llamada Prusia Oriental. Tras la Segunda Guerra Mundial Prusia Oriental fue dividida, una parte correspondió a Polonia y la otra a Rusia, por entonces Unión Soviética, Y la ciudad fue rebautizada Kaliningrado, en honor de Mijail Kalinin, dirigente de la revolución de octubre y luego fervoroso estalinista.

Tras el derrumbe de la Unión Soviética (1989) la ciudad ha quedado dentro de la Federación Rusa.

Kant dictó clases durante casi cuarenta años y escribió mucho y bien. Gustaba de las caminatas, de fumar una pipa diaria y, sobre todo, de las reuniones con amigos, donde no debía haber menos de 3 (las Gracias) ni más de nueve (las Musas); en tales ocasiones no consentía hablar de filosofía y solía charlar de otras cosas con gran amenidad.

De su vasta obra se destacan tres libros que empiezan con la misma palabra.

Crítica de la Razón Pura, de 1781 y 2da. edición 1787; ***Crítica de la Razón Práctica***, de 1788 y ***Crítica del Juicio***, de 1790. En esta trilogía, que le vale a su filosofía la etiqueta de criticismo, brilla la primera, la de la ***Razón Pura***, su obra maestra y uno de los libros decisivos en la historia de la filosofía. Lo redactó en seis meses, tras diez años de casi total silencio como escritor.

La obra propone una “revolución copernicana” en filosofía. Hasta ahora se admitía, dice Kant, que todo nuestro conocimiento se rige por los objetos; y pide ensayar una vez si no adelantamos más en metafísica admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento.

Hay en el sujeto elementos o formas *a priori*, esto es, independientes de lo empírico, y estas formas son la condición de posibilidad de la experiencia. Son *a priori* las intuiciones del espacio y el tiempo y también son *a priori* las categorías, como causalidad, realidad, existencia y otras.

Gilles Deleuze lo explica así: Kant sustituye la idea de una armonía o concordancia final entre el sujeto y el objeto por el principio de una sumisión necesaria del objeto al sujeto. Martin Heidegger, por su parte, ve en la ***Crítica*** no una teoría del conocimiento sino una ontología, o sea, un estudio sobre el ser del ente.

Existen en nuestro idioma varias traducciones de este libro y desde hace unos años disponemos de una edición a cargo de Juan José García Norro y Rogelio Rovira (Madrid, Tecnos, 2002). Nos detenemos en ella por dos motivos.

Primero, es una versión abreviada. Kant es un escritor de tendencia barroca, con muchos pasajes literariamente admirables, pero el asunto que trata es muy abstracto y Kant da nuevos significados a vocablos añejos de la filosofía.

La versión abreviada intenta dar básicamente una visión global del abanico de temas abordados en el libro; se suprimen secciones o párrafos que en una lectura inicial pueden saltarse, pero se mantiene el esqueleto lógico, la articulación de los argumentos centrales. Todo ello sin apartarse de la letra kantiana. Libro abreviado, no condensado ni resumido. Los editores Norro y Rovira han trabajado con suma seriedad merced a su conocimiento de primera mano del asunto.

Hay una introducción que sirve de guía del lector, un breve glosario y casi doscientas notas explicativas. Y llega prácticamente hasta el final del libro, “La arquitectónica de la razón pura”, allí donde Kant -en frase devenida indeleble para la vida filosófica, como tantas otras- dice: puede aprenderse la matemática, pero nunca puede aprenderse la filosofía, sino que, en cuanto a la razón atañe, a lo más solo puede aprenderse a *filosofar*.

Figura en la Colección “Los Esenciales de la Filosofía”, donde la tarea de abreviatura se ha realizado con otros textos, p. ej. ***Lecciones de Filosofía de la Historia Universal***, de Hegel y ***La Ciudad de Dios***, de San Agustín.

Y surge una pregunta: ¿los clásicos de la filosofía son *todos* pasibles de abreviatura? No estoy muy seguro. Pienso en la ***Metafísica*** de Aristóteles, pues, como señala Hernán Zucchi con el símil del rompecabezas, no es una obra

totalmente acabada. Zucchi, digamos de paso, es autor de la primera versión hecha por un estudioso argentino de ese texto aristotélico (Buenos Aires, Sudamericana, 1972 y 2000).

Pienso también en Henri Bergson, Bertrand Russell y Jean-Paul Sartre, que por algo obtuvieron el Premio Nobel de Literatura (no hay Nobel de Filosofía) y podríamos inquirir si en tales casos la abreviatura no quita riqueza a la prosa.

El segundo motivo reside en la traducción. Norro y Rovira escogieron la de Manuel García Morente (1888-1942), eximio filósofo español que estuvo en la Argentina y en 1937 dictó un curso en la Universidad de Tucumán, apasionante al decir de quienes asistieron, y de donde surgió el libro *Lecciones Preliminares de Filosofía*.

Morente tradujo las tres *Críticas*, publicadas en Madrid por la editorial Librería General de Victoriano Suárez, la de la *Razón Práctica* en 1913 y la del *Juicio* en 1917.

En 1928 aparecen dos tomos de la *Crítica de la Razón Pura* y la editorial anuncia que en total serán cuatro. En la “Advertencia del Traductor” Morente la presenta como la primera versión castellana completa. Pero pasaron los años y los otros dos no vieron la luz.

Entonces se dio por sentado que la excelente traducción morentiana estaba inconclusa y lo de “completa” habría sido un propósito del traductor, que las peripecias de la vida española en la década de 1930 frustraron.

Pues nada de eso. La hija mayor de Morente, María Josefa García y García del Cid, siguió habitando la casa paterna hasta 1996 cuando decide mudarse y en ocasión de esa mudanza encuentran en un cajón de escritorio el manuscrito completo.

Se pasó por alto un dato: aquella “Advertencia del Traductor” de la edición de 1928 estaba fechada así: “Madrid, marzo de 1917”. Morente sabía muy bien lo que decía. Norro y Rovira ubican justamente la redacción de Morente entre 1914 y 1917.

Se ignoran dos cosas: porqué si estaba completa hacia 1917 transcurrió más de una década antes de editarla y porqué si estaba completa la editorial solo publicó dos tomos y no los cuatro anunciados.



Ciudad de Buenos Aires, © Argentina, 2008.



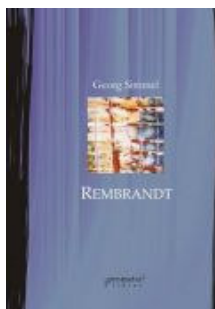
Archivo Filosófico Argentino

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Puciarelli

EMILIO ESTIÚ: LA LIBERACIÓN POR EL ARTE

Dolores Cossio



Rembrandt, de Georg Simmel: traducción del alemán por Emilio Estiú. Publicado por Bibliotecarios de la Facultad de Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid

ABSTRACT:

Luego de una breve semblanza del filósofo Emilio Estiú se analiza en varias de sus obras los temas de la posibilidad, la libertad y la liberación a la luz de dos experiencias de gran significación para el existir humano: la comunicación que se da en la relación de amistad y la liberación por el arte.

La primera, superando el aislamiento, posibilita y completa no sólo el encuentro interpersonal, sino el de la propia intimidad por la liberación de conductas estereotipadas y el hallazgo, a través del otro, del llamado interior y el destino personal.

La segunda trata de captar la profundidad metafísica de la vida humana en la experiencia estética sustentada en el ser como posibilidad que alienta en la acabada

y siempre abierta expresión de la obra de arte.

“Desde muy joven”, nos cuenta el filósofo en la Autopresentación que hizo en Tucumán en el año 1976, “me decidí a estudiar filosofía con el fin de enseñarla”(1). Este proyecto se cristalizó a lo largo de su extensa carrera docente en la Universidad Nacional de La Plata y en la de Tucumán.

Ser profesor de filosofía según su gran amigo y colega Hernán Zucchi fue para él “una suerte de misión que expresaba el fondo mismo de su personalidad y su destino”, y agrega: “ser *profesor* de filosofía, es decir, *profesar* la filosofía es la respuesta que dio Estiú al llamado que provenía desde el fondo de su alma” (2).

Transmitir el pensamiento de los grandes filósofos era para nuestro autor una tarea cargada con contenidos éticos junto a la serie de obligaciones que la docencia requiere como la investigación constante y sistemática, la concurrencia a congresos, el dictado de cursos en otras universidades, etc. La traducción de pensadores y escritores preeminentes era para él una obra más importante que exponer su propias reflexiones. Fue así como dio a conocer a lectores de habla hispana textos decisivos de Heidegger, Hartmann, Simmel, Kant, Jaspers, Goethe, Lessing, entre otros, como una contribución fundamental a la enseñanza de su disciplina.

“Enseñar filosofía es enseñar a pensar, ni mas ni menos”, resume Estiú en la misma Autopresentación y pensar es la capacidad humana de sentir pasión por las ideas. Si el profesor tiene éxito, suscitará en los alumnos esa pasión de la inteligencia despertando en ellos su propia vocación en la que la vida afectiva y la intelectual se aúnan y fortalecen recíprocamente. La de cada quien, por eso el maestro confiesa que no tuvo ni quiso tener discípulos. La enseñanza estaba dirigida a un “potencial amigo” que no se encuentra en relación de dependencia, sino de igualdad y reciprocidad, relación compleja y delicada que no siempre logró.

I- AISLAMIENTO Y COMUNICACIÓN AMISTOSA

Lo que Estiú buscaba, afirma su amigo Zucchi, era una relación cordial entre personas que sorteara la separación forzosa que se instaura entre seres estereotipados cuando no pueden abandonar su rol, entendido este como la máscara que despersonaliza y genera aislamiento. Su vida y su obra tienen, para quienes lo conocimos, una coherencia y una unidad que no dejan de sorprender, tanto en ámbitos académicos, como en el de los simples interesados en la variada temática que el filósofo abordó.

Pasión, como todos sabemos, es un sentimiento intenso que *activa* un movimiento tenso hacia alguien o algo. Cuando enseñaba, sigue narrando Zucchi, Estiú movilizaba todo su ser hacia el alumno con la finalidad de transmitirle su tesoro: las ideas de los grandes pensadores, pero en el terreno fértil de una hipotética futura amistad que supere el endurecimiento de roles del que antes hablábamos.

“El amigo despierta la vocación que dormita en el otro para que sea él mismo y no un personaje deformador de sí mismo” (3). En el diálogo amistoso ocurre un

descubrimiento extraordinario que no podemos definir únicamente como confianza o participación de confidencias. El acercamiento así obtenido que nos lleva a *abandonarnos* al otro no agota esta experiencia privilegiada que no consiste sólo en el hecho de compartir los secretos del otro sino, al decir de Pirandello, en “la liberación del extraño que nos acompaña en nuestra soledad”(4). En la verdadera amistad el amigo desea despertar, respetando siempre la distancia, la vocación que dormita en el otro para que pueda reflejar lo sustancial de aquel *llamado* que aún desconoce pero ansía: su ser personal. Realizamos, de esta manera, el esfuerzo excepcional de comunicar algo que no sabemos ni yo ni el otro. Esta distancia que posibilita la comunicación esencial se traduce, como dijimos, en *respeto*.

“En la amistad, el amigo tiene que dejar que el otro sea quien es y el respeto introduce, justamente, la necesaria distancia entre los que participan de la confidencia comunicativa. En uno de los amigos, el respeto aparece como *discreción*, como voluntad de no forzar al otro para que entregue la esperada confidencia; en el otro amigo el respeto se da como *pudor*, por el cual acata la distancia que se le impone, con la esperanza de que alguna vez llegue el momento propicio y extraordinario del confiado abandono”(5). Se ha producido una *liberación* de ambos gracias a una experiencia intersubjetiva de carácter excepcional que tiene tradicionalmente su conexión con el *amor*, tema que hasta la época contemporánea casi ha monopolizado el sendero de la comunicación más profunda entre los seres humanos, pero en el que la libertad juega un papel muy diferente por motivos que no es el caso analizar en este trabajo.

Interesa destacar a los efectos de lo que viene a continuación vinculado con la comunicación en el arte que este tipo de experiencias abre la posibilidad de cumplir el proyecto, la posibilidad que somos, el *ahí* del *sistere extra*, el poner afuera que nos guía a la propia intimidad gracias al *ser-con*, tan destacado en la filosofía existencial.

El ser nos contiene y se escabulle en horizontes inabarcables. Sin embargo, existe una experiencia peculiar que Estiú estudió desde ángulos insospechados, que capta la hondura metafísica de la existencia y la captura en la obra de arte como entrega mutua en un ámbito de irrealidades en el que, tanto el artista como el espectador completan, finiquitando, lo que en el fluir de la vida es incumplible e infiniquitable.

II- LA LIBERACIÓN POR EL ARTE

Conviene aclarar, como lo hace Zucchi en el trabajo anteriormente citado, que el tratamiento del arte en general, constante en Emilio Estiú, nos plantea el problema del puesto de la experiencia estética en el pensamiento de nuestro filósofo. No se trata de una entre tantas que pudiera ser abordada junto a otras en el desarrollo de una disciplina filosófica, sino que tiene un papel fundamental en su propia filosofía, la que él quiere enseñar.

En la vida cotidiana todo es practicidad, estamos en el plano de la exterioridad: vivimos fuera de las cosas y fuera de nuestra intimidad. En este sentido Estiú acuerda con Bergson cuando afirma que “vivir es obrar”. El arte, en cambio, se desinteresa de toda acción práctica sobre la realidad. En la vida nos deslizamos en la superficie de las cosas sin penetrarlas, en el arte nos detenemos contemplativamente ante todo. Estas antítesis y muchas más muestran la distancia abismal que separa el

arte de la vida cotidiana, distancia de la que también participa la filosofía en lo que respecta a su radical desvinculación con las urgencias vitales. “El arte llega a la realidad profunda porque se aparta de la existencia de las cosas en cuanto están relativizadas a nuestra vida” (6). En el comportamiento estético dejamos de actuar para contemplar. Donde hay acción, donde hay el propósito de realizar fines, no existe posibilidad para la contemplación estética. Además *la seriedad de la vida* está reñida con la gozosa contemplación que nos libera del encadenamiento de los fines. Por eso, dice Estiú, no es extraño que más de una vez los filósofos hayan descrito la conducta estética como un juego opuesto a la grave seriedad de la existencia.

Para pasar del estado activo al contemplativo (y este es un punto axial en el que encuentra sustentación para la proyección metafísica de la vida estética), necesitamos un intermediario: el artista. Estiú ejemplifica este pasaje analizando la percepción que tenemos de la naturaleza. “Psicológicamente”, afirma, “sólo podemos llegar a una auténtica experiencia estética de la naturaleza adiestrados por las creaciones del arte”(7). Primariamente la naturaleza se nos presenta como poder amenazante, como resistencia que debe ser vencida o como objeto de dominio. La *amenaza*, la *resistencia*, y el *problema* imposibilitan la contemplación que no es nunca la conducta inmediata y directa con lo natural. Llegamos a ella en raros momentos y gozamos de ella gracias a la preparación que nos vienen dando las creaciones artísticas. ¿Quién por ejemplo, ante una puesta de sol, no ha evocado cielos pintados por Tiépolo o algún pintor impresionista subsumiendo lo natural a lo artificial del arte?. En este sentido, y buscando un efecto paradójico, es inevitable que nos venga a la memoria la conocida frase de Oscar Wilde: “La naturaleza imita al arte”. Esto sucede porque el artista ha roto el velo de los esquemas que la practicidad teleológica nos impone y puede contemplar la realidad desde un lugar originario donde nosotros sólo vemos cotidianamente signos pragmáticos.

En la experiencia estética el finalismo práctico cede su puesto a una pura voluntad de visión, a un *mundo de posibilidades*, no de realidades. “Por detrás de sus soportes reales, en la obra de arte vive un núcleo de indeterminadas posibilidades, a las que el contemplador va gradual y parcialmente recreando” (8).

La raíz oculta de la existencia, cree descubrir Estiú, es la vida misma como posibilidad de existir. El arte desciende a esa posibilidad y nos la muestra en cuanto tal y, puesto que la vida problemática no es la que nos constituye en sentido propio y verdadero, nace en nosotros la voluntad de trascenderla, es decir, de *liberarnos* de ella. Tal liberación puede tomar caracteres metafísicos, morales, religiosos o estéticos, nos limitaremos a estos últimos.

La purificación artística, dice el autor en otro lugar, lleva la realidad de la vida siempre atenta a vencer las dificultades que se presentan como resistencia, a un plano posible. Conduce de la confusión a la distinción, desde los sentimientos reales que muchas veces nos oprimen y sofocan sin nuestro consentimiento, a la emoción artística libremente deseada puesto que el mundo del arte, lejos de imponerse a mi libertad *depende* de ella, ya que sin mi consentimiento, desaparecería inmediatamente. “La catarsis es, en el fondo, pasaje del ser a la libertad, o sea liberación.”(9).

Estamos en condiciones de abordar el tema de la liberación en el arte tal como lo

plantea Estiú en uno de sus aportes fundamentales presentado en un congreso realizado en Lima y publicado después con el nombre de *Libertad y liberación*. En primer lugar hay que distinguir entre evasión y liberación. La primera constituye, en términos generales, lo que Heidegger describe como existencia inauténtica que nos aleja de la mismidad que aspiramos encontrar y participar.

Estiú, dice Zucchi en el mismo ensayo, parte de convicciones profundas que han sostenido toda su obra y que trataré de sintetizar en el tema que nos preocupa.

La filosofía no es, como tantas veces se ha sostenido, un saber autónomo porque convierte en objeto las grandes experiencias humanas. La historia de la filosofía es el olvido del ser y un Absoluto objetivado relativo al sujeto filosófico, deja de ser Absoluto. La vida de un sistema filosófico depende de experiencias que la propia filosofía no puede proporcionar, en este sentido se trata de un “saber parasitario” que no puede valerse por sí mismo. Debe acudir a la ciencia, el arte y la religión. Sin esa apelación a lo concreto cae, como tantas veces ha sucedido, en los desvaríos de la razón abstracta. El pensamiento de los artistas, en cambio, no procede la mayoría de las veces de la filosofía, pero *engendra* filosofía, advierte Estiú en *Introducción a las ideas estéticas de Hebbel*.

La cultura y la vida no tienen porqué presentarse como antagónicas como sostuvieron Spengler, Klages o Lessing, entre otros. La lucha se establece cuando los contendientes están en el mismo plano, pero la cultura y la vida andan por superficies independientes lo que impide que tropiecen. El hombre sólo se siente colmado entre las experiencias estéticas, teóricas, morales o religiosas con una plenitud que la existencia real le rehúsa y que modifican su vida espiritual de un modo profundo y sustancial. La cultura, y el arte es uno de sus productos de mayor excelencia, es liberadora: en ella no hay la compensación de una vida defectuosa, como creía Gehlen, sino la liberación de su estructura óptica originaria.

El hombre relativiza desde su puesto lo real, pero ese *ahí* que lo constituye no es elegido, sino impuesto. La facticidad de la existencia configura un límite insuperable para el hombre, pero no su esencia más íntima. Lo que me es propio lleva la marca de mi libertad para lo cual he de procurar liberarme de la facticidad que me condiciona por mi *ahí*.

La libertad esencial del hombre se convierte en liberación como un proceso continuo de superación de la facticidad porque el hombre es *posibilidad* y posibilidad es libertad que niega el *ahí* del propio ser para recuperar el *puro ser*. Todo cuanto existe es individual y determinado, por tanto “lo que se encuentra al término de esa liberación no será un ser que existe, sino la mera posibilidad de ser” (10). Tan pronto como el hombre determina o realiza algún aspecto de sí mismo, deja de ser él mismo, mutila su posibilidad. La facticidad que siento como opuesta a mi ser más hondo debe ser trascendida para ser lo que soy. En este sentido, mi *libertad* sólo me satisface cuando la convierto en *liberación*.

Esa posibilidad que es el hombre que no se agota en ninguna de sus realizaciones, nos pide que *realicemos lo posible*, nos propone una tarea insoluble que el arte descifra desde otro lugar y casi sin proponérselo porque sabe desde siempre que no aspira sustituir la realidad, sino liberarse de ella y de la cadena inexorable de

facticidades.

El arte, en resumidas cuentas, sostiene Emilio Estiú luego de haber fundamentado sus supuestos, descubre la condición humana como liberación del camino interminable de proyectos cumplidos o abortados en los que su ser aparece, es cierto, pero en forma fragmentaria o inconclusa. De la contradicción entre una libertad absoluta que se relativiza tan pronto se realiza, surge la experiencia estética. Por eso el hombre ha creado un *sobremundo* en el que lo posible *es* posible porque se presenta materialmente en colores, formas, palabras, sonidos, pero con un contenido inmaterial o mas bien *irreal*.

¿Qué significa esta expresión?. Lo representado estéticamente, continúa Estiú, pierde eficacia con respecto a la realidad: la lluvia pintada no moja, los zapatos representados en el cuadro no sirven para caminar, el personaje que muere en escena sale a saludar al final de la obra, etc. Lo irreal, como decíamos antes, no tiene un ser en sí mismo, sino que depende de nosotros para ser. “Sin un sujeto que lo recrea en cada caso, la irrealidad se esfuma o se confunde con su mera presentación material” (11). La irrealidad de la obra de arte es un testimonio de su posibilidad, testimonio del cual Borges, entre nosotros, ha dado *acabada* expresión. Esta posibilidad queda, a diferencia de las cosas reales cambiables en el espacio y corruptibles en el tiempo, plasmadas e inamovibles como el ropero y la cama de Van Gogh inaccesibles a mudanza alguna, pero abiertas a tantas percepciones como espectadores atentos y sensibles indaguen sus posibilidades irreales.

En el trabajo juvenil ya citado titulado *Proyecciones metafísicas de la vida estética* Estiú señala, a diferencia de lo que se plasma obedeciendo al mandato del *poder ser*, el carácter teleológico de la vida humana y su sometimiento al *deber ser*: otro tipo de evasión más sutil, aunque no menos practicado conciente o inconcientemente que el que vimos al comienzo. Tan poderoso es este requerimiento que muchas veces sobrepasa las posibilidades, de modo tal que la inteligencia propone metas que la voluntad no puede alcanzar, salvo que se imagine logros ficticios. En estos casos las evasiones que se originan llegan a un cumplimiento imaginario que desconoce los alcances de la voluntad y de la vida misma. “No hay deseos cuerdos con esperanzas locas”, expresa un dicho español que nada menos que Cervantes hace suyo para liberarnos de los encantamientos del puro deber que trata de *no* ver, de *no* sentir, de *no* padecer el peso de la existencia y *no* es casual que nuestro autor lo recuerde en su Autopresentación.

El primitivo, que está en las antípodas de Don Quijote, campeón del poder ser, libera su magia para creer que es suficiente no ver las cosas a los efectos que estas desaparezcan. La liberación, en cambio, la que opera el Hidalgo de la Mancha, como ser, no desconoce la resistencia de la realidad, sino que se apoya en ella como el ave que utiliza la fuerza de la gravedad para sostener sin esfuerzo su vuelo armonioso y persistir en él.

En el plano de la verdadera vida personal, insistimos con nuestro filósofo, la libertad actúa como liberación en primer término de los actos anónimos del *alguien* o *todo el mundo* fatalmente inauténticos y evasivos y en segundo lugar de las garras del *deber ser* que fomenta el engaño de un destino cumplido como personaie y no como

persona: la que hace oír-*personare*- su propia voz quebrando el anonimato.

El artista, en este sentido, supera la vida *viviéndola* y no esquivándola. Puede trascenderla “porque es capaz de dejar de existir para seguir existiendo”, como decía Goethe, en la irrealidad de la pura posibilidad. Pero no nos confundamos: dicha irrealidad se obtiene a costa de tremendos sacrificios, como confiesa el mismo autor del Fausto, cuando expresa que el artista tiene el don de poder decir lo que *padece*.

Es imposible imaginar un mundo sin arte. Sin él el hombre estaría frustrado en un aspecto esencial de su naturaleza- el de su libertad – que exige sobrepasar toda realidad efectiva, incluso la propia. Por su libertad, dice Estiú al finalizar *Arte y liberación* “el hombre tiene en su naturaleza la misma estructura que la experiencia y los actos de creación artística: aísla, desrealiza y busca satisfacerse en el movimiento que lo libera de las determinaciones ónticas de su ser, cuya *necesaria* prolongación se halla en el arte...”(12). El artista *saca de sí* expresando, *exprimiendo* podríamos decir, su mundo interior e invierte de esta manera el percibir cotidiano que, a la inversa, internaliza el mundo exterior.

Los temas de la posibilidad, la liberación y la validez metafísica de lo estético guiaron el pensamiento de Estiú hacia los autores que eligió junto a los que acompañaron su investigación filosófica: Leonardo, Goethe, Humboldt, Pirandello, Gide, Proust, Hebbel o Victoria Ocampo le mostraron el camino que buscaba y colaboraron en la tarea de “engendrar filosofía”. Junto a una cantidad de valiosos inéditos, su *Estética*, en la que estaba trabajando cuando murió, aún aguarda un feliz encuentro con algún editor; esperamos que esta coincidencia se produzca pronto para que la obra integre mercedamente el patrimonio de la filosofía argentina que nos convoca en esta oportunidad.

NOTAS:

(1) Autopresentación, del ciclo La Argentina actual por sí misma. U. N. T., 1978, pg.5.

(2) Discurso y realidad, Vol. I. N. 2, 1986, pg. 44.

(3) Aislamiento y amistad, en Aislamiento y comunicación, Buenos Aires 1966, pg. 285.

(4) Uno, nessuno e cento mille; libro I, cap. VI.

(5) Aislamiento y amistad, Buenos Aires, 1973, pgs. 286-287.

(6) Las corrientes del pensamiento filosófico y la ciencia, Bs. As., 1944, pg. 22.

(7) Proyecciones metafísicas de la vida estética, Univ. Nacional de La Plata, 1961, pg. 24.

(8) Belleza, arte y metafísica, obra citada en Au., pg. 17.

(9) Arte y liberación, Universidad Nacional de La Plata, 1954, pg 11.

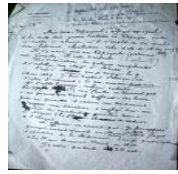
(10) Au., pg. 20 en referencia a Libertad y liberación.

(11) Au., pg. 22. Idem.

(12) Arte y liberación, pg. 12.



Ciudad de Buenos Aires, © Argentina, 2008.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES



EL NOA Y LA ACADEMIA DE CIENCIAS¹

Dolores Cossio

Me propongo señalar en estas líneas algunas relaciones entre la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán y la Academia de Ciencias de Buenos Aires teniendo en cuenta que ambas tienen más o menos la misma edad y han mantenido cordial intercambio des-de sus orígenes hasta la actualidad. Recopilé la mayoría de los datos en los

¹ Homenaje del Archivo Filosófico Argentino, del *Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli*, a la *Academia Nacional de Ciencias Buenos Aires* de en su 80^a aniversario.

Testimonios de Vida Universitaria, texto editado por la facultad a los 60 años de su creación en el que participan casi todos sus profesores de filosofía.

El propósito de esta edición, dice Lucía Piossek, es “entablar un diálogo con nuestra historia del pensamiento que aunque breve es nuestra porque es imprescindible estar enraizado en una tradición”. Una sucinta biografía de esta facultad puede complementar la de la cumpleañera que ahora nos convoca. Juan Adolfo Vázquez en su *Antología filosófica argentina del s XX* cuenta que Tucumán careció de departamento de filosofía hasta 1937 (la UNT se fundó en 1914) pero “entonces lo tuvo excelente”. Pese a no tener sede propia, funcionaba en el viejo Colegio Nacional una vez terminadas las clases del día, hubo una serie de circunstancias que lo volvieron especial. Lucía señala cuatro condiciones excepcionales:

1 A mitad del siglo XIX, antes de la creación de la universidad, vivieron en Tucumán Amadeo Jackes y Paul Grossac, ellos imprimieron en la provincia un sello cosmopolita que la diferenció del resto del NOA. A comienzos del s XX la así llamada “generación del centenario” da un impulso fenomenal a los estudios histórico-sociológicos de la región. Pertenecieron a ella Juan B. Terán, López Mañán, Alberto Rougés, Manuel Lizondo Borda y el poeta boliviano Ricardo Jaimes Freyre entre otros destacados pensadores.

2 En 1936 estalla la guerra civil española y muchos humanistas desembarcan en América. José Gaos se establece en Méjico y Manuel García Morente llega a Tucumán y se hace cargo de la cátedra de Introducción a la Filosofía, materia clave para decidir el destino de un estudiante y su tarea intelectual. García Morente había sido hasta entonces decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la famosa Complutense y puntal de la Escuela de Madrid regentada por Ortega y Gasset a la que pertenecían Unamuno, María Zambrano y Javier Zubiri. Su Introducción a la Filosofía fue concebida en Tucumán y publicada con el título de *Lecciones preliminares de filosofía* porque se originó en las clases que tres estudiantes de ingeniería recogieron en versión taquigráfica e hicieron luego corregir por el maestro. Ese texto junto al de Adolfo Carpio constituyen a mi juicio las mejores puertas de acceso a nuestra disciplina editadas en Argentina, afortunadamente ambas se siguen publicando inaugurando nuevos filósofos.

Junto a Morente arribaron también a Tucumán Lorenzo Luzuriaga y Clemente Balmori, experto en lenguas clásicas. Cuentan que con el tiempo este profesor compró una finca a la que explotaba siguiendo las enseñanzas de las *Églogas* de Virgilio con dispares resultados. No vaya a creerse, sale al paso Lucía refutando algunas críticas de la época, que sólo los extranjeros dirigían el rumbo en la provincia. Lizondo Borda en historia y Alberto Rougés en filosofía lo venían haciendo en forma solitaria. Ambos abandonaron su aislamiento autodidacta y fueron incorporados a la naciente facultad, como así también la madre de Lucía: Amalia Prebisch, que se hizo cargo de “Metodología de la enseñanza de la Literatura”. Más allá de estas maestrías, Amalia es conocida en el NOA como autora de una especie de himno nacional que aún hoy se recita en las escuelas: el hermoso poema *La randera tucumana*. El hecho es, continúa Lucía y vale la pena tenerlo en cuenta, que esos exiliados nunca permitieron que sus

enseñanzas se vieran opacadas dejando traslucir los conflictos y dolores que sin duda tendrían.

3 Con la creación del Departamento de Humanidades en 1937 se institucionaliza el estudio de la filosofía en el norte argentino. Pudo transformarse luego en Facultad gracias a la llegada de un grupo profesores jóvenes egresados de Buenos Aires y La Plata que descollaron con el tiempo en el mundo académico nacional e internacional. Estando saturado el plantel de las dos únicas facultades humanísticas del país rumbearon al norte Eugenio Pucciarelli, Aníbal Sánchez Roulet, los hermanos Risieri y Silvio Frondizi, Marcos Morínigo, Enrique Anderson Imbert y Elsa Tabernig, todos muy próximos al círculo de Francisco Romero y Alejandro Korn. Más tarde arribaron Emilio Estiú, primer profesor de Estética, (“Estiútica” para sus alumnos), Raúl Piérola, Hernán Zucchi, traductor de la *Metafísica* de Aristóteles, Arturo García Astrada y Juan Adolfo Vázquez poseedor de una notable pericia editorial que puso en práctica con su pequeña editorial a la que llamó *Yerba Buena*. También fundó una revista *Notas y estudios de filosofía* siempre abierta para los jóvenes egresados de entonces: Lucía Piossek, María Eugenia Valentié, Víctor Massuh, Edmundo Concha, Roberto Rojo y otros.

La cátedra de Metafísica, cuenta Génie Valentié, estuvo primero a cargo de Eugenio Pucciarelli, uno de los mayores representantes de la filosofía argentina. Roger Labrousse lo consideraba el hombre más inteligente que había conocido en Sudamérica. Sus clases y conferencias en Tucumán, continúa Valentié, fueron ponderadas por su claridad, precisión y elegancia de lenguaje. Los que fuimos sus alumnos recordamos sus impecables clases “a capela” (rara vez llevaba unas pequeñas notas de apoyo). Podía exponer con igual convicción la obra de Kant, Dilthey, Husserl o San Juan de la Cruz. Pucciarelli, que regresó a Buenos Aires en 1943, nunca interrumpió su relación con la UNT, estuvo presente como conferencista, jurado de concursos y tesis doctorales y partícipe en numerosas reuniones académicas. A la inversa, desde la Academia acogió con estima a los profesores tucumanos brindándoles espacio y apoyo para sus investigaciones, conferencias, exposiciones, presentaciones de libros, etc.

Aquellos profesores, como ya dije, tenían un origen y formación común en las universidades de Buenos Aires y La Plata, seguían la línea de F. Romero y A. Korn: eran pluralistas, no profesaban dogmatismos filosóficos, políticos o religiosos. La libertad de pensamiento para hacer filosofía fue la gran enseñanza que nos dejaron.

4 En septiembre de 1939 se inicia la 2ª guerra mundial y se produce una selecta inmigración europea a nuestras tierras. A la Universidad de Tucumán llegan científicos y humanistas de primera línea como Benvenuto Terraccini, lingüista, Renato Treves, sociólogo, Rodolfo Mondolfo y el matrimonio Roger Labrousse-Elisabeth Goguel. Él se ocupaba de filosofía política, temática que aún en la actualidad tiene pocos representantes. Tuvo que abandonar Francia por ser objetor de conciencia. Varios de sus libros más importantes fueron pensados y publicados en Tucumán y en editoriales de Buenos Aires. Se destaca entre ellos su *Introducción a la teoría política* que tuvo mucha repercusión local e internacional. En cuanto a Elisabeth Goguel redactó allí su

importante tesis sobre Pierre Bayle que luego publicó en Francia como texto de consulta básico sobre el pensamiento del siglo XVII. En la carrera de inglés se incorporó por concurso convocado en Inglaterra al legendario Mr. Rush que también fue mi maestro con quien se formaron excelentes profesores de lengua y literatura inglesas.

Hasta aquí llegan las coincidencias diacrónicas y sincrónicas entre la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT y la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires que celebra sus 80 años por estos días. Como sabemos el diálogo entre ambas instituciones continúa fluidamente. Tuvimos en Tucumán una excelente representación de la línea académica de pensamiento en el buen sentido de la palabra, sin acartonamientos estériles en manos de maestros apasionados que supieron crear una tradición.

Yo misma nadé en esa corriente los felices años de estudiante en la “Universidad del Parque” como la nombrábamos cariñosamente los que allí nos formamos. El parque era importante no sólo por su belleza, sino porque nos permitía ir a remar al lago en las horas libres mientras discutíamos los problemas abordados en clase. Recuerdo que Hernán Zucchi, cuando el día era propicio y no teníamos demasiado equipaje, daba sus clases de Antigua bajo la sombra de un frondoso árbol al mejor estilo aristotélico. Formábamos una gran familia que supo y sabe (creo) preservar esta herencia valiosa.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

**Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli**

FANTASÍA E IDENTIDAD

Raúl Ballbé

(Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, Argentina)

1. Anamnesis, memoria y diálogo.

El método de exploración más importante con que cuenta el médico es la conversación con los enfermos y de ella extraemos un material objetivo para elaborar la anamnesis. Podemos decir que a partir de Freud, Adolf Meyer en la psiquiatría como de Ludolf Krehl, von Bergmann y von Weizsäcker en la medicina interna, el método anamnésico adquiere una enorme importancia, lo que nos obliga a mencionar las patografías de Jaspers, Binswanger y Häfner. Pero baste citar la anécdota del médico inglés Thomas Sydenham (1624-1689), el renovador de la medicina hipocrática que fundó su concepción de la enfermedad en una rigurosa observación y experiencia clínicas, a quien un joven galeno le preguntó qué le aconsejaba leer para iniciarse en la práctica médica. Le recomendó que leyese *El Quijote*. El diálogo y la anamnesis tienen, además, fuertes reminiscencias platónicas, métodos que todos practicamos diariamente aunque sea del mismo modo en que Monsieur Jourdan empleaba la prosa para hablar. Es evidente que por medio de este aspecto de la praxis clínica, exploramos la memoria del paciente.

Para el psiquiatra la conversación con el paciente tiene el sentido etimológico de *conversari*, “vivir en compañía”, que es *trato, frecuentación, intimidad, acción de residir o morar y converso* (“*lo mesmo es que confesso*” Nebrija). De manera que está dispuesto a escuchar lo que el enfermo cuenta: su vida, sus sueños, sus ensueños, sus deseos, sus temores. Palabras que despiertan nuestra imaginación y que se traducen en fantasías, como cuando leemos una novela y nos representamos lo totalmente ausente, un mundo que no podemos percibir ni con el tacto, ni el oído, ni la vista – sentidos que sólo se pueden ocupar de lo que está presente, aunque a distancias diversas. Pero es necesario agregar algo esencial: el verbo concierne al movimiento. En efecto, girar,

doblar, parar, dejar y mil otras palabras no son nombre de cosas ni abstracciones objetivas como rojo o caliente sino que se refieren al movimiento, a lo que no es implementado por la percepción sino por la ejecución repetida, real o imaginada, diferencia importante desde el punto de vista epistemológico que se opone a cualquier filosofía del lenguaje que tome como punto de partida la pura percepción que refleja las cosas¹. Al mundo mudo la palabra agrega el sonoro y si la actividad personal es verdaderamente productiva, para dominar la riqueza del mundo el lenguaje debe aventurarse a esas vivencias continuamente engendradas, que afluyen y salen al encuentro. La fantasía del lenguaje es la fuerza que surge en esos sitios de vida concentrada, inteligente y sensomotora, con total independencia - y disponibilidad - del contenido actual de la situación, porque las tareas de interpretación del mundo y de la actividad planeada alcanzan su plena liberación del ahora en el ámbito del lenguaje. Se trata pues, también, de *fantasía cinética*. Si el hombre es un ser biológicamente no especializado – como veremos más adelante – la afluencia de impresiones, no limitada desde el punto de vista de la finalidad biológica, surge la tarea subsiguiente de dominar esa inundación de estímulos, es decir de ocuparse activamente frente a un mundo que presiona sensorialmente, actividad que consiste en aplicarse de un modo comunicativo y en busca de resultados *sin* un valor inmediato de satisfacción de los impulsos. El resultado de esa actividad ha de ser llamado *experiencia* en el lenguaje, que hace posible un dinamismo que no cambia nada en el mundo fáctico de las cosas y que es, además, la condición de toda *teoría*.

En el diálogo del médico con el paciente, en ese exteriorizarse recíproco que caracteriza a la existencia hay, por lo menos, dos límites. El primero, como lo ha dicho Marcel, en una conversación superficial con el otro, al notar que está fuera de mi vida, se vuelve uno mismo superficial, aparente, vano, insustancial. En esas circunstancias se dice lo que dice todo el mundo, es decir, se cae en el anonimato, en lo impersonal, aunque lo que se diga se cargue de una jerga “especializada” y pedante. El otro límite consiste en que no puedo ponerme en el lugar del otro por muchas razones, “de las cuales la más asombrosa es ésta: que él no es distinto de su lugar, sino que es ese lugar mismo”². Además, el punto de vista existencial sobre la realidad sólo puede ser el de una conciencia encarnada, pues en la medida que podemos imaginar un entendimiento puro, no es posible para un tal entendimiento considerar las cosas como existentes o inexistentes³.

2. Memoria y recuerdo.

Lo vivenciado se conserva como un poder activo que se infiltra constantemente en cada momento del presente. A esto llamamos memoria, que no se limita a lo que recordamos del pasado y se nos manifiesta en representaciones, sino a esa otra forma en que lo ya vivenciado está implícitamente presente en el aquí y ahora y designamos memoria experiencial (*Erfahrungsgedächtnis*) o mneme. Son las tempranas vivencias

¹ Gehlen, A.: *Der Mensch*, pág. 236, Athenäum, Frankfurt, 1962. El autor se refiere a las filosofías que van de Descartes a Lotze.

² Marcel, G.: *Journal Métaphysique*, pág. 303 y agrega: “et ceci est tout aussi clair en amour, par exemple: je un puis espérer voir la maîtresse de mon ami para ses yeux à lui sans *devenir* mon ami: et il me sera du même coup impossible d’apprécier cette femme autrement que lui”. Gallimard, París, 1935.

³ Marcel, G.: *Être et Avoir*, Aubier, París 1935, p. 9.

que influyen en las actuales sin que sean objetos de la consciencia en forma de recuerdos. Esta forma de memoria está presente en los animales y en ella se basa el adiestramiento. En el hombre, dada la complejidad de su vida, la importancia de esta forma de memoria se muestra en el hecho de todo lo que debe aprender para mantenerse en vida. Toda la masa del pasado que actúa en nosotros a cada instante de la vida cotidiana lo hace sin acto alguno, claramente explícito, de recordación. Son nuestros hábitos, la costumbre “que no engendra al entendimiento pero toma su lugar, enseñando a la gente a encontrar alegremente su camino por el mundo, sin saber lo que es el mundo, ni qué piensan de él, ni qué son ellos”.⁴

La memoria no es una función unitaria sino que consiste – en un análisis teórico – en una serie de actividades diversas: percibir, experimentar, ejercitar, aprender, evocar, hacer presente lo que fue, reconocer de nuevo, comparar, combinar, aprender de nuevo, etc.

Sin memoria no existe percepción reconocedora y en ello podemos distinguir diversos sectores de la memoria que, en parte, se pueden alterar independientemente unos de otros. Hablamos de memoria visual, acústica, táctil, verbal, etc. y sabemos que sin memoria no existe aprendizaje y que aprendemos tanto más fácilmente cuanto más interés tengamos en algo, es decir cuanto más estemos motivadamente en lo que hacemos. Aprender es el fundamento de rendimientos altamente diferenciados, no sólo de habilidades, sino también de una actividad creativa intelectual, artística, etc. En la memoria persisten todas nuestras experiencias – programadas o no – que pueden presentarse de nuevo. La memoria y el recuerdo posibilitan la historicidad del hombre. Lo acontecido es configurado y condensado en el modo biográfico-individual válido – en buen romance, qué y cómo ha digerido nuestra memoria –, marcado además por las circunstancias socioculturales, y actúa el pasado de modo duradero en nuestro presente, en el que ya se manifiesta el futuro⁵.

⁴ Santayana, G.: *Escepticismo y fe animal*, traducción de Piérola y Rosenberg, Losada, Buenos Aires, 1952, p. 18.

⁵ Se puede distinguir entre una memoria de rutina – de cosas vacías de sentido, sin importancia – y una memoria lógica que consiste en retener y tener a disposición los contenidos esenciales de nuestra experiencia. Siempre que en algo que retenemos hay sentido y significación y así apela en nosotros afectivamente, aprendemos mucho mejor.

Memoria y afectividad

Olvidamos con más rapidez – pero no tan fácilmente como lo neutro y desprovisto para nosotros de interés – aquello que nos repele, hiere y ofende que aquello que nos ha afectado agradablemente. Esto es lo que persiste más – creciente “idealización” de la infancia y la juventud al hacernos viejos. No está muy claro hasta qué punto sea el olvido la ausencia de un recuerdo y no un proceso activo con una función determinada – ordenación, represión, impresiones nuevas, actitud afectiva.

La actividad, la participación, el interés, el entusiasmo, la alegría facilitan el recuerdo. El cansancio, la apatía, la depresión lo dificultan.

Memoria lábil y memoria estable

Hasta aproximadamente una hora después de que registremos una experiencia, permanece lábil la memoria al respecto y resulta fácilmente extingible por nuevas impresiones, o bien por *stress*, por ejemplo, por un electrochoque. Se trata en este caso de la memoria lábil. Aquello que persiste tras ese tiempo, permanece ya durante años e incluso durante toda la vida.

Fundamentos

La memoria, como retentiva y el recuerdo como el “poner a disposición” reflexivo de experiencias anteriores se componen, desde el punto de vista psicológico, de multitud de

funciones cognitivas, en relación con el estado de consciencia, la actitud, la atención, la motivación (el interés) y la ordenación del material. Por ello no es de asombrar que, desde el punto anatomofisiológico, no se trate de rendimientos cerebrales localizables y circunscritos, sino de las funciones de la totalidad del cerebro, con sus múltiples vías y centros y con algunos centros de gravedad funcionales especializados, en particular el sistema límbico, con las conexiones con ambos lóbulos temporales.

La hipótesis acerca del almacenamiento de lo vivenciado en forma de huellas – engramas – no está confirmada ni rechazada.

Exploración

La retentiva tan sólo puede examinarse mediante ecforización, por rememoración en el diálogo libre o mediante tests. Como clasificación clínicamente práctica es aún usual la división en: 1) memoria próxima (capacidad de notación) que comprende aproximadamente un intervalo de treinta a sesenta minutos, siendo lábil y alterable y 2) memoria lejana (recuerdo de experiencias sucedidas hace tiempo), que es estable.

Patología de las funciones mnémicas

1. Trastornos generales (difusos) de la capacidad de evocación (hipomnesias, amnesias, dismnias).

En el psicósíndrome orgánico o amnésico de las lesiones cerebrales difusas de las índoles más diversas, se afecta primariamente la memoria próxima, mientras que la memoria lejana se conserva durante más tiempo. Los recuerdos son vagos. Lo recordado se ordena deficientemente y por último se borra.

En el llamado *síndrome de Korsakoff* se rellenan las lagunas de la memoria mediante *confabulaciones*. Estas se forman compulsivamente a modo de rellenos que colman los vacíos de la memoria. Cabe pensar que sirven al restablecimiento de la continuidad mnémica. El propio paciente las toma como recuerdos.

La “debilidad de la memoria” es una queja muy frecuente en los depresivos de toda índole nosológica. No hay que atribuir esta mala memoria a los sentimientos de insuficiencia depresivos, sino que el hecho es que, efectivamente, a los depresivos les es difícil rememorar.

En graves trastornos de la memoria se pierden la biografía, la cronología y la conexión de sentido de la propia línea evolutiva y con ello también el saber acerca del estado de dicha evolución, la ordenación biográfica del “estado actual”.

2. Amnesias circunscritas e hipomnesias.

Se designan así lagunas de la memoria limitadas en cuanto a contenido o a tiempo. Tales amnesias lacunares pueden ser totales o parciales. Si surge una amnesia de este tipo tras un accidente con conmoción cerebral, por ejemplo, existe una así llamada amnesia simple con respecto al accidente (a), en relación al período inmediatamente anterior al mismo puede existir una amnesia retrógrada (b) y para el período inmediatamente consecutivo al accidente una así llamada amnesia anterógrada (c).

Estas amnesias pueden darse en siguientes casos: 1. Orgánicos: por ejemplo en la conmoción cerebral, en intoxicaciones (p. ej. En la embriaguez patológica. En todas las formas de enturbamientos orgánicos de la consciencia existe amnesia. 2. Psicógenos: en situaciones afectivas de excepción, tales como estados intensos de terror, miedo, pánico, furor o desesperación, existe casi siempre un estrechamiento psicógeno de la consciencia y a continuación una amnesia parcial. También aparecen amnesias psicógenas por negación de recuerdos a causa de necesidades emocionales (lo penoso es reprimido y “puesto aparte”).

Hipermnesia. Una intensificación de la capacidad de rememorar surge eventualmente durante estados febriles, inducida por drogas, a veces en vivencias referidas a accidentes que ponen en peligro la vida, así como en auras epilépticas.

Falseamiento de la memoria. Se entiende con esta denominación falsificaciones retrospectivas del material mnémico.

El animal vive en el ahora, sin problemas, en orden y armonía: se ocupa de los medios de subsistencia cuando salen a su encuentro. La inquietud de movimientos del hambre suscita los movimientos de búsqueda y bajo la dirección de un olfatear a distancia sumamente especializado da con la presa: vive con el tiempo. El hombre, a quien “ya el hambre futura lo pone hambriento” (Hobbes), “no tiene tiempo alguno”: sin anticipación del “mañana” ese mañana no tendrá de qué él pueda vivir. Por eso conoce el tiempo. Recordando y previendo está activo en tensa vigilia. De allí, también, la importancia del relato, del “examen de consciencia”, del diálogo que mantenemos con nosotros mismos, de escribir un diario, del hábito epistolar, costumbres que parecen haberse ido perdiendo. “El relato tiene la función social de remediar la ausencia y para ello debe ser adaptado, ordenado y objetivo” (Janet). Constituye una respuesta adaptada a una pregunta. En el ejemplo de Janet, la respuesta que exige el jefe al centinela es un verdadero informe que debe ser inteligible y eficaz. Exige orden: la distinción fundamental del “eso fue antes” y del “eso fue después” – consecuencia del tiempo. El relato que caracteriza a la memoria se opone a la repetición que caracteriza al hábito. En este caso, un niño que repite de memoria una fábula no lleva a cabo un acto de memoria, pues ésta sólo interviene si él cuenta su fábula que es su relato. Quien restituye – no sabiendo más que repetir – íntegramente un trozo de su pasado carece de memoria: sólo tiene hábitos. Por eso Janet ubica la memoria en un nivel muy elevado de la vida mental pues presupone la consciencia y, lo que es más aún, una toma de consciencia del pasado. “La memoria se recuerda a sí misma”.

Ribot, en cambio reduce la memoria al hábito en el cual la consciencia no es más que una intrusión fortuita, mientras que Janet la reduce al relato. Para Delay es más simple considerar la repetición y el relato como constituyendo ambos la memoria, pero de forma diferente: una tiene lugar en el plano de la síntesis mental y el otro en el

-
- a) Falseamiento en la desrealización y en el delirio. Se trata de los recuerdos delirantes, es decir: la deformación del material mnémico en el sentido del delirio o cuando surgen durante el delirio recuerdos falsos, a los que no corresponde ninguna auténtica vivencia del pasado.
 - b) Pseudología. Consiste en referir hechos o narraciones completamente inventados o fantaseados a causa de una necesidad afectiva, por ejemplo, por justificación o excusa, por fanfarronería o por hacerse el interesante. Hay transiciones hacia el mero mentir. Gottfried Keller hizo la observación en un soneto de los dos más grandes embusteros y holgazanes de la clase y que se encuentran más tarde por casualidad a la luz de un farol, uno de ellos poeta, el otro un andrajoso delincuente y vagabundo (Kretschmer, al referirse a que es corriente que en la juventud marchen al unísono las dos disposiciones anormales: la que lleva al genio y la que conduce a la inadaptación social, señala que también son los genios los que mejor se han dado cuenta de esto. Bismarck cuando era estudiante decía. “Seré el bribón más grande o el primero de los hombres de Prusia”).
 - c) Confabulaciones. Son pseudorrecuerdos que surgen en el psicossíndrome amnésico.
 - d) Supuestos reconocimiento o desconocimiento. Entre las paramnesias se incluye también el falso reconocimiento, el creerse erróneamente que se está ante algo que ya es conocido por uno o bien, más raramente, el supuesto desconocimiento (*déjà vu, déjà vécu, jamais vu, jamais vécu*). Existe entonces una seguridad acerca de que algo se ha visto, oído o experimentado ya en alguna ocasión, sin ser ello cierto, o también lo contrario. Tales errores del recuerdo se dan eventualmente en la epilepsia y también, a veces, en otras circunstancias. En conjunto son raros.

automatismo. En tanto síntesis mental el acto de la memoria exige el reconocimiento y la consciencia del tiempo. Mi pasado debe ser reconocido como pasado y como mío. Hay toma de consciencia, juicio de anterioridad y de pertenencia. En el automatismo el acto de memoria no implica el reconocimiento ni la consciencia del tiempo. Mi pasado puede ser reproducido sin ser reconocido como pasado y como mío. El hábito se consume cuando la consciencia se retira: su desaparición es el rasgo común a todos los hábitos, tanto motrices como mentales y entonces la consciencia se libera y apunta a otro objeto. La irrupción de la consciencia en el hábito lo disgrega.

Para Delay (de acuerdo a Jackson y a Head) hay amnesias neurológicas y amnesias psiquiátricas, pues la neurología es la ciencia de las disoluciones locales del sistema nervioso mientras que la psiquiatría es la ciencia de las disoluciones uniformes de la actividad psíquica.

Ejemplos de disoluciones locales: amnesias sensoriales o agnosias. El agnóstico percibe (a diferencia de un ciego, sordo o anestesiado) pero no reconoce lo que percibe porque la función perceptiva tiene un contenido presentativo, pero no re-presentativo (Cassirer). La memoria motriz es la de los gestos y el olvido de los gestos caracteriza la amnesia motriz o apraxia. La motilidad, permanece intacta, pero al ejecutar un acto es como si fuera la primera vez. En todos ellos la conducta de relato está intacta.⁶

3. Memoria y psicología experimental.

Lo característico de todas las manifestaciones de la memoria consiste en que algo que una vez fue consciente vuelve a ser más tarde nuevamente consciente, ya sea como una clara y visible representación o no. Muchos hombres pueden recordar con facilidad impresiones ópticas y acústicas, como representaciones; pero ya es más difícil con respecto a las impresiones táctiles y motrices, mientras muchos tienen la imposibilidad de representarse tanto olores, sabores como sensaciones de calor o frío. Tampoco podemos representarnos distintamente dolores corporales o complejas sensaciones orgánicas. Por eso los recuerdos suelen ser una “recreación” del pasado, un producto de la psicología literaria, la “novela” que el paciente nos cuenta de su vida: por ejemplo, recordamos los dolores “morales” pero no los del cuerpo. Sólo recordamos un esquema del pasado, vitalmente útil, para la acción futura.

Hay pues vivencias cuyo contenido no puede más tarde representarse conscientemente, aunque podamos recordarlas: la fragancia de una flor o el fuerte olor a pescado. Pero siempre podemos reconocerlos en seguida. Este hecho por el cual reconocemos algo aunque no pueda ser representado, lo designamos “calidad de ser reconocido” (“Bekanntheits-Qualität”). Los investigadores de la memoria se han roto la cabeza sobre esta cuestión, pero no han llegado a una explicación satisfactoria. También ha quedado sin aclarar el caso contrario: en muchas situaciones – frecuentemente patológicas – algo nunca vivido aparece con un neto sentimiento de ser conocido. Es el fenómeno de la “paramnesia” o “déjà vu”.

Del mismo modo, anteriores sentimientos no son representables. Nos acordamos de haber estado enojados, enamorados o tristes pero no podemos representarnos esos estados. Pero esos sentimientos pueden entrar nuevamente en escena, generalmente con menor intensidad, cuando se da la ocasión de representarnos claramente lo que los

⁶ Delay, J.: *Les dissolutions de la mémoire*, PUF, París, 1942.

provocó. Pero entonces vivenciamos los sentimientos como reales, porque se han originado nuevamente, pero no se trata de representaciones⁷.

Las impresiones desagradables se mantienen mejor en la memoria que las gratas. Las más tempranas datan de los 3,8 y 2,9 años en varones y mujeres respectivamente. En general se cree que las representaciones claras, gráficas y expresivas son las más accesibles a las investigaciones científicas. Lo contrario es lo cierto pues esas representaciones están fuertemente teñidas por lo personal y, ante todo, encierran el medio privado, en el cual todo hombre vive. Por ese motivo no son adecuadas, frecuentemente, para investigarlas. Las dificultades metodológicas de la investigación de la memoria consisten ante todo en el hallazgo de material que al sujeto, con quien se quiere experimentar, seguramente le es aún desconocido. Por eso se debe disponer de contenidos psíquicos simples, que no están de ninguna manera en relación con los recuerdos personales.

Esta dificultad fue superada por el fundador de la psicología experimental de la memoria, Hermann Ebbinghaus. Creó un material impersonal y no preciso construido con sílabas *carentes de sentido* consistentes en intercalar una vocal entre dos consonantes. Ebbinghaus llamaba “memoria natural” la pura función de registrar, retener y reproducir, función que quiso separar y aislar en lo posible para investigarla en las condiciones más simples. Era consciente que sus condiciones experimentales se apartaban de las cotidianas. Hay una gran diferencia entre la repetición monótona de palabras sin sentido y las impresiones mil veces variables e impregnadas por lo personal de la vida real. También el laboratorio tiene una atmósfera artificial que es poco adecuada para investigar la “memoria natural”. Pero tenía razón Ebbinghaus pues para investigar la memoria “pura” era necesario desconectarla de todos los demás influjos. Estos experimentos están tan alejados de la vida y de la realidad como diseccionar un corazón o experimentar con secciones nerviosas, pero no se puede negar que todas estas investigaciones han logrado el avance de las ciencias. El método de Ebbinghaus permitió introducir hasta un cierto punto cantidad y medición en la psicología de la memoria. Sus observaciones nos permiten aplicar de un modo muy sencillo técnicas en el interrogatorio de los pacientes para evaluar la memoria⁸.

⁷ Rohrer, H.: *Einführung in die Psychologie*, pág. 143, Urban, Viena, 1958.

⁸ El hecho de que el aumento del material de aprendizaje hace necesario un considerable aumento del tiempo de aprendizaje, se lo denomina “ley de Ebbinghaus”. De las cifras obtenidas en los experimentos (por ejemplo de Binet y de Müller) se ve que las fluctuaciones tanto inter- como intraindividuales son tan grandes que no es posible obtener una ley general, fundada experimentalmente, según la cual el tiempo de aprendizaje aumente proporcionalmente al cuadrado del material de aprendizaje. De esto se desprende que se aprende mejor en pequeños cuantos. El simple método que consiste en establecer la magnitud del rendimiento en la cantidad de sílabas retenidas después de una sola presentación, lo llamó Ebbinghaus “*Methode der behaltenen Glieder*”. Una modificación del “método del aprendizaje” y el “método del ahorro” consiste en su aplicación en la investigación del *olvido*. Cuanto más largo es el tiempo entre los “aprendizajes”, menor era el “ahorro” y mayor el “trabajo de aprendizaje” para dominarlos perfectamente. La “curva del olvido”: se anotan en un sistema de coordenadas el número de días en X (abscisa, horizontal) y en Y (ordenada, perpendicular) el número de las palabras retenidas en porcentuales. Ebbinghaus aprendió de memoria en cuatro días seguidos, hasta alcanzar reproducirlas sin falta alguna, estancias del *Don Juan* de Byron, que volvió a aprender 17 años más tarde con un ahorro del 20%. Este mismo fenómeno lo confirmó Thorndike con el gato:

4. Futuro y pasado de la existencia: fantasía y psicología literaria.

El horizonte de espera comprende todas las manifestaciones privadas y comunes que aluden al futuro. En nuestras expectativas se hace presente el futuro y si hablamos de horizonte y no de espacio – como cuando nos referimos al pasado – resaltamos el poder de despliegue y superación que caracteriza a la espera, incluso cuando esperamos lo peor o no esperamos nada. La desesperanza es también un modo de despliegue y superación del espacio del pasado, entre otras cosas porque es la tierra hostil en la que puede germinar una semilla del pasado signada por el olvido, por el pecado de omisión. Porque como dice Gracián en *El Criticón*: “Eternizaron con letras de oro los antiguos en las paredes de Delfos y mucho más con caracteres de estimación en los ánimos de los sabios aquel célebre sentimiento de Biante: Conócete a ti mismo. Ninguna de las cosas criadas yerra su fin sino el hombre. Él solo desatina, ocasionándole este achaque la misma nobleza de su albedrío. Y quien comienza ignorándose mal podrá conocer las demás cosas. Pero ¿de qué sirve conocerlo todo, si a sí mismo no se conoce? Tantas veces degenera en esclavo de sus esclavos, cuantas se rinde a los vicios. No hay salteadora esfinge, que así oprima al viandante, digo viviente, como la ignorancia de sí, que en muchos se condena estupidez, pues ni aún saben que no saben ni advierten que no advierten”⁹.

Este escepticismo que pone en jaque a la acción “mediadora” del presente y que influye a espíritus como La Rochefoucauld, Chamfort, Schopenhauer o Nietzsche, queda confirmado cuando reparamos en la extraña lógica de nuestros recuerdos – es decir, lo que nos viene del corazón, de la *logique du coeur*, ámbito en el cual la psicología experimental poco puede decirnos – que Proust describe de este modo: “Pourtant, au moment de ce départ pour Balbec et pendant les premiers temps de mon séjour, mon indifférence n’était encore qu’intermittente. Souvent (notre vie étant si peu chronologique, interférant tant d’anachronismes dans la suite des jours), je vivais dans ceux, plus anciens que la veille ou l’avant-veille, où j’aimais Gilberte. Alors ne plus la voir m’était souvent douloureux, comme c’eût été dans ce temps-là. Le moi qui l’avait

había aprendido diferentes reacciones a determinadas palabras y, después de ocho días comprobó un ahorro del 87%. También Ebbinghaus mostró que la “acumulación” ayuda poco. Tampoco es indiferente qué órganos de los sentidos y en qué forma quedan grabados los recuerdos en las personas: muchos retienen mejor lo que han leído, otros lo que oyen. Charcot se refiere a un comerciante, un “eidético” que podía representarse tan vivamente las cartas que no tenía sino que leerlas. Cuando a raíz de un accidente perdió tal capacidad respecto de las imágenes visuales, no podía representarse en la memoria la imagen de una persona pero en cambio oía su voz. Por eso se diferencian tipos de representación visual, acústica y motriz. Para aprender, lo mejor es la combinación acústica, óptica y motriz.

⁹ Gracián, B.: *El Criticón*, Crisi IX o “momentos decisivos del tránsito”, que corresponden a las distintas edades del hombre en su obrar moral: primavera de la niñez y estío juvenil, el dorado otoño de la edad varonil o madurez y el riguroso invierno de la vejez atormentada por los achaques. El irreversible fluir de la vida está representado por las peregrinaciones de los dos protagonistas. Andrenio simboliza al hombre, a un alma desconocedora de su origen divino, vive en el mundo sin poder elevarse hacia la luz porque está hundida en la materia y Critilo simboliza a la razón natural que por impulso interior busca la felicidad. (Parte primera, pág. 112, Losada, Buenos Aires, 1941).

aimée, remplacé déjà presque entièrement par un autre, resurgissait, et il m'était rendu beaucoup plus fréquemment par une chose futile que par une chose importante".¹⁰

Al horizonte de la espera le cabe el poder de orientar y hacer lo que pudo haber sido, porque el hombre es el ser que no vive sino que conduce su vida, y es una maravilla incomparable que ésta, sin apartarse del lugar en que se encuentra pueda, sin embargo, comportarse como si se escapase a otro sitio del espacio o a otro lugar del tiempo (Palagyi). Esta capacidad es la articulación esencial de las condiciones de existencia de un ser abierto al mundo, para la modificación de lo que encuentra y de la cual depende su supervivencia. Por eso la conducta *responsiva anticipada* (Gehlen) es el nervio mismo de toda actividad dirigida a un fin manipulando la cosas que nos rodean, pues no es cierto como supuso Hume que la percepción nos proporciona sólo la consecuencia, el post hoc y no el "porque", el propter hoc.

Porque la causalidad no es más que la condición de la finalidad, se puede demostrar – como lo hace N. Hartmann – que sería imposible, en un mundo no determinado causalmente, la capacidad humana de proponerse fines, es decir, de ejercer la libertad. Pues la ley de la libertad indica que las categorías inferiores condicionan las superiores únicamente por la materia o contenido; pero por su indiferencia no intervienen en la configuración del *novum* que introduce el estrato más alto. El *modus dependendi* de la realidad posibilita la libertad en la dependencia. Las categorías más altas dependen de las inferiores, al apoyarse en ellas y ser así posibles. Pero al mismo tiempo tienen mayor autonomía, puesto que están condicionadas por el grado de novedad que introduce el estrato categorial más elevado. La relación entre la libertad y la altura es pues directa.¹¹

Lo dicho nos lleva a abarcar en una teoría de la fantasía (Gehlen) la memoria y a exponer brevemente los fundamentos antropológicos de la capacidad de un organismo de incorporarse los estados y situaciones por las que transita, configurarlas, para poder comportarse en el futuro sobre la base de esas experiencias. Estas manifestaciones de la memoria no son accesibles a la psicología experimental que, como decía Santayana, pertenece a las ciencias naturales, sino a la psicología literaria.

5. Algo de antropología y zoología comparada: descargo, fantasía y cultura.

"Una consideración biológica del hombre no consiste en comparar su physis con la del chimpancé, sino en responder esta pregunta: ¿cómo semejante ser, incomparable por esencia a todo animal, es capaz de vivir?"¹². Desde el punto de vista biológico el

¹⁰ Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, ver pág. 642-644, la Pléiade, París, 1963.

¹¹ Las leyes de la coherencia categorial han mostrado la prioridad del todo sobre las partes y, con ello, la novedad irreductible de las estructuras que se configuran con y por encima de los elementos dados. A este tipo de relación Hartmann lo denomina "supraconfiguración" (*Überformung*). Entre los demás estratos, en cambio, rige una especie de vinculación. Si comparamos, por ejemplo, la psique con lo orgánico, ad vertimos que en ella no ingresa la espacialidad, es decir que no retornan las categorías de lo orgánico. Lo anímico únicamente se apoya sobre el estrato inferior, se edifica sobre él: es una *Überbauung*, una supraconstrucción. Idéntica relación rige entre la psique y el espíritu: en tanto que lo psíquico se refiere por esencia al sujeto que lo vive, los actos espirituales son supraindividuales. "La consciencia aísla, en cambio el espíritu enlaza" (*Das Problem des geistigen Seins*, 61). Véase en Estiú, E.: *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea*, Instituto de Filosofía, UNLP, 1964, pág. 89-128.

¹² Gehlen, A.: *Der Mensch*, pág. 38.

hombre es un animal defectuoso que no ha cumplido hasta el fin el proceso íntegro de su evolución. Nietzsche lo caracterizó como un animal no acabado, sin concluir y, por eso, no fijado. Así el hombre está siempre en trance de ser y de hacerse: existe en estado fetal, afectado por un inevitable primitivismo, incapaz de adaptaciones fijas y predeterminadas al mundo circundante, sin alcanzar ni remotamente el grado de especialización que tienen las funciones biológicas en las demás especies animales. Ya Kant señaló la parquedad con que la naturaleza había equipado al ser humano, sin deducir de ese hecho una supuesta decadencia biológica del hombre, sino mostrando que en las cualidades en sí mismas negativas de esos “defectos” radicaban las características positivas que lo destinan a no ser un mero animal. La tesis general de Gehlen no se aparta de la kantiana. Pero si para Kant la mezquindad de la dotación natural del hombre estaba allí para posibilitarle los gérmenes de la razón, para Gehlen el primitivismo o estado fetal de la organización biológica del hombre aclara el carácter de posibilidad propio del existir humano. La falta de adaptación, por ejemplo, lo convierte en un ser adaptable por excelencia y la carencia de recursos especializados lo obliga a que los invente. ¿Cómo puede existir un ser que es posibilidad y que carece de las condiciones que aseguran la supervivencia de los demás animales?

Gehlen responde a esta pregunta recurriendo al concepto de cultura. “Exactamente el lugar que para el animal ocupa el mundo circundante, lo ocupa en el hombre el mundo cultural, es decir, la sección de la naturaleza por él dominada y transformada con el fin de auxiliar su vida” pues “el conjunto de la naturaleza, transformada y puesta por el hombre al servicio de la vida se llama cultura”. La cultura, por tanto, depende de la constitución biológicamente defectuosa del hombre: “a la falta de recursos de su physis corresponde la segunda naturaleza creada por él”¹³. Gehlen interpreta la cultura como una compensación de la defectuosa constitución vital del hombre y, por consiguiente, no la separa de la vida misma, de la cual sólo sería una función peculiar.

Pero ¿podría entenderse el todo de la cultura como mero complemento de la vida? Dentro de lo que genéricamente se llama cultura establecemos diferencias cualitativas porque de hecho existen diferencias palpables. ¿No existe acaso entre el cultivo del campo y un cuarteto de Beethoven?, pregunta Estiú¹⁴. Sí, pero tanto uno como el otro sirven a la supervivencia del hombre pues, como decía Goethe, lo que de nada sirve pesada carga es. Por otra parte, Gehlen distingue claramente dentro de lo que llama cultura, la religión, el arte, la ciencia y la política, como así también a la tensión entre la técnica y la moral, como veremos después. En relación a este último punto, también nos ocuparemos más adelante de otras consecuencias de la peculiar constitución humana con el objeto de describir un tipo de conducta del hombre de la civilización actual, pues el estar abierto al mundo es de por sí y fundamentalmente una carga y entonces nos hemos de referir a las formas individuales y colectivas de descarga que siempre operan concretamente en el yo. Propician la estructuración del reducto neurótico pues podemos dar por sentado que las formas colectivas de descarga del “neocoleccionismo” contemporáneo conducen a una restricción patológica de la capacidad humana de ser. Cuando el sistema colectivo de descarga aligera el peso individual y suple, relativamente, la formas de descarga individual, encubre las neurosis que, cuando estos mecanismos entran en crisis, se hacen manifiestas. Pero podemos

¹³ *Op. cit.* Pág. 40.

¹⁴ Estiú, E.: *Liberación y cultura*, Revista de Filosofía, UNLP, 17, 1966.

sostener por lo menos provisionalmente como patológico un exceso de restricción de la existencia. Porque el hombre, como ser inacabado, lo es también desde que nace hasta que muere y, por eso, siempre debe estar haciéndose, como Goethe, quien durante toda su vida se consideró un aprendiz. Lo que sirve al hombre para liberarse – su desconexión orgánica – también puede llevarlo a ese estado de sometimiento que llamamos conformismo.

Las siguientes consideraciones han de esclarecer lo dicho anteriormente: la cosmovisión de una cultura primitiva es de una enorme cerrazón y todo lo que la ordena es extremadamente “intolerante”. Así son sus dioses y demonios: pueden mantener el sistema total en forma duradera. Una cultura de la subjetividad no es en su esencia estable y debe terminar en un efímero y masivo excedente de producción. Los hábitos o costumbres no son necesariamente inconscientes sino que la cuestión está en el dispendio de descargo en la improvisación de motivos. Objetos en tanto símbolos pueden dispensar un apoyo en situaciones de complejas decisiones puesto que el descargo ocurre en casos muy importantes de tal modo que la formación de motivos se concreta en limitadas partes del mundo exterior de manera que la conducta sigue referida a la estabilidad del mundo exterior como una garantía de duración. Originariamente, por ejemplo, la condición del soberano para él mismo y para sus súbditos es inseparable de sus emblemas y esos emblemas guiaban la continuidad de la conducta hacia él, como era el caso en Egipto del cayado del pastor y el látigo.

Forms are the food of faith. Cuando la disciplina orientada en el *opus operatum* de los trabajadores calificados y de las corporaciones profesionales se desintegra, se descompone, de los juristas, de los sabios, funcionarios, de los gobiernos e iglesias, cuando lo ideológico y humanitario se independiza y esas formas se reblandecen desde afuera, entonces la cultura ha llegado a su fin y comienza a configurarse lo que ya no está más en forma. A tomar forma lo que ya no está más en forma¹⁵.

El hombre está sujeto a una monstruosa inundación de estímulos, de impresiones inoportunas, contraproducentes, que afluyen masivamente y que tiene que dominar de alguna manera. Porque el hombre no está frente a un mundo circundante que se brinda inmediatamente a los instintos, sino frente a un mundo que, expresado rigurosa y negativamente, es un campo de sorpresas de estructuras imprevisibles que debe ser elaborado con cuidado y previsión, es decir experimentado. Ya en esto reside una tarea urgente física y de la mayor importancia vital: con sus propios medios y con su propia actividad el hombre debe descargarse (Gehlen: *entlasten*) o excluirse orgánicamente (Paul Alsberg: *Organausschalten*), es decir, transformar por sí mismo las menesterosas condiciones de su existencia en chances para subsistir. La idea fundamental consiste en que la total “carencia” de la constitución humana, que representa una elevadísima carga a su capacidad vital bajo condiciones naturales, animales por así decirlo, justamente es transformada, por sí mismo y por su acción, en arbitrio de su existencia. El destino del hombre es la acción, en la que radica su incomparable posición privilegiada. Los actos por los cuales la tarea del hombre consiste en hacer posible su vida, pueden ser considerados desde dos perspectivas: como actos productivos de la superación en el sentido de la carencia de carga – *Entlastungen* – y, por la otra, como los que el hombre produce o saca de sí mismo y que, comparados con el comportamiento animal, son medios de conducir la vida totalmente nuevos. Dicho con otras palabras, el hombre es

¹⁵ Gehlen, A.: *Urmensch und Spätkultur*, pág. 24, Athenäum, Frankfurt, 1964.

un ser constitutivamente liberado orgánicamente, lo cual le permite hacerse cargo de ser libre para lo que elija ser. No fijado, el hombre es una tarea para sí mismo, actúa responsablemente y, si está abierto al mundo, también está en el mundo como el mundo está en él porque su comportamiento respecto al mundo es asimismo un comportamiento para consigo mismo y al revés. Este es el significado universal de la expresión voluntad. Como decía Rodin, “il faut toujours travailler”.

Ya Aristóteles había observado que los animales no actúan, pues sus conductas son forzosamente exitosas o consecuencia de un ensayo, pero no planeadas ni creativas. Son dinámicas en su transcurso pero en el resultado estáticas y siempre las mismas: es la asombrosa monotonía de la vida animal. La causa no reside en falta de inteligencia sino en la carencia, por un lado, de todas las condiciones humanas que se resumen en el concepto de descarga y de superávit de pulsión, y por otro, respecto a la acción, no necesitan hacerse a sí mismos. Porque es forzoso dominar el superávit de pulsión, el hombre está obligado a ser un creador: en las últimas décadas la psicología comenzó a interesarse en la *creatividad* y a dejar a un lado el concepto de *inteligencia*. Gracias al autodomínio ante las pulsiones que distraen, la reflexión planificadora le ofrece otras metas a esos impulsos, cambia su objeto haciéndolo presente con el pensamiento o de facto y modifica el rumbo, uniéndolo con otros objetos.

La acción, que de hecho se ejecuta en un momento dado, inteligentemente, es una dirección activa, realizada por uno mismo, por su propia industria, con resultado creativo. Y en todas estas condiciones se halla la diferencia con respecto al animal, que queda sujeto al cambio que se produzca en su mundo circundante y no vigila el desarrollo de sus pulsiones con la experiencia (en sentido amplio). Es decir, no tiene responsabilidad¹⁶. El hombre es el ser que puede sustituir sus fines en el curso de su vida y, desde el punto de vista de la vivencia axiológica, se rige por la importante ley según la cual los valores más bajos pueden no sólo ser reemplazados y reprimidos por medio de valores elevados, sino acogidos y superados en valores más amplios. Es un ser actuante, no fijado, que toma posiciones¹⁷.

Se da en el hombre como consecuencia de su singular estructura corporal una extraordinaria movilidad de la cabeza y de las extremidades, es decir de aquellos órganos que se conectan en los procesos circulares, especialmente los que son comandados por medio de la mano, ojos y lenguaje. Todos esos órganos no son sólo voluntariamente movibles, sino independientes unos de otros. Los órganos internos de la alimentación, circulación, etc. se mantienen en una inmediata dependencia recíproca y son por eso involuntarios. Los órganos externos que pueden funcionar voluntariamente e independientemente los unos de los otros, se fatigan, pueden desconectarse y necesitan pausas para reposar. Por eso ya observó Bichat (“Recherches physiologiques sur la vie et la mort”, Paris 1805) que: “L’intermittence de la vie animale est tantôt partielle, tantôt générale: elle est partielle quand un organe isolé a été longtemps en exercice, les autres restent inactifs. Alors cet organe se relâche; il dort tandis que les autres veillent. Voilà sans doute pourquoi chaque fonction animale n’est pas dans une dépendance immédiate des autres, comme nous l’avons observé dans la vie organique.”

¹⁶ Gehlen, op. cit. Pág. 369.

¹⁷ Es importante señalar la relación entre normas y acciones, lo mismo que entre el concepto de acción y los conceptos intención, deliberación, elección y decisión y la diferencia entre “suceder” y “actuar”; la condición de la entidad llamada “agente” a diferencia de la noción de causa, como lo han hecho los filósofos anánlicos.

Por ejemplo, el niño percibe sus movimientos con sus logros, “asocia” ambos, y mientras se “representa” el futuro éxito, consigue su “voluntad” el movimiento correspondiente. En este ejemplo, dejando a un lado teorías que eligen enseguida la oposición de lo “físico” y lo “psíquico”, Gehlen utiliza conceptos como “disponer”, “asumir”, “establecer”, “insertar”, “sentimiento de distanciamiento”, (“verfügen”, “übernehmen”, “einsetzen”, “entfremdetes selbstgefühl”) etc. que son neutrales o indiferentes a la diferencia entre físico y psíquico¹⁸. Con razón Bostroem enumera como movimientos “ideomotores” (sensomotores) los movimientos de caminar, andar en bicicleta y tocar el piano. Se muestra así el nexo antropológico cultural decisivo del descargo y conducción.¹⁹

Pero no tenemos el menor conocimiento de la increíble complejidad y perfección de las efectuaciones vegetativas y motrices mismas y la consciencia evidentemente no está allí para instruirnos sobre ello. Kant²⁰ expuso con concisión y profundidad que conforme a la peculiar disposición de nuestra capacidad de entendimiento, que se divide en contemplación sensible y en pensamiento discursivo, no nos proporciona la “explicación de la posibilidad de un producto natural” sino solamente es permitido su discusión o debate. Esboza en ese lugar la idea de una capacidad de entendimiento superior que no nos es propia, el “intellectus archetypus”, es decir productivo, origen de sus productos aún en su génesis, entendimiento contemplativo, que nosotros deberíamos tener, para hacernos concebible la conveniencia, pertinencia y lógica interna de un organismo. Recuerda una teoría de Nietzsche cuando habla de la gran razón del cuerpo cuyo instrumento es la pequeña razón llamada espíritu. Todo hacer perfecto es justamente inconsciente y la consciencia imposibilita la perfección²¹. Pero la formulación general debería decir: la consciencia, dirigida hacia fuera, es ante todo un medio, un recurso, al servicio de la perfección de los procesos orgánicos, por tanto incapaz y además no determinada para conocer esos procesos. Así lo expresó Schopenhauer.

En el hombre, por el extraordinario peso de las condiciones de su existencia, el desarrollo extremadamente complicado y variable de los procesos de descargo, de mando y de control, las funciones de la consciencia son, por eso, de una riqueza incomparable. Si adoptamos el punto de vista que permite comprender que de su excepcional constitución depende su capacidad para vivir, se nos abre un camino inmediato para responder a las preguntas: ¿por qué lenguaje, por qué fantasía, mundo interior, recuerdo?

Por falta de especialización biológica, el hombre no tiene respuestas ya preparadas para las incitaciones que provienen del mundo circundante. Por eso está abierto al mundo y no encerrado en él, pues *existe* y no *insiste* en un ámbito que al circundarlo lo rodearía y aprisionaría. El origen de cualquier forma cultural, tanto de las que se refieren al dominio técnico de la naturaleza como las relativas a las creaciones espirituales se halla en la *Weltoffenheit*, como llama Gehlen al mundo que se abre a la mirada del hombre. El hombre no vive sino que conduce su vida, no por diversión o lujo del reflexionar, sino por la más seria necesidad.

¹⁸ Gehlen, op. cit. Pág. 139.

¹⁹ Bostroem, A.: en *Handbuch der Geisteskrankheiten*, Band II, Allgemeiner Teil II, Springer, Berlín, 1928.

²⁰ Véase el parágrafo 77 de la *Crítica del juicio*.

²¹ Nietzsche, F.: *Der Wille zur Macht*, aforismo 289, Kröner, Stuttgart. 1964.

6. Teoría de la fantasía.

Ya nos hemos referido brevemente a la teoría de la percepción de Palagyi (1925) que contiene una teoría de la fantasía. Sostiene Gehlen, que ninguna de las “capacidades” del hombre es menos conocida y que podemos hoy decir con Herder que “la fantasía es la más inexplorada y quizás la menos explorable de todas las fuerzas anímicas del hombre”. Una antropología que concibe al hombre a partir de la acción puede contribuir a esclarecer la función y la importancia de la fantasía, si evita ir, desde el principio, demasiado alto como cuando pensamos, por ejemplo, en transfiguraciones sumamente elaboradas, es decir en funciones individualmente sublimadas y descargadas como se dan en el mundo del arte, en la ensoñación o en los sueños mismos, sin tener en cuenta que es un hecho vital, real y cotidiano.

Se entiende por imaginación – que es la fuerza o poder para crear imágenes – la capacidad de un organismo para incorporar lo que le pasa y, así, poder comportarse en el futuro sobre la base de esas experiencias. La primera función, tomada por separado, la llamamos, en general, memoria, esa inmediata recepción pasiva y capacidad vital de retener quizás propia de todo ser viviente y, con seguridad, de todos los animales. En 1870 Ewald Hering dio una conferencia, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie*, que impresionó a Nietzsche quien también consideraba que la facultad de los organismos de “recoger” experiencias era la esencial diferencia con lo inorgánico y sostenía que “en el reino de lo orgánico no existe el olvido, pero sí una especie de digestión de lo vivenciado”. Ahora bien, si existe en la memoria una carga del organismo con sus reacciones e impresiones tempranas que implica una atadura con el pasado, es porque tiene el sentido de una función que consiste en poder disponer de ese pasado para dominar o intentar superar favorablemente una situación que sobreviene ahora y que se extiende hacia adelante. En esta otra dirección, considerada hacia el futuro, hacia el porvenir, hacia lo que se nos viene, la imaginación se llama espera, esperanza, proyecto o fantasía activa en sentido estricto.

7. Breve excursio psiquiátrico fenomenológico.

Nuestra capacidad de recordar, de hacernos presente lo ausente, opera con las características de la *representación*, que podemos diferenciar fenomenológicamente de la *percepción*. La representación se distingue por su plasticidad – posee carácter subjetivo –, surge en el espacio representativo interior, tiene un contorno indeterminado y se nos presenta de un modo incompleto, sólo en detalles aislados, deshaciéndose, desvaneciéndose, exigiendo ser producida de nuevo y, dependiente de la voluntad, puede ser modificada a discreción. Todo lo contrario se da en la percepción, con la frescura plena de los sentidos y la abundancia del instante viviente²². Por eso el

²² Jaspers, K.: *Allgemeine Psychopathologie*, pág. 59, Springer, Berlin, 1953. La diferencia entre sensaciones (percepciones) y representaciones no puede definirse en general, sino sólo vivirse. Por medio de analogías y circunloquios cabe intentar aludir a ella, diciendo como Lotze que a las representaciones les falta la frescura sensible y se hallan, en comparación con las percepciones, empalidecidas: el sonido representado no suena, etc. (Pfänder). Las representaciones, que son siempre representaciones de algo, representan lo mentado y por eso son su símbolo. También debemos tener en cuenta que la “introspección” es siempre una

nostálgico, que vive del recuerdo, habita un reducto fantasmal, en una especie de museo. Quien visita un museo debe recordar, ante todo, que un crucifijo romano no era una escultura, ni la *Madona* de Cimabue un cuadro, ni tampoco la *Pallas Atenea* de Fidias una estatua²³. Tampoco quien concurre a un *concierto* para escuchar a Palestrina o a Victoria, asiste a un oficio religioso del cual esa música formaba parte²⁴. Desde hace tiempo nos hemos transformado en espectadores de museos y conciertos y, como nos pasa con los recuerdos, creemos enriquecernos alimentándonos de mundos espectrales: nos damos cuenta de lo que ya no es ni puede volver a ser y de la infranqueable limitación de nuestra experiencia. En el recuerdo – como cuando nos imaginamos en situaciones futuras – se da un “desdoblamiento del yo”, un yo que siempre es un fantasma, un espectro del yo que *ahora* imagina, espera o recuerda²⁵. ¿Radicalará en este estar siempre saliéndose de sí, existiendo, la profunda insatisfacción del hombre? Pues, por otra parte, siempre corremos el riesgo de transformarnos en un museo, en el museo de nosotros mismos, del que nos libera ese *ir hacia delante* que es la manifestación de la vida que *quiere más vida*.

Toda adquisición nos anima, es ganancia, conquista, provecho mientras que la

“rememoración” y que la fantasía se nutre de percepciones e incita a nuevas percepciones. A lo que atendemos no es a la representación como tal sino que nuestra mirada “atraviesa” la cualidad de representación en pos de lo mentado por ella.

²³ Malraux, A.: *Les voix du silence*, pág. 11, La Pléiade, París, 1951.

²⁴ El “campo circundante” de lo social despliega la cualidad de un imperativo. Por ejemplo, en un salón barroco nadie deambula imparcialmente porque si bien ese estilo armonizaba en su tiempo con las formas barrocas de conducta, su sugestión ejerce aún hoy su poder sugestivo y el visitante actual, inhibido por su imperativo, termina por meterse las manos en los bolsillos. Véase Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, pág. 25.

²⁵ R. Walton escribe sobre “Memoria e identidad”: “Husserl pone de manifiesto la relación entre el yo como polo idéntico y la rememoración a través del contraste entre dos modos de reflexión. Por un lado, la reflexión “sobre” la rememoración pone de relieve el objeto rememorado del lado objetivo o “noemático” y el sujeto rememorante presente del lado subjetivo o “noético”. Por el otro, la reflexión “en” la rememoración pone de relieve un segundo yo, es decir, el yo pasado que, por ejemplo, escuchó esa pieza musical. Así, toda rememoración implica, en cierto modo, un “desdoblamiento del yo” (Ichverdoppelung – Hua VIII, 93). Lo mismo ocurre con las otras presentificaciones: la espera y la fantasía. Siempre es posible poner la descubierto un segundo yo que difiere del yo presente que espera o fantasea. Se trata del yo futuro que ha de ejecutar el acto esperado o del yo co-imaginado y contenido en el modo del “como si” en el mundo imaginado por el yo que fantasea. Toda presentificación implica, además del yo que la efectúa en el presente, un yo implicado con sus actos implicados (cf. Hua VIII, 134). En suma: la reflexión-“en” pone al descubierto un yo que se encuentra anónimo en la rememoración, la espera y la fantasía directas, y que aún permanece anónimo para la mera reflexión “sobre” estos actos. De ahí que Husserl hable de una “doble reflexión trascendental” (Hua VIII, 85) en tanto el objeto rememorado puede ser reducido, es decir referido o remitido constitutivamente a los actos del yo rememorante actual o bien a los actos del yo que percibió ese objeto en un momento del pasado. Lo mismo sucede con la espera y la fantasía. Ahora bien, el yo que rememora en el presente y el yo rememorado pertenecen a un mismo curso de vivencias. Son un único y mismo yo. Esto es válido también para la espera y la fantasía.” Si, como expusimos antes, englobamos la memoria y la espera en la *fantasía*, el análisis de Husserl del *desdoblamiento del yo* nos permite ver con más claridad la *identidad* en esa maravilla de la vida humana que se comporta como si escapase continuamente del aquí y el ahora.

posesión y lo consabido fueron vida²⁶. Por ejemplo, la envidia sólo se alimenta ávidamente de lo muerto – o de la vida aparente –; por eso es “flaca y amarilla porque muere y no come”: el otro tiene o es lo que yo jamás he tenido ni sido, es decir, lo que *jamás podré tener ni podré ser*. También, en la existencia melancólica, la comprensión fenomenológica trascendental de la reiteración de las quejas, a pesar de que la “*causa*” de la depresión ha desaparecido, nuevos motivos de lamentaciones reemplazan al motivo anterior, que lo había “enfermado”, lo cual nos muestra, como lo ha señalado Binswanger, que aquí se entremezcla la *retentio* con los momentos *protentivos* y que, si bien estos siguen siendo pura posibilidad, es una posibilidad que, sin embargo, nunca está en su sitio puesto que no es ni *protentio* ni *retentio*²⁷. En su estudio sobre el *Flujo de ideas* (1931-32) Binswanger inicia el análisis fenomenológico de las distimias maníacas – el reverso de la melancolía – en las cuales el *estado de ánimo*, esclarecido en la estructura referencial (*Verweisungsgefüge*) del existente, se manifiesta en la existencia en *torbellino*. A través de la detenida consideración biográfica de los pacientes, se pone en evidencia cómo el mundo maníaco pone de manifiesto una notoria desproporción, un desequilibrio, una *ametría* (Häfner), en la cual la *retentio* y la *protentio* se entremezclan de un modo peculiar. Los pacientes hablan de un “incontenible impulso de libertad”, de las infinitas posibilidades del futuro, de la ilimitada alegría de un ánimo festivo que quisieran brindar al mundo entero: un ilimitado espacio que está en franca oposición a su limitadísimo horizonte experiencial y a las pobres posibilidades de ser. El mundo hipomaniaco de la fantasía y del ánimo está íntimamente relacionado con la opresión de las pretensiones no realizadas y con la estrechez de los fracasos ante esperanzas ilusorias. En la autovaloración se nota que próximos están estos pacientes de ser golpeados por el desconsuelo. El maníaco no puede superar los mundos antinómicos en la experiencia concreta y tiende a hacerlo en descabelladas fantasías que aparentemente disuelven todas las contradicciones y dificultades de la existencia. Este modo peculiar de estar escapándose siempre del mundo de la estrechez y la opresión, que vincula tan íntimamente el tipo maníaco con el melancólico descritos ambos por Tellenbach, muestra el modo de estar *referida* la existencia. En efecto, a estos enfermos raramente les está conferida la posibilidad de volver sobre su menesteroso ser sí mismos. A través de la exaltación maníaca del humor se percibe el trasfondo oscuro de la melancolía. Lo tenebroso de su existencia como la posibilidad de ser sí mismos quedan ocultos tras la fachada de un optimismo sin límites. En la manía, como una de las formas de la existencia fracasada, ese poder ser más íntimo y propio, falla en su mundanización. Tendrá lugar, en cambio, un despliegue en la apariencia de la pura fantasía, en la ilusión, en una ideología y en el delirio que se expande en el vano intento de llenar un vacío²⁸.

A estas formas patológicas de la fantasía, ya sea referida al pasado o al futuro, habría que agregar todas las formas de existencia que nos ofrece el estudio de la psiquiatría en las cuales se destruye, transitoria o definitivamente, la natural experiencia de la vida cotidiana. Basten, pues, los ejemplos dados. Sólo quisiera agregar un pasaje

²⁶ Sobre este punto vale recordar la pesadumbre que Dilthey le comunica al conde Yorck, en su correspondencia, por alcanzar a partir del “*Verstehen*” del mundo histórico “*innere Sicherheit*”, “*feste Zwecke*” y la fuerza para la “*Gestaltung des Lebens*”. Como reza el título de una novela de Kundera, *la vida está en otra parte*.

²⁷ Binswanger, L.: *Melancholie und Manie*, pág. 32, Neske, Pfullingen, 1960.

²⁸ Ballbé, R.: *Fenomenología de la distimias maníacas*, pág.361, en *Vigencia del filosofar*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1991.

de Hesse que ilumina la lucha por ser sí mismo frente a las rígidas normas del mundo de sus padres y el terror amenazante de la pérdida interior de los seres amados, es decir la tensión entre el recuerdo que emana de los fuertes lazos familiares y la vida que se ofrece como posibilidad: “Muy diferente es la cosa si nuestro respeto y cariño son ajenos a toda costumbre y responden a una pura inclinación personal, si de todo corazón hemos sido el amigo desinteresado, el hijo, el discípulo. En estos casos, es un momento amargo y tremendo el que se presenta cuando entrevemos súbitamente que la corriente en nosotros dominante quiere apartarnos de la persona dilecta. Cada uno de los pensamientos que rechazan al amigo o al mentor se revuelve contra nuestra propia entraña, cada golpe asestado por nosotros hiere de rechazo nuestra frente. En aquel que creía estar acatando una moral superior propia surgen ideas de “infidelidad” e “ingratitude” como censuras y estigmas vergonzosos; entonces el corazón, asustado, huye a los amados valles de las virtudes pueriles, con la esperanza de que allá ya no hay más rupturas ni más vínculos destruidos”²⁹.

8. Razón y fantasía: la incorporación del otro

El hombre se sustenta liberándose de la actualidad inmediata espacio-temporal y si sólo en ese trasladarse - o sustraerse - del proceso vital al lugar y al instante en que se encuentra, puede alcanzar las condiciones de su existencia, la fantasía adquiere una importancia predominante. Para no inventar neologismos y quitándole al adjetivo su significado un tanto peyorativo podríamos designar al hombre *ser fantasioso* con tanto o mayor acierto que cuando lo denominamos *ser racional*. Pero además, desde un punto de vista antropológico, podemos afirmar, por un lado, que la individualidad se da naturalmente en el hombre pero que su calidad depende por un lado del uso de la razón y por eso el ser racional es el más individualizado de los seres, y por otro, con igual fuerza, lo es por su fantasía, que mana de la afectividad, con el peso de lo real y con la certeza con que se refuta el argumento de los eleatas, simplemente andando en silencio. En efecto, si el hombre actúa esencialmente de cara al futuro desconocido, sólo puede hacerlo por convicciones sobre algo que sólo es posible si en el fondo ya es real, pues la experiencia, fundamentalmente irracional y no directamente controlable, tiene su verdad que es la certeza y su forma de actuar que consiste en lo no experimental de la tradición, del instinto y las costumbres. La imagen es la impulsora de las acciones, al estado de una verdad no racional y satisfecha por la experiencia: *Phantasia certissima facultas*, decía Vico. *Homo non intelligendo fit omnia*, reza la metafísica de la fantasía. La necesidad de actuar es mayor que la posibilidad de conocer y por eso la experiencia, fundamentalmente irracional y no directamente controlable, tiene su verdad que es la certeza. Pero las orientaciones – que a través del tiempo, del influjo del grupo y de nuestro modo de ser van creciendo en nosotros mismos – necesitan una especie de consciencia para hacerse capaces de acción e imaginamos el “yo” como el punto de partida u origen de una espiral, que expresa la profunda creencia, la honda convicción de ser individuo - palabra que introdujo Cicerón para traducir la griega átomo – pues cada uno se siente a sí mismo único, irremplazable y, sobre todo, indivisible. Para

²⁹ Hesse, H.: *Demian*. Véase Ballbé, R.: “El tema de la obstinación en Hermann Hesse, ECO, n°266, Bogotá, 1983.

afirmar este privilegio se dice también y más concisamente persona, unidad y centro de la fantasía y de la razón³⁰.

Sólo se puede hablar en sentido estricto de acciones en el caso de un ser que está de tal modo descargado del inmediato influjo y de la presión del ambiente que precisamente saca de ahí la fuerza que le permite ese metódico y variable trasladarse. Esta capacidad de ponerse a vivir en otras situaciones puede observarse en niños muy pequeños, lo cual atestigua ya la facultad de asumir la Gestalt total de un movimiento como esbozo guesáltico para realizarlo libremente. Se trata de la temprana facultad de transposición motórica total, a menudo independiente de lo dado situacionalmente, de un proceso fundamental que describió G. H. Mead: *to take the role of the other* y que no debe ser confundido con la imitación ni con ninguna de las modalidades de la sugestión, de la acción de influir en el otro, cuya exageración patológica se observa en la *pseudo flexibilitas cerea*. Consiste en una relación consigo mismo por el camino que pasa por la conducta de otros: el niño, al trasladarse al otro, se experimenta precisamente a sí mismo, como notoriamente lo hace el adolescente con el “modelo”, en quien descubre un valor encarnado en otro y lleva a cabo un acto por el cual se descubre a sí mismo. De esto se sigue que no existe una conducta directa primaria para consigo mismo, sino que la identificación con el otro es el presupuesto de la experiencia de sí mismo. Una conducta primaria consigo mismo sería un modo de designar lo que Freud llamó regresión narcisista y corresponde, clínicamente, al ámbito de las psicosis.

9. Totemismo y fundación de las instituciones

Ahora bien, la esfera del espíritu humano no queda agotada con la función de la consciencia instrumental. Ni siquiera aceptando la hipótesis de que la consciencia histórica moderna, representativa que “entiende”, que psicologizando se apropia e historiza describiendo, es el partner de la instrumental surgiendo, al mismo tiempo, como una especie de efecto retroactivo. Por eso, la lucha que se desarrolló a principios de siglo entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu tuvo sólo una importancia superficial desde el punto de vista filosófico. Si a la consciencia metafísica, la llamamos ideativa, podremos decir que la fuerza creadora de la misma se muestra en la fundación de instituciones, que se centran esencialmente en una idea directriz. Por el contrario, la consciencia instrumental está adaptada a las categorías de la materia inorgánica; se aprovecha de la naturaleza, así como la consciencia comprensiva se aprovecha de la historia. Pero ambas instancias del espíritu, la instrumental (con su apéndice la comprensiva) y la ideativa se hallan en una relación de “repugnancia real” entre sí, como tendencias contrapuestas, que libran su batalla en el campo de la interioridad humana. Sólo gana terreno una a costa de la otra.

La “repugnancia real” no es una contradicción lógica, sino un choque de tendencias o determinaciones dirigidas en sentido contrario que consiste en un conflicto real. En la naturaleza, todos los equilibrios dinámicos son ya formas de compromiso, de arreglo entre factores en litigio. En el proceso orgánico están incrustadas fuerzas

³⁰ La imagen del punto en que se inicia la espiral podría ilustrar la relación entre memoria e identidad en Husserl. Como escribe Walton, “Husserl señala desde la época de Ideas I que el yo es un polo idéntico que acompaña a todas las vivencias como el “yo pienso” acompaña todas las representaciones en Kant pero no es vivencia ni tampoco un componente de ellas... el yo como polo de irradiación de los actos no es un ‘polo muerto de identidad’ sino que está implicado en afecciones y captaciones activas”.

antagónicas de una complejidad inabarcable y, además, la vida pulsional del hombre es un campo de conflictos, porque distintos grupos de pulsiones, de carácter heterogéneo, batallan periódicamente para dominar los campos de expresión del comportamiento. La psicología profunda nos ha hecho algunas indicaciones sobre qué resultantes se hallan aquí presentes: ambivalencia, represión, comportamiento a saltos. El conflicto entre deber e inclinación es un ejemplo muy conocido de esta “repugnancia real”, que se presenta en la vida superior del espíritu, cuando la determinación individual del sentimiento entra en colisión con la determinación social de la obligación.

Bergson advirtió que en el espíritu humano actúan instancias distintas y le reprochó a la psicología que “acepta las facultades generales de la percepción, del pensamiento, del entendimiento, sin preguntarse si no estarán funcionando a la vez distintos mecanismos, según esas facultades se apliquen a personas o a cosas; según la inteligencia esté sumergida o no en el medio ambiente social”. Por ejemplo, Bergson concibió a la religión como un gran movimiento compensatorio que proviene de lo más profundo de la vida – medida defensiva de la naturaleza para neutralizar las posibilidades destructivas de la inteligencia³¹. Ahí hay no solamente “mecanismos” distintos, sino antagónicos, es decir, funciones de tal tipo, que una trata de frenar a las otras e incluso de destruirlas.

Al llegar a este punto nos limitaremos a la verificación de que hay actos concretísimos, no instrumentales, de la consciencia ideativa, a partir de los cuales se desarrollan las instituciones. Se ha de mostrar mediante un análisis del totemismo, en el que se da una consciencia arcaica, predominantemente volcada al exterior y que sólo en grado muy pequeño era autoconsciencia reflexiva. En este punto hay que tomar al pie de la letra el identificarse, es decir, el transformarse imaginativo en un animal. Es la gran importancia antropológica del hallazgo de Mead, de que el “trasladarse a otro”, la “imitación” deja libre la autoconsciencia y, entonces, el totemismo significa en primer lugar la todavía indirecta realización de la autoconsciencia. En cuanto el individuo se identifica con un no-yo, consigue un sentimiento o sabor de sí mismo que le sirve de contraste. Gerald Heard: todas las relaciones parasitarias apuntan a una estabilización de la simbiosis³².

Las estructuras productivas de la consciencia no lo son sólo teóricamente sino también prácticamente productivas pues proporcionan constantemente puntos de referencia a los que se orienta la necesidad y toda obligación – que procede de una indigencia - es un acto de autolimitación. Tales actos que son siempre ascéticos – disciplinados y contenidos en su núcleo - podemos considerarlos desde dos perspectivas. En primer lugar, el hombre se enfrenta a sí mismo, tema de su propia fuerza de voluntad, pues es el ser que toma posición con respecto a sí mismo y frente a sí mismo: realiza un comportamiento específico hacia fuera, mientras impide otro igualmente posible. En segundo lugar, la reducción del instinto, que es el reverso de su consciencia y de su plasticidad pulsional, instaura en el hombre una carencia tremenda de auténticos mecanismos instintivos de contención que hacen de él, *naturalmente*, un ser falto virtualmente de frenos. Por eso el ascetismo es uno de los fenómenos fundamentales de la lucha espiritual del hombre con su propia constitución y es, como lo vio Durkheim, un *élément essentiel* de la religión.

³¹ Véase Bergson, H.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, trad. Sudamericana, Buenos Aires, 1946.

³² Gehlen, A.: op cit. pág. 396.

El efecto de las normas restrictivas del comportamiento consiste en frenar y controlar los instintos humanos sometiéndolos a un comportamiento no espontáneo, forzoso para dar nuevo rumbo a ciertas inclinaciones naturales. Eso ha sido de gran utilidad no sólo para la evolución superior, espiritual, sino también vital del ser humano. En la tragedia de Esquilo, éste pone en boca de Prometeo “que por haberme compadecido de los mortales... los liberé de la obsesión de la muerte... He hecho nacer en ellos la ciega esperanza... les otorgué un don mayor: les hice presente el fuego y por él aprenderán una gran número de artes... En el principio ellos veían sin ver, escuchaban y no oían, y semejantes a las imágenes de los sueños, vivían su larga existencia en el desorden y la confusión... y vivían bajo tierra... en lo más escondido de cavernas donde no penetraba la luz”. Nos preguntamos ¿qué habrían hecho los hombres con el fuego y la técnica que Prometeo, compasivo, les dio, si antes no hubieran desarrollado los fundamentales actos ascéticos de autodisciplina?

Dado que cada uno de los miembros de grupo primitivo se identifica por separado con el animal totémico, la obligación común de no matar y no comer a ese animal representa la forma en que surge la consciencia de una obligación en el acto ascético que prohíbe matar y comer del mismo grupo, puesto que cada uno se ha identificado frente al otro con el animal totémico. La unidad del grupo *se produce realmente*, en virtud de la obligaciones subsiguientes que radican en ese comportamiento. Por eso el totemismo se comprende como la forma cultural en que la humanidad superó la antropofagia, con todo el enorme peso y estabilidad que implica. En cambio, los grupos pre-totémicos han de ser considerados inestables y fluctuantes, siempre dispuestos a matar y comer seres humanos dentro del mismo grupo.

La prohibición de matar y comer al animal totémico implicaba el mismo mandamiento con respecto a los compañeros de grupo, pues su unidad es producida realmente en el mismo movimiento: las obligaciones siguen los cauces asociativos de esa consciencia hasta sus últimas consecuencias. En virtud de la misma identificación totémica, la agresión a los grupos vecinos propietarios de otro tótem, puede ser desviada a su animal totémico, que está permitido matar y la costumbre de la antropofagia ser de nuevo desviada a la muerte y consumo permitidos rara vez, a modo de excepción y con gran ceremonial, del propio animal totémico.

La satisfacción interna de los grupos y el estar cerrados como unidad hacia fuera, es el presupuesto de una tradición estable. En la base de la cultura, esa tradición se extiende a los contenidos culturales, económicos o políticos. Es la condición para que en relación a grupos más grandes, se establezca una coordinación estable y clara entre los sexos. Del totemismo surge la reglamentación obligatoria del casamiento y para la constitución de la familia duradera es necesario algún orden inhibitorio de la relación sexual, tabú para ciertas relaciones haciendo otras obligatorias. Y, además, otra regulación que establezca límites en los vínculos familiares: prohibición del incesto y el ordenamiento matrimonial como obligación consecuente de las agrupaciones totémicas existentes. La forma más sencilla para satisfacer ambas condiciones es la regla de la exogamia, es decir la exigencia de elegir el cónyuge dentro de otro grupo totémico, con lo que se institucionaliza la realidad fundamental de las relaciones sexuales. La reproducción que se presupone “en sí”, se hace tema de un comportamiento regulado del grupo “para sí”.

El totemismo resultaría de un comportamiento típicamente ideativo y no instrumental porque en éste no se pueden situar la autoconsciencia que se alcanza indirectamente mediante la corporeización en un no-yo, ni el sentimiento de obligación,

ni el empleo ascético del mismo. Si bien ya no existe una comprensión psicológica directa del totemismo por parte de nuestra consciencia, tampoco cabe duda su importancia para una época. ¿Cómo es posible que un comportamiento que tiene que parecer imaginario a la consciencia instrumental, desarrollase las sorprendentes finalidades objetivas de la naturaleza para el hombre, finalidades que hasta entonces habían estado ocultas, existentes en potencia y que la consciencia instrumental jamás hubiese logrado descubrir? Los grupos constituidos gracias a sistemas de contención o represión, como el totemismo, pacificados en sí mismos y cerrados con respecto al exterior, son el campo de tensión en el que por primera vez se provocó el desarrollo superior no solamente de la cultura sino del hombre mismo.

La consciencia instrumental no ha creado esas instituciones y es incapaz de crear o de fundar instituciones humanitarias y estables. Por el camino del comportamiento instrumental, por el que las culturas de cazadores conseguían su precaria alimentación, los hombres no consiguieron asegurar los alimentos y se vieron abocados, una y otra vez, a la antropofagia a la que no se le puede negar una utilidad directa como medio para un fin. Sólo cuando esas culturas, con el cuidado de los animales y plantas totémicos asumieron una obligación – sin utilidad alguna – frente a lo viviente, “acertaron” con las utilidades, e institucionalizaron la alimentación como estructura permanente y proceso superindividual. La satisfacción estacionaria trivializó, en cierta manera, ese impulso fundamental y descargó al ser humano para acceder a actividades más diferenciadas. Las instituciones duraderas son producto de un comportamiento social complejísimo, en el que se incardinan tanto actos ideativos como ascéticos de autocultivo y contención. Son las que confieren estabilidad a un ser carente de instintos firmes, del mismo modo que la voluntad tonifica el carácter y da consistencia y forma a las constantes fluctuaciones de nuestro ánimo.

Afirma Gehlen que ni siquiera Mead sacó todas las enormes consecuencias de su genial intuición de la *identificación con el otro*, que es el presupuesto de la experiencia de si mismo, y destaca, ante todo, lo siguiente: todos los individuos se identifican con el mismo otro, un X y se comportan de tal manera que su autoconsciencia tiene un punto en común que encuentra su apoyo objetivo en la semejanza del comportamiento. Esto es esencial para comprender las sociedades primitivas y el totemismo. Todos los componentes del clan de los osos podrían ser simbióticamente un grupo. Pero espiritualmente llegan a ser un “nosotros este grupo” sólo cuando cada uno “asume el papel otro”, que es siempre el mismo, es decir el oso. Así pues, originalmente la consciencia de pertenecer a un grupo no se satisface (igual que ocurre en nosotros) con un saber abstracto o incluso con una representación compulsiva abstracta, sino que la vivencia del nosotros es realizada por medio de una conducta concreta con el tema “nosotros, el grupo” personalmente recreada en reales y totales transposiciones, por ejemplo, en la danza del oso. El grupo es solo vivenciado en tanto es al mismo tiempo algo distinto, es decir que debe ser representado por medio del transponerse a otro común y la acción realizada desde él. La difusión mundial del totemismo tiene que tener un significado primordial, y aún en los fundamentos de la religión griega, humana, encuentran los arqueólogos en sus excavaciones los “dioses animales”, los antiquísimos símbolos grupales. Todavía en Homero, Hera es la de los ojos de vaca, así como más tarde, en Roma, Isis lleva los cuernos de vaca de Hathor. Erynis, al principio singular, era una diosa local de Thepulsia en Arcadia, considerada un caballo y Artemis Brauronia, un oso al que se rendía culto en la danza del oso. Ciertamente que todo el problema de la identificación (todavía tan confuso y sin embargo de importancia

extraordinaria) hunde aquí sus raíces. También tendría que resultar claro por qué las enormes casi comunidades modernas no permiten una identificación estable: nuestra civilización no tiene nada que ofrecer a las necesidades psicovitales del hombre. El conjunto abstracto del pueblo es demasiado grande para eso, mientras que la familia es demasiado pequeña. Precisamente ahora la sociología comienza a descubrir el secret of proportion (G. Head, Social substance of religion, 1931).

10. La fantasía como órgano social elemental

Cuando un grupo, una tribu o un clan tiene un antepasado mítico, lo honra con el culto y lleva su nombre, el principio es idéntico si se examina el proceso a la luz de la historia: se llega a la consciencia de sí mismo indirectamente mediante la identificación con otro. De esto se saca la conclusión inevitable de que la fantasía es el órgano social elemental, si nos referimos a un inveterado y habitual fenómeno de semi-distanciamiento o de semi-extrañamiento que se va sedimentando a partir de una trama de trasposiciones o urdimbre de interacciones, un complejo peregrinaje de la interioridad al mundo exterior de los otros y viceversa, es decir recíproco, que se da en los juegos de la primera infancia. Así se forma el trasfondo inconsciente de nuestra vida comunitaria y, al mismo tiempo, el sentimiento de nosotros mismos.

Es un fenómeno que hay que estudiarlo paso a paso. Por ejemplo Sartre, en el sentimiento de la repugnancia, que se incorpora para constituir en el objeto la cualidad de lo “repugnante”, que se objetiva totalmente y sólo toma consciencia de sí como forma de propiedad irreal, ese sentimiento mismo es producido por la animación intencional de ciertos fenómenos fisiológicos, ya que no hay sentimientos sin un conjunto de fenómenos corporales. En efecto, sin duda en la mayoría de las personas, el elemento afectivo que constituye lo analógico se reduce a un simple abstracto emocional. En este caso el factor afectivo se agota totalmente en el acto constituyente. Sólo tomaremos consciencia de este matiz especial del objeto, la calidad de “repugnante” y todo lo que podamos agregar a continuación no ha de conferir al objeto ninguna nueva cualidad: pertenecerá a la cualidad secundaria. Por eso, observa Sartre, ciertas personas ante el relato de un accidente o la descripción de la miseria exclaman “es espantoso” o “qué horror” y remedan, imitan el horror por medio de algunos gestos esquemáticos. Pero puede ocurrir que los sentimientos imaginados sean violentos y se desarrollen con fuerza y, en estos casos, no se agotan en la constitución del objeto sino que lo dominan y lo arrastran consigo. Parecieran ir más allá de un simple esquema afectivo pues intensas reacciones como vómitos, pérdida de conocimiento o como lo he comprobado muchas veces, provocar una intensa reacción alérgica en una persona sugiriéndole bajo hipnosis que está comiendo chocolate – al cual es alérgico –, ya no serían estos fenómenos el efecto de un carácter del objeto irreal, sino las consecuencias del libre desarrollo del sentimiento imaginario ³³. Este proceso es interpretado por Gehlen como la actualización por un momento de una de las posibilidades de ese fondo afectivo crónico que forma una de las partes constituyentes de nuestra autoaprehensión, que es el eco constante de la situación promedio del grupo y constituye ya un *état imaginaire*. Lo que se quiere subrayar aquí es que nuestras fantasías no son meros juegos periféricos de nuestro ser, sino que nos manifestamos en ellas plenamente, orgánicamente y aún poniéndose en juego la preprogramación innata del hombre,

³³ Sartre, Jean-Paul: *L'imaginaire*, pág. 177-8, Gallimard, París, 1948.

cuestión que se puede estudiar fácilmente en el recién nacido, comprobándose que a éste le es innata una serie de movimientos. Por ejemplo, si tuviese que aprender primero el juego entre respirar y tragar mientras mama el pecho, se atragantaría continuamente y moriría probablemente de hambre. El recién nacido realiza movimientos de locomoción si se le conduce erguido por una superficie y si al lactante de pocas semanas de edad se lo coloca boca abajo en una bañera, hará “movimientos de natación” con una coordinación cruzada. Lo mismo podemos decir de los resultados de experimentos realizados en ciegos y sordos de nacimiento respecto del comportamiento expresivo ³⁴.

Blondel ha mostrado que aquellos afectos que tenemos por propiedad de nuestro corazón llevan en sí el “molde” que corresponde a las costumbres sociales de nuestra época y de nuestra esfera vital. La satisfacción de poder describir un sentimiento consagrado por el uso o tradición, de conformidad con la palabra clave de la situación, apenas puede distinguirse de la satisfacción de desplegar su individualidad. El vocabulario y la sintaxis de los sentimientos son tan apremiantes como el lenguaje. No queremos decir con eso que tengamos sentimientos “a lo Werther” o “a lo Kierkegaard”, sino que aquello que podemos llamar el talante básico, también es un *état imaginaire*. Lo que uno es, es una relación consigo mismo, absoluta e íntimamente socializada. Algo sólidamente fundido por la imaginación en el estado más personal y sin embargo crónico del semi-distanciamiento, dado en la naturalidad inconsciente.

Cuando la psicología colectiva afirma que los sentimientos y emociones tienen una especie de cualidad-deber condicionada por la sociedad y que nosotros no sólo regulamos la expresión de nuestros sentimientos sino a ellos mismos, no ha llegado demasiado profundo y se limita a la cuestión, ya expuesta y criticada en otro lugar, del sometimiento de los sentimientos a la voluntad. No habría, pues, que sacar la conclusión de André Gide: “El análisis psicológico perdió para mí todo interés el día que me convencí de que el hombre encuentra lo que imagina que va a encontrar”. Se puede adoptar también el punto de vista de que sólo entonces comienza lo verdaderamente interesante psicológicamente, pues a este nivel lo imaginario comienza a perder su arbitrariedad, comienza a ser obligatorio y a insertarse en lo constitucional de nuestra existencia social.

Como dice acertadamente Gruhle³⁵, el sentimiento patriótico, el familiar y la posición social, son productos sociales. No es el sentimiento del derecho el que ha creado el derecho, sino que es el derecho el que creó el sentimiento del derecho (Jhering). Todos estos conceptos son demasiado abstractos y cuando nos acercamos a la realidad pasan a ser conceptos de la realidad media, designando actitudes propias de una situación, tal y como los antiguos la entendían en voces como pietas, maiestas, auctoritas, dignitas, gravitas, constantia, mos maiorum, potestas, disciplina, etc. Esas “ideas” son, como decía Rothacker, no modos de acción, sino “estrellas guía” y pertenecen al aspecto acrecentador de la vida. Son sedimentaciones de experiencias sociales en la propia evolución, que se ha transformado en estado o situación. Por eso sirven para designar tanto actitudes personales, como también para designar cómo situaciones sociales llegan a sobreponerse como ejemplo y norma, y son en parte veneradas como dioses. Su *mediun* es la fantasía. Sólo podemos “tener” esas ideas porque nos las representamos, las incorporamos, las animamos y nos identificamos con esas ideas arquetípicas: las hacemos nuestras. Podemos decir que sólo en la realización

³⁴ Irenäus Eibl-Eibesfeld: *El hombre preprogramado*, Alianza, Madrid, 1983, trad. española.

³⁵ Gruhle, H. W.: *Verstehende Psychologie*, Thieme, Stuttgart, 1956.

imitativa de la imagen modélica socialmente captable, son vivificadas y “hechas inteligibles” esas ideas morales concretas, hasta que el otro penetra en nosotros mismos y la actitud llega a ser una relación permanente y habitual consigo misma en la representación de esa relación. La fantasía, como facultad de realizar traslaciones totales, es precisamente el soporte íntimo de la sociedades.

Para el último y más profundo nivel de la fantasía Gehlen propone el nombre de “protofantasía” (*Urphantasie*), investigación difícil, que se trata de cosas que se hallan en el límite de lo pensable y solamente la dirección común de muy diversas series de pensamientos hacia la misma meta puede dar a esa investigación una cierta verosimilitud.

Si es posible pensar que el hombre viene definido como un proceso de “retardo evolutivo” o de “rejuvenecimiento”, tiene que haber en el último reducto de su ser vegetativo una potencia inagotada. Pues si, como parece, en la evolución del hombre han intervenido ciertos factores regulativos que retardan los procesos vitales – digamos endocrinos – esto sugiere la idea de potencias reprimidas. La relación alcanzada por las fuerzas que frenan con respecto a lo retardado no necesariamente habría de ser estable y cabría pensar que actualmente está en marcha un desplazamiento del estado reinante de equilibrio. Por ejemplo, modificaciones físicas en el sentido de un mayor desarrollo del área frontal en el futuro. En cualquier caso, partiendo de la tesis de Bolk, se llega a la hipótesis de una “desarmonía” profundamente radicada en la constitución del hombre frente al equilibrio animal que encierra, sin embargo, un hecho positivo: una “presión de la evolución”. Pero aún poniendo en entredicho la teoría de Bolk y pensando en la teoría de Darwin, se llega al mismo modo de pensar. En efecto, si se da una evolución a través de cientos de miles de años desde las formas más bajas a las superiores y precisamente en un proceso creador, que se enriquece a sí mismo, tendría que esperarse esa tendencia en los hombres como fase final de toda una serie. Pero sobre todo, semejante potencia de la vida para más vida “tendría que retroanunciarse”, en el caso del hombre, de alguna manera en la profundidad de su capa pulsional. La ley de la filogenia, todavía muy oscura para nosotros, tiene que haber actuado en todos los animales no solamente en las transformaciones de las formas, sino sobre todo en la organización de los instintos, que son los que aseguran el mantenimiento de la vida, en cuyo marco acontece la evolución progresiva.

Por tanto, si suponemos una regulación sometida a leyes en un proceso vital “hacia arriba”, ¿cómo ha de anunciarse esa tendencia en los hombres, en los que procesos esenciales de crecimiento en su toma de posición hacia sí mismos están co-estructurados, dotados como están de instintos apenas auténticos y que se abren a la vida, en su mantenimiento y propagación, a través de una consciencia extremadamente perturbable?

Aún teniendo ideas distintas a las de Bolk se llegaría a la sospecha de que el hombre tuvo que estar bajo la presión potencial de formación y con un gravamen muy especial resultante de su constitución. Esa “presión de la evolución” estaría directamente dirigida al recinto de la autorrealización o cerca de él, ya que las fuerzas pulsionales del hombre están “puestas al desnudo” hasta una profundidad totalmente indeterminable, sujetas a la imagen y por eso directa o indirectamente objeto de la toma de posición. Esa tendencia yacente en la vida que quiere “más vida” tendría que afectar siempre en el hombre el ámbito de su autorrealización y, precisamente, porque no puede obrar en la dirección de los instintos.

Si nos fijamos detenidamente, la consciencia es primariamente “superficie”. Es decir que se le ha quitado tanto el ocuparse “en sí” – propio del mundo exterior – como también el “cómo” de las realizaciones internas vitales, en las que vivimos sin saberlo. Aquí el concepto no alcanza lo que la voluntad de comprender espera de él. Sobre este punto dijo Nietzsche con acierto que “lo que llamamos nuestra ‘consciencia’ es inocente de todos los procesos esenciales de nuestro mantenimiento y de nuestro crecimiento”³⁶. Si suponemos una normatividad situada en el obrar que se dirige a “más vida”, el nivel pulsional tendría que alcanzar el límite de su consciencia aunque nunca pueda lograrse una representación correspondiente a lo que acontece porque la consciencia está básicamente vuelta hacia fuera. Por eso la consciencia es superficie. El hombre tendría el sentimiento de una última responsabilidad, de una gravedad no superable pero, al mismo tiempo, sin tener posibilidad alguna de saber el contenido auténtico de la “tarea”, porque está involucrado en ella. Ya no es desconocido cómo nuestras acciones y realizaciones tienen lugar, ante todo, cómo a través de ellas se organiza y resuelve, quizás durante milenios, algún tipo de problema metabiológico. Pero podríamos tener un presentimiento o corazonada, un “barrunte” de un profundo y complejo entramado sobre el que acontece el proceso vital, en el que se manifiesta la protofantasía.

Este punto de vista no es una mera construcción, puesto que puede mostrarse que las sociedades primitivas no pueden ser comprendidas sin la categoría de la “obligación indeterminada” y que es fijada mediante una desconcertante variedad de interpretaciones fantasmáticas, altamente visuales y plásticas, cuyo sistema forma el esqueleto de las culturas en cuestión. Sólo es posible establecer una teoría de la magia con esa idea directriz no racional y evidente, fantasmática, indeterminada, que apunta a “más vida” (más poder, más fertilidad, etc.). Si Rothacker sospecha que la fantasía es un proceso auxiliar del proceso de crecimiento vegetativo y Kunz sugiere la posibilidad de que la fantasía represente la fuerza imaginativa orgánica interiorizada, quizás en el sentido de un origen común de ambas, Gehlen amplía esas hipótesis, que en cierto modo se restringen al aspecto de una dimensión filogenética, en la otra dimensión – comenzada por ese proceso en el hombre – que es la de entrar en relación consigo mismo. En su punto de contacto con la consciencia, la fantasía nos bosquejaría, de un modo inadecuado pero evidente, imágenes pujantes e incontrastables de un “más de vida”.

A este respecto, los símbolos nietzscheanos del superhombre y de la voluntad de poder serían interpolaciones abstractas y teorizantes. En el símbolo del superhombre se halla en lo más profundo el conocimiento de que el hombre es una tarea para sí mismo: “Un ser superior, como somos nosotros mismos; crear es nuestro ser ¡crear más allá de nosotros! Tal es la pulsión de la función generadora; tal es la pulsión del hecho y de la obra”. Pero ese símbolo indica todavía una “meta” de la vida, pues la frase precedente prosigue diciendo que “así como toda voluntad presupone una meta, así el hombre presupone un ser, que todavía no es, pero que le entrega la meta de su existencia”. Podríamos creer que Nietzsche previó la problematización de semejantes palabras y que la fórmula de voluntad de poder sería la fórmula mejorada del superhombre. Significa lo siguiente: si la consciencia es un medio “vuelto hacia fuera” podríamos preguntarnos, “si acaso todo querer consciente, todas las metas conscientes, todas las valoraciones son quizás solamente un medio mediante el cual ha de alcanzarse algo esencialmente distinto de lo que dentro de la consciencia parece. Queremos decir: se trata de nuestro

³⁶ Nietzsche, F.: *Der Wille zur Macht*, aforismo 646, Kröner, Stuttgart, 1964.

placer y displacer, pero placer y displacer pueden ser un medio, a través del cual pudiéramos realizar algo que se halla fuera de nuestras consciencias”³⁷. Para encontrar expresión a este difícil pensamiento, Nietzsche ha calificado esa X (que se realiza detrás de las finalidades conscientes, “bajo la mesa”) de un modo puramente formal, como aumento, ampliación del poder; como procesos de fijaciones de fuerza; como incorporación; como dominación; como creador; como más biológico abstracto, renunciando a toda indicación (de contenido) de dirección, de sentido del acontecimiento, tal y como lo había querido en el esquema del superhombre. Pero el símbolo es análogo. Hay en el hombre y en todo viviente un sentido (sustraído al primer plano de la consciencia pero realizado en las acciones de la vida, en la existencia puramente vegetativa) (superhombre), o sentido de la carencia de sentido (voluntad de poder), pero en todo caso una temática conductora de la vida, en la que colaboramos y que es el contenido de una obligación indeterminada, que Nietzsche intenta determinar. Esos símbolos no tuvieron éxito, porque son exageraciones abstractas del darwinismo o de la metafísica de Schopenhauer. Porque no tienen la fuerza indescriptiblemente atractiva de los fantasmas imaginativos de un más de vida ni la belleza que infunde terror.

11. Sobre la protofantasía

Sobre la base de rocalla del sueño o de la vida vegetativa condensada, en la niñez o en el contenido de los sexos donde despuntan las fuerzas de la vida que va a hacerse, existen bajo muy cambiantes imágenes, ciertas protofantasías de un esbozo de vida, que lleva en sí la tendencia a un plus de elevación formal, de “intensidad de corriente”. Señalan una idealidad vital inmediata - yacente en la sustancia vegetans - que apunta hacia una cualidad o cantidad mayor, sin hacer cuestión de esta distinción. Y si la fantasía creadora “idealiza” el mundo, es porque está esbozando para sí misma las metas evolutivas de esa aspiración interior. El pensamiento de una “biología de la poesía” no es imposible y fue apuntado por pensadores profundos como Schelling, Novalis y Nietzsche.

Nos hallamos ante una de las fuentes del arte. Por encima o más allá de los impulsos que en ellas viven, siempre he encontrado – dice Gehlen – las indicaciones ingenuas antiguas, incluso una del tipo de la leyenda de Pigmalión, muy instructivas. Fidias, dice Cicerón, al realizar la estatua de Júpiter o de Minerva no había tomado como modelo una figura humana sino que había tenido viva en su espíritu una elevada idea de la belleza. Eso fue lo que él miró de hito en hito, aplicando su arte y su trabajo en su imitación. He ahí, con sublime sencillez, realmente todo lo que hay que decir sobre esa raíz del arte. Es la protofantasía, y el modo de establecer una relación activa con ella es el arte. Solamente el arte visible, sobre todo las artes plásticas, pueden transmitirnos una visión real de qué grado de perfección vital siente en sí todavía como posible nuestra protofantasía. No hay que dudar que las artes imaginativas pueden ejercer profundamente efectos de cultivo de las formas sobre la protofantasía cuidadosa del hombre. Ya Lessing decía que había que agradecer al estado de los antiguos, bellas columnas y juntamente bellos seres humanos. El arte elevado tiene una autoridad inapreciable. La arquitectura es finalmente aquel arte en que dicha autoridad se

³⁷ Nietzsche, F.: *op. cit.*, aforismo 676.

tematiza, tal y como lo expresó Vitrubio de los edificios de Augusto: *Verum etiam maiestas imperii publicorum aedificiorum egregias habet auctoritates*.

Esta visión del arte como bosquejo de la idealidad vital concuerda plenamente con el pensamiento conductor de la estética idealista desde Kant. Siempre se trata en ella de lo mismo: mostrar la identidad de las fuerzas creadoras del arte en el hombre con las orgánicas, las constructoras de formas. Schelling, en su escrito “*Sobre la relación de las artes imaginativas con la naturaleza*”, explica que “todo este trabajo demuestra la base del arte y por lo tanto también de la belleza en la vitalidad de la naturaleza”.

Según la concepción de Gehlen, hay que caracterizar la influencia de la obra de arte sobre el que la contempla, en una doble dirección. La primera se refiere a la fuerza imaginativa; es decir, introduce un proceso de “traslación” hasta la profundidad indeterminada de la protofantasía, que se hace patente y captable en la imagen. Y en cuanto la imagen vivifica y sacia nuestra fantasía, la atrae hacia sí y la condensa, surge una comunicación entre capas ordinariamente carente de expresión y de habla en el hombre y la realidad que hay ante los ojos. Pero precisamente la consciencia de “imagen”, de irrealidad, permite permanecer en ese movimiento sin encontrarlo insuficiente, como sería en otros casos el puro movimiento de la imaginación frente a la realidad.

En este punto tiene también la religión una de sus raíces, precisamente aquella que tiene en común con el arte. “El mundo de los dioses no es objeto ni de la pura comprensión, ni de la razón, sino que ha de ser abarcado juntamente con la fantasía” (Schelling). Dondequiera que la religión representa seres vivos, más perfectos que el hombre, vive de la protofantasía. También, aunque parezca paradójico, tiene aquí su origen el culto a los animales, cuya presencia se puede señalar por todas partes bajo diversas formas. En el animal el hombre admira un modo – que no le fue concedido a él – de existencia imperturbable, no influenciable, es decir, el poder: una perfección no humana e interpretada por su fantasía como sobrehumana. Toda la desarmonía constitucional y la carga de la existencia humana – el superávit de pulsión, el apremio a la autoconducción, la necesidad del trabajo, el cuidado de la previsión y el eterno ver morir – no las ve el hombre en la vitalidad silenciosa, segura y sin esfuerzo del animal, diferenciándose del animal, que es divinizado al ver el poderío secreto y tranquilo de su existencia. En este punto, la religión es todavía “vegetativa”, es una afirmación viviente que se traslada a otro viviente.

12. Sobre el tipo de conducta en el mundo actual.

La mayor parte de los comportamientos no lógicos – para hablar con Pareto – de la experiencia cotidiana en las que desempeñan un gran papel certezas casi instintivas, hábitos y convicciones que no han sido filtradas por la reflexión, excluyen por su propia naturaleza una postura experimental objetiva frente al mismo objeto o situación. O a la inversa: la técnica del pensamiento exacto y objetivo basado en la observación, la acumulación de datos para hacer pruebas y la deducción de conclusiones – que tiene algo de “encontrar experiencias artificiales, de sacar las propiedades a las cosas” como decía Hamman -, si se ejercita metódicamente condiciona a la larga una mutación en el ser humano. Por ejemplo, la esfera vital de lo económico, como ocurre con otras manifestaciones de la vida, se ha constituido desde hace mucho tiempo en “suelo nutricional de la lógica” (Schumpeter) y surge así, siempre, la doctrina racional o ciencia. El pensamiento moderno específicamente europeo – que ha alcanzado tres siglos y que

ha transformado las condiciones de la vida humana – ha sido alcanzado al precio de un proceso de renuncia enorme, lleno de esfuerzo y que ha llegado a ser una disciplina. ¿Cuáles son estas renunciaciones? 1. A satisfacer directamente intereses religiosos en el conocimiento científico. Cuando Newton llamaba al espacio sensorium Dei, era algo que en su tiempo se daba por supuesto. El poder de atracción que se da en el espacio vacío lo consideraba Bentley, con el expreso consentimiento de Newton, como “una prueba directa y positiva de que un espíritu inmaterial y vivo dirige la materia muerta, la influye y mantiene el edificio del mundo”. Todavía Kant, partiendo de ciertas leyes de la naturaleza – como la de Maupertius de la “economía de los efectos de la naturaleza” – quiso sacar la conclusión de “una conjunción en la posibilidad de las cosas” y de ahí, Dios. Ya era muy “ascético” que no viera en cada uno de los sucesos de la naturaleza la dirección divina directa, como seguía creyendo toda su época. Pero si Lambert – un contemporáneo de Kant – afirmaba que el acrecentamiento de la atmósfera alrededor de los cometas cuando se acercan al sol debería de servir a los hombres-cometa contra el excesivo calor, Kant consideró necesario negar que las montañas fuesen desolaciones en castigo por nuestros pecados, o que la aurora boreal fuera un dispositivo para ventaja de los groenlandeses y lapones. Este pensamiento ingenuo dentro de las ciencias naturales lo superó en 1787 su Crítica del juicio. Ingenuo quiere decir en este caso: la naturalidad inmediata con la cual intereses humanos se apropiaban de los conocimientos, los interpretaban y se confirmaban con ello. Mientras no fueron excluidos esos intereses de la naturalidad inmediata por medio de una renuncia metódica, no hubo puntos de vista puramente objetivos y adecuados a las cosas dentro de la propia sistemática científica. 2. Otra renuncia necesaria se refiere a nuestros deseos inmediatos de hechos, que hasta exigen una influencia mágica. Es el optimismo de la postura natural que cree que los acontecimientos pueden seguir a nuestros deseos y necesidades. Por el contrario, el interés obstinado en un comportamiento puramente objetivo ante las cosas mismas es una adquisición muy tardía y dificultosa. Si numerosos pueblos consideraban a los enfermos – especialmente a los mentales – como seres poseídos a los que no se debe dar ningún alimento ni ayuda para no atraer hacia sí al demonio, no había condiciones para una ciencia médica, pero sí excelentes para la magia³⁸. Mientras se celebraban procesos contra animales con testigos, defensores y fiscales no existía oportunidad alguna para la zoología. Todavía en 1741 hubo un proceso contra una vaca.

Entre las necesidades de ascesis impuestas por la ciencia que ofrecen mayores dificultades está la renuncia a la apariencias, a lo que ven los ojos y a la entrega instintiva al modo de pensar que el aspecto de las cosas imponen. El efecto de tal renuncia hizo inmortales a Copérnico y a Colón y sucesivas abstenciones, cada vez más obstinadas, dieron paso a las geometrías no euclidianas del mismo modo que la física actual nos obliga constantemente a abandonar construcciones mentales a las que estábamos

³⁸ En *Les démoniaques dans l'art*, Charcot y Richer escriben en el prefacio: “Nous avertirons le lecteur, dès la première ligne de ce travail, qu'il n'a point à s'étonner d'un mot qui reviendra souvent sous ses yeux, mais avec une signification bien différente de celle qui a prévalu dans le monde alors que la science n'avait point déterminé la série des accidents qu'il caractérise. Ce mot doit entrer désormais dans le langage courant sans exciter les mêmes susceptibilités qu'au temps où il ne s'appliquait qu'à des phénomènes qui paraissaient impliquer nécessairement une excitation morbide des sens. Nous proposons seulement d'ailleurs de montrer la place que les accidents extérieurs de la névrose hystérique ont prise dans l'Art, alors qu'ils étaient condérés non point comme une maladie, mais comme une perversion de l'âme due à la présence du démon et à ses agissements”. Delahaye et Lecrosnier, París, 1887.

acostumbrados. Para entender las nuevas formulaciones habrá que seguir desarrollando los más agudos instintos comprensivos, lo cual genera una resistencia muy grande.

Basten estos ejemplos para mostrar el esfuerzo de demolición de proclividades muy humanas y naturales, afectivas, que abarcan hábitos mentales, cosas que se daban por supuestas, pretensiones y expectativas fijadas durante siglos para liberar la maravillosa herramienta del pensamiento racional auténtico que actúa en la ciencia y que aspira a la perfecta objetividad. Se trata del difícil arte de prescindir de las propiedades de las cosas no fértiles racionalmente o sea de la lucha permanente del pensamiento para conseguir la plena liberación de la cosa. Administra los resultados desprendidos – literalmente hablando – de generaciones enteras de investigación sacrificada y de poder que siempre se está ejercitando y puliendo a sí mismo. A cada paso sabe de qué está prescindiendo y qué es lo que realmente piensa cuando pone en juego la suprema fantasía matemática, siempre capaz de disponer de otro modo sus presupuestos fundamentales si los hechos así lo exigen y de cuyos resultados vive hoy toda la cultura moderna. Todo este asombroso poder ha sido pagado con renunciaciones que se hunden profundamente en la naturaleza humana, “inhumanas” y peligrosas porque el hombre sigue viviendo de convicciones e impulsos irracionales – recordemos a Ortega y Gasset en *Ideas y creencias* – a partir de los cuales se desarrolló y de la propia necesidad que tan poco concuerda con el filtrado y extremadamente artificial mundo de las ciencias.

Dado que la ciencia busca el conocimiento por el puro conocimiento y que sus resultados, si es una ciencia experimental, son dominados en la medida que son conocidos resulta que la ciencia misma no tenga otras obligaciones que la afecten más que demostrar ni otra meta que su propio progreso. Su ethos es ascético, negativo y no saca de sí misma y por sus propios medios nada que haya más allá de sí misma. Si Nobel descubrió la dinamita, sólo podía esperar que otros impidiesen su empleo e instituyó un premio de la paz. El pathos del “fin en sí mismo” que la ciencia realiza por su propia esencia, es el reverso de su ethos negativo. Pero, en cambio, las certezas sobre las que crece nuestra vida moral, social o religiosa no albergan en sí ningún proceso de renuncia pues viven en la amplia inmediatez de la experiencia, de la *épreuve de la vie*.

La unión que ha concertado la ciencia natural con la técnica y la industria afecta desgraciadamente a quienes de ella participan puesto que la técnica, por su esencia, desconoce toda representación de una limitación de los medios permitidos que, desde el punto de vista económico, corresponda a los tiempos llenos de vida de la economía agraria. Más notoria es la diferencia si señalamos la aplicación técnica a lo inorgánico. Como lo vio Max Weber, una empresa económica desarrolla una lógica especial objetiva y una legalidad racional propia, éticamente inconmensurable, que se presenta en su grado más puro cuando es más independiente de los influjos irracionales de lo atmosférico y de lo vegetativo, es decir, cuanto más tecnificada está. El conjunto de estos tres sectores, la ciencia, la aplicación técnica y el aprovechamiento industrial es, desde hace mucho tiempo, hasta una superestructura automatizada y objetivada de tal manera que los motivos éticos desempeñan el papel de objeciones extrañas. La desesperanza de un control ético sobre la civilización moderna constituye uno de los motivos de la resignación y desaliento que cunde en nuestros tiempos. Las culturas pretéritas, anteriores a la técnica ubicaron paso a paso conjuntos de obligaciones justamente en los puntos en que sus experiencias no racionales mostraban discrepancias y vacíos y sistematizaron esas experiencias menos teoréticamente que moralmente.

La ciencia no puede crear motivos satisfactorios para una orientación total del mundo ni una fuerza que pueda tomar decisiones fundamentales, como tampoco certezas que obliguen de validez general. Estrictamente hablando, la ciencia jamás le ha dicho al hombre lo que tiene que hacer. La cuestión consiste en que si la ciencia es el único saber verdadero del cual dispone la humanidad, qué otra instancia podrá guiarnos si no hay ningún saber diferente del suyo. Como comenta acertadamente M. Henry, si la humanidad no contase con otro saber que el de la ciencia se encontraría en un estado de turbación completo sin saber lo que debe hacer y sin poder saberlo. Justamente es esta turbación la que domina en nuestro tiempo y que emana de la situación paradójica en que nos encontramos: ser dueños de un saber considerable que se acrecienta sin cesar con progresos evidentes e impresionantes y, al mismo tiempo, confesar una ignorancia completa respecto de los fines de nuestra acción y a los valores que deben definirla.

Las primeras reacciones emocionales contra la ciencia se dieron hace mucho tiempo y como idea extrema al respecto recordemos lo dicho por Diderot en *Le rêve de d'Alembert*: “Nada contradice a la naturaleza más que la meditación habitual o el estado del sabio. El hombre natural está hecho para pensar poco y actuar mucho. Por el contrario, la ciencia piensa mucho y se mueve poco”³⁹. Por eso llama a los sabios un

³⁹ Diderot (1713-1784) escribe “*Entretien entre d'Alembert y Diderot*” primera parte de una pequeña trilogía formada por “*Le rêve de d'Alembert*” y “*Suite de l'entretien*”. No se publica hasta 1830. Fisiólogo, matemático, filósofo y escritor, dejado nos ha dejado el testimonio más completo de la originalidad de su genio. El matemático d'Alembert abre el diálogo con una profesión de deísmo, una especie de fe en el Ser Supremo. Diderot le opone alguna objeción y pronto pasa a exponer a su desbordante interlocutor sus ideas acerca de la constitución del universo y de las relaciones entre fuerza y materia. Toda distinción tradicional entre los tres reinos de la naturaleza es arbitraria e insostenible. Nosotros sólo podemos distinguir empíricamente en la naturaleza entre una “sensibilidad inerte” y una “sensibilidad activa”, de donde se deduce que la sensibilidad es una cualidad propia de la materia, inseparable de ella. En este sistema rigurosamente determinista, no hay lugar para el “libre albedrío”. La única diferencia entre las ciencias “rigurosas”, como la física y las matemáticas, y las ciencias “conjeturales” como la historia, la moral y la política consiste en que en el primer caso sabemos lo bastante como para estar normalmente seguros de nuestras previsiones, mientras en el segundo nuestras informaciones son insuficientes, puesto que si conociésemos todos los elementos y las fuerzas en juego, seríamos como la divinidad. Ante tanta elocuencia, d'Alembert se refugia en el escepticismo, pero su contrincante le demuestra que no puede ni siquiera racionalmente declararse un escéptico. En el “Sueño” la escena se traslada a la casa del matemático. Mientras d'Alembert está en estado de sopor, Mlle de l'Espinasse discute con el Dr. Bordeu luego de hacerse leer los apuntes tomados por Mlle de las pesadillas de d'Alembert. El hombre, considerado como un conjunto de microorganismos, una asociación temporal de ellos, en la cual los órganos tienen todos cierta autonomía, aunque permaneciendo dependientes del sistema nervioso central. Vemos observaciones agudas, rigurosas y audaces hipótesis, casi todas confirmadas por los últimos progresos de la ciencia. En la “Continuación” el sistema aplicado a la moral tiene por consecuencia eliminar toda idea de libre albedrío, responsabilidad, mérito o demérito. La virtud y el vicio no son más que nombres que damos nosotros a las consecuencias de estado fisiológicos particulares. Y no se puede hablar ni siquiera de “actos contra natura” porque todo es naturaleza y no puede ser de otro modo. Pero al llegar a este punto el Dr. Bordeu – es decir Diderot – se muestra desconcertado por las consecuencias de sus razonamientos e interrumpe bruscamente la conversación.

La teoría del materialismo es el tema de “El sueño”. Ese concepto de “materialismo” se acuñó en el siglo XVIII, lo popularizó Voltaire y en ese sentido se puede llamar “materialismo escandaloso”, o sea con intención subversiva. Lucrecio era “materialista” al sostener que mente

(animus) y alma (anima) están compuestos de materia, pero con ello no causó escándalo, por lo menos por lo que dijo sobre “espíritu” y “materia”. El monismo era la manera de escapar al dualismo cartesiano, a la concepción cartesiana del mundo. Ver Maupertuis, Toland. Se trata de un ataque a la idea cartesiana del “yo”. Cabanis: “el cerebro secreta pensamientos del mismo modo que el hígado secreta bilis”. Jacob Moleshott: “no hay pensamiento sin fósforo”. No hay un yo unitario, privilegiado, un “sujeto” o “yo” pensante, según el esquema cartesiano, que utilice el cerebro. La tarea de Diderot consiste en cuestionar y dismantelar la idea de un yo semejante. (Ver “Diderot” de Furbank). John Toland (1670-1722): se cree que acuñó el termino *panteísmo* para designar la teoría de que Dios y el universo son idénticos.

El dualismo cartesiano, adoptado por la opinión ortodoxa de la Iglesia y la Sorbona – tan poderoso como perturbador – parece a primera vista que la única manera de combatirlo es planteando un monismo igualmente extremo. Como el de Spinoza, que sostuvo que la materia y el espíritu (Dios y la naturaleza) eran uno y lo mismo. O como el de La Mettrie en *El hombre máquina* (1748), donde sostiene que Descartes tenía razón al considerar a los animales simples máquinas y que sólo se equivocó al no reconocer que sucedía lo mismo con los seres humanos. Una de las implicaciones de la teoría de La Mettrie era que las funciones y magistrados serían cumplidas con mayor eficacia por médicos – como él -, es decir, por especialistas en la máquina humana.

La discusión en torno al “materialismo” (Julien Offray de La Mettrie, 1709-1751: “los sentidos son mis filósofos”, “sin sensaciones no hay ideas”, “hubiera bastado una cosa muy insignificante, una fibrilla, para volver idiota a un Erasmo, a un Fontenelle”, “el universo no será nunca feliz hasta que sea ateo. Sólo entonces la naturaleza, hasta hoy inficionada del veneno sacro, recuperará sus derechos”) en el sentido que adquirió en los siglos 18 y 19, no fue una simple diferencia especulativa acerca de la naturaleza y la constitución de la materia, ni de ninguna tradición de pensamiento que se remontara a Epicuro y Demócrito (aunque era ventajoso citarlos). Era una lucha de vida o muerte por escapar a la concepción cartesiana del mundo y se puede decir de buena parte de la filosofía de entonces. En “El sueño” Diderot trata de que “d’Alembert” – que es cartesiano - se manifieste contra la ontología dualista de Descartes. No es teísta y está dispuesto a complacer a “Diderot”. Huxley toma estas ideas de Diderot en “Contrapunto”: los argumentos de Diderot sobre la estatua o el comer: eliminar los obstáculos que impiden la “sensibilidad activa” de la comida.

D.: “Antes de dar un paso más, permitidme que os cuente la historia de uno de los mayores geómetras de Europa ¿Qué era este ser maravilloso al principio? Nada.

D’Alembert.: “¿ Qué queréis decir con eso de nada? Nada puede surgir de la nada”.

D.: “Me tomáis demasiado al pie de la letra. Quiero decir que antes de que su madre, bella y malvada canonesa Tencin llegara a la pubertad, antes de que el soldado La Touche fuera adolescente, las moléculas que formarían los primeros rudimentos de mi geómetra se hallaban dispersas en el interior de sus jóvenes y delicados cuerpos: se filtraban por su linfa, circulaban por su sangre, hasta que por fin hallaron el camino hacia los depósitos destinados a su coalición, los testículos y los ovarios de su padre y de su madre. Observad el extraño germen que se formó; contempladlo, como lo hará la opinión en general, transportado por las trompas de Falopio hacia el útero; vedlo adosado al útero mediante un pequeño pedúnculo; ved cómo crece y alcanza la condición del feto; ved la llegada del momento de partir de esa prisión oscura; vedlo ya nacido y abandonado en los escalones de la iglesia de Saint-Jean-le-Rond, que le da su nombre; vedlo rescatado de la Casa de Orfandad, apoyado en el pecho de la generosa esposa del cristalero Rousseau; vedlo destetado y crecido en cuerpo y mente: un hombre de letras, un técnico, un geómetra ¿cómo se ha logrado esto? Mediante la comida y otras operaciones semejantes, puramente mecánicas. He aquí la fórmula general en cuatro palabras: “Cómase, digiérase, introdúzcase *vasi licito et fiat homo secundum*”. Y un científico de la Academia para exponer la formación de un hombre o de un animal, sólo deberá emplear agentes puramente materiales y mostrar cómo producen, de forma sucesiva, un ser sensible, un ser pensante, un ser que resuelve el problema de la precesión de los equinoccios, un ser sublime, un ser maravilloso,

système agissant à rebours. Es conocido también lo que dijo Rousseau, “que si la naturaleza nos ha destinado a ser sanos, quisiera decir que el estado de reflexión va contra la naturaleza y que el hombre que medita es un animal depravado”⁴⁰. Pero este preludio de un contragolpe emocional de las masas quedó aislado, pero de ninguna manera extinguido⁴¹. Explica Gehlen que la cultura científica y especialmente también la filosófica y la literaria, alcanzó un grado de autonomía que exige plantearse la temible y radical cuestión acerca del sentido. Se trata de un fenómeno fundamental que está en conexión esencial con la organización “arriesgada” de los hombres y de un caso, entre muchos otros, de riesgo de la descarga.

un ser que envejece, declina, muere, se disuelve y regresa a la tierra vegetativa”. “D’Alembert” no se ofende de este libre uso de su historia biológica. De hecho lo felicita a “Diderot” por relatarla en términos de epigénesis – acumulación y posterior dispersión de la partes diferenciadas – y no en términos preformistas, según el cual todas las generaciones futuras ya estaban contenidas, una dentro de la otra, en los testículos y ovarios de Adán y de Eva.

⁴⁰ Rousseau escribe esto en 1755, en su *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, (Oeuvres Complètes, Tomo 5). Es bien explícito en *Émile, ou de l’éducation*, de 1762. La “educación natural” es la que no se basa sobre las formas de la sociedad o sobre las tradiciones de la escuela, sino sobre la verdadera naturaleza del hombre y, por lo tanto, sobre una rigurosa investigación de la naturaleza del niño: punto de vista pedagógico, de gran importancia, proclamado también por Locke, única precursor que reconoce Rousseau. Los instintos naturales, las primeras impresiones, los sentimientos y los juicios espontáneos que nacen en el hombre en contacto con la naturaleza, son la mejor guía de cómo se debe comportar y la enseñanza más preciosa. De ahí se deriva que es necesario favorecer y respetar en el niño el desarrollo de estos fenómenos instintivos y no sofocarlos con una educación mal entendida. Surge así el concepto de “educación negativa” y la polémica contra la “educación positiva” de los tiempos de Rousseau, para quien “tiende a formar prematuramente la inteligencia y a instruir al niño de los deberes del hombre maduro”. En cambio, Rousseau, quiere “perfeccionar los órganos del saber antes de suministrarlo directamente, preparar el camino de la razón con un buen ejercicio de los sentidos... La educación negativa no da la virtud, pero protege del vicio; no inculca la verdad, pero preserva del error. Dispone al niño a tomar el camino que lo llevará a la verdad, cuando esté en situación de comprenderla, y al bien, cuando haya adquirido la facultad de conocerlo y amarlo” (Oeuvres Complètes, tomo 3, Lefèvre, 1839, París).

⁴¹ “La vida primitiva, en su simplicidad, parece al civilizado, engañosamente, como la amistad del hombre con una naturaleza próxima, que las técnicas no han transformado todavía en un nuevo universo, complejo y absurdo. El buen salvaje hace soñar, desde Rousseau y Diderot hasta Melville y D. H. Lawrence, en una suerte de retorno al seno maternal del universo. En efecto, desde los orígenes humanos, la armonía ya está rota. El acto de nacimiento de la humanidad corresponde a una ruptura con el horizonte inmediato. Jamás ha conocido el hombre la inocencia de una vida sin turbaciones. Hay un pecado original de la existencia” (Gusdorf, G.: *Mito y Metafísica*, pág. 14). Las diversas y variables actitudes de los hombres frente al mundo y la vida me hacen acordar al comentario humorístico – relatado por W. James en su conferencia “¿Vale la pena vivir? – que hicieron los críticos literarios del libro de Mallock, que llevaba el mismo título: “que ello dependía del hígado de cada cual”. “*To live* y el derivado *living* tiene estructura parecida a la palabra *liver* (hígado) explica el irónico equívoco. James propone una respuesta nada jocosa y encara su tema como el comentario a la frase de Shakespeare: “No vengo aquí a haceros reír: las cosas que os traigo son bien graves y serias, tristes, altas y conmovedoras, llenas de majestad y de dolor”. Lo que le falta a la sociedad moderna es un Aristófanes, como decía Ortega.

En sus funciones el hombre está descargado de la necesidad ciega e instintiva que impulsa a reaccionar frente a lo actual e inmediato, está “desconectado orgánicamente”, y esto se da ya en su constitución física. Por eso sus funciones sensomotoras, sus pulsiones, el lenguaje, están “disponibles” y al no estar encerradas en el campo de la presión del presente inmediato – como es caso de los animales – son separables del aquí y ahora. Se pueden retraer y alejar paulatinamente del motivo porque son al mismo tiempo vivencia y objeto; se van haciendo indirectas y alcanzan su meta mediante una acción planeada, prudente, experimentada. Por lo tanto han de volver a dirigirse al mundo, pero de tal manera que la situación actual se propague y sólo sea un punto de partida de una mutación en el tiempo y en el espacio. Pero pierden esencialmente, al retroceder a la inmediatez y potenciarse mutuamente, la referencia a lo actual, lo que caracteriza a un ser cuyo sentido radica en entregarse a previsiones y a nuevas combinaciones de la experiencia⁴².

El peligro radica en que la vida pulsional tiene una gran plasticidad, un gran superávit de vitalidad y capacidad de desplazarse y estas acciones, que se van haciendo indirectas se transforman ellas mismas en necesidades, cada vez más indirectas y refinadas. Se trata del peligro constitucional de que las acciones y pulsiones humanas no reencuentren más el mundo sino que se refinan ilimitadamente y transcurran en sí mismas. Ese mismo peligro existe en las funciones mentales descargadas superiores, pues fácilmente se cruzan las fronteras más allá de las cuales están el intelectualismo o la artificiosidad. En todos estos casos las ventajas y desventajas crecen de la misma raíz de una organización “arriesgada”, pues sin el don de encontrar en modos de comportamiento muy mediatos la satisfacción de las pulsiones, no habría actividad para metas lejanas. Sin embargo si se funcionalizan fácilmente todas las pulsiones, aún las muy condicionadas – es decir, si se presentan fuera de contexto, se independizan –, pasan al estado “fabril” del automatismo repetido y reciben, así, satisfacción de su propio valor.

“Todo lo que está en el sujeto, está en el objeto; pero éste es algo más. Todo lo que está en el objeto, está en el sujeto, que también es algo más”, escribió Goethe⁴³. Pero podemos preguntarnos lo que ocurre cuando el sujeto se empobrece, es decir, si también hay cada vez menos en él. Por ejemplo, la estructura de nuestro campo visual es absolutamente simbólica en la medida en que se organiza en procesos comunicativos. Un paralelogramo marrón significa el libro que está sobre mi escritorio, sobado por mi lectura cotidiana. Pero en el sistema óptico, como en todo el sistema perceptivo, hay un cierto automatismo que ha sido comparado con el instinto en el cual la percepción se entrega y transcurre en legalidades propias estereotipadas y fijas. Con la “superficialidad” del instinto, toma los indicios por la cosa misma y en los casos de errores ópticos, la percepción permanece, en ese nivel, ineducable. Nos orientamos en el mundo de los sentidos mediante ciertos símbolos ópticos, acústicos, táctiles, etc. lo cual, biológicamente tiene la finalidad de ahorrarnos la entrega plena a cada cosa que

⁴² En *El crítico*, describe Gracián la clásica desorientación del hombre en el tiempo presente: “Estaban unos viejos diciendo mucho mal de los tiempos presentes y mucho bien de los pasados, exagerando la insolencia de los mozos, la libertad de las mujeres, el estrago de las costumbres y la perdición de todo... Llegóse en esto el Sabio y díjoles volviesen la mira atrás y vieses otros tantos viejos, que estaban diciendo mucho más mal al del tiempo que ellos tanto alababan. Y detrás de aquéllos otros y otros, encadenándose hasta el primer viejo su vulgaridad”. Crisi V, segunda parte.

⁴³ *Maximen und Reflexionen*, n°1376, Band 9, Artemis Verlag, Zürich 1977.

topamos. Porque pasamos por alto innumerables percepciones posibles podemos tener una visión panorámica. Pero por lo general no observamos las sombras, las luces y reflejos del color en las cosas y es por eso que despertó y sigue despertando asombro la pintura impresionista que recogió tales efectos⁴⁴. Pasamos de largo para captar las formas espaciales: volúmenes, profundidad y distancias, mientras que el contacto con el arte nos permite ampliar infinitamente el campo perceptivo y descubrir mundos insospechados. Una exposición de Derain me hizo descubrir un paisaje de Francia que nunca había visto, como la música de Messiaen me hizo reparar de un modo totalmente nuevo en la caída de las hojas mientras caminaba por la Tullerías. Al emplear partes que por sí mismas no significan nada, la pintura nos obliga a aprehender como conjunto un complejo de partes. Lo mismo puede decirse de la música⁴⁵.

Cabría preguntarse si el hombre que vive en un tiempo cada vez más acelerado, deslizándose sobre las cosas sin verlas, interactuando con los demás sin escucharlos ni ser escuchado, pasando la vida sin percatarse de sí mismo, no ha alcanzado el “fin”, es decir el sitio donde acaba el camino de una interpretación de su ser, es decir, el ocaso que sigue a la plenitud. Si la peculiaridad del hombre consiste en su capacidad de descargo, como ya ha sido expuesto, tampoco se puede negar la existencia de un sistema colectivo de descarga que hace causa común – y cargo - de todas las necesidades que potencian el yo individual surgidas de su imagen ideal y que responden a la cosmovisión que caracteriza a la sociedad actual, es decir, a un abarcativo edificio ideológico que cumple la función de una cápsula – más bien frágil como una cáscara. El peso de las más importantes decisiones, dadas las circunstancias, es asumido por lo común, público y general de la sociedad, que se hace cargo por medio de una responsabilidad anónima, además, de las más esenciales cuestiones de la vida individual. La visión dominante del mundo dispone siempre de un código rígido de respuestas preestablecidas – que el individuo, despojado de sustancia, encubre suponiéndose infinitamente libre, hasta la arbitrariedad - con lo cual se pretende eliminar toda duda personal y, en el caso de no ser lo suficientemente eficaz, no se trata de un fracaso del sistema, pues apela a la asistencia psicológica o a cualquier otra, según el caso, en la cual cada individuo “participa”.

La otra forma de descargo consiste en ese riesgo que fue tenido en cuenta por los llamados “naturalistas” de la Ilustración, al calificar de “antinatural” la formación erudita que tan fácilmente se transforma en un “fino egoísmo intelectual” (Gervinus).

⁴⁴ Gehlen, A.: op. cit. pág. 171 y 175.

⁴⁵ La *relación de atención* puede, frente al conjunto, ser una e indivisa o bifurcarse en varias ramificaciones, cada una de las cuales tenga como punto de referencia una parte del conjunto. “Si en las dos posibilidades de atención se comparan los lados objetivos, se halla que, siendo en alto grado semejantes, son también hartamente diferentes. El conjunto que sólo como conjunto es atendido, es distinto (en modo imposible de describir más en detalle) objetivamente de la totalidad de sus partes, cuando éstas son atendidas por separado al mismo tiempo. La persona que aprehende sólo en conjunto la unión de varias voces, oye, sin duda, lo mismo y, sin embargo, no es lo mismo al que atiende por separado a esas voces. De igual modo el que atiende a la palabra impresa como conjunto ve, sin duda, lo mismo y, sin embargo, no es lo mismo que el que atiende por separado a la vez a las letras de la palabra. En muchos casos pueden incluso ser reproducidos conjuntos homogéneos por partes diferentes; para la aprehensión del conjunto son entonces iguales los contenidos objetivos, siendo esto, en cambio, diferentes como composiciones de tales y cuales partes”. A. Pfänder, *Fenomenología de la voluntad*, pág. 37, trad. de M. García Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1931.

Gervinus, al hablar del espíritu del romanticismo, de su huida de lo actual, de lo real, de lo fáctico, y que se hizo grande en el lenguaje y la historia natural, en el arte y en la antigüedad, en todas esas materias que nada tienen que ver con la gran vida real. En su *Historia de la poesía alemana* dice: “En las épocas en que Goethe estudiaba chino, o antes, cuando se ocupaba con la naturaleza y el arte para no tener nada que ver con la vida pública, Jean Paul daba la espalda a un largo escrito a ese comportamiento público; Fouqué se ponía en contacto con la literatura caballeresca; Hoffmann con el mundo de los espíritus; la tierna alma de un Tiedge volaba ante la historia y el tiempo en la soledad y la naturaleza; Seune y Chamisso simpatizaban con el estado natural de los salvajes. La investigación histórica daba la espalda a los nuevos tiempos y se sumergía en la protohistoria, a donde remitía la investigación mitológica de los filólogos”.

En nuestro siglo, Musil fue el primero en describir la actitud que todos adoptan durante las catástrofes, en el presentimiento de los acontecimientos y en toda situación amenazante que no se puede controlar: dejar hacer. Escribió⁴⁶ durante la primera guerra mundial: “El comportamiento habitual de los individuos frente a una organización enorme, como la que representa el estado, es el dejar hacer”, escribió aludiendo al lado enemigo. “No permite a ingleses y americanos dejar a los niños de Europa Central morir de hambre, lo tolera simplemente”. “No lo hemos hecho – naturalmente lo hicimos, lo dejamos hacer. Ello se hizo sin que nosotros lo impidiésemos”. ¿Cómo se puede impedir un ello inextricable, impenetrable? Pero la moral no tolera ningún vacío, por eso nos sentimos culpables, cómplices de los crímenes que acontecen y con lo que ningún entendimiento humano cuenta, en vez del simple responsable. El individualismo autorreflexivo, exacerbado se llama subjetivismo y en él se mantiene el proceso de destrucción de la actitud y del contenido espiritual hasta el fin, es decir, que son masticados después de un continuado bombeo a partir de la complacencia inconsciente en la elaboración vivencial, reflexión y manifestación. Está en la naturaleza de las cosas que en los ámbitos artísticos, literarios y oficinas de redacción ese contenido sea expuesto, como en otras partes y se pueda generalizar. Todos los apátridas, extraviados, espectadores y vagos que la nueva literatura nos exhibe desde Marcel, Leopoldo Bloom, el señor K. y Ulrich, son paisanos de la misma inhabitable patria, crecidos en el fuego graneado de las convicciones de este siglo y en consecuencia perplejos, dando vueltas en sí mismos. Hoy en día la piel es importante pues mantiene muchas almas juntas y por lo tanto no se las lleva con gusto al mercado⁴⁷. La ficción de ser libres se mantiene firme y más fácilmente que cualquier otra porque se adoptan opiniones y convicciones como si fueran propias y quedan instaladas en las operaciones contantes y sonantes de la vida privada, con lo cual lo político es percibido sólo con tal que sea traducible a los conceptos vivenciales de lo cotidiano y del oficio. Precisamente por eso lo que se dice es ofrecido de antemano moralizadamente, y no es fácil darse cuenta que la índole de la actual ubicuidad de la política proviene de una despolitización interna.

De este modo resulta un nuevo tipo de individualismo o subjetivismo. Van juntos la voluntad de acción con egotismo y susceptibilidad frente al afán de notoriedad de los demás, y la exigencia de la aceptación de cómo se es, con un – por así decirlo – papel provisorio en el entorno. En el fondo es una razonable mezcla adaptadora de muchos átomos en las inmensas e incalculables marchas y contramarchas de los

⁴⁶ Musil, R.: *Tagebücher*, Rowohlt, Hamburg, 1983.

⁴⁷ Gehlen, A.: *Moral und Hypermoral*, pág. 157.

acontecimientos. Se desarrolla lo personal sin ser molestado en esa preparación justamente porque nada puede ser realmente cambiado, pues el trastorno del funcionamiento es sólo un circunloquio para actos de destrucción. Por lo contrario, se han perdido hoy dos estructuras clásicas del individualismo, ante todo la actitud clave, el dramático anhelo de imponer una teoría creada por sí mismo con la que una persona se eleva y cae, como Spinoza o Nietzsche; manifiestamente se trata de una misión profética secularizada. Y, en segundo lugar, la cultura hipersensible y diferenciada como fue mostrada por Proust o Musil y que hoy desaparece de los literatos⁴⁸. Constantemente se reflejan en la literatura los estados anímicos representativos que son los equivalentes de una sociedad desintegrada. Esas creaciones, sumamente conscientes, que reaccionan y se diferencian de ese modo a partir de sí mismas y hacen del alma un *sujet de fiction* son, en última instancia, los mecanismos compensatorios de la consciencia instrumental.

Ya el en siglo XVIII Babeuf exhortaba “encontrar un estado en el que todo individuo pueda disfrutar con el menor esfuerzo de la vida más cómoda”. Bajo el influjo de esta inaudita derrota y tras la destrucción de todas las reservas internas los individuos recaen en sus intereses privados y en sus horizontes a corto plazo. Lo que allí encuentran es la moral igualitaria de la familia (aunque la familia se haya volatilizado), igualitaria sobre todo en tiempos de necesidad; es el bienestar del feminismo, que con la moral del igualitarismo incluso comparte su origen. Y finalmente deja al racionalismo sus fines a corto plazo, como los provoca, procrea, produce la cultura industrial que se une fácilmente con las costumbres de los buenos modales. Si este análisis de las corrientes fundamentales es correcto, entonces se aclaran fácilmente los elevados grados de extrañamiento del mundo, oscuridad del juicio y avidez que encontramos por todas partes⁴⁹ estimulados por la hipertrofia de la moral de la convicción.

Nos preguntamos, una vez más, de qué recuerdos se nutre el recuerdo de cada hombre, qué alimenta la memoria del hombre actual, cuando ya no se detiene y deja que cada cosa, que cada ser penetre en él con la pasiva disposición que requiere cada nueva adquisición de lo que ya está ahí. La vivaz y creativa razón encuentra en la tradición su antinomia: la permanencia, quietud, repetición y reposo. En todas las grandes culturas ambas han sido grandes y poderosas y su destino ha resultado de la tensión entre cambio y ritual, entre razón y tradición. ¿Cuál será el destino de la nuestra? Éste será tema para otra ocasión.

Pero para terminar recordemos las palabras de Goethe, a dos siglos y medio de su nacimiento: El fin de la vida es la vida misma, que en mí se manifiesta y que debo proteger de todo cuanto en ella se deposita y la esclerosa. Por eso el “renunciamento” es para mí el único camino para que la vida se manifieste con la mayor plenitud, ya que “renunciamos”, en verdad, a todo lo que la vida no es – porque ha dejado de serlo. Cuando no se quiere renunciar a nada, se es un siervo de las cosas; nos identificamos con ellas y ninguna distancia nos separa de lo que somos. Todo lo que tenemos es lo que no somos. En el “mundo de las cosas” se genera esa ansiedad de la que pretendemos defendernos aferrándonos aún más a las cosas. El temor a la pérdida de lo que tenemos – de las cosas – encierra el miedo a nuestra propia anulación, a la nada a

⁴⁸ Gehlen, A.: *Moral und Hipermoral*, pág. 157-158, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden, 1981.

⁴⁹ Op. cit. Pág. 143.

que hemos quedado reducidos. Nos aferramos y dominamos a los otros como si fueran cosas que no queremos que nos quiten. Y así, la falta de receptividad del espíritu parece condenar al hombre al fracaso de la caducidad a que toda posesión, incluso la vida cuando así se la toma, está sentenciada.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCIARELLI
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

FRANCISCO ROMERO: EL FILÓSOFO Y LA FILOSOFÍA

BLANCA PARFAIT

Quizás haya sido en una de esas cansadas tardes en las que caminaba junto a uno de sus alumnos desde la vieja Facultad de Filosofía de la calle Viamonte hacia Retiro, o, tal vez, en esos ocasos de verano en los que el maestro Francisco Romero contemplaba el sol, que se resistía a desprenderse de sus colores, desde los ventanales de su casa en Martínez, cuando sus discípulos lo supieron. Cualquiera que haya sido el momento, había quedado claro que don Francisco, el filósofo que había pensado sobre los filósofos y la filosofía, ya tenía claramente pensada la actitud a tomar. Había resuelto que, tras su desaparición física, su cuerpo debía ser incinerado y había comprometido, para ello, a sus familiares y amigos. Mas, si bien la persona física desaparecería - lo que era inevitable-, confiaba en que no sucedería lo mismo con su obra escrita, con sus libros. Éstos, simples objetos de papel e historias, son los que permiten que un nombre se perpetúe y se sume a la cultura de un pueblo que, de este modo, se consolida y faculta la creación de una tradición. Los libros del pensador, la obra de su infatigable esfuerzo, quedan, así, al

alcance de todos aquellos que quieran leerlos. Tal vez, reflexionando sobre esta circunstancia, Romero había dicho que, si alguien deseara buscarlo, lo hiciera a través de sus libros, porque ahí estaría él. Su idea de la relación entre filosofía y filósofo, aquella afirmación de que el filósofo es laboratorio y garantía de su filosofar se hace presente en esa decisión plenamente asumida pues sabía que, cuando se escribe o se lee un libro, se cuela entre sus intersticios la íntegra personalidad del escritor, no solamente sus ideas, mostrando que entre la persona y la obra no puede haber escisión ninguna. El libro, que guarda en sí, según nos dice Romero, “las angustias y las esperanzas de la humanidad, el repertorio de las ideas sobre Dios, el fondo metafísico de la realidad y los esplendores de la naturaleza perceptible” 1, es una manifestación del espíritu del hombre.

Por ello preguntamos, de acuerdo con la clasificación que él realizara acerca de los filósofos que aparecen en el horizonte de la filosofía moderna en *aventureros, solitarios, políticos y profesionales*, a cuál de estos tipos responde Francisco Romero. Creemos que la segunda acepción es la que le corresponde, la del solitario, más aún que esa acepción tal vez deba ser compartida por la mayoría de los pensadores argentinos. Esto es así porque las instituciones de nuestro país poseen una debilidad estructural perenne- o, al menos es así hasta el presente-, y esta característica arrastra como consecuencia el que toda labor cultural se sustente por la persona misma y no por la institución que debería protegerla, sostenerla y difundirla. Porque no es suficiente con escribir los pensamientos, con trabajar asiduamente en el pulido de las ideas, sino que es imprescindible mantenerlas vivas en el tiempo para poder formar la cultura de una nación porque, cuando el delgado hilo de la vida se destruye, cuando la persona física desaparece, sus obras van girando en el vacío que sigue a la muerte misma. De ahí que, en nuestra patria, se haya hecho necesario fomentar la cultura desde las instituciones privadas ya que no hay ni soporte ni política cultural nacional. Por esto una mirada a la cultura argentina nos muestra chispazos personales brillantes seguidos de ocasos eternos y se hace muy difícil señalar las líneas continuas que conforman una viva tradición cultural.

En este homenaje a los cincuenta años de la desaparición física de Romero queremos recordarlo tanto a él como persona como así a sus pensamientos como filósofo argentino, insistiendo en su idea de unir al filósofo con su pensar.

Para Romero la filosofía, que es “en su perfección y plenitud, experiencia de la totalidad del conjunto”² sólo puede realizarse en la persona del filósofo, mas éste, como hombre, está sometido a los mil avatares de la existencia, que lo cruzan cotidianamente, y sus influencias no hacen sino obligarlo a tomar posiciones, muchas veces encontradas. Por ello se hace necesario distinguir entre el individuo y la persona, y entender al individuo, por un lado,... “ como entidad psicofísica que.... obedece a su naturaleza, a su

conveniencia, a sus gustos e intereses y a las coerciones externas que lo encauzan o reprimen” y comprender, por otra parte, a la persona, entendiéndola como centro ideal, pues toda persona es un “sujeto espiritual., que se vuelca por entero a objetividades..., pues la persona se determina por principios y valores”.3

En *Filosofía de la persona* alude a las relaciones entre el individuo y la persona cuando sostiene que la persona se constituye sobre el individuo psicofísico y es “efectivamente unidad, pero también voluntad de unidad, de coherencia...y de esta unidad derivan como dos exigencias o consecuencias necesarias, lo que llamamos *el deber de conciencia y el deber de conducta*”. 4

Recuerda, al respecto, las conexiones entre rostro y máscara del romanista Karl Vossler para quien “el concepto de persona se refiere a dos cosas: a un papel que se representa, y al supuesto de que nosotros mismos debemos devenir ese papel que representamos” 5 y a Klages, quien advierte que la etimología señala en la persona “una duplicidad: el rostro sin vida de la máscara y la voz que resuena a través de ella, que es la voz de un dios en el drama primitivo”, pensamiento que comparte Romero pues concluye que esa voz cubre “con sus palabras de eternidad el eco débil de nuestras propias palabras”.6

El centro personal, sostiene, es de índole volitiva ya que “nuestras facultades espirituales: cognoscitivas, estéticas, etc., componen como un círculo en cuyo foco anida la voluntad como actividad espiritual, es decir, como voluntad de conocimiento, como voluntad de creación o delectación estética, etc. El momento volitivo funciona dentro de cada actividad espiritual y la determina”. 7

Esa doble manifestación humana no hace sino llevar luz hacia la naturaleza del hombre que muestra las dos caras: la individual y la personal, el individuo *tiene* un plan o programa, la persona *es* plan y programa, el individuo delinea su vida por sus intereses subjetivos, la persona constituye su horizonte por instancias de valores. El individuo *desempeña* su papel, la persona *lo crea y elige su conducta*. No es sino la voluntad de realización de los actos espirituales lo que hace a la persona, es la conciencia de ellos y la necesidad de ejercitar los valores, de que ellos se conviertan en un hábito propio, de que existan la verdad, la belleza y el bien y, al hacer hincapié en los valores éticos, sostiene “que se afirman o realizan cuando afirmamos o realizamos cualquier valor... la verdad nos dice que algo es o no verdadero, la justicia nos sirve de criterio para saber que algo es justo o injusto... obramos éticamente cuando acatamos y realizamos el valor ético, ...la eticidad es el núcleo más íntimo y entrañable de la persona, su substrato, su brújula, lo que le permite entrar en relación activa con todos los valores... el foco de la persona es el apasionado “sí” a los valores que ante ella desfilan” 8

Este insistente pedido de eticidad en la conducta personal es el resultado de la intrínseca compenetración entre vida y filosofía. Idea ya sostenida por Fichte quien había aseverado “que un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar como nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene”⁹ También Romero sostiene con afán esa unión pues, si la filosofía busca la verdad, el filósofo, personalmente, debe adherir a ese valor, éste debe conformarse vitalmente, ser pensar encarnado.

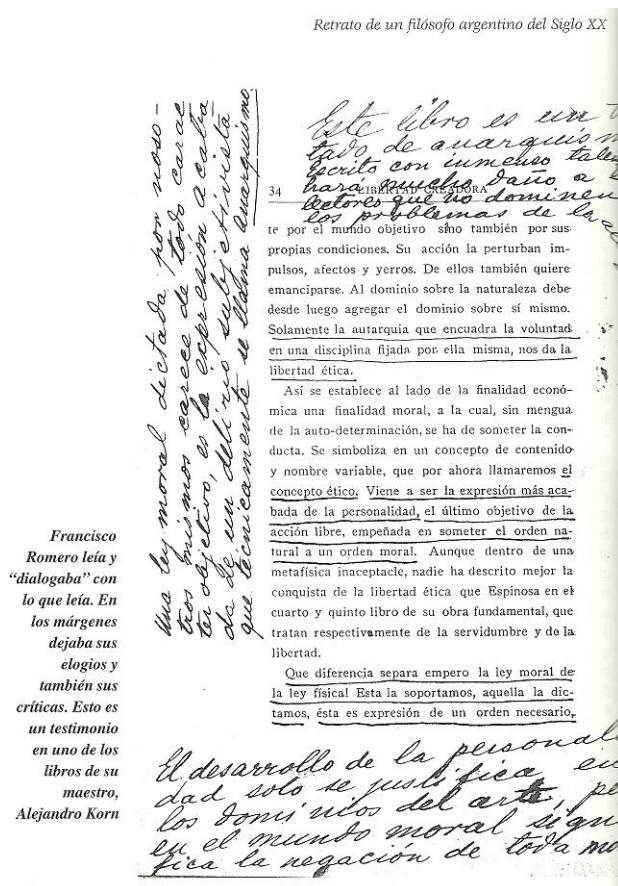
Por ello nos dice que “Sólo una potente personalidad, un espíritu vuelto apasionadamente hacia el recóndito seno de las cosas, hipnotizado por el misterio de la realidad, concibe esas hipótesis metafísicas que perduran, esas interpretaciones luminosas y profundas del conocimiento y la moralidad que son conquistas eminentes del pensamiento humano. La dosis de verdad que a un filósofo le haya sido dado alcanzar será siempre un punto discutible. Pero si la verdad de sus nociones sólo en parte depende de él, hay algo que sí depende de él en absoluto, y es la veracidad, la incorruptible voluntad de verdad, la ferviente proyección hacia la verdad con todas las energías de su ánimo. Y esto, que es inseparable de la filosofía, es atributo del filósofo en cuanto filósofo y en cuanto hombre”.¹⁰

Él mismo corrobora estas nociones con las actitudes que toma en la vida, en su alejamiento del ejército cuando decide dedicarse a la filosofía, mostrando que lo impulsaba una verdadera vocación y no era la filosofía ni ornamento ni entretenimiento superficial, sino que era su tarea de vida. Que debía seguir ese camino lo demuestra, además, tras su conversación con Alejandro Korn quien lo insta a dedicarse al filosofar y le pide encarecidamente que se ponga al frente de su propia cátedra. Hecho el pedido, da la palabra que asiente, y sólo resta, entonces, cumplir con la promesa hecha a su maestro, jerarquía que le reconoce a Korn como filósofo y como persona.

Es a él, junto con Alfredo Ferreira y con el general Mosconi a quienes llama sus maestros pues “a ventura de tener maestros es uno de los mayores bienes que me ha deparado la vida” dice, y no puede sino rendir tributo a sus memorias ya que un maestro es quien enseña siempre a su alumno a encontrar el verdadero camino. Primero fue Alfredo Ferreira, positivista y humanista a la vez, quien le inculca, como profesor de idioma y literatura en las primeras décadas del siglo veinte, el amor por los libros y recuerda que “Sófocles, Shakespeare y Cervantes eran como amigos suyos con los que conversaba incansablemente” pues había buscado en sus obras “la entraña espiritual, el núcleo vivo...derramando sobre los textos una luz deslumbradora”. Fue Romero un asiduo concurrente a las reuniones que el profesor Ferreira hacía los domingos por la mañana en su casa y allí había conocido su valiosa biblioteca. Del General Mosconi no tiene sino

entrañables recuerdos ya desde el momento en que fue nombrado su ayudante en la Aviación Militar y expresa que “el conocimiento de Mosconi ha sido una de las experiencias más profundas y luminosas de mi vida...personalidad singular, única... duro y cristalino como un diamante.” Pienso que era severo con los demás porque lo era consigo mismo. “Quería construir sólidamente en el ahora, pero construir contando con lo venidero, agrandando sus diseños para que en él cupiese el porvenir” 11

Y recuerda a Korn, a quien conoció en 1924 ó en 1925 como el que “le alteró el plan de vida” ya que para Romero, militar en ese entonces, la filosofía era cuestión privada, mas fue después de la reunión ya mencionada con el maestro platense que se vuelca por entero a la filosofía, pero ya en forma de enseñanza y difusión, tanto como ensayista cuanto como profesor.



Francisco Romero leía y “dialogaba” con lo que leía. En los márgenes dejaba sus elogios y también sus críticas. Esto es un testimonio en uno de los libros de su maestro, Alejandro Korn

Ejemplo de cómo escribía en los márgenes de los libros y subrayaba en los mismos

Sustentando esas ideas escribe con absoluta honestidad que “El filósofo –grande, mediano o ínfimo- que no es fiel a la propia experiencia, que la supedita a otros motivos, se traiciona a sí y traiciona a los demás” 12, traición que ya nos la había señalado Platón cuando en la *República*, al hablarnos de la relación entre el filósofo y su ciudad, nos muestra la corrupción en la que puede caer la naturaleza filosófica cuando se desvía de su camino, cede al halago fácil y traiciona sus cualidades. El hombre que así obra se rebaja a sí mismo al convertirse en su propia fuente de mal - pues termina siendo un resentido- pero también en un mal para los otros, ya que abandona el sitio de guía y orientador y permite que vayan hacia ese lugar los “caldereros calvos”, que no son sino gente ambiciosa sin preparación adecuada, intrusos en la disciplina que “infringiendo las normas del decoro, se complacen en odiarse e insultarse mutuamente y reducen su discurso a cuestiones personales” 13. De resultados de ello, concluye el pensador griego, se instalan en las ciudades las crisis y el caos.

A Romero le debemos, además de su labor profesional académica, la apertura del país, en su faz filosófica, hacia Latinoamérica, tanto al establecer numerosos lazos con sus coetáneos en la región cuanto al reconocimiento del movimiento filosófico que se constituye en esos países. Asevera que éste nace con el grupo que ha llamado “los fundadores”: el peruano Alejandro Deustua, el mexicano Antonio Caso, el chileno Enrique Molina, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, y el argentino Alejandro Korn”.14a La injerencia de lo personal en lo filosófico tiene una de sus muestras en este concierto de figuras que, al mismo tiempo que fundan la filosofía, le han transmitido un ejemplo, que no es únicamente el de su aportación doctrinal, sino también el de sus personalidades, en las que coincidieron “la inteligencia preclara, la dignidad de la conducta y la constante voluntad de servicio”14b. Precisamente por estas condiciones que en ellos concurrieron han llegado a convertirse en el origen de una tradición.

Romero, hombre de buena fe, confiaba en el país, y soñaba con la normalidad filosófica, que permitiría afianzar la tradición filosófica cultural y se preocupaba, asimismo, en la formación de discípulos. Y fue uno de ellos, Adolfo P. Carpio quien recordó siempre a su maestro como una presencia viva, pues sostenía que sólo importa la vida que se ha vivido con honor porque el recuerdo de ella crece con el paso de los años y, coherente con sus ideas, quiso homenajear a don Francisco- así llamaba a Romero- dedicándole un libro. En él lo recuerda como maestro y como amigo y sostiene que “en una época y en un país donde las palabras parecen haber perdido todo auténtico sentido, es preciso meditar sobre el destino de Francisco Romero para convencerse de que hay vidas ejemplares, de que hay personas que todavía respetan y cultivan las grandes palabras del hombre: amor, amistad, generosidad, libertad, justicia” 15 a, y considera que a la filosofía debe comparársela con la obra de arte pues, ambas, “cuando lo son verdaderamente, sólo

denuncian su calidad y nobleza con el paso del tiempo. La grandeza de la obra de arte o de la obra del pensamiento, se mide por su capacidad para resistir los óxidos del tiempo...15 b

Leo, aún, en mi memoria, la frase que habían inscripto en la puerta del Instituto de Lenguas Clásicas cuando estudiaba en la Facultad de Filosofía y Letras: *Xalepá ta kalá*, “Lo hermoso es difícil”. Esta advertencia de Platón, traspasando los tiempos, sigue vigente y, aunque la tarea sea difícil, el camino que nos han señalado los que nos precedieron es el que debemos transitar. Contra la corrosión devastadora de ese óxido que se llama olvido debemos levantar el muro del recuerdo y seguir labrando el suelo, cultivar las ideas, mostrar con el ejemplo. Tal vez, algún día, el arduo hoy se haya convertido, para otros, en un sereno andar.

Notas

- 1.- Romero, Francisco, *Selección de escritos*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación en coproducción con Marymar ediciones, 1994, p.203.
2. *ibid.*, p.23
- 3.- Romero, Francisco, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, p.20.
- 4.- *ibid.*, p.15
- 5.-*ibid.*, p.21
- 6.- *ibid.*, p.21
- 7.- *ibid.* p.24/5
- 8.- *ibid.*, p.33
- 9.- *Fichtes Werke* (ed .I. H. Fichte) Band I, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, p. 434
- 10.- Romero, Francisco, *Relaciones de la filosofía*, Buenos Aires, Perrot, 1958, p.38
- 11.- Romero, Francisco, *Selección de escritos*, edic. cit., p. 206/7
- 12.- Romero, Francisco, *Relaciones de la filosofía*, edic. cit., 1958, p.40
- 13.- Platón, *República*, 500 b.
- 14 a y b.- Romero, F, *Selección de escritos*, edic. cit., a) p.196 y b) p.195

15 a y b.- Adolfo P. Carpio, *Francisco Romero, persona y pensamiento*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de *Buenos Aires*, 2000, a) p.39 y b) p.18

ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO



CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

EUGENIO PUCCIARELLI

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES



HOMENAJE A ADOLFO CARPIO: PRESENCIA DEL MAESTRO

Rubén Vasconi

Voy a referirme a mi relación con el Dr. Adolfo Carpio durante los años en que fue profesor en la hoy llamada Facultad de Humanidades y Artes de la UNR.

Carpio llegó a Rosario hacia 1958. En ese entonces yo ya trabajaba en la, por aquella época llamada Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, pero la Sección Ciencias de la Educación funcionaba en la ciudad de Paraná. En

consecuencia, por aquellos años mi contacto de él fue ocasional y esporádico.

Una relación más estrecha se inició cuando en 1965 me presenté y gané un concurso de Prof. Adjunto en Introducción a la Filosofía, cátedra en la cual Carpio ejercía la titularidad.

Debo confesar que participé de ese concurso con mucho temor. Carpio tenía la imagen de un hombre terrible. Después me di cuenta de que, en buena medida, era una máscara de esas que con frecuencia usamos para movernos en el mundo.

Pero, de todas maneras, había entre los dos una diferencia de estilo muy profunda. Todos hemos conocido a Carpio por sus clases y sus escritos: analítico, erudito, fielmente ajustado al texto que exponía. Yo, en cambio, me había formado en un clima bergsonian y de Bergson, según lo interpretábamos, habíamos aprendido que la verdad de un autor no está en sus palabras sino en una intuición secreta e inefable que el pensador se debate por llevar a la expresión, intuición a la que sólo se accede por un esfuerzo de simpatía, más aún, de identificación vivida.

Parecía entonces haber una diferencia abismal: o la verdad está en el texto o la verdad está más allá del texto. Hasta era posible que, a veces, la verdad existiese contra el texto. De allí mi tentación de pasar por encima del texto, de olvidarlo, leyéndolo ligeramente, para instalarme más allá de las palabras. Se iba configurando así una pendiente que podía fácilmente conducirme a la superficialidad y hasta a la arbitrariedad de una interpretación irresponsable.

Esta diferencia de estilo no impedía que hubiese entre nosotros una relación amistosa y una profunda confianza. En la tensión creo que se generaba un buen equipo. Lo que Adolfo exponía con rigor y cara seria yo lo presentaba más fácil y sonrientemente. Él desarrollaba la clase con el texto en la mano, lo leía en su lengua original y luego lo traducía y explicaba escrupulosamente.

Yo solía utilizar otro método. Llegaba con alguna tarjeta de guía en la mano y comenzaba mi clase diciendo: “Yo hoy me llamo Renato Descartes (o Aristóteles o Kart Marx) y sentí, cuando salí de la escuela que estaba lleno de dudas y entonces

pensé que....” Y terminaba el tema preguntando: “Tienen alguna objeción que hacer a lo que yo pienso”. Se esperaba que después de esta exposición, que apuntaba a hacer revivir al pensador, los alumnos ajustaran lo aprendido consultando los textos y la bibliografía recomendada. Pero eso debía ser su trabajo personal.

Esta diferencia de estilo generó, en algunos momentos, situaciones que llamaría enojosas. Recuerdo, cuando estaba redactando “Principios de Filosofía” y me iba entregando los manuscritos para después discutirlos, algo que ocurrió con Hume. Había en este autor dos problemas: uno de carácter psicológico, el del origen de las ideas y otro de carácter crítico-epistemológico, referente al valor de verdad de nuestras ideas. Pero ambos problemas, en la exposición de Hume, son difíciles de distinguir. Me comentó la dificultad y le contesté que todo se aclaraba si decíamos que si bien todas nuestras ideas derivan de una impresión (origen) no a todas les corresponde una impresión (valor). Distinguiendo entre derivar de y corresponder a se aclaraba todo el texto de Hume. Me pareció que le gustó la idea.

A la semana siguiente nos encontramos y me comentó que había releído todo Hume y no había encontrado esta distinción entre derivar de y corresponder a.

Naturalmente le contesté que Hume no lo decía pero que de ese modo se podía comprender mejor la propuesta de Hume. No dijo nada pero jamás olvidaré la expresión enigmática de su rostro: odio, desprecio, sorpresa, nunca lo sabré.

Pero no todo era diferencia. Yo admiraba mucho su prolijidad. Carpio me enseñó – no sé hasta donde lo he aprendido- a leer, como él decía, citando a Nietzsche, “con la punta de los dedos”, a permanecer todo el tiempo posible en el texto, a buscar, ante todo en las palabras, la verdad de un pensador.

Pero me preguntaba: esta devoción al texto, ¿no podría conducirlo a ser un discípulo fiel en el sentido de aquéllos que, pegados al autor admirado, no hacen sino repetirlo servilmente? ¿No generaría esta actitud de sujeción al texto una atención puramente filológica que asfixiaría el pensar y haría imposible la filosofía?

Sin embargo, no ha sido ése el caso de Carpio y esto se ve claramente si

consideramos su concepción de la verdad y de la naturaleza de la reflexión filosófica.

Hay una idea que se repite casi idéntica en sus principales escritos. Cierra como Epílogo sus *Principios de Filosofía*. Reaparece en el último capítulo de su tesis doctoral sobre *El sentido de la Historia de la Filosofía*. La retoma en una importante conferencia de 1991 *La metafísica como libertad y sentido*, dictada en esta Academia Nacional de Ciencias con motivo de su incorporación como miembro correspondiente.

Sin duda, una idea reiteradamente presente no puede menos de constituir una profunda convicción de su autor.

Se preguntaba Carpio en estos escritos: ¿tienen solución los problemas filosóficos? Y respondía: "...con el término 'solución' pueden entenderse tres cosas bastantes diferentes y que conviene distinguir con pulcritud: 'solución' puede significar 'disolución', 'absolución', o 'resolución'.

Aclaremos estos términos. En general, el pensamiento matemático, para tomar el ejemplo más claro, 'disuelve' sus problemas. Teníamos un problema, realizamos el cálculo conforme a las reglas del caso y obtenemos una solución: el problema ha desaparecido, ha sido disuelto.

La absolución, por su parte, consiste en sacarnos el problema de encima, nos descargamos de él o se lo pasamos a otro. Así nos absuelve el confesor de nuestros pecados, nos quita su carga. Del mismo modo ha solucionado también la Filosofía muchos de sus problemas descargándose de ellos y pasándolos a otros. Ya, como filósofos, no nos preocupan las órbitas de los planetas; hemos pasado el problema a la astronomía. La solución hallada por el filósofo ha sido, en este caso, obtener la absolución. La cuestión ya no nos incumbe, no cargamos más con ella.

Pero las cuestiones de que se ocupa la Filosofía nos tocan tan "dentro" de nosotros, hasta tal punto nos interesan (inter-esse, como decía Carpio) nos comprometen tan profundamente que no podemos ser absueltos de estos problemas.

Tampoco, como habíamos visto, podemos disolverlos. La disolución sólo se puede llevar a cabo con cuestiones objetivas, mientras que las filosóficas nos incumben de tal modo que no podemos separarlas de nosotros mismos. A la explicación clara de esta imposibilidad están dedicados los últimos capítulos de *El sentido de la historia de la Filosofía*.

Entonces, si respecto de los problemas filosóficos no cabe ni la absolución ni la disolución, ¿qué nos queda? Tan sólo la resolución. Desde nuestra finitud no podemos sino “apostar”, asumir una “actitud” –siempre provisoria, siempre cuestionable-, realizar el salto de la libertad que tiene como *terminus ad quem* lo otro del ente, el horizonte de todo ente, el ser.

Nacida la Filosofía de un acto de libertad, se distancia de la ciencia y se acerca al ámbito del arte y de la creación poética, y también por eso la pluranimidad y no la unanimidad son esenciales a la verdad filosófica.

Pero ahora, volviendo al principio: si la filosofía es resolución y libertad, ¿para qué leer cuidadosamente a los grandes pensadores? ¿No sería suficiente, para filosofar, una vigorosa libertad que resuelve?

Toda la vida de Carpio como docente constituye una respuesta a esta pregunta. La resumo en sus propias palabras: “... el pensar libre y responsable (ahora se agrega responsable) no es nada que pueda lograrse ‘en el aire’ según pretende una pedagogía ingenua y a la vez peligrosa ... en filosofía como en la ciencia o el arte, tal manera de encarar las cosas no puede desembocar sino en la improvisación, en la irresponsabilidad, en el dislate...” (*Principios de Filosofía*, p. XI)

La lectura atenta y respetuosa de los grandes modelos no es impedimento sino el verdadero alimento del pensar filosófico, como sobradamente nos lo muestran los grandes creadores, formados todos en una tradición y generando nuevos pensamientos en un libre diálogo con esa tradición.

El conocimiento serio de la Historia de la Filosofía (la Ciencia de la Filosofía, como la llamaba Carpio) constituye el único camino que puede conducirnos, si hemos

recibido la gracia del genio, a la creación filosófica verdadera y original.

Y si no hemos recibido esa gracia, al menos, como el que no pudiendo pintar goza con las obras que otros han realizado, el conocimiento serio y profundo de los grandes pensadores, nos hará experimentar esa felicidad que nace de la admiración ante las maravillas que es capaz de crear el espíritu humano.

Esta ha sido para mí una enseñanza profunda y duradera. Pero hay algo que me afecta más íntimamente.

Carpio se ha convertido para mí en una presencia que no me abandona. Cuando escribo o digo algo, se lo muestro para ver que opina. Lo más a menudo, no le gusta. Entonces lo corrijo un poco. Así seguimos ese diálogo, a veces un poco tenso, que se inició cuando éramos compañeros de trabajo. Así me peleó amistosamente con él.

Aquellos que hemos apreciado de corazón están más vivos y más cerca nuestro después que han muerto. Su realidad, ahora omnipresente, se ha esenciado, se ha librado de la finitud de carne y la contingencia de la cotidianidad. Y en este caso y para mí, Adolfo se ha convertido en el tábano socrático que permanentemente me impide reposar tranquilo en lo que yo soy.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

**CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI
ACADEMIA ARGENTINA DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES**

FILOSOFÍA Y POESÍA EN EL PENSAMIENTO DE ALBERTO ROUGÈS

Blanca H. Parfait

“Su gran barba blanca, que era en él como una divisa, nos anticipaba desde lejos un esbozo de definición: era aquel, indudablemente, un hombre de época ya lejana....Para conocer quién era aquel anciano, habríamos necesitado saber previamente qué es nuestra poesía tradicional... esa poesía, prolongación hasta nosotros de una gloriosa tradición juglaresca, pertenece por su forma, por sus asuntos, por su ideología y en cierto modo por su lenguaje, al Gran Siglo de Oro español que produjo las obras maestras mayores y de más valor universal de nuestro idioma “. 1

Así anticipa Alberto Rougès la presencia de Apolinar Barber, quien había acumulado en su memoria las poesías que la presencia española había depositado en estas tierras y que, habiendo sido recogidas por Alfonso Carrizo, constituían un acervo cultural insospechado hasta las primeras décadas del siglo veinte.

El interés demostrado por nuestro pensador hacia la poesía, creación literaria tan olvidada en la actualidad, estaba sin duda unido a la idea de que todo gran pueblo ha tenido, en sus inicios, un gran poeta, que ha fundado el idioma. Así lo fue Cervantes con el idioma español, Dante con el italiano y Shakespeare con el inglés. La presencia del poeta en los comienzos de un pueblo es un dato poco registrado en la historia, a la que se la ha asimilado a las guerras y, actualmente, a la política y a la

economía, índice de los valores que tienen primacía en la contemporaneidad. Se ha olvidado la palabra fundadora, lo que ha desleído el lenguaje y lo ha vuelto terreno baldío amenazado por el lodazal. Sin embargo, no hay cultura sin un gran poeta, él es el que pule la palabra, descubre los matices y pinta la realidad a través del verbo. No tenemos sino que recordar, en los comienzos de nuestra cultura occidental, la influencia del gran aedo, Homero, quien al darle unidad a los distintos dialectos que se hablaban en la península griega, nos legó el idioma que, con el curso de los años, se fue transformando en las lenguas romances que conocemos.

Lejos de toda duda, es el idioma que se habla el gran impulsor de la unidad entre los hombres, porque un idioma lleva consigo, no solamente las palabras dichas, sino también la historia que se dice con esas palabras, la historia que es la que nos cuenta el desarrollo de hombres y pueblos desde su origen. Historia y poesía nos incitan, desde el comienzo, a deslindar sus campos.

Acostumbrados como estamos a definir la historia como narración de los hechos del pasado y como maestra de la vida- aunque no sea tan cierto y su magisterio haya sido devaluado por el tiempo- olvidamos pensar en su etimología que nos la descubre con su propio significado como “lo que es digno de ser contado”. Ya en él está anclada una valoración, porque no todo lo que sucede en la vida es digno de ser contado; sin duda las pequeñas minucias de la vida cotidiana no lo son, sino que adquirirán esa jerarquía solamente los hechos que revistan dignidad y lo lograrán en la medida en que desaten consecuencias para el futuro. Por lo tanto, todo hecho es, tal vez, neutro en sí mismo pero podrá estar preñado de consecuencias que son las que le darán, simbióticamente, su dignidad de poder y merecer ser contado. Si bien esto es así, todavía nos asalta una íntima sospecha porque no encontramos el lugar de la poesía en la historia: podemos, pues, preguntarnos si es ésta solamente un adorno literario o es tal vez, como pensamos, la expresión más propia de los pueblos. Ya aludimos a su presencia inaugural en el idioma pero, tal vez, sea algo más que esto, porque si ella está unida al nacimiento del idioma como lazo que liga a los hombres entre sí, es esa unión la que inaugura la vida en común de los mismos, es decir que, de algún modo, los funda. Esta cualidad propia de la poesía la une con la filosofía, por lo que podemos atrevernos a pensar que ambas revisten el carácter de fundadoras de cultura.

Todo gran pueblo tiene una gran poesía, mas el adjetivo no designa aquí al pueblo poderoso ni económica ni militarmente, sino al pueblo en su faz más propia, la cultural. “Poesía y filosofía son como dos ríos que se deslizan juntos”, nos advierte Heidegger, corren uno al lado del otro, como dos manantiales en los que se expresa lo más hondo de la civilización. Ya podemos entender de qué estamos hablando, de qué clase de poesía. Aludimos a la poesía que hace vibrar en cada uno de nosotros resortes escondidos de simpatía, es la que nos habla de nuestros propios sentires y es en la que nos reconocemos siendo tales como ella nos canta. Y si hemos sostenido que es el poeta el que da comienzo al lenguaje propio de cada pueblo, es valedero afirmar que es en la poesía donde se gestan los pueblos, es en ella donde se anidan los hechos que, desenvueltos por el tiempo, luego nos los cuenta la historia. La historia se convierte, así, en la narradora de la poesía, es podemos decir, la que nos dice en prosa lo que la poesía despierta y exalta en sus metros.

Por todo ello es que es valedera la expresión aristotélica al decirnos que la poesía es más verdadera que la historia. Y lo es porque está más cerca de la vida

vivida, con sus alegrías y sus miserias, con sus exaltaciones y sus pobreza, con sus tonos elegíacos o melancólicos. Lo es porque mientras la historia menciona lo particular del hombre, el hecho destacado, la poesía se afina en lo universal de la existencia humana.

Subraya Aristóteles esta destacada cualidad de la poesía ya que es, al mismo tiempo la que la define cuando ancla su validez en lo real. Porque toda poesía representa, de algún modo, la vida humana en su universalidad es que, aunque nos hable de una acción particular, siempre se reconoce en ella algo de la vida en general. Más aún, ella es la vida en su faz expresiva, podríamos llamarla la estilista de la vida, ya que la vuelve estética a través de la armonía y el ritmo. Esta singular comunión entre la palabra y el ritmo es la que la hace digna de desenvolverse con altura en la educación de los hombres porque, para el filósofo griego, como nos lo advierte en la *Política*, existe una música con carácter ético, la que es transmitida por la lira y los instrumentos de cuerda, que es la más apropiada para la educación, - recordamos que, entre los griegos, la palabra y lo que actualmente entendemos por música, forman una unidad- y, por ello descarta en la *paideia* el sonido del *aulos* o flauta - que en nuestros instrumentos modernos podría ser asimilado al sonido del oboe- pues considera que está más en consonancia con los cultos orgiásticos.

Esto nos lleva a reflexionar sobre nuestro presente, tan alejado de la poesía en todas sus manifestaciones, en el apartamiento de ella en la educación y en el olvido sistemático en que se encuentra en la actualidad. ¿Será por ello que nuestro lenguaje está cercano al abismo al usar solamente una palabra para todas sus manifestaciones, palabra que se usa para lo bueno y lo malo, lo lindo y lo feo, para el amigo y el enemigo para el varón y la mujer, todo junto, sin distinciones posibles?

Es a la poesía como desarrollo interior a la que alude Rougès: así leemos en sus juicios acerca del libro *Integración del hombre* de Xavier de Bóveda, del año 1935 en el que se refiere a la poesía en profundidad, a la que alude al interior del hombre, a su propia alma y no a la que describe superficialidades de la vida, así expresa que “Tal vez la profundidad no es sino interioridad. Si es así, vamos a encontrar probablemente, en nuestro camino la esencia de las cosas, su significado... pues la vocación del hombre es la espiritualidad. Por ella claman ellos, sin saberlo, cuando arden de sed en medio de la abundancia de los bienes materiales... es la poesía de lo invisible, que solo puede ser captada por la meditación”. 2 Ese camino de interioridad, de meditación profunda, es la vía que nos lleva a lo más íntimo de cada uno, a la vida misma que se descubre así como fuente inagotable de la verdad de la existencia humana.

Porque el poeta es “un hombre que se busca y que se encuentra” y eso es posible hacerlo en la sustancia del tiempo que es el que le revela lo misterioso de la vida, ya que “el hombre es el ser que recuerda el pasado, como pasado, y que profetiza, que entrevé el futuro. Así sintetiza en una totalidad el pasado, el presente y el futuro.... por eso puede decir “La arcilla que modelo con mis manos,/ la tierra que roturo con mi esfuerzo,/ la estatua que labro, el poema que compongo,/ están hechos, conmigo, de sustancia de tiempo”. 3

El tiempo, el enigma misterioso que se piensa, ingenuamente, que todo lo oculta y termina revelándolo todo, ese tiempo que se desliza sin cesar y en el que se encabalgan los acontecimientos de toda vida es el que, en su perpetuo movimiento hace y rehace continuamente lo ya vivido. No es el tiempo sino el dibujante de la existencia y ello se advierte al lanzar la mirada al pasado y observar, con sorpresa,

que adquiere otro significado que el que le habíamos dado. Lo que ha sucedido, en verdad, es que es nuestro presente el que ha adquirido otra forma a causa de nuestra propia visión sobre el futuro. En esta intrincada arquitectura que es el armado de cada vida el gran diseñador es siempre el tiempo, que delinea constantemente las intrincadas rutas de la existencia, dándoles el cambiante significado que adquiere ya el pasado desde nuestra perspectiva presente, ya el futuro que nos llama, insistentemente, con provocadora ilusión. Es el tiempo que le hace preguntar a Borges en su poema *El instante* “¿Dónde estarán los siglos?” y afirmar “El hoy fugaz es tenue y es eterno”.

El tiempo, esa gran preocupación de Alberto Rougès, se enhebra aquí con la voz de la poesía, en su particular modulación de la lírica española. Y es a esa forma poética a la que recomienda incluir en los planes de estudio de la escuela argentina, porque une la profundidad interior del hombre, la vida vivida como tiempo deslizado, con la música y con los valores que ella capta en su transcurrir. Es a esa profundidad interior del hombre a la que se deben destinar los más arduos esfuerzos de la educación humana, es a esos valores- que no son sino la transcripción intelectual del alma humana -, a los que intenta llegar Rougès para poder sacar a la luz las reservas inagotables que le permitan al hombre sobrevivir a las épocas, mas bien digamos que es a esa reserva humana a la que se dirigen, de algún modo, los senderos que se entrecruzan en el camino de esos hombres en cuanto señala, implícita o explícitamente, las vías que deben recorrer en pos de alcanzar sus logros.

Tal vez, como diría Hegel, es el Espíritu el que los guía y el que, enmascarándose en los hombres, los lleva a cumplir los designios señalados desde siempre. Esto no significa sino que los hombres son la cara visible del espíritu que se anida en ellos y que da color distintivo a las épocas de la historia. Vida del hombre y vida de la humanidad no son sino las dos formas en las que el Espíritu señala la senda, son las rutas que se muestran a los ojos sensibles y que, de ese modo, vuelven visible el trazado de lo invisible.

La poesía es, entonces, una forma emergente de lo espiritual que debe trabajarse para conocer la totalidad humana, y es una de las pocas maneras en que la tradición se guarda, emocionalmente, en el interior del hombre, ese interior al que alude Agustín cuando dice *in interiori homine habitat veritas (en el hombre interior habita la verdad)*.

Esa poesía, tan sentida, tiene sus raíces, nos lo señala Rougès, en el Siglo de Oro español, en ese fecundo período en el que España brilló sin par. Porque un Siglo de Oro denota el lustre que los hombres nacidos en esa tierra le dan. Y los que vieron la luz en la modernidad europea, dentro de los siglos XVI y XVII en España se abocaron a la expresión meditada y gozosa de la lengua y la conformaron tal como la conocemos, en sus infinitas variantes. La lengua adquirió entonces, y hoy conserva, el tono grave de la planicie castellana, que tan bien cuadra con el plural mayestático, el nosotros del señorío español dado por la cadencia de su métrica. Y para señalar la herencia recibida nada es mejor que dejarse llevar por el idioma que revela, así su parentesco: Ven muerte, tan escondida./ Que no te sienta venir,/ Porque el placer de morir/ No me vuelva a dar la vida./Para cada uno quisiera/ tener mil vidas que dar,/ y almas tantas con que amar/ porque así durar pudiera/su rigor y mi pensar. 4

Podríamos creer que toda esta poesía es obra de la misma mano, sin embargo los primeros cuatro versos se deben al cancionero de Carrizo y los últimos a Francisco

de Quevedo y, si bien no provienen de la misma persona, sí corre en ellos la misma sangre, y late en sus estrofas el mismo espíritu, que es el que nos ha permitido enlazarlos.

Ahora, cuando el esplendor del Siglo de Oro ya ha pasado y son solo recuerdo las glorias militares y el poderío económico en la península ibérica, ahora, entonces ahora, sí se puede decir que es únicamente el idioma el que ha quedado en pie y recorrido los siglos, para dar muestras de la grandeza y miseria de los hombres y de los pueblos.

Por eso el idioma debe ser preservado y cuidado con esmero porque es la cantera de formación de los hombres, y no lo es sólo de comunicación, como a esta época le gusta decir. Y no es un mero cambio de palabras el que hemos hecho porque ese trueque, ese giro lingüístico, hace recaer en la actualidad el acento en la noción de instrumento, de útil, que se le confiere al idioma, como si fuera algo que se pudiera tener en un momento y dejar de lado en cuanto se volviera inservible. Este tratar el idioma como si fuera un útil cualquiera, con sus características de convertirse en material de deshecho en cuanto puede ser dejado de lado a causa de su inutilidad, señala el valor único que la actualidad da a la palabra, porque ahora se la puede reemplazar tanto por el número como por los signos aritméticos, se la puede abreviar hasta deformarla, no colocarle tildes y también se la puede apocopar bastardeándola hasta lo indecible siempre en beneficio de los instrumentos técnicos de comunicación que así lo exigen y del tiempo que nos urge en no perderlo y que, inevitablemente perdemos en la atención que le damos a la parafernalia de la técnica.

La lengua no es un instrumento porque un instrumento supone un mundo ya listo e idéntico, un mundo inmóvil en su significado, un mundo gélido en el que no planea la vida, que es siempre cambiante y novedosa. La lengua es un descubrimiento, un desvelamiento, un hacer resurgir lo que estaba oculto y que se nos muestra ahora a través de la palabra que oficia por sí misma un ritual iniciático. El lenguaje es descubrimiento porque toma los mil matices de la aurora cuando en la palabra nueva se iluminan las múltiples visiones personales y adquieren forma los tornasoles mas diversos, sutiles y delicados.

La lengua es mucho más que un instrumento ya que es, sin duda, la que forma y talla al hombre porque lo adentra tanto en las profundidades del alma como en el misterio del cosmos, es la que le permite el recuerdo y la tradición y es, finalmente, la que dibuja, dentro de cada uno de ellos, las vetas de los sentimientos comprendidos como la razón profunda de la unión entre la humanidad.

¿Qué mejor que la poesía para calar en esa hondura? Porque ella es la única que tiene el poder de llevar a los hombres más allá de lo escrito. Ese poder de sugerencia propio de la poesía, ese producir algo distinto se desprende de su origen griego ya que *poiesis* significa crear, hacer, producir, sí, pero con las palabras, que no es lo mismo que el hacer o producir con las maderas o los clavos; y lo que produce la palabra son los hechos y los sueños.

Este hacer poético nos inquieta y nos atrae porque nos permite, al mismo tiempo, adentrarnos en él e incursionar en otros reinos en los que la imaginación campea. Leemos lo escrito y, al mismo tiempo, lo recreamos, elevándonos a otra dimensión distinta de lo escrito Inauguramos de este modo un nuevo sentido llevados por la sugerencia de la palabra, trasladándonos más allá de lo que leemos. Toda poesía, posee, pues, una doble vertiente: la que se lee y la que evoca o entresueña. Es

por eso que la palabra poética es la que nos instala en otro mundo, más distante, con un espesor más real, tal vez, que lo vivido, porque pone en nosotros matices distintos al elevarnos a otros reinos y nos da alas para volar sin movernos de nuestro suelo.

Es la palabra poética el reino de lo diverso pues ella tiene la capacidad de desligar a la palabra de su vínculo cotidiano y elevarla a otra dimensión. La distancia que crea es insalvable y, si bien puede la palabra no ser exacta como sí lo es el número, en cambio sí es ella rigurosa, porque nada se puede cambiar una vez escrita con justeza. Recordemos los innumerables e infructuosos intentos de Pierre Menard al querer escribir nuevamente *El Quijote* cuando, después de hartos ensayos, dice, asombrado, que ha encontrado el símil justo y recita: En un lugar de La Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme...

Es la escritura la que revela esa disposición de hierro del idioma que impide mover la palabra del lugar correspondiente ya que, al escribir asoma siempre, en todas las lenguas, la suave pero ineludible mano de acero que indica el lugar justo en el que debe hallarse la palabra para otorgarle un sentido nuevo a lo escrito resaltando su musicalidad. Porque la poesía está siempre, como se dijo, acercándose a la música. Ya sabemos que, también ellos, los griegos, lo sabían, porque ¿no es acaso la música en su sentido más pleno, lo que proviene de las musas? ¿Y qué es esa música sino la gracia propia de la cadencia de la palabra? Es esa ineludible unión de la palabra y la música la que reta, con tantos desafíos, a la ópera cuando sus creadores tratan de dirimir cuál de ellas es la que debe llevar la primacía. La música es el sonido armonioso que subyace en la palabra que se transforma en poesía por el trabajo del hombre y es, asimismo la cadencia musical - que tantas veces obra como lazarillo de la memoria -, la que nos permite evocarla nuevamente cuando lo queramos. Lo grabado en el recuerdo aflora impensadamente en la vida y delinea el camino de la recreación al hacer que surja el pasado reinterpretado en el presente y, al hacerlo, nos muestra nuestra propia vida ya que nos hace reconocernos como personas.

Tal vez, por esos caminos impensados que posee la memoria de cada hombre, se instala en Rougès esa conjunción de alegría ante la poesía vernácula y su ligazón con el Siglo de Oro español. Ahí la palabra vibra nuevamente en su prístino espesor. Evoca otros mundos y, en nosotros, forma la tradición. Educa ella al sentimiento y, por eso, es parte de la estética, esa sensibilidad propia de lo humano.

¿Encontramos sorprendente esta conjunción de palabra, recuerdo y tradición?

No debiéramos sorprendernos porque la poesía, al cambiar lo escrito por lo soñado, y arrullada por lo musical de su propia entonación, nos lleva siempre a otro mundo, a un continente distinto del que habitamos cotidianamente. Pero ¿qué es ese otro mundo sino el reino de lo sagrado, ese reino que, hoy, hemos olvidado? Lo sagrado a lo que aludimos no es sino la región de lo misterioso, de lo inexplicable, de lo que nos asombra sin capacidad de respuesta racional, es aquello, en fin que nos muestra el límite de nuestro propio conocer. Hacia este país es el que nos traslada la poesía.

La poesía, como toda obra de arte, tiene su propio lenguaje desconocido pues es hablante de un mundo religioso en el amplio sentido de la palabra *religo*, que no es sino ligar lo que estaba desunido, volver a unir lo que había roto todas las amarras y anulado sus lazos con esa otra región que es la que nos une con la esfera de la sacralidad, lejos de las divisiones seculares en que se ha escindido lo sagrado.

“El arte no viene a mostrarse”, nos dice Murena en *La metáfora y lo sagrado*. “Aparece, es cierto. Por su brillo desusado nos llama. Pero el arte es movimiento. Y pasa. El arte no se interesa en sí mismo: de ahí que, cuando es con intensidad, lo siga siendo de modo tan duradero. El arte, a través de la metáfora, viene a cambiar todos los lugares y criaturas del mundo, para que cada cosa viviente, al comprender que no es lo que creía, pueda ser más, pueda ser cualquier cosa, todo lo que debe. El arte viene a salvar el mundo”. 5

Esta cualidad peculiar del arte como salvación es, quizá, aquella que entrevió Rougès para que podamos, al evocarla, salvarnos impensadamente al unirnos con otro mundo que nos libere de la pesada carga de inutilidades con que nos movemos en éste. Ese otro mundo apareció para salvarnos de la liviandad y la superficialidad de éste, para permitirnos, aún desde nuestra humilde morada y la de todos aquellos que participan en este festín de lo distinto, acceder a lo más propio de cada uno de nosotros, aquello que aún nos aguarda pidiéndonos solamente unirnos a la gran corriente de la humanidad.

La unión del arte con el tiempo y con el mundo distinto, con el recuerdo y, al mismo tiempo con la vida presente es a la que alude nuestro pensador. Es a esa unión la que debe atenderse para que el gran río de la tradición sea carne en nosotros, para que el concepto de patria no se deslíe en los vericuetos de la vida diaria, para que podamos reservar esa preciosa carga que resurgirá en nosotros al primer llamado.

Ésa es la función de la poesía y a ella debemos atenernos si queremos formar personas y ciudadanos, ya que formación no es lo mismo que entrenamiento escolar. Es en la tradición en la que se delinearán esos conceptos, comprendidos por la razón y vividos por el sentimiento.

No de otra manera pensaba Lugones cuando hablaba de la patria y la vinculaba a los poemas épicos ya que “producir un poema épico es, para todo pueblo, certificado eminente de aptitud vital” ya que lo une a la verdad, la belleza y el bien, la famosa trilogía platónica. La formación en los valores es el elemento que considera imprescindible para toda civilización que se precie de tal. Y sostiene que todo poema épico es la puesta en obra de la justicia y la libertad y ellas son incompatibles con el materialismo. Por eso “el verso, el lenguaje habitual de la epopeya, nos merecerá análogo respeto” ya que la poesía no está formada sino de imágenes pronunciadas musicalmente pues “hablar significa tornar sensibles e inmediatos los movimientos ocultos de nuestra mente que llamamos ideas” y toda habla es, fonéticamente, música a través de la palabra. Y concluye que “toda la cultura es asunto de lenguaje...porque ciencia, arte, política, guerra, comercio, dependen de la ejecución de fórmulas y de órdenes que no son sino palabras”.6

Cuidar la palabra es cuidar la cultura de un país. Por ello Rougès señala su importancia en la formación de la tradición cultural. La tradición argentina es entendida, por nuestro pensador, como la “cultura viviente de un país... que no vive ni en los libros ni en las bibliotecas, sino en los que la crean y en el público de éstos”. Considera pues, Rougès, que la cultura está formada por el público y el creador, y que son ellos los que, al darles protagonismo, le otorgan vida. Mas aclaremos que no es que nuestro pensador deseche o deje de lado los libros, los museos, o las bibliotecas, sino que, lo que nos quiere decir, es que todo ese material acumulado debe cobrar vida, debe salir de su encierro para adentrarse en las venas del país y formar el río cultural. Solamente así tendremos una tradición, en la que los nuevos hacedores se

instalarán y harán esa corriente subterránea que nos formará como país y en la cual nos reconoceremos.

Es por eso que pone en su acento en la falta de preparación espiritual de los egresados de las escuelas públicas tanto de la enseñanza superior como de la universitaria de nuestra patria porque son ellos los que deben, luego, dirigir el país. Así nos dice “Ellos tienen en la sociedad un papel dirigente, el prestigio de sus títulos los hace modelos que se imitan: ellos detentan las funciones públicas más importantes...dan su orientación a la sociedad”. 7

La falla de la educación pública la encuentra Rougès en que “no da lo más esencial al hombre y lo que más interesa a la sociedad, ya que le va la vida en ello: la percepción y la estimación de los valores espirituales” 8, y si bien carga el acento en las ideas europeas, el racionalismo francés del siglo XVII y el materialismo del siglo XIX, a las que acusa de falta de fe en la vida, no está, sin embargo, errado, cuando considera que la educación está dirigida por guías ciegos porque se han alejado de las fuerzas espirituales que dan vida a las naciones y a las que es urgente restaurar. Estos guías ciegos atienden solamente el presente, olvidándose que toda educación es un puente hacia el futuro, que se debe construir teniendo como meta la edificación futura de la ciudadanía y de la república tanto como la formación del hombre pensante. Esa vista orientada hacia el tiempo por venir es la que falta, actualmente, a la educación porque es, como diría Ortega que “los educadores, sobre todo cuando van inspirados por su afán de dar una educación práctica, piensan que lo que hay que hacer con los muchachos es prepararlos para la vida tal cual es, dejando de lado las disciplinas y los modos que parecen ornamentales, suntuarios y superfluos”. Sin embargo, señala en su crítica a ese afán de utilidad, que, como la historia es siempre cambiante, “cuando más prácticamente preparado” (esté el joven para el presente de su vida en que le enseñaron), “más desajustado queda para la (vida) que tiene que vivir y en la que tiene que actuar”.9 De ahí el nombre de guías ciegos que le adjudica Rougès a los educadores y que tan bien les cuadra a los que hoy dirigen, en muchos casos, la educación del país.

Poesía, educación, tradición son las ideas en las que insiste constantemente nuestro pensador porque su ligazón es entrañable y ese anudamiento de conceptos debe formarse desde la educación primera, desde el hogar y, luego, desde la escuela. No hay otra forma de hacerlo porque si la sensibilidad, que es la raíz de fondo de todo este conglomerado, es dejada de lado en los primeros años, si es rechazada desde sus primeros atisbos, habrá muy escasas posibilidades de que el que esté criado fríamente, pueda, luego, incorporar y desatar desde dentro de sí mismo ese filón tan enriquecedor de las experiencias de la vida.

Todo ello es necesario para que la patria aflore. Ella, nuestra patria, es la que adquiere su primera figura en el suelo de la pampa interminable y fecunda y en las empinadas montañas, blancas por las nieves que las coronan, o tapizadas de verde, o trasuntando los mil colores que revelan los minerales que se guardan en su seno; patria es también el azul en el que se dibujan las estrellas de nuestro cielo, que nos orientan y nos encantan, con la graciosa cruz del sur tendiendo sus brazos hacia la vía láctea, y es también el glauco amanecer de nuestro océano, el leonado de nuestros ríos que llevan en sí el limo de nuestra tierra y es ella, asimismo, la que se dibuja en los largos atardeceres de la Patagonia y en los cambiantes colores con que se pintan los días que se iluminan al calor del sol del norte. Ella es el rosado de los lapachos y el

lavanda de los tarcos, el rojo restallante de la flor del ceibo y el amarillo de las tipas y las orquídeas autóctonas que nos regalan el samohú y el yuchán, nuestros palos borrachos. Ella es todo eso pero más aún es el espíritu que en ella anida y que florece en nuestros poetas, en nuestros artistas, en nuestros pensadores, en nuestros héroes, en nuestros hombres de trabajo y de empresa y en todos aquellos que, de una manera u otra están contagiados por la misma intensidad en el sentir y en el querer. Y es sobre este magma que se enciende el nombre de la patria cuando la comprendemos como la región de los sentimientos compartidos y del reconocimiento del otro como parte de nosotros mismos. Ella es el signo de los afectos indelebles, de las emociones que nos aprisionan el corazón cuando vemos nuestra bandera ondear en sitios lejanos. Ella, nuestro símbolo representativo, nos da la absoluta certeza del reconocimiento y de la guarda de todos en sí y nos proporciona, al mismo tiempo, la cantera de significaciones en la cual abrevamos para salir fortalecidos y poder iniciar nuestro propio camino. Patria es la tradición que nos ha formado, patria es el idioma en el que hablamos las primeras palabras, patria es la unión de todos bajo la misma hermandad. Si logramos hacer esa fusión tendremos una patria, si no, ella será solamente una palabra hueca y vacía.

La patria como tradición, como unión en la diversidad construida sobre razas tejidas en idéntico telar, hecha sobre historias desgarradas y amaneceres luminosos, será la meta hacia la cual deberemos orientarnos para que todo lo soñado se convierta en una esplendente realidad.

Y a pesar de los innumerables obstáculos que se nos plantean en el camino, con optimismo y confianza que no conocen desmayos, hacia tu nombre hecho carne en nosotros, hacia tu luz, patria, con la esperanza intacta, nos dirigimos.

Notas

1. Rougès, Alberto, "Don Apolinario Barber", *Ensayos*, San Miguel de Tucumán, Fundación Lillo, 2005, p.232.
2. Rougès, Alberto, "Poesía en profundidad", *ibid.*, San Miguel de Tucumán, Fundación Lillo, 2005, p. 220/1.
3. Bóveda, Xavier de, cit, por Rougès, Alberto, *ibid.*, p. 223
4. Carrizo, Quevedo, Francisco de, *Obras completas*, (En verso), Madrid, Aguilar, 1952, "Quintillas", p. 36
5. Murena, Héctor A., *La metáfora y lo sagrado*, Caracas- Buenos Aires, Tiempo Nuevo, 1973, p.70
6. Lugones, Leopoldo, *El payador*, Buenos Aires, Centurión, 1944 (2da.edic.) , p.44
7. Rougès, Alberto, "Educación y tradición", *op.cit.*, San Miguel de Tucumán, Fundación Lillo, 2005, p.242
8. Rougès, Alberto, *ibid.*, p.244



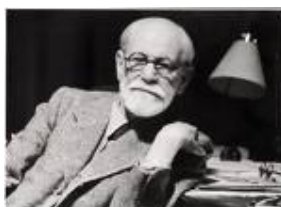
Archivo Filosófico Argentino

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Puciarelli

CONSIDERACIONES SOBRE EL INCONSCIENTE

Raúl Ballbé



Hoy tenemos una ciencia del inconsciente, habitualmente llamada "Psicología profunda". Inconsciente es una palabra corriente y pareciera que nada sabríamos de ese trasfondo del alma sin los descubrimientos de Freud. Platón, evidentemente, no tuvo necesidad de elaborar tal ciencia, aunque se refiere, dos mil años antes que Freud, a cuestiones esenciales de este nuevo saber. Señala paralelismos entre la mente y el cuerpo sin ningún problema y, como Freud, sostiene la teoría de que la mente tiene tres partes: 1) la razón; 2) la actividad, energía o vitalidad y 3) los apetitos inferiores.

"¿Y qué deseos son esos de que hablas?"

- Los que surgen en el sueño - respondí -, cuando duerme la parte del alma razonable (*logistikon*), tranquila y buena rectora de lo demás y salta lo feroz y salvaje de ella, harto de manjares y de vino y, expulsando al sueño, trata de abrirse camino y saciar sus propios instintos. Bien sabes que en tal estado se atreve a todo, como liberado y desatado de toda vergüenza y sensatez, y no se retrae en su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre o con cualquier otro ser, humano, divino o bestial, de mancharse en sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea; en una palabra, no hay disparate ni ignominia que deje atrás".

Como Freud, acepta una de lucha entre partes superiores e inferiores del

alma (*República*, libro IX.571d). No es necesario citar aquí a Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1102b), que comparte sus puntos de vista fundamentales. Queda pues pendiente la pregunta acerca de por qué en nuestra época el psicoanálisis ha constituido un movimiento tan importante de la cultura de Occidente: la segunda ideología después del marxismo. Es una pregunta del tipo: ¿es posible una *Ilíada* con la pólvora?

¿Que es eso que llamamos inconsciente?

La psicología está ligada al concepto del inconsciente como si todo lo que es experiencia anímica estuviese rodeado por ese vasto trasfondo, como la isla por el mar. Pero esa palabra no dice lo mismo cuando Leibniz habla de las "*petites perceptions*", cuando C. G. Carus busca en la región del inconsciente la clave para el conocimiento de la vida anímica accesible a nuestra experiencia, cuando Goethe afirma que "el hombre no puede permanecer mucho tiempo en el estado consciente sino que debe acogerse de nuevo al inconsciente, pues allí viven sus raíces", cuando Ricarda Huch llama a los románticos los "descubridores del inconsciente", cuando hablamos de la seguridad inconsciente del instinto o, cuando los iniciadores de la "psicología profunda", ubican en el inconsciente la causa de las perturbaciones psíquicas.

La necesidad de una cierta claridad y la diferenciación de los distintos significados del concepto de inconsciente harán de éste algo menos confuso y nebuloso. Pues a causa de esta oscuridad conceptual escribió Windelband que parece como si "todo lo hipotético y misterioso, todo lo oscuro, oculto, mítico, demoníaco e irracional que deja presumir la existencia humana lo localizáramos de buen grado en la esfera del inconsciente, pretendiendo que sus oscuras y profundas fuerzas asciendan hasta nosotros sin que pueda hacerles frente nuestro ser racional y consciente. A todo lo apasionado y falto de lógica que se presenta en la vida humana por motivos desconocidos, así también a todas las fuerzas irracionales de la actual visión del mundo, le atribuimos complacidamente su punto de convergencia en las fuerzas demoniacas del inconsciente".

Inconsciente implica la negación de lo consciente. Si algo me es consciente quiero significar que sé de eso, pero no que todas las vivencias o sucesos vivenciados sean conscientes sino tan sólo aquellos a los que presto atención. Se puede ser vanidoso sin saberlo, lo que nos muestra que las transiciones entre lo consciente y lo inconsciente son extremadamente fluidas y, por otra parte, este ejemplo nos propone el vasto tema de la autenticidad.

Esta movilidad de nuestra vida parece disimularse mientras no abandonamos el ámbito del verbo *ser*, pero ni bien pasamos a la potestad del verbo *tener*, todo se transforma. Lo que podría parecer una menudencia lingüística no es sino la esencia misma de las transformaciones más terribles de los humanos: no es lo mismo la casa que *mi casa*, el cuerpo que *mi cuerpo*, la mujer que *mi mujer*. Y no digamos cuando un héroe o heroína de una ópera dramática no sabe si es suyo o de otro lo que está en juego como en el final de *Norma*. Son las constantes fluctuaciones entre lo consciente y lo inconsciente o, dicho de otro modo, los cambios de puntos de vista, de

perspectiva que, cuando quedan fijados, tenemos al fanático y al delirante.

El alma, la subjetividad, la vida, recorre en constantes transiciones el espectro moral de algo a su contrario. Y así, pequeños desplazamientos de la perspectiva desde la cual se considera el mundo, pueden llevar a una trasmutación de todos los valores, es decir, que nos sean conscientes o bien que se desvanezcan en lo inconsciente. Musil se pregunta ¿El llevarse bien mutuamente impulsa al odio? ¿Quiere la vida decente y respetable la brutalidad? ¿Necesita el pacífico de la crueldad? ¿No parece el rebajarse, cuando todos los sentimientos se vuelven inseguros, como algo sólido, firme, incluso como el descubrimiento de sí mismo? Y la respuesta es que todo eso ocurre y se agudiza cuando surge, individual y colectivamente, una disposición a abandonar la razón, que luego siempre exige una nueva toma de consciencia. ¿El sueño de la razón produce monstruos o los monstruos aparecen cuando la razón duerme?

Por eso la plena consciencia sólo es posible cuando una vivencia además de experimentarse, es elevada a objeto de la auto-observación, lo cual nos hace reconocer el hecho de que también las vivencias *inconscientes* afloran a la consciencia cuando pasan sobre el umbral de la consciencia. Cuando los sentimientos y deseos aumentan en nosotros, se hacen tanto más claros cuanto más nítidos son los objetos a los cuales se dirigen intencionalmente y, entonces, *damos razón de ellos*. Pero nuestros sentimientos son siempre conscientes aunque no lo sean las *representaciones* a las cuales están referidos o sus diversas *motivaciones* y aunque sólo se manifiesten como ese bajo continuo que caracteriza el temple de nuestro tiempo: la angustia y el aburrimiento.

Si *inconsciente* es sólo un concepto límite para la consciencia débil o fugaz de fenómenos no recordables o si hay en la vivencia miembros intermedios de un nexo vivencial no presentes y que pueden ser obtenidos por medio de la interpretación de las manifestaciones conscientes, es el problema de la psicología profunda que se ocupa, tanto en la teoría como en la praxis, del *inconsciente reprimido*.

El inconsciente reprimido estriba siempre en la resistencia - que opone la consciencia - y que puede tener distintos grados. Hay casos en que permite que lo reprimido aparezca en la penumbra de la vivencia elemental, en la zona marginal de la consciencia, y así poder verlo aunque de soslayo, para apartar enseguida la mirada. Son corrientes subterráneas del alma que llegamos a captar de un modo oscuro porque las ocultamos a nosotros mismos y a los demás. Es lo que no podemos o no queremos ver de nuestra alma, y así *nos* ocultamos a nuestra originaria subjetividad, a la vida, *porque no podemos escaparle*.

Freud representa al inconsciente reprimido como si llevase una existencia secreta y experimentase deseos, sentimientos, necesidades, representaciones y pensamientos. Como una vida anímica más allá de la experiencia vivencial, esta región se determina por categorías que proceden de la experiencia

vivencial.

Para Freud, como veremos más adelante, el inconsciente, es el equivalente y la transcripción psíquica de un sistema energético físico, totalmente extraño a la consciencia. Como consecuencia de esta función de representante en la que anida la esencia de la representación, el inconsciente resulta afín con la misma consciencia, en la que se transformará legítimamente.

Freud piensa, al mismo tiempo, poner un límite a la neurobiología y fundar su método, pues los procesos inconscientes son considerados como psíquicos y disociados de estados físicos por su parecido con las modalidades de la vida consciente. Esta nos ofrece una clave para su comprensión, que nos niega la aproximación física a estos procesos. Por eso Freud sostuvo que ninguna concepción química puede darnos una idea de su naturaleza, y agregó que, "por otra parte, es seguro que ellos mantienen el más amplio contacto con los procesos psíquicos conscientes; consiguen por medio del cumplimiento de un cierto trabajo, ser transpuestos en esos procesos conscientes, ser reemplazados por ellos y pueden ser descritos con todas las categorías que aplicamos a los actos psíquicos conscientes, tales como representaciones, tendencias, decisiones y otras cosas del mismo género. En verdad estamos obligados a decir de buena parte de esos estados latentes que no se distinguen de los estados conscientes más que en que les falta la consciencia" (Freud, *Metapsicología*, GW, X, 267). Es así que la esencia de la *psyché* queda doblemente reducida: por una parte a la realidad física y por la otra a la conciencia representativa.

Inconsciente y perspectiva

Carl Gustav Carus escribía en sus *Vorlesungen über Psychologie* de 1831: "Hay una región de la vida del Alma en que realmente no penetra jamás un rayo de consciencia: podemos, pues, llamarlo *Inconsciente absoluto*. Pero una de dos: o este Inconsciente absoluto es el único que reina sobre toda actividad de la Idea, y en tal caso lo llamaremos el *Inconsciente general* (es aquel cuya presencia en la vida embrionaria ya hemos observado: ahí la Idea estaba todavía absorbida exclusivamente por la formación orgánica, y por esta razón no la llamamos aún Alma), o bien, por el contrario, el Inconsciente no es ya el único que caracteriza la vida del Alma: ya se ha desarrollado una consciencia, la Idea se ha convertido realmente en Alma y, sin embargo, todos los procesos de la vida en formación, hecha alternativamente de destrucciones y creaciones, se substraen a toda participación de la Consciencia; ese Inconsciente ya no es general sino *parcial*.

Frente al Inconsciente absoluto, ora general, ora parcial, tenemos además un *Inconsciente relativo*, es decir, ese sector de una vida que ya ha llegado de hecho a la Consciencia, pero que temporalmente *ha vuelto a ser inconsciente*. Por lo demás, siempre vuelve periódicamente a la Consciencia. Ese sector abarcará, aún en el alma enteramente desarrollada, la mayor parte del mundo del espíritu, pues en un instante dado no podemos captar sino una parte

relativamente mínima del mundo de nuestras representaciones".

Me parece evidente la relación entre el *Inconsciente relativo* de Carus y el párrafo 57 de la *Monadología* Leibniz en la que expone, en 1714, el concepto de perspectividad:

"Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lados parece enteramente otra y se halla como multiplicada *en lo que respecta a su perspectiva*, también ocurre que debido a la multitud infinita de las sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que las perspectivas de uno solo según los diferentes *puntos de vista de cada mónada*".

Puesto que la manera en que la mónada se representa la totalidad es de naturaleza perspectiva, esto implica además que la percepción no puede expresar al mismo tiempo la total variedad del mundo en forma clara y distinta. Lo demás permanece vago, indistinto, borroso: no llega a constituirse en clara visión. La percepción, de acuerdo con su carácter perspectivo, es fiel "sólo en aquellas cosas claras y distintas que con respecto a cada mónada son las más próximas y las más grandes" (parág. 60). Pero todas las percepciones se dirigen intencionalmente, si bien de un modo confuso, al todo (íd.).

Con respecto al concepto de "percepción confusa", es decir la *petite perception*, los psicólogos del inconsciente han considerado a Leibniz como un precursor. Como veremos más adelante, M. Henry considera que cuando Descartes abandona el Comienzo del *videor videre* de su reducción radical y el *cogito* pasa a ser el centro que irradia la luz de todo conocimiento posible, tiene indefectiblemente que aparecer el concepto de *inconsciente*, que surge en Leibniz.

Sin embargo, si tomamos las *petites perceptions* sólo en la definición de Leibniz como las percepciones "en las que nada se diferencia netamente" (parág. 21), serían lo tan sólo dado como horizonte, como las sensaciones orgánicas indefinidas o lo que cotidianamente llamamos la representación confusa o poco clara de una cosa. Podemos decir, pues, que las *petites perceptions* son las articulaciones necesarias de toda estructura perspectiva o, si se quiere, los nexos perspectivos necesarios de la diferenciación clara y distinta de lo próximo y grande.

Pero algo distinto nos plantea el *Inconsciente absoluto*, del que nos dice Carus lo siguiente:

"Para que la sinceridad del Inconsciente sea pura, es preciso que tenga una gran ingenuidad y, casi siempre, una ausencia total de consciencia: esta condición muy rara vez se satisface. Si se pudiera enseñar geografía a la paloma mensajera, su vuelo inconsciente, que va derecho a su destino, sería al punto una cosa imposible".

Podríamos preguntarnos si en un perspectivismo radical como el de

Nietzsche no se da el nexo con el Inconsciente absoluto y su manifestación, aunque aquí se llame *Willen zur Macht*. O *Dionysos*, cuya vuelta celebra y con quien finalmente se identifica, tal vez en un supremo esfuerzo para superar sus propias contradicciones y, al mismo tiempo, para liberar a los hombres de su estrechez y de su miseria. Es el espíritu de la irrefrenable alegría que se le manifiesta al filólogo de 24 años en la música fogosa, jubilosa, en la danza desenfrenada. Un temple vital cuya máxima es: "Je suis gai, soyez gais!" y que le hace soñar en Marte, dios de la guerra que amó hembras jóvenes y no musas arrugadas. Es la atmósfera parisina que llega a Leipzig con la "Bella Elena" de Offenbach y lo arrebata de los sufrimientos hipocondríacos.

Para Nietzsche lo perspectivo llega a ser "la condición fundamental de toda vida", con lo cual no se salvan ni el yo ni todo conocimiento.

"Si nuestro 'yo' es para nosotros el único ser, según el cual hacemos o comprendemos todo ser: ¡muy bien! Entonces la duda es muy oportuna, si aquí no existe una *ilusión* de perspectiva - la aparente unidad, en la que todo se une como en una línea horizontal" (III, 500).

Por lo demás, no debería tampoco ser posible un conocimiento - en el sentido estricto de la palabra - en la perspectividad del "yo", que sería nuevamente "yo", que a "sí" buscaba conocer.

"Qué amplitud alcanza el carácter perspectivístico de la existencia o si acaso aún no tiene algún otro carácter, si una existencia sin interpretación, sin 'sentido' se convierte en 'sin sentido', si por otra parte no es acaso toda existencia esencialmente una existencia *interpretante* - eso tampoco puede ser resuelto, justamente, por medio del análisis y examen de conciencia más aplicado y escrupuloso del intelecto: puesto que el intelecto del hombre no puede más que verse a sí mismo bajo sus formas perspectivísticas y *sólo* ver según ellas" (374, II, pág. 249).

Pero no sólo nuestra existencia y el mundo que a ella se le aparece es fundamentalmente de naturaleza perspectivista sino que también el ser en su totalidad lleva ese rasgo:

"También en el reino de lo inorgánico para un átomo de fuerza sólo entra en consideración su vecindad: en la lejanía las fuerzas se compensan. Aquí se encuentra el núcleo de lo *perspectivístico* y por qué un ser vivo es en el fondo 'egoísta'" (III, 457).

En la medida que el perspectivismo se erige en principio que todo lo gobierna, queda suprimida toda posibilidad en la cual estaba aún fundada la "fenomenología" *qua scientia de aspectibus*, y superada la diferencia entre ser y parecer, entre verdad y error. Y en este sentido el mundo es, en cierto modo, sólo apariencia. Pero:

"La 'apariencia' misma pertenece a la realidad; es una forma de su ser; es decir en un mundo, donde no hay ningún ser, debe ser engendrado sólo por el

aparecer un cierto mundo computable de *idénticas* causas: un tempo, en la observación y comparación es posible, etc."

"'Apariencia' es un mundo arreglado y simplificado, en el que nuestros instintos *prácticos* han trabajado: es para *nosotros* plenamente verdadero; es decir, nosotros *vivimos*, nosotros podemos vivir en él: prueba de su verdad para nosotros..."(III, 769).

Ahora Nietzsche caracteriza el rasgo esencial de esta realidad perspectivista, "wo es kein Sein gibt", como *Willen zur Macht*. Y precisamente en esto se funda la influencia de Nietzsche en la nueva psicología que él mismo determinó programáticamente como *Lehre von der Entwicklung und den Gestalten des Willens zur Macht*.

Nada hay fuera de la voluntad de poder (III, 917). La voluntad, que significa tanto como hacerse fuerte, crecer, afirmarse y querer los medios para ésto (III, 679), no quiere otra cosa que a sí misma. El mundo de la voluntad de poder es un "*Ewig-sich-selber-Schaffen*" y un "*Ewig-sich-selber-Zerstören*". La voluntad de poder es fin en sí misma, permanente auto aumentar el poder. Y el mundo no tiene fin, si no reside un fin en la dicha del círculo de su propio ámbito. Este querer a sí mismo es incondicionado: la voluntad debe aún poner las condiciones de su mismidad que son las condiciones del mantenimiento y del aumento del poder (III, 685).

La voluntad toma algo como condición de sí misma en la mirada (*Blick*) y aquello que acontece como condición de mantenimiento y aumento en la mirada, deviene el punto de vista (*Gesichtspunkt*) de la voluntad de poder. Puesto que aquí también ese tomar-en-la-mirada no lo es en el modo del mero mirar hacia o fijarse-en "teorético" sino en la forma de la voluntad, significa el "punto de vista" de las condiciones de mantenimiento-aumento una ley asentada por la voluntad vidente (*ein vom Willen sehend Gesetztes*), autoestablecida por la voluntad misma como condición. Este desde siempre "mirar a través", "transparentar" (*Durchsehen*) que *pone* algo desde el punto de vista del mantenimiento y aumento de la voluntad, constituye el *perspectivismo* de la voluntad de poder.

La voluntad de poder se abre como perspectivista, es decir, que pone, funda, sus propias posibilidades. El imponer y el mirar perspectivístico de algo como condición de posibilidad de la voluntad, no es la mera posibilidad de la vida entre otras posibilidades, sino la necesaria condición de sí misma. La voluntad en "in sich perspektivisch auf Möglichkeiten" (Heidegger, *Nietzsche*, II, 222).

El disponer de nuevas perspectivas como apertura de nuevas posibilidades es la *tarea del arte*, que es el "gran posibilitador de la vida" ("*grosse Ermöglicherin des Lebens*", III, 692) que produce, crea "perfección y plenitud" ("*Vollkommenheit und Fülle*", III, 784). En este sentido perspectivístico el arte es "la auténtica tarea de la vida, el arte... cuya actividad metafísica tiene más valor que la verdad" ("*die eigentliche Aufgabe des Lebens, die Kunst... dessen metaphysische Tätigkeit*" (III, 694), *mehr wert*

als die Wahrheit"(III, 693).

Los puntos de vista que pone la voluntad como condiciones de su mantenimiento y acrecentamiento, Nietzsche los llama *valores*. Porque la voluntad pone valores, se estima al ente en su totalidad según el valor condicionado por la voluntad. Valor es pues aquello que la voluntad permite, autoriza, que permanentemente se remonta y remite a las condiciones de su mantenimiento y acrecentamiento, por tanto, lo que es disponible a la voluntad. Este disponer-sobre es la continua sumisión: todo debe allanarse, adaptarse, sujetarse a la voluntad, al proceso de *asimilación* (III, 476). Toda apertura de perspectivas se efectúa como en el sometimiento que trae lo dispuesto y decretado. Conocer deviene un determinado proceso de sujeción a través de la voluntad. Nada puede ser conocido que no sea condicionante y al mismo tiempo condicionado, pues no hay un conocimiento de un *incondicionado*, de una *en-sí*.

"Conocer quiere decir 'poner en condiciones a algo': sentirse condicionado por algo y del mismo modo condicionar de nuestra parte" (III, 487; comp. 440, 442). En vez del *en-sí* va el *para-mí*. Eso que es algo para mí, estipula su *sentido*. El sentido, como el valor que algo tiene para mí, es lo primario. Eso que designamos por lo común hecho, estado de las cosas, cosa, es algo tardío: "La génesis de la 'cosa' es enteramente la obra de imaginativos, pensantes, querientes, sentidores". "No existe ningún 'hecho en sí', sino que *un sentido siempre debe primero ser introducido, para que con ello pueda darse un hecho*. Para la voluntad de poder, conocer significa así *interpretación*; la interpretación misma es un medio para dominar sobre algo. Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación... , que las interpretaciones que hubo hasta ahora son apreciaciones perspectivísticas, en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder; que toda *elevación del hombre* trae consigo la superación de interpretaciones más estrechas; que toda intensificación y ampliación del poder descubre nuevas perspectivas y significa creer en nuevos horizontes" (III, 497; comp. 489, 555).

Aquello que designamos como percepción, muy lejos de ser representación de algo en sí entitativo y objetivo, es ya un producto de la fuerza subyugadora de la voluntad de poder. Toda percepción está, tan pronto como nos es consciente, dispuesta, preparada "en relación con *todo* el pasado en nosotros". Representa siempre sólo una *elección* (*Auswahl*) de percepciones, o si se quiere una *selección* de percepciones, mismo "aquellas de las que debemos estar interesados para conservarnos" (III, 499). Con otras palabras, eso significa "que todos los órganos de los sentidos están totalmente dominados por *juicios de valor*" (399). Entonces interpretamos nuestros valores como puntos de vista de la condición de conservación y acrecentamiento en la cosa, por consiguiente como referidos a nosotros con pleno sentido". Este sentido "proyectado" siempre es "sentido referencial y perspectiva" (III, 503; comp. 873).

Lo que es válido para la fenomenalidad del mundo exterior lo es antes para la del mundo interior: "Todo lo que nos es *consciente*, antes es a fondo preparado, simplificado, esquematizado, nivelado". Y de acuerdo a los

entonces recientes descubrimiento de la psicofísica dice Nietzsche en otro lugar:

"Nuestro 'conocer' se limita a comprobar *cantidades*; pero no podemos por nada impedir experimentar como *cualidades* esas cantidades-diferencias. La cualidad es para *nosotros* una verdad *perspectivista*; ningún 'en-sí'. Nuestros sentidos tienen un determinado *quantum* como medio, dentro del cual funcionan, es decir, experimentamos grande y pequeño en relación a las condiciones de nuestra existencia. Si agudizamos o enmudecemos alrededor de un décuplo nuestros sentidos, nos perderíamos: esto quiere decir que experimentamos también proporciones de magnitud en referencia a nuestra existencia factible como cualidades" (III, 861).

Semejante es nuestro pensar; ya en estados primitivos no es otra cosa que un "subyugador de formas" (III, 462). En las más altas formas: simplificación de la diversidad, poner idéntico lo por sí mismo cambiante, someter bajo esquemas aportados (III, 674, 682). También el valor cognitivo es siempre la disponibilidad como el supuesto sólo bajo el cual la vida puede conservarse y acrecentarse (III, 556). Y sólo lo relativamente simple, unitario, persistente, idéntico y calculable está sujeto a la disponibilidad; pero sólo aquello de que yo dispongo vale como percibido, pleno de sentido, conocido. La imposición dominante de formas llenas de sentido a toda la vida es el "perspectivismo necesario", mediante el cual todo centro de fuerza - y no sólo el hombre - construye *desde sí* todo el resto del mundo, es decir, mide, palpa, forma" (III, 705, comp. 522, 777, 778).

Semejante a las mónadas de Leibniz, todo centro de fuerza tiene "para todo el resto su perspectiva", pero sin una armonía preestablecida, cada cuerpo choca "continuamente con los esfuerzos de otros cuerpos y termina uniéndose con aquellos que le son suficientemente semejantes: *así conspiran juntos en el poder*. Y el proceso continúa..." (III, 705).

En el pensamiento de Nietzsche tampoco el hombre es concebido como unidad o como *sujeto*: es una jerarquía, una aristocracia de "centros de fuerza" y cada uno de esos centros tiene su propia perspectiva. Según la fuerza de uno de tales centros, aparece aquello que la voluntad quiere, aumentado (III, 574); según qué centro ejerza el dominio, el mundo será interpretado de otra manera:

"Nuestras necesidades son eso que interpretan el mundo; nuestras pulsiones y su pro y contra. Cada pulsión es una forma de afán de dominar, cada una tiene su perspectiva que quisiera imponer como norma de todas las otras pulsiones" (III, 903; comp. 421, 441).

Esa "forma de dominación" de los "centros de fuerza" alcanzan la máxima claridad cuando los consideramos "por el hilo conductor del cuerpo" (III, 500). El fenómeno del cuerpo es "el más rico, claro, captable: antepuesto metódicamente, sin convenir algo sobre su significación última" (III, 860). "Alcanzamos la verdadera representación de la manera de nuestra unidad-sujeto, esto es, como regente al frente de una comunidad..., igualmente de la

dependencia de ese regente de los reinantes y de las condiciones de jerarquía y de la división del trabajo como posibilidad a la vez de los individuos y del todo... La cierta *ignorancia*, en la que el regente es mantenido sobre las tareas individuales y mismo perturbaciones de la comunidad, pertenece a las condiciones bajo las cuales puede ser regido. Brevemente, obtenemos una apreciación también para el *no-saber*, el '*Im-grossen-und-groben-sehen*', lo simplificado y falso, lo perspectivístico. Pero lo más importante es: que nosotros comprendemos de la *misma* manera al dominador y a sus súbditos, *alle fühlend, wollend, denkend...*" (III, 475).

El juego de los *afectos*, nuestras *pulsiones fundamentales*, fenómenos fisiológicos y estados, tiene validez estudiarlos si queremos investigar el último arraigamiento de las perspectivas de mantenimiento y acrecentamiento de la vida. Ese estudio de las perspectivas no hace caso de la separación de alma y cuerpo, cuerpo y consciencia, y se convierte en una "*eigentliche Physio-Psychologie*" (II, 587). "Y mientras esa ciencia investiga el desarrollo y las formas de la interpretación perspectivista del mundo como manifestación de la voluntad de poder, la psicología volverá a ser de aquí en más el camino a los problemas fundamentales" (id.).

Pero en Nietzsche la voluntad de poder es *pathos*, en el que abrevia y se encuentra la voluntad de poder. Entonces la afectividad no es el poder, no es la fuerza, sino la *hiperpotencia* - como dice Henry - sita en todo poder y en toda fuerza, por la cual todo poder y toda fuerza se acrecientan a sí mismas. Reside en su *sufrirse a sí misma* y por eso la voluntad de poder es *pathos*.

El análisis de Nietzsche no se limita a una esencia abstracta de la afectividad, sino a sus efectos concretos, manteniéndose de entrada en un plano fenomenológico y que son expuestos en toda su obra. Un análisis de la *Genealogía de la moral*, como así también pasajes de *Más allá del bien y del mal* y de *El nacimiento de la tragedia*, presentan esa pseudo-genealogía, que parece dar siempre en el clavo con su penetrante y despiadada interpretación y no una historia de la moral. A este sentido se refiere el siguiente punto en el que esbozaremos la genealogía del psicoanálisis - título de una obra de Michel Henry, para quien la vida, en su inmanencia y auto-afectación, como voluntad de poder, se transformará en el inconsciente freudiano. O encontrará refugio en él, en una época con el alma enflaquecida.

La genealogía del psicoanálisis

No debemos olvidar que el psicoanálisis se presenta como un cuerpo teórico revolucionario, o más bien como una revolución total por su manera de comprender el ser más íntimo del hombre, su *psyché*, y como el trastocamiento de la filosofía misma. Al fin y al cabo Freud, con su inmensa cultura, siempre consideró a la filosofía como un resabio del pensamiento mágico, reliquia del modo de pensamiento animista que se manifiesta en "la sobrevaloración de la magia de la palabra, la creencia, que los fenómenos reales siguen en el mundo el camino, que nuestro pensamiento les quiere indicar". Y si en sus obras cita a numerosos filósofos, sólo lo hace a

posteriori para confirmar el resultado de sus investigaciones *empíricas*.

Por tratarse la consciencia freudiana de la *consciencia representativa*, la profundidad de la *psyché* se le sustrae como lo invisible y contrario a cualquier exterioridad. Se trata del inconsciente, que adquiere una importancia ontológica decisiva pues plantea que la esencia original del ser escapa al mundo visible, donde la ha buscado tradicionalmente tanto la filosofía como la ciencia, de manera que el inconsciente sería uno de los nombres de la vida.

Pero la ontología que se esboza en Schopenhauer al oponerse al primado de la representación, metafísica que para él no puede pretender alcanzar la condición del ser real o de la existencia verdadera ya que la vida es el ser que jamás adviene como el ob-jeto de un sujeto, y que luego se despliega en Nietzsche, le falta, por lo menos explícitamente, al psicoanálisis.

Freud considera que la cuestión relativa "a la naturaleza del inconsciente no es más juiciosa ni rica de perspectivas que la relativa a la naturaleza de lo consciente". La originalidad del psicoanálisis consiste en construir el inconsciente a partir de un material patológico, como la clave explicativa sin la cual nada podríamos averiguar del alma humana. Por eso, sólo el analista que se ocupa del inconsciente personal y concretamente, a través de los síntomas y de las resistencias, sabe de qué habla pues, como escribe Freud, "nos hemos habituado a manejar el inconsciente como algo palpable". Pero, en nombre de una práctica no hay por qué eliminar toda legitimación teórica.

En su obra teórica Freud parte de la consciencia puesto que "todo el mundo está de acuerdo en pensar que los procesos conscientes no forman series cerradas y sin lagunas". Si la consciencia es para Freud "la misma de los filósofos y la del gran público" según afirma, la subestructura fisiológica sería la garantía de su continuidad y el organismo el fundamento de una consciencia reducida a epifenómeno. Sin embargo, el psicoanálisis le reserva a la *psyché* el principio de su explicación, trata por lo menos de preservar su unidad - que es la del hombre y la de la vida - aunque no evite la separación del pensamiento clásico entre el aparecer y el ser. El ser, oculto y que se da sólo enmascarado, no es solamente homogéneo a la apariencia que funda, sino que le es tributario y determinado por tal apariencia de la que surge. Como dice Nietzsche: "¡Qué es para mí la apariencia! En verdad no lo contrario de un ser cualquiera - y ¡qué puedo decir de un ser cualquiera que no vuelve a anunciar los atributos de su apariencia!". Este sería el motivo que obliga a buscar el origen y el fundamento del inconsciente en la consciencia, en tanto que aparece, que es la consciencia misma como tal. Y no en el carácter lagunar o enigmático del contenido de la consciencia.

El ser dado, el hecho que se muestra, el puro aparecer independientemente de lo que aparece - síntoma, comportamiento - es la consciencia en su concepto ontológico. Es la consciencia pura cuya esencia es idéntica al puro hecho de aparecer. Por eso hay que distinguir lo que es consciente de la consciencia misma v. en el fenómeno, lo que se muestra del hecho de

mostrarse.

El concepto de inconsciente, que el psicoanálisis introduce como principio de explicación, es equívoco, óntico y ontológicamente. En sentido óntico ese inconsciente consiste en las pulsiones y sus representantes, en las representaciones inconscientes con sus arreglos, en los procesos primarios, sometidos a los mecanismos de desplazamiento, de condensación, de simbolización como los que están en el origen del sueño, de los lapsus, de los síntomas. También consiste en los contenidos reprimidos o filogenéticos, en una parte de las experiencias infantiles, etc. Si tales contenidos son inconscientes por estar desprovistos del ser-consciente en tanto tal, de la *Bewusstheit*, serían extraños a la consciencia en sentido ontológico. Pero el concepto de inconsciente, aunque sea primeramente entendido en sentido óntico no puede, sin embargo, tomar forma y definirse fuera de su relación a la consciencia ontológica y, entonces, es ontológico.

Freud excluyó de su investigación al inconsciente como determinación puramente negativa por no considerarlo "rico en perspectivas" y se ocupó de los procesos responsables de las manifestaciones conscientes y no de una consciencia formal y vacía. De esta manera el psicoanálisis adquiere el concepto propio de inconsciente que no es la negación de la cualidad formal de la *Bewusstheit*, sino el conjunto de los procesos cuya totalidad coherente determina la psyché: el inconsciente como sistema, "el sistema ICS". Pues lo que importa son esos contenidos psíquicos que se determinan recíprocamente, ya que si son conscientes o no, es algo secundario. Como afirma Freud: "La consciencia o la inconsciencia de un proceso psíquico sólo es una de sus propiedades", lo que es coherente con el hecho de que la conversión del inconsciente en consciente constituye el fin y la condición de su terapia.

La desatención al inconsciente *en tanto tal* por una teoría que se define por él, es menos paradójica de lo que parece. Pues el puro hecho de ser inconsciente es vacío sólo si el concepto antitético a partir del cual es construido es formal, sin considerar lo que constituye el ser consciente, es decir, la naturaleza de este aparecer y la sustancialidad fenomenológica de la fenomenalidad pura como tal.

Recordemos que Freud sostenía que "no es necesario explicar aquí lo que llamamos consciente y que es la consciencia misma de los filósofos y la del gran público". La ausencia de toda elaboración ontológica de la esencia de la fenomenalidad entraña, correlativamente, la indeterminación del concepto ontológico del inconsciente, por el que Freud no se interesa en beneficio de los diversos contenidos empíricos que van a ocupar su lugar y a servir para definirlo: experiencias infantiles, representaciones reprimidas, pulsiones, etc. Por esta sustitución de la cualidad "inconsciente" por el sistema "ics", correlativa de la cualidad "consciente", el psicoanálisis cae de la ontología en lo óntico.

Al quitarle su significación filosófica implícita, Freud hace del psicoanálisis una psicología incapaz de despegarse de la facticidad. del

naturalismo, de producir un conocimiento apriorista y condenado a errar cuando enfrenta cuestiones como la relación ontológica de lo consciente y de lo inconsciente.

Si nos preguntamos por la importancia filosófica del psicoanálisis antes de su caída en el naturalismo óptico, resulta evidente que, si bien la consciencia, a la cual el psicoanálisis asigna límites infranqueables, es la consciencia del pensamiento clásico, la representación y lo que le sirve de fundamento - la fenomenalidad extática que encuentra la condición de su expansión en la trascendencia de un mundo -, su intuición implícita originaria no reside en el acontecer visible del mundo ni en lo que adviene a la condición de ob-jeto.

Si tal intuición es genuina, como afirma M. Henry, por el rechazo de la fenomenalidad extática que pretende definir la esencia de la psyché, el inconsciente asegura en el hombre la custodia de su más íntimo ser y, entonces, *el inconsciente es el nombre de la vida*. Por eso, Freud se situaría, para ese autor, en la estela de Schopenhauer y de Nietzsche. Y también de Descartes puesto que el alma alcanza su esencia en la reducción radical de las dos primeras *Méditations*, por la exclusión de toda dimensión mundana y de la mundanidad como tal por lo cual el psicoanálisis pertenecería a esa corriente que, en el seno mismo de una filosofía que confía el ser a la exterioridad, al conocimiento y finalmente a la ciencia, se esfuerza en reconocer y preservar el ámbito de lo invisible, la faz oculta de las cosas. Si esta interpretación es cierta, entonces la creencia en la ciencia y el *cientificismo* de Freud están en contradicción con su intuición más profunda.

Por eso no debemos omitir la represión - esencialmente diferente del concepto psicoanalítico - que ejerce la vida, la que ella misma ejecuta como radical suspensión del mundo y que le es necesaria: es el olvido, porque la vida quiere siempre más vida.

Bibliografía

Ballbé, R.: Tiempo y libertad, Escritos de Filosofía 27-28, Buenos Aires 1995.

Ballbé, R.: Breves reflexiones sobre la fenomenología del cuerpo a propósito del delirio, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires 13, 1995.

Béguin, A.: L'âme romantique et le rêve, Corti, París 1939.

Descartes, R.: Oeuvres et Lettres, La Pléiade, París 1952.

Freud, S.: Studienausgabe, S. Fischer, Frankfurt 1976.

Graumann, C.F.: Perspektivität, De Gruyter, Berlín 1960.

Heidegger, M.: Nietzsche, Neske, Pfullingen 1961.

Henry, M.: Généalogie de la psychanalyse, PUF, París 1985.

Henry, M.: Phénoménologie matérielle, PUF, París 1990.

Henry, M.: La Barbarie, Grasset, París 1987.

Leibniz, G.W.: Escritos filosóficos, Ed. de Olaso, Charcas, Buenos Aires, 1982.

Lersch, Ph.: Aufbau der Person, J.A. Barth, Munich 1956.

Musil, R.: Der Mann ohne Eigenschaften, Rohwolt, Hamburg 1994.

Musil, R.: Tagebücher, Rohwolt, Ed. A. Frisé, Hamburg 1983.

Nietzsche, F.: Werke, Ed. Schlechta, Hanser, Munich 1954.

Ross, W.: Der Wilde Nietzsche, DVA, Stuttgart 1994.

Schopenhauer, A.: El mundo como voluntad y representación, trad. E. Ovejero y Maury, El Ateneo, Buenos Aires 1950.

Tellenbach, H.: Psychatrie als geistige Medizin, VAW, Munich 1987.



Ciudad de Buenos Aires, © Argentina, 2008.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli

EL ESPACIO CERRADO DE LO ARTIFICIAL.

Raúl Ballbé

En Fausto II, el pequeño Homúnculo, desde su prisión de cristal que es el matraz donde el industrioso y pedante Wagner, ex fámulo de Fausto, llegó a formarlo a imagen – reducida- del hombre, al tomar vida, se expresa. Y lo que dice es de una importancia tal que uno piensa si no es la siguiente verdad la que justifica la aparición de tan extraño personaje en la obra de Goethe: “Lo que es artificial, exige un espacio cerrado¹”, dice el Homúnculo después de saludar a Wagner: “¡Pues bien, papito! ¿Cómo va eso? No era ninguna broma.” Y cuando le pide que lo estreche muy tiernamente contra su corazón le advierte que no lo haga con demasiada firmeza para que el vidrio no estalle. Y añade: “Esa es la propiedad de las cosas: para lo natural apenas basta el universo; *lo que es artificial exige un espacio cerrado*”.²

Con la precocidad de criaturas como Gargantúa y Pantagruel, el Homúnculo que, además, rebasa a todos cuantos han nacido de manera extraña, según atestigua Plinio en su libro séptimo, aventajándolos por la desusada generación en el laboratorio, deja rápidamente a un lado a su pedante “padre”, comienza su diálogo con Mefistófeles, y se extasía ante el sueño de Fausto que muestra el mito de Leda visitada por Zeus, en forma de cisne, cuando se bañaba en el Eurotas. La cura que propone para Fausto es la noche de Walpurgis clásica desconocida por Mefistófeles, quien no ha ido más allá del Walpurgis romántico, pues el ajetreado

¹ Goethe, Faust II: “Was künstlich ist, verlangt geschlossnen Raum”, op. cit. Band 5, p. 360, Artemis-Gedenkausgabe, Zürich, 1977.

² Ibid., p. 360.

insatisfecho parece necesitar una ventilación de la atmósfera gótica. El comentario de Mefistófeles es de por sí ilustrativo, pues propone para la cura ensayar algunos fragmentos del Brocken (se refiere al pico del Harz, donde tiene lugar la noche de Walpurgis que se describe en el Fausto I) y añade: “El pueblo griego nunca valió gran cosa, pero deslumbra con su libre sensualismo, seduce el corazón humano con pecados risueños; a los nuestros siempre los encontramos tétricos”. Y se decide por la terapéutica del Homúnculo quien ya antes le había contrapuesto, al describir el sueño de Fausto, el Norte, edades nebulosas, caos de la caballería y el poder clerical, el sombrío gótico con sus moles de piedra negruzca, enmohecida, repugnante, de arcos ojivales, ruin, recargada de adornos de mal gusto, pésima atmósfera para el despertar de Fausto y eficaz para quedarse muerto al mismo instante, con fuentes en medio de la arboleda, cisnes y beldades desnudas³. Hay que trasladarse, pues, a los campos de Farsalia para asistir a la noche de Walpurgis clásica. El Homúnculo se despide del pedante profesor doctor Wagner y le recomienda que se quede en casa –en el laboratorio- para hacer las cosas más importantes: desplegar viejos pergaminos, juntar según las reglas los elementos vitales y combinar con cuidado unos con otros; considerar el *por qué* y más aún el *cómo*. Y, en tanto él recorre una porción del mundo, acaso descubra el punto sobre la *i* –con lo cual rematará su obra alcanzando la existencia corpórea, la libre y plena vida humana, indispensable a su ser casi completamente espiritual. Mefistófeles decide partir sin vacilaciones al Peneo, puesto que no hay que desairar al señor primo, al Homúnculo, aclarando a los espectadores que “al final dependemos de las criaturas que nosotros hacemos”. Un nuevo gesto de irónica humildad de Mefistófeles. Poco tiempo antes se había topado con el bachiller -a quien en la primera parte había aconsejado, por razones obvias, estudiar medicina. Éste lo vuelve a confundir con Fausto y le habla con la altanería con que los jóvenes intelectuales se dignan dirigirse a los viejos cuando admiten “que por la cabeza calva de éstos aún no pasaron las turbias ondas del Leteo”, mostrándose emancipados de académicas férulas, mirando al interlocutor tal como antes lo veían y considerándose a sí mismos ya hechos otros hombres. Mefistófeles le señala su aire arrogante y resolutivo y le recomienda no volverse tan absoluto. El bachiller se obstina, entusiasmado, con el egotismo trascendentalista del idealismo de Fichte, Herder, Hegel: el mundo no existía antes de haberlo creado yo, sostiene, alegando que lo ha creado por medio de su actividad volitiva e intelectual. Cierra Mefistófeles la escena con estas palabras: “¡Original, vete a tu magnificencia! ¡Cuánto te ofendería saber que todo pensamiento tonto o inteligente ya ha sido

³ Ibid., p. 361.

pensado por nuestros antecesores! Pero con ese no estamos en peligro; dentro de pocos años la cosa habrá cambiado: tan absurda como sea la manera de agitarse el mosto, finalmente habrá vino"... "Buenos niños, los perdono. Tengan en cuenta: el diablo es viejo; llegad a serlo para poder comprenderlo"⁴.

A través de Mefistófeles, Goethe muestra que para una cosa singular era múltiple: salía a saludar la variedad de las cosas y no a liarlas ni superarlas. Con el viaje al Peneo, propuesto por el Homúnculo, cumple con la nostalgia del pasado, pero después de la muerte de Elena hace que su héroe Fausto visite sus montañas nativas y que vuelva al pensamiento de Gretchen. Juiciosa repatriación porque esa pasión clasicista alejaba a los espíritus de la vida real y los extraviaba en imitaciones extravagantes y manieristas. Se trasformaban, como el Homúnculo, en seres transparentes e incorpóreos, como creados artificialmente por ciertos alquimistas por medio de procedimientos espagíricos y amenazados por la locura.

Para lo natural, apenas basta el universo.

La naturaleza era para Goethe vida, devenir y movimiento en el que nos acoge sin dejarnos salir ni entrar más profundamente el ella, una fuerza que se ama eternamente a sí misma para gozarse y que él sentía, desde su infancia, como imaginación creadora que, con los años, fue desarrollándose hasta cobrar conciencia metódica y forma científica. La afinidad de Goethe entre su pensamiento objetivo y su actitud artística le permitía ver en todas las cosas, en múltiples modos a Dios, a la naturaleza y a los hombres como una conexión viviente que fue pasando de un sentimiento místico, panteísta, a una visión de la fuerza viva que actúa en todas partes. Sentía palpar la vida en toda la naturaleza expresada en cualquier movimiento y forma⁵. Dirigiéndose a Schiller, escribe que jamás le ha sucedido en el transcurso de su vida encontrar una felicidad inesperada, un bien que no haya tenido que conquistar luchando. Y agrega que "todos tus ideales no me impedirán ser verdadero, es decir, bueno y malo como la Naturaleza". Porque para Goethe, el hombre llega, en este juego de fuerzas, a lograr desde sí la seguridad y la serenidad en medio de su entrega a la unidad del todo, al que está subordinada. *La paciencia activa* de Goethe nos permite representar su existencia como un desarrollo lento y acorde con la naturaleza de modo que se pueden encontrar en el anciano los rasgos profundos del carácter de su juventud:

⁴ Ibid. p. 357.

⁵ Dilthey, W., *Vida y poesía*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1953, p. 171.

“¿Por qué te has alejado ahora de nosotros?”⁶

Es que yo no he dejado de leer a Plutarco.

¿Tú qué has, pues, aprendido?

Que todos sus héroes han sido hombres.”

Mantuvo relaciones personales con la mayor parte de los físicos y naturalistas de su tiempo pero siempre se guió por los datos que obtuvo personalmente, así como se mantuvo distante de hipótesis aventuradas y de fantasiosas orgías metafóricas que embriagaban a los románticos. Buscaba un equilibrio, lejos de los extremos de una iluminación religiosa, como en el caso de Hamann, o de una dolencia lírico-metafísica, del *Weltschmerz*. A propósito de Zacarías Werner y otros románticos que no soporta dice Goethe: ‘Si tuviera un hijo perdido preferiría saberlo rodando por los burdeles y los establos de puercos que verlo figurar en ese tropel de locos como el de estas últimas semanas’. Lo que le irrita de esta juventud romántica: su gusto por el trabajo fácil, el orgullo que saca de su caos, su alegría voluntaria en oposición al contento propiamente dicho y a la felicidad no romántica, de un Mozart. No hay gran mérito en dejar vagar el talento a merced de la fantasía personal y sus caprichos... lo peor en esto es que el humor termina por degenerar en melancolía y en mal humor. Muchas personas conocen la meta de sus vidas, es decir, el para qué vivir, pero prefieren alcanzarlo vagando, callejeando, ganduleando por caminos laberínticos. Estas opiniones que Goethe nos ha legado en su correspondencia alude al hecho de que la obstinada búsqueda de la liberación conduce a la pérdida de libertad, ya que dispensarse de exigencias y obligaciones significa una forma de descargo individual y colectivo, mientras que la libertad siempre lo es *para* algo que supone un esfuerzo responsable. Goethe nunca fue un adorador de la forma estricta sino un luchador empeñado en dominar la vida y el arte con el fin de servirlos, a quien irrita la arrogancia de los exaltados. Los exaltados son arrogantes.

Para Goethe el universo es divino, un organismo universal que lleva en sí su ley y su medida, que son las mismas que gobiernan la vida del hombre. Cada instante se basta y justifica por sí sólo, cada hombre, cada ser forma un todo que tiene sus límites y su propia

⁶ “Was hat dich nur von uns entfernt?

Hab’immer der Plutarch gelesen.

Was hast du denn dabei gelernt?

Sind eben alles Menschen gewesen”, Goethe, J. W. *Zahme Xenien IV*, Sämtliche Werke, Band I, Artemis Zürich, 1977, p. 643.

obligación de perfección. El hombre debe representar, en su nivel, un órgano perfecto: es el equilibrio que expresa Goethe, contrapuesto a un infinito que lo arrastraría a la disolución mística en el Todo gracias a lo particular, a la limitación que es, propiamente, el sentido de lo estético. Tanto al universo como al hombre, se aplica la ley de la obra de arte que consiste en captar la eternidad en el instante y percibir el infinito en el objeto. Por eso para Goethe el hombre no ha nacido para resolver los problemas del universo sino para buscar dónde comienza el problema y atenerse cuerdamente a los límites de lo que le es accesible.

Goethe nunca divinizó al inconsciente, como sus contemporáneos. Ni ignoraba su realidad ni desconocía su riqueza, pero nunca le pareció que la sola evocación mágica de jirones arrancados a este reino de sombras fuese un acto plenamente válido y lejos estaba de admitir que los balbuceos dictados por el inconsciente tuviesen dignidad de obras de arte. Creía que la naturaleza había obrado sabiamente al poner sus tesoros fuera del alcance de nuestro poder y que el acto humano consistía en dar formas a informes aspiraciones, en aceptar modestamente que el sentido total de las cosas y de las formas se nos escapa y en disfrutar cuanto de ello nos está permitido. *Die Natur, Fragment*⁷, apareció en 1782 en el

⁷ Ibíd. Band 16, p. 921 ss. : “¡Naturaleza! Estamos rodeados por ella, estrechados entre sus brazos, incapaces de salir y de entrar más profundamente en ella. Sin invitarnos ni preveniros nos acoge en el movimiento de su danza y, sin detenerse, nos impele sin detenerse hasta que, fatigados caen sus brazos.

Crea siempre nuevas formas; lo que ahí está, no era todavía; lo que era, no vuelve. Todo es nuevo y, sin embargo, es siempre lo mismo.

Vivimos en ella y le somos extraños. Nos habla ininterrumpidamente sin revelarnos su misterio; actuamos permanentemente en su seno y, sin embargo, no tenemos ningún poder sobre ella.

Parece haberlo dispuesto todo para la individualidad pero nada hace por los individuos. Siempre construye y siempre destruye; su taller es inaccesible.

Vive en la pura niñez, y la madre ¿dónde está? –Es la única artista: de la materia más simple a los más grandes contrastes; sin muestras de fatiga por la máxima perfección, cubre siempre con algo sensible la más rigurosa precisión. Cada una de sus obras tiene su propia esencia, cada una de sus manifestaciones el concepto más señero y, sin embargo, concierta todo desde antaño.

Representa un drama: no sabemos si ella misma lo ve y, sin embargo, lo representa para nosotros, que estamos parados en el rincón.

Hay en ella una eterna vida, devenir y movimiento y, sin embargo, no influye. Siempre se transforma sin que haya un momento de quietud. No tiene ninguna noción de morada, y maldice la quietud. Es firme. Su paso es medido, sus excepciones raras, su ley inmodificable.

Ha pensado y medita constantemente; no como un hombre sino como Naturaleza. Se ha reservado un sentido amplio, propio, del que nadie puede percatarse.

Todos los hombres están en ella y ella en todos. Con todos impulsa un amistoso juego y se alegra cuanto más se gana. Lo impulsa con muchos, tan en secreto, que ella lo juega hasta el final antes que ellos lo noten.

También lo más innatural es naturaleza, también la más pesada y torpe obra de filisteos tiene algo de su genio. Quien no la vea por doquier, no la ve verdaderamente en ninguna parte.

Se ama eternamente a sí misma, sin medida, con ojos y corazón y, para gozarse, se ha enfrentado consigo misma, placer que comunica a nuevos e insaciables sibaritas.

Se alegra con la ilusión y castiga con la severidad de un tirano a quien la destruye en sí mismo o en los otros. A quien la sigue cariñosamente lo estrecha como a un niño contra su corazón.

Tiefurter Journal y ha sido fuente principal de los estudios sobre el desarrollo de la visión de la naturaleza de Goethe. Este ensayo ha sido redactado con toda seguridad por Tobler en el verano de 1781, al hilo de las conversaciones con Goethe, quien atribuía a este intercambio con Tobler en Weimar el contenido de este ensayo y que le parecía que él mismo no le hubiese podido prestar la misma ligereza y suavidad. Pero Tobler, autor del ensayo, parece que ha sido inspirado sobre todo por la *Rapsodia* de Shaftesbury. Y resulta lo más probable que Tobler, inspirándose en la *Rapsodia*, concibió un himno a la naturaleza y llevó a él las ideas afines de Goethe, que le eran familiares⁸.

Lo artificial requiere de un espacio cerrado.

Innumerables son sus hijos; con ninguno es mezquina, pero tiene favoritos, a los que mucho prodiga y quienes mucho le sacrifican. En la grandeza ha establecido su refugio.

De la nada brotan sus criaturas y no les dice, de dónde vienen ni a dónde van: sólo deben correr; pues ella conoce el camino.

Tiene pocos móviles que jamás se desgastan, siempre activos, siempre variados.

Su representación es siempre nueva porque se renuevan los espectadores. La vida es su más bella invención, y la muerte su artificio para tener más vida.

Arropa al hombre en la apatía y lo espolea eternamente hacia la luz. Lo hace dependiente de la tierra, indolente y tardo, y lo sacude siempre de nuevo.

Crea necesidades, porque ama el movimiento y es un prodigio que logre todo ese movimiento con tan poco. Cada necesidad es una buena acción, beneficio y alivio, que rápidamente satisfecha, pronto vuelve a originarse, y al darse una vez más, es una nueva fuente de placer; pero pronto vuelve al equilibrio.

Prepara todo lo instante para un largo recorrido, y todo instante está al final.

Es la ostentación misma, pero no para nosotros, para quienes se volvió de suprema importancia.

Deja a cada una de sus criaturas perfeccionarse, a cada necio tomar partido por su cuenta, a millares de torpes pasar todo por alto, sin ver nada, a todos contenta y en todos encuentra su compensación.

Aunque nos opongamos, obedecemos sus leyes y por ellas actuamos aunque queramos hacerlos en su contra.

Cuanto hace es para beneficio y, ante todo, lo imprescindible. Cuando se le pide es negligente; corre de prisa, para que uno no se harte.

No tiene idioma ni habla, pero produce lenguas y corazones, por medio de los cuales siente y habla.

Su corona es el amor. Sólo mediante él nos acercamos a ella. Crea precipicios entre todos los seres y todo lo quiere entrelazar. Todo lo ha aislado, para reunirlo todo. Mediante un par de tragos del cántaro del amor, satisface una vida llena de esfuerzo.

Ella es todo. Se recompensa a sí misma y se castiga a sí misma, se regocija y se aflige a sí misma. Es áspera y suave, dulce y terrible, débil y todopoderosa. Todo está siempre ahí en ella. No conoce ni pasado ni futuro. Presente es su eternidad. Es benévola. La celebro con todas sus obras. Es sabia y tranquila. No se le arranca explicación del cuerpo, no se le quita con amenazas ningún regalo que no quiera dar espontáneamente. Es astuta, pero para buenos fines y, lo mejor, es no notar su astucia.

Es el Todo y, sin embargo, está siempre inacabada. Así como ella es impele; siempre puede impeler.

Se manifiesta a cada uno en una forma propia. Se oculta en miles de nombres y términos, y es siempre la misma.

Me ha puesto adentro y también me conducirá afuera. A ella me confío. Desea alternar conmigo. No ha de odiar su obra. No hablo de ella. No, lo que es verdadero y lo que es falso, todo lo ha dicho. Todo es su culpa, todo es su mérito". (trad. R. Ballbé)

⁸ Dilthey, W., *De Leibniz a Goethe*, trad. J. Gaos, W. Roces, J. Roura, E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 369 s.

La técnica es la parte artificial de realidad que el hombre agrega a la naturaleza. La realidad natural es la que lleva a preguntarnos acerca de por qué hay todo lo que hay y no más bien nada. Los griegos usaban el término τέχνη, frecuentemente traducido por *arte*, para designar una habilidad por medio de la cual se hace algo que transforma una realidad natural en una realidad artificial. La distinción entre naturaleza, arte y técnica no era mucha en los albores de la humanidad si comparamos el mundo actual con las pinturas rupestres y las primeras aventuras náuticas del hombre montado en un tronco, dejándose llevar por la corriente del río.

En el arte de los jardines, que tanta influencia tuvo en el romanticismo alemán y en Goethe a través del ideal de lo bello y lo bueno preconizado por Shaftesbury, se da un amistoso encuentro entre el arte, la técnica y la naturaleza, en el que no es fácil trazar el límite entre lo artificial y lo natural. En cambio, la técnica que sustituye a la naturaleza –y de paso la destroza– se presenta como una opción del tipo “o lo uno o lo otro”. En este conflicto interminable el hombre pasa por momentos de gloria al imponerse a la naturaleza y por otros de miseria al sufrir las consecuencias de sus victorias. Es la larga historia del mito de Prometeo. El arte, en cambio, jamás sustituye a la naturaleza: la expresa, pues ella “nos habla ininterrumpidamente sin revelarnos su misterio”⁹. En cuanto al estilo de la ciencia del siglo XVIII europeo, recordemos las palabras de Linneo: “También las cosas pequeñas merecen vuestra atención”. Porque, para una naturalista de esos tiempos, las cosas pequeñas conducen al infinito; si vemos lo pequeño y nada más, es porque optamos por la finitud, que está en nosotros y no en las cosas.

A la totalidad abarcadora de la naturaleza y de la vida se opone la finitud del cerrado espacio exigido por lo artificial. Quizá lo primero que sentimos ante la extraña generación del Homúnculo en el laboratorio es una vivencia del espacio angustiosa, claustrofóbica. De lo artificial emana una atmósfera opresiva que, como en las pesadillas, rebasa el delirio, la insinuación de una ideología perversa y anuncia el instrumental de una ciega tecnicidad que configura un mundo cerrado¹⁰. Es la manifestación de un proceso que se funda en la profunda convicción de los fieles de la dialéctica de la Ilustración y que parece conducirnos, luego de haberse hecho carne en los hombres, a una pesadilla futura cuyo tema con variaciones es el

⁹ Ver nota 7.

¹⁰ Ernst Jünger, en su novela *Gläserne Bienen*, Klett, Stuttgart, 1958 describe esa agobiante atmósfera de robots.

manoseo prometeico que degrada la naturaleza. Pero todo esto lo pagamos, inadvertidamente, con una merma de alegría, de libertad, de individualidad y con el consabido tributo de sangre.

Para percatarse de estos fenómenos es necesario atender al espacio vivido, como cuando se siente esa peculiar opresión que expresa la primitiva falta de espacio para moverse. Porque el espacio no es un continuo que todo lo abrace, infinito, tridimensional, sino manifestación del movimiento y expresión de la vida, siempre expuesta a alterarse y a entorpecerse, como cuando se extravía.

Del mismo modo que se arregla un cuarto poniendo de nuevo en su sitio lo que está disperso sin orden ni concierto a causa de un empleo negligente, se obtiene, después del desorden opresor, espacio para moverse o para darse un respiro o para emprender una nueva acción. Ordenar la mente significa pensar con claridad, sin prejuicios incontrolados, cercano al término *ilustrado*. El que tiene la cabeza como una habitación desordenada no está libre para ser abordado: está enajenado, es decir, no está *disponible*.

Pero cuando interpelamos al hombre en su profundidad, más allá de propiedades y atributos, para intentar ver formas que están más próximas a su ser podemos acercarnos a la fisonomía de la técnica, que es, también, sólo moda, es decir, una manifestación del cambio. Podemos decir lacónicamente con Jünger que la técnica “es el traje del trabajador”. La íntima relación entre la técnica y el trabajador no significa que éste, según su comprensión del *tipo* y *figura* de 1932, deba ser también *el último hombre*, sino porque el trabajador es una manifestación histórica como el burgués lo es del siglo XIX: con el traje desaparece el que lo lleva puesto. Las preguntas que se nos plantean son: ¿quién ha de relevarlo? Y quien o quienes lo releven, ¿qué formas de existencia traslucirán? ¿Podremos vislumbrarlas como seudópodos del presente y relacionarlas con el espacio cerrado de lo artificial?

Especialmente en las últimas décadas los descubrimientos, invenciones y fabricación de aparatos que constituyen el *parque de máquinas* de la modernidad producen la inquietante intuición de que la técnica puede ser *más* que lo previamente encontrado en la naturaleza y, además, capaz de modificarla de manera que, en el transcurso de la historia de la tierra, la misma naturaleza sea suprimida como tal.

Por titánico y complicado que sea el ensamblaje de los mecanismos que forman el *parque de máquinas*, se los ve ingenuamente como prótesis que imitan miembros, suplantando, diversifican y perfeccionan funciones. La lentitud y la rapidez en un mundo mecanizado y artificial nada denotan por sí mismas, pues su esencia no significa más que una “*función*” en la que ni siquiera debe entrometerse lo mimético.

El agua, el fuego y su resultante el vapor, luego la electricidad, finalmente la fisión nuclear fueron las sorprendentes etapas de una progresión cuyo porvenir es imprevisible. Mecánica y energía, como dos cuerpos químicos cuya unión produce la irreparable deflagración, han propulsado con una aceleración constante, la trayectoria de los tiempos modernos y que han llevado a un grado inigualable una aspiración natural del hombre a extender su poder sobre el mundo y sobre sí mismo, movido por el afán de éxito, de dominio, y no por amor a las cosas.

Si queda la esencia subsumida a la función, entonces todo es sólo mutación de lo existente, un consuelo al fin y al cabo pues se mantiene la sustancia misma del progreso que sería puro movimiento. Nada se perdería en el tiempo y espacio de la física. En el mito se atestigua esa estructura metamórfica y podríamos repetir, no sin cierta ironía -y siempre que distingamos la perfección técnica de los remedos que tienen su escenario y su drama en los países del subdesarrollo donde el impuesto que se paga alimenta la corrupción- que el fin de la técnica es la espiritualización de la tierra. Al fin y al cabo, ya existen invenciones -sería una herejía moderna y un ultraje al futuro negarles un acoplamiento natural- que han puesto a la técnica en el camino por el cual no necesitará, en el futuro, ni del cuerpo humano ni de la materia tal como se presentaron originariamente con su relativa inocencia. La disección del cuerpo humano que realiza el anatomista es una experiencia fascinante; pero más tarde, al ingresar al quirófano como cirujano la realidad que se presenta es otra. El conocimiento de la anatomía sirve para orientarse con seguridad en el campo quirúrgico, pero la técnica impone la primacía de la función sobre las formas tal como las concibió la naturaleza lo cual constituye una violencia inevitable.

También parece pertinente señalar una diferente relación con el cuerpo humano, como podemos observar comparando, por ejemplo, el retrato de *Inocencio X* por Velásquez con la versión contemporánea de Francis Bacon, o la *Venus* de Velásquez con el *Busto de Mujer* de

Picasso, o *El éxtasis de Santa Teresa* de Bernini con *Hombre cruzando la calle* de Giacometti.

Otro tanto ocurre con las cosas de uso cotidiano, cuyo diseño pone el acento en la función que, finalmente, impone el *ser qué* del ente en cuestión, por ejemplo, con el estilo que fue desarrollado por Gropius en el *Bauhaus* y varios años después por la *Hochschule für Gestaltung* de Ulm. La peculiaridad de este diseño resalta si lo comparamos con obras de orfebrería, para el mismo uso, de un Benvenuto Cellini en las que la función se oculta tras la obra de arte.

También el hombre es reducido a una función que pasa a ser '*la suya*' y quien pretenda escapar a su extinción y sobrevivir en esta realidad que se ha vuelto gris, deberá resguardar un último resto de distancia, de desenvoltura, de despejo para poder conquistar un poco de espacio para moverse y asumir el papel de espectador. Podrá entonces observar, también, que su identidad se funda en su origen, en su procedencia y por eso, intermitentemente, apartándose de los acontecimientos del presente, recordará partes de su pasado y que esas rememoraciones, recuerdos de personas con sus vidas y lugares le garantizarán su libre humanidad; en cambio el futurismo implícito en las utopías militantes disuelve la memoria en las aguas del Leteo.

Sin percatarse de su situación, el hombre siente oscuramente que en el *ahora*, todo se vuelve discontinuidad descarnada e insustancial. Aún al que, como un fugitivo, protege su persona, le queda sólo un resto de tensa atención para dedicarla a los curiosos y notables sucesos que tienen lugar en el incesantemente renovado *parque del inventor*. Los robots cumplirán todas las tareas que antes ocupaban a los hombres e incluso serán sus interlocutores. ¿Para qué nuevos ocios, tareas e ideales habrá que educar a la humanidad?

El pensamiento saltón fácil de observar en el hombre actual -más allá de la forma transcultural con que se presenta en ciertas enfermedades mentales- brinca de un punto a otro del espacio y del tiempo, exhibiendo una disgregación de la existencia que ni el examen de conciencia ni el relato pueden darle coherencia. Nadie se encuentra con el otro sino con el papel que representa, ni consigo mismo, porque sólo se ve en el espejismo de su imagen. Los mayores errores que cometemos provienen de decisiones que no tomamos desde nosotros mismos sino desde la representación que creemos ser. Si bien la obstinación es, en este punto,

lamentable, en parte procede del miedo de abandonar normas establecidas por nosotros mismos según las entendimos y aplicamos. Por eso debemos liberarnos con espíritu crítico para alcanzar un grado digno de humana libertad. De lo contrario jamás sabremos si tiene sentido lo que hacemos. Pero aún es más grave la disolución cuando esta estructura se desarma al entregarse el individuo al gusto por el trabajo fácil, al orgullo surgido del desorden, a la alegría voluntaria en oposición al contento propiamente dicho.

Entonces surge la pregunta: si el individuo era indivisible o no lo era. Al fin y al cabo, la creciente fragmentación del tiempo y del espacio vividos marca el fin del individuo: una sucesión de puntos temporales cada uno de los cuales significa un “ahora” que salta a otro “ahora” corresponde a un espacio trabado, es decir, a una parálisis de la temporalidad existencial manifiesta en las diversas formas de la excentricidad, del torbellino, del pánico, de la melancolía, paradójicamente surcada por los medios más veloces que se hayan jamás conocido. Por eso es tan ligero el salto al suicidio.

La antropología del momento histórico actual nos mostraría que la técnica ya no necesitará para su realización de la ‘organización orgánica’ del hombre. La técnica que se crea su propio homúnculo, el ‘organismo’ artificial, simplemente no imita la naturaleza ni sigue su modelo. Se propone, claramente, superarla. Se ha erigido en una potestad que actúa por sí misma, que se rebela contra todo otro poder. El mundo ya no parece necesitar más de la parte individual de los hombres. Aspira a un estadio en el que rija la mutación, justamente ahí donde la materia misma habrá de recrearse y, de un modo inimaginable, comenzará a pensar.

Si esta es la orientación de la historia o se trata tan sólo de lo que podemos imaginar de acuerdo a las creencias más comunes, todo indica que el hombre individual aparece como la víctima que ha de ser sacrificada al consumarse la nueva visión de la vida. En medio del extravío que se percibe, sobre todo en las sociedades que permanecen al margen de la historia, el hombre se vuelve *indisponible* justamente cuando el mundo ha alcanzado tal grado de complejidad que ya no hay equipos de especialistas que puedan dar solución a los problemas que se presentan, ni jefes de gobierno que puedan evitar la amenaza del fracaso. Aunque en los gobiernos de los países que marchan a la vanguardia haya gente muy inteligente gravita cada vez más el problema que plantea el sistema internacional cuya complejidad parece escapar a todo control. Por un lado, los gobiernos fingen que controlan las cosas, conferencian y aprueban tratados internacionales; por otro, diversos estados se comportan con la

imprudencia de los soberbios y los exaltados.

Hecha esta salvedad, continuemos con la descripción de este proceso. Jünger, *En el muro del tiempo*¹¹, se refiere a la atrofia continua, intensiva –es decir, al nihilismo- que afecta no solo a los individuos sino también a sus configuraciones e imágenes y que pasa inadvertida tras la indiscutida e inmensa ventaja técnica que inspira una fe inquebrantable en el progreso. Sin embargo, se ocultan otros peligros como la inapetencia metafísica ligada a una merma de felicidad y de libertad genuinas. Por la anorexia metafísica nadie se inquieta, pero en cambio todo el mundo ansía la felicidad y la libertad aunque no es posible saber a ciencia cierta si las reclaman de la boca para afuera o si entienden por ellas algo diferente.

Pareciera que el “último hombre” ha de poblar el mundo como el más inteligente tipo de insecto; sus decorados y obras de arte tal vez alcancen, al mismo tiempo, la perfección como meta del progreso y de la evolución. Llegarán a ser como alas de mariposas o caparazones de moluscos de grandes dimensiones, de un esplendor y una magnificencia, surgida del colectivo técnico, que durarán siglos como todas las construcciones monumentales y celebrarán, inadvertidamente, una nueva y definitiva unión del arte, de la técnica y del poder en la cual no será fácil notar la transición entre ellos. Ese propósito se anuncia, inequívocamente, en el predominio del impulso visual, sustentado en el hombre, por la filogenia, como *animal óptico*, estadio de nuestro árbol genealógico al cual regresamos fácilmente¹². Dicho con otras palabras, los sentidos, al prevalecer sobre el sentimiento, satisfacen, regresivamente, a seres humanos cada vez más rudimentarios cuyas vidas pierden su sentido propio, el sentido de los sentidos, que es la capacidad de sentir.

Al impuesto al capital que hay que pagar por el progreso -ya sea de índole social, técnico o económico-, también puesto en evidencia por las fuerzas empeñadas en planes laborales con sus respectivos y complejos programas, debemos sumar el tributo que paga ese otro capital que consiste en la humanidad del hombre. Se trata de algo anterior al rendimiento, previo a la potencia y a la capacidad productora que se manifiesta como un especial tipo de dolor pues alcanza a la vida misma.

La ganancia que la técnica ofrece a las ansias de progreso ya no parece sorprendente

¹¹ Jünger, E., *An der Zeitmauer*, tomo 6, p. 552.

¹² Op. cit. p. 552.

sino más bien algo natural, una adquisición segura y un derecho irrenunciable. Sin embargo no sólo los individuos sino también las familias y las diversas asociaciones, entregan a la compleja red de producción una pujanza que se acumula y concentra como fuerza técnica, económica y militar. Pero los hombres deben dar aún más a esa potestad anónima de la organización general, porque tienen que ceder su originalidad, su propia posibilidad de ser, su esencia. Las aristas de los templos son pulidas, desgastadas y pasadas por el tamiz de los gremios y de las organizaciones políticas para que la igualdad se manifieste con nuevas formas y aumente ininterrumpidamente. Por eso las democracias se modifican inadvertidamente, clandestinamente y así aumenta la conductividad, la instigación, la persuasión, la magnetización de existencias homogéneas que ya no se componen más de individuos ni son masas en el sentido del siglo 19, disimuladas por conceptos encubridores como cortinas.

Seguramente habrá quienes consideren este proceso positivo y ganancia del progreso moral en el sentido de Condorcet. Pero sólo pueden valorarlo así quienes tienen una visión superficial e interesada de las circunstancias y rehúsan ver en él una prueba de que el impuesto al capital humano ya ha sido acreditado y que se trata de un compromiso irrenunciable. También el proceso que describimos pasa inadvertido por las siguientes razones: tomamos como “natural” lo “habitual”, al acostumbrarnos a vivir en medio de lo artificial hasta encontrarlo “natural. Paradójicamente la naturaleza nos resulta extraña, monstruosa y amenazadora. Consideramos lo normal como lo naturalmente sano y bien hecho y no como el término medio, lo común, la norma. La excepción queda excluida ya sea por su valor elevado o por su valor negativo. Inadvertidamente pasamos por alto en el hombre la diferencia –y el límite- entre lo natural y lo artificial, entre el *homo natura* y el *homo cultura*, entre nuestra presunta naturaleza originaria y nuestra segunda naturaleza.

Sin embargo sabemos que el tributo no ha sido solicitado sin compulsión, pero todo ha sido obtenido con palabras inocentes y prometedoras. El poder que asume un carácter *representativo* se dirige veladamente a la pura voluntad y apela a la opinión pública con un lenguaje al que ni siquiera sus críticos pueden sustraerse porque al oponerse al poder de turno, dicen lo mismo.

El esplendor despanpanante del progreso se paga con diversos sacrificios. Las víctimas de muertes horripilantes parecen razonables y oportunas porque sólo son sometidas a

la crítica técnica que oculta toda reflexión moral o religiosa. Sólo se trata de accidentes. Este es uno de los puntos ciegos en la percepción del dolor que por un lado atestigua la fuerza del deseo¹³ y por otro revela la necesidad de la conciencia colectiva de descargarse de un peso insostenible, al tiempo que eleva a los sacrificados al rango de héroes o los diluye en el anonimato de los desaparecidos o los hace desaparecer por medio de los números. Curiosamente oímos, en los medios de comunicación, que ocurren *incidentes* -ya ni siquiera *accidentes*- que es lo que decimos al referirnos a algo accesorio o de menor importancia. En este caso lo superfluo es el muerto.

Aunque se lo disimule de mil maneras y se monten escenografías paradisíacas, percibimos un sentimiento de menoscabo en las capas más altas de la sociedad y de sofocante malestar en los estratos más bajos. Donde el bienestar material es considerable es posible relacionar el incremento de la comodidad con el incremento de los suicidios. La insatisfacción, que surge del balance de las pérdidas y las ganancias, requiere un examen riguroso del tributo que pagamos porque el incremento del conocimiento, del bienestar, de la potencia técnica y política, no arroja el balance deseado. La ausencia de grandes manifestaciones del espíritu rectoras de una época es una característica de la nuestra y está relacionada con la pérdida de felicidad que ha sido descrita cada vez con más hondura desde los románticos. A menudo se la vincula con la técnica, pero se trata más bien de una coincidencia que de una causa: se puede ser feliz o desgraciado con o sin la técnica. Esto es válido para la razón (*Geist*) a la que gustosamente se le imputa el malestar de la vida pero que, en el fondo, es la ayudante y no la adversaria de la vida (*Seele*), como Klages sostenía.

La desazón tiene mucho más que ver con cosas que faltan que con lo que se tiene, aunque dependa, sobre todo, de la eterna insatisfacción humana que excede cualquier incremento de comodidad y de poder. Todo deseo, como cualquier promesa por descabellada que sea, exige ser perentoriamente cumplido. Y si el tributo parece mayor que el incremento de beneficios, aumentan la impaciencia, la envidia y el resentimiento colectivo de los fervientes creyentes en un paraíso terrenal. Todo lo que se ha ofrendado para que la utopía se realice, ha reducido el contravalor de esta empresa a problemas coyunturales.

La parte de la gabela pagada con un embotamiento de la sensibilidad, de la afectividad

¹³ Cf. op. cit. p. 554.

pasa inadvertida para las muchedumbres que se nutren con sus sustitutos: la sensiblería, los desbordes pasionales que se confunden, frecuentemente, con las reacciones primitivas y con una concepción del mundo que cree ver lo verdadero cuando sólo ve lo vulgar. Una razón plausible de esta ceguera o daltonismo estético y moral, al que se añaden producciones chabacanas, es una de las consecuencias del cientismo que tiende a suprimir toda grandeza no mensurable y cualquier realidad independiente del sistema ideológico vigente.

Un ejemplo de esta cuestión es la polémica en torno a la pregunta por la luz que plantea Goethe frente a la teoría de Newton. Goethe vio no sólo otra luz sino que consideró este problema, como artista y científico, una de las primeras desgracias de la iniciación de los nuevos tiempos, preocupación que nos ha sido transmitida en el pasaje en el que describe el estremecimiento con el que el caminante percibe el primer pitido de un taller mecánico. El estremecimiento hiere en un estrato profundo que reside bajo toda conciencia técnica, social y económica. Para Goethe, los colores son hechos y sufrimientos de la luz, pertenecen por completo a la naturaleza que por medio de ellos se nos revela. Si cerramos los ojos la naturaleza manifiesta su presencia, su fuerza y su vida por medio del sonido, desde el más leve soplo hasta el ruido más atronador, desde el sonido más elemental hasta la suprema armonía, desde el grito más frenético y apasionado hasta la más queda voz de la razón, de suerte que el ciego al que le está vedado lo inmensamente visible puede, sin embargo, captar por los oídos una vida infinita¹⁴. En medio del ruido nos resulta difícil imaginarnos el sobresalto del caminante sorprendido por la irrupción de la sirena de una fábrica que interrumpe bruscamente la percepción de la naturaleza. Apenas nacido, ahí mueve un monstruo los primeros cuernecillos. Ahí se anuncia otra cosa, se cuenta otra historia, y se transgrede, una vez más en la historia, lo que no es prudente hacer, una *aporía*, tema que ya abordó Heródoto, en el sentido concreto de la palabra.

Cómo y dónde un acontecimiento de tal magnitud sea sentido, experimentado como iniciación, es un tema de por sí. La monotonía, que comienza con cada pitada, es una de sus características y, al mismo tiempo, un somnífero y un estimulante para los seres humanos. La absoluta potestad del ruido en las megalópolis contemporáneas expolia en el espacio histórico, da aldabadas cada vez más fuertes y alarmantes, tal vez desde lo transhistórico, anunciando un temible cambio en el muro del tiempo¹⁵. El silencio, que es el ámbito

¹⁴ Goethe, *Schriften zur Farbenlehre*, Band 16, p. 9.

¹⁵ Cf. op. cit. p. 555.

necesario para la manifestación de las cosas esenciales y sin el cual no hay acceso posible al pensar, a las creaciones de la vida espiritual, ni a una legítima vida cotidiana, ha sido mortalmente herido y, en su lugar, se ha expandido un agobiante vacío que sólo se intenta ocultar o llenar con un activismo superfluo inspirado en un ética fisiológica.

Por consiguiente, tienen que aumentar los sobresaltos por la imagen del mundo exterior y el temor que anida en el mundo interior. Allí también permanece y se acumula la parte oculta, no saldada del tributo, que es experimentada como pérdida: solamente será amortizada en la medida de lo ofrendado en individualidad, en libertad y en sangre, que siempre ha de depender de la inalienable libertad de hombre. Tal vez la mencionada *deuda* sea la culpa que la humanidad tendrá algún día que expiar y, entonces, la lucha y el esfuerzo serán finalmente dignos del hombre. Porque también está lo otro, al mismo tiempo deseado y temido, “pues en los lugares de peligro crece también lo que salva”, según la palabra de Hölderlin: lo sagrado, que trasciende el espacio cerrado de lo artificial¹⁶.

¹⁶ Hölderlin, Himnos, Patmos, *Oeuvres*, La Pleiade, París, p. 867.



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli

PRESENTACIÓN DE “LA PALABRA Y LA MÚSICA”¹

Raúl Ballbé

Si se tiene en cuenta la amplitud de los conocimientos actuales, la acción que despliega, lo realizado en el pasado y lo que se ha pensado sobre ella, el panorama que nos presenta la psiquiatría es tan variado como inabarcable. Una manera de llevar a cabo una selección sensata consistiría en limitarnos a las actividades psiquiátricas que han servido de un modo competente para la prevención, el tratamiento y la rehabilitación de los enfermos mentales. Pero al psiquiatra no se le ha confiado un bastión seguro ya que tras las citadas facetas de sus actividades siempre ha tenido que lidiar en medio de un campo plagado de embrollos, desarreglos, perplejidades, desequilibrios, vulnerabilidades propios de la lábil existencia humana.

Toda actividad profesional que se aventura en las profundidades humanas está acuñada por su osado propósito, encuadrada por la limitación de la experiencia vivida, coloreada por los puntos de vista personales y por el estilo de la conducta de quien la ejerce. Sin embargo, hay afinidades de la profesión psiquiátrica en tareas, formación,

¹ Otto Dörr, *La palabra y la música, ensayos inspirados en la poesía de Rainer María Rilke*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, Chile, 2007.

tradición, conocimiento, técnica y acción que es necesario tener especialmente en cuenta.

En todas las ciencias se libra la batalla por la razón, pero en la filosofía es donde se combate con la conciencia más lúcida, porque la filosofía en esencia no se estudia sino que con ella se aprende a pensar. Sabemos, decía Jaspers en un texto de 1950, que la filosofía desempeña hoy en las universidades un papel limitado. Una nimiedad lo atestigua: en el período positivista la Facultad de Matemáticas y Ciencias Naturales fue absurdamente separada de la Facultad de Filosofía y la filosofía cayó en una especie de limbo universitario. Jaspers nos recuerda la frase de Hipócrates: “el médico que filosofa se asemeja a un dios”; y afirmó, en un congreso médico celebrado después de la guerra mundial, que la praxis médica es filosofía concreta.

Esta introducción, que puede parecer extemporánea me parece necesaria con motivo de la presentación de una obra de Otto Dörr, destacado representante de esta dignísima tradición psiquiátrica. Se trata, en esta ocasión, del excelente libro que nos ofrece el autor: un conjunto de ensayos inspirados en Rilke, paradigma poético de la visión filosófica más importante del siglo XX, la filosofía de la existencia, nombre con se divulgó esta manifestación del pensar fenomenológico-hermenéutico.

A las dos obras relevantes de Dörr, *Psiquiatría Antropológica* (1995) y *Espacio y tiempo vividos* (1996) no podemos dejar de mencionar el capítulo 9 de la obra de H. Tellenbach -significativamente titulada *Psychiatrie als geistige Medizin*²-, donde leemos un diálogo entre Tellenbach y Dörr sobre la depresividad melancólica y epiléptica. Si recorremos la rica obra científica de Dörr, comprobaremos la fidelidad, autenticidad y profundidad con que ha recorrido su largo camino.

La profusión de temas -y su hondura- que me sugiere la lectura de “*La palabra y la música*” me obligan a renunciar al acabado comentario crítico que la obra merece dada la tiranía que ejerce el tiempo en estas circunstancias. Estos *Ensayos*, son la decantación de un largo trabajo del pensar que constituyen el valioso aporte esclarecedor de temas trascendentales para el psiquiatra, es decir, de fenómenos

² Tellenbach, H., Munich, 1987.

captados en su esencia más remota, a partir de la experiencia poética de Rilke a la que el psiquiatra y filósofo Dörr aporta la suya.

En 1998 leí el manuscrito de la traducción de Otto de las *Diez elegías, tres réquiem y una canción de amor*, de Rilke, con prólogo, notas y comentarios, obra que fue publicada, en dos tomos, en 2002. Ahora, ante *La palabra y la música*, sólo me detendré en un breve pasaje referido al tema de la muerte en Rilke. En la filosofía de la existencia y fundamentalmente en Rilke, se trata de poner claramente ante los ojos una situación dada de la vida misma cuyo efecto no consiste en debilitar la vida sino, por el contrario, por virtud de la vida misma se impulsa hacia delante hasta su extrema intensificación, porque se le hace imposible, en su inmanencia absoluta, evadirse en el atarearse vacío de la exterioridad. Así, pues, en esta concepción de la existencia se manifiesta, precisamente, una superación de la angustia ante la muerte.

En los *Sonetos a Orfeo* Dörr analiza el tema de la muerte. Inspirados en la temprana muerte de la bailarina Wera Ouckama Knoop, Rilke establece un nexo entre la temática órfica y la figura de la joven, hecho que subraya Dörr citando la carta que el poeta escribe a su editor Hulewicz, el 13 de noviembre de 1925: “[Ella], cuya inmadurez e inocencia mantiene abierta la puerta del sepulcro, de modo que, habiéndola atravesado, pasa a pertenecer a esos poderes que mantienen fresca una mitad de la vida y se abren hacia la otra mitad, sensible como una herida”.

Más adelante, señala Dörr, al comentar el Soneto II, el misterioso verso: “Y un lecho se hizo en mi propio oído” que ahora es Wera quien, en la plenitud de su juventud y de su arte, se construye un lecho en el oído del poeta. A primera vista uno podría pensar que la metáfora alude a la posibilidad de que la música que rodeaba a Wera haya impactado de tal modo al poeta que permaneció resonando en sus oídos, en cierto modo habitándolo. “Pero podría tratarse también –prosigue nuestro autor- de un nuevo ejemplo de sinestesia, tan frecuente en la poesía tardía de Rilke: el oído es mucho más que la capacidad de escuchar; él no sólo puede, además, ver, como en la Décima Elegía,

sino también recibir a alguien para que repose en él. Y esta interpretación se ve corroborada por el inicio del primer verso del segundo cuarteto: “Y ella durmió en mí”³.

Esta íntima relación de la finitud con la eternidad tan típica de Kierkegaard –de quien se ocupa Dörr en su libro– se reitera en este pasaje que cito a continuación: “... para Rilke la distancia entre la vida y la muerte, entre este mundo y el otro, es tan pequeña, que en la última estrofa llega a preguntarse si es que existe la muerte realmente... pues mientras exista Orfeo, mientras haya música, no hay muerte; ésta es sólo un invento”. En los versos finales el poeta vuelve a preguntarse por la existencia de la muerte y se pregunta sobre lo que irá a ocurrir con Wera cuando él ya no exista: “¿Hacia dónde, desde mí, se hundirá ella?”⁴

Dörr analiza magistralmente la temporalidad, la espacialidad de la existencia y la temática del cuerpo implícita en sus comentarios. Con respecto a la temporalidad y la espacialidad del amor recuerdo las reflexiones de Jünger en torno a la frase de Goethe *Pero en lo interior está hecho* que respiran armónicamente en la atmósfera que Dörr nos brinda de Rilke. Estas meditaciones manifiestan que hay una terminación de nuestras acciones en lo absoluto, siempre independiente del éxito o del fracaso, ya que nuestras acciones están sujetas al azar, y, como flechas, a la fuerza de la gravedad, al viento. Dan en el blanco o fallan y su trayectoria escapa a nuestras manos. Si pensamos en la persona ausente como si estuviera viva, comprobaremos que hay algo maravilloso, sin embargo, en ese *como sí*. Y “deberíamos pensar en cada muerto como si estuviera vivo, y en cada vivo, como si estuviera ya separado de nosotros por la muerte. Así, nuestros deseos apuntan más alto, a la persona invulnerable. Y si tensamos bien el arco, experimentamos el instante maravilloso en que nos llega la respuesta. *Pues en el interior está hecho*”⁵. Ninguna circunstancia cambia el sentido profundo de la muerte⁶.

“Anticípate a toda despedida, como si ella estuviera

Tras tuyo, como el invierno que recién termina.”

Dice el comienzo del soneto XIII, segunda parte, de acuerdo con la traducción

³ Op. cit. p. 55.

⁴ Op. cit. p. 55.

⁵ Jünger, E., *Jahre der Okkupation*, Klett, Stuttgart, 1958, p. 309.

⁶ Ballbé, R., *Vida, tiempo y libertad*, Lumen, Buenos Aires-México, 2001, p. 228.

de Dörr⁷. En definitiva, lo que salva parte del interior mismo del ser humano es el persistir, el mantenerse y no sucumbir, siempre que sepa colocar “el invierno tan sin fin”, la muerte, a sus espaldas. Si logra esta transformación, comenzará a vivir en lo “abierto” y “a salvo” para siempre”.⁸

Este tránsito lo expresa Rilke en una carta: “Nosotros, los de aquí y de ahora, no estamos ni un momento satisfechos en este mundo temporal, pero tampoco estamos atados a él, sino que pasamos permanentemente hacia el mundo anterior, hacia nuestro origen, como también hacia el mundo ulterior, el de aquellos que vendrán tras de nosotros. En aquel máximo ‘mundo abierto’ existen todos... Así, no sólo *no* hay que descalificar lo de aquí, sino que precisamente por su provisionalidad, que comparte con nosotros, estas apariencias y estas cosas tienen que ser comprendidas y transformadas por nosotros... Sí porque nuestra tarea es ésta: impregnarnos de esta tierra provisional y caduca tan profundamente, tan dolientemente, tan apasionadamente, que su esencia resurja otra vez en nosotros, invisible... Somos las abejas de lo invisible... en la tarea de este constante transformar lo amado visible y tangible en la agitación y valoración invisibles de nuestra naturaleza, lo que introduce nuevas formas de vibración en... el universo”⁹

Pero en el adelantamiento a la situación recelada con el fin de neutralizar las pérdidas y engaños de la vida, el sentimiento de esta separación anticipada, representada, es "irreal" y el sentimiento real correspondiente será el que se experimente en el momento de la separación real, es decir, auténticamente sentida. Mientras un sentimiento es mentado en el mero querer sigue siendo irreal pues lejos de surgir de la experiencia misma de la vida, toda relación intencional a un sentimiento basta para

⁷ Rilke, *Sonetos a Orfeo*, traducción, comentarios de O. Dörr, Editorial Universitaria, Chile, 2002, p. 117.

⁸ Cf. Mandrioni, H.: *Rilke y la búsqueda del fundamento*, Guadalupe, Buenos Aires, 1971, pág. 155-209.

⁹ Estas frases han sido tomadas de una carta de Rilke a su editor Hulewicz, breve fragmento que reclama la transcripción total, no sólo por el tema de la temporalidad, sino también por su relación con la invisibilidad de la vida, de lo inextático y la caducidad de lo extático, tema central – además – del pensamiento de M. Henry. Recordemos su referencia a “*Getränk an Getränk: o wie entgeht dann der Trinkende seltsam der Handlung*” (el beso de los amantes comparado con el bebedor que se evade de su acto), de la segunda *Elegía*, en *Philosophie et phénoménologie du corps*, Epiméthée, París, 1987, pág. 293. Debo agradecer esta cita a mi amigo Otto Dörr-Zegers quien, de paso por Buenos Aires, me obsequió su excelente traducción de *Diez Elegías, Tres Requiem y una canción de amor*, prólogo, introducción, notas y comentarios, actualmente en prensa, Herder, Barcelona. Cf. Ballbé, R. *Vida, tiempo y libertad*, p. 234.

imposibilitarlo ya que en vez del sentimiento mismo, de su realidad, sólo se nos entrega el concepto de esta realidad, es decir, su negación¹⁰.

Para finalizar este comentario tan breve como parcial del libro de Dörr sólo quisiera agregar que uno de los temas que ocupan al autor es la relación entre la genialidad y la melancolía, caracterizada ésta por momentos de “tristeza y apagamiento del fuego creador que hacen sufrir mucho al hombre genial”. Con respecto al abuso de enfermedad bipolar, el estudio fenomenológico de estas situaciones permite evitar generalizaciones erróneas. Como escribe al respecto Dörr, se podrían cuestionar los trabajos que sostienen que casi todos los hombres geniales han sido enfermos bipolares por el hecho de que aplican los sistemas diagnósticos llamados operacionales que pretenden medir lo de alguna manera inmedible, puesto que el diagnóstico psiquiátrico, al carecer generalmente de un substrato anátomo-patológico, sólo puede basarse en “tipos ideales” que están en la mente del observador¹¹. Podemos agregar que se trata de una de las consecuencias del cientismo que tiende a suprimir lo no mensurable y cualquier realidad independiente del sistema ideológico vigente.

Debemos tener en cuenta, como podemos leer incluso entre líneas en la obra de Dörr que cuando se despoja de toda fenomenalidad al movimiento de la vida, sólo queda como objeto de estudio una fuerza ciega, una impulsión de la cual no se sabe bien –como en el caso del freudismo- si se trata de una noción “psíquica” o de un proceso biológico, es decir, material, físico-químico. Además, esta diferencia entre lo que es puramente psíquico y puramente biológico tiende a borrarse en el pensamiento moderno, en la medida que, aplastando al primero sobre el segundo, lo psíquico sobre lo biológico, propone una explicación de la realidad humana que termina identificándola con su potencial neuronal y genético.

Quisiera manifestar, estimulado por la lectura de esta excelente obra de Otto Dörr, que el conocimiento de la vida presupone una filosofía que recoge el saber que la vida tiene de sí, desde siempre, para comprenderlo y realizarlo en sentido fenomenológico, que investiga la vida como de hecho se da. Puesto que jamás la vida es

¹⁰ Cf. Henry, M.: *L' essence de la manifestation*, PUF, París, 1990, p. 818.

¹¹ Dörr, O., op cit pág. 45.

objeto, se da siempre en la efectuación interior, inmediata, en el experimentarse no representativo de la pura invisibilidad que nada tiene que ver, tampoco, con un *inconsciente*, por ejemplo, que luego pueda clarificarse en la *consciencia*. Una filosofía empeñada en ahondar en esa radical inmanencia, que es la inmanencia de la vida, no se ocupa de la totalidad del fenómeno que llamamos “*la vida*”, como es el caso de las diversas ciencias - una de ellas la biología - que quieren investigarlo.

El tema de la fenomenología es la manifestación de la vida como realidad para nosotros, seres afectados, por principio, subjetivamente. Es así que desde el comienzo se plantea la esencial necesidad de pensar en el nexo, inseparable, entre ser viviente y corporalidad, como afección fundamental del ego, que dicta dos procedimientos fenomenológico-metodológicos. Uno elimina todos los atributos esencialmente extraños a la esencia de la vida, mientras que el otro, situándose más allá de toda teoría, indaga la experiencia inmediata que la vida tiene de sí misma en el *sentir*. Este debería ser el punto de partida y el fundamento de toda investigación que llevemos a cabo en el hombre, en su vida y en su mundo.



Archivo Filosófico Argentino

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Puciarelli

HISTORIA, POLÍTICA Y VALORES EN BENEDETTO CROCE

Ricardo Orzeszko



En las líneas que siguen, a partir de la exposición de las ideas del pensador italiano Benedetto Croce, que viviera entre los años 1866 y 1952, haré algunas reflexiones acerca de la relación que guardan la historia y la política respecto de la ética, aunque me detendré preferentemente en la cuestión historiográfica. Resulta ocioso señalar la actualidad del tema en una época como la nuestra, signada por el más crudo materialismo.

Comencemos, pues, exponiendo sus creencias acerca de la relación entre la historia y la ética.

En primer lugar, según Croce, el historiador carecerá siempre de la información suficiente para juzgar moralmente el pasado. Se ha pretendido que la Historia puede conocer lo acontecido mejor que aquellos que lo vivieron, porque con el paso del tiempo aparecen testimonios antes ocultos. Sin embargo, también se pierde información que estaba disponible para los hombres del pasado, de modo que no siempre el historiador posee más y mejor información. En todo caso, la verdad definitiva parece escapárseles tanto a los que vivieron los hechos como a los historiadores. Por esto, Croce sostiene que la historiografía debe dejar de lado, de una vez por todas, la contraposición moral entre santos y réprobos.¹

Por otra parte, aún suponiendo que se contara con la información suficiente para aprobar o condenar éticamente, esto forma parte de los juicios de valor que, según señala en su libro *La historia como pensamiento y acción*, instauran oposiciones como "bueno y malo. [...].

bello y feo, [...]; del valor, en suma, contra el disvalor". Pero, los juicios de valor emergen de la esfera práctica, de un propósito que tiende a la acción presente y son por eso ajenos al ámbito teórico al cual pertenece la historiografía. Incluso el nombre "juicio de valor" es engañoso, porque en realidad ni siquiera son juicios, sino tan sólo "expresiones afectivas" procedentes de la "necesidad práctica que [...] busca puntos de orientación y apoyo para la acción que se inicia".²

Croce reconoce que la historiografía siempre elabora juicios, pero de orden lógico, como cuando se ubica un hecho del pasado en la esfera política o religiosa.³

Lo que no debe hacer es formular juicios morales de aprobación o condena sobre lo acontecido. La ciencia histórica no es un tribunal intemporal frente al cual debieran presentarse los hombres del pasado para ser juzgados; porque, como escribe Croce en el libro mencionado: "Nuestros tribunales [...] son tribunales del tiempo presente y para hombres que viven, [...]. <Nuestros antecesores> No son responsables ante ningún nuevo tribunal [...] porque [...] entrados ya en la paz del pasado, y como tales objeto únicamente de la historia, no soportan más juicio que el que penetra en el espíritu de su obra y los comprende".⁴ Así pues, los juicios que los alaban o condenan, aunque aparezcan en un escrito histórico, no son auténticos juicios históricos, y corresponden a una forma espuria de historia que Croce denomina "historia tribunalicia".⁵

La historia del mundo no puede pretender ser el tribunal del mundo, porque el historiador no está libre de las pasiones e intereses presentes que surgen de la esfera práctica y que, en esa pretensión, inevitablemente proyectará sobre el pasado, distorsionándolo.⁶ Aquéllos, pues, que insisten en juzgar moralmente el pasado, carecen de todo "sentido histórico".⁷

¿A qué responde entonces este afán de formular juicios morales sobre cuestiones históricas? Croce cree que responde a una "vanidosa debilidad", al placer enfermizo de golpear con palabras, dice, a "los que no pueden contestar porque están encerrados en los hipogeos del pasado". Y agrega que este tipo de historiador suele inclinarse servilmente ante los poderosos del presente, para tomar luego secreta revancha de su degradación actual atacando a los poderosos del pasado, ya inermes.⁸

Aparte de las anteriores observaciones, el pensador italiano rechaza todo juicio moral en historia señalando también que "la lógica de la historiografía no admite obras ni hombres del todo puro o del todo impuros"⁹; para agregar un poco más adelante: "Si la historia no es un idilio, tampoco es una 'tragedia de horrores', sino un drama en el cual todas las acciones, todos los personajes, todos los componentes del coro son, en el sentido aristotélico, 'mediocres', culpables e inocentes, mezclas de bien y mal'.¹⁰ Es decir, se puede distinguir netamente el bien del mal en abstracto; pero, no calificar taxativamente a los hombres concretos en buenos o malos. En esto falla todo juicio moral, ya sea que recaiga sobre el presente o el pasado, porque todo hombre es bueno y malo al mismo tiempo.¹¹ De allí que no tiene sentido para Croce "la pretensión de juzgar históricamente el mérito o demérito".¹² Nunca conocemos, pues, cabalmente al otro. Nos movemos siempre entre probabilidades. Las necesidades de la acción me llevan a "conferir durabilidad", constancia, al accionar del otro, me llevan a formular juicios categóricos: "es bueno", "es malo", y conducirme ante él en consecuencia.¹³

Otro argumento que esgrime con el mismo fin, consiste en sostener que, en última instancia, no es el individuo el sujeto que actúa y hace la historia. En La historia como

pensamiento y acción leemos: "El individuo ya no aparece llamado a elegir su determinación, sino como quién ha llevado a cabo lo que le asignaba el curso de las cosas y la misión que llevaba en sí". De este modo, no cabe juzgar a Julio César por haber acelerado el fin de la república romana, desde que ese destino le estaba señalado; él tan sólo cumplió con su misión histórica y no le cabe juicio moral alguno de la posteridad.¹⁴ El verdadero sujeto de lo obrado en la historia es, en palabras de Croce, "el Espíritu que forma a los individuos y los hace instrumentos suyos".¹⁵ De un modo semejante a la Providencia o a la "astucia de la Razón" hegeliana, los personajes dañinos del ayer han servido, sin saberlo, al bien, porque "suscitan, por reacción contra la suya, el entusiasmo moral"¹⁶, y con ello el mejoramiento del curso de los acontecimientos.

Para Croce, entonces, el único juicio válido en historiografía es aquél que, al comprender el espíritu con que fueron abordadas las obras del pasado, se vuelve puro y neutral, exento de parcialidad alguna¹⁷. En su libro *Ética y política*, dice que en "la consideración histórica [...] todo mérito y demérito se esfuman y sólo queda la calidad de la obra" realizada por nuestros antecesores.¹⁸

Lo expuesto constituye el núcleo de la posición de Croce. Pero, hay dos temas más, estrechamente conectados con lo anterior, que considero interesante exponer aquí. A partir de que la historia no es nada más que el despliegue del espíritu universal en el tiempo, todo lo que en ella sucede tiene, en última instancia, una justificación. Con esto, queda excluida una historia escrita en clave moral, que resultará ser, obviamente, una historia "negativa", porque mantiene como injustificable todo lo irracional del pasado y hace lugar a la condena de acciones infames y períodos tenebrosos. Para Croce, esta forma de encarar el pasado es errónea, dado que lo irracional carece de realidad, y es tan sólo -dicho con sus palabras- "la sombra que proyecta lo racional mismo".¹⁹ Las historias negativas, como las escritas por el Cristianismo o el Iluminismo dieciochesco, terminan siendo "dualísticas" y representando el devenir como la lucha entre el bien y el mal.²⁰

Sin embargo, la verdadera historia, según Croce, es la historia positiva. Ella se centra en la actividad, en la reacción del hombre frente a los males que provienen de la naturaleza o de la organización social. Para ella, por ejemplo, la decadencia no es un mal, sino una mera transición hacia un nuevo bien, como -por ejemplo- el marasmo de la Edad Media que dio lugar al posterior Renacimiento luminoso de las artes y las ciencias.²¹

De este modo alcanzamos la perspectiva justa, la de una historia vital, que es siempre positiva y racional, porque pone en evidencia que en el mundo lo irracional es, en el fondo, racional, que lo negativo es, en realidad, positivo, porque es preparación y tránsito.²²

De aquí deduce Croce que la visión adecuada de la historia no es la de un progreso desde el mal hacia el bien, sino desde lo bueno hacia lo mejor, porque, dice en su libro *Teoría e historia de la historiografía*: "El mal es el bien mismo, visto a la luz de lo mejor".²³ Como se ve, una visión optimista de la historia, como un progreso irresistible. La historia positiva considera, por lo tanto, que sobre los acontecimientos pasados sólo pueden hacerse juicios positivos; es decir, estimarlos a todos como buenos en relación con lo mejor a que darán lugar. Juzgar negativamente, condenar el pasado, es un acto antihistórico.²⁴

Sin embargo, esa marcha progresiva de la historia no desembocará en una Utopía final. Croce se declara liberal y el liberalismo -según él lo entiende- significa un rechazo de las utopías, concebidas como sociedades perfectas, definitivas e inmóviles, donde todas las

luchas han cesado. Las utopías son tan sólo sueños, como lo son también -para él- la desaparición definitiva de la guerra, las supersticiones, las dictaduras y la desigualdad social. Según Croce, la única felicidad auténtica y al alcance del hombre es la de trabajar y luchar.²⁵

Se abandona así el concepto utópico de progreso del siglo XVIII, que consistía en el acrecentamiento continuo del bienestar y la felicidad hasta alcanzar la perfección en un futuro, remoto pero cierto. El progreso, en él, consiste en la conservación y la superación continuas; porque la posesión definitiva de una felicidad perfecta es una ilusión. De aquí que el liberalismo, que es antiutópico, resulte por eso mismo impopular.²⁶

Pasemos a ver ahora algunas de sus ideas fundamentales sobre la política y el Estado.²⁷ Para Croce las acciones políticas se inscriben todas en el campo de la utilidad. Por ello, en sí mismas son "amoraless", es decir, ni morales ni inmorales. Como sostiene que la acción política es directamente "coextensiva" con la acción útil, cualquier acción inútil no será, por definición, verdaderamente política, sino sencillamente una acción torpe, ineficaz. Ahora bien, el conjunto de acciones políticas es lo que constituye el Estado.

A su vez, los distintos Estados entran siempre en lucha entre sí, y esos enfrentamientos son justamente políticos, no morales; porque los Estados, como dice en su libro *Ética y política*: "no son individuos éticos, sino individuos económicos". Prueba de esto es que un individuo ético reconoce sus faltas morales; en cambio un Estado jamás lo hará, "a lo sumo se lamentará de sus errores de cálculo", de no haber sido suficientemente sagaz en sus políticas. Por otra parte, El individuo ético no cede ante el más fuerte cuando éste le exige algo deshonesto, y puede llegar hasta el sacrificio de la vida en aras de preservar su dignidad, como en el ejemplo de Sócrates. El Estado, por el contrario, siempre cede ante el vencedor y salva su vida a cualquier precio, por deshonesto que sea, porque "no se mueve en el círculo ético".²⁸ Croce llega a decir -aunque hace la salvedad que lo dice en un sentido "metafórico"- que las acciones del Estado son "viles", puesto que aplastan con soberbia a los débiles y lo inclinan servilmente ante los poderosos. Apelando al ejemplo cercano de la Primera Guerra Mundial, se pregunta: "¿Qué Estado ha conservado su 'dignidad' en el sentido ético de la palabra durante la guerra que acaba de terminar?". Francia, durante el peligro, mendigó indignamente la ayuda de pueblos que poco antes había despreciado. Pasado el peligro y ya victoriosa, se volvió inflexible con la Alemania vencida. Pero también Alemania, en su mejor momento, rechazó con soberbia las ofertas de paz de E.E.U.U. e Inglaterra para luego apresurarse, a su vez, a ofrecerlas, cuando la fortuna de la guerra se le volvió adversa.²⁹

Los Estados, escribe, "son animales magníficos, poderosos, colosales; pero sólo quieren vivir, y para no morir aceptan cualquier medio", buscan "tan sólo garantizar la vida y los intereses del mejor modo posible"; es decir, se mueven por pura utilidad, en el juego de las fuerzas. Por ello, "los Estados no son heroicos" y "se parecen a las fuerzas de la naturaleza". Con esta dura descripción, Croce no cree estar efectuando ninguna censura moral de los Estados, sino simplemente una "dilucidación" de aquello que están obligados hacer de acuerdo a su naturaleza, porque sobre este tema lo que se necesita es "fijar sin prejuicios la realidad".³⁰

Y la realidad, es que el Estado no se fundamenta en la moral, sino en la fuerza, pero una fuerza que genera el consentimiento. Por eso, es un falso dilema si el Estado emerge de la fuerza o del consentimiento. Ambos fenómenos son "correlativos", no se produce el uno

sin el otro: "Todo consentimiento es forzado", aunque más no sea por los hechos, por la situación; y al cambiar la situación, cambiará también aquello a lo cual se consiente. 31 De allí que -señala Croce-, "en el más liberal de los Estados, como en la más opresora de las tiranías, el consentimiento está siempre". Si identificamos ahora "fuerza" con "autoridad" y "consentimiento" con "libertad", como él lo hace, podemos decir que, en todo Estado, la autoridad y la libertad existen en forma inseparable, porque "la autoridad reprime la libertad y, sin embargo, la mantiene viva y la suscita, porque sin ella no podría existir".32

Croce admite que existen otras teorías acerca del fundamento último del Estado, pero hay una que, según él, destaca por absurda: la teoría igualitaria de la sociedad. Esta idea supone la autarquía completa de los individuos con lo cual el Estado desaparece por superfluo. Por otra parte, como en esta concepción no se admite la diversidad que existe entre los individuos, desaparece toda base para establecer un contrato que dé lugar a una sociedad. De esta teoría sólo puede deducirse una libertad y una fraternidad totalmente vacías, carentes de contenido concreto. En efecto, dice Croce: "¿Qué puede ser más estúpido que esa 'libertad' y esa 'fraternidad' atribuidas a una hilera de frías, lisas, idénticas bolas de billar?"; y concluye un poco más abajo "La teoría igualitaria [...] tiene su verdadero origen en los esquemas de la matemática y la mecánica. [...] Su gran época fue el siglo XVIII dominado por los descubrimientos de la mecánica".33

Como el Estado es la mayor institución ética, su corrupción resulta especialmente dolorosa. Cuando esto ocurre, en su nombre y con la excusa de ayudar al pueblo, se dilapidan los fondos públicos en provecho de "algunos individuos poco dignos". "Todo es máscara, todo prepotencia, todo ficción". Sin excepciones, "todos los partidos se aprovechan"; "la náusea asalta los pechos [...], es el tormento de la impotencia". Ante esto, las almas buenas optan por encerrarse en el círculo más íntimo, cayendo en el "desinterés por la cosa pública". De este modo se produce la escisión entre política y moralidad.34

Sin embargo, ese desinterés, si bien nace de una justa indignación, tiene el peligro de que suele caer fácilmente en el egoísmo, en "desentenderse de lo universal y atender sólo a sí mismos". En todos los tiempos, se observan espíritus aristocráticos, que se apartan desdeñosos de la política y se vuelcan exclusivamente al goce estético o intelectual; espíritus que, en el sentir de Croce, no merecen ninguna "admiración o respeto" especiales.35 Y no lo merecen porque la mayoría son personajes inútiles, que caen en el discurso ingenioso, el sermón vano, o la mera beneficencia, cuando lo que se debería hacer es ayudar a los conciudadanos "cambiando políticamente las condiciones de la sociedad y haciendo que respiren mejor y trabajen más libremente".36

Ese desinterés por la política es como una exageración del sano principio de especialización de la sociedad, por el cual cada uno se desentiende en cierta medida de las funciones que cumplen los demás. Pero, el poeta, el filósofo, el santo, aún dentro de la especificidad de sus papeles, deben participar de lo universal, de lo político; porque todos tienen algo que brindar a su pueblo: el poeta, sus sueños, el filósofo, la verdad, el santo, su ejemplo de virtud.37

Sin embargo, no sólo por desilusión se da la espalda a la política, también se lo hace al no comprender acabadamente su relativa autonomía. Se cae así en lo que describe, en Ética y política, como "petulante exigencia de 'honradez' que se impone a la vida política". Se sueña con una suerte de "Areópago compuesto por hombre honrados, a quienes deberían confiarse los asuntos del país": hombres pertenecientes a distintas profesiones: "químicos,

físicos, poetas, matemáticos, médicos, padres de familia, etc."; todos ellos con "bondad de intenciones" y "desinterés personal"; pero, carentes de "habilidad política". En una palabra, una "asamblea de técnicos honrados".

Croce ridiculiza esta postura, que considera tan sólo una cándida ilusión. Las pocas veces que algo similar ocurrió en la historia, resultó un fracaso, justamente por la impericia política de esas honestas personas. Por otro lado, argumenta, si para cualquier tarea delicada, como la de curar por ejemplo, se busca a alguien que posea la aptitud necesaria y no una persona simplemente honrada, es incongruente que únicamente para la política se pida el concurso de gente honrada y se desdeñe la habilidad.³⁸

A pesar de estos argumentos, se ha repetido en todos los tiempos que "la política es cosa sucia". Pero este es un calificativo injusto, según Croce, porque la política es "una actividad fundamental del hombre, una forma perpetua del espíritu humano". Este desprecio surge de la pereza, de aquella falta de vitalidad que conduce a un "anhelo de paz, de reposo, de tranquilidad". Croce escribe en *Ética y política* que aquí se trata de "negar la lucha y acariciar con palabras el ideal de la pereza: <esto es> la justicia social e internacional, la igualdad, la fraternidad, la armonía entre clases, la unión de los pueblos". Pero, para el hombre sólo existe "reposo en la lucha" y "paz en la guerra". Por eso se repudia la política, porque "es la mayor y más notoria manifestación de la lucha humana", una lucha perpetua entre partidos, grupos o naciones, que comprende también en su seno la "guerra de armas".³⁹

Los políticos, sabedores de esta verdad y para no contrariar al vulgo, reconocen de palabra sus deseos de paz para luego negarlos en los hechos, y recurren a "sophismas, ardides y expedientes oratorios" con el fin de ocultar esta incongruencia.⁴⁰ A veces, los políticos mismos terminan contagiados por ese ideal de paz y pereza del vulgo, y "entonces se sienten como forzados a hacer el mal que no querrían hacer; [...] están atormentados por la conciencia (una conciencia indudablemente falaz) de vivir contra la moral". Entonces, se los ve deseando retirarse de la política, que ahora sienten también como sucia, y reposar en el ejercicio de las letras o las ciencias.⁴¹

Croce sugiere como solución para este divorcio entre lo que se dice y lo que se hace la adopción en la política de la sinceridad propia del ámbito económico, donde se reconoce abiertamente que "los negocios son los negocios" y que los escrúpulos morales deben dejarse de lado, so pena de hacer malos negocios, y así perjudicarse el empresario, y con él la nación toda. Esto fue muy bien comprendido por Maquiavelo; pero, el exponerlo claramente sólo le valió una gloria oscura y ambigua. De modo que, concluye Croce, los resortes secretos del accionar político deben quedar ocultos a los pueblos, si no se desea perder toda eficacia en ese terreno.⁴² La escisión entre lo político y la moral se manifiesta también en la separación e independencia entre el ámbito público y privado. Según Croce, los defectos en el ámbito privado, mientras no afecten la capacidad política de alguien, pueden ser censurados, pero no lo inhabilitan en este último terreno.

Como ejemplo de esto se refiere al inglés Charles J. Fox (1749-1806), gran orador parlamentario, pero libertino y vicioso. Aunque se debía deplorar sus vicios privados, se hizo bien en no impedirle actuar públicamente, porque la obra política que realizó para su patria fue positiva.

Si a esto se objetara que se le exige honradez a los políticos a fin de evitar que los vicios

privados terminen corrompiendo su accionar público, Croce está pronto a contestar que alguien políticamente hábil será incorruptible en ese terreno, porque allí se encuentra el objetivo esencial de su vida. Del mismo modo que aunque un poeta sea vicioso, si es buen poeta, nunca escribirá malos versos. De todas maneras, concede que los vicios privados no pueden "extenderse demasiado" porque arruinan la reputación e impiden la acción política eficaz.

Por otra parte, si alguien sucumbe finalmente a la deshonestidad y traiciona a su propio país, entonces será, por definición, un político incapaz, ya que, escribe, "la deshonestidad <política> coincide con la mala política, con la incapacidad política". Del mismo modo, cuando un poeta genial, cediendo a la codicia, escribe por encargo malos versos, entonces "habrá dejado de ser poeta".⁴³

Se puede representar también esa escisión entre política y moral con la recíproca intolerancia entre el político y el santo; dos arquetipos humanos muy diferentes: Mientras el santo -como todas las "almas buenas dedicadas al bien"- se angustia por los males del mundo, el político, en cambio, resuelve su angustia a través de la acción.

Esta mutua intolerancia se basa en una falta de comprensión filosófica, porque ambos son "parte y función" de una unidad superior, son "momentos eternos" del Espíritu y, como tales, ambos necesarios e imprescindibles dentro de un Estado ético.⁴⁴

Lo verdadero es, pues, la conciliación de estas dos concepciones en una unidad superior. Entre la Ética y la Política hay una distinción pero, a la vez, una unidad. Una distinción porque, mientras la Ética es la conciencia de lo universal, de los intereses de la humanidad como un todo, la Política, y su hermana la Economía, sólo tienen conciencia del interés particular de individuos o grupos.

La conciencia política, encerrada en lo particular, aparece como defectuosa frente a la conciencia moral, por lo cual debe negarse a sí misma en su unilateralidad, reconocer el interés universal, y convertirse en conciencia moral. Pero no puede reposar en este nivel y debe retornar nuevamente a lo particular, a la acción concreta, pero ahora transfigurada, tanto la habilidad política como la astucia económica, en "instrumentos" de la conciencia moral. Así, lo universal -el interés de la humanidad- se hará real en lo particular y la Política, negándose y a la vez superándose, alcanzará su perfección.⁴⁵

Mediante este tránsito y esta conciliación final, se superarán tanto el sórdido utilitarismo de aquellos que sólo piensan en su interés particular, propio de malos políticos y mercaderes, como el egoísmo de aquellos intelectuales y artistas que se afanan únicamente en su propio esparcimiento, desentendiéndose de las penurias de sus conciudadanos.⁴⁶

En el ámbito del Estado ético, así definido, es ahora un error hablar de acciones malas que se justifican por un fin noble, porque, escribe Croce, aquellas "acciones cuya necesidad racional se advierte" y que "la conciencia moral [...] considera necesario cumplir [...] con miras a la grandeza [...] de la patria, éstas no pueden ser deslealtades, ni vilezas".⁴⁷

En el Estado ético, la política se convierte en un instrumento al servicio de fines superiores. Y sobre esta base, se justifica que los hombres, tan imperfectos como son, constituyan "la materia con que tenemos que obrar [...Si] para inducirlos al consentimiento, nos es preciso compartir sus ilusiones, adular su vanidad, apelar a sus creencias más supersticiosas y pueriles [...] convendrá que empleemos esos medios. No

hay que escandalizarse por ello". Y no hay que escandalizarse porque, como ya vimos, en esto el político no se diferencia de un buen poeta, cuando hace uso en su obra de materiales como las "alegrías y dolores", "el bien y el mal".⁴⁸

Finalmente, como la vida moral supone necesariamente la vida política y económica - porque es necesario "primero vivir, para después vivir bien"-, no hay moralidad que no se realice y exprese en la vida material, y así nos dice: "El hombre moral sólo realiza su moralidad obrando políticamente, aceptando la lógica de la política".⁴⁹

Luego de haber reseñado las principales ideas de Croce sobre la historia y la política con relación a la ética, quisiera agregar ahora algunas observaciones al respecto.

En primer lugar para mostrar la inutilidad del juicio condenatorio en historia, Croce recurre a señalar la omnipresencia y necesidad del mal.

Ya vimos que, para él, la historia es un drama, donde cada época o persona es buena y mala al mismo tiempo.⁵⁰ Como sería imposible realizar un balance global, Croce concluye que sería también imposible efectuar un juicio ético.

Pero, yo creo que, aún suponiendo que no hay individuos completamente buenos o malos, existen de todos modos acciones malas, crueldades inútiles e irracionales, de las cuales ciertos individuos son responsables. Y, así, puede y debe recaer la condena moral sobre aquellos que las perpetraron.

Es verdad que puede ser difícil condenar o exaltar en un todo a una persona o a una época, pero no se trata, en todos los casos de la investigación histórica, de efectuar juicios globales de condena o exaltación: se podrá reconocer, en distintas épocas y personajes, algunos aspectos sublimes y otros penosos.

En *La historia como pensamiento y acción* dice que "Si el mal no existiera, la moral no tendría lugar", porque la vida no es más que la lucha del bien contra el mal, que siempre renace. En esta pugna consiste el esfuerzo moral. De modo que si el mal no existiera, tampoco existiría el esfuerzo moral.⁵¹ Y el juicio que exalta o condena hombres o acciones, presentes o pasados, sería vano.

Al respecto, considero que si el mal fuera imposible, ciertamente el esfuerzo moral nunca tendría lugar; pero el mal es posible y además existe. Con lo cual, tiene sentido el esfuerzo moral en el presente, para aniquilar su existencia, y lo tendrá en una Utopía futura, para impedir su reaparición. Por eso, decir que debe existir el mal para que pueda haber esfuerzo moral, termina siendo una aceptación resignada del mal en el mundo.

Por el contrario, el esfuerzo moral cobra sentido cuando hay un progreso ético en la historia. Justamente, el que el mal no retroceda, sino que mantenga intacto su dominio y la historia sea sólo una sucesión superficial de modas y figuras, un perfeccionamiento de instrumentos y técnicas, es lo que nos lleva al pesimismo histórico, a desesperar de todo esfuerzo moral, por inútil.

Soñar con un mundo colmado de bienes, donde toda maldad quede suprimida, es -para este pensador- invocar una imagen insoportable. En *La historia como pensamiento y acción*, escribe: "Piénsese por un instante en un mundo de libertad sin contrastes. sin amenazas y

sin opresiones de ninguna suerte; y enseguida se apartará horrorizado, de ella, como de la imagen, peor que la muerte, del hastío infinito".52

Visión aristocrática sin duda, de alguien que contempla, a salvo, el espectáculo sombrío del mundo, y ve preferentemente su aspecto estético. A ciertas sensibilidades, la visión del infierno conmueve más que la del cielo; porque hay una sensualidad del mal, sin duda. Por eso, el mal se convierte en un elemento indispensable del espectáculo. Al excluir el juicio moral sobre el pasado, la ciencia histórica queda privada de una perspectiva superior que la oriente. Hueca de moral, la mirada histórica se vuelve indiferente. Para salvarla de la apatía, Croce sólo puede otorgarle la perspectiva estética: El pasado, con sus horrores, es ahora un espectáculo de gozo. En oposición a esto, considero la ética como la verdadera perspectiva fundacional de las disciplinas humanas. El enfoque estético no es adecuado para esto, justamente porque incorpora como uno de sus elementos necesarios la belleza del mal, la necesidad del mal en la historia. Como este pensador descarta explícitamente la categoría de causalidad en la comprensión del pasado y la reemplaza por la de "libertad", donde hay elección de valores y responsabilidad, cabe entonces el juicio ético en historia, no sólo a partir del sistema de valores inmanentes a aquella elección pasada, sino también desde la perspectiva de una ética superior, que comprenda a la humanidad como un todo.

Dicho de otro modo, la historia es la ciencia de las acciones humanas del pasado. Pero, las acciones propiamente humanas son aquéllas decididas por el hombre, de las cuales debe responder. Y debe responder no sólo ante sus contemporáneos, que pueden ser cómplices por cobardía o conveniencia de sus delitos, sino también ante la humanidad como un todo, que incluye a los hombres del futuro.

El historiador busca la verdad del mundo humano. Pero, la verdad del mundo humano -que abarca el presente junto con el pasado en una sola unidad- encierra una ineludible dimensión ética. El juicio ético es inherente a esa comprensión cabal del mundo humano; no habrá, pues, una comprensión completa del pasado sin juicio ético, sino tan sólo un entendimiento parcial. Una obra de historia sin juicio ético es una obra incompleta y, en cierto sentido, inhumana. Por eso, cabe preguntarnos: Cuando se exige un juicio neutro en historia, ¿qué ciencia se tiene en mente? No ciertamente una ciencia humana, que trata de hombres para hombres, sino una ciencia natural, que trata de cosas, y donde, obviamente, la dimensión ética está ausente.

Además, que el juicio moral esté ligado a necesidades prácticas, como insiste Croce, no significa que atente contra la verdad. Lo práctico no es de por sí contrario a la verdad. Si entendemos lo práctico en el sentido amplio de todo aquello relacionado con la acción humana, existe en este ámbito la necesidad imperiosa de poder discriminar la acción buena de la mala, y el juicio moral se nos hace así ineludible. Sólo la acción movida por pasiones egoístas contamina negativamente el ámbito práctico. Sólo en este caso el juicio se vuelve inmoral, interesado, y tergiversa la realidad.

La historiografía, al enjuiciar éticamente un hecho del pasado sobre la base de valores perdurables, no está afectando su objetividad; todo lo contrario, la está llevando a su consumación, porque está revelando un aspecto fundamental de ese hecho, su dimensión ética. Por el contrario, es una ciencia social descarnada, con sus pretensiones de pureza inhumana, la que escamotea un aspecto fundamental de la realidad del hombre, como es el interés moral. Un juicio ético acertado nace efectivamente de la serenidad y la imparcialidad; no de la pasión y la parcialidad ideológica. Pero esa imparcialidad no

significa apatía moral. Esto es lo que confunde permanentemente Croce.

En otro pasaje de *La historia como pensamiento y acción*, reconoce que "con profundidad filosófica, la raíz de los errores teóricos y de las fealdades artísticas se ha situado en el mal moral".⁵³

De acuerdo al mismo Croce, pues, es el bien moral la garantía de la verdad en las ciencias humanas, y la historiografía no puede ser una excepción a esto. La ciencia histórica aspira a la verdad, pero ésta se le escapará al historiador que renuncie al juicio ético. Porque la lucha del bien contra el mal es el significado profundo de toda la historia, de cada acto del drama humano. Y esto es lo único que en el fondo interesa: Escrutamos el pasado con avidez para descubrir el camino recorrido, y si a través de ese tránsito la humanidad se ha elevado. Nos comparamos con los hombres del pasado para sacar a luz si somos mejores o no que ellos; no por la vanidad de una competencia inútil, sino buscando con ansiedad alguna señal de progreso moral, que es lo único que puede darle un sentido a la historia.

En *Teoría e historia de la historiografía*, Croce sostiene que la verdadera historia se escribe viendo los hechos a la luz del progreso⁵⁴: Pero ¿cómo hacerlo, sin algún ideal desde el cual juzgar el devenir de la historia? En efecto, todo progreso significa el avance hacia un bien; pero, en el caso de la historia, no puede ser otro que el bien moral. Cualquier progreso en otro sentido, que no lleve en última instancia a la realización ética de la humanidad, carece de significación humana. No se puede hacer auténtica historia sin tener en cuenta el concepto del bien moral como guía insustituible.

Y esto aparece más claro en *La historia como pensamiento y acción*, cuando Croce escribe: "La libertad como forjadora eterna de la historia, como sujeto mismo de toda la historia. Es considerada [...], por un lado, el principio explicativo del curso de la historia y, por otro, el ideal moral de la humanidad".⁵⁵

Es decir, reconoce que no puede explicarse con profundidad la historia si no se tiene en cuenta el ideal moral que en ella pugna por realizarse. Un historiador sin sensibilidad moral no podrá pretender comprender o explicar la historia. Podrá tan sólo, con mayor o menor habilidad, describir acciones y reacciones de los hombres en un contexto temporal dado.

Por otra parte, al comienzo de *Teoría e historia de la historiografía* dice que: "sólo un interés de la vida presente puede movernos a indagar un hecho pasado [...]".⁵⁶

Si la historia surge siempre de un interés vital presente, dentro de ese interés se encuentra por sobre todo, el interés ético, que mueve también la indagación del pasado. Queremos saber la verdad de lo que ocurrió, pero para enriquecernos moralmente. Tal vez sólo en esta época, que ha dejado de lado la moral y exaltado el superhombre, como un bello animal rapaz, se pudo pensar la historia como mera búsqueda incolora, vana, de la verdad por la verdad misma. Pero, en el terreno humano la verdad que interesa es siempre lo bueno, lo ético.

Y así, cuando Croce se burla de aquellos que pretenden juzgar el pasado, preguntando en qué cárcel se cumpliría, por ejemplo, la condena de Julio César ⁵⁷, podemos responderle que esa condena no apunta, por supuesto, a castigar al personaje del pasado, sino a mejorarnos a nosotros mismos en el presente; que juzgamos éticamente el pasado para reafirmarnos en el presente y aleccionar a nuestros contemporáneos. ¿Por qué no condenar

los actos de Julio César, efectuados hace dos mil años? Al condenarlo, estoy censurando a todos los que han actuado como él; pero además, y esto es lo fundamental, a todos los que hoy pretenden actuar como él, o querrán hacerlo en el futuro. Por eso, creo que el juicio ético en historia no es ocioso, sino más bien necesario.

Con respecto a las ideas políticas de Croce que expusimos más arriba, sólo tengo algunas pocas observaciones que hacer,

En primer término, no puedo menos que coincidir con todo aquello que nos dice sobre el Estado ético, donde moral y política se concilian.

Pero, esa conciliación queda, en general, como una fórmula abstracta, valiosa sí, pero incompleta. No se explaya como quisiéramos en trazarnos ese Estado ético que tanto necesitamos. Y en cambio se solaza con extraña complacencia en la autonomía de la Política, con sus reglas propias, que son amorales y se encuentran por eso más allá del bien y del mal, de modo que queda en el ánimo del lector una clara impresión de que hay una sobre valoración de la autonomía de la política, de su independencia respecto de la moral.

Y esta acentuación ocurre también en textos donde está desarrollando las características del Estado ético, de modo que muchos de estos pasajes quedan bajo una luz ambigua. La síntesis no parece haber sido lograda con éxito y -en Croce- la subordinación de la política a la moral, semeja más una declaración que en una realidad consumada.

Para destacar esto, bastará recordar el énfasis que pone Croce en describir la política como guerra, pareciendo olvidar que la guerra suele sacar a luz no sólo gestos heroicos, sino también lo peor que hay en el hombre. La vehemencia con que defiende la hipocresía de los políticos, que -como vimos- mediante "expedientes oratorios" burlan los deseos de paz y holgura de los pueblos. Y la frescura con que propone como solución el reconocimiento de que en política, al igual que en los negocios, la moral no cuenta.

Podemos recordar también su invitación a no escandalizarnos cuando los políticos apelan a lo peor que hay en los pueblos, "a sus creencias más supersticiosas y pueriles", sin detenerse en pensar, por un instante, que al utilizar la ignorancia, se comienza por tolerarla y luego se termina promoviéndola.

No olvidemos tampoco cuando, con toda desenvoltura, escribe que las acciones necesarias para el "engrandecimiento" de una nación, no pueden ser nunca viles, fórmula con la cual puede exculparse cualquier acto infame. Y, si alguna duda nos asalta al respecto, la disipa aclarándonos que "el hombre sólo realiza su moralidad [...] aceptando la lógica de la política", lógica que se expresa en reglas autónomas, fuera de toda consideración moral.

Por último, está el rechazo burlón a la "exigencia de honradez que se impone a la vida política", al anhelo de un Areópago de hombres honrados. Hace esto sin considerar que el sentido común nos enseña que es más fácil que un hombre honrado adquiera con el tiempo destreza política, que un político deshonesto se vuelva honrado alguna vez.

Bibliografía

CROCE, Benedetto, *Ética e Política*. Aggiuntovi il "Contributo alla critica di me stesso". Bari. Gius. Laterza & Figli, 1931. Edición castellana: *Ética y política*. Seguidas de la

contribución a la crítica de mí mismo. Buenos Aires, Imán, 1952.
CROCE, Benedetto, La Storia come pensiero e come azione. Bari, Gius, Laterza & Figli, 1938. Edición castellana: La historia como hazaña de la libertad. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

CROCE, Benedetto, Teoria e Storia della Storiografia. Bari, Gius, Laterza & Figli, 1917. Edición castellana: Teoría e historia de la historiografía. Buenos Aires, Editorial Escuela, 1965.

Notas

- 1 Croce, La Storia come pensiero e come azione, p. 206.
- 2 Ibidem, p. 204
- 3 Ibidem, p. 32-33.
- 4 Ibidem, p. 33-34.
- 5 Ibidem, p. 35-36.
- 6 Ibidem, p. 205. Dice Croce: "No es verdad que en la historia callen las pasiones".
- 7 Ibidem, p. 34.
- 8 Ibidem, p. 36.
- 9 Ibidem, p. 36.
- 10 Ibidem, p. 49-50.
- 11 Ibidem, p. 203.
- 12 Croce, Etica e politica, p. 123.
- 13 Croce, La Storia come pensiero e come azione, p. 204.
- 14 Ibidem, p. 34.
- 15 Ibidem, p. 207-208.
- 16 Ibidem, p. 208.
- 17 Ibidem, p. 34: "Penetra en el espíritu de su obra <de los individuos del pasado> y los comprende". Y en p. 35:
- 18 Croce, Etica e politica, p. 124.
- 19 Croce, La Storia come pensiero e come azione, p. 159-60.
- 20 Croce, Teoria e storia della storiografia, p. 77-78.
- 21 Croce, La Storia come pensiero e come azione, p. 157-59.
- 22 Ibidem, p. 159-61.
- 23 Croce, Teoria e storia della storiografia, p. 73.
- 24 Ibidem, p. 75.
- 25 Croce, La Storia come pensiero e come azione, p. 253-54.
- 26 Ibidem, p. 255.
- 27 Croce, Etica e politica, p. 187-92.
- 28 Ibidem, p. 155-56.
- 29 Ibidem, p. 156.
- 30 Ibidem, p. 157.
- 31 Ibidem, p. 193.
- 32 Ibidem, p. 194.
- 33 Ibidem, p. 196-97.
- 34 Ibidem, p. 142-43.
- 35 Ibidem, p. 143.
- 36 Ibidem, p. 144.
- 37 Ibidem, p. 144-45.
- 38 Ibidem, p. 146-47.

- 39 Ibidem, p. 149.
- 40 Ibidem, p. 150.
- 41 Ibidem, p. 150.
- 42 Ibidem, p. 150-51.
- 43 Ibidem, p. 147-48: "la deshonestidad que corrompe la obra política misma y hace que un hombre políticamente hábil traicione a su partido o a su patria".
- 44 Ibidem, p. 139; 142.
- 45 Ibidem, p. 153.
- 46 Ibidem, p. 154.
- 47 Ibidem, p. 188.
- 48 Ibidem, p. 198.
- 49 Ibidem, p. 199.
- 50 Croce, La Storia come pensiero e come azione, p. 49-50; 204.
- 51 Ibidem, p. 43-44.
- 52 Ibidem, p. 50.
- 53 Ibidem, p. 45.
- 54 Croce, Teoria e storia della storiografia, p. 73: "La solución justa es la del progreso entendido no como tránsito del mal al bien, [...] sino como tránsito de lo bueno a lo mejor."
- 55 Croce, La Storia come pensiero e azione, p. 46.
- 56 Croce, Teoria e storia della storiografia, p. 4.
- 57 Croce, La Storia come pensiero e azione, p. 33-34.



Ciudad de Buenos Aires, © Argentina, 2008.