

SAN AGUSTIN, DE TRINITATE, IV, 1, 3

Bitácora Filosófica

Un lugar de encuentro en el pensamiento

Número 7

Agosto 2024



Revista digit@l de la
Fundación Emilio Komar

Diseño editorial
FRANCISCO C. DEL CARRIL
Tejuelo EDITORES

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

AÑO VII, número VII

COMITÉ ACADÉMICO

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

COMITÉ EDITORIAL

Giselle Flachslan,
Marisa Mosto,
Carolina Riva Posse

Responsable de la edición por parte de la Fundación:

Marisa Mosto

Los interesados en participar encontrarán los requisitos para
presentar trabajos en la página web de la Fundación:

<https://www.fundacionemiliokomar.com/bitacora-filosofica-la-revista>

Buenos Aires, agosto de 2024

Índice

<i>Presentación</i>	III
<i>El Dios de lo grande y de lo pequeño</i> por ALBERTO BERRO	5
Conferencia dictada en el encuentro anual del año 2023 ...	5
<i>Foto de la era digital</i> por Martin Sušnik	21
<i>Notas sobre El silencio en el mundo de Emilio Komar</i> por Tomás De Rosa.....	29
En el silencio no se halla la nada, sino la plenitud del ser	31
El silencio es respeto amoroso por las cosas	33
El ser objetivo es la medida	35
Conclusión	36
<i>Sobre la posibilidad de una psicoterapia postmoderna</i> por Santino Tulli	39
Realidad y verdad	42
Conocimiento y persona	44
La psicoterapia	51
Conclusión	53
<i>La eficiencia ontológica del amor</i> por Marisa Mosto	55
<i>Afinidades entre Santo Tomás de Aquino y Pavel Florenski</i>	55
«Dios», un concepto relativo. Amor y existencia	57
La verdad es manifestación del amor	60

El amor realizado es la belleza	63
Sed contra: el desencuentro	66
El elemento negativo en la filosofía de Santo Tomás de Aquino por Josef Pieper	71
La libertad en el renacimiento por Emilio Komar	95
(Primera parte)	95
1. La libertad y el hombre como <i>imago Dei</i> en el Renacimiento	95
2. Textos de pensadores que ilustran la concepción renacentista de la dignidad del hombre y la libertad	101
San Bernardo de Claraval (1090-1153)	101
Nicolás de Cusa (1401-1464)	103
Gian Pico de la Mirándola (1463-1494)	105
Tomás Campanella (1571-1639)	107
Giordano Bruno (1548-1600)	112
Juicios de Giovanni Gentile y Giovanni Di Napoli sobre Giordano Bruno	115
Giordano Bruno y Georg W. Hegel	117
A modo de conclusión: palabras de Hans Urs von Baltasar	121



Presentación

¡Bienvenidos al *séptimo* número de la revista digital de la Fundación Emilio Komar!

Nuestra intención con esta revista es la de facilitar un canal de encuentro y difusión para que el pensamiento filosófico amplíe su espacio de influencia dentro de una cultura que parece hacerlo retroceder.

Una característica constante de Emilio Komar fue la de presentar el discurso filosófico entrelazado con la vida personal y las cuestiones que inquietan a los hombres en la época que les toca vivir.

Toda sana filosofía, decía Komar, debe incluir tres momentos: un momento socrático de respuesta a la época, un momento platónico de vuelo metafísico y un momento aristotélico, de sistematización. Dentro de ese espíritu les compartimos el contenido de este nuevo número.

En primer lugar, Alberto Berro nos regala una meditación en la que nos propone asombrarnos frente al misterio de Dios que aúna lo grande y lo pequeño como un aspecto más del fecundo principio *et et*. “Nuestro Dios de Belén es ese mismo Dios *inmenso* del que el Universo no es más que un reflejo, el Verbo Eterno en el que fueron creadas todas las cosas, también los millones de galaxias”.

MARTÍN SUŠNIK realiza una inteligente reflexión en la que a partir de las características del mundo de la fotografía digital revela las tendencias dominantes del espíritu de la época.

TOMÁS DE ROSA nos lleva a reparar en la riqueza metafísica contenida en el curso de Emilio Komar *El silencio en el mundo*. Descubre allí una aguda comprensión de la espiritualidad humana que es a la vez una invitación a prestar atención al sentido del ser y a transformar la propia interioridad.

SANTINO TULLI se pregunta, comparando conceptos de Michel Foucault y Emilio Komar, si es posible llevar adelante una psicoterapia eficaz que se fundamente en la comprensión de la existencia del pensamiento postmoderno.

MARISA MOSTO señala elementos afines a las miradas de Pavel Florenski (1882-1937) científico, filósofo, teólogo y sacerdote ruso y Santo Tomás de Aquino en torno al tema del amor, desde distintas perspectivas: metafísica, antropológica y ética.

Incluimos en este número la traducción de un artículo de JOSEF PIEPER realizada por Guadalupe Caldani de Ojea Quintana. El doctor Komar solicitó en su momento esta traducción Guadalupe, quien fuera a lo largo de muchos años su adjunta en la cátedra de Ética en la carrera de Filosofía de la UCA.

Finalmente, compartimos con ustedes la primera parte de un curso de EMILIO KOMAR sobre la cuestión de la libertad en el Renacimiento en el que encontrarán una de sus luminosas meditaciones en torno a temas antropológicos esenciales.

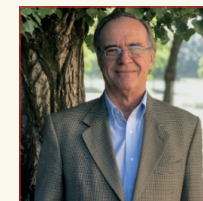
Esperamos que la lectura de este número les sea enriquecedora. Agradecemos el trabajo generoso de los autores.

Los invitamos a sumarse a participar en los próximos números.



El Dios de lo grande y de lo pequeño¹

Conferencia dictada en el encuentro anual del año 2023



por ALBERTO BERRO²

*¡Qué admirable es pensar que Aquél cuya grandeza llenaría
mil mundos
y mucho más, se encierra así dentro de algo tan pequeño!
En verdad, como Él es el maestro y es libre,
y como nos ama, se reduce a nuestro tamaño.*

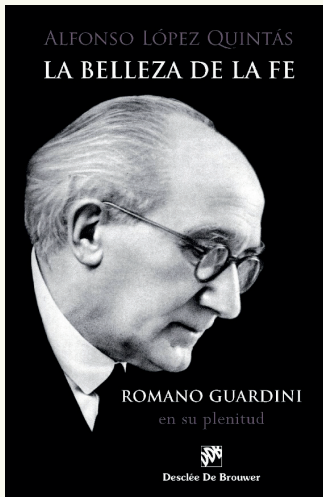
(SANTA TERESA, *Camino de perfección*, cap. 28)

Cuenta Romano Guardini en sus notas autobiográficas que cuando se planteaba qué asuntos estudiar, no se preocupaba tanto por pensar los temas que su audiencia quisiera escuchar,

- 1 Exposición dictada en el Encuentro Anual de la Fundación Emilio Komar, el 15 de noviembre de 2023, en la festividad de San Alberto Magno y en su homenaje.
- 2 Alberto Berro es Dr. En Filosofía por la UCA. Es miembro fundador y presidente de la Fundación Emilio Komar. Algunas de sus publicaciones son: *Vivir desde el don*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2008; *La inteligencia como potencia intuitiva. Un estudio sobre Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2009.

sino que elegía aquellos que le interesaban particularmente a él, con la confianza de que seguramente serían también del interés de sus oyentes.³ Me animo hoy a perseverar en este mismo criterio con la esperanza de que lo aquí dicho pueda ser también del interés de ustedes.

El método es siempre más o menos el mismo: algún asunto planteado por la actualidad me duele, me impresiona o me desafía, y busco las respuestas en la Luz inagotable de la tradición clásica, con la confianza de que en esta tradición habla la Palabra de Dios.



Desde hace un tiempo me impresiona profundamente la extraordinaria inmensidad de nuestro universo. Los cosmólogos hablan de *millones* de galaxias. Un número más allá de nuestra imaginación, que podemos apenas vislumbrar en una noche estrellada, sin contaminación lumínica, desde algún paraje de nuestro sur argentino. Y me embarga un sentimiento: ¿Qué es la tierra en

semejante inmensidad? Un planeta minúsculo y marginal. ¿Qué es el hombre en ella? ¿Qué soy yo? Una pequeñez que me abruma.

Inmensidad también en el tiempo. Un Universo que existiría desde hace más de 13.000 millones de años. ¿Qué es la

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

historia humana en comparación con semejantes medidas de tiempo? Un instante.

Y me pregunto: ¿acaso no preferiríamos instintivamente un universo más pequeño? ¿Más a nuestra medida? Más *ad usum delphinis*, diría Ortega y Gasset. Con el sistema solar y unos miles de estrellas más debería alcanzar. Y en cuanto al tiempo: con unos miles de años debería sobrar.

Es verdad que son teorías y pueden errarle por algunos miles, pero este margen de error no mueve la aguja: todo indica que el universo es sencillamente inmenso.

Ante semejante Inmensidad me surge una pregunta: ¿No es el Dios en quien creemos un Dios “demasiado cercano”, demasiado “pequeño”, demasiado “de la tierra”? Un Dios que asume la naturaleza humana, que nace en Belén, que se hace Presente bajo la forma de Pan, pareciera chocar con las inmensidades del universo. El Dios de las inmensidades: ¿puede ser “ese” Dios mío que habita en mi interior, a quien procuro unirme en la intimidad, que se preocupa por mí, que “me amó y se entregó por mí”? La religión, y en particular la religión cristiana, ¿no *reduce* demasiado a Dios a nuestras limitadas dimensiones?

Apelo una vez más a nuestra tradición y le pregunto qué tiene para decirme sobre este asunto. Y encuentro un inicio de respuesta, cuándo no, en el fecundísimo principio *et, et*:

“Uno de los signos cardinales de la mediocridad de espíritu, dice Gustave Thibon⁴, es ver contradicciones allí donde sólo hay contrastes”.

4 *El pan de cada día*, Madrid: Rialp, 1952, p. 63. Citado por Alfonso López Quintás, en su estudio introductorio a *El Contraste*, de R. Guardini, Madrid: BAC 1996, p. 11.

Y subraya Etienne Gilson en Santo Tomás “ese carácter constante del método tomista: no debilitar nunca una verdad cualquiera con el pretexto de determinar mejor otra”.⁵

“La primera regla... (dice sabiamente Bossuet) es que jamás se deben abandonar las verdades una vez conocidas, aun cuando sobrevenga alguna dificultad al querer conciliarlas entre sí; por el contrario, hay que sujetar fuertemente, por así decirlo, los dos extremos de la cadena, aun cuando no lleguemos a ver lo que hay en el medio, allí donde se realiza el encadenamiento”.⁶

Reflexionar sobre este agudísimo contraste, procurar armonizar estas dos verdades, tratar de acercar los dos extremos de la cadena, es el objeto de esta exposición.

Desde este punto de partida me pregunto:

- (1) ¿qué me dice de “nuestro” Dios, del Dios de la fe, el hecho de que es *también* el creador de este Universo Inmenso? ¿Cómo enriquece a nuestra fe esta verdad maravillosa pero también algo abrumadora?
- (2) ¿Y qué nos enseña de nosotros, acerca de nuestra espiritualidad, de nuestra actitud hacia Dios y hacia el mundo?

(1) Existe la tentación de excluir a nuestro Dios de esas inmensidades cósmicas y abandonarlas como algo sin Dios. Un Universo de silencio y soledad. Quizá aplicando al asunto la doctrina de las dos verdades, contradictorias entre sí: la verdad de la ciencia y la verdad de la fe, afirmando un fideísmo por un lado y un cientificismo por otro y sosteniendo que el

5 Aplicado al tema de la causalidad segunda, negada por los “ocasionalistas”. *El tomismo*, Pamplona: EUNSA, 1978, p. 333.

6 JACQUES BENIGNE BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, cap. 4.

Dios de la fe y la Revelación no tiene nada que ver con un Dios cósmico. Y de abandonar así toda pretensión de armonía o unidad entre la razón y la fe. Muy a contramano del espíritu de San Alberto Magno, a quien conmemoramos hoy, que tanto trabajó para acercar entre sí la fe y las ciencias. Y en esta línea, de creer sólo en un Dios “de la vivencia o la experiencia religiosa”, o en un “Dios histórico”, sin ninguna conexión con la existencia del cosmos y con los descubrimientos de la ciencia.

Frente a esto la tradición nos dice inequívocamente: nuestro Dios no es sólo (y quizá tampoco principalmente) un Dios cósmico, pero es *también* un Dios cósmico: el creador y conservador de este Universo Inmenso, el sabio autor del Diseño Inteligente. Esto es tomarnos totalmente en serio la tesis de Dios Creador.

Afirmados los dos “extremos de la cadena”, podemos observar que este Dios de las Inmensidades puede iluminar la Teología Negativa: De Dios sabemos mejor lo que no es que lo que es. Esta Inmensidad nos pone súbitamente de manifiesto, como en un golpe de vista, lo inabarcable y misterioso de ese Dios al que vivimos, con razón, cercano: paradoja de Distancia y Cercanía. Nuestro crecimiento en el misterio consiste en crecer cada vez más en la *conciencia* del misterio: cuanto más entendemos, más conscientes somos de lo mucho que no entendemos. Como dice Guardini, se trata de un Abismo, pero de un Abismo de Luz.⁷ La inmensidad del Universo nos pone

7 Dice Guardini en “Sobre Goethe y Santo Tomás de Aquino y el espíritu clásico”, *In Spiegel und Gleichniß*, Mathias-Grünewald-Verlag/Mainz, 1932, Traducción de Alberto Berro: “¿Existe algo más profundo que la luz totalmente pura? Para Novalis lo último era la noche; también para Miguel Ángel. Esto es profundidad en el otro sentido. Su opuesto significa la fácil luminosidad que equivale a superficialidad. En cambio, quien posee la actitud clásica ve que no puede acercarse a nada más abismal que la claridad de ciertos atardeceres en los que todas las cosas

de golpe frente a este Abismo de Luz. ¡Qué chiquitos que somos para entender el Misterio del Dios Creador y Redentor!

Sí, creemos en un Dios Creador de la Inmensidad del Universo, que por un misterioso designio de su Voluntad eligió un planeta pequeño y marginal para darle unas excepcionales condiciones físico-químicas indispensables para que crezca la vida, y la vida humana en él. Para revelarse al habitante principal del pequeño planeta en un designio de Salvación, y para hacerse uno de nosotros para un encuentro de amor. A la luz de la Inmensidad del Universo, el colmo de la *kénosis*.

También nos habla de un Dios inmensamente generoso, hasta dispendioso, “liberal” en sentido clásico de la virtud de la liberalidad, que significa generosidad. De un Dios de la Abundancia y de la Superabundancia. De un Dios que no escatima.

Un principio que acerque los dos extremos de la cadena puede encontrarse en la estupenda frase de Santo Tomás: *oportet quod deus sit in OMNIBUS rebus, et INTIME*. Si Dios está en todas las cosas, está también en cada uno de los planetas, estrellas y demás cuerpos celestes de esos millones de galaxias, rigiéndolas y sosteniéndolas en el Ser: en Él vivimos, nos movemos y existimos todos los entes del Inmenso Universo. Y si está presente de manera íntima en cada creatura, es a la vez el Dios más cercano a nosotros que podemos pensar.

están saturadas de luz. Esto es lo que le estremece, y su corazón palpita ante la insondabilidad de aquello que tan rigurosamente se renueva y es tan transparentemente diáfano. Esta última profundidad se le abre en la columna de formas puras, o en un vaso griego. De San Francisco de Sales se cuenta que quedó totalmente perplejo al encontrarse con Santa Juana Francisca de Chantal: pues mirar a través del agua cristalina de un pequeño arroyo y ver allí cada pequeño guijarro es cosa deliciosa; pero cuando un mar es perfectamente claro, pero a la vez tan profundo que la mirada no puede penetrar hasta el fundamento, él nos hace estremecer. Lo mismo le había sucedido a él con esta mujer: su esencia se le había hecho perfectamente transparente, pero de una claridad en la cual se abría una profundidad inagotable. Esto es clásico”.

Es decir: Dios es “de tal manera” que puede abarcar, abrazar, sostener, gobernar ese Universo casi infinito y a la vez estar presente a mi intimidad más profunda, *intimior intimo meo*, sin contradicción. Para él no vale el dicho “el que mucho abarca poco aprieta”. *Está por encima* de esta antinomia entre lo grande y lo pequeño. Las categorías “grande” y “pequeño”, tanto en sentido cuantitativo como en su uso analógico referido a la cualidad o a las esencias, son categorías inherentes a lo creatural.

Por otro lado, es evidente la relatividad de lo grande y lo pequeño en el mundo material: el cuerpo humano es enorme, es “inmenso” con relación a una partícula atómica. Gulliver era gigante en el país de los liliputienses, y como un liliputiense en el país de los gigantes. Blas Pascal lo puso de manifiesto con su doctrina de los “dos infinitos”, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, con el hombre en el medio.⁸ Para Dios mil años son como un día, y mil estrellas como un átomo.

Además, cualesquiera sean las realidades que existan en el inmenso Universo, ellas están bajo el cuidado y la providencia de nuestro Dios. Son “creaturas” y les aplica todo lo que en la filosofía tradicional decimos de la creatura. Por ejemplo el Orden Natural, o las propiedades trascendentales del ente. O su carácter “personal”, como obras del pensamiento y el amor de un Ser Personal.

(2) En cuanto a nosotros, es evidente en primer lugar cuánto contribuye esta visión a la conciencia de nuestra pequeñez, y con ella a nuestra humildad. En la tierra nos con-

8 “Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente el infinito, un todo frente la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio son para él infinitamente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde él ha salido y el infinito de donde él es absorbido”. *Pensamientos*, Buenos Aires: Orbis, 1984, nro. 84, p. 48.

tamos entre los “animales grandes”, y la dominamos, muchas veces en forma despótica; nuestro desarrollo cultural, científico y tecnológico, con todas las posibilidades que nos abre (entre ellas, la de explorar ese Universo con cada vez mayor profundidad gracias al desarrollo de telescopios espaciales de gran potencia), incrementa exponencialmente nuestra soberbia; pero en verdad somos muy pequeños.

Pero se trata de una espiritualidad de la *propia* pequeñez, no de la de Dios. No es lo mismo “ser” pequeño que “hacerse” pequeño. Él se hizo pequeño para ponerse un poco más a nuestro alcance, pero no por eso debemos empequeñecerlo nosotros haciéndolo tan a nuestra medida, un Dios demasiado “a la mano”. ¿No será que, más que el contenido objetivo de la fe es nuestra estrechez en la recepción de esa misma fe la que es cuestionada por esta Inmensidad? *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur...*

Y desde nuestra pequeñez la Reverencia, la Veneración, la Adoración siempre necesarias. Para desde allí redimensionar al Emmanuel, al “Dios con nosotros”. Nuestro Dios de Belén es ese mismo Dios “inmenso” del que el Universo no es más que un reflejo, el Verbo Eterno en el que fueron creadas todas las cosas, también los millones de galaxias.

Pero también implica *magnanimidad*. Nuestro maestro Komar nos enseñaba que el pensamiento realista es pensamiento “a la intemperie”. Siempre me pregunté qué podía querer decir: quizá signifique un pensamiento abierto y expuesto a esa inmensidad. Animarnos a salir con el Pensamiento a esa inmensidad inimaginable pero pensable. El filósofo enfrenta lo grande.

Dice nuestro maestro en *La estructura del diálogo*:

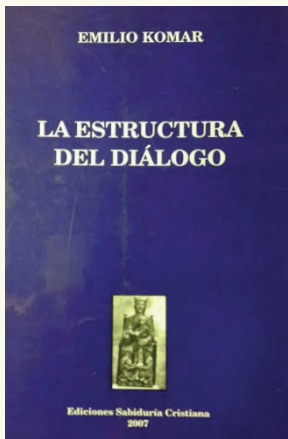
“La actitud teórica es inseparable de una actitud de grandeza de ánimo. Por eso Platón en su obra mayor, “La República”,

en aquel pasaje donde habla de la educación del joven filósofo, exige del joven filósofo una gran visión de las cosas, y usa el término *theoría*, visión de las cosas, y la grandeza de ánimo que él llama *megaloprépeia*. En una mente, en una inteligencia no cabe una visión grande si el corazón es chico. Es necesario entonces una voluntad capaz de lo grande para que esa visión grande pueda permanecer y ampliarse aún más. La magnanimidad es en cierto sentido la virtud del futuro, la gran virtud del futuro. Como el mundo se amplía, como vamos a tener que convivir con mucha gente de otras razas, de otras mentalidades que se encuentran en otras fases del desarrollo cultural, etc., como la convivencia en todos los niveles, en todos los campos se está haciendo cada vez más intensa, la vida se va a hacer invivible si nuestra capacidad afectiva no se dilata”.⁹

El mundo nos muestra permanentemente facetas nuevas. La Inmensidad del Universo es, para el hombre de las últimas décadas, otra faceta nueva a la que debemos plantarle cara con *megaloprépeia*. Y agrega:

“La magnanimidad, según la tradición filosófica, teológica y moral, es una virtud que se coloca en la prolongación de la virtud de la fortaleza. La valentía, la fortaleza es una virtud de lucha, es decir, el magnánimo es aquél que sabe enfrentarse con lo grande y luchar por las cosas grandes, y eso es necesario que se forme poco a poco: es una virtud. Porque no es fácil tener visiones grandes, no es fácil extender nuestra mirada para que incluya también lo distinto, lo otro. Es muy fácil quedarse en lo propio, es muy cómodo reducir lo otro a lo propio, pero no es cómodo, no es nada fácil incluir lo otro y mantenerlo como otro. [...] Esos horizontes están poblados de cosas distintas y diversas que chocan. Lo diverso choca”.

⁹ *La estructura del diálogo*, Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2007, p. 22-23.



La *magnanimitas* está entonces ligada a la fortaleza. El maestro nos hablaba de *fortitudo philosophica*, de fortaleza filosófica. Confrontar con la Inmensidad del universo requiere esa valentía, ya que ese inmenso universo del que hablamos hoy de alguna manera nos choca como algo radicalmente diverso, como “algo otro que debemos incluir manteniéndolo como otro”.

Pero podríamos preguntarnos: ¿Acaso la Tradición no nos ofrece un cobijo para esta intemperie? Seguramente. Pero primero debemos animarnos a mirar a la cara esa inmensidad sobrecogedora. Si la filosofía es *Streben nach letzter möglich Klarheit*, “anhelo de la última claridad posible”, como decía la definición de Hans Cornelius que tanto le gustaba citar al Dr. Komar, debemos animarnos a pensar filosóficamente esta inmensidad y a incluirla orgánicamente en nuestra “Cosmovisión cristiana”, en nuestra “Sabiduría cristiana”.

Un Dios tan inmenso, el pensamiento de la Inmensidad, también nos invita finalmente a levantar la mirada más allá de nuestro pequeño mundo, de nuestros pequeños problemas. *There are more things in Heaven and Earth Horatio than are dreamt of in your philosophy.*¹⁰



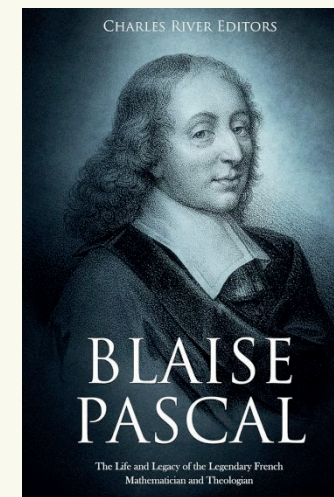
Ilumina mucho la doctrina pascaliana de los 3 órdenes:

“La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus figura la distancia, infinitamente más infinita, de los espíritus a la ca-

10 Hamlet, I, 5.

ridad; porque es sobrenatural [...] De todos los cuerpos en conjunto no podría obtenerse un pequeño pensamiento: esto es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus, no se podría obtener un movimiento de verdadera caridad: esto es imposible y de otro orden, sobrenatural.¹¹

De esta distinción, ontológica, entre los tres órdenes en Pascal brota también una doctrina antropológica: en el orden de los cuerpos, el hombre está situado en el medio entre los dos infinitos, entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Desde hace siglos, y con los avances de la Cosmología ahora más que nunca, tenemos la tarea de aprender a vivir en un nuevo modo de centralidad descentrada. Pascal quizá sea maestro de un pensamiento cristiano más allá del geocentrismo que ponía al hombre en el centro físico del Universo. La grandeza del hombre no radica ya en *esa* centralidad.



Nuestra dignidad es asombrosa, ante todo, por acceder a la dimensión del “espíritu”, esencialmente superior a la de

11 Pensamientos, Nro. 828, p. 279-281.

los cuerpos. “Caña pensante”. “Por el espacio, el universo me comprende y me traga como un punto; por el pensamiento yo lo comprendo”.¹²

“Yo” lo comprendo: es Blas, o es ese científico que usa el súper telescopio para explorar el origen del universo, quien se puede *abrir* a esta inmensidad. Espíritu como apertura al Mundo sigue siendo un distintivo del animal humano, y más que nunca, respecto de los demás animales cuyas capacidades cognitivas cada vez nos sorprenden más. Apertura al Mundo que es apertura a esa Inmensidad cósmica, aunque no sólo a ella.

Pero “lo comprendo” no significa “lo agoto”. El Universo también es misterio para nosotros. Orden y Misterio.

Y más asombrosa es aún nuestra dignidad por acceder a la dimensión sobrenatural de la Caridad, a la unión de amor con este mismo Dios de las inmensidades... El santo cura de Ars, san Juan María Vianney, le preguntó a un campesino qué hacía tanto tiempo frente al Santísimo: “Nada. Yo lo miro, y El me mira”, respondió el campesino. Un encuentro personal e íntimo con ese Dios, que es el mismo de las inmensidades. ¿Podemos refutar al campesino, cuestionar la validez de su experiencia, desde el argumento de ese Dios? Ese Dios de las inmensidades es también Jesús, el Dulce Señor que quiere entrar en intimidad de amor con él. Y el pequeño campesino puede, por el misterio de la gracia, entrar en esa intimidad. El contraste se hace sobrecogedor.

Entonces: si en algún sentido seguimos siendo “el centro”, no será ya “por el espacio” –en el que hemos sido arrojados a un costado o a un rincón– sino por el espíritu, por el pensamiento; y mucho más aún por la caridad. El centro del mundo es el campesino del Cura de Ars.

12 *Pensamientos*, nro, 265, p. 94.

Volviendo a contemplar el tema a la luz del principio *et et* y su inagotable fecundidad: se trata aquí, en este contraste tan agudo que planteamos, de la *unidad de Dios Creador y Dios Redentor*, tan característica del catolicismo. El orden de los cuerpos y el de los espíritus proviene de Dios Creador; el de la Caridad, de Dios Redentor. Pero se trata de un solo y mismo Dios.

También observamos aquí la Unidad de los atributos divinos como otra forma de *et et*. En este caso: Unidad de Poder y Amor. El Dios cósmico nos habla elocuentemente de su Poder, sin negar su amor; el Dios Redentor, Jesucristo, nos habla elocuentemente de su Amor, sin negar su poder. Pero los atributos son inseparables.



Fray Luis de León cantaba, en el siglo XVI, a un Cosmos armónico que constituía un templo lleno de la música divina. ¿Qué cambios puede generar este avance de la Cosmología en la visión tradicional del Universo como objeto de contemplación y admiración que conducen a la adoración? ¿Se puede seguir cantando la Oda a Salinas con su música de las Esferas?

Nuestro nuevo Cosmos no consiste en un Orden conocido exhaustivamente, tampoco simétrico. Se trata de un Orden sólo atisbado parcialmente, pero sigue siendo, y más que nunca, verdaderamente maravilloso y muy capaz de extasiar, con sus imágenes increíbles, a los cosmólogos, o a este primo mío

que se hizo una casita con una ventana en el techo para contemplar el cielo desde su cama. Orden y Misterio.

*El aire se serena
y viste de hermosura y luz no usada,
Salinas, cuando suena
la música extremada,
por vuestra sabia mano gobernada.*

*A cuyo son divino
el alma, que en olvido está sumida,
torna a cobrar el tino
y memoria perdida
de su origen primera esclarecida.*

*Y como se conoce,
en suerte y pensamientos se mejora;
el oro desconoce,
que el vulgo vil adora,
la belleza caduca, engañadora.*

*Traspasa el aire todo
hasta llegar a la más alta esfera,
y oye allí otro modo
de no perecedera
música, que es la fuente y la primera.*

*Ve cómo el gran maestro,
aquesta inmensa cítara aplicado,
con movimiento diestro
produce el son sagrado,
con que este eterno templo es sustentado.*

*Y como está compuesta
de números concordés, luego envía
consonante respuesta;
y entrambas a porfía
se mezcla una dulcísima armonía.*

*Aquí la alma navega
por un mar de dulzura, y finalmente
en él así se anega
que ningún accidente
estraño y peregrino oye o siente.*

*¡Oh, desmayo dichoso!
¡Oh, muerte que das vida! ¡Oh, dulce olvido!
¡Dúrase en tu reposo,
sin ser restituido
jamás a aqueste bajo y vil sentido!*

*A este bien os llamo,
gloria del apolíneo sacro coro,
amigos a quien amo
sobre todo tesoro;
que todo lo visible es triste lloro.*

*¡Oh, suene de contino,
Salinas, vuestro son en mis oídos,
por quien al bien divino
despiertan los sentidos
quedando a lo demás amortecidos!*

Quizá los millones de astros y los cuerpos celestes en sus órbitas emitan, después de todo, una música que nosotros no podemos escuchar, pero que deleite a Dios, a los Ángeles y a los Santos.

Bibliografía citada

GILSON E., *El tomismo*, Pamplona: EUNSA, 1978.

GUARDINI R., *In Spiegel und Gleichniß*, Mainz: Grünewald, 1932.

GUARDINI R., *Berichte über mein Leben, Autobiographische Aufzeichnungen*, Düsseldorf: Patmos, 1984.

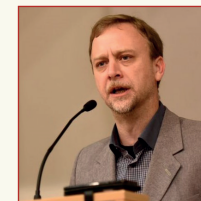
KOMAR E., *La estructura del diálogo*, Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2007.

LÓPEZ QUINTÁS A., Estudio introductorio a *El Contraste*, de Romano Guardini, Madrid: BAC 1996.

PASCAL B., *Pensamientos*, Buenos Aires: Orbis, 1984.



Foto de la era digital¹



por MARTIN SUŠNIK²

Resumen

El ensayo recorre las tendencias del espíritu de nuestra época a partir del universo de las fotografía digital. Los cambios ocurridos en la tecnología desde la era analógica a la digital lejos de ser inocuos reflejan diversos estilos de vida de los que es imprescindible tomar conciencia.

Palabras clave

Saturación –inmediatez – exposición.

1 La presente versión es una traducción retocada del artículo “Slika digitalne dobe” publicada en la revista *Slovenski čas*, Ljubljana, Družina, nº 171, junio 2024.

2 Martin Sušnik. es profesor de Filosofía por la UCA y ejerce su profesión en el nivel medio y superior. Ha publicado varios capítulos de libros y artículos en revistas académicas y de divulgación en Argentina y en Eslovenia, donde también ha dictado conferencias, al igual que en nuestro país. Es miembro de la Fundación Komar y de la Fundación Philosophia Perennis de Eslovenia donde ha publicado el libro “Realizem, ki osvobaja” en 2023.

Si bien, según dicen, su raíz se remonta hasta Aristóteles, puede señalarse que la fotografía nació hace exactamente dos siglos, en 1824, cuando el físico francés Joseph Niépce aprovechó la *cámara* oscura descubierta mucho tiempo atrás (al parecer, por el mismísimo Estagirita) y logró proyectar la luz sobre una placa de peltre recubierta con betún de Judea. El tiempo de exposición a la luz solar necesario para que la imagen finalmente se impregnara en la placa fue de nada menos que de ocho horas.

Desde aquel entonces hasta el día de hoy se han sucedido una ingente cantidad de modificaciones, en el mundo desde luego, pero también en la historia de la fotografía: el tiempo de exposición a la luz, el material para la impresión de las imágenes, el mecanismo y el tamaño de las cámaras fotográficas, la cromaticidad de las fotos... Pero tal vez uno de los cambios más significativos en este ámbito en particular haya sido el paso de la fotografía analógica a la digital. Esta mutación ha influido, huelga decirlo, sobre el sistema de los aparatos y el modo de sacar las fotos, pero sus consecuencias se extienden también sobre la cultura en general y la vida cotidiana, especialmente a partir de la masificación de las cámaras digitales en los comienzos del siglo XXI.

Comencemos por lo más evidente: cuando aún nos sacábamos fotos a la vieja usanza, debíamos tener no poco cuidado y esforzarnos para que la fotografía verdaderamente resultase tal como deseábamos. La posibilidad de infinitos intentos no estaba al alcance de la mayoría, porque la cantidad de fotos se hallaba limitada por el rollo sobre el que ellas quedaban impresas en su negativo y, dado que estos rollos (y también el posterior revelado de los mismos) implicaban un costo económico, era habitual que cada foto exigiera la prudencia, aten-

ción y solicitud del fotógrafo con el fin de obtener en la toma –posiblemente única– el resultado esperado. La fotografía actual, en cambio, no encuentra límites en su cantidad, por lo que es frecuente que “disparemos” cuatro, cinco o más veces al mismo objeto, ya que esto no nos representa ningún gasto adicional. Posteriormente también podemos elegir la toma más exitosa entre todas las realizadas, o bien reintentar una nueva versión si es que ninguna de las que tenemos es suficientemente satisfactoria.

Más aún, no hace falta esperar un tiempo “posterior”; tenemos la posibilidad de revisar y prever cómo habrá de salir la foto incluso antes de sacarla, puesto que la pantalla digital nos manifiesta anticipada e inmediatamente cómo ha de resultar la cuestión. En cierto curioso sentido, esta posibilidad de previsión nos libera de la otrora menesterosa prudencia. En la vieja época era necesario esperar un tiempo –horas, o incluso días, marcados por la incertidumbre y la esperanza– entre la toma de la foto y su visionado. Todo ello exigía la virtud de la paciencia de nuestra parte. Hoy por hoy, en cambio, las fotos están a nuestra disposición al instante... ¡e incluso antes!

Lo señalado ya nos manifiesta algunos aspectos de la vida contemporánea: la primacía de la cantidad, la inmediatez, la impaciencia, la poca tolerancia a la frustración y el rechazo de lo limitante.

A la vez, resulta también interesante lo siguiente: puesto que antes las fotografías necesitaban inexorablemente de un soporte físico, se hallaban más expuestas al paso del tiempo, que podría llegar a desgastarlas, desteñirlas, dañarlas, si es que no se guardaban en un lugar propicio. Hasta podían perderse o corromperse por completo. A pesar de ello, aquellas fotos parecían participar de alguna manera especial de la transtem-

poralidad. Eran un modo de eternizar el instante, una manera de luchar contra lo efímero y una ocasión para la mantener viva la memoria. La foto digital, por su parte, no puede verse herida por el paso del tiempo, no se desgasta ni se destiñe, y sin embargo se ha olvidado de la eternidad y se subordinó a lo transitorio. En la inmensa marea de imágenes que hoy nos asfixia hasta la saturación y en el reino de lo perecedero que impera en nuestros días, solemos realizar un visionado inmediato de las fotografías, pero también se trata de una mirada fugaz. Luego, pocas veces volvemos sobre ellas. La imagen pasó a ser instantánea no sólo en lo que respecta a su tema y su modo de producción, sino también en cuanto a su vigencia. Acaso nos tomamos el trabajo de guardarla en alguna “memoria” artificial –que, empero, ya no es la nuestra– o alguna “nube”, y suele suceder que más tarde no sabemos bien dónde encontrarla, o peor, no emprendemos siquiera su búsqueda puesto que pasó a ser algo obsoleto. Así, la fotografía digital es también un signo (¿causa? ¿efecto?) de la actual cultura del desecho y del olvido.

Además, y también por el carácter material de las fotografías de antaño, la participación en su contemplación exigía la reunión física. Ponerse a mirar fotos podía servir incluso como excusa para la tertulia. Hoy por hoy, en cambio, las “compartimos” pero a distancia; mayormente las miramos a solas puesto que ya no es necesario que estemos juntos para poder mirar lo mismo. Hoy las “subimos”, las publicamos, las posteamos, no pocas veces con el objetivo de que resulten accesibles a gente que no conocemos siquiera. Y todo esto, en algunos casos, con un sospechoso afán: no tanto el de buscar la participación comunitaria como el me-gusta, la admiración y acaso incluso la envidia, a los que tendemos también de modo

cuantitativo. Una cultura narcisista de soledades masificadas y dispersión.

Esto último se ve aún más realzado por otra variación: debido a las características de las cámaras analógicas, era poco frecuente que el mismo fotógrafo apareciera en la imagen fotografiada. Actualmente, por el contrario, esto se ha convertido en una costumbre tan multitudinariamente extendida que hasta se ha ganado un nombre propio: *selfie*. Si a la cultura de la *selfie* de hoy añadimos lo ya dicho (que pre-veamos las fotos y que su objetivo habitual es el *like* ajeno) no resultará sorprendente que, en la actualidad, también se haya potenciado una cultura de la pose (lo cual no es tan novedoso, hay que decirlo) y de la automercantilización del hombre en manos del hombre mismo.

Hace más de medio siglo Guy Debord nos alertaba de que, tras una primera fase de dominio económico por sobre la vida social, en la que tiene lugar una degradación del ser (*être*) en el tener (*avoir*), llega el momento en el que se da un paso del tener al parecer (*paraître*). Daría la sensación de que hoy se termina de confirmar su presagio en la actual cultura del exhibicionismo.

Además: es obvio que nuestro modo de relacionarnos con las imágenes fotográficas se caracteriza principalmente por el sentido de la vista. Pero, puesto que antes eran físicas, teníamos con las fotos impresas un vínculo también táctil. Se trataba, sin embargo, de un tacto respetuoso. Cuidábamos de ellas, *nos* cuidábamos de no mancillarlas con los dedos, de no alterarlas al tenerlas en nuestras manos. Generalmente les conseguíamos un envoltorio de nylon, si no un resguardo de vidrio, para que estuvieran protegidas ante nuestra posible invasividad. Algunas hasta se hacían merecedoras de un espacio

especial en el hogar. Éramos respetuosos ante su “aura”, para decirlo con Benjamín (y también contra él, pues el pensador no estaría de acuerdo en atribuirle aura a la fotografía). Hoy, si bien las fotos ya no son físicas, les hincamos nuestros dedos sin reparo. No es que se llamen “digitales” por tal motivo (del latín *digitus*: dedo, luego también unidad numérica), pero no deja de ser curioso que se haya llegado a semejante coincidencia. Y no sólo las toqueteamos sin escrúpulo, sino que también las manipulamos: las agrandamos, las achicamos, las *scrolleamos*... Ahora están a completa disposición de nuestro profanador dominio.

Con el paso del tiempo incluso nos hemos hecho de medios para modificarlas a voluntad. Las “editamos”, es decir, las retocamos, las maquillamos, adornamos, distorsionamos, deformamos. Aún más, en nuestros días y con la ayuda de la inteligencia artificial las podemos directamente “crear”, convirtiéndolas en algo puramente *fake*. Así la imagen va perdiendo su referencia a lo real. También Baudrillard intuía esto hace ya algunos decenios, cuando hacía referencia a la actual *hiperrealidad*. Por su parte, Byung Chul-Han hace poco señalaba que vivimos hoy en un mundo de *no-cosas* (*Undinge*).

Este fenómeno parece confirmarse con otra modificación: cuando antes fotografiábamos algo o a alguien, solía ser esto una muestra de que lo fotografiado era significativo para nosotros; es por eso que queríamos “guardar” su imagen y poder tenerla con nosotros. La imagen era un medio hacia la realidad. Hoy, en cambio, parece darse una relación inversa: es la realidad la que se ha convertido en un medio para la imagen, y una vez que obtenemos el registro fotográfico nuestra mirada ya no regresa sobre lo real, sino que permanece anclada en la foto (i.e., en la pantalla que la muestra), como si ésta reempla-

zara de ahora en más a la “cosa”. Lo importante ya no parece ser lo fotografiado, sino el hecho de haber logrado fotografiarlo. Los ojos de un fanático que consigue una *selfie* con Messi, por ejemplo, probablemente no vuelvan sobre el astro una vez obtenido el registro y atarán su atención a la *selfie* que supo conseguir y a los *likes* que con ella habrá de obtener.

Que no haya malentendidos. Estos renglones no han brotado de la nostalgia para con la fotografía analógica. Quien los firma en modo alguno tiene intenciones de volver a rollos, revelados y esas cosas. Sin lugar a duda, la digitalización ofrece muchas ventajas. No obstante, quizás no esté de más que nos detengamos a tomar conciencia de algunas tendencias culturales que nos manifiestan los rasgos que hemos intentado apuntar aquí y que posemos una mirada crítica sobre la foto que se nos manifiesta en la digitalización de la vida actual.



Notas sobre *El silencio en el mundo* de Emilio Komar



por TOMÁS DE ROSA¹

Resumen

En estas breves notas se busca mostrar algunas de las tesis propuestas por Emilio Komar en su libro *El silencio en el mundo*, ensayo filosófico acerca de temas antropológicos en el cual se puede apreciar una marcada impronta espiritual. En esta obra se hallan reflexiones de gran profundidad metafísica acerca de la interioridad del hombre que pueden ser de ayuda para una mejor comprensión de la espiritualidad humana, así como también una invitación a una reforma de la propia interioridad.

¹ Tomás De Rosa es estudiante de Filosofía en la UNSTA-CEOP. Se desempeña como profesor de Secundaria en materias como Filosofía, Antropología, Lógica, Ética y Cosmovisión del hombre y del mundo. Es director de la Academia de las Cuatro Plumas de la Asociación «Fe, arte y mito» que se dedica al estudio y difusión del pensamiento de JRR Tolkien, GK Chesterton y CS Lewis. También es jefe editorial de Eucatástrofe Ediciones.

Palabras clave

Silencio – realismo – atención – contemplación

Introducción

El presente ensayo surgió a raíz de la participación en el curso “Metafísica y vida espiritual” dictado por el Dr. Alberto Berro en la Fundación Komar. Sus reflexiones en torno a la comprensión metafísica de la realidad y su íntima relación con la espiritualidad humana, me permitieron terminar de discernir mi experiencia al leer hace algunos años el libro *El silencio en el mundo* de Emilio Komar.

Dicha lectura fue estrictamente espiritual. Y curiosamente, no creí que pudiera suceder esto con la lectura de un libro explícitamente filosófico. Sin embargo, allí estuvo Komar suscitando en mí reflexiones de otra índole.

Fue esa vivencia la que me demostró por primera vez (para luego seguir confirmándolo) que el magisterio de Komar siempre estuvo ligado a la experiencia cotidiana de la vida. Con justicia se puede decir de él que fue un filósofo realista. Habló constantemente de la realidad humana, mostrando cómo la Filosofía debe ser para el hombre un camino de interioridad y meditación atenta del mundo en que se encuentra.

Por estos motivos las tesis de *El silencio en el mundo* me llevaron a realizar un ejercicio contemplativo filosófico, íntimamente unido a otro de carácter espiritual. Propongo aquí una presentación y breve desarrollo de algunas de ellas.

En el silencio no se halla la nada, sino la plenitud del ser

Resulta casi anti-intuitiva esta tesis, primera de las varias que aparecen en la obra. Sin embargo, la lectura pausada y profunda que nos propone Komar muestra su radicalidad.

En una sociedad del ruido como la que habitamos en este siglo XXI es posible entender el silencio como un vacío. La vorágine de la vida, plagada de ruidos y movimientos sin fin, forma en el hombre un estado habitual de hiperactividad que ya Pieper denunció en su tiempo², en el cual el silencio, es decir, la pausa en esa interminable oleada de eventos sólo puede aparecer como vacío, como *vacuum*, como nada. Esto no es vivido como profundidad sino como angustia, como ansiedad, como inquietud. Komar, sin embargo, se encarga de mostrar cómo en realidad no debería ser así. Nos dice:

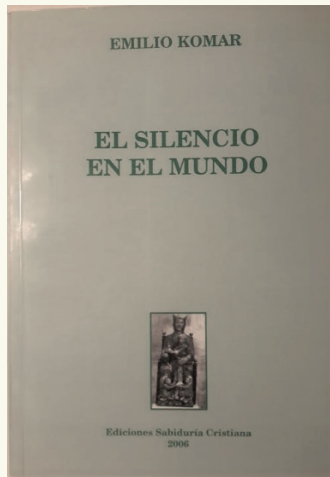
“Cuando aumenta el ruido, nada se escucha y el sonido pierde su poder. El silencio en cambio devuelve a la palabra su fuerza convincente”.³

En el silencio aparece la autenticidad del ser. Allí, ante el oído y la mirada atenta, surgen (o más bien nosotros reconocemos, ya que la realidad siempre estuvo allí aguardando) las cosas, los objetos, las personas, los hechos en su pureza. Aquel ruido que no le permite al hombre detenerse y ver las cosas tal cual son, debe dejar lugar al silencio. Sabemos que esto no es algo sencillo y Komar lo subraya. Hay que entrenarse en la contemplación. En la vida sin pausa es necesario generar el

2 Cfr. Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid: RIALP, 1970.

3 Emilio Komar, *El silencio en el mundo*, Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2005, p. 8.

hábito por repetición de actos que nos permita detenernos y contemplar, ver lo que las cosas son.



Komar presenta una tríada de conceptos sumamente importantes: *silencio, atención, contemplación*. El silencio es necesario como hemos dicho para que las cosas aparezcan en su realidad auténtica. Es sumamente problemático intentar comprender los hechos de la realidad para el hombre que se halla en un estado de turbación, donde no puede ver y discernir correctamente. Por el contrario,

resulta un arduo pero enriquecedor camino lograr superar esos estados iniciales de dificultad al alcanzar el silencio, aquel que Komar define como profundo, no únicamente sensible, sino del corazón, hasta desarrollar la capacidad de la atención. Gracias a esta, la mirada se dirige a la realidad que siempre es particular, en un tiempo y espacio determinados. Alcanzar la atención de la que hablamos requiere una disposición interior. Requiere silencio. Con esto llegamos a una primera conclusión: el silencio y la atención forman una circularidad permanente para el realismo promulgado por Komar. No hay atención sin silencio, no hay silencio sin atención.

Por último, la contemplación, con su *fruitio* como estado más pleno, es la cumbre del camino de la interioridad que busca lo real para deleitarse en ello. Komar lo sintetiza de la siguiente manera:

“¿Por qué tanta corrida, tantas inquietudes, tanto movimiento? Porque en ningún acto encontramos satisfacción, por eso nece-

sitamos mucho movimiento y nunca basta. La frustración produce una gran insatisfacción. El silencio ayuda a ver las cosas”.⁴

El silencio es respeto amoroso por las cosas

Si como hemos dicho, la contemplación es un punto de llegada respecto del proceso que comienza en el silencio debemos ahora desarrollar el aspecto complementario de esa acción: el amor.

La contemplación no es, como a veces en su forma caricaturesca se quiere dar a entender, un simple reposo en las cosas de la realidad, sin intervención de acción alguna. La contemplación, que según Pedro Laín Entralgo es esa “gozosa actividad de la no actividad”⁵, está cargada de un amor intensamente activo para con las cosas. No sólo es pasivo en cuanto que en primer lugar deja a las cosas hablar sino que es activo pues ama, quiere el bien propio de cada cosa.

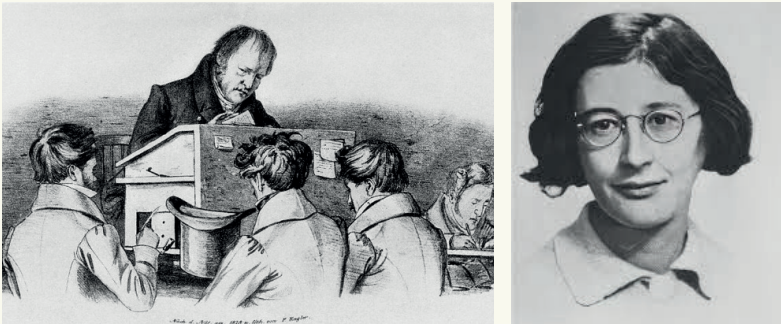
En esta ocasión Komar presenta un grupo de cuatro conceptos que intentaremos desarrollar: *respeto, justicia, atención, amor*. Como en el caso anterior, todos estos se reclaman entre sí, no como una sucesión de eventos, sino como distintas dimensiones del mismo fenómeno.

En el respeto es posible ver aquella pasividad del encuentro del hombre con las cosas. Ese momento donde uno activamente se hace a un lado. Donde conscientemente deja a la realidad ser ella misma, no buscando imponer ninguna medida personal. Si esto es así entonces la justicia se encuentra presente. Lo más propio del respeto es la consideración de cada cosa tal cual es.

⁴ Ibidem, p. 14.

⁵ Cfr. Pedro Laín Entralgo, *Ocio y trabajo*, Madrid: Revista de Occidente: 1960.

Hasta aquí nada podría haber sido posible sin la atención. Porque el respeto y la justicia sólo pueden darse si la atención exenta de ruido e hiperactividad capta las cosas tal cual son. Sin embargo, sin el amor propio de aquel hombre que estima la realidad tal cual es, todo esfuerzo es vano, porque tanto el respeto, como la justicia y la atención pierden su razón de ser, en la medida en que no se abren a lo distinto de uno mismo.



Tan amplio es el espectro de autores dominado por Komar que se sirve, entre otros, de dos textos de pensadores muy disímiles para iluminar estos temas. Uno es de Hegel, filósofo idealista del cual Komar fue un gran crítico, pero al que sin embargo supo reconocer los aciertos que tuvo en su obra. A él le reconoce el acierto de dar importancia a la atención como capacidad que permite la entrega total a la cosa en sí⁶. Por otro lado, Komar recuerda a la filósofa francesa Simone Weil, mucho más cercana en su postura filosófica a la suya. Weil estudió ampliamente el citado tema de la atención, y acerca de ella Komar menciona su obra *La gravedad y la gracia* donde la autora destaca la importancia de la mirada hacia las cosas, a la espera de que de ellas brote su luz. Pueden verse profundas

6 Emilio Komar, *El silencio en el mundo*, p. 36.

similitudes entre esta actitud y aquella distinción entre *intellectus* y *ratio* en la cual Komar insistía tanto.

El ser objetivo es la medida

Podrá sorprender la presencia de esta frase, en tanto que Komar la atribuye a Hegel. No podríamos desarrollar aquí la temática de lo objetivo en el autor alemán, pero Komar supo ver cómo aún en un filósofo idealista como Hegel, el realismo, en cuanto ordenación personal hacia una verdad de las cosas que el sujeto no produce, surge como actitud natural del fondo del corazón. Sin embargo, esta no puede ser posible sin la atención. Komar cita al mismo Hegel en este punto, a su obra *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*⁷.

En la lectura que Komar realiza podemos destacar cómo, purificando el idealismo absoluto de Hegel, hay en este último una intuición de lo eterno en lo particular. Esto es perfectamente coherente con una metafísica creacionista, donde es posible hallar una presencia de Dios en las cosas finitas. Por esto es legítimo un camino ascendente hacia Dios que parta de las creaturas. Pero también podemos comprender cómo una corrupción de esta tesis realista puede llevar a un idealismo subjetivista como el de Hegel, si se absolutiza la presencia de lo infinito en lo finito, negando lo particular de cada ente.

Volviendo al tema central del libro, Komar concluye el segundo encuentro de su curso enfatizando la necesidad del silencio, la importancia que tiene para el hombre la purificación interior. Esta es necesaria para volver a ver las cosas en su pureza, desligadas de los deseos propios de transformarlas. Es necesario dejar que la realidad mida nuestro obrar.

7 Ibidem, p. 39.

Creemos que este punto es crucial en las relaciones interpersonales, tan tentadas siempre de manipulación y dominios implícitos. Es necesario el silencio para alcanzar una verdadera atención que permita la purificación del amor. Si se logra esto, si se ve al otro como es, en su realidad personal, se podrá notar también su contingencia existencial, la cual tiene como contracara la implícita y trascendental decisión de parte de Dios de que éste exista aquí y ahora.

El otro, y por lo tanto uno mismo, es fruto de un acto creador divino, innecesario pero infinitamente amoroso que da el valor de ser una decisión eterna puesta en la realidad por parte de Dios.

Conclusión

Todo silencio es en el fondo una actitud realista, aún si la realiza alguien que no se dedica formalmente a la Filosofía. Y por el contrario, todo filósofo que se precie de ser realista debe obrar teniendo el silencio como aliado si no quiere caer en la manipulación de lo real.

Las tesis presentadas en este artículo no pretenden ser más que una recapitulación de la lectura de *El silencio en el mundo*. Ellas muestran la propuesta komariana de lo que podríamos denominar “vía del silencio”, una invitación de carácter antropológico que como hemos dicho tiene profundas implicancias espirituales, y por estar basada en un realismo metafísico, une la realidad humana con la divina.

Esta vía está acompañada por los distintos elementos presentados por Komar: la atención, el respeto, la justicia, el amor. Todos ellos, fundamentados en la experiencia vital que constantemente Komar ofrecía en sus cursos y en los autores

de las distintas tradiciones filosóficas, invitan a una detenida lectura espiritual, a una decidida reforma interior.



Bibliografía

- KOMAR E., *El silencio en el mundo*, Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2006.
KOMAR E., *La verdad como vigencia y dinamismo*, Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2006.
LAÍN ENTRALGO P., *Ocio y trabajo*, Madrid: Revista de Occidente, 1960.
PIEPER J., *El ocio y la vida intelectual*, Madrid: RIALP, 1970.



Sobre la posibilidad de una psicoterapia postmoderna



por SANTINO TULLI¹

Resumen

En el presente ensayo se reflexionará a partir de una serie de conferencias dictadas en Brasil por Michel Foucault y un curso de Emilio Komar, en la posibilidad de una psicoterapia fundamentada en el pensamiento postmoderno. Esta es entendida de la siguiente manera: un paciente y su terapeuta intentan juntos el desarrollo de una cura psicológica en el paciente.

Se procurará llegar a una conclusión acerca de si puede ser alcanzada una cura, o incluso de si puede hablarse de sanación alguna, si el paciente o el terapeuta fundan su pensar en una concepción postmoderna de la realidad, la verdad, el conocimiento, la salud y la persona.

¹ Santino Tulli tiene 22 años, es estudiante de psicología en Universidad Austral y de filosofía en UNSTA. Es también Profesor y tutor en colegio Los Robles Pilar y ayudante del Dr. Mariano Asla en materias de filosofía en la Facultad de Ciencias Biomédicas de la Universidad Austral.

Palabras clave

Psicoterapia – postmodernismo – Emilio Komar – Michel Foucault – normalidad – verdad.

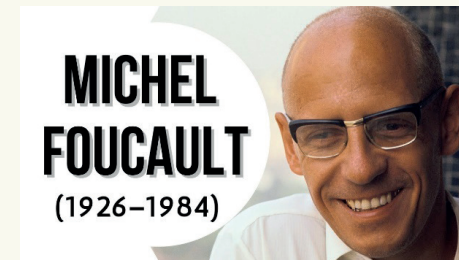
Introducción

La psicoterapia, o psicología clínica, es una práctica ampliamente extendida en el mundo; particularmente en Argentina, donde encontramos el mayor número de psicólogos *per cápita* del mundo (Alonso y Klinar, 2015) y donde la mayoría de ellos se dedica a la clínica psicológica. A su vez, nos encontramos con un auge del pensamiento postmoderno en el país; esto lo podemos intuir, por ejemplo, por la gran cantidad de libros de Darío Sztajnszrajber² que se venden en todas las librerías; el filósofo argentino, deconstructor postmoderno, es un representante contemporáneo de un tipo de pensamiento como es el de Michel Foucault que es el intentaremos presentar en el desarrollo de este ensayo. Asimismo, hay algo de esta filosofía en personas de influencia detrás de los movimientos sociales que llevaron en el país a la despenalización del aborto. A pesar de esto, no es común hallar ensayos que busquen profundizar entre la compatibilidad (o no) de esta filosofía con la práctica clínica de la psicología

Es por eso que este ensayo se propone analizar el pensamiento postmoderno, comparándolo a su vez con el realismo clásico, para finalmente contestar al interrogante de si es po-

2 Darío Sztajnszrajber estuvo, entre otros, detrás de algunos discursos en el debate alrededor de la despenalización del aborto en el 2018. Además, es conductor de un programa en el canal público Encuentro, donde es difusor de la filosofía postmoderna.

sible fundar una psicoterapia en el pensamiento vigente en la postmodernidad.



Para contestarnos esta pregunta, tomamos como representante del pensamiento postmoderno a Michel Foucault por su firme arraigo en el “profeta de la postmodernidad”,

Friedrich Nietzsche, y por su penetración en las importantes consecuencias filosóficas que conlleva este pensamiento, además de la influencia que ha tenido en los filósofos que han continuado profundizando en esta corriente. Su filosofía realiza, en algún punto, un diálogo entre Nietzsche y el mundo actual, agregando ideas propias y lúcidas en temas que interesan a este ensayo. El libro que compila estas conferencias a las que nos referimos es *La verdad y las formas jurídicas*. Nos detendremos principalmente en la primera conferencia, titulada *Nietzsche y su crítica del conocimiento*. Su pensamiento, al menos en esta conferencia, está tan influenciado por dicha figura que, hablando allí sobre él, dice que “lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra”³.

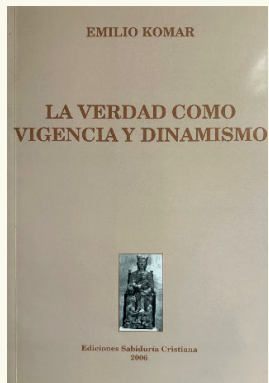
En cambio a Emilio Komar lo tomamos como referente del pensamiento clásico; es un autor que, al igual que Foucault, dialogó con temas de actualidad, como es la psicoterapia. El curso elegido para este ensayo lleva por título *La verdad como vigencia y dinamismo*. Allí plantea, entre otras cosas que hay en la persona “una voluntad que busca permanentemente

3 Michael Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, capítulo 1, Barcelona: Gedisa, 1978, p. 18.

la verdad”⁴ (dinamismo) y esta verdad, justamente por ser perenne, es vigente desde siempre y para siempre.

Estos dos textos van a servir como exponentes de dos visiones de la realidad que precedieron a ambos autores y que podrían dividirse en realismo e inmanentismo; así, Komar encarna el portavoz del realismo creacionista y Foucault del inmanentismo constructivista. Estas vertientes se dieron a lo largo de la historia de la filosofía y ambas respondieron a cuestiones pertinentes a cada época, por esto es importante intentar ahora que ambas corrientes de pensamiento nos iluminen en cuanto al tema de la psicoterapia.

Realidad y verdad



Las primeras preguntas que responder para llegar a una conclusión sobre el cuestionamiento inicial son: ¿qué es la realidad? y ¿hay una verdad? Komar parece unir realidad y verdad: la verdad es algo presente en la realidad, conocer el ser de las cosas sería conocer la realidad; dice que “si estamos fuera de la verdad, estamos fuera de la realidad”⁵. Es necesario unir las, ya que la verdad no es algo

que se encuentre en un mundo inaccesible, sino que podemos conocerla por la inteligencia y con la ayuda de los sentidos.

Según Komar, puede hablarse de una verdad (moral, ontológica o lógica) ya que hay algo en la realidad que, a pesar

4 Emilio Komar, *La verdad como vigencia y dinamismo*, Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 1978, p. 13.

5 *La verdad como vigencia y dinamismo*, p. 17.

de “las puras modas y los puros usos sociales”⁶ sigue siendo válido. Esto puede ser difícil de entender hoy, sobre todo considerando el permanente cambio en el mundo y la sobreesitimulación proveniente de las publicidades, redes sociales, noticias, etc, que hace difícil creer que exista algo de veras vigente en la realidad. Pero, para el realismo, siempre hubo algo permanente en el mundo y esto es lo que el hombre está, hoy y siempre, llamado a descubrir. Para esta visión, el mundo en el que vivimos está ordenado por una Voluntad inteligente (no ciega) y el hombre, con sus límites, puede ir progresivamente conociendo ese orden en la realidad. Conocerlo sería, entonces, conocer la verdad. No debe aquí entenderse a la realidad como materialidad pura, sino que cuando conocemos al hombre en su totalidad (bio-psíquica-espiritual), conocemos mejor la realidad. Los afectos, el alma, la inteligencia, etc, son aspectos de la realidad, aunque no los podamos palpar con nuestras manos. La filosofía realista parte de este supuesto: hay cosas por conocer que son reales, hay un *logos* racional inscripto en el universo que mi propio *logos* puede ir conociendo. Desde Sócrates hasta Komar y pasando por la escolástica, encontramos esta idea de fondo en el ejercicio de la filosofía.

Por otro lado, Foucault toma como supuesto el nihilismo nietzscheano, no hay orden ni algo susceptible de ser conocido, todo es caos y el conocimiento de la cosa en sí no puede darse, puesto que no hay algo en sí. Nietzsche, hablando del mundo, dice que este es puro caos, entonces en la realidad no hay nada por ser conocido, el ser humano parece estar condenado a buscar algo que no existe: la verdad. Si no hay orden en la realidad, entonces no puede hablarse de verdad en el sen-

6 *La verdad como vigencia y dinamismo*, p. 13.

tido en el que Komar plantea, como encarnada en la esencia de las cosas en la realidad. El nihilismo niega la verdad objetiva. Es en ese hilo de pensamiento que Foucault afirma que “la verdad misma tiene una historia”⁷, pero no ya una verdad intrínseca en las cosas, sino una verdad que es fabricada por los hombres, una “historia externa, exterior, de la verdad”⁸, constituida por reglas de juego impuestas por la sociedad y formada a partir de relaciones interpersonales. Separa verdad de realidad, la historia va marcando qué es lo verdadero. Entonces Foucault concluye que en la realidad no hay ningún orden establecido y, por ende, “abstengámonos de decir que hay leyes en la naturaleza”⁹.

Conocimiento y persona

Entonces la pregunta siguiente es: ¿qué es lo que puede ser conocido? Aunque Foucault niegue el conocimiento de la verdad ontológica, no significa que para él nada pueda conocerse. Si la historia misma tiene una verdad, entonces esa historia debe poder ser conocida. Descubrir cómo fue que se gestó una idea es ir descubriendo la verdad. Foucault, a lo largo de la segunda y tercera conferencia, hace un recorrido histórico de cómo en la antigua Grecia, la edad media, durante el sistema feudal y finalmente en nuestra propia sociedad, se ha ido gestando la idea de verdad en términos jurídicos. Esto no es casual, no realiza una historia, entendida como disciplina que estudia los hechos en el pasado, sino estudiando la formación de lo que verdad. Encontramos en el texto de Foucault

un pasaje que señala qué es lo cognoscible y cómo conocerlo: “para saber qué es, para conocerlo realmente, [...] debemos aproximarnos a él no como filósofos, sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder. Solamente en esas relaciones [...] comprendemos el conocimiento”¹⁰. No hay conocimiento real de algo en sí mismo, simplemente relaciones de lucha y de poder que pueden ser estudiadas, pero no como filósofos buscando la esencia de las cosas, sino como historiadores/políticos que buscan comprender cuáles fueron las condiciones que llevaron a que cierta idea sea creída y no otra.

La escuela filosófica realista que encarna Komar contestaría que la verdad de las cosas puede ser conocida, la realidad tiene un orden y el hombre, no sólo puede conocerlo, sino que hay en él una “voluntad de ser”, propia de la naturaleza humana, que hace que buscar la verdad de las cosas sea para él una condición necesaria para la felicidad.

Mucho se ha hablado de la voluntad de poder, o incluso de la voluntad de sentido, pero lo que la primera no advierte y la segunda presupone, es que hay en el hombre un apetito dirigido hacia el ser de las cosas, hacia la verdad. La voluntad de encontrar sentido en las cosas supone que hay en la realidad un *logos* contenido en su ser, al cual podemos conocer. Dice Komar sobre este tema que vemos en la persona que “el alma siempre anhela lo real, el ser”¹¹, en ella se da una necesidad imperiosa de la verdad, no es meramente un “lujo gnoseológico”¹². Para Foucault no habría ninguna voluntad o apetito en el hombre, ya que afirmar que hay algo propio de la naturaleza humana

7 Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 12.

8 *La verdad y las formas jurídicas*, p. 15.

9 *La verdad y las formas jurídicas*, p. 23.

10 Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 28.

11 Komar, *La verdad como vigencia y dinamismo*, p. 13.

12 *La verdad como vigencia y dinamismo*, p. 24.

implicaría afirmar que existe una naturaleza humana, cosa que el autor no está dispuesto a hacer. Lo que parece natural, en realidad tiene una historia a la que podemos remontarnos y por ende, como diría Nietzsche, es consecuencia de una invención, no de un origen natural. Incluso el conocimiento es para Foucault algo que “unos animales inteligentes inventaron”¹³, todo lo que creemos verdadero por sí mismo no lo es, la verdad es una ilusión inventada por la sociedad. Dice luego que el conocimiento no es percepción o identificación con lo conocido, si no a lo sumo una “violación de las cosas a conocer”¹⁴. Es interesante señalar que para la tradición escolástica la verdad también es inventada, aunque en el sentido etimológico de la palabra, ya que esta viene del latín *invenire*, que significa descubrir. El hombre lo que hace es descubrir la verdad en la realidad, lo que antes estaba velado ahora se ha descubierta (o revelado) y puede ser contemplado.

La destrucción del conocimiento no puede darse sin una correlativa destrucción del sujeto. Lo único que nos puede llevar a pensar a la realidad con cierto orden inteligible y a las personas con una capacidad cognoscitiva del mismo, es el previo reconocimiento de un Ser que da sentido a la realidad y, en especial, al sujeto que la conoce. Foucault es muy lúcido en este sentido y se da cuenta que asumiendo la no-existencia de Dios, debe asumir, junto a ello, que no hay tal “existencia de una armonía entre el conocimiento y la cosa a conocer”¹⁵ y también que “quién desaparece no es Dios, sino el sujeto en su unidad y soberanía”¹⁶. No hay una persona como tal, esto es, de nuevo, un concepto ilusorio, o a lo sumo una construc-

13 *La verdad y las formas jurídicas*, p. 19.

14 *La verdad y las formas jurídicas*, p. 23.

15 Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 24.

16 *La verdad y las formas jurídicas*, p. 25.

ción social. Puede ser un concepto con una historia extrínseca, pero no algo real. Una vez más, es pertinente hacer alusión a la idea sobre qué es lo que podemos conocer y aplicarla a lo que hay de cognoscible en el sujeto: nada esencial (o verdadero), sino relaciones de lucha y poder, solo estudiables por un historiador, pero nunca por un filósofo.

Es válido preguntarse entonces, ¿La persona posee un valor intrínseco? Aunque ninguno de los dos textos hace mención explícita sobre esta cuestión, podemos sacar conclusiones propias a partir de lo que los autores plantearon sobre los temas anteriores. En primer lugar, Foucault, sostiene que, si no hay valores objetivos en las cosas, no lo hay tampoco en el hombre. Lo única forma de relación interpersonal que puede darse es un intento de dominación sobre los otros ya que, al no existir un Ser necesario que le confiera valor objetivo a los seres contingentes, nada nos puede llevar a reconocer a la otra persona como alguien valioso en sí mismo. No habría entonces una naturaleza humana a la cual responder, ni uno mismo para consigo ni para con los demás.

En cambio, para el realismo, hay una naturaleza humana a la cuál debemos responder, tanto en nosotros como en los demás; en esto consiste la ética para Komar: en una respuesta a la llamada de la naturaleza humana. Así, afirma que la ética “no tiene carácter extrínseca sino que es exigencia y grito de la naturaleza misma”¹⁷. La idea de la existencia de una vocación humana universal por desplegar su naturaleza está presente en esta escuela de pensamiento y está ligada a la ética, ya que esta sería la ciencia encargada de descubrir las exigencias de la esencia personal, a fin de atender a las mismas. Komar hace notar que se ha perdido la noción clásica de ética, se la

17 Komar, *La verdad como vigencia y dinamismo*, p. 6.

asocia inmediatamente con Kant y su moral represiva. A esto responde afirmando que su idea de la ética no es esta, que la moral bien entendida busca ligarse a la naturaleza humana y que “es aliada de mis profundas tendencias”¹⁸. El orden moral no es algo extrínseco, como si ejerciera una represión a mis tendencias naturales, sino que intenta sacar a la luz lo más profundo de mi ser. Esta concepción sólo puede ser entendida si es fundada en la tesis de que hay una naturaleza humana, vigente en todos los tiempos y subyacente a las distintas personalidades. Desde luego que en cada persona esta naturaleza común va a desarrollarse de forma particular, pero todas las diferencias van a partir de la misma semilla universal común a todos los hombres. A partir del concepto griego de *eidopoiésis*, Komar sostiene que por medio de la ética, la persona llega a conocerse a sí misma a sus tendencias más profundas, para responder a estas y llegar a ser lo que, en cierta forma, ya es; la moral es el camino por el que llegamos a ser nosotros mismos.

Desde esta concepción antropológica se puede afirmar que hay en el hombre algo *normal* o *sano*. Komar, refiriéndose a este tema, dice que lo normal es “lo que debe ser”¹⁹, lo que corresponde a la naturaleza de la cosa. Lo que es normal o sano “no puede establecerse socialmente, ni personalmente, ni con la época”²⁰, sino que deben tenerse en cuenta dos aspectos: lo “que corresponde a este sujeto [...] y las exigencias universales de la persona humana”²¹, lo subjetivo y lo común a todos los hombres de todas las épocas.

Para Foucault esto no es así, no puede hablarse ni de normalidad ni de enfermedad, puesto que no hay ninguna natu-

raleza humana a la cuál responder. No hay ninguna norma que responda a algo interno en el hombre, todo es dado por la sociedad, toda norma es en el fondo limitante. Ya no se habla, como en Komar, de algo que haga desplegar la naturaleza humana, puesto que cuando Foucault destruye al “sujeto en su unidad y soberanía”²² asume que no hay en él algún valor objetivo o esencia a desarrollar.

Pero, si no hay una norma o algo que corresponde a cierta naturaleza humana común, ¿cómo podrá hablarse de algo enfermo o patológico? Para Komar, sabemos que, sí lo sano es el ideal, lo enfermo o patológico en el hombre es aquello que no deja desplegar el ideal de su naturaleza, tanto en lo común como en lo personal. En cambio para Foucault, no podría hablarse de un algo enfermo, ya que no hay nada sano, lo que consideramos normal no es sino algo impuesto por el poder, no algo sano en sí mismo.

Lo enfermo no se puede explicar sin lo sano, de la misma forma que el mal no se puede explicar sin el bien, lo enfermo no es sino la ausencia de lo sano y lo sano es lo que corresponde a la naturaleza humana particular de cada sujeto.

De una forma u otra, las psicoterapias que han surgido aceptan que hay algo en el hombre normal o natural. Si bien varía la concepción sobre qué es lo natural, todos asumen que hay algo natural o un ideal en el hombre y, desde allí, trabajan para sanar aquello que no permite el despliegue de lo esencial. En el psicoanálisis, por ejemplo, la terapia (con las histéricas y en un principio al menos) “no consiste entonces en extirpar algo [...] sino en disolver la resistencia y así facilitar a la

18 *Ibidem*.

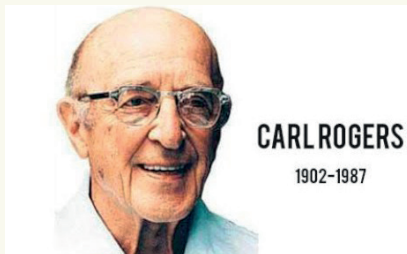
19 Komar, *La verdad como vigencia y dinamismo*, p. 9.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 Foucault, Michael, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 25.

circulación el camino por un ámbito antes bloqueado²³; hay algo que debe ser disuelto para liberar la naturaleza humana. Incluso la perversión es, en el adulto, la ausencia de un desarrollo sexual normal. Lo mismo asume C. Rogers cuando, en *el proceso de convertirse en persona*, enumera ciertas características que brotan en el cliente a partir de una buena relación con su terapeuta, dice que este “se aproxima más a una persona sana, integrada y de funcionamiento pleno, en lo que respecta a la estructura de su personalidad”²⁴ cuando esta relación cliente-terapeuta crece. Hay algo sano o ideal a lo que apuntar en la terapia y esta busca la normalidad en la persona de la que habla Komar.



Es importante hacer notar que se puede coincidir o no con lo que se piensa como natural en el hombre, no quiero decir aquí que la antropología de Rogers o Freud sea correcta, pero el

punto es que ambos autores, y casi todos los terapeutas, asumen que hay algo en la persona que pide ser liberado y es natural a la misma. También cabe resaltar que normalidad no implica homogeneidad absoluta, donde cada persona normal es idéntica a la otra, sino que implica que cada persona desarrolle su propia personalidad. La *eidopoiésis* consiste en que cada cambio sea para el despliegue de lo que uno mismo es, distinto a los demás, en fidelidad a la propia esencia.

La psicoterapia

Ya llegando al final de este ensayo, se intentará dar una respuesta a la pregunta planteada inicialmente sobre la posibilidad o no de una psicoterapia postmoderna.

En la primera parte del ensayo formulé una breve definición de psicoterapia: un paciente y su terapeuta intentan juntos el desarrollo de una cura psicológica en el paciente. Esta asume la existencia de una naturaleza humana, de un ideal al cual dirigirse, sin esa verdad no podría hablarse de ningún intento de sanación, ya que si no hay ideal, tampoco enfermedad y por ende tampoco un posible tratamiento.

Es importante hacer dialogar al pensamiento clásico con las cuestiones más actuales como lo es la psicoterapia y eso es lo que hace Komar cuando dice que la “esperanza terapéutica se apoya en la existencia previa de cierto sentido de verdad”²⁵. Se da cuenta que la pregunta por la verdad de las cosas afecta temas de actualidad y que, descartando esta tesis filosófica, no podría hablarse ni de una enfermedad mental ni de una psicoterapia para sanarla. Foucault no se pronuncia sobre el tema de la clínica psicológica, aunque habiendo deshecho la idea de una naturaleza humana y de lo normal o sano, podría inferirse que no habría forma de conciliar su pensamiento con la aceptación de la psicoterapia.

Esta práctica asume el concepto de verdad y busca que el paciente adecue su psiquis a la realidad, “ambos, el terapeuta, en tanto que es serio y el enfermo, en tanto quiere curarse, buscan la verdad”²⁶. La psicoterapia se basa en la voluntad del enfermo por desplegar su naturaleza a través del contacto con

23 Sigmund Freud, *Sobre psicoterapia de la histeria*, Buenos Aires: Amorrortu, 1985, p. 296.

24 Carl Rogers, *El proceso de convertirse en persona*, México: Paidós, 1992, p. 162.

25 Komar, *La verdad como vigencia y dinamismo*, p. 3.

26 *La verdad como vigencia y dinamismo*, p. 5.

lo real, dejando a un lado lo falso para conectar su intelecto y su afectividad con el ser de las cosas.

Así, entendemos que, “si no hay un orden objetivo, la psicoterapia no es posible”²⁷. En el pensamiento postmoderno el sentido de verdad no existe, para Foucault esta se establece culturalmente y, de este modo, no puede hablarse de una psicoterapia postmoderna. A lo sumo podría darse una relación de poder en la que el psicoterapeuta intente imponer su propio punto de vista o dominar a su paciente, establecer su propia verdad, pero no el desarrollo de una cura.

A pesar de esto, distintas escuelas o psicólogos, han fundado su pensamiento en la filosofía postmoderna o en la ausencia de la verdad en la realidad. Entre estos se encuentran, por ejemplo, las terapias colaborativas, que plantean que “un problema no es una entidad objetiva y localizable”²⁸, no es algo real, sino producto de narraciones que nos han contado y hemos creído. Goolishian y Anderson, pioneros en esta terapia, sostienen que quién en realidad somos es una construcción de historias contadas por los demás y por nosotros mismos, no una entidad real con un valor objetivo común a la especie humana. También malinterpretan la postura clásica, diciendo que esta “nos limita a ver a la persona como restringida por la metáfora evolutiva y psicológica de una naturaleza universal humana”²⁹, consideran el concepto de esencia como algo solamente estático que limita a la persona. Es cierto que hay algo fijo (o vigente) en la naturaleza, pero también hay algo que

27 *La verdad como vigencia y dinamismo*, p. 19.

28 Ibarra Martínez, Alexis, “¿Qué es la terapia colaborativa?”, *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, Barcelona, 2004, 5, p. 3.

29 Goolishian, Harold y Anderson, Harlene, “Narrativa y *self*. Algunos dilemas posmodernos de la psicoterapia”, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, 1995, p. 305.

se despliega a lo largo del tiempo; somos seres históricos que se desarrollan de manera dinámica. La persona es entendida dentro de una cierta naturaleza común, fija y limitante en algún sentido, pero que se despliega y la hace ser quien realmente es: no debilita su ser, sino que lo hace relucir. Las terapias narrativas olvidan el carácter dinámico de la verdad y, por ello, descartan esta idea “medieval” de verdad; pero, sin saberlo, destruyen el fundamento de la práctica clínica psicológica.

Conclusión

A la hora de plantear a la psicoterapia como un intento de desarrollo de cierta cura, se asume que hay algo enfermo que debe ser curado, pero si no se admite un concepto de salud, no puede hablarse tampoco de algo enfermo. No puede hablarse de enfermedad sin ideal, de la misma forma que no puede hablarse de mal sin hablar de bien. La enfermedad solo se entiende como ausencia de salud y la psicoterapia se funda en esta certeza. Uno de los orgullos del pensamiento postmoderno (no sólo de Foucault) es haber roto con la idea de que hay algo normal, pero rompiendo con lo natural en el sujeto se rompe también con lo sano y lo enfermo y, junto con ello, con la psicoterapia.

El concepto más importante y que recubre todo lo expuesto, es el de verdad. Derribándolo, cae todo lo siguiente, mundo, realidad, persona y conocimiento; hablar de orden objetivo y racional en la realidad es necesario para poder explicar estos conceptos.

El terapeuta no puede fundar su pensamiento en la postmodernidad ya que allí no encontraría motivos para atender un paciente. Quizás podría pensarse en acoger gente en el consultorio para sacarles dinero o imponer ideas propias,

pero no con la finalidad de una cura. La psicoterapia postmoderna entonces parecería ser una contradicción *in termini* ya que esta filosofía niega los fundamentos de esta práctica.

Bibliografía

- ALONSO M. y KLINAR D., *Los psicólogos en Argentina: Relevamiento Cuantitativo 2015. Resultados preliminares*, 2105. Recuperado de https://www.researchgate.net/profile/Modesto-Alonso/publication/311703215_LOS_PSICOLOGOS_EN_ARGENTINA_Relevamiento_Cuantitativo_2015_Resultados_preliminares/links/58555c1808ae8f6955561605/LOS-PSICOLOGOS-EN-ARGENTINA-Relevamiento-Cuantitativo-2015-Resultados-preliminares.pdf.
- FOUCAULT M., *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1978.
- Frankl V., *El hombre en busca del sentido*, Barcelona: Herder, 1979.
- FREUD S., *Sobre psicoterapia de la histeria*. En *Obras completas (T II, p 261-309)*, Buenos Aires: Amorrortu, 1985.
- GOOLISHIAN H., *Narrativa y self. Algunos dilemas posmodernos de la psicoterapia*, En Buenos Aires: D. Fried Schnitman (Ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad* (pp. 293-306), 1995.
- IBARRA MARTÍNEZ A., *¿Qué es la terapia colaborativa?*, Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social, (5), 0. Barcelona, 2004.
- KOMAR E., *La verdad como vigencia y dinamismo*, Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 1978.
- NIETZSCHE F., *La ciencia jovial: La gaya ciencia*, Caracas; Monte Ávila, 1985.
- ROGERS C., *El proceso de convertirse en persona*, México: Paidós, 1992.
- ROLDÁN J. P., *La opción fundamental: Grandes constantes metafísicas*, recuperado: https://www.academia.edu/6593825/La_opci%C3%B3n_fundamental_Grandes_constants_metaf%C3%ADsicas



La eficiencia ontológica del amor¹ Afinidades entre Santo Tomás de Aquino y Pavel Florenski



por MARISA MOSTO²

“El conocimiento se transforma en amor”.

GREGORIO DE NIZA

Resumen

El siguiente trabajo presenta algunos puntos afines entre el pensamiento de Pavel Florenski (1882-1937), científico, filósofo, teólogo y sacerdote ruso y Santo Tomás de Aquino en torno al tema del amor, desde distintas perspectivas: metafísica, antropológica y ética.

- 1 Este trabajo fue presentado en la XLVI Semana tomista sobre *Las dimensiones de la afectividad*, en septiembre de 2022.
- 2 Dra. En Filosofía por la UCA. Titular de las cátedras de Ética y de Introducción a la Filosofía en la carrera de Filosofía y de Ética Filosófica en la Facultad de Teología de la UCA Miembro del Consejo Directivo de la Fundación Emilio Komar.

Varias de sus publicaciones y trabajos académicos pueden encontrarse en <https://independent.academia.edu/MarisaMoSanto>.

Palabras clave

Metafísica del amor – el drama ético.

Algunos pasajes del *Banquete* de Platón o de la *Metafísica* de Aristóteles invitan a contemplar el dinamismo de la vida humana y el cosmos a partir de una fuerza de atracción inexorable que dibuja un cuadro de admirable belleza: *Eros* engendrado el día que nació Afrodita³, no deja descansar al hombre hasta que éste se convierta mediante “la visión de la divina belleza” (θεῖον καλόν) en un “inmortal amigo de los dioses”⁴; θεός, mueve sin cesar y sin moverse el constante tránsito de la potencia al acto de los seres atrayéndolos, pues esa “es la manera como mueve lo que es deseable [...] Es deseable lo que nos aparece bello (καλόν) y el objeto primero de la voluntad es lo que es realmente bello (καλόν)”⁵. Interior que empuja (*eros*) o exterior que atrae (θεός), el magnetismo de esa fuerza es el origen y el fin de la figura.

Santo Tomás al igual que Pavel Florenski se insertan en las coordenadas de comprensión del ser de esta tradición a la que contemplan bajo una luz nueva que les ha sido revelada. Intentaremos en el siguiente trabajo presentar en breves pinceladas algunos momentos especulativos afines en el pensamiento de estos autores en torno a lo que, dentro del radio de esa luz, podríamos llamar “la *eficiencia ontológica del amor*”.

3 *Banquete*, 204 b-c.

4 *Banquete* 211e-212a.

5 *Metafísica*, 1072a25.

«Dios», un concepto relativo. Amor y existencia

Señala George Steiner en *Presencias reales* que el ser humano vive atravesado por una paradoja. Por un lado, nos habita un deseo de *absoluta* libertad y singularidad que le ha llevado a preguntarse a Goethe “¿Cómo puedo ser cuando otro es?” y a “Nietzsche: ¿Cómo puedo existir si Dios existe?”. Pero, por otro lado, si esa absoluta independencia se concretara nos deberíamos enfrentar como nuevos Narcisos al abismo del “terror a la soledad”.⁶

Tal situación paradójica es resuelta tanto por Santo Tomás de Aquino como por Pavel Florenski desde la experiencia del amor. Vayamos por partes.

¿Cómo puedo existir yo si Dios existe? ¿Mi ser no limitaría, *sujetándolo*, al Suyo, todopoderoso y *ab-soluto*? Quizás sea así, ¿quizás lo “limita”? O digámoslo de otra manera: el origen de mi ser tal vez sea la auto posición de ese límite. Ese es el modo de ver de Pavel Florenski. Dios es Amor no sólo “*en el interior*”, sino “también *fuera* de sí mismo” y “la humildad de Dios”, fue “manifestada ya por primera vez en la creación del mundo, es decir, en el hecho de poner junto a sí una existencia autónoma, de otorgarle la libertad de desarrollarse conforme a sus propias leyes, todo ello como consecuencia de un acto gratuito de benevolencia por el que Dios se pone límites a sí mismo [...]”⁷.

Siguiendo esta idea, Sergui Bulgákov concluye que en el *fiat* a la existencia de la creatura se entabla una correlación y “lo «Absoluto» se convierte en «Dios», que es un concepto

6 *Presencias reales*, Barcelona: Destino, 1991, p. 170.

7 *La columna y el fundamento de la Verdad*, Salamanca: Sígueme, 2010, p. 268. Florenski señala con esta expresión la liberalidad metafísica del Amor en la donación de la existencia. Sin embargo, no hay que perder de vista que se trata de presentar con un lenguaje humano una realidad que, desde todo punto de vista, lo excede.

relativo: Él es «Dios» respecto a otro, para la criatura, lo Absoluto tomado en sí mismo, no es Dios. Esta auto-relativización del Absoluto es el sacrificio del amor de Dios hacia este *otro*, puesto por él mismo como creación *ex nihilo*.⁸ Es este un “principio importantísimo del devenir y del mundo”, en Dios no hay *mezquindad*⁹, no guarda el Ser para sí. Es Amor y el amor tiende naturalmente a la alteridad.



Pavel Florenski y Sergui Bulgákov por Mijail Nésterov.

8 *El Paráclito*, Salamanca: Sígueme, 2014, p. 279.

9 Esta intuición la encontramos ya en Platón, “Digamos ahora, por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad (ἀνευ φθόνου) acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo. Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo y de manera caótica y desordenada y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello”. *Timeo*, 29e-30a.

Dios crea en libertad, por amor, porque es bueno, coincide Tomás¹⁰, y todo lo creado de algún modo permanece en Él. Pues la creación es esa asimétrica co-relación Creador-creatura¹¹. Una co-relación en la participación del ser y por lo mismo de mutua presencia, “porque ya sea el que da como el que recibe realizan una presencia o sea se hacen presentes el uno al otro”.¹² Dice Santo Tomás que “Dios está en todas las cosas [...] como la luz que el sol provoca en el aire se mantiene mientras el aire está iluminado. Así, pues, cuanto más ser tiene una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios según el modo propio de ser. Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad, como quedó demostrado. Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente”.¹³

Los seres desde esta perspectiva se revelan como iluminados *desde dentro* por esa urdimbre de luz que los sostiene. El

10 Señala Santo Tomás: “El bien es el objeto de la voluntad. Por eso se dice: *Porque Dios es bueno, existimos*, entendiendo esta frase en el sentido de que su bondad es la razón de querer todo lo demás, como ya se dijo (a.2)”. *Suma Teológica* I, 19, 4, Respuesta a la 3ra objeción. “Así, pues, como Dios según se demostró (a.3) por necesidad quiere su bondad, pero en cambio no por necesidad quiere lo demás, con respecto a esto último tiene libre albedrío”. *Suma Teológica* I, 19, 10, rta.

11 Santo Tomás distingue el *modo de relación* de las criaturas a Dios (real) y de Dios a las criaturas (de razón). Cfr. el comentario de Ángel Luis González a *Contra Gentes*, II, 11-14, en *Teología Natural*, Navarra: EUNSA, 2008, p. 229-231. De ahí el calificativo de “asimétrica”.

12 Cornelio Fabro, *Partecipazione e Causalità*, Torino: SEI, 1960, p. 630.

13 “Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. [...] sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”. *Suma Teológica*, I, 8, 1.

pensador metafísico gravita suavemente hacia una cierta *mística* natural. Dentro de este espíritu comenta Gilson a Santo Tomás: “El universo tomista aparece por ello, en el plano de la metafísica misma, como un universo sagrado. [...] es un mundo de entes en el que cada uno da testimonio de Dios por su acto mismo de existir. [...] Como el más glorioso de los ángeles, la más humilde brizna de hierba hace, al menos, esta cosa admirable entre todas: existe. [...] haber traspasado una vez el umbral de este universo, es no poder vivir ya en otro”.¹⁴ La eficiencia del Amor (nos) pone y (nos) sostiene a cada uno en la existencia. Existir es *estar* en Su Presencia. La soledad ontológica es metafísicamente imposible.

La verdad es manifestación del amor

No sólo a la *existencia* de los seres se hace presente el Amor de Dios, su modo de ser tales, el contenido formal, la inteligibilidad que los define es la manifestación de una *palabra* que adquiere un cuerpo singular en el halo de esa luz. Para Tomás son modos de expresión del Ser divino¹⁵, mediante los cuales comparte su Riqueza en la multiplicidad de la creación “porque también el hombre cuando ve que no puede expresarse suficientemente con un solo vocablo multiplica de diversas maneras las palabras para explicar con muchas su concepción mental. Y también en esto se puede considerar la eminencia de la divina perfección, en que en la perfecta bondad, que en Dios está concentrada y con toda simplicidad, en las creaturas no puede darse sino según diverso modo y por muchas”.¹⁶

14 Etienne Gilson, *El tomismo*, Pamplona: EUNSA, 1978, 167-168.

15 Cfr. Romano Guardini, “El carácter verbal de las cosas”, en *Mundo y persona*, Madrid: Encuentro, 2000, p. 118 y ss.

16 *Suma Contra Gentiles*, III, 97.

La *verdad* de los seres representa una cierta presencia de la Vida Divina en ellos. Sostiene Santo Tomás que: “Puesto que todo lo que Dios ha creado está en Él como conocido, se sigue que todas las cosas creadas son en Él propiamente la vida divina”.¹⁷ “Por eso todo lo que está en Dios no sólo tiene vida, sino que es vida, puesto que todo lo que está en Dios es su esencia. Es por eso que la creatura es en Dios esencia creadora. Por lo tanto, si se consideran las cosas según el ser que tienen en el VERBO, son vida”.¹⁸

Verdad, Vida. La verdad de los seres es algo viviente. “La verdad en cuanto ser vivo por excelencia” dice Florenski, es lo que encarna el contenido etimológico de la palabra “*istina* [verdad] que es «la existencia que permanece», «lo viviente», «el ser vivo», «el que respira», es decir el que posee la condición esencial de la vida y de la existencia”.¹⁹

Verdad/Vida que a su modo de ver también se nos presenta “diversificada”, multiplicada generosamente pues “en la luz del Tabor, son una misma cosa la *forma* y el *contenido* de la Verdad. Sin embargo, al ser recibido y asimilado por la criatura, el conocimiento de la Verdad cae dentro del ámbito del tiempo y del espacio [...] Con ello se disocia doblemente la unidad de forma y contenido, y el *conocimiento de la Verdad* se convierte en un conocimiento *en torno a la Verdad*”.²⁰

17 “Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde, cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina”. *Suma Teológica*, I, 18, 4, rta.

18 “In Deo autem suum intelligere est sua vita et sua essentia: et ideo quicquid est in Deo, non solum vivit sed est ipsa vita, quia quicquid est in Deo, est sua essentia. Unde creatura in Deo est creatrix essentia. Si ergo considerentur res secundum quod in verbo sunt, vita sunt”. *Lectura super iohannem*, 1,2, 91.

19 *La columna*, p. 49.

20 *La columna*, p. 149.

Florenski interpreta a partir de allí el vínculo ontológico de la verdad y el conocimiento como una relación *viviente* entre personas, “el acto de conocimiento no es sólo un acto gnoseológico, sino también ontológico, no es sólo ideal, sino también real. El conocimiento consiste en la *salida* real de sí del sujeto cognoscente, o lo que es lo mismo, en la *entrada* real de lo conocido en el que conoce: el conocimiento es la unión real del que conoce y de lo conocido. [...] es una *comunidad* moral viviente entre personas”.²¹



Santo Tomás de Aquino.

Creador y creatura hallan en el conocimiento una nueva ocasión de presencia mutua. Algo de esta idea se encuentra en la sentencia de Tomás acerca de que “la cosa natural está constituida entre dos intelectos, y se llama verdadera según la adecuación tanto a uno como a otro”.²² La correlación asimétrica que introduce el vínculo entre el Creador y la creatura es desbordada por un contenido nuevo. La creatura no sólo es

21 *La columna*, p. 94.

22 *De Veritate*, I, 2.

creada y sostenida, sino que es capaz de percibir el resplandor de la Luz del *Logos*. Su morada se reviste con los colores que le acerca el prisma de la creación. Comenta Josef Pieper esta perspectiva metafísica del siguiente modo: “para la antigua filosofía es incluso lo mismo decir «las cosas tienen ser» que decir «las cosas se encuentran en el campo de relación del espíritu, están relacionadas con el espíritu». [...] Este y no otro es el sentido de la antigua proposición cuya comprensión ha llegado a perdersenos por completo: todo ser es verdadero (*omne ens est verum*) y de la otra proposición que significa lo mismo: «ser» y «verdadero» son conceptos convertibles”.²³

El comentario de Pieper no debe inducirnos al error de entender la comunión con la verdad como un hecho desencarnado²⁴. La integralidad de la correspondencia se verifica de modo singular en el deleite que produce en el ser humano el conocimiento por connaturalidad: “Hay pues una delectación que se da en el mismo uso de la razón, como cuando uno se deleita en el contemplar o razonar. Y tal delectación no impide el uso de la razón, sino que lo favorece, porque hacemos con más atención aquello en lo que nos deleitamos, y la atención ayuda a la operación”.²⁵

El amor realizado es la belleza

“La verdad manifestada es el amor.
El amor realizado es la belleza”.

PAVEL FLORENSKI²⁶

23 Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1979, p. 111-112

24 Pieper se ocupa un poco más adelante en la misma obra de despejar ese posible error. Cfr. p. 117 y ss.

25 *Suma Teológica*, I-II, 33, 3, Sol.

26 *La columna*, p. 95.

Desde esta perspectiva los trascendentales del ser pierden su pátina falsa de abstracción y se revelan como algo vivo, que late en el pulso del dinamismo de la persona y el cosmos.

El ser humano experimenta ese vínculo viviente aún de otro modo, de manera activa, empujándolo desde dentro a través de su querer natural: “Todos los actos de la voluntad se reducen, como a su primera raíz, a aquello que el hombre quiere naturalmente”.²⁷ A aquello *que quiere por naturaleza*, por creación.

Existimos en el tiempo, somos de determinada manera y queremos todo lo que queremos movidos por un impulso interior que también nos ha sido dado. Señala Pieper, comentando a Santo Tomás: “Dios no sólo le ha dado a su creatura, en su proyecto creador, una esencia determinada de tal o cual manera, una «naturaleza», [...] sino que también la ha llevado a existir –igualmente sin preguntárselo– en un acto absolutamente eficiente de voluntad creadora, y esto quiere decir que la ha puesto, con un impulso imposible ya de detener, en camino hacia la única realización no sólo «pensada» sino también «querida» para ella, para la creatura. [...] En efecto, el acto primigenio de la *creatio* debe ser pensado [...] como una verdadera «fulguración», como un proceso «explosivo» en grado sumo, del que toda la dinámica creatural ha recibido su impulso y es mantenida luego en marcha”.²⁸

Sostiene Florenski citando a Bernardo de Claraval y poniendo en foco el objetivo final de aquel impulso que mueve a la creatura a su realización, que “la causa del amor a Dios es Dios”. Pero conviene aclarar que en esta perspectiva el impul-

27 *De caritate* 1; *Suma Teológica*, I-II, 10,1.

28 Josef Pieper, “Creatividad”, publicado en *Creatividad y tradición*, Buenos Aires: Fades, 1983, p. 22-23.

so amoroso a partir del cual Dios nos atrae hacia Sí para que alcancemos nuestro cumplimiento envuelve a toda la creación. Es algo que, por un lado, ocurre entre Dios y nuestra singularidad, involucrando la totalidad de lo que somos y que, por el otro, es irradiante, invita y tiende a integrar la realización de la multiplicidad de lo existente: “amar a una criatura visible significa permitir a la energía divina recibida manifestarse atravesando al que la recibe, irradiando hacia afuera y a su alrededor [...] Amando, amamos por Dios en Dios”.²⁹

Dios nos invita a través del amor natural a ser partes del dinamismo que crea, sostiene, revela, expande. Aceptar esa invitación es hacerse partícipes de una experiencia que nos abre a un nuevo modo de conocimiento: “si amo, entonces he entrado en comunión con Dios, le conozco; y si no amo, entonces no he entrado en comunión y no conozco. Hay aquí una directa dependencia entre el conocimiento y el amor a lo creado. El centro de irradiación de ambos es mi permanencia en Dios y Dios en mí”.³⁰

El amor es la energía y el camino que ha dispuesto Dios para llevar al cumplimiento el motivo de la Creación. Dice Tomás comentando la virtud de la caridad: “Ahora bien, ningún acto es producido con perfección por una potencia activa si no le es connatural por alguna forma que sea principio de su acción. De ahí que Dios, que todo lo mueve a sus debidos fines, ha dado a cada ser las formas que les inclinan a los fines por Él señalados, como dice la Sabiduría: Todo lo dispone suavemente (Sab 8,1)”³¹

29 *La columna*, p. 101-102.

30 *La columna*, p. 102.

31 “Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas

El amor que mueve el corazón del hombre es la pasión fundamental –alrededor de la cual giran todos los movimientos afectivos³²– que lo impulsa *hacia delante* a la confirmación y difusión del bien³³ y le recuerda *hacia atrás* su vínculo vital con su Origen y Destino. “Es manifiesto lo que realiza el amor en el amante. Pues el amor es la raíz común del apetito, se sigue de esto que toda operación del apetito sea causada por el amor. Y puesto que toda operación de cada ser es causada por el apetito, se sigue que todo acto de cualquier ser es causado por el amor; y por esto es por lo que se dice que todos los seres a partir del deseo de belleza y bien hacen y quieren todo lo que hacen y quieren. Y toman para sí ese deseo por amor, pues es efecto del amor, como se ha dicho”.³⁴

Sed contra: el desencuentro

Lo cierto es que asistimos con nostalgia a la descripción de este bellísimo romance metafísico, antropológico, cósmico entre el Creador y sus creaturas. Recibimos sus destellos de luz asomándonos entre sus grietas. Lo adivinamos de tanto en tanto escarbando en sus escombros. Esa armonía natural

inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo, et secundum hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII”. *Suma Teológica*. II-II, q.23, a.2, resp.

32 Cfr. *In Divinis Nominibus*, IV, 9.

33 Cfr. *Ibidem*.

34 “Deinde, cum dicit: *et omnia pulchrum* et cetera, ostendit quid facit amor in amante. Quia enim amor est communis radix appetitus, oportet quod omnis operatio appetitus ex amore causetur, ut dictum est. Et quia omnis operatio uniuscuiusque rei ex appetitu causatur, sequitur quod omnis actio cuiuscumque rei ex amore causetur; et hoc est quod dicit quod *omnia* ex desiderio pulchri et boni *faciunt et volunt quaecumque faciunt et volunt*. Et sumit hic desiderium pro amore, quia est effectus eius, ut dictum est”. Santo Tomás, *In Div. C. IV*, L. 9, nro. 408.

es nuestra Atlántida³⁵ y nos ha sido en cierto modo sustraída, según Santo Tomás, por el pecado.³⁶

La creación, afirma por su parte Florenski, es “moralmente responsable de sí misma ante Dios”.³⁷ El pecado, para él, consiste precisamente en la transgresión “de aquel Acuerdo que estructura interiormente como una corriente la creación entera, gracias al cual ésta se mantiene en vida, de aquella Organización de las profundidades de cada creatura con las que Dios la ha dotado, de aquella Sabiduría en la que reside el sentido del mundo”.³⁸

La recuperación de la armonía perdida equivaldría a una suerte de *restitución* de aquel *Acuerdo* o de aquella *justicia original* como la llama Santo Tomás³⁹. Este movimiento podría describirse desde la perspectiva en la que nos ubicamos como la conquista de un nuevo *orden en el amor*⁴⁰.

El camino de recuperación del orden en el amor –por razones de espacio señalaremos brevemente sólo algunas ideas– precisa de la purificación de la percepción, pues el inicio del movimiento restaurador es la experiencia del bien que es el modo natural de atraer y motivar al querer y lo que de él se sigue.⁴¹ Pues, si algo tienen en común las heridas de la naturaleza –signo de la degradación de la *justicia original*– en sus variadas formas es el ensimismamiento del sujeto y el desprecio

35 La isla de Atlántida es tomada aquí como símbolo de una situación de armonía vital perdida. Cfr. *Timeo*, 25 a-e; *Critias*, 108e y ss.

36 Cfr. *Suma Teológica* I-II, q. 85 a.3 Santo Tomás la denomina “justicia original” (*iustitia originalis*).

37 *La columna*, p. 268.

38 *La columna*, p. 172.

39 Cfr. *Suma Teológica* I-II, q. 85 a.3.

40 *Suma Teológica*, I-II, q. 62, a.2, ad-3.

41 Santo Tomás, *In Divinis Nominibus*, C.IV, L. 10, 439.

de la alteridad⁴², que impide la percepción del bien, el orden en el amor, y confirma el propio desorden.

Pavel Florenski se refiere así a esta distorsión de la percepción: “El pecado es aquello que oculta a la percepción del Yo todo lo que es real, porque llegar a *ver* la realidad significa precisamente salir de uno mismo y transferir el centro del propio Yo al no-Yo, a lo visible, de modo que, a fin de cuentas, sólo es capaz de ver la realidad quien se *enamora* de lo que ve. Como consecuencia, el pecado es aquel tabique que el yo construye entre sí mismo y la realidad, la corteza de que se rodea el corazón. El pecado es *lo no transparente*, oscuridad, bruma, tiniebla [...]”.⁴³

De modo que aquel apego a la propia singularidad que presentamos en la paradoja inicial es fuente de distorsión, engaño y destrucción. Haría falta una profunda tarea ascética que restaure la percepción: “por medio de la hazaña ascética [...] el corazón se vuelve casto en la sabiduría, es decir, se hace capaz de percibir sin relación a la propia aseidad la belleza de la criatura y se inflama en amor hacia toda la creación”. “Se revela para este corazón aquel aspecto propio de toda criatura que la hace digna de un amor pleno y que constituye en consecuencia su aspecto eterno y santo”.⁴⁴

El amor *restaura*: “La naturaleza metafísica del amor se manifiesta en la superación [...] de la autoidentidad vacía «Yo=Yo», y en la salida de *sí mismo*; y esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita fluye hacia lo otro y lo penetra. [...] En *el otro*, por

42 *Suma Teológica* I-II, q. 85 a.3. Ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia.

En todas, la alteridad es desatendida, maltratada y subestimada su importancia para la vida del sujeto.

43 *La columna*, p. 178.

44 *La columna*, p. 289.

medio del propio abajamiento, la forma o imagen de mi ser encuentra su «redención», es rescatada del poder de la autoafirmación pecaminosa, es liberada del pecado de la existencia solipsista [...] El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo. [...] Es el amor el que reúne los dos mundos: «El hecho de que aquí se esconda un misterio es lo que constituye su grandeza: la imagen transitoria de la tierra y la Verdad eterna se han abrazado mutuamente en él» (*Zózima, Los hermanos Karamazov*)”.⁴⁵

El amor crea, sostiene, revela, impulsa, integra, restaura, reúne.



“Todo es don” –asentía Pablo VI ante la cercanía de su muerte– detrás de la vida, detrás de la naturaleza, del universo, está la Sabiduría; y después, lo diré en esta despedida luminosa (Tú nos lo has revelado, Cristo Señor) ¡está el Amor!”⁴⁶

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Metafísica*, en *Obras*, Trad. Francisco Samaranach, Buenos Aires: Aguilar, 1967.

BULGÁKOV S., *El Paráclito*, Salamanca: Sígueme, 2014.

FABRO C., *Partecipazione e Causalità*, Torino: SEI, 1960.

FLORENSKI P., *La columna y el fundamento de la Verdad*, Salamanca: Sígueme, 2010.

GILSON E., *El tomismo*, Pamplona: EUNSA, 1978.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ A., *Teología Natural*, Navarra: EUNSA, 2008.

GUARDINI R., *Mundo y persona*, Madrid: Encuentro, 2000.

45 *La columna*, p. 108.

46 De la meditación ante la muerte de Pablo VI en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, año XI - N. 32, 12 de agosto, 1979.

- PIEPER J., *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1979.
PIEPER J., *Creaturidad y tradición*, Buenos Aires: Fades, 1983.
PLATÓN, *Banquete*, Trad. M. Martínez Hernández, Madrid: Gredos, 1992.
PLATÓN, *Timeo*, Trad. Francisco Lisi, Madrid: Gredos, 2014.
STEINER G., *Presencias reales*, Barcelona: Destino, 1991.
TOMÁS DE AQUINO en OC, Madrid: BAC y <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.



El elemento negativo en la filosofía de Santo Tomás de Aquino¹



por JOSEF PIEPER²

Compartimos esta versión³ de la traducción del artículo de Josef Pieper realizada por Guadalupe Caldani de Ojea Quintana. El Doctor Komar le solicitó en su momento esta traducción a Guadalupe, quien fuera a lo largo de muchos años su adjunta en la cátedra de Ética en la UCA. A partir de allí el texto fue incorporado como una lectura fundamental de su pro-

- 1 Este artículo apareció publicado en francés en la revista *Dieu Vivant Perspectives Religieuses et philosophiques* Nº 20 – 1951.
- 2 Traducción de Guadalupe Caldani de Ojea Quintana. Ella fue desde muy temprano discípula del Dr. Emilio Komar. Lo acompañó durante décadas en la cátedra de Ética de la carrera de Filosofía de la UCA. Desarrolló un extenso desempeño al servicio de la docencia y dirección también en el ámbito de la educación secundaria, y fue formadora de varias generaciones de religiosas en la Abadía de Santa Escolástica. Es miembro fundadora y directiva de la Fundación Emilio Komar donde se dedica principalmente a la tarea de edición para su publicación de los cursos que dictara Emilio Komar.
- 3 Posteriormente fue publicada otra traducción en *Creaturidad y tradición*, Buenos Aires: Fades, 1983.

grama de la materia transformándose en un elemento clave en la formación de los alumnos a través de varias generaciones.



De lo que es evidente, no se habla; lo que se comprende sólo, *goes without saying*, no necesita explicación.

La cuestión es ésta: ¿qué es lo que se entiende por sí solo y puede en consecuencia, quedar sobreentendido?

Esta verdad, de alguna manera anodina, que es en sí evidente en alguna medida, es la que sin embargo, presenta la dificultad principal, esencial, de toda interpretación de textos. Y esto en la medida en que en los términos a interpretar, algunas cosas quedan sobreentendidas en razón de su evidencia, mientras que no son del todo evidentes para el comentador; en consecuencia, éste no las percibe en una aprehensión inmediata, al mismo tiempo que el pensamiento expreso; de esto resulta que se produce para él una alteración de tonalidad, incluso para lo que él ha percibido efectivamente.

Lo que es decisivo (y muy difícil) en la interpretación de un texto, y sobre todo cuando este texto pertenece a una civilización o a una época alejada, es justamente esto: captar las evidencias fundamentales que sin ser expresadas, atraviesan el contexto de lo que está dicho, encontrar esta llave musical invisible que gobierna lo que está dicho explícitamente. Se llegó a decir que la doctrina de un pensador era precisamente “lo que no está dicho en lo que dice” (es Heidegger quien empieza así su propia interpretación de un texto platónico). Es ésta quizás, una fórmula un poco forzada. Pero su sentido queda claro: si una interpretación no alcanza el fondo no expreso subyacente a las palabras de un texto, permanece necesaria-

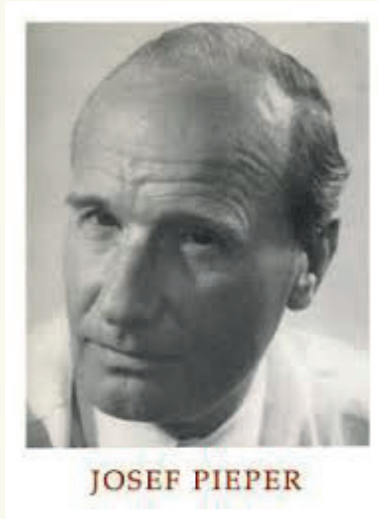
mente inexacto su sentido profundo –por sabiamente que la letra del texto pueda ser comentada (¡lo que en sí agravaría aún más las cosas!).

Pero –y esto es una cuestión accesoria– ¿cómo se podrían detectar tales juicios implícitos, por lo tanto no formulados en el texto?

Hay muchas maneras posibles de llegar a ello. He aquí en todo caso una manera, que yo experimenté muchas veces: no es raro que el pensamiento implícito se manifieste –como a través de un orificio, una hendidura del edificio– por un salto en la lógica del pensamiento, una especie de ilogismo en la argumentación (al menos en lo que nos parece a nosotros, a nosotros que lo interpretamos, a nosotros que estamos habituados a pensar en función de otras evidencias que permanecen igualmente implícitas y no son quizás incluso elaboradas formalmente por el pensamiento). Lo que importa es esto: hay que saber asombrarse con suficiente fuerza desde el momento en que se encuentran esos paralogismos aparentes. Será cuestión en lo que sigue de un ejemplo concreto de ese género.

En lo que concierne a la filosofía de Santo Tomás, hay una idea fundamental implícita, que determina casi todos los conceptos clave de su visión del mundo: es la idea de creación, o, para hablar con mayor precisión, la idea de que no hay nada que no sea creatura (salvo el Creador mismo) y también que el hecho de ser creado determina enteramente la estructura interna de la creatura. No se comprende nada, por ejemplo, del “aristotelismo” de Santo Tomás (aristotelismo es aquí una denominación muy discutible que no puede ser empleada más que con restricciones), no se comprende absolutamente nada del sentido profundo de esta referencia a Aristóteles, si no se la comprende en función de esta idea fundamental, pensada hasta en sus con-

secuencias extremas: todas las cosas son creaturas (y también, expresamente, las cosas de la realidad visible del mundo).



Por lo tanto, decir que en el pensamiento de un teólogo medieval el concepto de creación ocupa igualmente el centro de la interpretación filosófica del mundo, puede parecer muy plausible y apenas digno de ser mencionado o por lo menos nada asombroso más bien que se trata aquí de un presupuesto implícito, de una opinión no expresamente formulada, que en cierta manera hay que leer entre líneas. ¿Santo Tomás no desarrolló una doctrina muy completa y explícita de la creación? Es verdad naturalmente y en general es conocido de ese modo. Sin embargo también es verdad –pero eso no se lo sabe siempre– que el concepto de creación determina la estructura interna de todos los conceptos fundamentales de la doctrina filosófica del ser en el pensamiento de Santo Tomás. Y esta determinación por el concepto de creación no es en absoluto patente, no se la puede casi encontrar formulada expresamente en el conjunto de la obra de Santo Tomás: ella forma parte de lo que, en su

doctrina ontológica está sobreentendido. Este elemento, puede de este modo pasar desapercibido pues la interpretación escolar de Santo Tomás, apenas se refiere a él –si se nos permite afirmarlo si bien es verdad que esta interpretación escolar se encuentra en gran parte, bajo la influencia de la filosofía racionalista, la que se manifiesta principalmente en la omisión en cuestión, causa de malos entendidos llenos de consecuencias. Nos equivocamos por ejemplo, sobre el sentido de proposiciones como: “Todo lo que es, es bueno”; o bien: “Todo lo que es, es verdadero”; nos equivocamos a mi juicio sobre los conceptos “Transcendentales” (en el viejo sentido del término) si no se entiende que estas proposiciones y estos conceptos, no tienen en vista en su ser neutro, una simple “presencia”, no tienen en vista un *ens ut sic*, un mundo de objetos sin rostro, sino el ser en tanto que creatura. Las cosas son buenas, por el hecho mismo de que ellas son, porque esta bondad es idéntica con el ser de las cosas, y no porque fuera una simple particularidad suplementaria; por otra parte, “verdadero” es sinónimo de “siendo”, y en consecuencia lo que es verdadero en tanto que “siendo”; no es primero “siendo”, y luego, además, verdadero: esas son ideas que sin ninguna duda forman parte de la doctrina ontológica clásica de occidente, y que Santo Tomás, ha formulado de manera genial; pero si lo que es, las cosas no se comprenden formalmente como creatura, esas ideas pierden simplemente su sal; ellas se hacen chatas, estériles, tautológicas; y es este el efecto –y es precisamente por esta razón–, la suerte que han tenido todas estas proposiciones; de tal modo que en un párrafo célebre de la “Crítica de la razón pura”, Kant las ha eliminado del arsenal de los conceptos filosóficos; –es el párrafo 12 sobre “la proposición enunciada de la manera siguiente por los escolásticos: “*Omne ens est unum, verum, bonum*”.

Henos aquí traídos de nuevo a nuestro tema: la doctrina de Santo Tomás sobre la verdad sólo puede ser captada en lo más esencial y profundo si se hace entrar en juego, de manera formal, el concepto de creación. Y en lo que concierne precisamente a la relación entre el concepto de verdad y el de incognoscibilidad, de misterio (relación que nosotros nos proponemos tratar aquí) esta relación no es comprensible si no se tiene como horizonte la idea que todo lo que puede devenir objeto de conocimiento humano es ya sea creatura, ya sea creador⁴.

Es naturalmente imposible exponer aquí en todas sus ramificaciones la teoría de la verdad en Santo Tomás, pero no es tampoco necesario para hacer aparecer el objeto de esas reflexiones. Nuestra exposición se limitará esencialmente al concepto de la verdad de las cosas, de la *veritas rerum*, de la verdad “ontológica” –tal como la filosofía escolástica la delimita en relación con la verdad “lógica” o del conocimiento.

Sin embargo no es totalmente exacto delimitar muy rigurosamente esos dos conceptos de verdad sino con relación al otro, pues para Santo Tomás, ambos están estrechamente ligados. Santo Tomás aprobaría en cierta medida la objeción moderna, que no cesó de ser formulada desde Bacon hasta Kant: que lo real no puede ser dicho verdadero, sino solamente, en el sentido propio, riguroso, lo que es pensado; pero él respondería: perfectamente, sólo lo que es pensado puede ser dicho “verdadero” en sentido riguroso; ¡pero las cosas reales son algo pensado! Incluso, Santo Tomás agregaría, que es una característica esencial de las cosas ser pensadas, pero habría

que decir con mayor precisión, ser pensadas de manera creadora, concebidas; y esto es lo que otorga a las cosas su esencia. Hay que dar a esto un sentido literal y para nada “figurado”. Es porque las cosas en sí mismas son ideas y poseen el carácter de una palabra, de un *logos* (como dice Guardini), es por esto que se las puede decir “verdaderas” en un sentido plenamente exacto y legítimo, incluso desde el punto de vista del vocabulario, de la misma manera que las ideas y lo pensado.

Las cosas poseen un “algo”, una esencia determinada en cuanto a su contenido: esta representación, Santo Tomás no podría manifiestamente separarla de la idea de que esta naturaleza de las cosas es fruto de un conocimiento creador, que organiza y crea por el pensamiento que concibe. Esta asociación es extraña en el pensamiento moderno; nosotros creemos poder hablar muy bien de la “esencia” de la planta, de la “esencia” del hombre, sin sentirnos obligados de comprenderlos como “concebidos”; los hábitos de pensamiento moderno están suficientemente alejados de la representación según la cual no puede haber tales esencias más que siendo concebidas. Pero, hecho extremadamente extraño, la tesis de Santo Tomás ha encontrado recientemente una defensa –tan inesperada como rigurosa– en las proposiciones fundamentales del existencialismo contemporáneo, el cual hay que decirlo es netamente post-moderno. En la perspectiva de Sartre –a partir de su negación radical del concepto de creación (lo dice él mismo: “El existencialismo no es nada más que un esfuerzo para deducir todas las consecuencias de una posición atea coherente” *El existencialismo*, pág. 94)– en esta perspectiva, entonces, es de pronto posible darse cuenta de nuevo que la tesis de la creación es efectivamente, el fundamento escondido pero efectivo de la metafísica clásica del ser en Occidente,

4 Puede ser que esto signifique que la teoría de la verdad de Santo Tomás no sea de naturaleza “puramente filosófica” –sino filosófico-teológica–. Dejamos acá este problema en suspenso; la respuesta será distinta según se considere el concepto de “creatio” como filosófico o teológico.

y de qué modo lo es. Si se pusiera bajo forma de silogismo la idea de Sartre y la de Santo Tomás, se constataría que las dos parten de la misma premisa; es decir, no hay esencia de las cosas sino ha sido concebida. Los dos, Sartre tanto como Santo Tomás distinguen con insistencia entre la realidad inmediata, primaria, de los seres naturales y la realidad derivada, secundaria de las cosas artificiales. Y esto también parece ser característica tanto del pensamiento pre-moderno como del pensamiento contemporáneo, post-moderno –mientras que el pensamiento moderno se inclina a no insistir sobre esta distinción (lo que le parece sin duda particularmente “realista”) y a considerar por ejemplo, la selva, el río, la tierra, por una parte, y la aglomeración, el puente, la usina por otra parte, como una sola y misma realidad, “nuestra” realidad.

Sartre, lo hemos dicho, insiste mucho sobre esta distinción; la diferencia, dice, reside en que las cosas artificiales tienen una esencia (o una naturaleza), mientras que las cosas naturales no la tienen, las cosas artificiales tienen una “naturaleza” sé puede hablar de la “naturaleza” de un cortapapel (es el ejemplo favorito de Sartre), porque las cosas artificiales son concebidas por el hombre. Es porque existe el hombre y su inteligencia que es capaz de imaginar y de concebir un corta-papel y que lo ha concebido, es únicamente por esto que hay una “naturaleza” de corta-papel. Y, continúa, puesto que no hay una inteligencia que puede haber concebido las cosas naturales, y ante todo al hombre, y que puede haber tenido de antemano una intención cualquiera concibiéndola, no hay esencia de las cosas no-fabricadas, no-artificiales. Cito el texto de *El existencialismo es un humanismo* pág. 22: “No hay naturaleza humana, puesto que no hay Dios para concebirla”. Mientras que Santo Tomás dice: es porque Dios ha concebido

las cosas que ellas tienen una esencia, y ellas tienen una en la medida que Dios las ha concebido. Una cosa se ve, es común a Sartre y a Santo Tomás: es el presupuesto de que no se puede hablar de la esencia de las cosas más que si se las comprende expresamente como creadas. Desde el punto de vista de la antigua ontología, Sartre tiene entonces perfectamente razón; tiene también perfectamente razón de reprochar al ateísmo filosófico del siglo XVIII su falta de lógica, puesto que aquel rechaza el concepto de creación pero conserva el hábito de hablar de la “naturaleza de las cosas”, como si nada hubiera cambiado (ibid, p. 20). Pensar que las cosas tienen una esencia dada de antemano, anterior a la existencia, sin pensar al mismo tiempo que ellas forman parte de lo creado, esto es superficial, imposible, absurdo, dice Sartre; y tiene razón.

Esta digresión ha sido ya un poco anticipada sobre la marcha de nuestras ideas, pero no se ha alejado demasiado de nuestro objetivo. Pues el hecho de haber sido concebido por el Creador es exactamente lo que quiere decir Santo Tomás cuando habla de la verdad inherente a las cosas que son.

Pero es necesario exponer el concepto de verdad de una manera un poco más sistemática. La tesis fundamental de la doctrina de Santo Tomás sobre la Verdad de las cosas está en *Quest. disp. de veritate* (I,2); y es esta: “Res naturalis; inter duos intellectus constituta (est), a saber, explica él más lejos, el intellectus divinus y intellectus humanus”.

En esta posición de lo real entre el conocimiento de Dios, concibiendo según un modo absolutamente creador, y el conocimiento del hombre que limita y sigue lo dado, la arquitectura de la realidad total se presenta como la estructura de la relación entre arquetipos e imágenes; Santo Tomás se sirve aquí de un concepto muy viejo, probablemente pitagórico, el

de “medida” –con una significación no cuantitativa– la mensura, es el hecho de dar o de recibir la medida; el conocimiento creador de Dios es *mensurans non mensuratum*, el da la medida y no la recibe; lo real natural es *mensuratum et mensurans*, recibiendo la medida y dándola; el conocimiento humano es *mensuratum non mensurans*, recibiendo la medida y no dándola, por lo menos en lo que concierne a las cosas naturales, pero ella es *mensurans* en relación a las cosas artificiales (es aquí donde para Santo Tomás entra en juego la relación entre las cosas creadas y cosas fabricadas).

Luego, conforme a la doble relación que tienen las cosas, hay según Santo Tomás, un doble concepto de “verdad de las cosas”: el primero significa el “ser concebidas” por Dios, el segundo, la cognoscibilidad para el espíritu humano. “Las cosas son verdaderas”: esto significa entonces primeramente: las cosas son conocidas por Dios de manera creadora y en segundo lugar: las cosas son por ellas mismas accesibles y comprensibles para el conocimiento humano. Pero entre el primer concepto de verdad y el segundo, existe una relación de prioridad óptica, de *prioritas naturae*. Esta prioridad significa dos cosas; la primera, es que no se puede captar el fondo del concepto de verdad de las cosas, que se pasa pura y simplemente de lado, si no se piensa expresamente: las cosas son creatura, producidas por el conocimiento “concebido” de Dios, salidas del “ojo” de Dios (de este modo la doctrina ontológica de los egipcios expresa la misma idea). Esta prioridad significa una segunda cosa: el “ser concebido” de las cosas por Dios es el fundamento de su cognoscibilidad para el hombre; esas dos relaciones no se comportan pues una hacia la otra como el hermano mayor hacía el menor (si se pudiera expresar así) sino como el padre hacia el hijo; el primero engendra el segundo. ¿Qué significa esto? Lo siguiente: si las cosas son

cognoscibles para nosotros, es porque Dios las ha concebido; en tanto que concebidas por Dios, las cosas no tienen solamente su esencia (en cierta manera “para ellas solas”), sino que en tanto que concebidas por Dios que ellas tienen también su ser “para nosotros”. Las cosas tienen su inteligibilidad, su claridad interior, su poder de manifestarse, porque Dios las ha concebido; es por esto que son exactamente espirituales. La luminosidad y la claridad que el conocimiento creador de Dios infunde a las cosas al mismo tiempo que su ser (o más bien como su ser mismo), esta claridad, y ella sola, hace que las cosas que son sean perceptibles al conocimiento humano.

En un comentario sobre la Escritura (I Tim 6,4) Tomás dice: “Una cosa tiene tanta realidad como claridad” y en una obra tardía, su Comentario sobre el Libro *de Causis* (I,6) hay una frase que abre profundidades inmensas y formula la misma idea como una sentencia mística: *ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius; actualitas*, el hecho de ser real, ¡esto es el hecho de ser creada! Es esta luz que vuelve las cosas visibles a nuestros ojos, es decir que ellas son cognoscibles porque ellas son creadas, (aquí se puede decir sobre el tema del fundamento del conocimiento algo análogo a lo que dice Sartre de la filosofía del siglo XVIII sobre el tema de la naturaleza de las cosas: no hay que creer que se puede suprimir por el pensamiento el “ser concebido” por Dios, sin dejar de comprender cómo sea posible el conocimiento de las cosas por parte del hombre).

Pero en fin, aquí tendría que plantearse la cuestión de la incognoscibilidad como un elemento del concepto mismo de verdad. Se ha visto que según la opinión de Santo Tomás –en el dominio de la realidad natural creada– se puede hablar de verdad en dos sentidos diferentes: primeramente de la verdad de las cosas que consiste en esto: que las cosas en tanto que

creaturas, corresponden al conocimiento arquetípico, creador de Dios –esta correspondencia es, *formaliter*, la verdad de las cosas; en segundo término, se puede hablar de verdad en relación al conocimiento del hombre –conocimiento que es verdadero porque “recibe su medida” porque ella corresponde a la realidad preexistente, objetiva, de las cosas: es en esta correspondencia que reside formalmente –de nuevo– la verdad del conocimiento humano. (En lo que concierne a las palabras pronunciadas, el término “verdadero” es valedero “de la misma manera que la palabra pensada del cual ella es signo” (Ver I,3); no tenemos necesidad de tratar esto especialmente). Pero lo que siguiente sí es importante para nuestro propósito: el conocimiento humano puede ser “verdadero”, sin que la “verdad”, sea conocida formalmente, es decir que el conocimiento puede corresponder a la realidad de las cosas, sin que esta correspondencia sea comprendida como tal (es aquí que reside por ejemplo la diferencia entre el conocimiento sensible, también intelectual pero ingenuo, no reflexivo y el conocimiento reflexivo, que juzga: es solo en el juicio donde la correspondencia misma es tomada formalmente como objeto y es solamente en el juicio verdadero que se encuentran reunidos los dos elementos: no solamente un conocimiento verdadero, sino también el conocimiento de la verdad (I, 16,2).

Pero esta correspondencia de las cosas con el conocimiento creador de Dios, la cual consiste propiamente, de manera primaria, en la verdad de las cosas, hace posible a su vez el conocimiento humano (*cognitio est veritatis effectus*: he aquí una de esas fórmulas de Santo Tomás que desordena las fórmulas habituales: ¡el conocimiento es un efecto de la verdad, de la verdad de las cosas!) esta correspondencia, digo, entre lo real natural y el conocimiento arquetípico creador de Dios, ¡esta

correspondencia misma no puede ser conocida formalmente por nosotros! Somos muy capaces de conocer las cosas pero no formalmente, su verdad, conocemos la imagen, pero no su correspondencia con el arquetipo, la correspondencia entre el acto de concebir y el objeto concebido; esta correspondencia en que consiste en manera primaria la esencia formal de la verdad de las cosas, no la podemos conocer. Es pues aquí en donde se manifiesta de qué manera verdad e incognoscibilidad se encuentran ligadas. Sin embargo esta idea necesita ser precisada.

El término incognoscibilidad, desde el punto de vista de la lengua es equívoco, admite, al menos, dos interpretaciones. Ese concepto puede significar que una cosa está por sí misma hecha de tal suerte que es accesible al conocimiento en general –pero que un cierto entendimiento no llega a captarla, porque este entendimiento no es bastante penetrante (es en un sentido análogo *quo* se habla de objetos que no son “discernibles al ojo del mundo” se trata aquí más bien de una insuficiencia del ojo más que de una particularidad objetiva de la cosa: las estrellas que nosotros no vemos, son perfectamente visibles “por sí mismas”). Incognoscibilidad, en este sentido, significa solamente esto: el entendimiento no es suficiente para realizar, para actualizar la virtualidad del conocimiento que, objetivamente existe perfectamente. Pero incognoscibilidad puede también significar que tal posibilidad no existe en absoluto; que no hay, por así decir, nada para conocer, que no es solamente del lado de un cierto sujeto consciente que la facultad de comprensión y de penetración es deficiente, sino que no hay cognoscibilidad del lado del objeto. Luego, incognoscibilidad en este último sentido, la incognoscibilidad de un objeto real en sí mismo es para Tomás una idea impensable. Por-

que todo lo que es, es creatura, es decir concebida por Dios, todo lo que es, es en sí mismo luminoso, claro, manifiesto –¡y luminoso por el hecho mismo que es!– Incognoscibilidad no puedo significar jamás entonces, para Santo Tomás que existe algo que sea en sí mismo impracticable, oscuro, sino solamente que se encuentre en el tanta luz que un entendimiento finito sea incapaz de agobiarlo: esto sobrepasa el poder de comprensión, esto escapa de la comprensión intelectual. Es en este sentido, pues, que se trata aquí de “incognoscibilidad”, y adelantamos que ella es parte integrante de verdad de las cosas: En otros términos, nuestra tesis es esta según la opinión de Santo Tomás: es inherente a la esencia de las cosas en tanto que creatura que su cognoscibilidad no puede ser agotada por un entendimiento finito, porque la causa de esta cognoscibilidad (luminosidad, visibilidad) tiene al mismo tiempo, necesariamente, por efecto volver a las cosas insondables.

Veamos esto de más cerca. “Las cosas son verdaderas”, esto significa, lo hemos visto, de manera primaria: las cosas son concebidas por Dios. Nos equivocáramos completamente si se comprendiera esta proposición como refiriéndose únicamente a Dios, por ejemplo como la simple constitución de una actividad divina teniendo las cosas como objeto. Esto concierne también a la estructura de las cosas; es lo que expresa el pensamiento de San Agustín: las cosas son porque Dios las ve (mientras que nosotros, vemos las cosas porque ellas son); esto significa que el ser y la esencia de las cosas reside en su “ser concebidos” por el Creador. Se trata, lo hemos dicho, de un nombre del ser, de un sinónimo de “real”, *ens et verum convertuntur*; es lo mismo decir: “algo real” que “algo concebido por Dios”. Es la naturaleza de todas las cosas que son (en tanto que creatura) el estar formada a la imagen de un ar-

quetipo que mora en el conocimiento de Dios absolutamente creador; *creatura in Deo est creatrix essentia*, lo creado es en Dios esencia creadora, dice Santo Tomás, en su Comentario sobre San Juan (I, 2) y en la Suma Teológica (I,14, 12 ad 3) “Toda cosa real posee la realidad de su naturaleza en la medida en que ella reproduce el conocimiento de Dios”. Resulta manifiestamente imposible a San Tomás hacer abstracción de su pensamiento sobre la verdad de las cosas de esta relación de correspondencia. Esto salta a la vista, por ejemplo, con el hecho que él ha creído descubrir en los textos donde nosotros no podemos encontrar la menor traza. Veamos un ejemplo, se trata de uno de esos saltos, de uno de esos desniveles en el razonamiento, en donde como ya hemos dicho, lo que no está dicho se muestra como por una hendidura del edificio. En el 2º artículo de la *Iº Quaestio disputata de veritate*, Santo Tomás formula así el concepto fundamental de la verdad de las cosas “Lo real es llamado verdadero en la medida en que realiza eso para lo cual ha sido ordenado por el espíritu cognoscente de Dios”; en otros términos en la medida en que reproduce el arquetipo del conocimiento divino. Y también continúa: esto aparece netamente entre otros, en una célebre definición de Avicena; ¡pero a nuestro entender esta definición no contiene nada de tal! ¿Cuál es la definición que da Avicena de la verdad? Era en la Edad media una cita casi clásica: “La verdad de cada cosa es la particularidad de su ser, que le es dada en propiedad permanente” – y esta frase dice Santo Tomás, hace manifiesta la tesis que la verdad de las cosas consiste en el hecho que ellas han sido concebidas por Dios. No nos vendría jamás al espíritu establecer la mínima relación entre las proposiciones. Esta “laguna” asombrosa en la argumentación no puede comprenderse sino de este modo: Santo Tomás es incapaz de

separar la idea de que las cosas poseen una esencia, o un contenido determinado, de la idea que esta esencia de las cosas es fruto de un conocimiento creador de Dios que las ha concebido (como tampoco Sartre puede separar estas dos ideas: si una no es pensada, la otra tampoco puede serlo).

Volvamos a nuestro problema: esa relación de correspondencia que existe entre el arquetipo en Dios y la imagen creada –relación en que consiste en manera primaria y formal la verdad de las cosas– esa relación misma, como hemos dicho, no podemos jamás verla formalmente con nuestros ojos, no podremos nunca establecerlos en un lugar desde donde podríamos comparar el arquetipo con su imagen. Nosotros somos absolutamente incapaces de asistir a la salida de las cosas del “ojo de Dios”, de ser de alguna manera sus espectadores. Pero, puesto que es así, nuestro conocimiento, cuando busca conocer la naturaleza de las cosas, incluso las más triviales y las más simples, se compromete en un camino que por principio, no tiene fin –y esto porque las cosas son creatura, es decir porque su luminosidad interior tiene su origen arquetípico en la plenitud infinita de la luz del conocimiento divino. Esto, como lo hemos dicho, está dado en el concepto de verdad del ser, tal como Santo Tomás lo ha formulado, pero no se lo ve en toda su profundidad más si se reconoce que está ligado al concepto de creación –lo que para Santo Tomás es evidente.

Es, entonces en el concepto de verdad así concebido, que el elemento de incognoscibilidad, el elemento de *philosophia negativa*, del cual vamos a hablar ahora, tiene su lugar legítimo y su origen. Tal interpretación, es verdad, concuerda mal con la imagen tradicional del “escolástico” Santo Tomás. Se considera habitualmente que el rasgo característico y esencial de la escolástica y de Santo Tomás y particularmente suyo, es

que la razón natural es considerada capaz no solamente de edificar una construcción coherente de sabiduría profana sino también de organizar las verdades de la fe en un sistema de una arquitectura extremadamente perfecta, por medio de una argumentación que lo pruebe. No es posible decir en algunas palabras, cómo este error de interpretación, este desconocimiento se ha formado históricamente; está fuera de duda que varias causas convergentes y muy implicadas entre sí han influido en ello, comenzando por la desconfianza agustiniana (o más bien del agustinismo), hacia la naturaleza y la ratio, desconfianza que animaba a los reformadores del siglo XVI, y hasta a la escolástica, queriendo lavar a su maestro Tomás de la menor sospecha de neoagnosticismo. Pero, cualquiera fueran las causas y los motivos, hay toda una serie de proposiciones de Santo Tomás, que no son por así decir jamás citadas en las exposiciones de su doctrina: son justamente estas en dónde está formulado el elemento negativo.

Nosotros no tenemos que hablar aquí más que de la filosofía negativa de Santo Tomás, aunque él haya también formulado los principios de una teología negativa, aunque ese rasgo (él también) sea ordinariamente pasado bajo silencio como asimismo escamoteado en las exposiciones corrientes; por ejemplo, es bien raro que se mencione el hecho de que la doctrina de Dios desarrollada, en la *Suma Teológica* comienza por la proposición siguiente: “Nosotros no somos capaces de saber lo que Dios es, pero podemos saber lo que no es”; jamás encontré un manual de filosofía tomista donde esté la idea expresada por Santo Tomás en su comentario sobre Boecio (*De Trinitate* I, 2, ad I): Hay tres grados de conocimiento humano de Dios; el más bajo es reconocer a Dios como aquel que actúa en la creación; el segundo es el conocerlo en el espejo de

los seres espirituales; el más alto, es el conocerlo en tanto que desconocido: “*Deo tanquam ignotum!*”. Y aún menos la frase del *Quaest. disp.* (75, ad 14): “He aquí el grado supremo del conocimiento humano de Dios: saber que ignoramos a Dios, *quod sciat se Deum nescire!*”

Pero en lo que respecta al elemento negativo en la filosofía de Santo Tomás encontramos la frase sobre los filósofos, cuyos esfuerzos en vista del conocimiento no lograron jamás elucidar el saber de un solo moscardón; eso se encuentra en un *Comentario de los Símbolos de los Apóstoles*, escrito en un estilo popular –es quizá la razón por la cual no es nunca citado; pero como muchas otras, esta frase forma un conjunto de textura apretada, y circunscribe una concepción de la filosofía que formulada de manera rigurosa, excluye incluso formalmente la idea de un sistema filosófico cerrado. Si el carácter distintivo de una pregunta filosófica es de referirse a la “esencia” de una cosa (“esto, ¿qué es en sí, y en último análisis?”), entonces en la concepción de la filosofía que es la de Santo Tomás de Aquino, es inherente a la naturaleza de la pregunta filosófica que no se puede responder en el sentido que ella está planteada: en una palabra ella no tiene respuesta adecuada. Tomás define así el conocimiento “comprehensivo”: es conocer una cosa en tanto que ella es cognoscible en sí misma; convertir el “ser cognoscible” de una o cosa en “ser conocido”, sin ningún resto de tal suerte que no queda nada de la cosa que no sea conocido *in actu*. Luego es una respuesta de esta clase que reclama la pregunta filosófica por su naturaleza misma, es la única que sería una respuesta adecuada y esto no es posible porque el “ser cognoscible” del ser que se trata de convertir en un “ser conocido” es un ser “ser concebido” por el Creador. Este conocimiento comprehensivo, y por eso mismo una res-

puesta adecuada a las preguntas del que filosofa, no es posible, porque el conocimiento humano cuando toma por objeto la naturaleza de las cosas llega en cierta manera a un abismo de luz donde el fondo es Dios mismo. La ciencia puede con derecho limitarse al dominio de lo que es positivamente cognoscible. En tanto que yo me pregunte sobre la composición química de la sustancia celular de esta madera que se pudre, o también por la estructura del átomo, estoy en el dominio de lo que comporta, en principio, una respuesta definitiva, o por lo menos que no excluye en principio tal respuesta. Pero cuando yo pregunto: ¿qué es esto?” y no respondo solamente: “es una mesa”, o: “es de madera”, sino “es materia”, o, “es real” –¿qué es lo real?– desde ese momento tengo que ocuparme, *formaliter* de lo insondable y de lo incomprendible porque es inherente a la naturaleza de la pregunta filosófica ocuparse de las raíces de las cosas y penetrar así en la dimensión del “ser concebido” por el Creador, es decir del “ser creado”.

Se comprende así que Santo Tomás (en su *Comentario sobre la Metafísica*, I, 3) pueda decir igual que Aristóteles: el saber al que apunta la Metafísica, es decir el conocimiento de la naturaleza de las cosas, no pertenece al hombre como una propiedad, sino como un préstamo (*non ut possessio, sed sicut aliquid mutuatum*); y se comprende porque Santo Tomás no tuvo sino objeciones que hacer contra esta tesis de Aristóteles (formulada con un énfasis poco aristotélico): la cuestión de la esencia “es una cuestión planteada desde siempre, hoy y para siempre”.

Sin embargo se encuentran en Santo Tomás formulaciones aún más “negativas”, por ejemplo esta: “Los principios esenciales de las cosas nos son desconocidos” (en el *Comentario a Peri Psyqués* de Aristóteles, I, I, nº 15). Esta frase no es tan inusual y excepcional como puede parecer en un primer momento. Sería

fácil sumarle una docena de otras del mismo género (sacadas de la *Suma Teológica*, de la *Suma contra Gentiles*, del *De Veritate*, y de otras *Quaestiones disputate*): *Formae substantiales per se ipsae sunt ignotae* (*Spir Creat*, II.ad3); *Differentiae essentiales sunt nobis ignotae* (*Ver*, 4,I, ad8). Todas estas proposiciones quieren decir que nosotros no conocemos verdaderamente el carácter distintivo de las cosas, es decir, la esencia de las cosas; es igualmente la razón, dice Santo Tomás por la cual nosotros no estamos tampoco en medida de darle un nombre esencial (y Tomás cita frecuentemente como ejemplos esas desdichadas etimologías medievales “lapis” viene por ejemplo de “laedere pedem”).

Pero por qué, pregunta Tomás en alguna parte (*Ver*, 5,2, ad II) ¿por qué nos es imposible conocer a Dios perfectamente a partir de la creación? Su respuesta tiene dos partes: la segunda es la más interesante para nosotros. Primera parte de la respuesta: la creación no refleja a Dios más que imperfectamente. Segunda parte: a causa de la *imbecillitas intellectus nostri*: a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, no somos ni siquiera capaces de leer en las cosas lo que ellas contienen realmente de datos sobre Dios. Para comprender el peso de esta fórmula, es necesario recordar que según la opinión de Santo Tomás es la manera particular en que ella reproduce la perfección divina lo que hace precisamente la esencia particular de una cosa (*Summa Theologica* I,15,2): “Cada creatura posee su propia natura esencial –*propiam speciem*– en la medida en que ella participa de alguna manera en la reproducción de la esencia divina; de suerte que Dios, conociendo su propia naturaleza en tanto que imitable de esta manera por esta creatura determinada (*ut sic imitabilem a tali creatura*), conoce su esencia como el principio y la idea de esta creatura”. Esta idea, que alude a una problemática nueva y muy complicada, tiene una relación muy precisa

con nuestro tema: Tomás dice en efecto que la misma naturaleza de las cosas nos es inaccesible en su profundidad, en la medida, en que somos incapaces de captar plenamente la imitación del arquetipo divino en tanto que imitación.

Esta respuesta doble tiene una estructura netamente dialéctica; refleja la arquitectura de la creatura que por definición tiene su origen en Dios y al mismo tiempo en la nada (es por esto que Tomás no dice solamente: la realidad de las cosas es su luz, sino también: *creatura est tenebra in quantum est ex nihilo*, la creatura es tiniebla en la medida en que ella ha salido de la nada; esta frase no se encuentra en Heidegger, sino en las *Quaest disp. de Veritate* de Santo Tomás de Aquino, 18,2 ad 5). Y la respuesta a la pregunta planteada: por qué no podemos conocer a Dios perfectamente a partir de la creación, esta respuesta tiene también una estructura contradictoria. Pues, ¿qué dice ella? Esto: las cosas, por su naturaleza, no expresan sino imperfectamente a Dios. ¿Por qué? Porque las cosas son creatura y la creatura no puede expresar perfectamente al Creador. Sin embargo, continúa la respuesta, la plenitud de luz de esta expresión imperfecta, ello también sobrepasa el entendimiento humano. ¿Por qué? Porque las cosas, en tanto que concebidas por Dios, reflejan en su ser una luz infinita, es decir aquí una vez más: porque las cosas son creatura.

Hemos hablado del elemento “negativo” en la filosofía de Santo Tomás de Aquino; vemos aquí que esta fórmula está sujeta a malentendidos y porqué; tiene necesidad de ser puesta bajo una forma más precisa y además de ser corregida. Lo “negativo” no reside ciertamente en que el ser de las cosas en el conocimiento humano no sería alcanzado. *Intellectus penetrat usque ad rei essentiam* (I, III, 31,5): esta frase es valedera para Tomás a pesar de la otra frase acerca de los filósofos cuyo

entendimiento no supo captar la naturaleza de un solo moscardón. Estas dos afirmaciones van juntas; el entendimiento alcanza las cosas y esto resulta probado precisamente por el hecho de que llega al abismo insondable de la luz; si el espíritu hace esta experiencia, es porque él alcanza el ser de las cosas y cuando lo alcanza como dice Nicolás de Cusa en su interpretación de la “Docta ignorantia” socrática: sólo aquel que toca la luz viendo conoce que la luminosidad del sol sobrepasa nuestro poder de visión (*Apol.doctae ignorantiae* 2,20 sqq).

No puede haber cuestión de agnosticismo en Tomás; y la neoescolástica tiene mucha razón de hacer resaltar esto con insistencia. Sin embargo no pienso que sea posible poner en evidencia las raíces de ese hecho sin hacer entrar en juego formalmente el concepto de creación; sin hablar de la estructura de las cosas en tanto que creaturas, estructura que significa que las cosas por el hecho de su “ser concebidas” por el Creador poseen el uno y el otro carácter: su luminosidad óptica, su facultad de manifestarse, como, por el mismo hecho su insondabilidad, su “inagotabilidad”; su cognoscibilidad tanto como su incognoscibilidad. Sin esta precisión, no es posible me parece mostrar que el “elemento negativo” en la filosofía de Santo Tomás no tiene nada que ver con el agnosticismo. El que trata de ignorarlo se expone fatalmente –como lo muestra el ejemplo de más de un ensayo neoescolástico– al peligro de interpretar a Santo Tomás como racionalista, es decir de mal interpretarlo.

De tal manera la exposición de Santo Tomás no es de aquellas que se puede clasificar bajo la denominación de un: “ismo” cualquiera. Quizá se puede decir que lo que se expresa en ella, es la estructura de esperanza de la existencia humana –estructura esencialmente flexible: el hombre es un cognoscente, del cual no se puede decir que comprende ni que “posee”, pero tampoco

que no posee; ¡él no posee todavía! El cognoscente es considerado como “viator”, como alguien que está en ruta, es decir: por una parte sus pasos tienen un sentido, no son vanos en principio, se acercan a un fin; pero esto no puede ser pensado sin el otro elemento: mientras que el hombre, en tanto que existe, está “en ruta”, la ruta de su conocimiento es interminable y esta estructura de esperanza del conocimiento que busca conocer la naturaleza de las cosas, es porque el mundo es creatura (el mundo y el hombre cognoscente también).

Porque la esperanza está más cerca del sí que del no, el “elemento negativo” en la filosofía de Santo Tomás de Aquino (nuestro objetivo era formularlo) debe ser visto sobre el fondo de una afirmación más vasta. La incognoscibilidad de la esencia de las cosas es algo inherente al concepto de la verdad del ser; pero ella significa tan poco una inaccesibilidad objetiva, obscuridad de las cosas, que, por el contrario, se puede decir esto que parece paradójal: si las cosas son incognoscibles para el hombre, es en último análisis, porque ellas son muy luminosas, es decir muy cognoscibles.

Así la célebre frase de Aristóteles sobre los ojos del ave nocturna, que no son capaces de percibir precisamente la luz más brillante (es así, dice Aristóteles, que el entendimiento humano se comporta frente a las cosas más claras) –de esa frase, que él acepta por otra parte perfectamente, Santo Tomás expresó el elemento positivo en esta fórmula admirable: *Solum etsi non videt oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae*; aunque el ojo del ave nocturna no ve el sol, el ojo del águila, sí lo ve (*In Met.2,1*, nº 286)

JOSEF PIEPER

Profesor de la Universidad de Münster
(Westphalian)

La libertad en el renacimiento¹

(Primera parte)

por EMILIO KOMAR

1. La libertad y el hombre como *imago Dei* en el Renacimiento

La cuestión de la libertad en el Renacimiento implica necesariamente el tema de la persona humana y su dignidad. La libertad es un aspecto de la dignidad, del valor absoluto de la persona. Decimos absoluto en oposición a relativo. La dignidad no es una característica relativa ni a la sociedad, ni al estado, ni a cualquier otra realidad temporal.

El Renacimiento italiano resultó del encuentro de dos corrientes de pensamiento: el humanismo por un lado y por otro lado la presencia de los filósofos y teólogos bizantinos que llegaron a Italia en los años precedentes a la toma de Constantinopla por los turcos. Ese encuentro produjo un gran entusiasmo, un orgullo legítimo acerca del hombre considerado como algo esencialmente magnífico.

1 El dictado de este curso figura dentro de los registros que llevara adelante la Hermana Zulema Galíndez de la comunidad del Divino Maestro en el Instituto de Cultura Religiosa de Buenos Aires, pero no hemos podido precisar la fecha. La segunda parte del curso será publicada en el próximo número de la revista Bitácora. Editado para esta publicación por G. Ojea Quintana y M. Mosto.

En las primeras universidades italianas se estudiaba derecho y medicina. Bolonia fue famosa por su Escuela de Derecho, sede de los glosadores; Salerno y Nápoles por su Escuela de Medicina y Padua por ambas escuelas.

En Italia no sucedió lo que en las universidades del norte europeo como en París y Oxford, en las que las disciplinas giraban alrededor de la de Teología. En Italia la Facultad de Filosofía se apoyaba sobre la de Medicina.

Humanistas versus averroístas. En ese momento encontramos dos corrientes antagónicas: la de los *humanistas* literatos, sensibles al drama humano y la de los *averroístas* científicos que estudian al hombre sólo en su dimensión biológica.

Se cuenta que Petrarca en el siglo XIV veía con preocupación cómo la salud del Sumo Pontífice estaba en manos de médicos averroístas científicos, incrédulos; preocupación que lo llevó a redactar su famoso *Invectivarum contra medicum*. Esta mutua intolerancia polémica es anterior aún al siglo XIII y continúa hasta el siglo XVII.

El averroísmo italiano incluye no sólo a los partidarios de Averroes, médico árabe-español del siglo XII, comentarista de Aristóteles, sino también a los seguidores del comentarista griego Alejandro de Afrodisias y a todos aquellos a quienes les interesaba más el Aristóteles naturalista que el metafísico. Son naturalistas, panteístas y científicos. No son cristianos ni humanistas.

El averroísmo ya era muy influyente en Italia antes de Santo Tomás, especialmente en la Corte de Federico II Hohens- taufen, Rey de Sicilia, descreído y cínico. Fue un gobernante capaz en permanente conflicto con la Iglesia. Dentro de su

corte mantenía un grupo de científicistas-averroístas. Los humanistas se agruparon contra los científicistas ubicados en las cátedras de Medicina y Filosofía.

Hoy se ve claramente que no hay ruptura transversal entre el Medioevo y la Era Moderna, sino más bien una larga fisura longitudinal entre el humanismo y la cultura bizantina por una parte y el averroísmo por otra.

El movimiento humanista al principio no estaba filosófica y teológicamente bien fundado. Era una resistencia de hecho contra la incompreensión del drama humano por parte del enfoque naturalista-científicista de los averroístas.

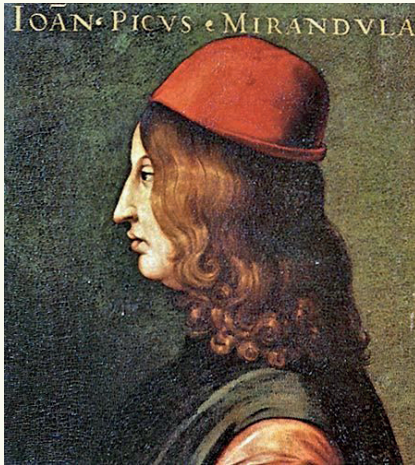
En el siglo XV se produce la llegada a Occidente de la cultura bizantina hasta entonces sólo conocida por quienes viajaban a Constantinopla, dado que había una profunda separación entre Oriente y Occidente. Estuvieron por llegar a un entendimiento entre las dos iglesias. El mismo Patriarca solicitó que se apresurara la unión pero los turcos ocuparon Constantinopla.

La inmigración bizantina trajo consigo la filosofía de Platón y de los neoplatónicos y también a un Aristóteles discípulo de Platón distinto del Aristóteles medieval que había sido conocido fuera del contexto griego.

Surge en Italia un gran entusiasmo por la cultura bizantina. Con Cosme de Médicis se establece la Academia Platónica en Florencia. De este modo los humanistas encuentran el respaldo filosófico y teológico que necesitaban.

Esto es particularmente importante en lo que concierne a la idea del hombre. Los bizantinos aportan la filosofía y teología del hombre como *imago Dei*. De este modo pudieron fundamentar sólidamente la afirmación de la dignidad del hombre. La persona humana no es valiosa por tal o cual cua-

lidad singular, sino porque es un reflejo de Dios dentro de los límites de la esencia humana, un pequeño absoluto que merece respeto.



La libertad encuentra su raíz en el hecho de que el hombre es *imago Dei*. La libertad del hombre es ante todo y principalmente participación de la misma libertad de Dios. Este descubrimiento entusiasmó al Renacimiento y liberó poderosas fuerzas que a veces no manifestaron su verdadero origen.

Así aparecen desde la *imago Dei*, casi identificadas la dignidad del hombre con su esencial libertad. Posteriormente el tema de la libertad se banaliza, trivializa y envilece porque pierde su raíz fundamental: el hombre visto como imagen de Dios.

El ser humano es en cierto sentido un absoluto, toma conciencia de su dignidad cuando se da cuenta de que puede y debe plantarse ante la sociedad y decirle: “hay algo en mí que no se debe a vosotros, ni al estado, ni a la raza, ni a la ciencia; algo que recibí de Alguien que no sois vosotros y por lo que

debéis respetarme; tengo derechos que no son relativos a vosotros, sino absolutos porque provienen de Dios”. Del origen divino y personal de la persona humana, surge su valor absoluto respecto de toda otra creatura, su irrepetibilidad y su libertad.

La libertad y el pecado original. San Bernardo en el siglo XII afirma que el hombre es como oro ennegrecido. Está ennegrecido por el pecado pero en el fondo es oro. Su respetuosa caridad para con la miseria ajena no significa un pacto con el mal sino la búsqueda del “oro”, de la sustancia primordial. La referencia al “oro” que es el hombre, es otro modo de nombrar la *dignitas hominis*.

El hombre es llamado a ser semejante a Dios pero siempre es esencialmente imagen de Dios. La *imago Dei* es su verdad y perder la *imago Dei* equivaldría a dejar de ser hombre.

La semejanza divina, en cambio, corresponde al grado de realización de esa imagen esencial. La semejanza la alcanza el hombre con su libre cooperación y la pierde por el pecado: pierde la “semejanza” pero no la “imagen”, pierde la realización pero no el llamado. La *imago Dei* es indestructible y por ende también la libertad como posibilidad. Esto pertenece tanto a la tradición católica como a la iglesia de oriente.

La Reforma en cambio debido a su raíz nominalista no distingue entre imagen y semejanza. El hombre se ve privado de ambas por el pecado y será justificado por una gracia extrínseca que ni se encarna, ni lo transforma y que sólo cubre su pecado como con el manto de Cristo.

La gracia, en sentido tradicional, se encarna y transforma al hombre: el justo deja de ser pecador. La gracia en sentido tradicional no destruye ni violenta la naturaleza sino que la

perfecciona. No existe una abrupta separación entre lo sobrenatural y lo natural que es propia de la herencia nominalista, sino una íntima cooperación.

Libertad, verdad y arraigo en sí mismo. Afirma Juan Pablo II que para el cristiano la libertad consiste ante todo en una anuencia a la verdad. La libertad exige contacto con el ser y por ende supone una visión intelectual. Si nuestro deseo no apunta a la verdad de las cosas se dirige necesariamente hacia la nada. Recordemos el pensamiento de San Máximo el Confesor acerca de que cuando no nos dirigimos a la realidad, somos llevados hacia lo que no existe de ninguna manera. De este modo mi desarrollo requiere de la verdad y en primer término requiere que yo no esté fuera de «mi» verdad.

Para llegar a una libertad con grandes horizontes es necesario un atalaya apropiado que en nosotros no es otra cosa que permanecer arraigados en nosotros mismo, bien plantados en lo propio. ¿Qué es más universal que Cervantes (español a más no poder), o Shakespeare (bien inglés), o Tolstoi (bien ruso)? Universalidad no es cosmopolitismo o extensión lógica. El que está en lo suyo está en el centro de todo.

Pero estar en lo propio exige aceptarse a sí mismo: aceptar ser el que se es, es decir, aceptar ser el que Dios quiere que se sea. Sólo dentro de esa voluntad podremos progresar en la libertad, decidir entre el bien y el mal y, a través de una cadena de decisiones apropiadas, conquistar la libertad de coincidir con nosotros mismos en un trabajo de autoformación. Al elegir nos elegimos. Con el descubrimiento y aceptación de sí mismo comienza la libertad de auto-plasmación.

Hemos hecho alusión al tema de la libertad en relación con el de la *dignitas hominis*, por lo que conviene hacer algunas distinciones. Seguiremos en esto a San Bernardo de Cla-

raval, filósofo, teólogo y místico del siglo XII. San Bernardo distingue tres estadios de libertad: la libertad de coacción, que significa que no hay trabas: es una libertad de acción; la libertad de libre albedrío, de elección o decisión que nos constituye en autores, señores y responsables de nuestros actos y por último, la libertad que resulta de la coincidencia del hombre consigo mismo. Este es el grado más profundo de libertad.

La visión del hombre como *imago Dei* se encuentra en las antípodas del marxismo. Cuando Marx habla del hombre no se refiere a la persona, al ser particular, sino al género humano, a la humanidad. La persona sólo es manifestación de una esencia genérica (*Gattungswesen*).

En cambio, para el Renacimiento, cada hombre tiene contenido propio y valor en sí mismo

2. Textos de pensadores que ilustran la concepción renacentista de la dignidad del hombre y la libertad

San Bernardo de Claraval (1090-1153)

Pertenece al siglo XII, aunque no es renacentista nos interesa como precursor.

“Por esto tal vez no padece el libre albedrío decadencia ni disminución en su naturaleza [se refiera al libre albedrío como sinónimo de libertad]. Porque en él principalmente se representa, en perfecta imagen, la esencia de la divinidad eterna e inmutable [es decir, por lo que el hombre más se asemeja a Dios es por su libertad]. Aunque ha tenido su principio [ha

sido creado], con todo no tendrá jamás fin. Y así como no recibe aumento por la santidad o por la gloria [porque el santo y el bienaventurado en el cielo no es ontológicamente más libre], así tampoco llega a la ruina por el pecado y la miseria. ¿Qué cosa es más semejante a la eternidad entre todo lo que no es eternidad? Es preciso pues que por el libre albedrío se esfuerce por reinar sobre sí mismo. De la misma manera que la sabiduría preside el universo, que su ejemplo hable fuertemente desde una extremidad hasta la otra, es decir, mande a todos los sentidos y a todos sus miembros con tanto imperio. Que no sufra que reine el pecado en su cuerpo mortal ni sus miembros sirvan a la iniquidad; sino que más bien los emplee al servicio de la santidad, y así el hombre no será esclavo del pecado puesto que no lo cometerá. Al contrario, hallándose libre de la tiranía comenzará a recobrar la libertad de consejo [de decisión] y a tomar su antigua dignidad. Al mismo tiempo se revestirá de la semejanza que es digna y conforme a esa imagen de Dios que está en él. Y aún recuperará su antigua belleza. Más sobre todo esto es menester que tenga un gran cuidado en hacer todas estas cosas con tanta suavidad como fuerza. Es decir, no con tristeza y por coacción, lo cual es el principio aunque no la perfección de la sabiduría, sino con una voluntad pronta y gozosa que haga nuestro sacrificio enteramente agradable a la divina majestad, según las palabras del Apóstol: “Dios ama al que da con alegría”. Así resistiendo el hombre a todos sus vicios y gozando dulcemente del reposo de su conciencia, será un perfecto imitador de la sabiduría en todas las cosas”.²

Este texto representa un pequeño esbozo medieval de lo que se podría llamar una moral de perfección, algo muy distinto de la moral de represión. Más aún, es exactamente lo contrario de una moral represiva. La sabiduría divina, el pen-

2 *Obras Completas*, Madrid: BAC II, 1947, 954; 959-959. Los textos entre corchetes son comentarios de Emilio Komar.

samiento divino que sostiene las cosas en su naturaleza y que hace mover el mundo, no violenta ni siquiera a una célula o a un átomo, porque su gobierno es intrínseco, interior al ser, en la línea de lo que todo es y ha de ser por naturaleza. El desarrollo debe hacerse suavemente en el modo pero firmemente en la sustancia.

San Bernardo propone que su obrar se ilumine con la luz intelectual, con la visión del orden de lo real, de modo que impregne todo su ser, toda su persona.

Nicolás de Cusa (1401-1464)

Alemán de origen, italiano por su formación espiritual. Estudió en Padua y fue ordenado Cardenal en 1448. Su obra más importante se titula *De docta ignorantia*. En su pensamiento confluyen la tradicional teología cristiana platonizante y las últimas conclusiones de la ciencia de París y Padua:

“Señor, tú que esclareces los corazones, mi rostro es un verdadero rostro porque Tú, Verdad, me lo has donado. Y mi rostro es una imagen porque no es verdad en sí, sino imagen de la Verdad Absoluta. Yo comprendo entonces en mi entender la verdad y la imagen de mi rostro de tal manera, que mi rostro es verídico en la medida que es imagen”³.

“Mi rostro” es mi persona, y ella es para mí un don de Dios. Mi persona es una imagen de Dios mismo: el hombre es *imago Dei*. ¡Allí aparece la gran afirmación cristiano-renacentista! De ese modo: soy verdaderamente hombre en tanto y en cuanto soy imagen: mi verdad está en ser imagen.

3 *De visione Dei*, 15, 107 r.

Ser don de Dios es provenir de su generosidad, de su libertad; de la libertad de Dios proviene también la libertad del hombre. La libertad del hombre es imagen de la libertad de Dios.

“¿De qué manera Te darás Tú a mí, si no me doy a la vez, a mí mismo a mí? Cuando descanso en el silencio de la contemplación, Tú, Señor, me respondes en mi interior diciendo: «Si tú fueres tuyo, también yo seré Tuyo (*si tu tuus, et ego tuus*)». Oh Señor, suavidad de toda dulzura, pusiste en mi libertad que yo sea, si lo quiero, de mí mismo. De allí fluye que si no soy de mí mismo, Tú no puedes ser mío. Necesitas, pues, la libertad, puesto que Tú no puedes ser mío, salvo que yo sea también de mí mismo. Y porque pusiste esto en manos de mi libertad, no me estás constriñendo, sino que esperas que yo elija ser de mí mismo».⁴

Esta es una fórmula que sirve para comprender todos los estados y conflictos interpersonales (afectivos, matrimoniales, de amistad, etc.). Si alguien no está en lo suyo, cómo puede encontrarlo el que lo busca. En el campo se dice sencillamente que si una persona está bien, cuando se la busca se la encuentra. Pero si nosotros estamos siempre fuera de nosotros, huyendo, nadie nos encuentra: no nos encuentra ni Dios. Porque si “tú no eres tuyo, cómo seré tuyo”.

La tarea de la educación es ayudar a que cada uno ocupe su lugar. El que está fuera de sí no puede ayudar a otro a que esté en sí ¿Cómo es posible la presencia al otro si yo no estoy presente a mí mismo?

Aquí se plantea el problema de la aceptación de sí mismo, la aceptación que responde a la donación que nos ha sido hecha de nuestra propia personalidad. Esta aceptación genera

4 *De visione Dei*, c. 7.

una gran armonía de fondo en nuestro ser. Cuando estamos reñidos con lo que somos, ya sea por ignorancia, por superficialidad, por apuro, por pragmatismo, por activismo, por orgullo, porque no queremos aceptarnos, etc. en esa profundidad básica se introduce una represión. El ser que buscamos reprime al ser que fundamentalmente somos.

Un ejemplo de una mala educación son los niños mimados. Alfred Adler, ex discípulo de Freud, trabajó en el campo de la psicopediatría y llega a una grave conclusión acerca de que el niño mimado, a los efectos de sus enfermedades psíquicas y físicas, es igual al niño abandonado. Pero hay distintos tipos de mimos, los hay familiares, militares, económicos, políticos, gubernamentales e internacionales. Todo mimar es en el fondo, un dejar abandonado. Es decir, no se ayuda para que las cosas estén en su lugar y mejoren. Los subsidios internacionales son muchas veces mimos interesados. Los mimos son siempre interesados.

“El mundo sensible es un lenguaje, es un libro (*libri mentis eius expressionem continentes*) y también una voz, en la que haces vibrar de mil maneras la palabra espiritual, a fin de que todas las cosas sensibles sean una palabra múltiple de Dios Padre por el Hijo, como palabra en el espíritu de todos, siendo la intención final que, mediante los signos sensibles, la doctrina del magisterio supremo se expanda en el espíritu de los hombres, y que Dios glorioso sea el comienzo, el medio y el fin de toda la actividad del hombre” (*De filiatione Dei*, 67 v).

Gian Pico de la Mirándola (1463-1494)

Autor neo-platónico que forma parte de la Academia Florentina. Afirma que el hombre puede degradarse, pero tam-

bién regenerarse hasta alcanzar la altura de las cosas divinas (*De dignitate hominis*). A través de Pico y de Marsilio Ficino la exaltación del hombre unida al platonismo y neoplatonismo se expresa en el Humanismo. El hombre es el milagro más grande de la creación: único ser verdaderamente libre, puede devenir ángel o bestia, es artífice de su destino.

Así habla el Creador a su creatura:

“Oh, Adán. No te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que, de acuerdo con tu intención, obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está comprimida por precisas leyes, por mí prescripción. Tú en cambio, no comprimido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmes en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son las bestias; podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas” (*Discurso sobre la dignidad del hombre* Goncourt, Buenos Aires, p. 48-49).

Esto no significa que el hombre no tenga esencia, carácter, sino sólo que, dentro de un haz de virtualidades, puede dirigirse hacia su plenitud o degradarse.

Los historiadores idealistas de filosofía interpretan este enfoque de la libertad de Pico como el germen de la concepción de la libertad en el sentido de pura creatividad. El hombre se crearía a sí mismo y en esto consiste el Idealismo. Así lo interpretaron Gentile y otros. Esta tesis es falsa. El hombre no puede hacer de

sí mismo absolutamente lo que quiera, pero dentro de las posibilidades de su ser creatura, cuenta con una gran independencia.

Tomás Campanella (1571-1639)



Es la última gran figura del Renacimiento italiano, así lo caracteriza por ejemplo, Giovanni Gentile. Fue un hombre de vida agitada: estuvo casi veinte años en la cárcel por razones políticas y por eso a veces no se lo estudia con seriedad. Sin embargo es un pensador vigoroso, amplio, un gran representante del auténtico espíritu del Renacimiento.

Transcribiremos fragmentos de una poesía que se llama “Della Possanza dell’uomo” (Del Poder del Hombre) que resume todo el espíritu del Renacimiento. Dice así:

“Dios segundo, milagro del primero [ese es el hombre] [...] es rey, epílogo y armonía, fin de toda cosa”.

E, dio secondo, miracolo del primo re, epílogo, armonia, fin d’ogni cosa.

Aquí se formula un fuerte y vigoroso antropocentrismo. Este rey del universo, de la sociedad, de la historia es la persona humana y no “la humanidad”, “la sociedad”, “lo colectivo”, en sentido genérico.

Él es un segundo dios, milagro del primero. El primer Dios, el Dios cristiano es un ser personal, es decir, un ser que

no se identifica con una realidad impersonal universal. Dios es absoluto y el hombre es un pequeño absoluto, imagen, reflejo de aquel otro Absoluto.

La segunda parte dice:

“¡Piensa, hombre, piensa!
Piensa, hombre, piensa: Gózate y exalta
la Primera Causa alta; [es decir, a Dios] Obsérvala,
para que te sirva toda otra hechura suya.
Consigue una gentil fe pura
y tu canto de alabanza ascienda a una mayor altura”.

*Pensa, uomo, pensa!
Pensa, uomo, pensa; giubila ed esalta
la Prima Cagion alta; - quella osserva,
perch'a te serva - ogn'altra sua fattura,
seco ti unisca gentil fede pura,
e 'l tuo canto del lor vada in più altura*

Este antropocentrismo vigoroso se ubica en un marco teocéntrico. ¿Esta es la verdadera fórmula y la verdad renacentista!

A menudo se afirma que el Medioevo es teocéntrico en el sentido que Dios anula al ser humano y que la Era Moderna es antropocéntrica, es decir que pone en el centro al hombre, entendiendo que de este modo se produce un alejamiento de Dios.

La verdadera controversia no es entre el teocentrismo y el antropocentrismo sino otra muy distinta pues la muerte de Dios lleva consigo la muerte de la persona humana.

Campanella exhorta al hombre a que piense.

Dos siglos más tarde Kant. en una obra que se titula *Qué es La Ilustración*, formuló un lema esencial al iluminismo que tuvo mucho éxito: “Atrévete a saber”. Aquí tenemos el mismo principio, dice: “Piensa, hombre, piensa”. Es una exhortación a meditar, a ver, a entender.

Este “Piensa, hombre, piensa; gózate y exalta la primera causa alta”, quiere decir: piensa la realidad de las cosas y en la realidad de las cosas descubrirás su último fundamento.

“Obsérvala”: observa el orden divino, el orden natural, “para que te sirva toda otra hechura” (creatura). Es decir, las creaturas sirven al hombre en cuanto él las ve en su verdad; pero cuando no las contempla, las violenta y entonces no puede servirse bien de ellas.

Esto es muy importante.

Para comprender qué significa pensar vale el dicho escolástico: –“pensar es hacerse otro en cuanto otro”; es decir, olvidarse de lo propio. Lavelle, un excelente autor contemporáneo francés de la primera parte de nuestro siglo dice que el oficio de la inteligencia es borrarse ante lo real y Simone Weil agrega: “de allí la enorme importancia del intelecto en el amor”: el intelecto, cuando se ejerce bien, se vuelca hacia el objeto, no lo moldea, no proyecta. Este es un planteo realista que se encuentra también en el pensamiento de Campanella.

“Piensa, hombre, piensa”. Pensar, ver, establecer contacto con la verdad, con la realidad; alimentarse de sus riquezas nos ensancha el horizonte: nos libera.

¿Cuál es la diferencia entre «Pensa, uomo, pensa» y el «Atrévete a saber» de Kant? En Kant no se trata de conocer el sentido de las cosas, el conocimiento es algo cultural, versa sobre lo que la humanidad ha elaborado. En ese orden del saber podemos llegar a fondo porque es obra de los hombres: no hay una penetración en la realidad en sí. Para Kant la cosa en sí está fuera de nuestro alcance. El Iluminismo es chato: predica que no hay que creer en los cuentos de hadas de los monarcas, de los sacerdotes, de las falsas autoridades; que hay que inves-

tigar todo, revisar todo, criticar todo. Pero de ninguna manera exhorta a penetrar en el sentido de las cosas: eso está excluido de entrada.

Aquí se deja ver otra gran verdad: si las creaturas nos son dóciles porque respetamos su verdad, entonces la captación de su verdad, el conocimiento de cómo es la realidad resulta ser un gran vehículo de libertad.

Un paso más allá de Kant lo da Fichte: si no podemos llegar a la realidad de las cosas externas a nuestra conciencia, ¿por qué no pensar que nuestro espíritu no solamente organiza un material que viene de afuera, sino que todo lo que pensamos es producto de nuestro espíritu? Esto es idealismo.

Una idea similar a la de Fichte la encontramos en Giordano Bruno que no es idealista pero es inmanentista. El hombre es algo glorioso, es divino. En este, sentido coincide también con otros renacentistas. Pero es divino porque forma parte de la fuerza divina misma. Él mismo crea, él mismo produce. La libertad se funda en que no hay nada dado: todo es generado. De esta manera el espíritu no encuentra trabas. Esta independencia frente a la realidad dada ha sido en diversas épocas una idea embriagante.

Veamos ahora un soneto programático de Campanella que, además de filósofo es un poeta clásico de la literatura italiana. Dice:

“Yo nací para combatir tres males extremos:
tiranía, sofisma, hipocresía;
de donde noto con cuanta armonía
Poder, Sentido, Amor, me enseñó Temis”.

*Io nacqui a debellar tre mali estremi:
tirannide, sofismi, ipocrisia;
ond'or m'accorgo con quanta armonia
Possanza, Senno, Amor m'insegnò Temi.*

Temis es hija de Cronos y de la Tierra, del tiempo y de la tierra. Es la diosa de la Justicia. La palabra Temis viene de un verbo que significa poner. Temis significa el orden puesto, establecido; el orden natural en tanto fundamento de la Justicia. Dice el soneto que el orden natural enseña con gran armonía: el poder, el sentido y el amor; tres aspectos divinos en el hombre. El primero refleja a Dios Padre, el segundo— a Dios Hijo y el tercero a Dios Espíritu Santo, de lo que resulta una imagen trinitaria del hombre. El hombre es “imagen de Dios”, pero como Dios es uno y trino, la *imago* es trinitaria. Al Padre se le atribuye poder, un poder intrínseco, un verdadero poder; al Logos la verdad, el sentido y al Espíritu Santo, el amor. Pero: la tiranía falsifica el poder; el sofisma falsifica el logos (la verdad); y la hipocresía falsifica el amor.

Evidentemente: la tiranía coarta la libertad; el sofisma suprime la verdad y a través de la verdad, como los caminos de la verdad son caminos de libertad, también, la libertad. Y el amor, cuando es falso, es siempre un freno. Son tres males extremos y otras tantas falsificaciones. Hay que combatirlos porque de ellos proviene todo el mal del mundo.

Seguimos con el soneto:

“Estos principios son verdaderos y supremos
de la descubierta gran filosofía,
remedio contra la triple mentira
¡bajo el cual, tú, llorando, oh mundo, gimes!»!

“Carestías, guerras, pestes, envidia, engaño,
injusticia, lujuria, acedia, desprecio,
todos, a estos tres grandes males, se reducen
que en el ciego amor propio, hijo digno
de la ignorancia, tienen su raíz y fomento,
de donde a combatir la ignorancia yo vengo”.

*Questi principi son veri e sopremi
della scoperta gran filosofia,
rimedio contra la trina bugia,
sotto cui tu, piangendo, o mondo, fremi.*

*Carestie, guerre, pesti, invidia, inganno,
ingiustizia, lussuria, accidia, sdegno,
tutti a que' tre gran mali sottostanno,*

*che nel cieco amor proprio, figlio degno
d'ignoranza, radice e fomento hanno.
Dunque a diveller l'ignoranza io vegno.*

Entonces: la ignorancia debe combatirse. ¿Cómo? “Pensa, uomo, pensa”.

Giordano Bruno (1548-1600)



Es la contrafigura de Nicolás de Cusa. Una figura del Renacimiento que niega el Renacimiento. Se rebela a la orden de los dominicos a la que pertenecía. Debido a sus problemas sale de Italia. Se va a Francia y a Londres. Tiene éxito y consigue grandes vinculaciones. Algunos historiadores afirman que Bruno ejerció una influencia

decisiva sobre Spinoza.

Más tarde parte a Alemania. En el luteranismo las ideas de la trascendencia divina y del pecado original son mucho más radicales que en el catolicismo. A Bruno ese ambiente se le hizo insoportable y entonces optó por regresar al terreno del catolicismo. Comete el error en Venecia en conversa-

ciones privadas de contar su pensamiento íntimo a un joven noble que queda perturbado por su carácter revolucionario, negador y destructor. El joven sufre una lucha de escrúpulos y finalmente lo denuncia a la inquisición civil de la república veneciana. Lo arrestan y lo mandan a Roma. Así empieza su famoso proceso en Roma.

Cuando Bruno volvió de Alemania a Italia no sólo no lo animaba un deseo de luchar contra la Iglesia, sino que pensaba conseguir una canonjía en el sur de Italia: celebrar misa, participar de la vida eclesiástica, tener una renta discreta para poder dedicarse a sus estudios, no molestar y terminar en paz sus días. El tiempo trabajaría a favor suyo. ¡El tiempo trabajaría en favor de la racionalización de todo lo mitológico!

Giovanni Gentile caracteriza así el pensamiento central de Giordano Bruno: “Bruno, al hombre, vaso de Dios, contrapone el hombre artífice eficiente de Dios, sacro por su misma humanidad. Esto no es negación de lo divino, sino de la trascendencia de lo divino”.⁵

A esto se refiere el mismo Bruno cuando dice:

“Los primeros [es decir aquellos que creen que Dios es trascendente, –que creen que el hombre es imagen de Dios], son dignos como lo es el burro que lleva los sacramentos; los segundos como cosa sagrada.

En los primeros se considera y ve en efecto la divinidad, y aquella se admira, emplea y obedece. En los segundos se considera y ve la excelencia de la propia humanidad”.⁶

En los diálogos “De lo finito, del universo y de los mundos”, Bruno, después de haber demostrado la necesidad del

5 *Storia della filosofia italiana*. A cura de E. Garin I, Torino: Einaudi, 1966, p. 311.

6 “Eroici Furori” en *Opere Italiane*, Edición Gentile, 1927, II, págs. 359-360.

efecto infinito de la infinita potencia de Dios, y ¡negando por eso la posibilidad de la libertad de la voluntad!, agrega:

“Aquello que es verdad es pernicioso a la civil convivencia y contrario al fin de las leyes, no porque es verdad sino por ser mal entendido, tanto por los que malignamente lo tratan y por los que no son capaces de entenderlo”.⁷

En el fondo no hay libertad. No hay libertad porque pasa a través de nosotros una fuerza superior y nosotros sólo nos hacemos libres identificándonos con esa fuerza superior. Esta libertad no es la de libre albedrío o la de un ser que es centro de iniciativa.

“Dios pues es la sustancia universal en el ser, a través del cual son todas las cosas, la esencia- fuente de toda esencia, que en cada cosa: es más íntima a todo ser de cuanto pueden serlo para cada uno su propia forma y naturaleza”.⁸

El problema moral lo trata Bruno en *Lo spaccio della bestia trionfante*-y en *Degli eroici furori*, sin ofrecer por otra parte un tratado sistemático de ética. En estas obras describe Bruno la conducta humana acorde con su concepción del universo: el hombre, advertido del único palpar de las cosas procedentes del Uno, se inmerge en ellas para respirar el impulso vital de un mundo infinito en una tensión que transforma la actitud mística en romántica. La mística conserva lo que los alemanes llaman la reación yo-tú, en cambio el romántico se zambulle en la totalidad.

Niega el libre albedrío, e interpreta, este “respirar el impulso vital de un mundo infinito” como la gran libertad.

7 Bruno, *Opere Italiane* I, págs. 300-301.

8 Bruno, *Summa Terminorum* I, IV, p. 73.

Juicios de Giovanni Gentile y Giovanni Di Napoli sobre Giordano Bruno

Decíamos que Giovanni Gentile, el gran idealista italiano que fue ministro de educación de Mussolini caracteriza de este modo el pensamiento central de Giordano Bruno:

“Bruno contrapone, al hombre vaso de Dios, el hombre artífice eficiente de Dios, sacro por su misma humanidad. Esto no es negar lo divino sino la trascendencia de lo divino”.

El hombre no sería como un recipiente de Dios en la medida de su capacidad; no sería reflejo o imagen de Dios sino artífice eficiente de Dios.

Para Bruno el hombre es sagrado por su misma humanidad. Afirma que el hombre es algo digno, pero no porque es imagen de Dios sino porque él mismo forma parte de la divinidad. La divinidad para Bruno no es otra cosa que la fuerza que se expresa a través del espíritu humano y que se realiza en la cultura, en la historia y en las grandes obras.

Gentile comenta: “Esto no es negación de lo divino sino de la trascendencia de lo divino”. Lo divino no trasciende el mundo, no es algo distinto del mundo sino el mundo mismo. Giovanni Gentile comparte esta idea.

Cuando Gentile fue ministro de educación de Mussolini introdujo la educación religiosa en los colegios primarios pero no así en los secundarios. En el secundario el joven más evolucionado debería pensar en términos filosóficos, es decir, racionales. No obstante conviene que primero se vincule según él con lo mitológico para que después proceda a racionalizar. Sostiene que no se puede enseñar filosofía si antes no se ha enseñado religión, porque la filosofía no es otra cosa que la

religión expurgada de lo fantástico y llevada a lo racional. De ese modo considera a Bruno un gran precursor suyo.

Entonces Dios para Bruno y Gentile no trasciende el mundo; no es distinto del mundo. Es la misma energía, espíritu, que anima el mundo y lo humano.

Por otro lado el historiador de la cultura renacentista, Giovanni Di Napoli, define así el núcleo del pensamiento filosófico de Bruno:

“Todo es naturaleza, como fuente-fondo [*natura-naturans*, naturaleza que produce la naturaleza, el principio del cual brota todo lo que hay en la naturaleza] y es a su vez como expresión manifestación múltiple de ella misma [*natura-naturata*, es decir naturaleza hecha]. El hombre se embriaga del sentimiento universal del todo, perdiéndose y potenciándose en él, palpitando con el pulso del cosmos y encontrando el propio éxtasis en los heroicos furios de un poder creador que es con-creador con otras fuerzas co-sensitivas del universo”.⁹

“La única religión posible en esta perspectiva, es la religión de la naturaleza sobre bases puramente racionales. No queda lugar para una religión revelada y orientadora del hombre a fines ultramundanos”.¹⁰

Benedetto Croce y Giovanni Gentile eran colaboradores y amigos. Se separaron por razones políticas: Gentile apoyó a Mussolini y Croce no. Croce decía de Gentile: “La verdadera filosofía del Profesor Gentile es su gran honestidad”.

9 La filosofía del Humanismo y de la Reforma en la *Historia de la filosofía*, dirigida por C. Fabro I, Madrid: Rialp, 1965, p. 483).

10 Di Napoli, Ob. cit., p. 501.

Gentile nace en una familia muy católica siciliana. Mantiene las costumbres de la familia. Respeta la religión, pero para él no consistía en adorar a un Dios distinto del mundo, a un Dios personal que se reveló a los hombres, sino a la Humanidad. Su Dios no es trascendente: es inmanente.

Giordano Bruno y Georg W. Hegel

El tío de Croce, el canónigo Spaventa, un napolitano apóstata, principal fundador del hegelismo napolitano sostiene una tesis que denomina “la circularidad de la cultura”. Bruno habría influido sobre Hegel y la influencia de Hegel habría retornado a Italia.

En Nápoles floreció un movimiento hegeliano muy importante. En Alemania prácticamente el hegelismo no tiene séquito, sólo biógrafos, intérpretes pero no existe un gran hegeliano.

El hegelismo tuvo tres focos poderosos fuera de Alemania, de los cuales el más importante fue el napolitano. Es raro entender cómo Nápoles que nunca tuvo políticamente nada que ver con Alemania puede ser un centro vigoroso del hegelismo y casi contemporáneamente con Hegel.

El segundo centro grande fue Rusia. En Rusia penetró el hegelismo hondamente aunque sin tener ningún cultor muy conspicuo; pero de hecho penetró tanto que hasta en los seminarios, en las Academias de Teología Ortodoxa se enseñaba una teología de fuertes tintes hegelianos. Cuando llegó el marxismo encontró el terreno preparado. Esto se debe a la reforma de Pedro el Grande. Pedro el Grande trató de neutralizar la enorme influencia bizantina. La cristianización de Rusia, la cultura rusa, la filosofía, la iconografía, la arquitectura ecle-

siástica, etc., todo venía de Bizancio. Y cuando Bizancio cae bajo el poder de los turcos Rusia se consideró la verdadera heredera del Imperio. Los rusos siempre tuvieron conciencia de su misión providencial. Ellos se llamaban a sí mismos la Bizancio eslava.

Toda la teología y la filosofía rusas están impregnadas de los Padres de la Iglesia griega. Esta irradiación viene de Bizancio y sobre todo desde el sur; primero llega a Ucrania y Kiev y después llega Moscú. Moscú se considera ya entonces como la tercera Roma. La primera Roma es Roma, la segunda es Constantinopla y la tercera Roma es Moscú.

Pedro el Grande, en cambio, quería modernizar Rusia. Como era un hombre extremadamente enérgico, violento, irrespetuoso, llevó su proyecto adelante sin miramientos. Para occidentalizar Rusia traslada la capital de Moscú a San Petersburgo fundada por él en el Delta del Neva. Construye esta ciudad imitando las grandes metrópolis bálticas.

Atrae a personalidades de Occidente. De tal modo que la nobleza rusa antes de la revolución tenía un porcentaje muy elevado de apellidos suecos, dinamarqueses, alemanes, etc. Trata de incorporarse al mundo occidental. Los zares rusos apoyaron en Dorpat, ciudad de Estonia, una universidad completa de habla alemana para sus súbditos de origen alemán que llegaban al millón.

Establece contacto primero con Leibniz y después con Wolff e intenta contratarlos al servicio de la causa de la Rusia zarista. Leibniz organizó la Academia de Ciencias Imperiales. Cuando murió Leibniz, el mismo ofrecimiento se hizo a Cristián Wolff, el gran racionalista que sigue a Leibniz. La Academia Imperial rusa, en el siglo pasado (1860), editó la correspondencia entre Wolff y el Zar. Por la brecha abierta por

Leibniz y Wolff, entra Kant y después de Kant: Fichte, Schelling y Hegel.

Toda la historia cultural rusa del siglo pasado, hasta después de la revolución, es un enorme duelo entre Bizancio y Alemania. No se explica nada en Rusia sin este tremendo duelo entre el racionalismo alemán y el cristianismo bizantino. Por ejemplo Dostoievski comienza su itinerario del lado occidental y luego se inclina a la tradición eslavófila.

El hegelismo se desarrolló ampliamente en Rusia. Es imposible entender el éxito del marxismo sin esa preparación del terreno por parte de la filosofía hegeliana.

La tercera base hegeliana está en Inglaterra vinculada al empirismo inglés.

Bertrando Spaventa encendió la hoguera hegeliana en Nápoles. El hegelianismo fue muy fuerte durante la primera parte del siglo XX y finales del siglo XIX. Fue el pensamiento oficial italiano dominante. Durante el régimen de Mussolini el oficialismo estaba influido por la filosofía de Gentile. El mundo de la oposición estaba controlado por Benedetto Croce que era también hegeliano. La diferencia entre Gentile y Croce es muy poca.

Spaventa explica el fenómeno Hegel en Italia como “circularidad de la cultura”. Este pensamiento nació en el sur de Italia con Giordano Bruno. Bruno, se fue a Alemania y volvió a Italia. No son epígonos o imitadores. Tanto Croce como Gentile corrigen a Hegel, lo amplían, lo profundizan, etc. Giordano Bruno influye sobre ellos porque su figura, su personalidad exuberante, entusiasta creó corrientes que al final, según Spaventa, terminaron en el idealismo. Toda la cultura moderna está muy impregnada de idealismo.

Pero resulta que esta alegría de ser vehículo de Dios, de ser como un momento divino, no es llevada a fondo por Giordano Bruno ni por Croce ni por Gentile. Las últimas consecuencias y derivaciones los hubieran verdaderamente espantado.

En Bruno el perderse en la totalidad es considerado positivamente. No duele la propia desaparición. Bruno representa la fase inicial de un pensamiento que está lejos de llegar a su cabal conciencia: el ser humano al que se refiere no es un verdadero ser personal; se anula absolutamente la *dignitas hominis*. Representa el anti-renacimiento.

La dignidad del hombre no es la dignidad de “la Humanidad”, sino la dignidad de la persona humana. Y sí la persona humana desaparece no cabe hablar de su dignidad. Esto Bruno no lo visualizó.

Veamos un texto de Hegel. Este texto leído en alemán es desgarrador; no así en castellano):

“Unas veces por ejemplo, pongo el acento sobre mí conciencia empírica, finita, limitada y me pongo en oposición a la infinitud. Otras veces me elimino a mí y concedo la primacía a la conciencia infinita. O bien yo soy la lucha. O la lucha es precisamente ese conflicto, que no es una situación de indiferencia de ambos en cuanto distintos, sino más bien una conexión de ambos. Yo no soy uno de los elementos en la lucha, Soy los dos; soy la lucha misma; soy el fuego y el agua que se tocan, y el contacto, la unidad de lo que se rehúye absolutamente”.¹¹

Para Bruno lo importante es liberarse del Dios trascendente. Así no queda nadie a quien rendir cuentas y no hay enfrentamiento porque lo que verdaderamente duele es enfrentarse.

11 *Concepto de religión*, México, F.C.E., 1986, p. 281.

Sin embargo la negación de Dios trascendente implica la negación del hombre como ser personal. En estos autores hubo una gran desorientación. Se habla con entusiasmo de lo que es un hombre pero en realidad se refieren a la “humanidad”: se olvidaron del ser particular, del pequeño absoluto.

A modo de conclusión: palabras de Hans Urs von Baltasar

Gran teólogo contemporáneo, considerado uno de los hombres más cultos del siglo. Es autor de casi setenta libros que han marcado nuestro tiempo. Su primera formación fue literaria. Posteriormente ingresó en la Compañía de Jesús que abandonó en 1948. En 1969 fue llamado por Pablo VI para integrar la Comisión Teológica Internacional que respalda a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Es un pensador moderno y profundamente enraizado en la gran tradición de la Iglesia. Su obra mayor *Gloria* es ya un clásico. No se puede dejar de recordar simultáneamente su compromiso con los temas de la mística.

“Dios es el puro ser-para-sí que no necesita de ningún otro ser. Su luz infinita se consume en sí misma; no se pierde naturalmente hacia afuera sino que, si debe ser comunicada, sólo se revela por libre don. La palabra creadora «sea», que es la causa de toda existencia exterior a Dios, sólo puede ser palabra pronunciada en la libertad absoluta. Así también la revelación de Dios contenida en la Creación, por más que se cumpla en la naturaleza creada, sigue siendo una obra de la libertad. De esta libertad habla toda flor, toda montaña, todo hombre. En cuanto creado, todo ser mundano revela en una forma libre *necesariamente* al Creador, pero revela además la falta de necesidad de la existencia y, por tanto, la *libertad* del Creador”. [...]

“Un pensamiento que no se estremezca ante el constante misterio del ser, ante este mar de verdad que por esencia no puede agotarse, jamás puede comprenderse a sí mismo ni a su objeto. El ser en su totalidad tiene la constante propiedad de ser siempre más que lo que se ha comprendido de él. Tiene esta propiedad porque posee la más misteriosa propiedad de ser siempre más que sí mismo. Aun cuando no sea irracional siempre es más que lo que un entendimiento puede apreciar de él. En cuanto ser creado no es infinito, y sin embargo, en cuanto ser finito, nunca es tan inaprehensible que de él nada más pueda ya comprenderse. Ha recibido del infinito Creador esta gracia de participar en la inagotabilidad de su origen. Tiene en sí una riqueza que no puede ser consumida como una cantidad finita de dinero. No es posible acabar con ningún ente, ya sea el más pequeño mosquito, la más imperceptible piedra, porque este ente tiene una abertura secreta por la cual le afluyen desde lo eterno acopios siempre nuevos en sentido y significación”. [...]

“Cada paso es más bien, a la vez, una prueba de la riqueza cada vez mayor del ente que siempre abre nuevas e infinitas vistas y perspectivas y, muy lejos de desalentar al que conoce, lo atrae con maña hacia siempre nuevas y más atractivas aventuras de conocimiento. [...] Así el dilema planteado por Lessing entre el hallazgo definitivo y el eterno buscar se resuelve en uno y el mismo acto de aprehensión de la verdad”¹²



12 *La esencia de la verdad*, Buenos Aires: Sudamericana, 1952, págs. 103-104; 109-110; 22.