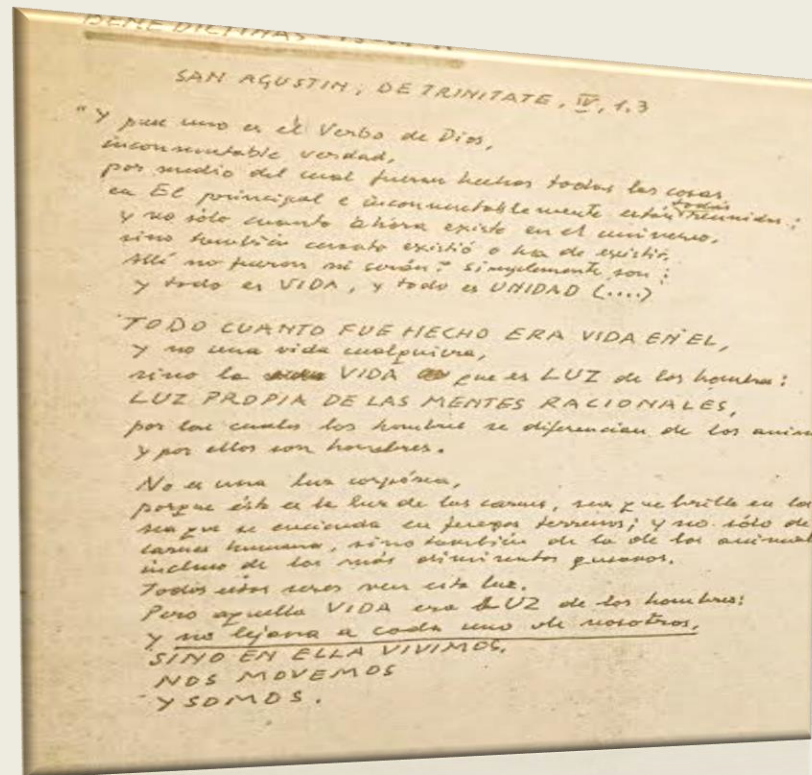


Bitácora

Φιλοσόφικα

Un lugar de encuentro en el pensamiento



Número Uno, por:

**Alberto Berro, Diego Chiaramoni, María Marta Solveyra,
Ignacio López, Guillermo Gini, Marisa Mosto**

Sobre:

**Carlos Aberto Velasco Suarez, Scheler, Antígona de Sófocles,
San Agustín, Emilio Komar, Laudato si, Educación y Francisco
Leocata**

Junio de 2018



**Revista digit@l de la
Fundación Emilio Komar**

Índice

Presentación

p. 3

La sonrisa de Dios por Alberto Berro,

p. 4

¿Drama de la libertad o eclipse intelectual?

Apuntes para meditar en el Scheler final por Diego Chiaramoni,

p. 17

El Ágora: Su Espacio Teatral

La filosofía vive en las voces de Antígona por María Marta Solveyra,

p.27

Amor y cuidado de la realidad

Reflexiones de Emilio Komar, Agustín de Hipona y el magisterio
de la Iglesia por Ignacio López

p. 44

Confianza, tradición e innovación educativa por Guillermo Gini,

p. 60

Recensión del libro de Francisco Leocata:

Situación y perspectivas de la filosofía moral actual, por Marisa Mosto

p. 70

Presentación:

¡Bienvenidos al primer número de la Revista de la Fundación Emilio Komar!

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

Una característica indudable de Emilio Komar fue la de presentar el pensamiento filosófico totalmente 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.

Con ese espíritu encaramos esta publicación que esperamos sea la primera de una larga serie.

¡Los invitamos a todos a sumarse y participar!

La sonrisa de Dios



Por Alberto Berro¹

Resumen: En este pequeño ensayo, Alberto Berro da un testimonio personal de su experiencia con el Dr. Carlos Alberto Velasco Suárez, queridísimo discípulo de Komar y primer presidente de nuestra Fundación. En el mismo, Alberto repasa las diferentes etapas de su relación con Velasco, hasta culminar en los últimos años en que trabajaron juntos en "Sabiduría Cristiana". También traza una sencilla semblanza de su rica personalidad y de su fecunda vida como médico, como humanista cristiano y como padre de familia.

Palabras clave: Carlos Alberto Velasco Suárez, semblanza, vida, testimonio

¹ 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*,

* * *

Creo que por fin me ha llegado el tiempo de escribir sobre Carlos Alberto Velasco Suárez. Quería hacerlo desde que murió, hace un año y medio². Es verdad que preparé y pronuncié una charla sobre su pensamiento en FASAM, esa organización fundada por él y su grupo de psiquiatras y psicólogos, amigos y discípulos hace más de cuarenta años para tratar de acercar el arte de la psicoterapia de buena orientación a muchos que no podían acceder a ella. Pero "escribir" es otra cosa. Espero poder hacerlo bien ahora, de vacaciones, y con cuaderno y birome en mano. Como siempre, me tiene que ser dado.

* * *

Conocí a Velasco en 1974. Fui a consultarlo como paciente potencial al consultorio de la calle Luis Agote, por consejo de Komar, que ya en aquel entonces era mi maestro y algo más. Mi padre había muerto hacía poco más de dos años, me encontraba cursando el cuarto año de la carrera de Filosofía en la UCA, ese año había ingresado a primer año de la carrera la mujer de mi vida, y se ve que no estaba dispuesto a arruinarlo todo por mis inseguridades. Comenzó allí una relación médico-paciente que, si bien se fue transformando

Bs.As.: Sabiduría Cristiana, 2008 y *La inteligencia como potencia intuitiva. Un estudio sobre Santo Tomás de Aquino*, Bs.As., Sabiduría Cristiana, 2009

² Este ensayo fue escrito en el verano de 2015 y Carlos Velasco murió el 13 de junio de 2013.

con los años en una relación discipular y de profunda amistad, en lo esencial duraría toda la vida.

Me encontré con un hombre cuarentón, grandote más que gordo –aunque hay que reconocer que tenía unos cuántos kilos de más-. Fumaba sin parar, uno tras otro, con esa inútil boquilla, pálida excusa para pretender que estaba protegiendo su salud (nunca fue su fuerte cuidarse demasiado). Mi primera imagen suya fue de solidez, de seguridad, algo que necesitaba como el pan. Alguien entendía lo que me estaba pasando, y me podía ayudar.

De aquél primer período de nuestra relación registro, sobre todo, con enorme gratitud, que Velasco me acompañó con lucidez y firmeza durante diez años que terminaron siendo los decisivos en mi vida. En 1974 tenía 21 años, era un entusiasta católico y un dedicado estudiante de filosofía, pero mi vida, eso que se llama “vida”, estaba en pañales. Diez años después, a mis 31, estaba casado con Cecilia, nos habíamos construido nuestra casa, ya teníamos tres de nuestros cinco hijos, era profesor en la universidad y en distintos profesorados y seminarios diocesanos, había encaminado mi licenciatura y era director de secundaria de un colegio. Velasco me había ayudado a concretar todo esto.



De aquella primera época me vienen muy claros algunos recuerdos. Uno es el que me gustaría llamar los “cuatro fantásticos”. Los cuatro eran: Emilio Komar, Enrique Cassagne, Carlos Iturralde

y Carlos Velasco Suárez. Era todavía la época del posconcilio, y de la guerrilla en la Argentina. Junto con el posconcilio habían advenido a la Iglesia –y muy en particular a la Iglesia en la Argentina- no pocas locuras: desde un repentino abandono de la devoción mariana (no muy buena señal), pasando por una total chabacanería en algunas celebraciones litúrgicas (en templos y domicilios particulares), hasta el anunciado acuerdo entre marxismo y cristianismo, con algún cura por ahí admitiendo en secreto y no tanto a sus dirigidos que dadas las circunstancias quizá no había más remedio que tomar las armas para alcanzar la justicia social. Los “cuatro fantásticos” vieron muy claro en momentos de tamaña confusión. Komar, que dentro del grupo poseía por mérito propio y no tanto por diferencia de edad la condición de maestro conocía en carne propia la extraña experiencia de haber sido tachado, años antes, de “modernista”, para ser ahora acusado de “tradicionalista” ... ¡por los mismos censores eclesiásticos!

Velasco no fue en esto una excepción. Vio muy claras las confusiones, tenía demasiada formación para dejarse marear por una coyuntura cultural. Y Komar encontró en él, en éste como en tantos otros asuntos, el mejor apoyo y



el mejor consuelo a sus preocupaciones, que eran por supuesto las de toda la Iglesia y las de todo el mundo.

El siguiente recuerdo es más anecdótico, pero no puedo dejar de mencionarlo porque lo pinta de cuerpo entero, y hará reír no poco a los lectores que hayan compartido conmigo esta insólita experiencia. Velasco era *incorregiblemente impuntual*. Eran una pesadilla, y una prueba de fuego, esas interminables horas de espera en la diminuta oficina que compartíamos con su secretaria, pobres (nunca mejor llamados) “pacientes” que nos íbamos amontonando, incrédulos *al ver llegar a uno más a la sala de espera* sin que la puerta del consultorio diera ninguna señal de abrirse. Habíamos desarrollado un oído muy aguzado para diferenciar los sonidos. Adentro, un médico serio, pero siempre de buen talante y extremadamente amable atendía sin apuro alguno a *esa* persona: para él, en ese momento, *la única en el mundo*. Cuando finalmente se producía el milagro de que a uno le tocara el turno, esa misma experiencia –ser el único en el mundo para él– calmaba casi todos los enojos, al menos todos los míos y los de muchos que a pesar de todo perseveraban. Con el tiempo uno aprendía y llevaba un libro, pero no de aquellos que está a punto de terminar.

Años después creo haberlo entendido. Velasco era un *optimista compulsivo*, y este optimismo se extendía también al tiempo, que tenía para él la milagrosa potestad de *estirarse indefinidamente* según la necesidad del momento y de las personas. Velasco era un *optimista del tiempo*, pensaba que *siempre* iba a

alcanzar, que al tiempo sólo había que tenerle *paciencia*. Es posible que finalmente tuviera razón, aunque nunca pude evitar ser el exacto contrario, un puntual compulsivo. *No soporto* que me tengan que esperar, y todavía no entiendo cómo hacía él para que esto lo afectara poco y nada. Todo indicaba que para Velasco esa sala de espera simplemente no existía.

Otro recuerdo de aquella época, que también hará sonreír a más de uno. Velasco era extremadamente generoso, también con el *vil metal*. Cobraba a cada paciente lo que éste buenamente podía pagarle, y si no podías pagarle nada, igual te seguía atendiendo, por años. Creo que llegué a deberle *veintisiete sesiones* –una fortuna, en términos de su cachet profesional “oficial”, que regía sólo para muy pocos-. Doy por descontado que Beba, su mujer, lo acompañaba en esto, con sus ocho hijos a costas. No puedo imaginar un reproche en *esa* casa por *este* asunto.

Algunos hemos tratado de retribuirle en alguna medida, cosa bastante difícil. Entre otros, un buen amigo mío a quien había atendido y ayudado de una manera muy especial (con sabiduría y no sólo con ciencia, ya que demasiada “ciencia” lo había perjudicado), le retribuyó en los últimos años yendo a la casa a leerle, Velasco ya totalmente ciego, en silla de ruedas y casi sordo. Leían y disfrutaban juntos un libro de espiritualidad. Este tipo de cosas suscitaba esta persona.

* * *



Por unos años no necesité de él, y en cierto sentido descuidé la relación. Por supuesto, cuando esporádicamente nos encontrábamos en algún evento me saludaba con toda su calidez y bonhomía, como si nada. Jamás un reproche, me parece que esta palabra no figuraba en su diccionario. Pero a mediados de la década del 90 tuve que consultarlo por algunos temas diferentes a los de antaño, y allí me fue dado experimentar otro aspecto del médico excepcional: su extraordinaria finura y habilidad para encontrar, paciencia del paciente de por medio, la medicación justa. En su mirada tridimensional de la persona, que podemos leer en sus *Notas sobre la persona como unitas multiplex*,¹ lo orgánico es uno de los tres factores indispensables de un buen andar anímico, un “instrumento” de la existencia personal e interpersonal que debe estar bien “afinado”. La medicación justa y acertada a veces es necesaria para ayudar a restablecer o sostener esta “afinación”: nada más, ni nada menos.

Hacia fines de esa década comenzó a hacerse mucho más intenso nuestro vínculo intelectual. Velasco había estado luchando denodadamente –habría que decir, sin ánimo de ofender a nadie: *contra la Fundación Fraternitas y contra el propio Komar*- para que pudiera ver la luz en 1996, finalmente, *Orden*

y *Misterio*, el único libro publicado por nuestro maestro esloveno en castellano. Pocos recuerdan, me parece, cuánto le debemos a Carlos esta publicación, una excelente recopilación de artículos y conferencias del querido maestro.

A esta misma década, más que a ninguna, cabe asignarle creo una tarea que el Señor le encomendó muy especialmente: la paciente escucha telefónica, hasta altas horas de la noche (¿o de la madrugada?), del maestro con sus preocupaciones, que como vimos abarcaban la Iglesia entera, el mundo y su problemática, y más allá. Definitivamente, *esas largas sesiones nunca en vida las cobró*.

El año 1999 nos encontraría especialmente unidos en este nuevo lugar. Komar había estado al borde de la muerte durante quince días, y había sobrevivido milagrosamente: se ve que todavía tenía tarea pendiente. Se había retirado de la UCA, y no era esperable que nuestra *alma mater* le hiciera justicia. Había que hacer algo urgente, antes de que fuera tarde. Pusimos manos a la obra, y en noviembre de ese mismo año, más de seiscientas personas aplaudimos de pie y a rabiar, en el salón Borges de la Biblioteca Nacional, a un hombre silencioso sentado en una silla de ruedas, bastante incómodo con la situación. Fue un gran día para todos nosotros.

¹ En su libro mayor, *Psiquiatría y Persona*, Bs. As.: EDUCA, 2003.

Con el grupo de amigos y discípulos organizadores habíamos coincidido en la necesidad de publicar para la ocasión un volumen de homenaje al maestro esloveno-argentino “por sus cincuenta años de enseñanza en la Argentina”, y a Carlos y a mí nos tocó la tarea de trabajar en la edición, supongo que por *autodesignación*. Encargamos, seleccionamos, corregimos y publicamos los trabajos que contiene lo que dio en llamarse *Vida llena de sentido*. Editar libros juntos no era parte de nuestro programa en 1974, pero terminó siendo una de nuestras actividades favoritas.

* * *



La experiencia de 1999 sentó las bases inconvencionales para lo que años después sería la fundación Emilio Komar. En 2002 creamos, con Carlos y nuestro grupo de discípulos-amigos muy cercanos al maestro, el “Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos Sabiduría Cristiana”. Llevábamos *in*

pectore que este nombre rimbombante no iba a ser el único ni el definitivo de la institución, pero el maestro estaba vivo... Komar nunca había sido muy amigo de fundar nuevas instituciones, prefería usar las energías disponibles para tratar de vivificar desde adentro a las muchas, quizá demasiadas, ya

existentes. Pero sus discípulos ya estábamos hechos a la idea. Velasco había fundado FASAM, y nosotros, con Héctor y otros amigos educadores, el colegio de los Santos Padres... Habíamos aprendido por experiencias dolorosas como las de la UCA y el Colegio San José que finalmente el dueño de casa manda, y que ese tesoro de cincuenta años de pensamiento y enseñanza que teníamos entre manos correría serio peligro en los años venideros, si las casas donde se había enseñado ya no existían, o, en caso de tener la fortuna de seguir existiendo, rechazaban el legado.

Con la venia a medias del maestro y el apoyo incondicional de su familia, el centro comenzó a publicar los cursos orales, tarea ya iniciada con el beneplácito de Komar por Guadalupe Caldani y Marisa Mosto; los discípulos nos largamos a dictar cursos o conferencias; y todos a celebrar nuestros encuentros anuales, en los que todavía teníamos a Komar como expositor principal. Era una de las pocas actividades públicas que seguía manteniendo. Velasco, mientras tanto, presidía el centro muy contento y orgulloso, siempre alentando y resaltando lo que hacíamos los demás. La “escuela de Komar” (así la llamaba) se hacía más viva al mismo tiempo que la vida del maestro menguaba.

El nombre “Sabiduría Cristiana”, así, sin demasiadas precisiones epistemológicas, era particularmente caro a Velasco. Con el particular cuidado y detallismo que tenía para los aspectos estéticos, había elegido como logo para el Centro, con la ayuda de su fallecido hermano Horacio (arquitecto dotado de un finísimo sentido de la belleza), una imagen medieval de la *Sedes Sapientiae*, María Sede de la Sabiduría, en la que se ve a la Virgen con el Verbo Niño, con la Sabiduría Divina Encarnada sentada en su regazo, ofreciéndola al mundo.

En esa sabiduría, a la vez que, en las ciencias médicas y psicológicas, había ahondado toda la vida, movido no solamente (aunque también) por intereses teóricos. Su vocación médica y de psicoterapeuta abrevaba en ella, sobre todo en lo que se refiere al hombre, a la *persona humana*, centro de todos sus desvelos. Ella siempre lo había *ayudado a ayudar* a muchos hombres y mujeres agobiados por el sufrimiento anímico, tanto, si no más, que su elevada ciencia médica y psicológica, pero en perfecta armonía con esta ciencia, armonía vivida no sólo en la teoría, sino en la práctica viva de la cura de almas. Velasco era ante todo un médico, por sobre todas las otras muchas cosas que interesaban a este espíritu tan hambriento y polifacético.

Esa sabiduría le había enseñado, sobre todo, *la bondad esencial y profunda de toda persona humana*, el credo fundamental que acompañó y orientó

¹ “Las luminosas profundidades de vuestro corazón” es el título del primero y principal de los ensayos que conforman *Psiquiatría y Persona*.

siempre sin excepción su quehacer profesional y su manera de vincularse con todos. Las “luminosas profundidades de nuestro corazón”¹ *siempre* son buenas, aun cuando estén rodeadas de “oscuros laberintos”, como enseña en el que a mi entender fue su mejor escrito y, sobre todo, el más representativo de su esencia.

Pero incluir explícitamente la “sabiduría cristiana” en su interpretación de la experiencia y praxis de la salud mental le trajo no pocos sufrimientos y rechazos de muchos, incluso creyentes, que prefirieron refugiarse en la falsa seguridad que puede brindar una separación tajante entre ciencia y fe en lo que se refiere a los problemas humanos. A fines de 2008 y principios de 2009 Carlos expuso en la fundación dos conferencias complementarias bajo el mismo título: “Lo demoníaco en la experiencia del psiquiatra”. Allí afirmó, sin tapujos, que más de una vez en su experiencia con pacientes graves se había topado con una realidad que estaba más allá de los paradigmas establecidos en el DSM. Incluso no vaciló en testimoniar que, en algún caso puntual, había recurrido a la ayuda de un exorcista para liberar al paciente.

Creo que fueron estas convicciones las que marginaron a nuestro amigo de ciertos ámbitos autodenominados “científicos”. En definitiva, no lo son, decía



Velasco, si no respetan la *integralidad de la experiencia*, al marginar ciertos fenómenos porque sus prejuicios les impiden registrarlos, como sensatamente recomienda una fenomenología verdaderamente integral. Los enfermos están primero, *el hombre está primero*.

Sin llegar a los extremos de la posesión, que son muy raros, el *mal espíritu*, nos decía, también puede aprovecharse de ciertas enfermedades, como la depresión y otras. Rasgos típicos de su acción, explicaba Velasco, son el *desaliento* y la *culpabilización obsesiva*. Siempre recuerdo aquella caricatura de la que había sacado fotocopias para entregar a todos los que se cruzaban a su paso: un señor grandote, con cara de enojado y gran dedo acusador, retaba a un señor chiquito, que a medida que el reto avanzaba parecía achicarse cada vez más. Carlos combatía sistemáticamente esta actitud, especialmente cuando la adoptábamos hacia nosotros mismos. Siempre que podía te aliviaba la mochila (al menos a sus pacientes y discípulos. No puedo hablar en cuanto a este punto por sus hijos, Carlos Tomás...).

Komar solía decirnos: *tengo miedo de aplastarlos con una mochila muy pesada, ¿comprrende?* En mi caso tenía mucha razón, ya que era exactamente lo que sucedía, y Velasco lo sabía: *se hace lo que se puede*, contrapesaba sistemáticamente. Siempre resuenan en mí sus palabras, sobre todo cuando

vuelve una y otra vez a mi conciencia aquel reproche de no estar haciendo lo suficiente por la cultura cristiana.

Siempre se ponía del lado *de la víctima* del dedo acusador. Una anécdota personal me permite mostrar hasta qué punto. Estábamos trabajando juntos en la corrección de un libro de mi autoría, *Vivir desde el don*, y allí aparecía esa cita de Louis Lavelle sobre la pureza, *Ver las cosas nacer*, que Komar tanto apreciaba. Allí era *Narciso*, el personaje mitológico, el objeto del dedo acusador: el egocéntrico, el enamorado de su propio rostro. Velasco lo defendió: *Narciso no era culpable sino víctima*, me dijo. Su madre, la ninfa Liríope, nunca pudo *espejarlo*, entonces no pudo construir un *self* sano...

En Velasco la ortodoxia era todo menos dedo acusador, culpa, agobio, moralismo, todas cosas que nuestro Papa no quiere para la iglesia, como ha puesto bien en claro en *Evangelii Gaudium*. Nunca cayó en nombre de la ortodoxia en el fariseísmo de creerse superior, de erigirse a sí mismo en tribunal examinador, y mucho menos condenador de nadie. Carlos era -tomando aquellas palabras sabias pronunciadas por Beba, su mujer, en su ensayo sobre el poeta Fermín Estrella Gutiérrez-, “complaciente con los propios defectos y los ajenos, porque no alteran una más profunda aceptación de la vida, del orden divino de las cosas”.¹ En él, como en aquél que fue su amado paradigma existencial, G. K. Chesterton (al que se parecía bastante),

¹ Rita Zungri de Velasco Suárez, *La contemplación de la belleza*, Bs. As.: Sabiduría Cristiana, Bs. As. 2009, p. 61-62.

la ortodoxia es alegría, casi una *carcajada cósmica*. La ortodoxia es también caridad, y si no, no lo es. Sus hijos, comenzando por el padre Pedro, son en esto un fidelísimo reflejo del padre, y de la madre.

* * *

El año 2006 fue muy especial para todos nosotros. En enero partió nuestro querido maestro, como relaté en el libro mencionado con algunos detalles. Velasco no estaba en Buenos Aires. Lo había visitado en su casa de Boulogne para las fiestas, como solía hacer, antes de partir a su tradicional veraneo en San Martín de los Andes, cerca de Pablo, su hijo arquitecto. A su vuelta escribió su sentido y completo homenaje, *Emilio Komar, In memoriam, 1921-2006*, que se puede leer en la página *web* de la *Fundación Emilio Komar*, que ahora ya podía encontrar su verdadero nombre.

Mientras tanto, yo escribía en Chapadmalal, casi febrilmente, ese que después llegó a ser el libro sobre el don. Con Cecilia nos pudimos hacer la escapada para el entierro, estábamos cerca, y volvimos al día siguiente a la playa.

Poco antes, en diciembre de 2005, en uno de nuestros últimos encuentros de los viernes a la tarde, había comentado a Komar la idea que ya estaba en germen de escribir sobre la realidad como don. Me parece que le gustó. Cuando, meses después, le conté a Velasco sobre el libro que estaba en marcha, se sorprendió bastante; pensaba que debía seguir trabajando en el escrito sobre el *intellectus*, en lugar de distraerme con algo nuevo. Tanto

Komar como Velasco tenían puestas bastantes expectativas, seguramente demasiadas, en mis estudios sobre este importante tema, que publiqué finalmente en 2009. ¡Un verdadero suceso de ventas en las librerías!

Pero en esos momentos el Espíritu soplaba para otro lado. Carlos lo entendió bastante más tarde, pero mejor que nadie. Durante 2006 el ensayo fue retocado en los escasos ratos libres, y el borrador fue repartido a varios amigos que se ofrecieron buenamente como lectores para hacerme sus aportes y críticas. Finalmente, ese borrador, ya bastante mejorado, llegó a su escritorio en 2007. Había capítulos que estaban directamente inspirados por sus enseñanzas de psicología profunda, en particular el denominado “La persona como don para sí”, y necesitaba estar seguro de no haber escrito ningún disparate.

Carlos era un gran lector, y relector, de varios libros al mismo tiempo, de los géneros más diversos: de su especialidad, de filosofía, de literatura y poesía, de espiritualidad... Pero se entusiasmó y decidió ayudarme con el libro mucho más que lo que yo mismo había esperado, para lo cual tuve que posponer la publicación para adecuarme a sus tiempos, más escasos que los míos, ya que todavía estaba bien activo en el ejercicio de la práctica psicoterapéutica. Y tuvo que postergar algunas de sus lecturas, para aplicarse a leerme de manera totalmente detallada, dedicada y bastante crítica: no le gustaban ciertos pensamientos, ciertas expresiones, mi uso de los gerundios... Carlos *detestaba los gerundios*. Siempre recordaré esos encuentros de trabajo en el

departamento de Junín. Guardo también en el corazón, como un tesoro imborrable, sus palabras en la presentación del libro, en particular su observación acerca de que yo había sido *visitado por una experiencia*, y su subrayado del epílogo como la clave de todo el libro, con lo que concuerdo plenamente.

Dos años después, la providencia me dio una oportunidad única de retribuir un poco de tanta ayuda. Beba ya estaba enferma, pero como para esta gente la enfermedad no es amilnamiento sino acicate, ella se había decidido a publicar en nuestras *Ediciones Sabiduría Cristiana* una colección de artículos y reseñas publicadas en diversos lugares a lo largo de años, y algunas inéditas. Me ofrecí de inmediato a colaborar con la edición de *La Contemplación de la Belleza*. Había que ordenar los archivos, corregir algunas cosas, chequear las citas, en fin, el mismo tipo de trabajo que habíamos hecho otras veces con el mismo Velasco.

Aquel 2 de julio de 2009 fue un día glorioso para la familia Velasco Suárez. El gran auditorio del Colegio San Pablo estaba repleto. Beba estuvo espléndida en la presentación, sin que su enfermedad se notara en lo más mínimo, y Carlos, orgullosísimo y feliz. Toda la familia de fiesta, incluyendo al padre Danilo, todavía entre nosotros, tan cálido como siempre, casi parte de la familia. Siempre que tengo un alto en mi trabajo de director miro una foto en

la biblioteca de mi oficina del colegio: Carlos y Beba ese día, Carlos con el libro en una mano, totalmente sonriente. Beba, con uno de los nietos menores en brazos. Me informan que se trata de Tommy, de Carlos Tomás. Era *la carcajada cósmica*.

Carlos y Beba fundaron una familia maravillosa. Todo lo que allí sucede, penas y alegrías, salud y enfermedad, es vivido y atravesado por una franca y desembozada paz y alegría de fondo que nace de una fe verdaderamente viva y operante. Al presentar por escrito la edición del libro de Beba quise repetir las palabras de Carlos Tomás, su hijo médico, cuando cumplieron sus bodas de plata matrimoniales, porque en ellas se refleja muy claramente la clase de familia que supieron construir. Necesito traerlas de nuevo aquí: “...*Ganas de cantar, bailar, festejar. Un humor increíble y a veces increíblemente tonto. Amistad, compromiso con el prójimo. Hay apertura de mente y criterio mucho más allá de una ortodoxia vivida libre y plenamente. Y un inmenso corazón, tan grande como Junín 1064 6° piso contrafrente, que da tanto alegrías como tristezas, pero siempre vividas con una esperanza firme y templada*”.¹ Imposible decirlo mejor.

* * *

¹ *La contemplación de la belleza*, p. 9.



Beba partió poco después. Algunos pensábamos que esta pérdida inesperada y prematura iba a quitarle las ganas de seguir viviendo. Error. En su silla de ruedas, sin el sentido de la vista, y con el oído bastante disminuido, Velasco siguió riendo, dando y recibiendo. Sobre todo, en este último periodo de su vida, recibiendo. Durante esos últimos años, me parece que se dedicó a recibir afecto, así, desembozadamente y sin ningún complejo. Acaso

obraron más que nunca en su mente aquellos versos de Chesterton que, si me tocara a mí decirlo, diría que constituyeron el lema de su vida, *Eclesiastés*:

*Hay un pecado: decir que una hoja verde es gris,
por el que el sol se estremece en el cielo.*

*Hay una blasfemia: implorar la muerte,
porque sólo Dios conoce lo que vale la muerte.*

*Hay un credo: bajo el ala de ningún terror
las manzanas se olvidan de crecer en los manzanos.*

*Hay una sola cosa necesaria –todo-,
el resto es vanidad de vanidades.*

Sí, Carlos quiso y pudo vivir casi cuatro años más. No imploró la muerte. Cuando no pudo ya atender en la calle Junín –su segundo y último consultorio

privado-, siguió atendiendo a unos pocos fieles en su casa. Rodeado de nietos de todas las edades, y de todo tipo de visitas, que nunca le faltaron. Llamabas por teléfono y no podías hablar del ruido que lo rodeaba, y lo mismo sucedía cuando él me llamaba, molestando a Teresa, por ejemplo, para que marcara mi número. Cualquier excusa era adecuada, pero cada tanto, nada de abrumar. Cosechó mucho en vida de lo mucho que supo sembrar. Se aplican a él como a pocos las palabras de San Pablo en la segunda carta a los corintios, IV, 16: aunque su hombre exterior se iba destruyendo, su hombre interior se iba renovando día a día. Cuanto menos veía con los ojos del cuerpo, más hondo veía con los del alma. Mis últimas visitas a Junín, demasiado esporádicas para mi conciencia, jamás fueron objeto de reproche, aunque tengo para mí que, en aquellos últimos años, le hubiera gustado recibirme un poco más seguido. Pero siempre una sonrisa de bienvenida, como a tantos. Sé que me quería como a un hijo, pero digo esto sin ninguna pretensión de exclusividad, algo que con él carecía de todo sentido: tenía un corazón de padre muy grande, en el que cabíamos muchos más, además de los ocho que habían nacido de Beba.

De esta última etapa guardo una anécdota muy especial para mí, con final particularmente feliz. Tiempo atrás habíamos tenido una breve discusión entre nosotros, bien teórica y amistosa como casi todas, acerca de cuál era el principio más decisivo, más esencial de la “Sabiduría Cristiana”. Yo decía que era el “*realismo*” cristiano: esa actitud fundamental ante lo real por la que

nos dejamos iluminar, nutrir, alimentar, orientar por las cosas mismas. Carlos decía: es el “*personalismo*” cristiano. No entramos en detalles.

En 2011 di una charla sobre el tema, *Sobre el carácter ‘personal’ de las cosas*, y lo invité especialmente. Salía ya bastante poco, y trasladarlo era toda una proeza para la familia, que en general le tocaba al que tenía el auto más grande. La cosa es que Teresa, Inés y Juan se las arreglaron para traerlo a San Martín 945, nuestra sede, y lo sentaron, ahí adelante (gracias por eso). Mi charla comenzó así: debo decir públicamente, y delante de mi contendiente, para que quede claro y se haga justicia, que en aquella discusión Carlos tenía razón. Él se limitó a sonreír.

No es el caso de exponer aquí el tema con demasiado detalle; digamos sintéticamente que en la visión cristiana del mundo como creación y de las cosas como creaturas, nunca existen las “meras” cosas, sino que todas ellas son *obras* de una persona, humana o divina. Lo “personal” da a este realismo un matiz que lo aleja radicalmente de todo “cosismo”: siempre que me encuentro con *algo*, detrás de eso hay un *alguien* que le da vida, calidez, sentido. No existen las “frías” cosas. Esto es lo que veía Velasco durante nuestra antigua discusión. Cuando me insistía sobre la primacía del personalismo sobre el realismo, él no se refería solo al personalismo *antropológico*, como erróneamente interpreté en aquel momento, sino que miraba más allá, hacia el personalismo *metafísico y teológico*: todas las cosas fueron hechas por el Padre, mediante el Hijo, *lumen de lumine, per quem omnia*

facta sunt. Y por eso todas ellas tienen algo “personal”, ya que son, como dice Guardini, *palabras* del Creador llenas de sentido y valor, lo que justifica y exige adoptar ante ellas la actitud realista. El realismo cristiano se funda sobre el personalismo cristiano.

Finalmente llegó el 2013, el último año de su vida. El Señor le tenía reservada una sorpresa muy especial antes de partir. Carlos siempre había tenido una muy buena relación con Jorge Bergoglio, desde que era provincial de los jesuitas. Como obispo auxiliar de Buenos Aires, y luego como Coadjutor y finalmente Arzobispo, Bergoglio solía pedir a Velasco consejo profesional cuando había que ofrecer ayuda psicológica a algún cura o seminarista. Carlos sentía por él gran respeto y afecto. (Entre paréntesis: ¿Cuántos clérigos habrán pasado por la calle Luis Agote? Muchísimos, varios obispos incluidos. Espero por su santidad que hayan llevado su breviario, y su rosario, y algún manual de teología...).

Al dolor por la renuncia de Benedicto le siguió, casi inmediatamente, la sorpresa y la alegría por la elección de Francisco. No tardó en llegar a Roma la correspondiente carta de felicitación, bien formal, como le gustaba escribir. Y no se hizo esperar la cálida respuesta, con la diminuta pero clara caligrafía característica del flamante Papa:

Vaticano, 9 de mayo 2013

Querido Dr. Velasco Suárez:

Recién hoy me llega su carta del 14 de marzo. Muchas gracias. Me dió alegría recibirla. Me siento cercano a Ud. y sé que su oración de hombre creyente me acompaña en este trabajo.

Le ruego que salude a sus hijos. Por favor, que ellos también recen por mí. Que Jesús los bendiga a todos y que la Virgen santa los cuide.

Afectuosamente,

Francisco

El excepcional evento llenó los últimos meses, plenos de proyectos audaces. Me gusta pensar el asunto en estos términos: mientras el fiel servidor, estimulado por la generosidad algo disparatada pero bendita de un amigo que se ofrecía a llevarlo, preparaba su visita a Roma a visitar al vicario del Rey, *el Rey mismo en cambio prefirió invitarlo en persona, directamente y sin mediadores, a su Palacio, el Cielo.*¹

¹ A seis días de su muerte los hijos recibieron esta carta de Francisco:

Vaticano, 19 de junio de 2013

Queridos amigos:

En estos días en que me enteré de la muerte de mi querido Dr. Carlos Velasco Suárez estoy cerca de Ustedes y acompaño con mi cercanía y mi oración.

Que él desde el Cielo, nos siga dando una mano en este camino a fin de que seamos fieles a Jesucristo.

Ahora me lo imagino allí con Beba, con Komar, con Danilo, con Juan Pablo, con Chesterton y tantos otros, ya mucho más tranquilos, conversando principalmente sobre las maravillas de Dios, aunque echando de vez en cuando una mirada hacia nosotros, preocupados, acelerados, angustiados... para escuchar algún pedido inoportuno y desesperado, como suelen salir de aquí nuestros pedidos... como aquél de la imposible renovación del contrato de alquiler de la sede de la fundación: recién cuando nos encomendamos a nuestros amigos del Cielo la cosa salió, e inmejorablemente bien. No antes.

Carlos y sus amigos chestertonianos insistían en que había que iniciar el proceso de beatificación del genial escritor inglés que los nucleaba: era una forma de exaltar la misión del católico laico intelectual a través de una figura universalmente admirada, aun por sus adversarios. ¿Cómo tiene que vivir un hombre, en este caso un laico cristiano, para que nos haga sentir que merecería que la Iglesia iniciara por él un proceso de este tipo? Decididamente, como Carlos.

Yo lo haría, yo iniciaría ese proceso. No sólo porque conocí algo de su fina, profunda, exquisita espiritualidad y vida de oración. O porque pude observar

Que Jesús los bendiga y la Virgen santa los cuide.

Afectuosamente

Francisco

cómo vivió su vida. Sobre todo, porque si alguien me preguntara qué persona ha sido dada a mi vida que más *se haya parecido* a Dios, que más *me haya hecho acordar* al Padre del Cielo, mi respuesta sería, sin dudarle un instante: Carlos Alberto Velasco Suárez.



¿Drama de libertad o eclipse intelectual?

Apuntes para meditar en el Scheler final



Por Diego Chiaramoni¹

Resumen: Quienes estudien la obra completa de Max Scheler y la aborden en perspectiva, observarán hacia la década de 1920 un lento giro doctrinal en sus escritos. Este desplazamiento tardío, se efectúa desde un examen antropológico bajo la línea rectora de un *Ordo Amoris* que expone a Dios como plenitud axiológica del hombre, hacia un panteísmo, o mejor aún, “panenteísmo” como gusta decir el filósofo muniqués, atento que Dios es inmanente al universo, impregnándolo, pero que al mismo tiempo lo trasciende. En el siguiente texto, trataremos de elucidar las razones de una

¹ Diego Chiaramoni es Profesor de Filosofía, actualmente Licenciando en la UNSTA y finalizando la carrera de Psicología en la USAL. Atento estudioso de la obra de Max Scheler. Entre sus obras se cuenta: *Liturgias del amor humano y otros ensayos peregrinos*. Ediciones Minerva, Buenos Aires, 2007.

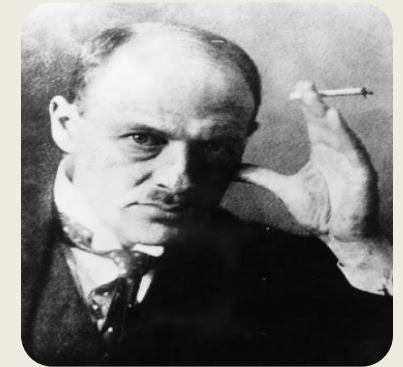
posible crisis espiritual en nuestro autor como causa predisponente de su giro doctrinal.

Palabras clave: Scheler; Obra; Crisis; panenteísmo

* * *

En su brillante obra titulada *El resentimiento en la moral*, escribía Max Scheler:

“El *apóstata* es un hombre cuya vida espiritual no radica en el contenido positivo de su nueva fe y en la realización de los fines correspondientes a ella, sino que vive solamente en lucha contra la antigua y para su negación. La afirmación del nuevo ideario no tiene lugar en él por este ideario mismo, sino que es solo una continua cadena de venganzas contra su pasado espiritual, que le mantiene de hecho en sus redes y frente al cual la nueva doctrina hace el papel de un posible punto de referencia para negar y rechazar lo antiguo. El apóstata es, por consiguiente, como tipo religioso, la extrema antítesis del «regenerado» o convertido, para quien la nueva fe, y la nueva vida están llenas de significación y valor”²



² Max Scheler: *El resentimiento en la moral*. Bs. As: Espasa-Calpe, 1938, p. 53-54

El horizonte de la libertad siempre será la piedra de toque del obrar humano. Así lo ha patentado la historia desde sus inicios. Un horizonte de libertad preciso en las policromías de una vida particular constituye el íntimo motor que anima estas líneas. Nuestra meditación se propone bucear en las profundidades de un nombre, su perfil humano, su influencia en otras almas, su lúcida pluma y el epílogo intelectual de su vida. Ese nombre, que la tarde del 19 de mayo de 1929 hacía decir a Heidegger que “un gran camino de la filosofía quedaba a oscuras” es Max Scheler.

Un cono de sombras parece cernirse sobre el Scheler final, al menos el Scheler del trienio 26-29. Varias plumas trataron de indagar los pliegues del alma del gran filósofo alemán en el período mencionado, y las conclusiones presentan en casi todas ellas la misma percepción: carencia de orden y serenidad teñida de una gran inquietud del corazón. Si bien estas notas distintivas, fueron huellas siempre presentes en su espíritu, testigo de ello son sus obras, plagadas de intuiciones brillantes sobre el hombre, creemos que un largo proceso de inestabilidades anímicas acaba por precipitar al corazón humano en un abismo que se encuentra más allá de aquello que el mismo corazón puede divisar.

Si bien el distanciamiento de Scheler con el trasfondo de una meditación fenomenológica realista y cristiana se operó hacia 1922, el período señalado

¹ Testimonio recogido en la obra *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo* de John M. Osterreicher, Madrid: Aguilar, 1961, p. 268. El autor expresa allí que el material

de aquel trienio final muestra la mueca triste de un hombre transido por la soledad, la duda y aquella eterna inquietud. El 10 de mayo de 1926, en una carta a su compañera Maerit Furtwaengler, escribe: “Vivo en la soledad, enterrado en hielo”¹. La imagen es terrible, y lleva a interrogarnos lo siguiente: ¿Cuál era la situación de Scheler en aquel momento? ¿Había perdido irremediabilmente una comunidad inductora de calidez humana y sentido sobrenatural? Son preguntas demasiado profundas como para pretender abordarlas solo a través de los testimonios, pero creemos que más allá de la estricta letra plasmada en sus obras, ciertos ecos de nostalgia y melancolía se debatían en el alma del filósofo.

Entre los testimonios que pueden analizarse en torno a la vida, al carácter y al desarrollo intelectual de Scheler, nos detendremos en el esbozado por Dietrich von Hildebrand. Las vivas impresiones de aquella historia de amistad entre ambos filósofos quedaron recogidas en la biografía de von Hildebrand, redactada sencilla y cálidamente por su esposa Alice. En dicho libro, titulado sugestivamente *Alma de león*, escribe la Sra. von Hildebrand:

“[...] su relación con Scheler fue para él una fuente sin límites de delicia e inspiración. Desde el primer instante, Dietrich supo que había conocido a un filósofo extraordinariamente dotado. A pesar de lo trágico e indisciplinado que Scheler era como persona, irradiaba genialidad. Todo lo que tocaba se convertía en oro. Tenía un don misterioso para

epistolar citado fue cedido por la Sra Maerit Furtwaengler-Scheler merced a su petición personal.

arrojar luz sobre cualquier tema que tratase, desde el más profundo al más significativo. Cualquier cosa que dijese era interesante, sugerente, original. El joven Dietrich quedó fascinado por esa mente”¹

El cuadro es diáfano, Scheler era un genio, pero un genio “trágico e indisciplinado”. En los catorce años que duró aquella amistad, que se cierra con el inmenso dolor de Dietrich al contemplar la conversión intelectual de su amigo, se escribieron páginas indelebiles para ambos corazones. La gratitud de este último hacia Scheler, fenómeno que se repite en otras tantas plumas insignes de la filosofía europea de aquella época, toma alturas religiosas: Scheler se alza para varios de sus amigos como un vehículo eminente en el descubrimiento de la fe. Sigamos recorriendo las palabras de Alice:

“[...] su mayor deuda para con Scheler, fue que su pensamiento, aun impregnado de catolicismo, le abrió el camino hacia la Iglesia, al convencerle que ella recibió y conservaba la totalidad de la verdad revelada. [...] Con facilidad, Scheler barrió a un lado los prejuicios latentes contra la Iglesia que el joven había ido adquiriendo de sus tutores y de su medio. Scheler le dijo que la Iglesia producía santos. ¿Qué es un santo? Preguntó el joven. De nuevo Scheler desplegó todo el espectro de su genio. Aplicó todos sus dones a bosquejar la esencia de la santidad, y para ilustrar su enseñanza, hizo referencia a San Francisco de Asís, describiendo su vida en los términos más vivos. [...] Scheler había abierto a su joven amigo el camino de la conversión”²

¹ Alice von Hildebrand: *Alma de león*, Madrid: Palabra, 2005, p. 74-75

² Ibidem, p. 76-77.

Un panorama de tensiones dialécticas se presenta ante nosotros, improvisados pneumatólogos que nos encontramos escudriñando el alma de Scheler. Por un lado, la influencia de sus palabras como parteras de vocaciones religiosas; por otro lado, ciertos estigmas como puntos oscuros en el comportamiento de nuestro filósofo.

“Falta de disciplina” parece ser la clave hermenéutica en la vida de Scheler, aspecto que suele teñir además la carencia de sistematización en las geniales intuiciones escondidas en el seno de sus obras. Estas aseveraciones encuentran rúbrica en el testimonio autorizado de Edith Stein, otrora compañera de desvelos de Scheler. Escribe Stein:



“Lo trágico de la vida de Scheler era que carecía del sentido por la exactitud y rigurosidad científica. Todas sus obras presentaban lagunas, imprecisiones y contradicciones que hacían imposible una fundamentación firme de toda su estructura; escondían los aspectos valiosos que estas obras tenían para aquellos con los que Scheler podría haber trabajado y finalmente conducían a que él mismo renunciara a aspectos esenciales de su filosofía”³

³ Edith Stein: *Pasión por la verdad*. “La significación de la fenomenología como concepción del mundo”, Bs. As.: Bonum, 2003, p. 71.

Estos trazos críticos surgidos de la pluma de Stein, se complementan con aquella gratitud hacia Scheler que de alguna manera es una cuasi memoria del corazón:

“El mérito de Scheler será siempre la referencia al mundo material de los valores y la importancia que les asignó para la constitución de la personalidad. Además, abrió los ojos de muchos, principalmente frente a los valores de la esfera religiosa y específicamente desde una perspectiva católica. Ideas como virtud, arrepentimiento, humildad, que prácticamente habían desaparecido de los círculos intelectuales e incrédulos modernos, fueron rescatados por Scheler y hechas accesibles a los intelectuales y también adversarios en su sentido más originario”¹

Y cierra Stein su testimonio con estas solemnes palabras:

“Como expresión póstuma de agradecimiento hay que destacar que a muchos les abrió el camino hacia una auténtica fe católica”.²

Creemos que no es un testimonio más, son palabras de una santa.

Cuando el lector se enfrenta con las palabras de Scheler, al menos en el brillante lapso que transcurre entre los años diez al veinte, las experiencias de profundidad de visión, de atmósfera indudablemente trascendente, de cielos abiertos, de puridad analítica y de apología de la fe cristiana, son incuestionables. Quizás por ello, el giro final hacia un vitalismo panteísta nos

impone la pregunta que otorga título a este breve trabajo. Se opera en Scheler: “¿Un drama de libertad personal o una apostasía de la inteligencia?”

Entre los indicios que se perciben en el marco del giro mencionado, encontramos una nota a la segunda edición de su obra *Esencia y formas de la simpatía* que marca el giro al que hacemos referencia. Los manuscritos originales de la presente obra de Scheler corresponden a los primeros años de la segunda década del siglo XX. Hacia 1913, y bajo el título *Zur Phanomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass (Para la fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía sobre el amor y el odio)*, la obra se encontraba agotada. Hacia 1922, tiempos de quiebre con su pasado intelectual, Scheler apunta lo siguiente en un nuevo prólogo a su obra:

“Por lo demás, la primera edición no tendía aun ningún puente desde los fenómenos elementales de la simpatía, *constantemente* inherentes al alma humana, *hasta la historia del espíritu* y las ideas, valoraciones y «formas del espíritu», relativas a la simpatía –como nosotros las llamamos– que dominan en cada caso, círculos enteros de cultura. Este puente queda echado ahora con el capítulo *La unificación afectiva con el cosmos en las grandes formas del espíritu en la historia*”³

Los primeros signos del quiebre intelectual están claros: del Dios personal y amoroso al dios indeterminado surgente del *Urgrund*, un dios que deviene, un

¹ Ibidem, p. 73.

² Ibidem, p. 73.

³ Scheler Max, *Esencia y formas de la simpatía*. Prólogo a la 2da edición, Bs. As.: Losada, p 13

dios panteístico. Del mundo de los valores a la impotencia del espíritu, de la mirada puesta en el Salvador a la autodeificación del hombre.

El punto es conflictivo. Algunos autores, incluso basados en testimonios esbozados por el mismo Scheler en el tramo final de su vida, pretenden presentar a nuestro autor como un pensador que, en el fondo, jamás creyó, que su fe era solo un vestido de ocasión. En respuesta a tales especulaciones y a las mismas sentencias schelerianas, recrudescidas sobre todo a partir de 1923, nos cabe citar su propia pluma en los años verdaderamente fecundos de su vida intelectual su propia profesión de fe en el seno de un tratado filosófico:

“No hay duda ninguna, y no tolera crítica filosófica ninguna. No hay duda ninguna, naturalmente, de que si Dios, por medio de los santos, que poseen una especial forma de comunidad con Él, nos ha participado algo, o de que, si Dios ha aparecido sobre la tierra en Cristo, **y así lo creo yo como cristiano**, no hay duda ninguna de que nos ha debido dar algunas explicaciones sobre nuestro destino después de la muerte”.¹

Algunos años después y en el marco de sus brillantes reflexiones en torno al fenómeno del arrepentimiento, Scheler dará cuenta de su fe meditando las profundas razones de la regeneración de la vida espiritual del hombre por el

¹ Scheler Max, *Muerte y supervivencia*. Madrid: Encuentro 2001, p. 76. Las negritas son de Scheler.

² Scheler Max, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 50-54.

camino del arrepentimiento partiendo de una crítica a la quimera progresista. Escribe con pulso magistral nuestro filósofo:

“Tampoco sobre el suelo de la historia el ojo más agudo advierte la presencia, en ninguna esfera, de la imagen de un «desarrollo progresista» y continuo; esto es, la necia imagen con que nuestro siglo XIX tan largamente nos ha engañado, y que ha ocultado a nuestros ojos la ley, más bella y serena, que abarca todo progreso: la ley del morir y transformarse. [...] únicamente la doctrina cristiana nos hace comprensible por qué el arrepentimiento posee la función central del nuevo nacimiento en la vida del hombre”²

Y cierra Scheler con una solemne confesión:

“Dios habría podido salvar al hombre caído y perdonar sus pecados de otra manera, en lugar de hacerse Él mismo – el Infinito- hombre y carne. [...] Asimismo, solo por eso puede la Iglesia, en referencia a la caída, cantar su «felix culpa»; porque la elevación del hombre y del mundo mediante la entrada sustancial de Dios en un miembro de la humanidad, encumbra al hombre a una altura incomparablemente más digna que aquella en la que se hallaba en su estado originario”³

Las brillantes reflexiones schelerianas sobre temas éticos, también guardan el mineral precioso de una fe que tiñe los trazos de su pluma. En otro de sus breves manuscritos que data del año 1916, y animado por la sentencia

³ Ibidem, p. 58

pascaliana que reza: “*Le coeur a ses raisons...*”, Scheler da forma a un tratado breve y exquisito que titulará *Ordo Amoris*. Se transparenta Pascal, pero raigalmente aparece un modo de meditación de indudable vena agustiniana. En las primeras páginas de la mencionada obra, nuestro filósofo afirma lo siguiente:

“[...] todos los posibles títulos que tienen las cosas para ser amadas según su interno y propio valor, es el problema central de toda ética. Y lo supremo a que el hombre puede aspirar, es a amar las cosas, en la medida de lo posible, tal como Dios las ama, y vivir con evidencia, en el propio acto del amor, la coincidencia entre el acto divino y el acto humano en un mismo punto del mundo de los valores”.¹

La conclusión es clara: Tales aseveraciones no pueden rubricarse sin la vivencia de la Fe.

Más allá de estas afirmaciones y muchas otras que aparecen en su fecunda obra y que hemos decidido omitir por razones de extensión, creemos que el mejor testimonio sobre Scheler en el horizonte de la meditación que nos proponemos será volver a adentrarnos en las sanciones cargadas de honda gratitud y admiración de importantes figuras intelectuales coetáneas al filósofo.

¹ Scheler Max, *Ordo Amoris*, Madrid: Caparrós, 2008, p. 22-23.

² Autores Varios, *Testimonios de la fe*. Madrid: Patmos, 1953, p. 174

Hacia el año 1921, un joven talento filosófico llamado Peter Wust, conoció a Scheler en la ciudad alemana de Colonia. Las hondas impresiones de Wust traducidas en un correlato teórico existencial hablan por sí mismas:

“[...]Así entré en un mundo completamente nuevo. Sentí inmediatamente que se cumplía el gran cambio de edad filosófica que debía devolver a toda la época el sentido de lo objetivo”²

Este “sentido de lo objetivo” enunciado por Peter Wust es la oxigenación que la fenomenología trae a escena en los albores del siglo XX. El clamor de Edmund Husserl: “*zu den Sachen selbst!*” (¡A las cosas mismas!), será el lema que quiebre la obsesión positivista y psicologista instaurada desde los últimos decenios del siglo XIX. Quizás se nos podrá objetar con vehemencia: “¡Pero Husserl culmina en un idealismo, sus «reducciones» no son más que un anclaje en el teatro de la conciencia inmanente!” A tales expresiones le respondemos lo siguiente: Los maestros, a veces son cristales límpidos para ser trascendidos y ver más allá, hacia lo límpido del paisaje exterior.

De aquella matriz husserliana y al calor de una comunidad de estudios formada en la ciudad alemana de Gotinga, comienzan a irradiarse los primeros destellos de una fenomenología fecunda que otorgará estirpe y rumbo a un modo de volver a pensar la realidad desde la honda tradición de la filosofía

perennis y la mirada límpida de un camino que respetando el modo de proceder de nuestra inteligencia se adentra en las profundas razones escondidas entre los pliegues de aquello que se nos da en la experiencia. Adolf Reinach, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Moritz Geiger o Roman Ingarden, son algunas de estas figuras, aun poco estudiadas en los escenarios de nuestro presente universitario.

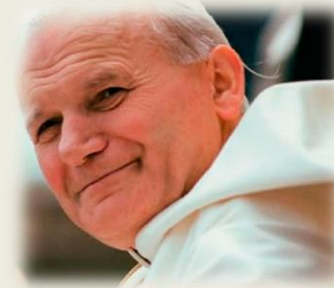
Quizás uno de los testimonios más superlativos sobre Scheler, en orden a su visión de la realidad y la tarea del filósofo es aquella que brota de la pluma de Romano Guardini. Hacia 1923, en Colonia, y movido por sus desvelos espirituales, Guardini apela al consejo de Scheler. Las breves líneas que siguen cerrarían una cabal figura de nuestro filósofo y su mirada fenomenológica. Escribe Guardini:



“En una conversación que fue muy importante para mí [Scheler] me dijo: «Usted tiene que hacer lo que la palabra *Weltanschauung* (Cosmovisión) significa: como cristiano responsable y consciente, observar el mundo, las cosas, la gente y sus actividades y luego decir en forma académica lo que está viendo». Y recuerdo que este consejo fue todavía más concreto: «Investigue, por ejemplo, las novelas de Dostoyevski y su concepción de la vida, desde el punto de vista cristiano, para

iluminar, por una parte, las obras sometidas al análisis, y por otra, su propia manera de ver las cosas»¹.

Los frutos de las meditaciones schelerianas, ya no desde el ámbito de su palabra carnal cara a cara, sino surgentes desde el seno de sus obras, han sido recogidos por otra personalidad estupenda que marcó a fuego el epílogo del siglo XX: Karol Wojtyła. Arribando a los veinte años de su pontificado, y en el marco de su autobiografía espiritual, Juan Pablo II nos dejaba su testimonio que puede enriquecer nuestra meditación:



“Fruto de estos estudios en la Universidad de Lublin fueron el doctorado en San Juan de la Cruz y después la tesis sobre Max Scheler para la enseñanza libre: más en concreto, sobre la aportación que su sistema ético de tipo fenomenológico puede dar a la formación de la teología moral. Debo mucho a ese trabajo de investigación. Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba

así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyos estudios ha tenido repercusión en los frutos pastorales. [...] Esta formación en el horizonte cultural del personalismo me ha dado una conciencia más profunda de

¹ Romano Guardini, *Europa, realidad y tarea*. En *Obras I*. Madrid: Cristiandad, 1981, p. 19-20

cómo cada uno es una persona única e irrepetible, y considero que esto es muy importante para todo sacerdote”.¹

El talento de Scheler, la irresistible expansión de su ánimo, la mirada penetrante sobre lo real, y su partida temprana, hizo confesar a varios hombres lo irreparable de una pérdida capital para la posteridad filosófica. Uno de esos hombres, poco dado a esbozar grandes “piropos intelectuales” a sus coetáneos, esgrime un testimonio emocionante ante la muerte de Scheler. Las palabras siguientes, transidas de profundo dolor y enormemente ponderativas, corresponden a Martin Heidegger:



“Max Scheler era la mayor fuerza filosófica en la Alemania de hoy, no, en la Europa de hoy, e incluso en la filosofía actual en general [...] No hay ninguno, de entre los que filosofan hoy seriamente, que no esté esencialmente obligado con él, ninguno que pueda reemplazar la viva posibilidad en filosofía que con él ha desaparecido.

Esta imposibilidad de ser sustituido es el signo de su grandeza. [...] Max Scheler ha muerto, nos inclinamos ante su destino. Un camino de la filosofía vuelve a caer de nuevo en la oscuridad”.²

¹ Juan Pablo II, *Don y Misterio*, Barcelona: Plaza y Janés, 1997, p. 108

² Martin Heidegger: GA Vol XXVI, F 1978, 62-64. Citado en *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Madrid: Encuentro, Tomo III, 1197, p. 84

Este obituario expresado por Heidegger se emparenta con el último testimonio que creemos oportuno para ensayar el cierre de este trabajo. Las palabras que expondremos a continuación, correspondientes al filósofo francés Jaques Maritain, cierran filas sobre cualquier intento de desfiguración de la inmensa obra de Scheler en el corazón de muchos de sus contemporáneos, y dejan un regusto amargo sobre el enigma de su final. Escribe Maritain:

“Si la ausencia de una metafísica y de una teología suficientemente sólidas no hubiese dado a su pensamiento demasiada versatilidad; si, interiormente, las crisis que obscurecieron su fe y, exteriormente, las devastaciones morales y políticas que comenzaban ya a estragar la conciencia de su país, no hubiesen impedido a la obra y a la acción personal de Max Scheler mantener las promesas que irradiaba, habría podido renovar la vida religiosa de Alemania en el sentido de un cristianismo rico, al mismo tiempo, de inteligencia filosófica y de vida interior”.³



En las líneas propedéuticas del presente trabajo, apelamos a la definición de «apóstata» que el mismo Scheler nos ofrecía en una de sus más grandes obras. Las preguntas epilógicas, luego de lo expuesto en estas páginas serían las

³ Jaques Maritain. “Aspectos contemporáneos del pensamiento religioso”. En *De Bergson a Tomás de Aquino*, Bs.As.: Club de Lectores, 1983, p. 95.

siguientes: ¿Es Scheler un apóstata de la fe? ¿Se da en Scheler una «apostasía de la inteligencia»?

Respondemos: ciertamente hay en nuestro filósofo un inexplicable, un enigmático y sorprendente giro en sus abordajes filosóficos, en la elevación de su mirada y hasta en la brillantez de sus análisis. Lentamente, en la década del veinte, ya no volverán a brillar sus estudios con la luz eminente que otrora brotaban en páginas como las que le había dedicado, a los abordajes de la ética o a los fenómenos del resentimiento, del arrepentimiento, del rubor, del amor, del sufrimiento o de la muerte. Hay otro Scheler doliente en aquellos años, un Scheler que pocos estudiaron, un Scheler privado que latía en algunas de sus cartas que hemos evocado. Scheler era un talento pasional, una razón poderosa malograda quizás por la *curiositas* y poco dado a la *studiositas*. La permanencia, el silencio y la contemplación hubieran constituido el vientre cálido para la fecundidad de una vocación brillante; su pasión desmedida abortó una vida intelectual pletórica de sentido. Más allá de ello, “lo escrito, escrito está”, para mal a veces, pero para también para hondo bien. Bellas y sabias palabras han sido las de John Oesterreicher y con ellas concluimos nuestro trabajo:

“El juicio de Max Scheler, como el de todos los hombres, está en las manos de Dios, y desconocemos cuál sea, pero si sabemos que, aunque en sus últimos años negó sus primeros pensamientos, ellos permanecen, porque la verdad es más grande que aquel que la mantiene”¹



Bibliografía:

- Autores Varios, *Testimonios de la fe*, Madrid: Patmos, 1953
- Coreth Emerich, *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Madrid: Encuentro, Tomo III, 1997
- Guardini Romano, *Europa, realidad y tarea*. En *Obras I*, Madrid: Cristiandad, 1981
- Juan Pablo II, *Don y Misterio*. Barcelona: Plaza y Janés 1997
- Maritain Jaques, *De Bergson a Tomás de Aquino*, Bs. As: Club de Lectores, 1983.
- Oesterreicher John M., *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Madrid: Aguilar, 1961

¹ John M. Oesterreicher: *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Madrid: Aguilar, 1961, p. 270.

Scheler Max, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Madrid: Encuentro, 2007

Scheler Max, *El resentimiento en la moral*, Bs.As.: Espasa-Calpe, 1938

Scheler Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Bs.As.: Losada, 2004

Scheler Max, *Muerte y supervivencia*, Madrid: Encuentro, 2001

Scheler Max, *Ordo Amoris*, Madrid: Caparrós, 2008

Stein Edith, *Pasión por la verdad*, Bs. As: Bonum, 2003

Von Hildebrandt Alice, *Alma de león*. Madrid: Palabra, 2005

El Ágora: Su Espacio Teatral *La Filosofía vive en las voces de Antígona*



María Marta Solveyra¹

«*Vos exemplaria Graeca nocturna versate manu, versate diurna*»
 (Horacio, *Ars poética*, v 269)².

“Ni de día ni de noche se os caigan de las manos los modelos griegos”³.

Resumen: La obra Antígona de Sófocles fue una magistral puesta en escena teatral, tomada del fondo legendario del mito griego que lleva su nombre, desde su representación en Atenas (441a.C.) en el teatro de Dionisos, hace

¹ Licenciada en Filosofía por la UCA. Su tesis de Licenciatura sobre La paciencia en Santo Tomás de Aquino -de la cual una síntesis del trabajo fue publicada en “Vida llena de Sentido. Emilio Komar”, Bs.As.: Fundación Banco de Boston, 1999 -fue realizada bajo la dirección de Emilio Komar.

² Horacio, *Arte Poética*, México, Edición bilingüe, UNAM, 1970, v. 269, p.12

³ Traducción García Bacca Juan David, en Aristóteles, *Poética*, versión directa, ed. Bekker, introducción y notas, México, ed. bilingüe, UNAM, 1946, introducción, p. VII.

veinticinco siglos. Se basa en la trágica muerte de la joven Antígona en defensa de las leyes eternas, frente a las leyes arbitrarias de los hombres. Su figura protomártir, fue testimonio de la concepción de la justicia divina (*Dike*) en la antigua *Hélade*.

Por su estructura argumental se ha convertido en una exquisita pieza trágica, elevada a la categoría de obra de arte. Y su enseñanza antropológica- ética y religiosa permanece viva a través del tiempo.

El objetivo de este estudio es mostrar la capacidad de la tragedia de Antígona, para transmitir un significado vital para la existencia del hombre y su destino. Durante siglos, la mayor parte de lo que se conoce del teatro en Ática, nos ha llegado por medio de la *Poética* de Aristóteles (*poiēsis* de ποιέω) que es el arte de la creación poética. Esta obra será una de las bases de referencia para el presente estudio.

Palabras claves: Sófocles - Antígona- teatro - tragedia- filosofía- mito.

Introducción

Como el autor Juan David García Bacca se hace eco de las palabras de Horacio, también citaré esa reflexión suya: “No se nos va, pues, a caer de las manos. Ni en una ni en muchas páginas, que llenen de repensadas lecturas días y noches” Ibidem, Introducción p. VII. Y como él, también a mí, me parece escuchar, aunque como un eco lejano en el tiempo, las acertadas palabras de Horacio.

Se ha seguido la tradición en cuanto a la división en capítulos, y la obra de J. Hardy en cuanto a los títulos.

1.- Nacimiento de la tragedia y el teatro

El nacimiento de la tragedia griega es uno de los problemas tradicionales no resueltos por la filología clásica. Algunos estudiosos helenistas aceptan que el origen se basa en danzas corales- religiosas, dedicadas al dios Dionisos.



Pero, la autoridad y fuente primaria fundamental que pone en claro el debate se encuentra en la *Poética* de Aristóteles, porque se podría decir que esta obra es el tratado de teoría literaria más antiguo de la cultura occidental.

El Filósofo afirma que, entre los antecedentes históricos de la tragedia, se encuentran los antiquísimos ditirambos con contenido mítico, que eran canciones líricas propias del culto dionisiaco.

De tiempos inmemoriales las tramas e himnos corales de los ditirambos, con vocabulario cómico y tono satírico, fueron derivando posteriormente en las primeras representaciones trágicas teatrales. Por eso Dionisos fue considerado símbolo del teatro.

En su *Poética* Aristóteles dice que la tragedia se originó a partir de los entonadores del ditirambo: “De todas maneras, tanto comedia como tragedia se originaron espontáneamente de los comienzos dichos: la una, de los entonadores del ditirambo; la otra, de los cantos fálicos.”¹

En efecto, en aquellos tiempos el corifeo o guía del coro dialogaba con los coreutas, e improvisaba una narración que se adecuara a un tema elegido. Por esto se le llamaba el “entonador”, resultando así de alguna manera primer actor o protagonista del coro (gr. *protagonistés* de *protós*, primero y *agón*: lucha; combate) que establecía entre ellos una disputa (*agón*) dialogal.

La incorporación de este protagonista y su relación con el grupo coral dio nacimiento al teatro y a la tragedia que se desarrollaría en el siglo V a.C. con gran esplendor.

Lo confirma Aristóteles en su *Poética*: “la tragedia, de pequeña trama que antes era, y de vocabulario cómico, vino a adquirir grandeza; y, desechado el tono satírico, que a su origen debía, finalmente después de largo tiempo llegó a majestad.”²

¹ Aristóteles, *Poética*, 1449 a 10

² Aristóteles, *Poética* 1449 b 20

2.- La tragedia ática.

La tradición griega considera que la tragedia como forma teatral, comenzó su trayectoria histórica hacia el año 536 a.C con el poeta lírico Thespis, procedente de Icaria, que introdujo el ditirambo en las festividades del Ática.

Narraciones lejanas, dicen que Solón, enemigo de su teatro, lo desterró de Atenas, y Thespis tuvo que recorrer los senderos del Ática con su legendario carro. Un carro que conducía a los actores que componían el coro, llevando su primitiva escenografía de máscaras como elemento caracterizador y resonante del personaje, y un calzado especial llamado «coturnos» (calzado con plataforma gruesa y alta).

Por esta leyenda se le considera a Thespis el padre del teatro griego y de la primera compañía teatral itinerante. Así aparece en el *Ars Poética* de Horacio:

“Dicen que de la trágica Carmina el género ignoto
inventó Tespis y en carros arrastró sus poemas
que habían de cantar y actuar los untados con heces de vino/ los
rostros”¹.

Pero de tan elementales comienzos, el genio ático literario, legendario y silencioso hasta entonces, fue alcanzando su perfil poético único e inigualable. En Atenas, durante el siglo V a. de C, el teatro y la tragedia clásica alcanzan su máximo esplendor que coincide con el siglo de Pericles.

¹ Horacio, *Arte Poética*, v. 275

Este período es llamado la época de oro de la literatura griega en la que se destacan los grandes maestros áticos: Esquilo, Sófocles y Eurípides, y cuya repercusión sigue siendo hoy tan íntegra como en los grandes momentos del siglo V a.C.

Respecto a las creaciones literarias de estos autores, Aristóteles expresa en su *Poética*, que los mitos tradicionales proporcionaban los argumentos de las principales y más famosas tragedias: “(...) los primeros poetas no contaron sino con los mitos tradicionales”².

Efectivamente, estas obras han expresado siempre la presencia del mito que encierra una concepción profunda de la existencia, la cercanía y la distancia entre dios y el hombre; el prestigio de la justicia divina; el compromiso con la verdad; el difícil logro de la felicidad, y el arduo conocimiento de sí mismo.

Tocando este fondo mítico, aparece en estos autores la esencia de lo trágico, encarnada en la figura del héroe.

Antes de adentrarme en este tema me parece oportuno anteponer la definición de tragedia que se da en la *Poética* aristotélica. En ella se encuentran los gérmenes de una concepción de lo trágico.

Aristóteles caracteriza esta definición tal como fueron las obras de los grandes dramaturgos del siglo V a.de C:

² Aristóteles, *Poética*, 1453 b 20 ss.



“[...]Es, pues, tragedia reproducción imitativa de acciones esforzadas, perfectas y grandiosas en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; imitación de varones en acción, no simple recitado; e imitación que determine entre conmiseración y terror el término medio en que los afectos adquieren estado de pureza/ catarsis”¹.

3.- El héroe trágico

Voy a señalar algunos términos de esta definición que se hallan, brevemente expuestos en distintos lugares de la *Poética*, dificultando una explicación más amplia de su contenido.

El héroe trágico despierta en el espectador “terror” y “conmiseración”², por su destino caído en desgracia, la dificultad para resolver la adversidad, sus conflictos y por su muerte. Estas características constituyen el núcleo de muchos mitos trágicos, y se da también en la *Antígona* de Sófocles.

En efecto, el mundo de la tragedia griega nos presenta al héroe enfrentándose con las más terribles situaciones, o lo que es lo mismo “esforzadas” y “grandiosas” como dice Aristóteles, y en la soledad de las grandes decisiones. De esta manera aparece la gran tragedia de la vulnerabilidad del ser humano por las limitaciones y fragilidades a que está sometida su existencia. Por esta razón el héroe trágico expresa ante el espectador la miseria de su ser hombre,

¹ Aristóteles, *Poética* 1449 b 25.

y el “terror” y la “conmiseración” que le causa su acción y entorno dramático escénico.

A pesar de las vicisitudes del destino, el público percibe la grandeza de su alma, culminación máxima del hombre. Y esto reside en sus intenciones éticas, en su compromiso con la verdad, y en su capacidad conmovedora para hacer visible la belleza sublime de la dignidad del espíritu.

Sea derrotado o triunfe, fracase o acierte, su vida será siempre una situación alcanzada a través del dolor y la muerte, que están presentes en el riesgo de sus actos, pero esta situación no es obstáculo que le impida o paralice sus propias decisiones.

Es el hombre mismo al llegar al punto más elevado de su ser hombre, y en ello reside la significativa altura de su caída que se nos ofrece como reflejo de la vida humana, y una enseñanza que obrará en el momento de la “catarsis”. Tema que se desarrollará más adelante en este estudio.

² Los términos entre comillas pertenecen a la definición de tragedia de Aristóteles citada.

Sección I.- Mito y Filosofía

1.- El pathos griego

Lo que la antigüedad griega concibió acerca del mundo y del hombre, aparece expuesto, desde un tiempo inmemorial bajo la forma de mitos (*mythos*). Efectivamente, el propósito de los mitos no es entretener, como ocurre con el cuento, sino brindar una explicación del sentido de la vida.

El mito en el que se basa esta obra, y así como en otras composiciones del mismo alto género, constituye la fuerza propia del pathos griego que en la tragedia encontró su más bella expresión.

Sófocles supo poetizar y dramatizar el mito de Antígona, dibujar sus hechos heroicos, y hacer accesible a los espectadores significantes contenidos filosóficos.

Con la magia de su fibra poética, y con su efecto escénico, expresó la belleza, la polifonía musical, y la danza de los coros que entonaban sus versos. No faltaba el uso resonante de la voz, a través de las máscaras de los personajes, ni la sutileza del gesto y la mímica.

¹ Steiner George, *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona: Gedisa, 1987, p. 19.



Al respecto comenta George Steiner que: “Charles Péguy, en su «Note sur M. Bergson» (1914), observa al pasar que «por un semicoro de la Antígona daría yo las tres Críticas y la mitad de los Prolegómenos (de Kant)»¹.

2.- Mito, Literatura y Filosofía.

La tragedia se sostiene de todas las raíces del espíritu helénico. Pero el origen fundamental de su riqueza se nutre, reitero, de la sustancia más vital del pueblo griego, es decir, del mito.

Por esa fecundidad, Grecia forma parte de un valioso acervo clásico, herencia de la humanidad.

Para los griegos los mitos no eran fantasías legendarias de dioses, eran parte de su propia historia que sigue viva aun en nuestra época, por eso dice Steiner que: “Los fundamentos mismos de nuestra cultura son ciertamente míticos”².

En relación a este tema Josef Pieper considera que los mitos son relatos verdaderos: “[...] acerca del origen del cosmos, de la historia primitiva de la

² Steiner George, *Antígonas*, p.226

felicidad y de la desgracia, del destino de los muertos, del juicio y de la recompensa en el más allá”¹. Sus historias acontecen entre la esfera humana y la esfera divina.

A raíz de esta significación, Josef Pieper cita a Paul Tillich, uno de los teólogos protestante más destacados del siglo XX: “«Mito es una historia divina. Ésa es la definición verbal que no se puede dejar de lado», dice, por ejemplo, Paul Tillich; y agrega que se trata, por lo mismo, no de una «categoría literaria sino religiosa»”².

Desde el punto de vista filosófico –metafísico–, es cierto que estas narraciones poseen un trasfondo divino-religioso que afecta al ser de las cosas.

La perspectiva literaria acepta la reverencia de los mitos por lo sagrado, pero expresa que ésta no es contraria al valor del mito con relación a la literatura: “El brote por excelencia del mito es la obra literaria”, dice Pierre Grimal y agrega: “Casi no hay ningún aspecto de la literatura griega que lo ignore, y ninguno, de un modo u otro, deja de apoyarse en él”³.

Al respecto cito a Steiner:

“La literatura griega es la primera literatura que reconocemos y experimentamos como tal. Su identificación con los mitos es tan directa y fértil que la mitología griega se ha convertido en un constante centro o eje de referencia para toda la ulterior creación poética y alegoría filosófica”⁴.

¹ Pieper Josef, *Sobre los Mitos Platónicos*, Barcelona: Herder 1984, p. 18

² Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, p. 20

³ Grimal Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona: Paidós, 1994, p. XXIII

Subrayo este término “alegoría filosófica” de sabor platónico.

3.- Aristóteles y Josef Pieper

Ciertamente el mito es una palabra prestigiosa de la lengua griega, porque remite a una forma de aprehensión del mundo. Pero ¿cómo se capta su verdad y significación?

Pieper formula este planteo coincidiendo con Aristóteles.

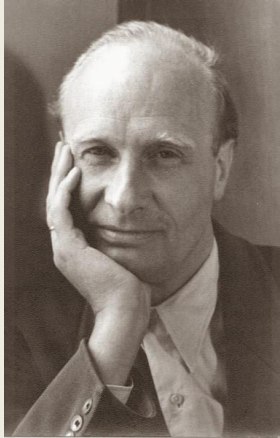
Me he basado en estas dos figuras filosóficas para mostrar la relación del mito, expresado poéticamente y portador de contenidos filosóficos, con la tragedia.

Para Hegel y la línea de su pensamiento esta respuesta se reduce al sistema científico. Considera el mito como un modo deficiente de contenido racional: “«la verdadera forma en que existe la verdad sería únicamente el sistema científico»”⁵.

Contra esto, Pieper va a sostener que las raíces de las cosas no se nos pueden dar en forma de nociones racionales, sino bajo el ropaje de un legado poético. Y esto es lo que Pieper va a llamar mito o historia, suceso, que recibimos por tradición o como él señala de lo que dijeron los antiguos.

⁴ Steiner George, *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, p.227

⁵ Pieper Josef, *Sobre Los Mitos Platónicos*, p. 14



Al respecto Pieper se pregunta “¿No podría ocurrir además que la realidad con verdadero alcance para el hombre no posea la estructura del contenido objetivo sino más bien la del suceso, y que en consecuencia no se pueda captar adecuadamente justo en una tesis sino en una «práxeos mimesis», en la “imitación de una acción”, para decirlo con el lenguaje de Aristóteles, o lo que es lo mismo, en una ‘historia’?”¹.

Aristóteles en la antigüedad había considerado esta cuestión que coincide con el citado dilema presentado por Pieper con magistral puntería.

En efecto, el Filósofo afirma en la Poética que el mito era una forma de aprehensión del mundo a cuya verdad se puede acceder, propiamente, por vía de una praxeos mimesis.

Consiste en la imitación escénica de una acción trágica que representa el destino ético y religioso de un hombre, su felicidad o su desdicha, y lo más importante, su historia o argumento que es mythos expresado en un poema:

«ἔστιν δὲ τῆς μὲν πρόξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις »².

Por esta razón Aristóteles dice en su definición de tragedia, citada anteriormente en este estudio, que: “[...] es pues tragedia, reproducción

imitativa de acciones esforzadas, perfectas y grandiosas en “deleitoso lenguaje [...]”³ o lo que es lo mismo, en palabras poéticas propias del mito. Y es así como este lenguaje ayuda a persuadir y es más eficaz para muchos.

Lo anteriormente mencionado no impidió a los antiguos griegos descubrir un saber, acerca de las ultimidades, oculto bajo el lenguaje literario. Ciertamente la poesía fue para ellos un vehículo para llegar a verdades metafísicas esenciales que puede considerar la filosofía.

Esta apreciación significa que tanto la filosofía como la poesía, desde distintas vertientes, perciben la realidad misma de las cosas. Efectivamente Aristóteles decía que el motivo por el que el filósofo se asemeja al poeta es que los dos tienen que vérselas con lo maravilloso, *mirandum*.

En este punto hay que destacar la conexión estrecha del mito con la filosofía, y que Aristóteles señala con aquel conocido pasaje de su Metafísica:

“(...) quien se encuentra perplejo ante una dificultad y quien se admira, reconoce su propia ignorancia (de ahí que el amante de los mitos, de alguna manera, sea amante de la sabiduría, porque el mito consiste en un cúmulo de maravillas)”⁴.

Esta señal la conocía Platón.

Pieper también ha mostrado a través de sus obras, la relación íntima que existe entre el acto del poeta y el acto del filósofo. Ambos parten del asombro

¹ Pieper Josef, *Sobre Los Mitos Platónicos*, pp .14-15.

² Aristóteles, *Poética*, 1450 a 35.

³ Aristóteles, *Poética*, 1450 a 10: “Y llamo “lenguaje deleitoso” al que tenga ritmo, armonía y métrica”.

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Bs. As.: Sudamericana, 1986, I,2, 982 b 15.

y ambos finalizan en una actitud contemplativa o gesto de consentimiento al ser, a lo real. Y es esto lo que va a distinguir la verdadera filosofía y poesía.

Sección II - Antígona vive en su heroico mensaje

1.- La voz de Antígona.

Introduciré este tema sobre la Antígona de Sófocles, cuya voz se acerca en su sonido a lo sacro, para poner el acento en la significación de uno de los aspectos más conmovedores del pensamiento griego: su sentido de lo sagrado que durante la obra aparece con vigoroso relieve.

Sobre este rasgo de la vida religiosa de los antiguos, dice el filósofo Peter Wust¹: “Su vida estaba toda entera como consagrada y modelada de liturgia, de ahí su grandeza y sentido monumental”².

Como marco de referencia en que se sustentan los elementos esenciales de este tema, añadiré una exposición sintética del argumento y textos de la obra que estudio.

¹ Cf. Levermann Juan A. *Peter Wust, Kant, Hegel, Scheler y otros ensayos*, Bs. As.: Sabiduría Cristiana, 2009, “Peter Wust, filósofo y figura destacada de la renovación

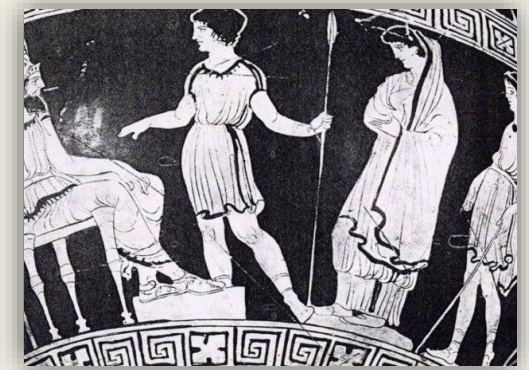
Antígona era hija incestuosa de Edipo y Yocasta, y hermana de Ismene, Eteócles y Polinices. Acompañó a su padre Edipo, cegado, rey de Tebas al exilio, y a su muerte; después regresó a la ciudad.

Los dos hermanos varones de Antígona se encontraban constantemente luchando por el trono de Tebas. Uno a favor de la ciudad y el otro en contra.

La guerra concluye con la muerte, en batalla, de Esteócles y Polinices cada uno a manos del otro.

Entonces, Creonte, el tío, se convierte en rey de Tebas y decreta solemnes exequias para Esteocles por defender a su patria. Para Polinices como traidor, ordena que su cadáver deba permanecer insepulto, sirviendo de comida a los perros y a las aves.

El decreto del rey representó una injusticia contra el mandato divino que exigía que se dé honra a los muertos. Y fue un primer obstáculo al amor que Antígona profesaba por su hermano. Por ello Antígona fue terminante, y con la firme resolución de asegurar a Polinices su sepultura, desobedeció la orden de Creonte, y vertió sobre el cadáver de su



católica alemana junto con Edith Stein, Max Scheler (1ra etapa), Dietrich von Hildebrand y Romano Guardini, entre muchos otros”, de la Contratapa

² Levermann Juan A. *Peter Wust, Kant, Hegel, Scheler y otros ensayos*, p. 117.

hermano un puñado de polvo, gesto ritual que bastaba para cumplir la obligación religiosa. Así Polinices podía tener acceso a la morada de Hades.

Por estas razones el punto medular de la trama se centra en la oposición de un derecho familiar religioso y una ley de la *polis*.

Hegel vio en la *Antígona* este trágico dilema, y el sentido ético de la mujer en la familia¹.

Creonte y Antígona que encarnan este conflicto aparecen en una primordial escena frente a frente en una contraposición irreconciliable.

Aquí declara Antígona que por las grandes leyes no escritas de los dioses es por lo que lucha y sufre, y ante las cuales es una deshonra toda disposición humana que las quebrante.

Surge de esta creencia un gran conocimiento de validez atemporal y una protesta contra el omnipotente estado, que quiere erigirse en poder absoluto, incluso frente a la norma ética. En todo el transcurso de la tragedia, esta formulación en la voz de Antígona parece dirigirse a nuestra época, como en la Francia ocupada, la *Antigone* de Jean Anouilh, obra genial del dramaturgo francés.

Cuando el rey Creonte interpela e interroga a Antígona porque se atrevió a transgredir las leyes de la *polis*, la muchacha enfrenta al tirano con voz firme

en los versos vv.450 -55².

“Pues no era Zeus quien pregonaba eso,
ni la Justicia que habita con los dioses de abajo³
impuso leyes tales en los seres humanos;
ni creí que tuvieran tanta fuerza tus pregones
como para poder, siendo mortal, sobrepasar
las leyes nunca escritas y firmes de los dioses;
pues no existen desde hoy ni desde ayer sino de siempre,
y nadie sabe cuándo aparecieron.
Yo no iba, por temor al razonamiento de
[ningún varón,
a recibir castigo a causa de eso ante los dioses”

Hay aún otro pasaje en esta gran escena de lucha en el cual la voz de Antígona se pronuncia contra el odio de Creonte, su vanidad y su orgullo herido por su desobediencia.

Contra ese odio destructor de lo humano, de forma enérgica y profunda habla una mujer:

“No está en mi compartir odio, sino amor”⁴.

Sin embargo, el poder está en el tirano, y por eso Antígona debe morir.

Por su acto piadoso es condenada a muerte. Debe ser enterrada con vida en la tumba de los Labdácidas de quien descendía.

¹ Hegel. G.W.F, *Fenomenología del Espíritu*, Bs.As.: FCE, 1992, p. 264.

² Sófocles, *Antígona*, traducción, introducción, y notas, Pablo Ingberg, Bs. As., Losada. Se siguió el texto griego según edición de Sir Richard C. Jebb

³ Sófocles, *Antígona*, Nota 40, Los dioses de abajo: los que moraban bajo tierra junto a Hades, por contraposición con los Olímpicos, que moraban junto a Zeus en la cima del Olimpo. p 78.

⁴ Sófocles, *Antígona*. v. 524

Y ahora de la misma joven, de su voz quebrantada, brota la lamentación sobre su propia vida. Porque muere: “antes que terminase la parte de vida que me tocaba en suerte”¹; por su frustrada boda: “y no he tomado parte en himeneos, ni un canto nupcial se me cantado nunca”².

Abandonada de todos dice

“Vedme, ciudadanos de mi tierra, recorrer el último camino, y contemplar la última luz del sol”³;

sin haber logrado la dicha de ser madre, “sin que haya obtenido la suerte de una boda ni de haber tenido hijos”⁴.

La escena que sigue inmediatamente es aquella en la que Antígona va hacia el sepulcro con su congoja y completamente sola se oye su voz agonal:

“¡Oh tierra de Tebas, ciudad de mis padres! Oh dioses de mi raza Ya me llevan, ya no hay demora. Mirad, oh señores de Tebas, yo, la única descendiente de vuestros reyes que aún vive, mirad qué cosas padezco y de parte de quiénes, por haber respetado los deberes que me imponía la piedad”⁵ .

Llegada a la cámara subterránea elige libremente su muerte para ser digna de presentarse al Hades cumpliendo la ley religiosa, y no morir injustamente, a

¹ Sófocles, *Antígona*, v. 896

² Sófocles, *Antígona*, v 813- 814.

³ Sófocles, *Antígona*, v, 810

⁴ Sófocles, *Antígona*, v.918

⁵ Sófocles, *Antígona*, v. 806

causa del dictamen impío de Creonte, y del castigo que le infligió, por lo cual se ahorcó en prisión.

Por otra parte, Hemón, hijo de Creonte quiere rescatarla, pero al verla muerta se suicida junto al cadáver de su prometida, y la esposa del rey, Eurídice, a la que han comunicado este final, muere también.

Creonte se queda solo, como una sombra cuya existencia física ya nada significa ante la completa destrucción anímica.

Las leyes eternas han quedado confirmadas por la grandeza ética del sacrificio de Antígona.

Por ello “Creonte, vivo aún, está muerto”; “Antígona, después de muerta, vive en su heroico mensaje”⁶ .

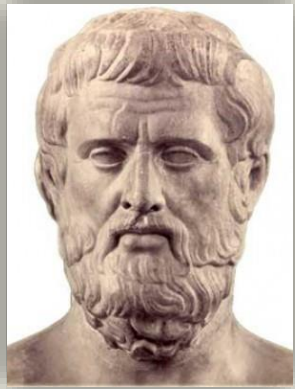
Al final de la tragedia Sófocles imparte una enseñanza valiéndose por medio del coro:

“Lo primero para la felicidad es usar la razón; y no hay que ser impío en lo que hace a los dioses; pues la grandilocuencia de los soberbios, a costa de grandes golpes, en la vejez enseña a razonar”⁷.

⁶ Sófocles, *Antígona, introducción, traducción y notas*, E. Ignacio Granero, Bs.As.: Eudeba, 2000, p.31.

⁷ Sófocles, *Antígona*, traducción Pablo Ingberg, v 1350.

2.- Perfil de Sófocles



Sófocles habría nacido según la tradición en las cercanías de Atenas, en Colono, alrededor de los años 497-496 a.C. Su muerte, cuya fecha está mejor probada, aconteció entre los años 406 y 405 a.C, cerca de los 90 años de edad.

A él le debemos obras trágicas admirables, que aún ahora se siguen representando en teatros de todo el mundo, por haber transformado el espíritu y el

prestigio de la tragedia.

Edipo Rey, Edipo en Colono y Antígona constituyen la trilogía de obras secuenciales del mito tebano, consideradas unánimemente como obras maestras. Fueron representadas en concursos en ocasión de las grandes celebraciones dionisiacas.

Edipo rey es quizá la más célebre de sus tragedias, la mejor que jamás se haya escrito.

Aristóteles establece su superioridad en la Poética, por la figura del héroe, el argumento, el desenlace y la tensión emocional cuyo efecto catártico final alcanza su mayor clímax: “Tal es la contextura de una tragedia superlativamente bella según el arte” ¹ .

¹ Aristóteles, *Poética*, 1452 a 30

Y entre aquellos que Aristóteles considera que dignifican con su arte la condición humana en el orden estético, ético y religioso, él cita expresamente en distintos lugares a Homero, Esquilo, y Sófocles.

Según lo expuesto podemos decir que en todo sentido Sófocles es un “clásico”. Porque alcanza suma dignidad por haber llevado a la perfección un género literario como lo afirmó Aristóteles, y porque puede considerarse como modelo de creaciones trágicas.

3- Filosofía de cuño sofocleo

Sófocles labró esta obra con el cuño de la filosofía, que se evidencia especialmente, a mi criterio, en las voces de Antígona.

3.1 Más allá de la escenografía.

Lo fundamental en Sófocles como dramaturgo, reside en el hecho de traspasar la apariencia de la escenografía, para que aflore con fuerza y claridad la íntima forma personal, y como tal la de Antígona, con su configuración interior de altos valores religiosos, éticos y familiares. Decisivos y orientadores para su vida y que están ocultos a la mirada superficial del rey Creonte.

Goethe se referirá, en otro contexto, a esta forma vital con estos términos: “forma impresa, que, viviendo, se desarrolla”, y así también nos dice la sentencia de Píndaro: “llega a ser quién eres”. Ni nos dice otra cosa Aristóteles con el término “entelequia”.

La joven Antígona que no ve más que aquello que le sale del corazón, ha buscado siempre por sus creencias, asentarse en sí misma, y es este centro interior el origen de sus actos. En este consistir en ser uno mismo a pesar de las tensiones y no poder ser de otro modo, radica su heroicidad.

Por ello Antígona durante el transcurso del drama se muestra como una figura vigorosa y plena, de una vida intacta e íntegra. Surgen los obstáculos que tiene que vencer y los difíciles contrastes, y en ellos se enraíza lo trágico o doliente de su figura.

3.2- *El sufrimiento órgano de alto conocimiento.*

En Sófocles las obras dramáticas son representaciones de las acciones humanas del hombre doliente, que se realiza a sí mismo al ganar una integridad más honda y decisiva. Porque nada profundo se alcanza sin dolor, y con ello toca el valor del sufrimiento, tal como en Antígona se verifica. En este sentido, para Sófocles el sufrimiento es el órgano de más alto y profundo conocimiento. Con ello quiere decir que el dolor debe ir acompañado de un conocimiento de sí mismo que ahonda el delfico “conócete a ti mismo”. Es el

autoconocimiento trágico del hombre que se sabe ser humano y ello entraña un aspecto de grandeza y pequeñez que anida en lo más recóndito de su ser. Cada hombre tiene una experiencia dolorosa de esa realidad vivida como una vicisitud, por las distintas vías por las que se pierde y se encuentra, se unifica y se divide, en fin, se condena y redime.

Antígona patentiza esta situación porque alcanzó su grandeza al pasar por el crisol del sufrimiento.

3.3 – *‘Kátharsis’ como curación medicinal de las pasiones*

Encontramos en la médula de esta obra y en todas las creaciones de Sófocles, así como en otros autores del mismo alto género, una antropología y ética de las pasiones y su efecto catártico.

Se sabe que catarsis (*kátharsis*) es un término griego que proviene del campo de la medicina, practicada por la escuela de Hipócrates (s.V a.c), que designaba un procedimiento curativo de las sustancias nocivas al organismo.

Abordaré sintéticamente este tema que Aristóteles expone en distintos pasajes de la Poética, referidos a la definición de tragedia, sus partes constitutivas y sus divisiones:

“[...] Es, pues, tragedia reproducción imitativa de acciones esforzadas, perfectas y grandiosas en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; imitación de varones en acción, no simple

recitado; e imitación que determine entre conmiseración y terror el término medio en que los afectos adquieren estado de pureza/ catarsis [...]”.

“[...] toda tragedia consta de seis partes que la hacen tal: 1. el argumento o trama; 2. los caracteres éticos; 3. el recitado o dicción; 4. las ideas; 5. el espectáculo; 6. el canto. [...]”¹

Se entiende que la tragedia es reproducción imitativa escénica de acciones de una vida humana; representa su historia (mito) y su destino ya sea de felicidad ya de infortunio.

Estas acciones memorables deben tener grandeza. Su lenguaje poético debe ser bellissimo. El estilo debe ser adecuado a cada una de las partes. Por último, se indica que la acción trágica debe ser “esforzada” y estremecedora ya que sin ello no habría tragedia, porque el público no podría experimentar “conmiseración” y “terror” durante el desarrollo del argumento dramático

Por esta razón Aristóteles llamo *katharsis* a la purificación del alma por las pasiones de terror y pena, pues la tragedia lleva a término la purgación de tales emociones en el espectador.

Esta apreciación es medular.

¹ Aristóteles, *Poética*, 1449b 25; 1450a 10

En esta definición se advierte que Aristóteles incorpora al concepto de lo trágico, la noción de catarsis, elemento esencial que establece una relación profunda entre la obra de arte y el espectador.

3.3 a. *Katharsis*²

Aristóteles ha precisado términos de gran significado vital a raíz de que su padre Nicómaco era médico. Desde muy pequeño fue instruido por él en los secretos de la medicina, y años después despertó su pasión por el estudio de la naturaleza, que se muestra en sus muchas observaciones del ámbito biológico y zoológico.

Por esta enseñanza paterna y su formación filosófica platónica, Aristóteles pudo ser llamado filósofo del ser o de lo real verdadero existente.

En referencia a su *Poética* el valor de la poesía no se limitaba a una pura teoría literaria, sino que también se palpaba en ella una capacidad de hacer presente la verdad y la vida, dimensión en él fuertemente ligada a la belleza.

En forma análoga con la medicina la significación de catarsis fue utilizada por Aristóteles para señalar que la tragedia lograba un efecto catártico:

² Se ha consultado para este tema la *Poética* de Aristóteles y la obra de Pedro Laín Entralgo: *Curación por la palabra en la Antigüedad clásica* que figura en la Bibliografía

“purgación” – “purificación” del temor y pena por las que alcanzaba un alivio corporal- emocional y espiritual en los espectadores.

En efecto, Aristóteles descubrió que la actuación trágica en su representación teatral, a través del héroe; los deuteragonistas y el coro, despertaban en el espectador un abanico de emociones cuyos extremos eran el “terror” y la afligida “conmiseración”. Ambas pasiones tenían conexión íntima en el afecto trágico. Ambas se referían al destino caído en desgracia del personaje heroico, por un error de juicio (*hamartía*) con las inevitables consecuencias de sus acciones equivocadas.

Desde la extremada vicisitud de la vida humana se comprende que nada era más terrorífico y compasivo para el público que ver al héroe trágico, transitar sorpresivamente de la felicidad al infortunio o peripecia (*peripeteia*), es decir, por un cambio repentino de fortuna o de suerte (*metabolé* o *metábasis*) motivado por una causa.

Este hecho que se hacía evidente al espectador en la escena y en su propia vida, provocaba en él un choque impactante psicosomático que estaba caracterizado por la “confusión”.

Pero ¿cómo salía el espectador de este desorbitante momento afectivo, pero natural, por el cambio de dirección no prevista en el curso del argumento dramático (“peripecia”)?

Solo existía una vía: esclarecer el conflicto, ordenando la confusión producida por la ruina de todas las expectativas malogradas en el desarrollo de la acción del héroe. Este camino a seguir responde a una inclinación natural del alma helénica para alcanzar la higiene del alma, el equilibrio, la claridad y mesura (*sophrosyne*) propia del *páthos* griego.

3 3 b.- Esclarecimiento o *anagnórisis*

El esclarecimiento era obra de lo que Aristóteles llamaba *anagnórisis* o reconocimiento. Es éste un conocimiento a partir del dolor ajeno que “limpia” el alma (purgación), y así sale el espectador de su ocasional confusión, y se da cuenta de lo que pasa realmente en la escena, y, por tanto, en su propia vida. Se le han hecho patentes la verdad y el sentido del poema trágico, y con ello el orden en el alma.

Por consiguiente, la tragedia ha alcanzado su fin fundamental a través de la purgación o purificación (catarsis), del estado emocional de espanto y compasión ante el sufrimiento del personaje trágico. Es decir, como dice Aristóteles en su definición de tragedia, “imitación que determine entre conmiseración y terror el término medio en que los afectos adquieren estado de pureza” o el afecto en justa medida.

El público al ausentarse abandonaba las gradas del teatro con un nuevo estado del alma, “se sentía limpio, ordenado y elevado por una alta comprensión de su existencia, del hombre y la divinidad” ¹.

Quiero destacar este tema con una breve reflexión: se sabe que espectáculo y contemplación se dicen en griego *theoria*, y ésta en la vida filosófica y en el espectáculo teatral sólo gracias al *logos* es posible.

Entonces, finalizo considerando que la situación trágica desesperada del ánimo y la catarsis en que se resuelve, pertenecen en primer lugar a la luz intelectual del *logos* del poema, que derrama su brillo y esplendor posibilitando que se muestre el rostro de lo ético- religioso insertos en el *páthos* griego.

Toda la doctrina de la catarsis de Aristóteles se verifica puntualmente en la tragedia de Antígona.

3 3 c.- *Katársis en la cinematografía trágica.*

En el cine de este género, puede experimentarse una catarsis gracias a la cual el espectador se identifica con el personaje, sufre, llora, lucha y triunfa con él; de esta manera se produce una purificación de sus sentimientos.

¹ Laín Entralgo Pedro, *La Curación Por La Palabra En La Antigüedad Clásica*, Barcelona: Anthropos, 2005, p. 211.

En consecuencia, se puede apreciar el cine dramático como el escenario actual de lo que fueron las antiguas tragedias griegas, es decir, como una nueva *mise-en-scène* que tenga como base los dilemas en los que se debate la existencia.

El teatro griego nos provee hoy una clave para pensar los problemas contemporáneos. Recuperar este valor es una tarea de nuestro tiempo; es mostrar una lectura ética de los conflictos humanos que acaecen en las “situaciones-límite” de la vida.

Una de las formas de llegar a ello es la creación de obras cinematográficas de gran calidad, porque hoy en día éstas cumplen la función que los antiguos griegos reservaban al teatro.

En estos tiempos frente al positivismo vigente, frente a lo efímero y la vulgaridad, frente al bullicio de la gran ciudad, la tragedia sigue siendo ese silencio profundo que distingue el alto valor del sufrimiento del hombre, y su dignidad frente a la adversidad.

Conclusión

Simone Weil ha expresado la belleza de los poemas de las obras trágicas griegas y su carácter humano y conmovedor, cercanas a nuestra época:



“Hace dos mil quinientos años se escribían en Grecia poemas hermosísimos. Ahora ya casi no son leídos más que por gentes que se especializan en su estudio, lo que es una lástima. Pues esos viejos poemas son tan humanos que están todavía muy cerca de nosotros y pueden interesar a todos. Serían aún más conmovedores para el común de los hombres, aquellos que saben lo que es luchar y sufrir, que para la gente que ha pasado toda su vida entre las cuatro paredes de una biblioteca. Entre esos viejos poetas Sófocles es uno de los más grandes”¹

Quiero subrayar, una vez más, la importancia de esta obra trágica y su vivencia existencial, que posibilita una enseñanza filosófica.

En efecto, Antígona emite su voz, la voz de quienes han sufrido y luchado en su existencia por la verdad, lo ético y religioso.

De esta manera para esta joven mujer su vida encontró un sentido esencial.



¹ Weil Simone, *La fuente griega*, Bs.As.: Sudamericana, 1961, p.59

Bibliografía

- Anouilh, Jean, Jezabel, *Antígona*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2009.
- Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1961
- Aristóteles, *Poética*, ed. bilingüe, versión directa, introducción y notas García Bacca Juan David. México, Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, 1946
- Bowra, C.M. *Historia de la Literatura Griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953
- Grimal Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1994
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992
- Horacio, *Arte Poética*, México, Editorial Universidad Autónoma de México, 1970
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Laín Entralgo Pedro, *La Curación Por La Palabra En La Antigüedad Clásica*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2005.
- Levermann Juan Andrés, *Peter Wust, Kant, Hegel, Scheler y otros ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2009
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Editorial Alianza, 1978
- Pieper Josef, *Sobre Los Mitos Platónicos*, Barcelona, Editorial Herder, 1984

Sófocles, *Antígona*, introducción, traducción y notas, Pablo Ingberg, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003

Sófocles, *Tragedias completas*, Madrid, Editorial Cátedra, 2007

Steiner, George, *Antígonas*, Una poética y una filosofía de la lectura, Barcelona, Editorial Gedisa, 1987.

Weil Simone, *La fuente griega*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1961.

*Las obras que han inspirado conceptualmente este trabajo son:

Antígona de Sófocles, la *Poética* de Aristóteles, *Los Mitos Platónicos* de Josef Pieper; *Historia de la Literatura Griega* de C.M Bowra.

Amor y cuidado de la realidad
*Reflexiones de Emilio Komar, Agustín de Hipona
 y el magisterio de la Iglesia*



Por Ignacio López¹

Resumen: A partir de la lectura de Agustín de Hipona, Emilio Komar y el Magisterio de la Iglesia, en el siguiente trabajo se propone un abordaje sobre el recto uso de las realidades temporales por parte del hombre a partir de una revalorización del mundo entendido no como material de trabajo humano sino como creación siempre vinculada al Creador. Se alude a tres autores pertenecientes a la misma línea de pensamiento cristiano y que adhieren a la

¹ Ignacio López es Licenciado en Filosofía (UCA) y estudiante avanzado de Teología (UNSTA). Investigador (UCA) Ha dedicado su tesis de licenciatura (publicada por la

visión creacionista según la cual toda la realidad se entiende como dependiente de Dios, dispuesta y ordenada por Él a su futura plenitud. En este contexto se propone una reinterpretación del puesto del hombre en dicha disposición divina y una resignificación de su recto obrar sobre el mundo.

Palabras claves: Creación – Cosmovisión – Amor de uso y abuso – Ecología – Bondad ontológica

1. Introducción

Frente a una cultura posmoderna que no sólo ya no le encuentra sabor a la realidad debido a un excesivo y desmedido uso de sus bienes y a una pretensión de gozo eterno en ellos, sino que también ha puesto en peligro la subsistencia de toda la creación, se propone una revitalización del pensamiento del tardo-antiguo Padre de la Iglesia, Agustín de Hipona, en su valoración del mundo como ontológicamente bueno y digno de ser amado y disfrutado por aquel hombre capaz de ordenar sus amores. Dicha alusión a la filosofía agustiniana será no sólo a la luz de sus textos y de algunos comentadores suyos sino, además, y sobre todo, a partir del pensamiento del

editorial Ágape, Bs.As., 2016) y actualmente su tesis doctoral al pensamiento de Agustín de Hipona.

Dr. Emilio Komar, encausándose ambos en lo que llamaremos *pensamiento cristiano*.

Según esta cosmovisión, colocada en su lugar y apreciada por lo que es, la realidad tiene bondad, verdad y sabor en su misma constitución metafísica y puede con ello alimentar y realizar al hombre, quien se define por su amor y se juega la totalidad de su ser en el recto ejercicio del mismo. Sumado a ello, ya las Sagradas Escrituras testimonian (Gn 1) que la creación debe ser custodiada y señoreada por el hombre, continuando la acción creadora de Dios, para que ella no sólo sea resguardada de la destrucción sino además y sobre todo conducida a su perfección.

Para llevar adelante tal propósito, en primer lugar, se aludirá al concepto cristiano de creación, en contraposición al modo en que el hombre post-iluminista comprende el mundo, reducido a mero material de transformación a través de la acción humana. Rescatado el sentido profundo de la realidad como creatura de Dios, en segundo lugar, aludiremos al recto amor hacia la misma por parte del hombre, quien se encuentra incluido en la totalidad de la jerarquía creada y posee un lugar determinado dentro de la misma que no puede violentar sin consecuencias.

Finalmente intentaremos establecer un contacto entre lo dicho por el Dr. Komar, el Obispo de Hipona y el Magisterio de la Iglesia, aludiendo especialmente al actual Sucesor de Pedro, Francisco, en su carta encíclica *Laudato Sí*, intentando dejar en evidencia la revitalización que allí se busca de algunas de las ideas capitales de San Agustín en la temática que nos ocupa.

En otras palabras, si bien no es esta la intención primera del documento magisterial se intentará manifestar cómo muchas intuiciones agustinianas se encuentran allí presentes.

2. Primera parte: la noción de creación

Tal como hicimos notar en la introducción, antes de abocarnos al recto uso de las realidades temporales es fundamental una precisa conceptualización de qué se entiende por ellas. En este punto señalamos dos posturas radicalmente opuestas: por un lado, la propia de la filosofía cristiana, defensora de la idea de creación; por el otro, la concepción post-iluminista, encarnada, por ejemplo, en el positivismo y el marxismo, para quienes el mundo no es más que materia indeterminada, transformable y manipulable por el obrar humano. Así mismo, es evidente también que no es posible tomar una postura respecto a las realidades temporales al margen del lugar que se le otorga en la propia filosofía tanto al hombre como a Dios, de modo tal que toda cosmovisión debe ser triádica: Dios-hombre-mundo.

En un contexto empapado de racionalismo, en donde la religión es recluida a los límites de la razón y Dios se ve reducido a una suerte de deísmo que se encamina al ateísmo, como señala con toda claridad el Dr. Emilio Komar en

sus cursos sobre *La eutanasia de Dios*¹, en este contexto se produce un doble efecto: frente al alejamiento de Dios respecto del mundo (el cual deja de ser creación) en una suerte de desentendimiento del mismo, no sólo la realidad temporal pierde un posible sentido, orden y lugar pensados y queridos por el Creador sino que, además, el hombre mismo se ve exaltado y se auto-convoca a ocupar ese lugar vacante de ordenador por medio del dominio racionalista, controlador y científico de las cosas, tal como lo pretendía Francis Bacon², quien llama a arrancar los secretos de la naturaleza por el método científico. Hemos citado como ejemplos de esta concepción de la realidad tanto al positivismo como al marxismo, en cuyo caso no hemos hecho más que seguir la intuición del Dr. Komar respecto a la temática que nos ocupa. De hecho, en

su obra *Orden y misterio* sentencia:



“Quizá, más que negaciones directas de Dios, un positivismo o un marxismo, por ejemplo, son en primer lugar negaciones *de facto* de la creación. La realidad objetiva para ellos no es creación. Su visión materialista no se debe a una filosofía de la *materia*, de la *hyle* o de la *madre-materia*, según dicen algunos, sino a una visión de lo real objetivo como inmenso material que espera la elaboración humana, no

entendida como *ars cooperativa naturae* sino como un quehacer demiúrgico.”³

Nótese en la referencia al texto tanto la reducción de las realidades temporales a mero material de trabajo como también la exaltación del obrar humano, comparado con el quehacer demiúrgico de Platón. Así mismo, también se aprecia en el texto la radical oposición de esta propuesta con el lugar del hombre en una visión creacionista, cooperador del orden natural, algo que Komar explaya más adelante cuando explica que: “Este «proyecto» lleva a mirar lo real como objeto de dominación, calculabilidad, disponibilidad y perfectibilidad, pero de ninguna manera, de cooperación.”⁴ Evidentemente, no hay cooperación porque, frente al distanciamiento de Dios respecto de las cosas, no hay con quién cooperar. Como no hay un Creador que dé sentido, “Todo se convierte en elementos manipulables, todo pierde su *sentido intrínseco*. [...] Si la teleología no existe ni en la naturaleza anorgánica ni en la orgánica, la actitud manipulatoria es la única adecuada.”⁵

Muy distinta es la visión creacionista de la mencionada tríada. Para el pensador cristiano existe una continua conexión y una dependencia de tal profundidad de todas las cosas respecto al Creador que no es posible para

¹ Cfr. EMILIO KOMAR, *La eutanasia de Dios*, Bs. As: Sabiduría Cristiana, 2012

² “para penetrar en los secretos y en las entrañas de la naturaleza, es preciso que, tanto las nociones como los principios, sean arrancados de la realidad por un método más cierto y más seguro, y que el espíritu emplee en todo, mejores procedimientos.” FRANCIS BACON, *Novum Organum*, Bs As.: Losada, 1949, § 18.

³ KOMAR EMILIO, *Orden y misterio*, Bs. As.: EMECE, 1996, p. 68-69

⁴ Ibidem p. 69

⁵ Ibidem. p. 70

ellas mantenerse en el ser al margen de Él. En este sentido podemos decir que acierta José F. Vericat Nuñez cuando, comentando la idea de creación en el pensamiento del Obispo de Hipona, Padre de la Iglesia y de la filosofía cristiana, sostiene que:

“El tema de la creación constituye una parte central de la teología filosófica. Su objeto, el origen del mundo, plantea *expressis verbis* el problema de las relaciones entre el creador y la creatura, entre lo eterno y lo temporal, entre la naturaleza de Dios y la del mundo y, en último caso, entre el saber del hombre sobre lo uno y lo otro, sobre el mundo y sobre Dios.”¹

Por esto, siguiendo con el trabajo de Emilio Komar, para la visión creacionista “Todas las cosas creadas están colocadas entre dos inteligencias y dos voluntades: la que creó y la que conoce o apetece la cosa. La «cosa» o el «objeto» se constituyen así entre dos «sujetos».”² Nótese que aquí no solamente hay una íntima relación, un encuentro en la realidad de dos inteligencias, sino también una clara subordinación de la creada, el hombre, a la Creadora, Dios. En otras palabras, Dios piensa, quiere, dispone toda la Creación con un sentido y un lugar determinados por Él y los mantiene constantemente en el ser, mientras que el hombre se aproxima a ese orden dado, lo percibe y, a través de él, se conecta con el Creador. La visión creacionista, por tanto, se

¹ JOSÉ F. VERICAT NÚÑEZ, *La idea de creación según San Agustín*, en *Augustinus* 15 (1970), p. 19

² E. KOMAR, *Orden y Misterio*, p. 96

presenta claramente en contra de la relación controladora y dadora de sentido de la cual hablábamos más arriba. Esta distinción está muy bien señalada por Ana Galimberti de Padrón en la presentación a la ya citada obra *Orden y misterio*, en donde expone:

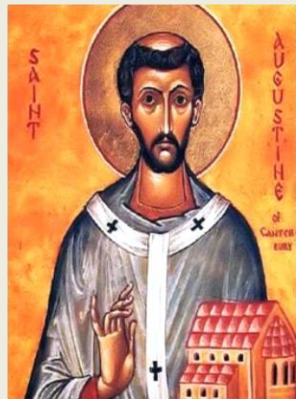
“La relación que existe entre el ser objetivo y la inteligencia del hombre hace que –a favor del carácter determinante del ser– nuestro acto de conocimiento no sea creativo sino receptivo. Esta receptividad no le quita espontaneidad alguna al hombre como sujeto, sino que, por el contrario, consagra su feliz iniciativa: acoger y expresar de manera inteligible la verdad de las cosas y, en su conjunto, la verdad del *universum* u orden que constituye la totalidad de lo que es. Esta es una dignidad preciosa e irrenunciable en el hombre.”³

Son numerosos los pasajes que podemos citar en alusión a esta forma de comprender la realidad como creación: Un ser supremo que piensa la realidad, le da una existencia determinada *ex nihilo*, la ordenada y la mantiene en el ser por amor. Desde esta perspectiva, las cosas son de una determinada manera, tiene un orden, un sentido propio, un lugar en el cosmos, independientemente del contacto que el hombre pueda tener con las cosas temporales, de lo que él pretenda ver o hacer de ellas. Esta idea de orden en la realidad es central en el pensamiento del Obispo de Hipona, como bien comenta el reconocido

³ *Ibidem*, p. 7-8

agustinólogo, Victorino Capánaga: “El mundo, en virtud de sus leyes matemáticas y estéticas, no es un caos, sino un cosmos, un conjunto ordenado y teleológico, donde cada cosa ocupa su lugar y tiene su quehacer, sirviendo a la glorificación del Ser supremo que lo ha creado.”¹

Antes de adentrarnos en la constitución ontológica de la creación y en la recta relación con ella a la cual el hombre está llamado, sería oportuno concluir esta sección con una referencia a cierto comentario al Génesis realizado por Agustín de Hipona, en donde se deja bien en claro tanto el cercano gobierno



de Dios respecto de la Creación como de su total dependencia respecto de Él. Dice el Hiponense:

“Es evidente, pues, que ni por un solo día dejó Dios de gobernar las obras que hizo, para que no perdiesen en un solo instante sus movimientos naturales, por los cuales obran y crecen conforme a la naturaleza que tienen, y permanecen cada una en su género en aquello que son, pues si se retirase de ellas aquel movimiento de la sabiduría de Dios por el que ordena todas las cosas con suavidad dejarían en absoluto de ser.”²

¹ VICTORINO CAPÁNAGA, introducción a *Contra Académicos, San Agustín obras completas III*, BAC, 1967, p. 41. Véase también, JOSÉ F. VERICAT NÚÑEZ, *La idea de creación según San Agustín*, en *Augustinus* 15 (1970), p. 33: “El *todo* de San Agustín adquiere así la imagen de un sistema que incluye todas las variedades posibles, *gradatim*, desde las que están más cercanas a Dios hasta las más alejadas en el espacio y tiempo.”

² AGUSTÍN DE HIPONA, *De Gen. ad Lit.* IV, 13, 24.

³ V. gr.: “Y viste, Señor, todas las cosas que hiciste y hallaste que todas *eran muy buenas*; también nosotros las vemos, y nos parecen todas muy buenas. En cada uno

3. Segunda parte: La creación incompleta y el llamado a obrar en ella

Adentrándonos ahora en la visión de la realidad que nos compete, hablar de creación, como hemos dicho, implica la comprensión de la totalidad de las realidades temporales, incluido el hombre, como una jerarquía de seres pensados, queridos y ordenados por un Creador, cada una de ellos con un sentido y una finalidad propias. Así mismo, esto supone una tesis metafísica fundamental que simplemente mencionaremos, a saber, la bondad ontológica de toda la realidad³. Por el mero hecho de ser, por depender de Dios y por haber salido de sus manos, todo lo que existe es bueno y por ende, amable, tal como lo expresa Agustín de Hipona: “Todas las cosas que existen, es Dios quien las ha creado: que el espíritu del Señor te ilumine para que conozcas que todas son buenas [...] Dios no te prohíbe amarlas.”⁴ Por lo tanto, constantemente mantenida en el ser por Dios, lejos de ser amorfo material de trabajo, la creación se encuentra saturada de profunda significación, es portadora de un orden hermoso y está en continuo desarrollo hacia su

de los géneros de tus obras, cuando dijiste que fuesen y fueran hechas, viste que cada uno de ellos era bueno. Siete veces he contado que dice la Escritura que viste que era bueno lo que creaste, y la octava nos dices que viste todas las cosas que hiciste y que no sólo eran buenas, sino *muy buenas*, todas ellas en conjunto. Porque tomadas cada una de por sí, son todas buenas; pero todas ellas juntas son *buenas y muy buenas*. Esto mismo nos dicen también los cuerpos que son hermosos.” AGUSTÍN DE HIPONA, *Conf.* XIII, XXVIII, 43

⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *In Ep. Io.* 2, 8-10

perfección. Se debe rápidamente recordar aquí que el hombre es el único dentro de este orden que debe elegir dicha propuesta de realización, pudiendo renegar de ella y atentar contra el proyecto divino de plenitud, no solamente suyo sino también de toda la realidad, en algún punto confiada a él.

A propósito de esto recuerda Komar en su curso *El optimismo cristiano* que “Si el primer componente del optimismo cristiano es aceptar la bondad fundamental de lo real, el segundo componente es aceptar que el hombre por su libertad puede ir contra ella y puede pecar.”¹ A partir de lo dicho podemos formular la siguiente pregunta: ¿por qué se coloca junto a la bondad fundamental de lo real la libertad humana? Una primera respuesta se encuentra en el primer texto de Agustín referido más arriba, en donde se veía cómo la creación no fue un momento histórico sino que es el fundamento de la historia: constantemente Dios está creando las cosas, de modo tal que todo se encuentra en vías de desarrollo, por decirlo de algún modo, en movimiento teleológico hacia su perfeccionamiento, como bien vio y explicó Aristóteles con su cosmovisión empapada de orden natural, lugares propios y tendencias intrínsecas de cada ente.

¹ EMILIO KOMAR, *El optimismo cristiano*, Bs.As., Sabiduría Cristiana, 2012, p. 67

² “Agustín insiste en que hay que atenerse al orden establecido por Dios. [...] Pero para ser buena la voluntad de la persona eso no basta, puesto que el hombre tiene que aceptar las cosas que son dentro del orden establecido no por el hombre, sino por el Creador del hombre y del mundo.” JAIME IVÁN SÁNCHEZ GORDILLO, *la virtud y el orden del amor*, en «La ciudad de Dios» de San Agustín, en *Augustinus*, Vol. 51, N°. 200-201, 2006, p. 144

Por lo tanto, lo creado está en movimiento, y ciertamente no hacia cualquier lado, sino hacia su excelencia propia, según lo querido y ordenado por Dios; orden que el hombre debe respetar². Esto no es otra cosa que la doctrina agustiniana del *ordo amoris* y del amor como peso (*pondus*) de cada cosa, es decir, aquello que lo conduce hacia su lugar propio³. Pese a la tendencia natural, como decíamos más arriba, el hombre tiene la responsabilidad de trabajar por esa plenitud universal: “Así, el «ordo rerum» como «ordo amoris», es una realidad y a la vez un quehacer, una tarea que tiene como herencia el hombre y que ha de realizarla realizándose a sí mismo, cooperando con ello a la plenitud integral del universo.”⁴ Es importante para la temática que nos compete enfatizar esta nota teleológica y en vías de perfección que toda la creación posee. En concordancia con ello, Emilio Komar refiere a Tomás de Aquino para recordar esta característica que posee, desde la visión creacionista, toda la realidad:

“Santo Tomás enseña que todo en el mundo busca la excelencia; no solamente el hombre, toda la naturaleza trata de ir a lo perfecto. El peligro del orgullo no consiste en buscar la excelencia, sino en buscarla fuera de lugar, fuera de lo suyo. Es el peligro de

³ “Nuestra paz está en tu buena voluntad. El cuerpo, por su peso, tiende a su lugar. [...] Las cosas menos ordenadas se hallan inquietas: ordénanse y descansan. Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba: enardecémonos y caminamos.” *Conf.* XIII, IX, 10

⁴ FLÓREZ, R. “Reflexiones sobre el «ordo amoris»”, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 3, 1962, p. 148

soberbia. Pero buscar la excelencia en lo suyo, realmente en lo suyo, es virtud.”¹

En adhesión, nótese que, junto con la tendencia a la propia plenitud de cada realidad creada, la cita recuerda no sólo la necesidad de que el hombre encuentre su lugar y se realice en él sino también la posibilidad de renegar de sí y atentar contra el orden dado. A propósito de esto, aproximándonos ahora al obrar del hombre en la creación, es importante formular la pregunta por cuál es éste su lugar de realización. El optimismo al que silenciosamente se refirió más arriba radica precisamente en esta certeza de que a la par de la totalidad de las cosas, el hombre personal posee un lugar, un sentido, una misión², algo que se amplifica y cobra mayor densidad a la luz del primer capítulo del Génesis:

“Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer. Y los bendijo, diciéndoles: «Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra». Y continuó diciendo: «Yo les doy todas las plantas

que producen semilla sobre la tierra, y todos los árboles que dan frutos con semilla: ellos les servirán de alimento.» (Gn. 1, 27-29)”

La invitación a llenar la tierra, someterla y dominarla, junto a la entrega de todas las plantas, árboles, y más adelante también de los animales por medio del nombramiento de cada uno de ellos, todo esto es una clara manifestación no sólo de la superioridad del hombre por sobre el resto de la creación, sino que además es un claro mandato divino a gobernarla o, como diría Agustín de Hipona, señorearla³. Se percibe, por tanto, la presentación del hombre como la criatura más perfecta, llamada a gobernar, a cuidar y a custodiar el resto de las cosas creadas, en representación de Dios, en su progresivo camino de plenificación. El lugar otorgado por las Sagradas Escrituras al ser humano es un llamado a la protección del mundo, al obrar responsable, co-creador y dignificador de las realidades creadas: el hombre es nada menos que el responsable de hacer brillar la imagen de Dios en la creación.

¹ EMILIO KOMAR, *El optimismo cristiano*, p. 59

² En palabras de Komár: “En *Fedón* 97c Sócrates dice que había oído a alguien que estaba leyendo a Anaxágoras, un filósofo anterior a él, quien sostiene que el intelecto organizó todas las cosas, fundó todas las cosas y puso orden en todas las cosas. Y que esta idea le causó una íntima alegría. Porque uno sabe que si hay orden uno tiene un lugar en ese orden. Entonces no hay nada más importante para conocer que cuál sea mi misión en este orden y cuál no. Pues en la línea de aquellos que no me corresponde no puedo alcanzar ninguna perfección, pero en la línea de lo que a mí me corresponde puedo desarrollar cualidades y llegar muy alto. Y Sócrates «se alegró

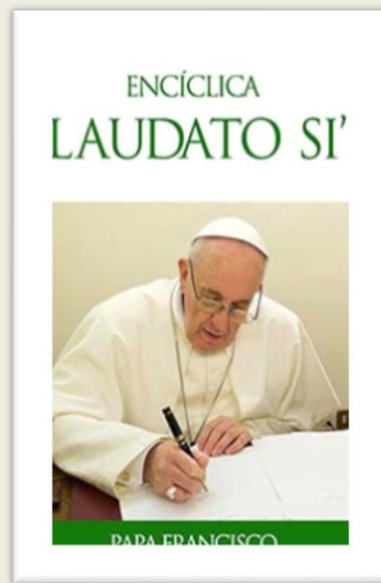
mucho»: donde las cosas tienen una razón, tienen una lógica, evidentemente la consecuencia es el optimismo.” EMILIO KOMAR, *El optimismo cristiano*, p. 13

³ Véase, por ejemplo, lo siguiente: “Pues tiene oro quien sabe usar del oro; quien no sabe usar, es tenido, pero no tiene; es poseído, pero no posee. Sed, pues, señores del oro, no esclavos, ya que Dios hizo el oro, y a ti también sobre el oro. El hizo el oro para ayuda tuya; a ti te hizo a su imagen. Ve lo que está sobre ti, pues pisas lo que está debajo de ti.” AGUSTÍN DE HIPONA, *Serm. 123*, 9.

Por otro lado, gracias a su libertad, como decíamos, el ser humano no sólo puede renegar de esta misión, sino que también puede atentar contra ella, y este es el segundo supuesto del cual hablaba Komar más arriba, acompañando al marcado optimismo cristiano. Asumir que la realidad se perfecciona sólo a partir de la adecuación a un orden dado y que el hombre, dentro de ella, posee libertad, es inseparable de la aceptación de que se puede atentar contra lo esperado por el Creador en su obra. Por su parte, el Sumo Pontífice Francisco ilumina esta idea aludiendo implícitamente a la interpretación triádica anteriormente mencionada y recuerda la riqueza de los

relatos del Génesis respecto al ser humano y su lugar en el cosmos, alterado por la irrupción del pecado, pero convocado a la restitución:

“Los relatos de la creación del Génesis contienen, en su lenguaje simbólico y narrativo, profundas enseñanzas sobre la existencia humana y su realidad histórica. Estas narraciones sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. Según la Biblia, las tres relaciones vitales se han roto, no sólo externamente, sino también dentro de nosotros. Esta ruptura es el pecado. La armonía entre el Creador, la humanidad y



¹ Francisco, Carta Enc. *Laudato Si*, 66

todo lo creado fue destruida por haber pretendido ocupar el lugar de Dios, negándonos a reconocernos como criaturas limitadas. Este hecho desnaturalizó también el mandato de «dominar» la tierra (cf. Gn 1, 28) y de «labrarla y cuidarla» (cf. Gn 2, 15). Como resultado, la relación originalmente armoniosa entre el ser humano y la naturaleza se transformó en un conflicto.”¹

Lo dicho nos introduce a otra cuestión fundamental relacionada con el mundo y el lugar que el hombre ocupa en él. Para el pensamiento cristiano, el plan de Dios para con el hombre jamás fue una enemistad originaria con el mundo, como si se debiese resistir una vida temporal opaca y llena de tentación a la espera de la entrada en la eternidad. Muy por el contrario, las mismas Escrituras recuerdan la bondad de lo creado y el encargo directo del Creador al ser humano de velar por sus obras por medio del trabajo que hace resplandecer el orden natural y contribuye a un acercamiento a la plenitud de toda la realidad. Esta relación originaria se vio herida por el pecado, pero no destruida, como veíamos más arriba a partir de lo dicho por el mismo Sucesor de Pedro.

De esta forma, cuando se habla del alejamiento o del rechazo del mundo por parte del cristiano no se alude ni a un desprecio de la creación ni a una actitud de indiferencia respecto a ella, como si nada se debiera hacer en este mundo temporal y corruptible más que esperar impasiblemente el llamado a otra vida. Ni siquiera los pasajes más oscuros de la filosofía agustiniana, tantas veces

mal interpretada en este punto, predicando un menosprecio de la creación.¹ Muy por el contrario el Hiponense, al igual que todo genuino y profundo pensador católico, es un gran amante de la realidad, capaz de reconocer en todas las criaturas una oportunidad para remontarse al Creador². Como dice el propio Agustín de Hipona comentando el salterio: “De las cosas creadas quiero hacer una escala para subir hasta ti; porque sé que, si las amo más que a ti, no llegaré a poseerte. [...] Es verdad que puedo amarlas; pero a ti más que a ellas, y a ellas por amor tuyo.”³

La creación por tanto es teleológica, está incompleta y tiende providencialmente a su realización plena, y cuenta con el hombre, con su libertad, como el principal cooperador en el fin de acompañar dicho proceso, trabajando amorosamente en ella para que resplandezca el rostro de Dios en cada una de las criaturas. Cuando se asume esta responsabilidad, se obra en armonía con el orden natural y se combaten las actitudes e intereses

¹ “San Agustín no ha predicado ni practica una fuga universal del mundo exterior, como si el demonio se hallase agazapado en todas las cosas para poner trampas al hombre. Tiene el ojo del espíritu abierto a todas las hermosuras y armonías que son medios de unión con el Creador. Las criaturas tienen una medida, una hermosura y un orden. Esta es la ontología profesada en Casiciaco.” VICTORINO CAPÁNAGA, en introducción al *De ordine*, Agustín de Hipona, *Obras completas I*, BAC, 1979, p. 590. Véase también lo siguiente: “Para San Agustín, el mundo, lleno de huellas de la infinita sabiduría, que todo lo hizo con números, peso y medida, no es una caverna o cárcel, sino una escuela de la sabiduría, llena de voces amigas que nos hablan del Creador. Está todo él penetrado de racionalidad e inteligibilidad propia, inherente a la estructura de los seres, como en una máquina de escribir todas las piezas se hallan ordenadas para sus fines, por haber presidido la razón su hechura.” VICTORINO CAPÁNAGA en introducción a *Contra Académicos*, Agustín de Hipona, *Obras completas*

mundanos que atentan contra la integridad de la creación como obra sagrada de Dios, allí nos encontramos frente al auténtico obrar cristiano, frente a la buena praxis pensada por el Creador para el hombre a través de la cual él se realiza junto a la totalidad de lo creado. Por lo tanto, cierta concepción negativa de mundo⁴, en sintonía con el lenguaje joánico y con lo que San Juan Pablo II denomina “estructuras de pecado”⁵, se refiere en todo caso al combate activo contra ese actuar en el siglo y propio de lo mundanal que desdibuja la imagen de Dios de lo creado, atenta contra su orden, y pone en peligro no solo la subsistencia del hombre sino también la de toda la creación. Muy bien ha comprendido esto Etienne Gilson en su obra *El espíritu de la filosofía medieval* cuando sentencia:

III, BAC, 1967, p. 40. Finalmente, cfr. IGNACIO LÓPEZ, *Peregrinar en el amor ordenado: bienes creados y felicidad en Agustín de Hipona*, Bs.As.; Ágape, 2016.

² V. Gr.: Rm. 1, 18-20

³ AGUSTÍN DE HIPONA, *En. in Ps.* 144, 8

⁴ “El frecuente uso que hace Agustín del término “mundo” en sentido peyorativo, se deriva de la Escritura, donde se dice que Satanás es el príncipe de este mundo. Sin embargo, aunque el mundo en su maldad es el enemigo de Cristo, éste vino “para reconciliar consigo al mundo” (2 Cor 5, 19). Agustín apreciaba la belleza del mundo natural y del mundo artístico.” AA.VV., dirigido por FITZGERALD, ALLAN D., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2001, p. 922

⁵ Cfr. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 36.



“El siglo que el pensador cristiano detesta es justamente este desorden, esa fealdad, ese mal que el hombre ha introducido en la creación por su defección voluntaria. Rechazándolo adhiere de todo corazón al orden, la belleza, y al bien que Dios había querido, y trabaja por restaurarla en él y en los demás, por su esfuerzo heroico limpia la faz del universo para que en el resplandezca de nuevo la faz de Dios.”¹

De este modo, cuando el hombre se prefiere a sí mismo, cuando hace del mundo lo que considera más provechoso al margen del plan divino, lo estruja para sacar el máximo cuantificable de él sin considerar los tiempos de la naturaleza, la medida de las cosas y la posteridad ahí es cuando se introduce el pecado que desdibuja de la realidad la imagen divina y atenta contra la integridad tanto del hombre como del resto de las cosas. Aludiendo precisamente a esto comienza Francisco su Encíclica dedicada al cuidado de la casa común:

“Esta hermana [tierra] clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a explotarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se

manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes.”²

Con lo dicho puede verse con toda claridad cómo el abuso del mundo y su posterior destrucción radica en una concepción errada del mundo, aquella que pretende prescindir de Dios y de una finalidad intrínseca a cada cosa: una mirada que entiende a la creación como mero material de trabajo. Así mismo, encontramos una posición similar en Romano Guardini, quien, comentando el pensamiento de Agustín de Hipona y su platonismo cristiano no duda en afirmar que el Padre de la Iglesia también se ubica en la línea de aquellos para quienes la vida no consiste en una fuga del mundo sino en un doble movimiento de ascenso y descenso, tal como lo entendió el mismo Platón. Se trata de una contemplación de las ideas o, en el caso de Agustín, del Ser Supremo, para luego volver a la realidad creada o bien como formador de hombres, o bien con renovado amor para con la creación:

“El valor de las cosas, el significado de lo existente, la densidad de sentido del acontecer, calan en todas partes en sus sentimientos. El mundo en el que se halla está tan lleno de significación que todo lo que es está saturado de la forma eterna. [...] El mismo Platón, que abandona la tierra en su ascenso metafísico, retorna a la tierra en calidad de formador de hombres. Si el platónico se hace cristiano, entonces amará la cosa finita con renovado amor, porque ha sido creada y redimida por Dios.”³

¹ ETIENNE GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, RIALP, 2009, citado por EMILIO KOMAR, *El optimismo cristiano*, p. 86

² FRANCISCO, Carta Enc. *Laudato Si*, (2015), 2

³ ROMANO GUARDINI, *La conversión de San Agustín*, Bs.As.: Ágape, 2008, p. 104

Volvemos aquí a los dos pilares de la visión creacionista remarcados por Komar: el optimismo cristiano sustentado en la bondad ontológica de todo lo que existe, y la existencia del hombre libre, dentro de ese orden, llamado a completarlo, pero también capaz de atentar contra él. Así, la invitación del pensamiento cristiano respecto de la creación, desde Agustín, pasando por Komar hasta la propuesta de Francisco y del Magisterio en general es un intenso actuar sobre la realidad, pero en sintonía con el orden natural y de acuerdo al plan de Dios, radicalmente opuesto al abuso propio de entender el mundo como mera materialidad. Este llamado al uso responsable de las realidades temporales supone enmarcar el desarrollo y el obrar humano en una moralidad atenta al orden natural, al lugar propio de cada creatura y siempre bajo la conciencia de que todo ha sido creado y confiado por Dios.

En este punto debe también recordarse que, pese a la ruptura original, todo el pensamiento católico considera que el llamado a colaborar y co-crear por parte de Dios al hombre, presente en el libro del Génesis, permanece vigente y es siempre actual, puesto que, como dice Francisco: “El Creador no nos abandona, nunca hizo marcha atrás en su proyecto de amor, no se arrepiente de habernos creado. La humanidad aún posee la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común.”¹. Por lo tanto, siempre es lícito y actual hablar

de este llamado a co-crear con Dios, como veíamos, no sólo porque el acto creador es constante y porque toda la realidad se encuentra en vías de perfeccionamiento de su propia excelencia, sino también por el explícito llamado bíblico a custodiar la tierra, poblarla y dominarla responsablemente (Cfr. Gn 1, 28).

En esta línea se percibe cómo el uso de la realidad y su transformación serán rectos en la medida en que respetan lo pensado y querido por Dios, pues de Él es toda la creación, tal como lo sostiene Agustín de Hipona y lo reconoce Etienne Gilson introduciéndonos a su pensamiento: “[Para el Hiponense] Los que amasan incansablemente bienes precederos para gozar de ellos como de fines, desconocen la relación esencial de las criaturas a Dios. En realidad, puesto que Dios es el creador, posee todas las obras de sus manos y es el único en poseerlas. Todo le pertenece, porque ha creado todo.”² En la misma línea, Francisco nos exhorta sentenciando que:

“El auténtico desarrollo humano posee un carácter moral y supone el pleno respeto a la persona humana, pero también debe prestar atención al mundo natural y «tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado». Por lo tanto, la capacidad de transformar la realidad que tiene el ser humano debe desarrollarse sobre la base de la donación originaria de las cosas por parte de Dios.”³

¹ FRANCISCO, Carta Enc. *Laudato Si*, 13

² ETIENNE GILSON, *Introducción al pensamiento de San Agustín* [1983], Trad. de Courrèges (inérita), p. 164-165

³ FRANCISCO, Carta Enc. *Laudato Si*, (2015), 5

Recapitulando lo expuesto, es importante recordar aquí que, para el pensamiento cristiano, pese a la certeza de raíces agustinianas de que el hombre está hecho para Dios¹ y que solamente es peregrino en este mundo, de ningún modo se predica una fuga del mundo o un desentenderse de las realidades temporales por parte del hombre. Muy por el contrario, es evidente en esta línea filosófico-teológica la invocación al hombre para que se haga cargo de su lugar en el cosmos, asuma responsablemente el mandato que el mismísimo Dios le dio y grabó en su corazón y trabaje con esmero y dedicación en la transformación de la creación en vistas a su realización plena. A propósito de esto, el Concilio Vaticano II ha dedicado un documento entero exclusivamente al trabajo de los laicos en este mundo. Allí, por medio del decreto *Apostolicam Actuositatem* el Magisterio hace propio este llamado y sostiene que los laicos “durante la peregrinación de esta vida, escondidos con Cristo en Dios, y libres de la servidumbre de las riquezas, mientras se dirigen a los bienes imperecederos, se entregan generosamente y por entero a la expansión del reino de Dios y a informar y perfeccionar el orden de las cosas temporales con el espíritu cristiano.”²

Por tanto, aceptado el hecho de que el hombre está llamado a obrar sobre la tierra a partir de su clara superioridad respecto a las demás creaturas,

permanece como elemento determinante la definición del modo de actuar, es decir, a partir de qué criterios, con qué visión sobre las cosas, en respuesta a qué orden. Siguiendo una intuición profundamente agustiniana, la conquista del uso recto, ordenado, plenificador y co-creador del hombre respecto a lo creado se da en la medida en que se logra colocar a Dios, su plan y su ordenamiento, en la cima de la jerarquía. Como magistralmente expone V. Capánaga:

“Con la unión de estas fuerzas que se han mencionado [*eros* humano, *ágape* divino], se produce también otro efecto principalísimo: la ordenación del *eros*, es decir, el *ordo amoris* o la *dilectio ordinata*, que para Agustín es la misma definición de la virtud. El orden es una categoría de primera importancia en la concepción del universo agustiniano. Como filósofo platónico y cristiano, lo ve todo establecido en jerarquía, que desde lo ínfimo asciende hasta Dios. Por eso el hombre debe estimar las cosas como son, dándoles el valor que tienen. «Aquel vive justa y santamente quien estima bien las cosas, y lo es quien tiene ordenado el amor» (*De doct. Christ.* I, 28). Cada cosa debe estimarse según su valía y excelencia: con amor relativo las cosas relativas y con amor absoluto, lo Absoluto. Dios conserva siempre el centro en todos los bienes. Por eso, ni de las criaturas inferiores ni de las personas creadas se puede hacer un centro absoluto de estimación y de amor. Todo egocentrismo queda excluido en esta concepción del amor. La oposición al estoicismo en este punto es indiscutible en el Doctor de la gracia.”³

¹ Cfr. *Conf.* 1,1.

² Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 4

³ VICTORINO CAPÁNAGA, “Interpretación agustiniana del amor. Eros y Ágape”, en *Augustinus*, 1973, (XVIII), p. 224

Cuando se ama a Dios más que a cualquier cosa, cuando se lo escucha y se asume la responsabilidad de colaborar con Él, puesto que la creación es suya y el ordenamiento de toda realidad responde a su voluntad, solamente situándose el hombre en ese lugar es que logra ver el sentido profundo de la realidad propiamente como creación, aprende a escuchar y a ejercer el dominio sobre las cosas para el que fue creado, capaz de perfeccionarlo a él en la medida en que también contribuye al perfeccionamiento de las demás creaturas. Esta idea expresada no es otra cosa que la puesta en práctica de la famosa filosofía de vida agustiniana conocida como *Ordo Amoris*: percepción de la jerarquía ontológica de bienes presente en el mundo y reacción amorosa adecuada a todas ellas de acuerdo a su lugar en el cosmos¹. Así se percibe con claridad que no se invita al hombre a hacer del mundo lo que le plazca sino a mirar y respetar lo que el Creador hizo y espera de él, para continuarlo y completarlo, amando cada realidad como Él mismo la ama. Esto sólo es posible, como dice Francisco, “si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, [así] la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo. La pobreza y la austeridad de San Francisco no eran un ascetismo meramente

¹ Como dice la Doctora Marisa Mosto, exponiendo la ética agustiniana: “La jerarquía del ser, debe reproducirse en los amores del alma. El hombre debe amar más, lo que ES más, lo que tiene mayor consistencia ontológica. La multiplicidad y el cambio son un escándalo metafísico a los ojos de San Agustín. El alma debe admitir la jerarquía y orientarse al Bien inmutable que le señala la sabiduría. «Non sumus Deus tuus» advierten las criaturas y nos incitan a buscar lo eterno, «quaere super nos»

exterior, sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio.”²

Tal como menciona claramente en otro pasaje el mismo Sucesor de Pedro, para asumir de modo pleno la dignísima labor de ser colaboradores del Creador, el abandono tanto de la pretensión de ser creadores como del asentimiento a la tentación del Génesis de ser “como dioses”, debe partir de la conciencia de que el mundo no es nuestro sino de Dios, recordando que la realidad nos ha sido confiada pero que de ningún modo es obra de nuestras manos, nuestra voluntad y nuestros deseos. La realidad tiene un orden, una teleología, una finalidad y un sentido al cual el hombre responsable y capaz de asumir su lugar en el mundo contribuye y custodia como verdadero representante de Dios en la tierra. Finalizamos por tanto con las palabras del Sumo Pontífice al respecto:

“Hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas. Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada, y recordar que nos invitan a «labrar y cuidar» el jardín del mundo (cf. Gn 2, 15). Mientras «labrar» significa cultivar, arar o trabajar, «cuidar» significa proteger, custodiar, preservar,

(*Confessiones*, X, 6, 9). MOSTO MARISA, “San Agustín: la luz de la ley y el bien del hombre”, *Sapientia*, Bs. As., UCA, Facultad de filosofía, Volumen LXVI, Fascículo 227-228, 2010, pp. 191-204.

² FRANCISCO, Carta Enc. *Laudato Si*, 11

guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras. Porque, en definitiva, «la tierra es del Señor» (*Sal* 24, 1), a Él pertenece «la tierra y cuanto hay en ella» (*Dt* 10, 14). Por eso, Dios niega toda pretensión de propiedad absoluta: «la tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra» (*Lv* 25, 23).¹

4. Conclusiones

Habiendo llegado al final de nuestro escrito, nos proponemos recapitular el recorrido realizado y las principales conclusiones alcanzadas. Para ello, en primer lugar, se debe mencionar el itinerario filosófico-teológico que se asumió. Tal como se indicó en un comienzo, manteniéndose la investigación en la línea del pensamiento cristiano, se ha pasado de la lectura netamente filosófica, representada en la figura del Dr. Emilio Komar, a la propiamente teológica del Magisterio de la Iglesia, quedando Agustín de Hipona como el autor intermedio y conector implícito de ambas perspectivas.

Por otra parte, respecto a la temática abordada, se ha intentado en un comienzo distinguir las dos posibles concepciones del mundo en cuanto la totalidad de la realidad. Descartada la lectura materialista y post-iluminista,

se ha hecho la opción por el ahondamiento de la perspectiva creacionista, en línea con la filosofía cristiana. En este punto hemos dilucidado como la constante vinculación de la realidad como creación respecto del Creador la vuelve portadora de una bondad, un sentido, una finalidad y un orden ajenos a la voluntad del hombre.

Por otro lado, siendo el hombre parte de esa realidad creada, también él se encuentra ordenado a una plenitud pensada y querida por Dios, con la diferencia específica de su naturaleza según la cual debe libremente escuchar y seguir dicho llamado a la completitud. Así mismo, la situación se complejiza cuando se percibe que en este ordenamiento de la voluntad divina el hombre y su libertad ocupan un rol vital en el acabamiento de la creación, a saber, el de cooperar y co-crear con Dios por medio del gobierno y la custodia responsable de la realidad en armonía con lo dispuesto por el Creador. En este punto, el renegar de este llamado, propio del pecado, no sólo atenta contra la realización del hombre en sí mismo sino también contra la creación misma.

Como último elemento nuclear de lo aquí desarrollado se evidencia la refutación de una posible actitud de fuga del mundo o de un desinterés respecto a la realidad creada por parte del cristiano, siendo su verdadera vocación la respuesta a la invitación de Dios de poblar la tierra, dominarla amorosamente, custodiar el orden divino impuesto en ella por el Creador y acompañarla en su cuidado a su plenitud. Esto solo es posible llevarlo

¹ FRANCISCO, Carta enc. *Laudato Si*, 67

adelante cuando se toma conciencia del carácter creatural del hombre, de Dios como el único y verdadero poseedor de la Creación y del privilegiado lugar otorgado por Él al ser humano, que se distancia de una labor creadora y se vincula más a una acción cooperadora.



5. Bibliografía

AA.VV., dirigido por FITZGERALD, ALLAN D., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2001

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Completas II, Confesiones*, BAC, Madrid, 1979

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Completas XV, De Gen. ad Lit.*, BAC, Madrid, 1957

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas XVIII, In Ep. Io.*, BAC, Madrid, 1965

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Completas XXII, En. In Ps.*, BAC, Madrid, 1972

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Completas XXIII, Sermones*, BAC, Madrid, 1972

CONCILIO VATICANO II, decreto *Apostolicam Actuositatem*.

EMILIO KOMAR, *El optimismo cristiano*, Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2012

EMILIO KOMAR, *La eutanasia de Dios*, Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2012

EMILIO KOMAR, *Orden y misterio*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1996

ETIENNE GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, RIALP, 2009

ETIENNE GILSON, *Introducción al pensamiento de San Agustín* [1983], Trad. de Courrèges (inédita)

FRANCIS BACON, *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 1949

FRANCISCO, Carta encíclica. *Laudato Si*, 2015

IGNACIO LÓPEZ, *Peregrinar en el amor ordenado: bienes creados y felicidad en Agustín de Hipona*, Ágape, Buenos Aires, 2016.

JAIME IVÁN SÁNCHEZ GORDILLO, *la virtud y el orden del amor*, en "La ciudad de Dios" de San Agustín, en Augustinus, Vol. 51, N°. 200-201, 2006, p. 123-186

JOSÉ F. VERICAT NÚÑEZ, *La idea de creación según San Agustín*, en Augustinus 15 (1970), p. 19-34

JUAN PABLO II, Carta encíclica, *Sollicitudo rei socialis*, 1987.

MARISA MOSTO, *San Agustín: la luz de la ley y el bien del hombre*, *Sapientia*, Bs. As., UCA, Facultad de filosofía, Volumen LXVI, Fascículo 227-228, 2010, pp. 191-204.

RAMIRO FLÓREZ, *Reflexiones sobre el "ordo amoris"*, en Revista Agustiniana de Espiritualidad 3, 1962, 137-168

ROMANO GUARDINI, *La conversión de San Agustín*, Ágape, Buenos Aires, 2008

VICTORINO CAPÁNAGA, introducción al *Contra Academicos*, en: Agustín de Hipona, *Obras completas III*, BAC, 1967

VICTORINO CAPÁNAGA, introducción al *De Ordine* en: Agustín de Hipona, *Obras completas I*, BAC, 1979

VICTORINO CAPÁNAGA, “Interpretación agustiniana del amor. Eros y Ágape”, en *Augustinus*, 1973, (XVIII), p. 213-278

Confianza, tradición e innovación educativa



Por Guillermo E. Gini¹

Resumen: El autor afirma que la educación en Argentina carece de norte, y que dos causas relevantes de esa situación son la ausencia de una formación filosófica realista y la desconfianza generalizada fruto del marxismo cultural. La falta de dirección impulsa a las reformas constantes, muchas veces importadas. Propone fundar la educación en una antropología y gnoseología realistas, recuperar las relaciones de confianza social y desarrollar una pedagogía coherente con esos fundamentos, retomando la tradición clásica de

¹ Guillermo Gini es Profesor en Historia (UCA) y Magíster en Políticas Públicas (U. Di Tella). Actualmente es Director General Colegio San Pablo. Profesor en UNSTA y Profesorado Calasanz. Colabora con el trabajo de edición de la Fundación Emilio Komar

las artes liberales. Realiza un contraste entre la definición de educación de Piaget, de gran influencia en la formación docente de nuestro país, y la del P. García Vieyra. Fundamenta el retorno a las artes liberales en el testimonio del Cardenal Newman.

Palabras clave: Educación – Innovación pedagógica – Artes liberales – Filosofía realista –

* * *

Finalmente se cumplió la profecía de Chesterton: aquellos que no tienen una filosofía propia terminan teniendo, bailando en su mente, los retazos de varias filosofías de otros. Creo que esto es lo que sucede hoy en la mente de muchos educadores en las escuelas católicas argentinas. Ante la ausencia de una sólida antropología y gnoseología realistas que funden una pedagogía cristiana, fragmentos de Comenio, Froebel, Montessori, Skinner, Dewey, Pestalozzi, Ausubel, Vigotsky, Piaget, Freire, Gardner, Goleman, Perkins, Rath y muchos otros se agrupan y danzan en nuestras mentes, iluminando o ensombreciendo nuestro quehacer docente. A veces iluminan, cuando los métodos que proponen responden a la naturaleza humana que sus filosofías muchas veces niegan o desconocen; pero en otras ocasiones oscurecen,

porque pasamos de una pedagogía a otra, de un método a otro, sin conciencia de sus implicancias y consecuencias, y nuestro trabajo va sin rumbo fijo. A nuestro problema de formación de base debemos sumarle las presiones que en direcciones diversas han significado para los educadores las distintas reformas educativas que se han producido en los últimos años. Reformas que respondían a distintas opiniones sobre los fines de la educación -si se educa para el trabajo, si se educa para alcanzar los propios objetivos, si se educa para cambiar la cultura, etc.-, cuestión relevante porque ordena todo lo demás. Reformas impulsadas por gobiernos argentinos y otros agentes, que muchas veces implicaban copiar modelos o porciones de modelos extranjeros. Así las cosas, nadie está contento con los resultados de la educación en nuestro país hoy. Pero parece que no hay que preocuparse demasiado, ya que la solución ha sido hallada: Finlandia. Esta es ahora la panacea pedagógica que salvará la educación argentina. Apenas fue perceptible el esfuerzo de la propaganda mediática en favor de esta nueva opción, surgió en mi mente la pregunta: ¿por qué estamos dispuestos a importar este nuevo enlatado? “Por los resultados en los exámenes de estándares internacionales” me

¹ Cf. Sahlberg, Pasi; *El cambio educativo en Finlandia, ¿qué puede aprender el mundo?*, Paidós, Buenos Aires, 2016. En el primer capítulo narra el proceso de reforma educativa en Finlandia desde finales de la Segunda Guerra Mundial hasta el presente (pp. 45-82). Por otra parte, Finlandia tiene una superficie de 303.815 km² y Argentina 2.736.690; la población de Finlandia es de 5.498.000, aproximadamente y la de Argentina es de 43.886.000. El 28% de los finlandeses tienen entre 0 y 24 años, mientras que el 40% de los argentinos están en esa situación. En Helsinki, la ciudad más poblada de Finlandia, viven 1.800.000 personas, mientras que en Buenos Aires

respondieron los tecnócratas de la educación en un imaginario diálogo. Como no soy necio, no niego los resultados. Hasta estoy dispuesto a reconocer a priori todas las bondades del camino finlandés. Tampoco rechazo los exámenes como hacen algunos; con todas las limitaciones que puedan tener, son relevamientos objetivos de habilidades elementales de lectura y comprensión de textos, pensamiento lógico y conocimientos básicos. Los exámenes pueden resultarnos una herramienta útil para medir cómo estamos en un determinado momento y observar una progresión a lo largo del tiempo, pero creo que es importante observar que Finlandia tiene su propia historia,¹ su propia cultura y está poblada por finlandeses. Estimo que los lectores estarán dispuestos a reconocer que los argentinos no somos finlandeses, es decir, tenemos nuestra propia historia, nuestra propia cultura, y nuestros propios problemas.

y sus alrededores vive casi 13.000.000. El 72% de los finlandeses son luteranos, mientras que el 92% de los argentinos son nominalmente católicos con sólo un 20% de practicantes. El PBI per cápita de Finlandia es de US\$ 40.600 mientras que el de Argentina es de US\$ 20.200. Fuente: CIA World Fact Book: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/fi.html> y <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ar.html> (Consultado el 26 de julio de 2017).

Una profunda desconfianza.

¿Por qué estamos tan dispuestos, entonces, a importar otro proyecto educativo? Pienso que en la raíz de esta disposición está uno de los más grandes males de nuestra sociedad: tenemos una profunda desconfianza. La desconfianza lo corroe todo, como un ácido poderoso. Las familias desconfían de las escuelas; los educadores desconfían y temen a los padres; todos, familias y educadores desconfían de las políticas educativas de los gobiernos;¹ los gobiernos desconfían de todos -por lo que tratan cada vez más de determinar cómo debe ser la educación- y desprecian a los educadores; hasta a veces los padres desconfían el uno del otro. No digo que no haya motivos para tanta desconfianza, pero sí afirmo que en este clima es muy difícil educar.

Tal como está planteado el sistema educativo argentino, la desconfianza hiere de muerte las dos relaciones educativas fundamentales: la alianza entre las familias y la escuela, y la relación pedagógica entre el maestro y el alumno.

¹ Como se ve en el rechazo de los docentes al operativo de evaluación de 2016, un sencillo diagnóstico para relevar la situación educativa del país: “Crece rechazo de docentes, alumnos y padres a la evaluación nacional”, *Ámbito.com*, 17 de octubre de 2016, en <http://www.ambito.com/859031-crece-rechazo-de-docentes-alumnos-y-padres-a-la-evaluacion-nacional> (accedido el 21 de junio de 2017); “Para UTE- Ctera, fue "rotundo" el rechazo a Aprender en la ciudad de Buenos Aires”, *La Voz*, 18 de octubre de 2016, en [http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/para-ute-ctera-fue-](http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/para-ute-ctera-fue-rotundo-el-rechazo-aprender-en-la-ciudad-de-buenos-aires)

En una situación natural, escuela y familia son aliados en pro de un objetivo común: la buena educación de los niños. Los padres son los primeros y principales educadores.² La escuela coopera con ellos enseñando conocimientos que los padres no pueden enseñar, fortaleciendo el desarrollo de los hábitos intelectuales y reforzando los hábitos morales y religiosos de los niños. Padres y educadores ayudan a formar las nuevas generaciones, los guían para que adquieran los hábitos que precisan para llevar una buena vida. Las diferencias que puedan surgir entre los padres y la escuela se resuelven por vía del diálogo y el reconocimiento de la autoridad de cada actor en su esfera. No parece que esta sea la realidad en nuestra patria hoy.

Soy consciente de que sería exagerado afirmar que los alumnos en su generalidad no confían para nada en sus educadores. Los niños más pequeños, particularmente, inician su escolaridad con una gran dosis de confianza en sus maestras. Y hasta en los años superiores del nivel medio un mínimo de confianza siempre hay, lo que permite un mínimo de educación, o por lo menos de instrucción. Tampoco ignoramos que una cierta rebeldía hacia las autoridades suele formar parte de la etapa adolescente. Todos

[rotundo-el-rechazo-aprender-en-la-ciudad-de-buenos-aires](http://www.ambito.com/859031-crece-rechazo-de-docentes-alumnos-y-padres-a-la-evaluacion-nacional) (accedido el 21 de junio de 2017); “Neuquén sin resultados en prueba Aprender por baja participación”, *Conectate Río Negro*, en <http://www.rionegro.com.ar/sociedad/neuquen-sin-resultados-en-prueba-aprender-por-baja-participacion-BC2884300> (accedido el 21 de junio de 2017).

² Cf. *Divinis Illius Magistri*, 25 ss.

sabemos que la formación de un joven depende en gran parte de la idoneidad de sus maestros y de la docilidad con que se deje enseñar. Un mal educador educa mal, y un niño que no quiere aprender no aprende.

Una de las causas por las que los alumnos no quieren aprender es porque no confían del todo en sus maestros. Sienten, más que piensan, que desean imponerles cosas extrínsecas y anticuadas, que los limitan y coartan en su libertad. Esto se aplica particularmente a la formación moral y la corrección de las malas conductas. En cuanto a la formación intelectual, muchas veces con la muleta de las calificaciones y la presión de la familia -ya sea con premios y castigos o con la promesa de las utilidades futuras que produce una buena educación-, suele ser suficiente para un mínimo de aprendizaje. Sin embargo, los números de la repitencia y la deserción escolar en el Nivel Medio son realmente espantosos. Ciertamente hay otras causas, como la ausencia de interés de los alumnos y la fragmentación y pérdida de densidad de la verdad que se enseña (causas claramente relacionadas entre sí), pero no son la materia de este ensayo.

¹ Susnik, Martín; *Herencias del marxismo en un mundo (no) tan libre*, p. 10, publicado por Fundación Emilio Komar Centro de Estudios Humanísticos Sabiduría Cristiana en las Jornadas en torno al curso de Emilio Komar “Problemas humanos de la sociedad opulenta” el 26 de octubre de 2017 en https://docs.wixstatic.com/ugd/aa165e_718720afb98f474c97552de0710a971e.pdf (accedido el 16 de febrero de 2018).

Esta profunda desconfianza es una de las semillas de cizaña que ha sembrado entre nosotros el marxismo que, solapadamente, como un caballo de Troya, ha penetrado en la ciudadela del pensamiento de los argentinos. Sin expresarlo en categorías marxistas, tendemos a percibir, más a sentir que a juzgar, a la escuela como autoritaria y opresora, y a los niños y jóvenes como víctimas. La autoridad de la escuela está fuertemente cuestionada. Como explica Marín Susnik,

“(…) la ‘autoridad’ sigue siendo considerada en sí misma como algo por esencia extrínseco, violento y contrario a la libertad del hombre. Desde esta perspectiva toda ‘superioridad’ es mirada con sospecha y recelo, no solamente dentro del plano meramente humano, sino incluso en el ámbito metafísico. Así se rechaza toda pretensión de hablar de verdad y valores objetivos (...)”¹

Digo que es más un sentir que un pensar porque se vive más como un impulso que como el producto de un razonamiento. A veces el papel de la razón es simplemente el de recabar argumentos y recursos retóricos para dar soporte al reclamo. Muchas veces es fácil observar que padres y alumnos perciben a la escuela y a los educadores como un enemigo,² y el terminar la escolaridad

² Por ejemplo: “Denuncian que se agrede a un docente por día”, *Clarín*, 15 de julio de 2016, en https://www.clarin.com/sociedad/denuncian-agrede-docente-dia-provincia_0_rJedDKUD.html (accedido el 21 de junio de 2017); “Detuvieron a la madre que agredió a una maestra en Tigre”, *Página 12*, 23 de mayo de 2017, en <https://www.pagina12.com.ar/39480-abrazo-y-reclamos-en-la-escuela> (accedido el 21 de junio de 2017); “Ocho años y medio de prisión para un padre que golpeó a una docente”, *La Nación*, 19 de julio de 2016, en <http://www.lanacion.com.ar/1919802->

como una liberación, como en ocasiones queda de manifiesto en los “festejos” de fin de año.

Una objeción relevante a este postulado sería que proporcionalmente muy pocos argentinos se reconocen marxistas o aceptan como válidas las tesis comunistas si se les plantean claramente, como cuando se enseña una doctrina filosófica o política. Es que, insisto, se trata más de un modo de ver la realidad fundado en sentimientos, que no ha llegado al intelecto por vía del discurso que apela a la inteligencia. Es un proceso que describe muy bien el P. Etcheverry Boneo:



“Este mundo de hoy así irrumpe en nuestras personas por el camino de los sentidos, por el camino de la estética, por el camino de lo afectivo; trabaja nuestra voluntad en el apetito que toda voluntad tiene a la autonomía, al ejercicio indiscriminado y formal de su libertad, y por allí sube a la inteligencia.”¹

Por otra parte, es doloroso ver cómo a veces son las mismas escuelas y los mismos educadores quienes contribuyen a generar el pensamiento binario, dialéctico, y la rabia y la rebelión, en los niños y jóvenes desde los más tiernos años.² Cuando los pedagogos marxistas afirmaban que la escuela era reproductora

[ocho-años-y-medio-de-prision-para-un-padre-que-golpeo-a-una-docente](#) (accedido el 21 de junio de 2017)

¹ Etcheverry Boneo, P. Luis María; *Meditaciones para universitarios*, Bs.As.: Sociedad Argentina de Cultura, 1991, pp. 24-25.

de las estructuras de dominación, no se trataba solamente de una crítica, sino de un proyecto que se ha logrado: hoy muchas escuelas reproducen la cultura marxista predominante.

La importancia de las definiciones

Las definiciones señalan límites y fines. Es por esa razón que son fundamentales: establecen, una vez aceptadas como verdaderas, un criterio por el que se juzga lo que se percibe y por el que se definen las acciones a llevar a cabo.

La desconfianza, tanto en los educadores como en los alumnos, puede tener como punto de partida la definición de educación. Así, por ejemplo, para Piaget, “Educar es adaptar al individuo al medio social adulto, es decir, transformar la constitución psicobiológica del individuo en función de aquellas realidades colectivas a las que la conciencia común atribuye cierto valor”.³ También afirma que “los fines confesados o secretos, asignados a la educación consisten en subordinar el individuo a la sociedad existente o en preparar una sociedad mejor”.⁴ Esta definición implica que para él no hay una

² Por ejemplo: “En un jardín los nenes tuvieron que dibujar a policías pegándoles a los maestros” en <http://www.lanueva.com/el-pais/899673/chicos-de-3-a-5-años-debieron-dibujar-a-policías-pegándoles-a-maestros.html> (Accedido el 26/7/17)

³ Piaget, Jean; *Psicología y pedagogía*; Bs.As.: Paidós, 2016; pág. 178.

⁴ Ibidem, pág. 40.

finalidad natural de la educación que sea valiosa por sí misma y que responda a la naturaleza humana. La educación es algo que se impone desde afuera con fines ajenos a la persona a ser educada. La expresión ‘confesados o secretos’ es reveladora. El fin de la educación es ‘subordinar’ -palabra no demasiado lejana a ‘oprimir’-, o ‘preparar una sociedad mejor’ -idea no demasiado ajena a las de ‘progreso’ y ‘revolución’. La definición lleva implícita la posibilidad de que la educación sea parte del sistema de poder de un grupo conservador, o de la preparación para el poder por parte de un grupo progresista. Si yo percibiera la educación como una relación de poder, en la que se entiende el poder como el uso de la autoridad para imponerme una serie de modos de pensar y obrar sin relación con mi perfección y felicidad, yo también me sentiría violentado e incitado a rebelarme. Por otra parte, si esa fuera la verdadera definición de educación, no me hubiera sentido llamado a dedicarme a esta tarea jamás. El educador queda reducido al rol de imponer los modos de pensar y obrar dispuestos por los que mandan -o por los que pretenden subvertir el sistema-, una especie de policía de la conducta y del pensamiento -o un ejercicio revolucionario. Esta definición implica que la escuela se vuelve un campo de acción política y lucha ideológica. Esta definición implica que la escuela es violencia.

¹ García Vieyra O.P., Alberto; *Ensayos sobre pedagogía (según la mente de Santo Tomás de Aquino)*, Guadalajara, Folia Universitaria, 2005, pp. 66-67.

Muy diferente es la definición del P. García Vieyra O. P., para quien la educación del hombre consiste en “la formación de hábitos buenos o virtudes en el sentido más amplio de la palabra (virtudes intelectuales, morales, técnicas, artísticas, etcétera). La pedagogía, a través de la formación de estos hábitos alcanza el desarrollo integral de la personalidad”.¹ Esta definición establece como fin de la educación la plenitud de la persona como fruto del desarrollo de los hábitos necesarios, y el educador es quien coopera con los niños y jóvenes para que puedan desarrollarlos. Esta definición de educación brota de una larga tradición, una tradición más que bimilenaria.

La tradición

Sobre ella nos ilustra el Beato Cardenal John Henry Newman en sus discursos sobre la educación superior al fundar una universidad católica en Dublín. La menos conocida segunda parte de esta obra incluye una conferencia titulada “La cristiandad y las letras”. Allí postula que en torno al mar Mediterráneo tuvo origen la civilización. Observa que se estableció una cierta superposición entre la Civilización y el Cristianismo:

“Deseo atraer vuestra atención, caballeros, sobre la circunstancia de que esta misma *orbis terrarum*, que ha sido el asiento de la Civilización, será también, en general, el asiento de la Sociedad sobrenatural y el sistema

que nuestro Hacedor nos ha dado directamente Él mismo, la comunidad cristiana.”¹

El paralelismo no era meramente geográfico, sino que Newman reconoce en ambos cuerpos, en cada uno de ellos, un núcleo de principios análogos, concepciones, enseñanzas y, sobre todo, libros:



“En una palabra, los Clásicos, y los objetos de pensamiento y los estudios a los que dieron lugar, o, para usar el término más afín a nuestro actual propósito, las Artes, han sido siempre, en general, los instrumentos de educación que el *orbis terrarum* ha adoptado, así como los escritos inspirados, y la vida de los santos, y los artículos de la fe, y el catecismo, han sido siempre los instrumentos de la educación en el caso de la Cristiandad (...) pues no estamos más que reiterando una antigua tradición, y continuando aquellos augustos métodos para ampliar la mente, y cultivar el intelecto, y refinar los sentimientos, en los

que el proceso de la civilización ha consistido siempre.”²

En seguida comienza un breve esquema histórico del desarrollo de las artes, desde el momento en que el estudio de los poemas homéricos se convirtió en la educación propia de un joven ciudadano. Menciona el surgimiento de la retórica, la gramática, la lógica, la aritmética, la geometría, la astronomía y la

música, “sumando en total siete, las cuales son conocidas por el nombre de las Siete Artes Liberales”.³ Junto a las artes menciona una gran cantidad de autores: Homero, Virgilio, Ovidio, Aristóteles, Tito Livio, Salustio, Cicerón, Quintiliano, Horacio y Hesiodo entre otros.

El Cardenal Newman atestigua que esa ha sido la educación propia de un caballero hasta el momento en que él vive,

“(…) y aunque hubo tiempos en los que las viejas tradiciones parecían estar a punto de desaparecer, de alguna manera ha sucedido que nunca lo hicieron, pues el instinto de la Civilización y el sentido común de la Sociedad prevalecieron, y el peligro pasó, y los estudios que parecían estar malográndose recuperaron su antiguo lugar y fueron reconocidos, tal como antes, como los mejores instrumentos del cultivo de la mente, y la mejor garantía del progreso intelectual.”⁴

Los frutos de una educación en las artes liberales, para Newman, son la capacidad de pensar clara y lógicamente, de comprender las cosas tal cual son, de discriminar entre verdad y falsedad, de ordenar las cosas de acuerdo con su valor real, la capacidad de juzgar, la verosimilitud para desarrollar los juicios, la elocuencia para expresarlos y la fortaleza para promoverlos.⁵ Estos

¹ Newman, John Henry; *The Idea of a University Defined and Illustrated in Nine Discourses Delivered to the Catholics of Dublin*; Project Gutenberg, Ebook 24526, 2008; p. 280. La traducción es nuestra.

² Ibidem, pp. 281-282.

³ Ibidem, p. 285.

⁴ Ibidem, p. 288.

⁵ Cfr. Ker, Fr. Ian. *John Newman's Idea of a University*, conferencia brindada en el Colegio Mayor Moncloa y traducida por Javier Martín Valbuena, s/f.

frutos, unidos a una recta vida moral y las virtudes teologales serían el fruto logrado de una educación católica.

No deja de percibir Newman que en el momento en que él escribe se está produciendo un nuevo movimiento en contra de esa educación desde una posición científicista. Finalmente, aunque ya se han producido reacciones y procesos de recuperación de las artes liberales y la lectura de los grandes libros en Europa y en Estados Unidos, esta gran tradición fue dejada de lado. Dos preguntas quedan pendientes en este punto: ¿cuándo, precisamente, fue dejada de lado? Y ¿por qué se la abandonó?

Innovar es recuperar la tradición

Si miramos la evolución de las políticas educativas en Argentina y la enseñanza de la pedagogía a los futuros docentes, percibimos un afán permanente por las innovaciones. En mi opinión, esta preocupación es en parte un fruto del espíritu de la época, y en parte es hijo del desconcierto ante las falencias generalizadas del sistema educativo. El mismo sistema promueve los cambios frecuentes, lo cual parece una contradicción, puesto que lo que cambia todo el tiempo es más bien asistemático. Por otra parte, existen signos de que algunos aciertos de la tradición educativa occidental siguen vigentes, como la preeminencia de la lengua y la matemática por sobre todas las demás

materias. Pienso que es necesario descorrer el velo y reconocer lo que esos signos representan.

Sobre el final de su ya citado libro, Pasi Sahlberg examina la relación entre las políticas educativas finlandesas y las promovidas por algunas agencias internacionales, empresas, ONGs y filántropos del mundo en las décadas de los 80 y siguientes, a las que no sin ironía denomina GERM (Global Education Reform Movement). Luego de comparar los resultados y juzgar que han sido mejores para Finlandia, expresa:

“Por otro lado, en Finlandia, las ideas del cambio educativo -especialmente la mejora en la enseñanza y el aprendizaje en las escuelas- se han construido sobre las antiguas y buenas prácticas y tradiciones. [...] Independientemente de los cambios drásticos en el estilo de vida y el cosmopolitismo emergente entre los finlandeses, los valores sociales tradicionales se mantuvieron. De acuerdo con Richard Lewis, quien ha estudiado la cultura finlandesa de cerca, estos valores incluyen características culturales como ciudadanos respetuosos de la ley, la confianza en la autoridad, incluidas las escuelas, el compromiso con su grupo social, la conciencia de la propia condición social y posición y un espíritu patriótico”¹

Si esta exposición es verdadera, y se trata de una de las causas de los buenos resultados de la educación en ese país, podemos aprender de los finlandeses

¹ Op. cit., p. 182.

que nuestras políticas educativas deben ser adecuadas a nuestras tradiciones y cultura.

Si queremos recuperar la educación tenemos que recuperar una noción clara de la naturaleza humana, una definición realista de la educación y sus fines y una pedagogía acorde a la naturaleza humana y los fines de la educación; debemos restablecer la confianza en nuestras posibilidades de educar y en el amor pedagógico del educador hacia sus alumnos; debemos restaurar la alianza entre las familias y la escuela, y la confianza de los alumnos en sus educadores.

La existencia de una tradición educativa que está en las raíces de nuestra cultura y que formó las más grandes mentes de Occidente hasta el siglo XIX debería ser una fuente de confianza para nosotros. *Paideia*, *humanitas*, artes liberales, letras, son algunos de los nombres que llevó a lo largo de los siglos. Este programa fue abolido en el afán modernizador, desacralizador y masificador de los siglos XIX y XX. Llevar la alfabetización a las grandes masas y promover, por medio de ella, la movilidad social fue un objetivo noble de la modernización, pero cabe preguntarse si era necesario descartar la tradición para lograrlo. De hecho, aunque mi preocupación fundamental es por la educación católica -la única que considero completa-, el programa y el fruto

de las artes liberales que nació, como explicaba Newman, antes del cristianismo, es válido para todos, de cualquier credo o sin credo.

Pienso que este es el gran desafío que nos compete a los educadores católicos del siglo XXI: lograr la síntesis entre la aspiración a una educación para todos¹ y la tradición educativa occidental y cristiana. Este planteo no es nuevo ni original, otros educadores en otros tiempos se propusieron el mismo objetivo. San José de Calasanz, por ejemplo, previó que el estudio de las letras y la piedad eran el camino para la reforma de la república cristiana en la Roma del siglo XVII. Sin embargo, cada época y comunidad política tiene sus características que hay que tener en cuenta. En nuestra época y en nuestro país, las costumbres y la ley no parecen estar de nuestra parte. Aunque esto pueda parecer desmoralizante, creo que en realidad vuelve más urgente y más necesario encarar este reto.



¹ Al alcance de todos en cuanto a la disponibilidad y en cuanto al costo.

Bibliografía

Aguer, Héctor; *La formación del hombre, propuestas y críticas desde una concepción católica de la educación*; Ágape Libros, Buenos Aires, 2012.

Cavaller, Fernando María; *Aproximación a Newman*, EDUCA, Buenos Aires, 1998.

Dawson, Christopher; *La crisis de la educación occidental*; EMECÉ, Buenos Aires, 1963.

Galino, María Ángeles; *Historia de la educación Vol. 1 Edades Antigua y Media*; Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid, 1960.

Hernández de Lamas, Graciela B.; *Los desafíos del aprendizaje*, Instituto Mater Dei, San Luis, 2000,

Kreeft, Peter; *How to win the culture war, a battle plan for a society in crisis*; Intervarsity Press, Illinois, 2002.

Newman, John Henry; *The Idea of a University Defined and Illustrated in Nine Discourses Delivered to the Catholics of Dublin*; Project Guttenberg, Ebook 24526, 2008.

Piaget, Jean; *Psicología y pedagogía*; Paidós, Buenos Aires, 2016.

Sahlberg, Pasi; *El cambio educativo en Finlandia, ¿qué puede aprender el mundo?*, Paidós, Buenos Aires, 2016.

Sántha, György; *San José de Calasanz, obra pedagógica*; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984.

Schall, James V.; *A Student's Guide to Liberal Learning*; Intercollegiate Studies Institute, Delaware, 2010.

Recensión

Francisco Leocata *Situación y perspectivas de la filosofía moral actual*, Bs.As.: Don Bosco, 2017, 258 pp., ISBN 978-950-514-811-0



Este nuevo libro de Francisco Leocata se suma a su fecunda producción filosófica. Uno no puede menos que volver a admirarse de la infatigable capacidad de lectura del Padre Leocata, de su captación penetrante, iluminación de los temas, incorporación de ideas en una síntesis personal y renovadora que a la vez que se mantiene apegada a sus fuentes principales, se reconoce deudora de toda la extensa tradición de la historia de la filosofía occidental, en la que se mueve con seguridad y maestría. Como un hábil sembrador recoge aquí y allá las semillas para una nueva siembra que anime y temple las posibilidades del hombre. Y es precisamente por eso que el pensamiento de Leocata con su profunda carga de sentido histórico, se erige siempre como respuesta a las inquietudes de la época.

Leer las obras de Leocata es sumergirse en las corrientes vitales del pensamiento de la mano de un guía que nos revela las genuinas intenciones, los sentidos ocultos, que nos orienta y cuestiona. Uno no puede no sentirse

agradecido. Nos abre puertas, alumbrando el camino desde el origen, nos invita a pensar.

Los intereses intelectuales del Padre Leocata son múltiples: el pensamiento argentino, la filosofía moderna, pero también la antigua, medieval, contemporánea, el lenguaje y la educación, la metafísica, ética, antropología y en todos ellos discierne, integra, traza puentes, prevé horizontes.

La presente obra reviste un especial interés para mí porque he sido por varios años adjunta suya en la Cátedra de Ética de la Carrera de Ciencias de la Educación de la UCA. Si bien el libro lleva por título *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, luego de su lectura me inclino a pensar que la intención de fondo que moviliza a Leocata no es tanto teórica-filosófica cuanto su preocupación por el hombre concreto que habita nuestra cultura, por poner en evidencia las fuerzas a las que se encuentra sometido y que amenazan con amputarle dimensiones esenciales de su humanidad. La filosofía se pone *al servicio* de la vida.

El libro es un llamado a la persona a *despertar*. A repensar la importancia de la ética. A la toma de conciencia de que detrás de lo que parece ser un *necesario e inmovible* espíritu de la época se adivina una constelación de pensamientos, de tomas de postura, de ciertos modos de interpretar la vida que amenazan con destruirla.

La obra se abre con un *diagnóstico* que pone una lente de aumento sobre los elementos oscuros de nuestra cultura. Alerta sobre una situación generalizada de disolución. Disolución de la conciencia moral y de los *postulados*, para hablar con la terminología kantiana, que la sostienen: disolución de la libertad, del sujeto, de la apertura a la trascendencia que se evapora frente a una tenaz voluntad de inmanencia. Y por supuesto también una disolución de los imperativos, de la percepción de lo valioso en sí y de las jerarquías.

El espejo de la cultura nos devuelve la imagen de un ser humano fantasmal, que rehúsa la autorreflexión y se sumerge en una dimensión superficialmente estética de la vida, abocado a la conquista de placeres efímeros, multiplicados y facilitados por la oferta del mercado y la técnica. Hedonismo *a la carta* que no teme descansar en el gozo del instante y que a la vez insiste en prolongar los instantes de vida lo más que se pueda. Que pone gran parte de sus energías en el cuidado del cuerpo como un fetiche. Que se siente libre en la expansión de los impulsos no mediada por la razón. Y que, por esto mismo, sucumbe en una terrible trampa: la espontaneidad acrítica termina por tornar vulnerable a los intereses del mercado, a la seducción del consumo, se ve envuelto en una red de fines económicos y políticos que en definitiva no ha elegido, porque ya no elige realmente nada. Fuerzas que lo atraviesan e hipetrofian su egoísmo y su capacidad de violencia solo mitigados de tanto en tanto por una espasmódica filantropía *light* que intenta sin demasiado interés

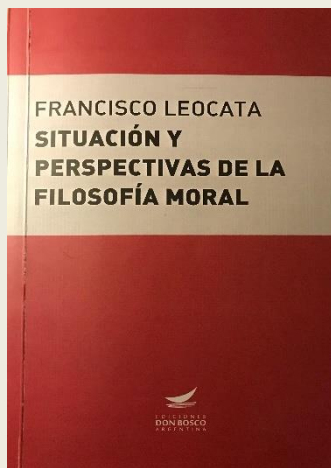
emparchar una realidad en la que los bolsones de injusticia y pobreza se dilatan.

Eliminar la moral o en el mejor de los casos relegarla a un pobre rincón de nuestra existencia se traduce en el abaratamiento y destrucción de la vida. Deshacerse del pensamiento que orienta la acción equivale a una mutilación de la vida.

En este sentido este nuevo libro de Francisco Leocata puede pensarse como una reformulación de la alternativa bíblica: “Puse ante ti la vida y la muerte” (Dt 30,19). Y la reformulación se opera en la mirada sobre la ética que se apura a declarar la urgencia de un imperativo: desterrar la falsa creencia que se instala por todos lados acerca de que la moral es opuesta a la vida.

La génesis histórica. Nuestra época es un punto de llegada de la verdadera *revolución cultural* que significó la Ilustración, a la que Leocata considera una suerte de «padre de occidente». La Ilustración y su voluntad de inmanencia ejercen hasta hoy una enorme influencia, comparable a la que ejerció el cristianismo en siglos pasados. Destaca de esta línea de pensamiento basándose en numerosos autores, su predilección por la ciencia en rechazo de la religión y la metafísica, íntimamente vinculado a su rechazo a la autoridad y los límites, a su espíritu de rebeldía, que cristaliza en su vocación política, su defensa de la autonomía, de la libertad «de coacción» en variadas formas, conservando también algunos motivos estoicos y epicúreos.

Leocata por otro lado, rescata con énfasis del pensamiento moderno la centralidad de la idea de sujeto. El «sujeto» ocupa todavía allí un importante lugar protagónico. Pero el impulso de disolución se radicaliza cuando en la filosofía contemporánea se suma a la herencia ilustrada un proceso de socavamiento del sujeto. Contribuyen a esto: Martin Heidegger y la *french theory* –Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard– la filosofía analítica, el fisicalismo, biologismo, etc. quienes lejos de liberarlo, tornan la debilidad del sujeto funcional a los intereses de la producción y el consumo, como lo han advertido entre otros Zygmunt Bauman y los autores de la Escuela de Frankfurt. El padre de occidente ha dado a luz un hombre movido por fuerzas que no controla, poco comprometido, que se deja arrastrar acríticamente por la oleada esteticista y lo paradójico de esta situación es que aun así se cree libre.



Este peligro tuvo sus profetas. Leocata señala dos: *Kierkegaard* quien advirtió sobre la importancia de rescatar al individuo y la gravedad del libre albedrío, frente a la falsedad de su disolución en la totalidad y la necesidad del devenir que instalaba el idealismo. *Nietzsche* quien, contra Kant, Platón y el cristianismo propuso dinamitar la ley, el bien, los valores, la ética, lo Sagrado. Alentó al ser humano a la cruzada épica del superhombre, pero la metamorfosis de su legado

generó violencia y terminó por promover seres mediocres, fofos, manipulables, aburridos en el *crepúsculo del deber*, siempre a la caza de un instante de placer para sus instintos liberados.

Leocata nos enfrenta a la realidad de una NUEVA BARBARIE que se levanta desde el horizonte de la neoilustración globalizada. Muy lejos ahora de la ansiada liberación. Nos hemos enredado en la confusión. Necesitamos una NUEVA PAIDEIA. “La tierra no quiere ser amada como un dios de barro.” (p.25)

Hace falta devolver a la reflexión su poder de transfiguración de lo real y reconocer la situación actual como algo que no proviene de la necesidad sino del pensamiento y la libertad. La filosofía, en particular la antropología, metafísica, ética se ponen al servicio de la *vida dañada*. Este es el trabajo que se propone Leocata y lo lleva a cabo desde una tradición de pensamiento a la que revitaliza.

Los principales temas sobre los que gira su interesante propuesta son: los valores, la persona, la corporeidad, la ley, la virtud, la filosofía del encuentro y la apertura a trascendencia. Nos referiremos brevemente a ellos.

* * *

¿Qué es el hombre? Pregunta Leocata. Y se responde: Un ser capaz de libertad de libre albedrío. De libertad «de» y «para». Capaz de plasmarse a sí mismo como afirma Pico della Mirandola en su conocida *Oratio hominis dignitate*.

Pero para entender la inmensa riqueza y riesgo de la libertad hay que recuperar una reflexión amplia y responsable sobre el hombre. Tomarnos en serio nuestra capacidad de comprensión.

¿Por dónde empezar? Leocata comienza por la cuestión de los valores y se reconoce deudor de una larga serie de autores: Antonio Rosmini, Charles Renouvier, el neokantismo, Max Scheler, Edmund Husserl, Nicolai Hartmann, Louis Lavelle.

Pero su abordaje es especialmente inteligente. No parte de una definición abstracta. Emprende el tema de los valores comenzando por una descripción de la vida. La filosofía se dispone a interpretar la vida. “[...] la vida es *sentida* antes de la formulación de cualquier lógica: es la experiencia originaria en la que somos y comprendemos” (p.209) “[...] lo viviente humano esboza un sentir primordial al inicio no consciente de sí que le permite en las etapas más elevadas mayor integración de lo percibido y mayor apertura y complejidad en sus horizontes.” (p.209) La vida personal es viviente, sintiente, pensante: *esse, vivere, intelligere*. El pensamiento es una modalidad intensa de la vida. persona se abre al mundo desde su intencionalidad noética, axiológica y práctica y se reconoce inmersa en un ‘estado de cosas’ (*Sachverhalten*). “La

realidad es la actualidad de entes que participan del ser en distintas esencias y que se encuentran reunidos por relaciones intra e inter-esenciales que suscitan un específico interés vital para quien las percibe.” (p.113) En ese contexto se manifiestan los valores. “Los valores son cualidades o propiedades presentes en las cosas mismas, que tienen la peculiaridad de despertar el interés vital de la persona ya sea para estimularla en alguna perfección, ya para darle un sentido de plenitud.” (p.98) El ser humano en su encuentro con el mundo despierta a distintas necesidades. Desde el punto de vista ético puede sentirse llamado a corregir, denunciar lo inhumano, aspirar a una situación mejor, proyectar iniciativas. “El ser humano tiene capacidad de ideación” (p.110).

La ética de los valores reviste una modalidad más amplia que la de los bienes sin ser contradictoria con ella. Toca no sólo lo real sino lo posible. Apunta los nexos que traspasando las fronteras de cada realidad determinada abren a un horizonte más amplio o posibilidades variadas de disponer de las cosas con la intencionalidad propia de la dimensión axiológica preparando para el paso a la praxis. Elegimos, afirma Leocata, más que entre el bien y el mal entre tipos de relaciones en las que directa o indirectamente están comprometidas las personas. Dar el salario justo, tener compasión por el que sufre, colaborar en iniciativas para combatir el hambre, la miseria, la ignorancia, son acciones dirigidas a cambiar la relación interesencial, o sea a encarnar, dar realidad a

distintos vínculos interpersonales que antes de nuestra acción eran solo posibilidades.

“Por esto defino a los valores [dice Leocata] como relaciones mediadoras del encuentro interpersonal: tales relaciones se abren constantemente de lo real a lo ideal, o son encarnadas desde el ideal posible a lo real. En este sentido los valores dicen algo más que los bienes. [...] El valor puede ser apreciado, abrir un espacio para el acrecentamiento ulterior, ofrecer una posibilidad de cambio o encarnación en lo real interno a la misma persona o exterior: en otras personas o en las cosas. Es por eso que prefiero definir a los valores como relaciones de perfección.” (p.99)

La persona tiene capacidad crítica, ideativa y de ejercer una praxis elevadora, que la conduzca a la encarnación del ideal: pasar del plano de la idealidad al de la realidad transfigurada.

La noción de bien y de la vida buena de la ética clásica es completada y vigorizada por su teoría de los valores pues supone una lectura en mayor medida *realista* de los resortes del dinamismo humano. La doctrina de los valores representa mejor la existencia humana como relacional. Destaca la dimensión, noética, afectiva, motivacional, intersubjetiva. Permite superar la falsa visión de un sustancialismo esclerosado por la aseidad describiendo una realidad vital dinámica que posee una estructura estable, pero en desarrollo vinculante. Los valores, sostiene Leocata, son grados posibles de bien participados en la realidad misma. “La clave ha de buscarse en una mayor

dilucidación entre idealidad y posibilidad que es la fuerza de la ontología aristotélica y que no se contradice con la platónica.” (p.242)

Hablar de valores no es abrir las puertas al relativismo. Leocata advierte con insistencia que su propuesta no se acerca ni al situacionismo ni al relativismo.

La elección entre relaciones perfectivas se efectúa al amparo de la prudencia o de una hermenéutica de la acción. Para actuar su libre albedrío la persona necesita orientarse. Hay en lo hondo de la naturaleza de la persona humana la exigencia de un ordenamiento propiamente objetivo que va guiando una vida moral bien lograda. “En el origen de los valores está el deseo (Lavelle).” (p.118) La moral nace de la vida, no como su represora sino como su guía. Nace de un núcleo constitutivo de la persona, de su estructura fundamental o naturaleza. A diferencia de la liberación destructiva de los instintos y la transmutación de los valores, Leocata propone la sumisión a una jerarquía de valores al servicio de la vida. La libertad tiene su «para qué».

¿Dónde hallar esa jerarquía? La jerarquía se encuentra en la intimidad del ser. Pues la comprensión de los valores se apoya en un discernimiento de la persona y del ser. “La realidad no se evapora en lo abstracto si la vemos como la actualidad de entes unidos por la participación del acto de ser en las diversas esencias” (p.148)

“La persona humana participa del ser-acto de un modo más pleno e intenso, lo que le da la capacidad de abrir el conjunto de la esencia humana a un horizonte de mundo potencialmente inabarcable e «infinito» y la de retornar sobre sí misma mediante la autoconciencia y el amor (en el sentido de un impulso primigenio de valoración y aceptación de todo lo creado y en modo especial de las otras personas como semejantes).” (p.212)

Consentir al ser es consentir al orden del ser. La jerarquía de los valores se desprende de una noción de lo humano como complejidad corpóreo-anímico-espiritual. El orden de la persona es correlativo al orden de los valores (intelectuales, estéticos, morales, religiosos). Su vida se despliega en los distintos niveles de sus facultades y la mayor o menor elevación de su deseo, tomado éste en su sentido profundo. “Encontramos una superioridad de las facultades morales sobre los meros impulsos instintivos.” (p.199) En ellas la persona descubre su responsabilidad para con la vida como su íntima vocación. El cuidado de sí, de los otros y del mundo

La noción de persona incluye por lo tanto la de orden y desde allí se fundamenta la jerarquía de los valores y la ley. La correlación entre la persona y los valores le quita rigidez al tema de la ley. “[...] no hubiera podido darse lo que llamamos después de Kant un imperativo moral, si éste no hubiera estado preparado por una suerte de inclinación natural y en especial por el encuentro intersubjetivo, que une aspectos emocionales con ese sentido tan especial de saberse obligado *internamente* a seguir determinada conducta.” (p.237) Ese es

el sentido genuino de la ley el reconocimiento de una responsabilidad de cara a la vida. “Todos los mandamientos o leyes morales que a menudo tienen lingüísticamente la forma de prohibiciones son en el fondo modos intersubjetivos de defender valores: la vida, la concordia, la propiedad, el trabajo, la familia, la atención a los necesitados” (p.239)

Se hace referencia entonces, al tema de los valores, de la objetividad de los valores y la vigencia de la ley cuya apoyatura es el ser personal. El punto de partida es la persona y su experiencia vital, su natural apertura a los otros y al mundo que la interpelan desde numerosos ángulos y le piden una respuesta.

Sujeto y Persona. Aporte de las éticas del encuentro ¿Qué agrega el concepto de «persona» al moderno de «sujeto»? El concepto de persona apunta a un núcleo ontológico que va más allá de la instancia gnoseológica y autoreflexiva; hace referencia a la percepción y actuación de valores; a la conciencia del ser: propio (horizonte interno) y del horizonte del mundo; alude a una vocación por el encuentro, a su apertura a la intersubjetividad.

Leocata reivindica también los valiosos aportes a la noción de persona de las éticas del encuentro que surgen en oposición al monismo y el positivismo. Franz Rosenzweig, Martin Buber, Edmund Husserl, Emmanuel Levinas. “Más que una corriente de pensamiento ético la ética del encuentro intersubjetivo

es un poderoso llamado de atención sobre la esencia misma de la vida moral, que en el fondo no es otra cosa que el crecimiento conjunto de la condición humana personal en mí y en otro.” (p.200)

“Hay una correspondencia profunda entre la afectividad que impregna los aspectos valorativos y la cumbre de la realización ética que es el amor concretizado en la aceptación y ayuda a la persona del prójimo pero que tiene como trasfondo ontológico el consentimiento al ser, o sea la devolución mediante la praxis al don de la vida y de la existencia.” (p.168)

La cuestión de la intersubjetividad y las éticas del encuentro lo llevan a proponer la centralidad de la justicia. “[...] el tema de la justicia es la cima de la ética de la intersubjetividad, aunque la plenitud de la misma se encuentra en el amor.” (p.225) La justicia se trasciende en el amor. Por otra parte, el hombre es incapaz de construir una justicia plena. Este es uno de los lugares donde Leocata encuentra una salida natural a la trascendencia.

Una ética de la virtud. La virtud entonces es el paso de la idealidad a la realidad, la encarnación del valor. La ética aristotélica de las virtudes se enriquece con la teoría de los valores, el hincapié en la intersubjetividad y la ética del encuentro. La razón columna fundamental de esta ética, se afirma al

servicio de la vida. La persona, el valor, la virtud y ley moral se entienden en ese dinamismo que los entrelaza. “La saludable invitación a la recuperación de la moral de las virtudes no debería disminuir la importancia de la ley. Los valores o relaciones de perfección son el puente que une ambos aspectos y también la fuente de su radicación en la realidad vista en su hondura ontológica.” (p.243)

Estamos frente a una mirada sobre la ética que inicia en el pensamiento griego, continúa en el medioevo se vigoriza con numerosos aportes a lo largo de los siglos y llega a nuestros días, iluminando de modo más acertado la complejidad del ser humano.

La moral no se opone a la vida, sino que orienta a la persona a favor de la vida y en contra de su potencial de destrucción y mal. El ser humano tiene necesidad de la ética no sólo por motivos prácticos: sino “por la naturaleza misma de la vida elevada a conciencia de sí y de los otros” (p.215)

Por otra parte, y como respuesta al diagnóstico inicial afirma Leocata: “Una actitud ‘virtuosa’ frente a la vida es el modo más adecuado para su gozo y disfrute pues no hay felicidad posible sin una comunicación y donación a la persona del otro” (p.215) “Las metamorfosis del vitalismo posnietzscheano no pueden superar los límites de un hedonismo, aunque fuere estética y eróticamente refinado. No pueden comprender adecuadamente el sentido del

encuentro, del don y son susceptibles de caer en la violencia. Resulta contradictorio defender tal hedonismo unido a una cuota de utilitarismo que se presenta en sus formas extremas como destructor de la moral y querer sostener por otra parte políticas de justicia que vayan más allá del contrato social basado en circunstancias y conveniencias mutuas como ya lo sugería Hume y mucho antes los sofistas griegos.” (p.221)

Finalmente, Leocata revaloriza la profunda intuición de Kant acerca de que el orden moral se abre a la trascendencia y esto es así por varios motivos.

En primer lugar, el carácter de creaturidad es fundamento de la creatividad, de la posibilidad de la plasmación de sí. Y en ese camino de realización reconocemos nuestros propios límites: como hombres y como determinados hombres. Límites que nos impulsan a mirar más allá de nosotros mismos en una apertura a lo religioso, hacia la Redención y la gracia. Contraria a esto: “La voluntad de inmanencia en el sentido de una negación dogmática de un «más allá» conduce por uno u otro camino, a la pérdida de la dignidad humana en la teoría y en la práctica y la hermandad e igualdad que predica se ve frustrada casi siempre por nuevos sistemas de opresión.” (p.250)

Hay, sin embargo, en la cultura actual algo que consterna: “supuesto que ya no es posible pensar en un mundo totalmente religioso, puesto que la

secularización ha dejado para el porvenir una marca tan relevante como el paso del cristianismo al principio de nuestra era.” (p.252) Asistimos actualmente a una situación de fragmentación que hace difícil reestablecer una nueva *paideia* griega o cristiana. Pero podemos contribuir a una conversión intelectual que prepare la conversión moral. El ser humano necesita de una nueva *paideia* que lo oriente en mundo. Sigue siendo como un arquero que tiene un blanco. El esfuerzo de esta obra se orienta en esta dirección.

Quien lea este libro aprenderá muchas cosas sobre la historia de la filosofía, sobre la ética, sobre los falsos y los genuinos anhelos del corazón humano, pero sobre todo aprenderá algo sobre sí mismo y se sentirá interpelado a ocupar un papel en esta historia.

Marisa Mosto¹



¹ Marisa Mosto es Dra. en Filosofía (UCA) y miembro de la Fundación Emilio Komar. Responsable junto con Guadalupe Ojea de la edición de varios de los cursos de Komar.

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

*Comité Académico: Dr. Alberto Berro, Lic. Giselle Flachsland, Lic. Carolina
Riva Posse; Dr. Ricardo Delbosco; Dr. Héctor Delbosco; Lic. Guadalupe
Caldani; Prof. Martín Susnik y Dra. Marisa Mosto*

Comité Editorial: Giselle Flachsland, Marisa Mosto, Guadalupe Caldani

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

<https://www.fundacionemiliokomar.com/>

Responsable de la edición: Marisa Mosto