



Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

TESIS DE LICENCIATURA

LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA PERCEPCIÓN DE LA TEMPORALIDAD
Actualidad de la crítica kierkegaardiana en el «criptoidealismo» contemporáneo
Propuesta de superación desde una ética personalista

Por la Prof. Carolina Inés Díaz
Bajo la dirección de la Dra. Marisa Mosto

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Agosto de 2021

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
PRIMERA PARTE.....	7
1. Análisis de Francisco Leocata en relación con la situación y perspectivas de la filosofía moral contemporánea	8
1.1. Presupuesto metafísico y marco antropológico	8
1.2. Persona, libertad y temporalidad humanas	11
1.3. Recorrido histórico, diagnóstico y convergencias	15
2. La previsión de Kierkegaard sobre la actualidad	21
2.1. La neutralización de la «culpa»	24
2.2. El primado del placer inmediato con apariencia de eternidad	29
2.3. La disolución de la idea de sujeto y de persona.....	35
SEGUNDA PARTE	41
1. «Criptoidealismo» y cultura posmoderna en el pensamiento de Emilio Komar	42
1.1. El espíritu de sistema y el peligro de la manipulación	46
1.2. Primacía del devenir y debilitamiento del sujeto	51
TERCERA PARTE	60
1. La percepción del presente integral.....	62
1.1. Participación y presencia: el valor metafísico del instante	62
1.2. La tridimensionalidad del tiempo humano	68
2. Atención, prudencia, libertad e identidad.....	75
2.1. Las características de la <i>kinesis eidopoiós</i> en la esencia humana.....	75
2.2. La encarnación de los hábitos buenos y su relación con la prudencia como virtud esencialmente temporal	83
CONCLUSIÓN	92
BIBLIOGRAFÍA	99

Agradecimientos

A Dios por medio de la Santísima Virgen María, puesto que bajo su amparo está mi vocación. A mi esposo Martín, tierra en la que puedo apoyar mis pies. A toda mi familia, guía y empuje constante para mejorar cada día. A Mara, amiga del alma y hermana elegida, cuya presencia es mi alegría. A los directivos y profesores de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica Argentina, y muy especialmente a Marisa Mosto, quien admiro tanto personal como profesionalmente. A Francisco Leocata y Emilio Komar, cuya inmensa y rica huella sigo con confianza.

INTRODUCCIÓN

Delimitación de las categorías filosóficas presentes en el marco especulativo de la tesis

El presente trabajo intenta realizar un aporte a las categorías de la ética clásica¹ mediante el análisis comparativo de las obras de Francisco Leocata, *Situación y perspectivas de la filosofía moral* (2017)², y Emilio Komar, *Criptoidealismo en la cultura contemporánea* (1986)³. Ambos autores describen en ellas algunas consecuencias éticas derivadas de lo que consideran una cierta vigencia del idealismo inmanentista hegeliano en la filosofía «posmoderna». Principalmente se analizarán las descripciones en lo que respecta a la relación del hombre con la temporalidad en el marco teórico referido.

A su vez, Leocata, en su diagnóstico, presenta al pensamiento de Søren Kierkegaard como uno de los precursores más significativos de la problemática filosófica del hombre en la posmodernidad, con relación a sus reflexiones acerca de las consecuencias que se derivan del sostén de la postura del idealismo inmanentista hegeliano como forma de vida, especialmente de la idea de un ser humano que se «disuelve» en el devenir. Para ello, Francisco Leocata manifiesta la importancia de sustentar una ontología de la «persona humana», en tanto que permite comprender el sentido y valor de cada individuo, de su libertad y actuación en la temporalidad. Por otra parte, Komar, realizó una descripción en la que señaló la fuerte presencia en la cultura contemporánea de lo que denomina «criptoidealismo». El término refiere a un idealismo encarnado en diferentes ámbitos de la filosofía actual, pero no explícito teóricamente ni confeso debido a la existencia paralela de un cierto silenciamiento de los planteos metafísicos. El «criptoidealismo» se manifiesta, entre otras cosas, en la tendencia general a la percepción fragmentada del tiempo, en la que nada parece permanecer, en la

¹ Se entiende en el presente estudio, por ética clásica, la tradición dentro de la historia de la ética que encuentra en el pensamiento de Aristóteles sus elementos especulativos esenciales -como por ejemplo la afirmación de la teleología, inteligibilidad y orden del ser- que luego siguen vigentes en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y hasta nuestros días. (Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992)

² LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*. Buenos Aires, Don Bosco, 2017.

³ KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*. Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2006. El texto del libro se conformó a partir de la transcripción de un curso dictado por el Dr. Emilio Komar en el año 1986, cuyas clases fueron grabadas.

dispersión del sujeto en una simultaneidad de esferas, producto de la comprensión de la realidad como absoluto devenir. El análisis de Komar, al parecer, se encuentra en línea y confirma entonces, lo expuesto por Francisco Leocata con relación a la vigencia del idealismo en la posmodernidad, y la significatividad de las consecuencias previstas por la crítica de Kierkegaard ya en el siglo XIX.

Frente a lo propuesto, previamente al planteo de la hipótesis del trabajo, y en función de comprender el marco hermenéutico en el que se desarrollará la investigación, se establecerá una delimitación de las coordenadas filosóficas que la atraviesan.

En primer lugar para definir lo que se denomina en el marco de este estudio, filosofía «posmoderna» a la que se toma como corriente filosófica heterogénea con gran influencia en la cultura occidental actual, se siguen los estudios de: Gianni Vattimo en *La sociedad transparente* (1989)⁴ y de G.Vattimo y Pier Aldo Rovatti, en *El pensamiento débil* (1983)⁵, las obras de Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna* (1979)⁶, de Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (1999)⁷, y *Tiempos líquidos* (2007)⁸, de Gilles Lipovetsky, *La era del vacío* (1983)⁹, *El crepúsculo del deber* (1992)¹⁰, *De la ligereza* (2016)¹¹, y de G. Lipovetsky y Sebastien Charles, *Los tiempos hipermodernos* (2004)¹². Se considera, en base a estos textos y en consonancia con las obras de Francisco Leocata y Emilio Komar, que el movimiento filosófico y cultural denominado «posmodernidad» es una continuación de la corriente de pensamiento que procede de la Ilustración, -cuya inclinación al rechazo de la metafísica de la sustancia particular, y su propuesta de la autonomía absoluta de la voluntad del sujeto, derivada de la «autonomía de la razón»-; deviene finalmente en la acentuación de un relativismo cultural escéptico-nihilista, que se asienta en la primacía del devenir de lo real.

⁴ VATTIMO, G., *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990.

⁵ VATTIMO, G.- ROVATTI, P.A., *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 2000.

⁶ LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra, 1987.

⁷ BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de la Cultura Económica, 2004.

⁸ BAUMAN, Z., *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. México, Tusquets, 2007.

⁹ LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1986.

¹⁰ LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1992.

¹¹ LIPOVETSKY, G., *De la ligereza*. Barcelona, Anagrama, 2019.

¹² LIPOVETSKY, G.- CHARLES, S., *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona, Anagrama, 2006.

En esta misma línea, desde una mirada sociológica, Jean-Francois Lyotard, escribe que la «condición posmoderna»:

Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos. [...] Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus funtores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables¹³.

A su vez, escribe Z. Bauman en *Modernidad líquida*, parafraseando a Michel Maffesoli, que la vivencia de esta condición «posmoderna» es entonces la de un «territorio flotante»:

Michel Maffesoli (en *Du nomadisme: vagabondages initiatiques*, 1997) califica el mundo que todos habitamos actualmente de «territorio flotante», en el que los «frágiles individuos» se topan con la «realidad porosa». En ese territorio sólo pueden encajar cosas o personas fluidas, ambiguas, en un perpetuo estado de devenir, en un constante estado de autotransgresión. El «desarraigo» sólo puede ser dinámico: debe ser reexpresado y reconstituido diariamente... precisamente por medio de la repetición del acto de «autodistanciamiento», ese acto fundacional e iniciático que es «seguir viaje», estar en camino¹⁴.

Una de las características principales de la «posmodernidad», es, siguiendo a los autores señalados, la de la eliminación de la idea de verdad como *adaequatio intellectus et rei* cuyo germen estaba ya en Aristóteles¹⁵, porque para esta perspectiva la realidad carece de inteligibilidad propia. La verdad es sustituida por la creación de elementos lingüístico-narrativos atomizados y superpuestos entre sí, cambiantes, que compiten y que se imponen por medio del ejercicio de *voluntades* despersonalizadas que no necesariamente se encuentran comunicadas entre sí. Esta situación de ruptura lleva a la

¹³ LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Editorial Cátedra, 1987, p. 4.

¹⁴ BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de la Cultura Económica, 2004, p. 219.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1051 b7.

cultura a un «nihilismo», que conecta este tipo de pensamiento con el planteo de Nietzsche:

Para poder pensar y razonar es necesario admitir la existencia del ser. La lógica no maneja más que fórmulas que corresponden a cosas estables [...] el mundo imaginario, del sujeto, de la sustancia, de la razón, es necesario [...] partimos de la creencia de que las cosas tienen un en sí (tenemos a los fenómenos por reales). El carácter del mundo que está en devenir no es formulable, es falso, se contradice. El conocimiento y el devenir se excluyen¹⁶.

Más adelante agrega:

Yo busco una concepción del mundo que esté conforme a este hecho. El devenir debe ser explicado sin recurrir a intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o bien debe aparecer no valorable lo que nos lleva a la misma conclusión)¹⁷.

En segundo lugar, el concepto de la «primacía del devenir inmanente», en el que los entes finitos son considerados carentes de una consistencia ontológica propia, y al que hacen a menudo referencia tanto los autores mencionados como los que estudiaremos principalmente en este trabajo, lo tomamos de la definición del idealismo que realiza Hegel en *La ciencia de la lógica*:

La proposición que lo finito es ideal, constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste más que en esto: no reconocer lo finito como verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo en reconocer en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado. La filosofía es idealismo tanto como la religión: porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un último, un absoluto, o bien como no-puesto, inengendrado, eterno. La oposición de la filosofía idealista y la realista carece por lo tanto de significado. Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último, absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, el agua o la materia o los átomos son pensamientos universales, ideales, no cosas tal como se encuentran de manera inmediata, vale decir, en su individualidad sensible. Incluso aquella agua de Tales no es (tal); pues si bien es aún el agua empírica, es además a la vez lo en-sí o la esencia de todas las cosas y estas no son independientes, fundamentadas en sí, sino puestas por un otro, el agua; vale decir, son ideales¹⁸.

A su vez, respecto de los seres finitos Hegel escribe que:

Cuando se dice de las cosas, que ellas son finitas, con esto se entiende que no sólo tienen su determinación, no sólo tienen la cualidad como realidad y destinación existente en sí, no sólo se hallan limitadas -y tienen de este modo todavía una existencia fuera del límite-

¹⁶ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2006, párrafos. 516, 519.

¹⁷ *Ibidem*, párrafo 705.

¹⁸ HEGEL, G.W. F., *La ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, 1982, p. 136-137.

sino antes bien que el no-ser constituye su naturaleza y su ser. Las cosas finitas existen (son) pero su relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como negativas y precisamente en esta referencia a sí mismas se envían fuera, allende de sí, allende de su ser. Existen (son), pero la verdad de este existir (ser) es su fin. Lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que perece; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer como su ser-dentro-de- sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte¹⁹.

Se considera, en base a esta primera aproximación, que la perspectiva metafísica que sostiene la filosofía de la inmanencia, en su dialéctica del devenir, limita el sentido del ser finito a un momento instrumental. En consecuencia, los seres resultan carentes de consistencia propia. A nivel antropológico y ético, entonces, se torna imposible de fundamentar filosóficamente la realidad de la persona y su valor intrínseco. La consecuencia es la fragmentación y dispersión del hombre en múltiples esferas, situación que es descrita por los autores que analizan y por los que a su vez se sitúan desde la postura de la «posmodernidad».

Como puede verse, la metafísica de la inmanencia, la primacía del devenir, el nihilismo son ideas presentes en momentos culturales anteriores que terminan por converger en la denominada «posmodernidad».

Por lo tanto, en base al tema a desarrollar, enmarcado bajo los conceptos a los que se ha hecho referencia, la propuesta de hipótesis que guía este estudio es la siguiente: Dilucidar cómo las coordenadas filosóficas señaladas en los diagnósticos de Francisco Leocata, Emilio Komar, -en conjunto con la previsión de Kierkegaard-, ponen en evidencia la importancia de repensar una experiencia integral de la temporalidad y fundamentalmente de la densidad del tiempo «presente» para el desarrollo en libertad de la identidad personal y los supuestos metafísicos que la hacen posible.

Desde lo que esta investigación denomina «realismo personalista» se propone un principio metafísico que sostiene la identidad de los seres: la participación. A la vez, la consistencia ontológica de la persona humana fundamenta la posibilidad de comprender su desarrollo como «eidopoiesis»²⁰. Siguiendo a los autores propuestos, se considera que

¹⁹ *Ibidem*, p. 115.

²⁰ Concepto utilizado a menudo por Emilio Komar y que ha sido tomado de Máximo el confesor: “La esencia de una cosa está constituida en verdad y únicamente por potencia de actuación (*systatiké dýnamis*) que se puede llamar también su actividad natural (*physiké enérgeia*). La esencia está caracterizada precisamente mediante ella, porque ella no es sino un movimiento especificante (*eidopoiós kínesis*). Esta

esta postura, brinda una posible respuesta a las problemáticas planteadas. Por lo que valiéndose de la ayuda de los diagnósticos y confrontándolos con sus fuentes, este trabajo se propone, partiendo de las categorías de «presencia personal», «prudencia» y «libertad», repensar la relación actual entre perspectiva metafísica, percepción de la temporalidad, ejercicio de la libertad y desarrollo de la identidad discursiva²¹.

Para abordar la propuesta se ha decidido dividir el trabajo en tres partes. Y se centrará principalmente, en torno a las afirmaciones que realizan Francisco Leocata y Emilio Komar en sus respectivas obras, junto con el apoyo de otras investigaciones elaboradas por diversos autores detallados en la bibliografía, que se hallan tanto en una similar línea hermenéutica como en confrontación. En la primera parte se realizará una presentación del análisis que realiza Francisco Leocata en su obra, quien expone a su vez la previsión de Søren Kierkegaard sobre el tiempo actual. La segunda parte se centrará en el análisis de Emilio Komar, quien hace referencia a un «criptoidealismo» en la cultura posmoderna, que será confrontada con autores contemporáneos. Por último, en la tercera parte, se buscará dilucidar las coordenadas filosóficas esenciales sobre las que establecer una posible contestación desde un realismo personalista.

es su propiedad más general que abarca toda otra particularidad y fuera de la cual no hay sino la nada [...] que no posee ni esencia, ni movimiento.” (San Máximo el Confesor, *Ambigua*, 91, 1076 A.)

²¹ Dice Etienne Gilson sobre la relación entre el tiempo y el desarrollo humano: “El hombre según lo sabemos ya, es un ser discursivo, cuya vida debe alcanzar una cierta duración para que pueda lograr su fin. Mas esta duración no es la de un cuerpo inorgánico cuyo modo de ser permanezca invariable a lo largo de su desenvolvimiento; sino que es la duración de un ser vivo. Cada uno de los esfuerzos hechos por el hombre para alcanzar su fin, en vez de caer en la nada, inscribense en él y déjanle su huella. El alma del hombre como su cuerpo, tiene una historia; conserva su pasado para gozar de él, utilizarlo en un perpetuo presente; la forma más general de esta fijación de la experiencia pasada se denomina hábito.” (GILSON, E., *El Tomismo*. España, EUNSA, 1978, p. 456).

PRIMERA PARTE

*Los mortales, por cierto, volátil al Amor llaman; los
inmortales, alado, porque obliga a ahuecar el ala.*

Platón²²

La propuesta de la primera parte del trabajo consiste en hacer una lectura detallada de la vigencia del idealismo inmanentista hegeliano en la filosofía posmoderna contemporánea que se hace visible fundamentalmente en sus consecuencias éticas, que fueron previstas por Søren Kierkegaard ya en el siglo XIX, y expuestas en el análisis que Francisco Leocata elabora en su obra *Situación y perspectivas de la filosofía moral*. Leocata en su propuesta, estudia y expone el pensamiento de numerosos autores modernos y contemporáneos. De esta manera, genera la posibilidad de profundizar, de la mano del autor, en algunas categorías y conceptos propios de la «posmodernidad» que se consideran relevantes para este trabajo de investigación. Se realizará a su vez, una confrontación del análisis propuesto con el pensamiento del filósofo danés, tomando como referencia algunas de sus obras más relevantes²³, y utilizando como hilo conductor, las implicancias éticas que acarrea la percepción de la temporalidad como devenir sin permanencia, conforme a la perspectiva del idealismo. La mirada idealista sobre el devenir, desde el punto de vista ético, contradice la actuación moral. Sin embargo, desde un enfoque centrado en la posibilidad de la contemplación de una dimensión de inteligibilidad y valor estable en los seres, la temporalidad puede abordarse también como expresión de la riqueza ontológica de la realidad, en la que todo acto humano, tiene necesariamente una connotación ética.

²² *Fedro*, 252b.

²³La selección y análisis de las obras se detalla en la bibliografía principal, se realizó en base a la línea interpretativa del Dr. Mariano Fazio Fernández, quien amablemente prestó su tiempo para asesorar sobre el pensamiento de S. Kierkegaard.

1. Análisis de Francisco Leocata en relación con la situación y perspectivas de la filosofía moral contemporánea

1.1. Presupuesto metafísico y marco antropológico

Francisco Leocata (1944), sacerdote ítalo-argentino, perteneciente a la Congregación Salesiana, S.D.B., Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina, profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, realizó en su última obra publicada hasta el momento, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, un balance sobre el devenir de la ética en los últimos dos siglos, en el que encuentra la manifestación de una crisis que fue avanzando lentamente hasta nuestros días. Es por ello que en su obra, considera la necesidad de una ética renovada, que se enfoque en problemas que no podrían comprenderse exclusiva y cabalmente sin el aporte de autores contemporáneos. Se abre camino, entonces, con una propuesta ética, que parte de la búsqueda de la verdad que se arraiga en el edificio del pensamiento clásico, pero que entra en diálogo con autores provenientes de diversas tradiciones filosóficas. La finalidad de su obra es encontrar una salida a las aporías en las que ha encallado el pensamiento filosófico que se denominó como «posmoderno», y que se nutre de la negación de la posibilidad de conocimiento.

La obra de Francisco Leocata no se centra, por lo tanto, en reeditar posturas de los “moralistas” de los últimos dos siglos, tarea que considera “una empresa, aparte de presuntuosa, repetitiva”²⁴; sino en manifestar, la problemática del hombre actual, que presenta elementos que amenazan con fragmentarlo y dispersarlo en un devenir vaciado de *logos*, de sentido o inteligibilidad propia²⁵.

Es por ello, que, a partir de la fundamentación en la línea de pensamiento sostenida por el autor de que no es posible una comprensión ética del hombre sin una metafísica y una antropología previas²⁶, se partirá de la disyuntiva hermenéutica que se genera en base

²⁴ LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 7.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 25.

²⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 69-89.

a dos concepciones metafísicas opuestas: el principio de inmanencia, o inmanentismo y la participación. El principio de inmanencia deriva en la comprensión unívoca del ser en la que el devenir inmanente es su única figura²⁷. Si bien esta perspectiva metafísica se remonta a los primeros filósofos griegos presocráticos; es sostenida, sistematizada y profundizada por el idealismo hegeliano²⁸; luego en forma de vitalismo por Nietzsche²⁹ y es finalmente divulgada por diversos autores de la filosofía actual, como Gianni Vattimo³⁰. Su característica es la de considerar a los seres particulares como «momentos» del movimiento perpetuo de un todo, cuyo peso ontológico los vacía de sentido existencial propio. El tiempo, de esta manera, se entiende como puro devenir sin fundamento en los seres particulares. Nada permanece en el cambio. Porque, en primer lugar, no se conceptúa a la sustancia en su doble dimensión de actualidad y potencialidad. Y, en segundo lugar, tampoco se concibe un «Alguien» que la sustente. Es por ello, que, en relación con la temporalidad, el ser finito, al carecer de una consistencia estable, se piensa como pura «dialecticidad».

La perspectiva metafísica de la participación, contrariamente, encuentra su correlato en la analogía del ser³¹. Por lo tanto, implica la permanencia y devenir a la vez de los seres finitos, pero que en tanto que individualidades diferenciadas de la totalidad realizan la existencia finita como presencia acto-potencial, dependientes ontológicamente

²⁷ Se toma el significado del concepto “inmanencia” como “permanencia en el interior”. Para acercarnos a su contenido conceptual en relación con este estudio se emplearán como guía, las obras de Emilio Komar, quien sostiene que Hegel se vuelca en su filosofía hacia un “inmanentismo absoluto”, es decir, que excluye la trascendencia, a diferencia de una metafísica de “participación”, en la que la trascendencia da razón de la inmanencia. Es por ello, que, el término “inmanentismo” se asociará principalmente en esta investigación al idealismo hegeliano.

²⁸ Cfr. HEGEL, F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza, 2005, parágrafo 549.

²⁹ Cfr. NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*. Madrid, Edaf, 2006, parágrafo 701.

³⁰ En la filosofía de Vattimo, se sostiene ausencia de un sentido en sí de lo real, lo que permite una «emancipación» del hombre de la verdad en tanto que principio de la realidad universalmente visible en la cultura y que implica también una disolución de su esencia. (Cfr. VATTIMO, G., *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990, pp. 82-85).

³¹ La línea que sostiene la perspectiva metafísica de la participación comienza con Platón, es continuada más tarde por San Agustín, y sintetizada por Santo Tomás de Aquino. (Cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 5). A su vez, una de las fórmulas con las que Santo Tomás de Aquino define participación: “*Est autem participare quasi partem capere*”. (In *Boethium de Hebdomadibus*, lect. 2). Respecto de la analogía del ser cfr. Aristóteles, *Metafísica* 6, 1003a-1012b.

de una Otredad, pero sin confundirse con ella³². De esta manera toda la realidad se manifiesta dotada de valor propio e inteligibilidad participados³³.

Se presentan, pues, dos perspectivas distintas sobre el tiempo: el ser particular fluye o fluye y permanece.

Desde esta disyuntiva hermenéutica se dirimirá tanto la comprensión del hombre sobre sí mismo, su valor como persona, como la consecuente implicancia ética de su actuación en el mundo: la capacidad de presencia, el ejercicio de la libertad, y el dilema entre el bien y el mal. Para Leocata, que se ubica en la perspectiva de la participación, el “ser humano no puede preguntarse por su lugar en el mundo sin ponerse frente al tema de su conducta en relación con el bien, que equivale a la plena realización de su naturaleza y a la mejor relación con los demás seres humanos”³⁴.

Leocata resalta, entonces, tres ejes valiosos de la tradición antropológica, que no pueden ser reducidos o eliminados sin disolver con ello el concepto de hombre: la realidad de la persona humana, la estructura esencial de su naturaleza y la relación entre sus capacidades operativas³⁵. Considera, por lo tanto, que es imprescindible hoy “recuperar la línea clásica de una *filosofía de la persona*, integralmente revista”³⁶ que implica una “esencia dinámica de la persona humana sin la cual no es posible responder al desafío de la vida moral de la que, quiérase o no, no podemos prescindir y a la que no podemos eludir”³⁷. Una “filosofía de la persona”³⁸ que entre en diálogo con las ciencias humanas y asimile la experiencia de los últimos siglos respetando la estructura esencial de la

³² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S, *Summa Contra Gentiles.*, II, 53.

³³ Cfr. *C.G.*, II, 95.

³⁴ LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 69.

³⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 81.

³⁶ *Ibidem*, p. 82.

³⁷ *Ibidem*, p. 74.

³⁸ Leocata afirma con respecto al término «personalismo» que, si bien resume una temática presente en diversos autores, lo importante, más que las etiquetas, es rescatar el elemento esencial del pensamiento que busca entender a la persona humana partiendo de la definición genérica de la persona de Boecio (*rationalis naturae individua substantia*), que se opone a la filosofía idealista y neoidealista. La definición concibe al hombre como unidad; por lo que luego constituyó una alternativa en oposición al existencialismo y humanismo ateo, especialmente a partir de la obra de Jean Paul Sartre. Sin embargo, es importante destacar para Leocata también su aspecto relacional. Es por eso, que una filosofía de la persona no puede limitarse a pensar un aspecto único. Tampoco a un diálogo «yo-tú» despojado de toda prerrogativa, sino una totalidad «corpóreo-anímica-espiritual», que tiene interacción constante entre potencias y facultades con la cultura y el fruto de su propio trabajo; y se abre a una trascendencia tanto hacia el otro como hacia Dios. (Cfr. *Ibidem*, pp. 85-89).

naturaleza humana análoga a la “armonía del cosmos”, dada la “unidad del ser humano y su pluridimensionalidad radicada en su condición corpóreo-anímico-espiritual”³⁹; y por último que comprenda su dinamismo intencionalmente referido a los valores, en tanto que cualidades presentes en las cosas mismas⁴⁰.

No es posible, pues, para Francisco Leocata, comprender la problemática del hombre actual sin tener presente el enfoque inmanentista vigente, que, al negar la consistencia y sentido en sí de los seres finitos, niega con ello el valor de la persona humana, su estructura esencial, y su capacidad de actuación libre. El inmanentismo diluye las fronteras entre el mal y el bien. Esta disolución está detrás de los desórdenes tanto individuales como sociales, ya que no es posible comprender el bien de la sociedad si no se considera la naturaleza y el valor de la vida del individuo existente⁴¹. Y esto se hace difícil desde la perspectiva del primado del devenir.

1.2. Persona, libertad y temporalidad humanas

En el seno del ser humano habita un sentido y un valor dependiente “del acto de ser del que participa” y que pide ser comprendido⁴². Es por ello, que, para considerar la estructura fundamental de la persona humana, Leocata parte de la experiencia originaria del modo de vida de su naturaleza, que es el de una “simbiosis entre la condición de viviente y la de pensante”⁴³. Porque “lo viviente humano esboza un sentir primordial, al inicio no consciente de sí, que le permite en etapas más elevadas mayor integración de lo percibido y mayor apertura y complejidad en sus horizontes”⁴⁴. Esta condición le otorga “una modalidad más intensiva de vida”⁴⁵ en tanto que *punto inicial absoluto*, contra cualquier clase de evolucionismo radical, irracionalismos derivados de la filosofía de Nietzsche, o posmodernismo francés como el de Deleuze, Derrida y Foucault⁴⁶, entre

³⁹ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 98.

⁴¹ *Ibidem*, p. 103.

⁴² *Ibidem*, p. 112.

⁴³ *Ibidem*, p. 210.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 209.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Si bien estos autores son anteriores a la denominada posmodernidad, y se ubican más bien en las filosofías de «deconstrucción», Francisco Leocata los denomina posmodernos, por lo que se respetará su postura.

otras posturas, que concluyen que lo racional surge de lo irracional. Su *ser en acto* fundamenta como una unidad la vida y el pensar: no puede reducirse a *un episodio* de la vida universal. Leocata propone acceder a la comprensión de una ontología de la persona humana por medio del encuentro profundo con el fundamento de lo propio y característico de su tipo de vida: la participación del ser de un modo más pleno e intensivo.

Es por ello, que el punto de partida de Leocata:

[...] indica que la persona no es un ente que participe simplemente *del esse commune* por el que tiene actualidad todo lo que existe en su concreta singularidad, sino que participa del ser-acto de un modo más pleno y más 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 mismo mediante la autoconciencia y el amor [...]⁴⁷.

Escribe Leocata que la persona humana, está abierta “constitutivamente a la idea de ser”. Es decir; la proyección de la intencionalidad del hombre es capaz de reconocer al “ente en cuanto ente”, desde una “copercepción originaria de la vida del cuerpo propio”, que le permite con ello abrirse al horizonte del mundo. Y por último a “una causa trascendente” ya que el “mismo concepto de horizonte remite a un más allá de sí mismo” puesto que es “siempre ampliable y nunca cerrado a un sistema”⁴⁸. Esta participación activa del ser, que posee una riqueza propia y previa, entonces, le da a la persona la posibilidad de desplegarse hacia la infinitud de la trascendencia, nunca susceptible de ser cerrada por un sistema filosófico, político o social, y retornarse a sí misma en su singularidad existente y concreta.

Por otro lado, la actitud propia de la persona, de atención intencional a lo real, condición de la captación del sentido que las cosas manifiestan, da seriedad a la propia existencia y otorga la posibilidad de la conquista del señorío sobre los actos. Esto significa que la capacidad de presencia personal en el hombre permite otra característica de aquella *modalidad más intensiva de vida*, que es el ejercicio de la libertad, entendida como cualidad de los actos de la voluntad que son precedidos por una deliberación⁴⁹. Pero

⁴⁷ LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 212.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid, Rialp, 1981, p. 279.

Leocata observa que el concepto de libertad que se impone en la cultura posmoderna actual es el de “libertad negativa”⁵⁰.

Francisco Leocata la denomina “libertad ilusoria”: “pseudo-libertad” que es convertida en una especie de “sentido común”, ya que, al ser aceptada con naturalidad, instala “una moral sin obligación ni sanción”, que finalmente “conduce a una convergencia paulatina con la propuesta de Nietzsche”⁵¹. En cambio, el reconocimiento del valor intrínseco que posee toda persona permite fundamentar y llevar libremente a la acción el bien, dando a la dimensión ética la importancia que tiene como “parte de la vida en cuanto humana”⁵². Por el contrario, la libertad entendida como “liberación” del vínculo de la razón con el sentido de lo real, sólo produce incomunicación, y mayor encadenamiento, a partir de un deseo de posesión ilimitado, que finalmente atenta contra la vida misma⁵³. La “libertad ilusoria”, no permite convivir con otros, ya que implica inevitablemente un “choque de voluntades”⁵⁴.

A su vez, las capacidades esenciales de la persona humana no son tampoco algo estático, sino que son potencialidades dinámicas sujetas a la temporalidad, que, por medio del ejercicio de la libertad, posibilitan un crecimiento propio interior y exterior, en relación con el mundo entendido como síntesis de naturaleza y cultura. A este aspecto de discursividad de la temporalidad humana, apunta la noción aristotélica de hábito. El hábito perfectivo dispone las facultades a su bien propio, posibilitando el desarrollo de las virtudes.

Por lo tanto, la persona humana no sólo posee un modo más intensivo de vida que le permite el ejercicio de la libertad, sino que se encuentra supeditada y ligada en su

⁵⁰ Isaías Berlín dentro de la filosofía política realiza una distinción entre lo que denominará libertad positiva y libertad negativa, que corresponde a lo que se designó como «libertad de no interferencia». La libertad negativa implica que todo aquello que impida realizar mi voluntad por medio de la acción de otros seres humanos (sea o no intencionada), es considerado coacción u opresión, que no se confunde con incapacidad personal. Sin embargo, esta libertad no puede ser ilimitada por el simple hecho de que volvería el hombre a su «estado de naturaleza» al estilo hobbesiano. Por lo tanto, la libertad negativa no es tanto la ausencia total de límites sino más bien arbitrariedad y se realiza partiendo del fin negativo de prevenir la interferencia de las demás personas. (Cfr. BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1993, pp. 187-244).

⁵¹ Cfr. LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 61 y ss.

⁵² *Ibidem*, p. 213.

⁵³ La ausencia de límites (en latín *termini*) implica un ex-terminio, contrario a la unidad que requiere la vida, en concordancia con la afirmación de Aristóteles (*Acerca del alma* II, 2, 412b5).

⁵⁴ LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 56.

desarrollo corpóreo-anímico-espiritual, al discurrir del tiempo, dentro de los límites propios. En este sentido es que la temporalidad humana implica una dimensión ética, ya que es una condición de posibilidad del desarrollo del ser dentro de los límites de su modo de ser. La importancia radical que adquiere la relación entre existencia y temporalidad en una visión personalista se basa en que:

[...] la conciencia de los propios límites y el esfuerzo de aprovecharlos y superarlos a través del ejercicio de las virtudes, es condición para la definición de la propia identidad y para el encuentro –no sucesivo sino simultáneo– con el prójimo, como alguien digno de estima y respeto, intercambiando valores y bienes. No hay auténtica relación intersubjetiva sin la simultánea toma de conciencia de la condición finita de todas las personas⁵⁵.

Es evidente que no somos seres ilimitados, sino que “nuestras potencias, nuestra vida, nuestro tiempo tienen límites”⁵⁶ y, es por ello, como hemos afirmado anteriormente, que el “reconocimiento de los propios límites es una de las claves para la educación ética”⁵⁷. La conciencia de la finitud implica la apertura a lo trascendente y a la experiencia de lo divino, haciendo:

[...] recuperar la conciencia de la dignidad de la persona humana, y de la apertura a la intersubjetividad, lo que no puede hacerse sin el espacio de un finalismo de trascendencia. La voluntad de inmanencia en el sentido de la 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 y la igualdad que predica se ve frustrada casi siempre por sistemas nuevos de opresión⁵⁸.

Es por ello, que, la finitud humana, se opone a las filosofías “de la totalidad, especialmente las idealistas, y se abre a la conciencia de *creaturidad*”⁵⁹. Creaturidad que posibilita la “creatividad”, en la formación de la personalidad a partir de una encarnación de los valores y de una apertura hacia los demás; de un sí mismo hacia un otro que es valorizado y reconocido con su dignidad personal, y cuyo encuentro puede enriquecerlos mutuamente⁶⁰.

⁵⁵ LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, pp. 245-246.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 245.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 250.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 246.

⁶⁰ Cfr. *Ibidem*.

1.3. Recorrido histórico, diagnóstico y convergencias

Partiendo de los fundamentos filosóficos expuestos hasta ahora, se evalúan entonces, los orígenes históricos, en un breve recorrido, del camino que realizó el inmanentismo hasta nuestros días, en el campo de la ética; especialmente en relación con la vivencia de la temporalidad. El diagnóstico que realiza Leocata sobre la herencia de la línea de pensamiento recorrida, inicia desde la Ilustración y desemboca en la posmodernidad.

Escribe Leocata que, asumiendo, primeramente, la influencia histórica de las filosofías hedonistas, materialistas, estoicas, epicúreas y escépticas en la corriente de la Ilustración, ésta cumplió dentro de la modernidad un momento de inflexión. La Ilustración fue precursora de los fenómenos producidos luego de la muerte de Hegel, que marcarían a la sociedad occidental hasta nuestros días, cambiando su “paradigma” de vida y teoría ética.

Existe, por lo tanto, para Leocata, una relación de la Ilustración con el idealismo ya analizada en la obra *Dialéctica de la Ilustración*, de Max Horkheimer y Theodor Adorno⁶¹.

La Ilustración, implicó un significativo “proceso de secularización y de racionalización radical” acaecido especialmente en la cultura, la filosofía social y la política, que terminó desembocando en un “relativismo ético muy marcado”, con tendencia al hedonismo⁶². Recorrido que finalmente con el idealismo hegeliano, debilitaría al concepto de individuo, y se centraría en el desarrollo del Espíritu Absoluto dado en la historia. De esta manera, por medio del “ardid de la razón” justificaría en cierto sentido el mal metafísico y moral, en tanto que parte integrante de un desarrollo espiritual

⁶¹ Cfr. LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 28. El análisis de Horkheimer y Adorno manifiesta que la esencia de la Ilustración, que es el espíritu de dominio, termina llevando al hombre de «cosificador» a «cosificado». La cosificación deshumaniza al hombre y lo masifica en una totalidad homogénea, debilitando finalmente la noción de verdad que deriva en la formalización de la razón. Los conceptos pierden su contenido una vez que son utilizados como meros medios de dominación, sumergiendo al hombre a una nueva «barbarie». (Cfr. HORKHEIMER, M. - ADORNO Th., *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 1998). Es sumamente valioso tener en cuenta a su vez, el estudio que realiza Francisco Leocata en su libro *La vertiente bifurcada. La primera modernidad y la Ilustración*, Buenos Aires, Educa, 2013, pp. 401-410.

⁶² Cfr. LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, pp. 28-33.

que es “una suerte de Dios-mundo en devenir”⁶³. Es por eso, que más allá de las diferencias entre los variados autores que conformaron la línea de pensamiento ligada al principio de inmanencia, resalta Leocata que:

[...] lo que caracteriza esta gran revolución de la cultura occidental que luego se habría de expandir a nivel mundial, es más que el materialismo en sí mismo –que por otra parte no fue igualmente compartido por todos sus exponentes– la voluntad colectiva de formar un futuro de felicidad meramente terrestre para las generaciones futuras, soltando todas las amarras con residuos religiosos y las restricciones morales del pasado. Se trata de una actitud que se halla presente en la puesta en marcha del movimiento al menos desde la época de Voltaire: es el propósito de configurar una nueva cultura que busque el incremento del bienestar temporal del ser humano⁶⁴.

Se ha manifestado en este estudio que uno de los signos característicos y consecuentes del inmanentismo es la comprensión de la temporalidad como puro devenir genérico. Una comprensión análoga puede encontrarse en la posmodernidad, reflejada en la búsqueda de la vivencia de un bienestar temporal «absolutizado». Es por ello, que, el filósofo y sociólogo polaco Zygmunt Bauman, describe la vida posmoderna en términos de “vida líquida”⁶⁵, e identifica como una de las causas de esta vida líquida, la “renegociación del significado del tiempo” en el hombre. Sin embargo, partiendo de un hombre ya fragmentado, es una temporalidad que en una cultura “ahorista”, ha estallado también en múltiples fragmentos, en mónadas de “instantes eternos.”⁶⁶ Siguiendo la metáfora de Michel Maffesoli, el tiempo posmoderno:

[...] no es lineal ni cíclico sino *puntillista*, o desplegando el sentido de un término sinónimo de Nicole Aubert, tiempo *puntuado*, un tiempo que está más marcado por la profusión de *rupturas y discontinuidades*, por los intervalos que separan los sucesivos bloques y establecen los vínculos entre ellos, que por el contenido específico de los bloques entre sí. El tiempo puntillista es más prominente por su inconsistencia y su falta de cohesión que por sus elementos cohesivos y de continuidad. [...] El tiempo puntillista está roto o más bien pulverizado, en una multitud de «instantes eternos» -eventos, incidentes, accidentes, aventuras, episodios- mónadas cerradas sobre sí mismas, bocados diferentes, y cada bocado reducido a un punto que se acerca cada vez más a su ideal geométrico de no dimensionalidad. [...] Si se lo esquematizara un mapa de la vida puntillista debería parecerse inquietantemente a un cementerio de posibilidades

⁶³ Cfr. *Ibidem*, p. 11.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁶⁵ Cfr. BAUMAN, Z., *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. México, Tusquets, 2007;

⁶⁶ El término «instante eterno» que implica un oxímoron, por el antagonismo del significado de sus palabras, es utilizado por numerosos autores, como Francisco Leocata, Z. Bauman, S. Kierkegaard, M. Maffesoli, entre otros, y hace referencia a la experiencia estética del tiempo en sentido de búsqueda de absolutización de lo efímero.

imaginarias, incompletas, desaprovechadas. O, según el punto de vista, puede sugerir un cementerio de oportunidades desperdiciadas [...]»⁶⁷.

El francés Michel Maffesoli, -citado por Bauman, y al que hace referencia Francisco Leocata-; filósofo y sociólogo, en su obra *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*⁶⁸, considera que hablar del tiempo en términos de «instantaneidad» es un retorno al pensamiento trágico, que se asocia al poder impersonal del destino o de los dioses, propio del mundo griego antiguo. Representa, sin embargo, a diferencia de la antigüedad, una «vida banal», que “[...] no es sino una concatenación de instantes inmóviles, de instantes eternos de los cuales hay que poder sacar el máximo goce.”⁶⁹

Así lo “trágico es sinónimo del fin de las certezas, de abandonarse en el todo cósmico, lo trágico es sinónimo de un hedonismo compulsivo que pierde interés en el cuidado de la salud, lo trágico es sinónimo de encontrar en la propia animalidad la fuerza y motor de un destino que jamás se conocerá. El ciclo y el destino son formas de un júbilo existencial, de un vitalismo que se jacta de haberse liberado de las cadenas que ataban la voluntad humana.”⁷⁰

Análisis que al parecer coincide, a su vez con el descripto por Horkheimer y Adorno, en *Dialéctica de la Ilustración*, cuando consideran que:

El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo. La árida sabiduría para la cual nada hay nuevo bajo el sol, porque todas las cartas del absurdo juego han sido ya jugadas, todos los grandes pensamientos fueron ya pensados, porque los posibles descubrimientos pueden construirse de antemano y los hombres están ligados a la auto-conservación mediante la adaptación: esta árida sabiduría no hace sino reproducir la sabiduría fantástica que ella rechaza, la sanción del destino que reconstruye sin cesar una y otra vez mediante la venganza lo que ya fue desde siempre. Lo que podría ser distinto, es igualado. Tal es el veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible. La identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ya ser idéntico consigo mismo. La Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad,

⁶⁷ BAUMAN, Z., *Vida de Consumo*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2007, pp.51-52.

⁶⁸ MAFFESOLI, M. *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires, Paidós, 2001.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 10.

⁷⁰ ABDALA MENESES, S., “Michel Maffesoli. El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas”. *Tiempo y Espacio*, No 62., Julio-diciembre, 2014, *Reseñas*, pp. 273-299. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6176379>

la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo⁷¹.

Considérense algunos resultados parciales de la indagación que propone esta primera parte del trabajo. Al retomar, una vez más, la disyuntiva hermenéutica expuesta, que se genera en base a dos principios metafísicos opuestos: el principio de inmanencia y la participación; sale a la luz la importancia que requiere la integración del concepto de persona, libertad y temporalidad humanas en la metafísica, antropología y ética. A la vez, al confrontar el recorrido histórico transitado, con las descripciones realizadas por los diversos autores de la actualidad que describen esta línea de la herencia moderna como «posmodernidad»; se podrá encontrar, entonces, en concordancia con el balance realizado por Leocata en su obra, que existe en la actualidad una fuerte presencia en la cultura, del inmanentismo propio del idealismo hegeliano, nutrido por el iluminismo moderno.

En este sentido, esa cierta presencia del inmanentismo, que se desarrolla en la línea de la denominada «corriente posmoderna» en su propuesta de libertad «sin límites», para Leocata, termina transformando a la persona humana, paradójicamente, en una herramienta útil a las necesidades del mercado, y manipulable masivamente. Puesto que, desde el punto de vista ético, vaciada ya la realidad e interioridad de su consistencia y valor propio, el bien pasa a identificarse con el goce efímero en un instante que desaparece en la nada⁷². Y, en una sociedad “que nada dona gratuitamente y que directa o indirectamente impone controles y constricciones varias”⁷³ es interesante notar como la ilusión de liberación de instintos y afectos puede llevar fácilmente a la manipulación y el control de la persona humana.

El diagnóstico que realiza Leocata, surge en base a una cultura que presentará características propias: la neutralización de la culpa; el primado del placer inmediato con apariencia de eternidad, pero sometido a las reglas del comercio; y la disolución de la idea de sujeto y de persona, por la que tiende a desaparecer el sentido del yo, junto con la

⁷¹ HORKHEIMER, M. - ADORNO Th., *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 1998, p. 67.

⁷² “Por otra parte el ser humano continúa insatisfecho, pues la plenitud del instante gozoso que se le proporciona está degradada por el trasfondo mercantil, y no elimina el hambre primordial que caracteriza el deseo en su significado más hondo. En ese sentido la libertad tan deseada tiene un carácter ilusorio.” (LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, pp. 50 y 54)

⁷³ Cfr. *Ibidem*, p. 25

interioridad. Esta “ruptura del sentido ético de la vida” se vuelca finalmente en un “vacío existencial”⁷⁴. Situación que al hombre lo sumerge en un desorientador escepticismo nihilista y que es descripta, según Leocata, también por Gilles Lipovetsky, puesto que aborda en sus obras la exposición de algunos de estos fenómenos⁷⁵:

En este contexto [el reinado del presente], lo que más debe inquietarnos no es la desensualización ni la «dictadura» del placer, sino la fragilización de la personalidad. [...] Cuanto más socialmente móvil es el individuo, más agotamiento y «averías» subjetivas manifiesta; cuanto más libre e intensa se quiere la vida, más se recrudecen las expresiones del dolor de vivir⁷⁶.

Nihilismo entendido como lo plantea Nietzsche⁷⁷: la disolución y transmutación de los valores de la metafísica clásica y el vaciamiento de sentido del ser, a favor de un vitalismo que desea la liberación del hombre a partir de la negación de su moralidad, con un accionar justificado como se ha visto, por un “instante eterno”⁷⁸. Francisco Leocata, se introduce en su diagnóstico, en el estudio de dos autores que se acercan a problemas puntuales y esenciales de los últimos siglos, y que siendo algunos de los “precursores más significativos”, tienen en común “la manera en cierto modo complementaria con que han entrevisto las crisis éticas de la modernidad”⁷⁹. Estos dos autores son Kierkegaard y Nietzsche.

Este estudio se centra en la figura de Kierkegaard en tanto que para Francisco Leocata es el precursor más significativo ya que:

De acuerdo a su estilo, y con una cierta semejanza con el de Pascal, propuso un planteo de alternativa [...] en términos ontológicos, ajenos a su modo de pensar pero no lejanos a lo profundo de su mensaje, entre una vía de crecimiento en el ser y una precipitación hacia el nihilismo. La posterior distinción nietzscheana entre nihilismo negativo y nihilismo

⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 17

⁷⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 17 y 24.

⁷⁶ LIPOVETSKY, G.- CHARLES, S., *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 87-89.

⁷⁷ Nietzsche también anunció la irrupción del nihilismo en la cultura: “Nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, bajo una presión angustiosa que crece cada diez años, como si quisiera desencadenar una catástrofe: inquieta, violenta, arrebatada, semejante a un torrente que quiere llegar al término de su carrera, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar.” (*La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 1981, parágrafo 29).

⁷⁸“El «más allá del bien y del mal» [de Nietzsche] pretende ser una afirmación de la vida en proyección de eternidad cíclica y rescatar de algún modo el «instante eterno». [...] Pero en sus efectos actuales produce pequeños y falsos superhombres que se ilusionan con la libertad, que es solo una sensación detrás de la que se ocultan diversos factores de manipulación, atribuidos genéricamente al «sistema» social.” (LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 23)

⁷⁹ *Ibidem*, p. 9.

positivo no pasa de ser una maniobra sofística, orientada a una exaltación retórica de la vida⁸⁰.

Kierkegaard desde el análisis de Leocata, “se trata de un profundo creyente que vive dramáticamente el declinar del cristianismo en la sociedad, y la relación de esta decadencia con el vaciamiento del sentido moral en cuanto tal”⁸¹, a partir de la vivencia de la expansión de los grandes sistemas que surgen con el idealismo hegeliano en el siglo XIX, con una suerte de “divinización pseudocristiana del hedonismo”⁸², caracterizada por la búsqueda del disfrute del «momento», del que se procura la ilusión de una infinitud intramundana, a una identidad humana diluida, justificada filosóficamente en el devenir histórico del «Espíritu Absoluto»⁸³. Postura filosófica que se relacionó tanto para Leocata, como para Kierkegaard “con un *nihilismo* de fondo, es decir, con la orientación hacia un vacío de sentido de la vida”⁸⁴ individual, ya que: “[...] el deseo de transformar el instante en algo eterno mediante la ilusión de la infinitud del deseo realizada en el placer, conducía inevitablemente, para los seguidores heterodoxos de Hegel, a modo de contrapartida dialéctica, a la mayor conciencia de la muerte y de la nada”⁸⁵.

Destaca, a su vez, Francisco Leocata, que: “[...] aunque Kierkegaard vio esta conjunción en el reducido marco de la sociedad burguesa de Dinamarca, no dejó de intuir que el problema era más amplio y que con la influencia del idealismo se extendería de alguna manera a todo el occidente anteriormente cristiano. Y esto sin tener en cuenta la ya considerable tendencia al materialismo potenciada por el adelanto de las ciencias”⁸⁶ que sobrevendría en los siglos venideros. Se confronta entonces, la descripción realizada por Leocata, con el pensamiento crítico de Kierkegaard como precursor del tiempo actual.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 14.

⁸¹ *Ibidem.*, p. 9.

⁸² *Ibidem*, p. 13. Sobre este tema escribe Kierkegaard bajo el pseudónimo de «Clímacus»: “[...] reducir la fe a un simple momento, pudiera no ser algo accidental, y encontrar su raíz más profunda en la orientación de toda la época -especialmente en ésta, pues debido a su mucho conocimiento, la gente ha olvidado lo que significa existir, y lo que es la interioridad.” (KIERKEGAARD, S. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. México, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 243-244)

⁸³ “El individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica encuentra su *τελος* en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general.” (KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, Barcelona, Altaya, 1997, p.45)

⁸⁴ LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 13.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 12.

2. La previsión de Kierkegaard sobre la actualidad

Søren Kierkegaard (1813-1857), no es un autor fácil de abordar porque además de la complejidad inherente a su filosofía, inseparable de aspectos de su vida personal, se suma el uso que dio a los diferentes pseudónimos en algunas de sus obras⁸⁷. Seudónimos utilizados en sus obras indirectas, que entretreídos con sus particularidades y cuestionamientos dan una pequeña pista sobre la temática que tratará cada una de ellas, siempre en diálogo con las demás posturas, y desde una perspectiva vivencial⁸⁸. Esta situación favoreció una multiplicidad de interpretaciones posteriores, que dificultan su hermenéutica. Sin embargo, es posible un acercamiento a partir de los textos autobiográficos, y de los puntos de encuentro que todas ellas, como piezas de un rompecabezas, brindan⁸⁹. En este sentido, y en base al análisis de sus obras, se debe tomar en cuenta en su abordaje que Kierkegaard es un autor al servicio de lo religioso⁹⁰, y su problema fundamental radica en cómo hacerse cristiano, contemporáneo a Cristo⁹¹. Por otro lado, Kierkegaard se propone llevar a las personas a realizar la tarea de hacerse a sí mismas «individuos singulares», es decir, no «dispersos» en una multiplicidad estética o filosófica. El itinerario que propone será dado por medio del método socrático, de la ironía y la mayéutica⁹².

⁸⁷ Escribe el Padre Leonardo Castellani -sacerdote y escritor argentino, y que complementa muy bien al análisis de Leocata- acerca de Kierkegaard: “Es una mente que peregrina hacia Dios y su obra ende es un *Itinerarium mentis ad Deum* que tiene todas las curvas, los vericuetos y hasta los retrocesos de un camino. Es un camino de cornisa. Es un camino calcado sobre su propia existencia [...]” (CASTELLANI, L., *De Kirkegord a Tomás de Aquino*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1973, p. 8).

⁸⁸ Son “indirectas” porque invitan al lector a realizar un camino, más que a dar una afirmación categórica que invada la posibilidad de análisis crítico y elaboración de una conclusión propia. Cada personaje encarna una postura frente a la vida, y una descripción anímica y reflexiva-existencial, de sus consecuencias.

⁸⁹ “Si partimos de la sustancial sinceridad de su comunicación directa, habría que tomar en serio las declaraciones del escritor danés acerca de la finalidad esencialmente religiosa de su obra. La categoría –el individuo– y el problema –cómo llegar a ser cristiano– se encuentran en el corazón mismo de toda su obra literaria.” (FAZIO FERNANDEZ, M., *Un sendero en el bosque*, p. 241.)

⁹⁰Cfr. *Ibidem*, pp. 51-66.; Véase también KIERKEGAARD, S., *Mi punto de vista*. Buenos Aires, Aguilar, 1972, pp. 27-28.

⁹¹ “El testimonio histórico de los contemporáneos de Cristo no es causa de nuestra fe (como la experiencia ocular o auditiva no lo fue para ellos) sino sólo «ocasión». La causa de la «condición» consta de la conciencia del pecado y del «instante» o conciencia de la eternidad en el tiempo.” (CASTELLANI, L., *De Kirkegord a Tomás de Aquino*, p. 10).

⁹² “[...] no se trata de transmitir unos conocimientos teóricos, sino una actitud, un modo de ser y de estar en la realidad.” (GARCÍA MARTÍN, J., “Introducción a la lectura de Søren A. Kierkegaard.” *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 43, 2010, p. 242).

Conociendo su objetivo se puede comprender, por consiguiente, que para Kierkegaard es condición de necesidad la «categoría de individuo»⁹³. El «individuo», que es persona humana frente a Dios; partiendo de la experiencia que le otorga el contacto con la realidad, necesita sustentarse *lúcidamente* en el Poder que la crea⁹⁴, para desarrollarse en plenitud. Ello le brinda la ineludible responsabilidad de su obrar, ya que en la medida que se orienta hacia su finalidad, transformará su interioridad, dándole consistencia. Así adquiere un valor peculiar la manera específica de entender la temporalidad, la que absolutizada como puro devenir disolverá la acción humana, mientras que, fundamentada en el Absoluto, dará razón de la oportunidad de realización por parte del hombre de actos verdaderamente libres. Por otro lado, se hace evidente la contraposición de Kierkegaard a toda filosofía que elimine de sus premisas los principios de realidad, Dios creador, y persona humana. En esto radica su vital importancia para la actualidad: supo prever las consecuencias de una filosofía incompatible con estos principios, tanto desde lo teórico como, para la praxis humana, encarnado en la vivencia del «individuo existente», cuya respuesta interior queda manifiesta⁹⁵.

El ser humano, al ser un individuo con «subjetividad»⁹⁶, es decir, al ser una persona capaz de ver la realidad y hacerse responsable de sus actos, puede encontrarse en tres situaciones existenciales, que dependen de la unidad interior que posea el «yo», y a los que denomina «estadios»: el estadio «estético», el «ético» y el «religioso». Por lo tanto, en el uso de su libertad, el individuo particular, se encuentra frente a «la alternativa» entre una vida estética, o una vida ético-religiosa, ya que el «estadio religioso» supone el «ético», y el «ético» el «estético», pero fundamentado desde un Absoluto⁹⁷. Las

⁹³ La categoría del individuo la utiliza Kierkegaard en tres sentidos: 1) en sentido de indiviso en sí mismo, con unidad interior, pero diviso de los demás; 2) en tanto que persona, contrapuesto a “masa”; 3) como “Singular o Excepcional”, es decir Santo, contrapuesto a “general”. (Cfr. CASTELLANI, L., *De Kirkegord a Tomás de Aquino*, p. 43-44).

⁹⁴ Cfr. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*. Madrid, Editorial Trotta, 2008, p.34.

⁹⁵ No busca simplemente realizar un análisis crítico-filosófico a las tesis del idealismo, sino describir “vivencialmente” en sus personajes, especialmente los autores a los que denomina “estéticos” lo que la experiencia de asumir esta corriente filosófica implica. Es importante resaltar que el panorama en el que se movió y vivió el filósofo danés tuvo características propias, en las que el idealismo y sus derivados locales ejercían una fuerte influencia en el ámbito académico, social, político y religioso; lo que le permitió visualizar de una manera muy profunda, muchas de sus consecuencias.

⁹⁶ “La Subjetividad es una de las Categorías mayores de K.; Sto. Tomás la llamó «conocimiento contemplativo» [...]” (CASTELLANI, L., *De Kirkegord a Tomás de Aquino*. p. 33).

⁹⁷ “Es la misma cosa, sólo que expresada de manera estética, religiosa y ética.” [...] “Hay cierta clase de hombres sensatos que miran a lo estético con un enorme desdén, como algo vano e infantil, y que en su

elecciones que realice, en base a cómo perciba la temporalidad (que apunta hacia un verdadero o un falso infinito), determinarán un camino de disolución de la interioridad o de su consolidación, a partir de la apropiación individual de la verdad, que implica un compromiso ético en el accionar, y que permite el «salto cualitativo» hacia un estadio superior. Para el danés el idealismo de Hegel y de sus seguidores, se encontraría dentro del denominado «estadio estético», cuya característica es la vivencia de la inmediatez del instante fugaz que se transforma en eterno por medio de la ilusión de infinitud y la justificación del mal moral en el devenir del Espíritu Absoluto; y llevaría tarde o temprano a una «enfermedad mortal»: la desesperación, que no es otra cosa que ausencia de sentido.

Kierkegaard nota que el camino propuesto por el inmanentismo es el de la disolución de la individualidad en el devenir, por ende, en el caso del ser humano, de la eliminación de la capacidad de realizar acciones verdaderamente libres, y entonces de la responsabilidad y culpa por el mal realizado. Sin consistencia individual, sin la comprensión del ser humano como persona, con un pasado, en el presente y dirigida hacia el futuro; entonces sólo queda el azar que actúa necesariamente como una fuerza ciega y extrínseca, a la que se le atribuye la capacidad de dirigir el destino de la historia.

Partiendo, entonces, de la pequeña introducción realizada a algunos de los aspectos más relevantes del pensamiento de Kierkegaard, ya que no es intención de este trabajo, siguiendo a Leocata, trazar en todos sus detalles el pensamiento del autor, sino enfocarse en el papel que tuvo como precursor de la crisis moral de nuestra época, se centra la atención, en sus previsiones filosóficas para el mundo contemporáneo⁹⁸.

Se ha manifestado previamente que Francisco Leocata expone tres características propias de la crisis del sentido ético de la vida en la cultura contemporánea en su faz denominada «posmoderna»: la neutralización de la culpa; el primado del placer inmediato

lastimosa teleología creen estar muy por encima de ello; pero es precisamente lo contrario, porque tales hombres, en su sensatez son tan inmorales como antiestéticos.” [...] “Pero ésta es mi conclusión: si es posible conservar el amor -y lo es, con ayuda de Dios- entonces lo estético puede conservarse también, pues el amor mismo es lo estético.” [...] “No soy un rigorista ético, inspirado en una libertad formalmente abstracta; tan pronto como la elección está puesta, todo lo estético retorna, y, como verás, sólo entonces la existencia llega a ser bella, y sólo por este camino puede lograr un hombre salvar su alma y ganar el mundo entero, hacer uso del mundo sin abusar de él.” (KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid, Editorial Trotta, 2007, pp. 60,66, 115 y 166).

⁹⁸ Escribe Leonardo Castellani: “[...] me di cuenta que el danés tiene un mensaje para el siglo XX [...].” (CASTELLANI, L., *De Kirkegard a Tomás de Aquino*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1973, p. 27); De la misma manera, Francisco Leocata lo considera un precursor del siglo XXI.

con apariencia de eternidad, pero sometido a las reglas del comercio; y la disolución de la idea de sujeto y de persona, por la que tiende a desaparecer el sentido del yo, junto con la vida interior⁹⁹. La «culpa», el «instante» y el «individuo», son tres temas centrales en la filosofía kierkegaardiana que se encuentran estrechamente relacionados. Se entrelazan y refuerzan entre sí, ya que son categorías que configuran parte de la experiencia existencial, ética y espiritual del ser humano. Especialmente, y en este sentido, fueron un adelanto y un análisis de consecuencias, elaborado como respuesta para el ambiente filosófico y cultural que se estaba gestando en las principales corrientes de pensamiento europeo, y que luego desarrollará una fuerte influencia fuera de Europa. Se parte entonces, desde estos tres puntos principales expuestos por Leocata, que son rastreados en el pensamiento de Kierkegaard, con un factor común que ronda en la capacidad de «presencia» que posee el hombre frente a lo real.

2.1. La neutralización de la «culpa»¹⁰⁰

Francisco Leocata expresó, que desde inicios del siglo XIX comienza a surgir en el continente europeo, un hedonismo espiritualizado por el idealismo hegeliano, que hacía

⁹⁹ Cfr. LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, pp. 16-26; 41-47; 58; 66; 84-89.

¹⁰⁰ A pesar de la amplitud que posee el término “culpa”, con su multiplicidad de significados, jurídicos, psicológicos, religiosos y filosóficos, se ha decidido respetar la elección de su uso, tanto por parte de Leocata como de Kierkegaard, que se considera, se hallan desde sus particulares miradas, en sintonía con el pensamiento de Ricoeur. (Cfr. *Ibidem*, p. 58). Por lo tanto, con el término “culpa” se hace referencia en este estudio, a la capacidad del hombre en su actuación libre de realizar el mal, y reconocer su responsabilidad, considerándolo como originado y evitable. (Cfr. RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011). Respecto del “tema de la culpa” en Kierkegaard, es cierto que, en el ámbito en el que se movió y vivió era exaltado de manera radical. El danés, fue educado en la particular rigurosidad de la Iglesia de Dinamarca, algo que se reflejó en muchos aspectos de su filosofía. Sin embargo, como se ha señalado anteriormente, no puede perderse de vista que el filósofo de Copenhague fue “una excepción”, en ambos aspectos: filosófico y religioso. Su desesperada necesidad de verdad, “por la que vivir y morir”, le otorgó la fortaleza para confrontar críticamente tanto la mirada omnicomprensiva del hegelianismo como la del luteranismo danés. Es interesante el análisis que realiza Leonardo Castellani acerca del tema. (Cfr. CASTELLANI, L., *De Kirkegaard a Tomás de Aquino*, p. 27). Por otro lado, Kierkegaard resalta que la culpa en términos religiosos pertenece al “individuo singular en tanto que individuo singular”, es decir su interioridad individual, algo que necesariamente “cada ser humano comprende pura y exclusivamente a partir de sí mismo”. La generación del mal como fruto del erróneo uso de la libertad, a su vez, se remonta a una “deuda”, que parte del “pecado original”, heredado a cada ser humano por Adán, cuya consecuencia es justamente la vivencia en la “no-verdad”. Sólo en el encuentro con la verdad que es Cristo, y haciéndose discípulo contemporáneo a Él es que se puede pasar de la “no-verdad” a la “verdad”. (Cfr. KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*. Madrid, Editorial Trotta, 2016, pp. 166-167). En cambio, Hegel considera la finitud como el origen de esta “deuda”, y no la acción libre. El deber moral entonces de

emerger “lentamente y sin resistencias” el deseo del buen pasar exclusivamente terrenal. Y si bien Hegel “[...] había insertado el tema de la culpa en su visión de la tragedia en la *Fenomenología del Espíritu*, [...] de todos modos era diluida en el devenir de la vida del Espíritu, que llevaba [al hombre] a las cimas del arte, la religión y la filosofía”¹⁰¹.

De este modo, el idealismo asimiló “[...] la acción humana con la obra divina y la vida del Espíritu universal en la historia, al confiar por lo tanto, en la casi automática e inevitable elevación moral de la humanidad”¹⁰². Por otro lado, el término «reconciliación», propio del cristianismo, fue transferido por Hegel al plano lógico, considerándolo como mediación dialéctica de los opuestos, lo que en sentido ético debilitó “[...] la importancia de la decisión moral, puesto que en el fondo todo devenir, incluyendo la culpa, era obra de la necesaria evolución del Espíritu divino humano en el tiempo”¹⁰³.

Esta concepción lleva a una desintegración de la ética clásica¹⁰⁴, ya que el mal resulta en toda circunstancia justificado y ajeno a la voluntad particular humana¹⁰⁵. Los ideales del esteticismo preponderaron por sobre la búsqueda de bien trascendente. En la inmanencia la voluntad del hombre es entonces una pasión absurda: se posee la ilusión de una actuación personal, cuando en realidad todo impulso es genérico, pertenece al Espíritu Absoluto, que utiliza sus «ardides» para cumplir con su finalidad. Con ello la «culpa» en el individuo fue lentamente relegándose hasta su neutralización.

todo ente finito es superar su límite, dirigiéndose *contra* la voluntad particular, hacia la infinitud. (Cfr. HEGEL, G.W.F., *La ciencia de la lógica*, parágrafos 171 a 175).

¹⁰¹ LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 12.

¹⁰² *Ibidem*, p. 12.

¹⁰³ LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 12.

¹⁰⁴ “[...] El librepensador sabe muy bien que la manera más fácil de hacer que lo ético se esfume es abrir la puerta de la infinitud histórica.” [...] “No puedo jamás [...] tomar conciencia de mí mismo de manera ética sin tomar conciencia de mi valor eterno.” (KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, pp. 237 y 241).

¹⁰⁵ Sostiene Leocata que Nietzsche luego irá más allá, eliminando la distinción entre bien y mal en la ética, y buscando una deconstrucción de los valores, a partir de la exaltación de la lucha y el poder, para vivir sin limitaciones morales. Neutraliza entonces la “culpa”, asociándola a los engaños y manipulaciones de la religión. Y si bien es un gran crítico de Hegel, su compleja relación con los neoidealistas fue “dejando más huellas en su pensamiento de las que él mismo hubiera estado dispuesto a reconocer”, ya que “Nietzsche explica el origen del sentimiento moral como el resultado de una lucha y de una derrota. El sometimiento de los débiles genera el sentido de la culpa, y la altivez de los vencedores impone mandatos y valores a los sometidos. [...] Todas intuiciones que coinciden en algunos aspectos con el recorrido de la *Fenomenología del espíritu de Hegel*, especialmente los referidos al tema tan trillado del amo y del esclavo.” (Cfr. LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p.20)

El inmanentismo hace del mal una parte necesaria del devenir de lo real, al igual que el bien. El mal pertenece al ámbito de la finitud, y es negativo para el ser finito ya que se identifica con su necesaria aniquilación e inconsistencia ontológica. Sin embargo, es positivo y condición para el desarrollo del Espíritu Absoluto. El filósofo danés pudo ver las consecuencias éticas que se derivaban de esta postura:

[...] la ética, en cuanto bastión esencial de la existencia individual, cuenta con una irrefutable demanda sobre todo individuo existente, una irrefutable demanda de tal naturaleza que lo que sea que alguien pudiera lograr en este mundo, incluso lo más grandioso de todo, será no obstante sospechoso si ese alguien no tuvo claridad ética en el momento de su decisión, y si no la clarificó éticamente para sí mismo. La cualidad ética es celosa de sí misma y desdeña lo cuantitativo sin importar cuán grandioso sea. [...] En lo histórico-universal juegan un papel esencial factores de otra índole, [...] a saber, el azar, las circunstancias, aquel juego de fuerzas en que la reorganizadora totalidad de la vida histórica absorbe la acción del individuo a fin de convertirla en algo distinto que no le pertenece directamente. Ni queriendo el bien con todas sus fuerzas, ni deseando el mal con diabólica obstinación, puede asegurarse una persona su devenir histórico-universal; incluso con relación a la desgracia, lo cierto es que hace falta buena suerte para devenir histórico-universal. Así, pues, ¿cómo es que un individuo deviene histórico-universal? Desde un punto de vista ético, deviene histórico-universal por accidente¹⁰⁶.

Al constituir el devenir un proceso necesario, dialéctico, inmanente y universal, en la esfera de la ética, no sólo se elimina el peso de la decisión moral individual, sino que se hace del mal, un medio justificado por fines intrahistóricos¹⁰⁷. A su vez la consecuencia lógica de la dialéctica de la «mediación» es la eliminación del principio de no contradicción, a partir de la búsqueda de establecer entre opuestos, una unidad

¹⁰⁶ KIERKEGAARD, S. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. México, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 134-135. El texto está firmado con el pseudónimo de “Johannes Clímacus”, o “Juan ascendente”. Su “escalera al cielo” es por medio de la razón, que implica las limitaciones que ella posee en el campo de los Misterios de la fe, por lo que es un gran crítico de Hegel.

¹⁰⁷ “Tal vez comprendas ahora por qué razón me refiero aquí a esta concepción de la vida; en ella, la personalidad es vista nuevamente bajo la determinación de la necesidad, y es tan poca la libertad que le queda, que es como un sueño agitado capaz de mantener siempre semidespierto al individuo, y de hacer que se pierda en un laberinto de sufrimientos y contingencias en el que aquél se ve a sí mismo en todas partes, sin poder, no obstante, llegar a sí mismo. La ligereza con la que suelen ser tratados estos problemas es increíble. Hasta los pensadores sistemáticos, no teniendo otra cosa que decir al respecto, lo han tratado como un portento de la naturaleza que se limitan a describir sin caer en la cuenta de que, si un tal portento de la naturaleza existiese, todo lo demás de su sabiduría sería insensatez e ilusión. De ahí que la concepción cristiana le brinde a uno resultados totalmente distintos a los de la sabiduría de todos los filósofos.” (KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 216).

superior¹⁰⁸. Con ello resultan desdibujadas las nociones de ética, persona y libertad¹⁰⁹. La voluntad individual pasa a ser comprendida como canal del «Espíritu Absoluto», guía y medida de todas las acciones.

La confluencia entre la corriente idealista, y el hedonismo de su época, el danés la reconocerá entonces encarnada en una postura de vida que denominará como «estadio estético». El primero y más básico de los tres planos de vida interior, cuya peculiaridad es una cierta vivencia del nihilismo, porque vivir en lo aparente es vivir en la nada¹¹⁰. Situación que manifestará varias similitudes con la posmodernidad actual.

Es por eso, que más adelante agrega, que la filosofía hegeliana es ya una señal de la crisis que sobrevendría posteriormente:

Previo a una epidemia de cólera suele aparecer una cierta especie de mosca que por lo regular no puede verse; de manera parecida, ¿no será que estos fabulosos pensadores puros representan un signo de que una calamidad se aproxima al género humano, por ejemplo, la pérdida de lo ético y lo religioso? Por consiguiente, guardemos cautela con el pensador abstracto que no solamente desea permanecer en el ser puro de la abstracción, sino que pretende que esto sea el bien supremo para el ser humano, y quiere que semejante pensamiento, que culmina en la ignorancia de lo ético y la mala comprensión de lo religioso, sea el supremo pensamiento humano¹¹¹.

El «hedonismo espiritualizado» al que lleva el idealismo hegeliano, desembocará entonces, en una deconstrucción de la ética, que termina emparentándose con el nihilismo nietzscheano.

La «culpa» para Kierkegaard, en términos filosóficos, significará, por lo tanto, la expresión y la manifestación de la existencia de un «yo» espiritual en el individuo libre,

¹⁰⁸ “Mi 'o... o...' [*aut-aut*] no designa tanto la elección entre el bien y el mal, sino que designa la elección mediante la cual uno elige el bien y el mal o los excluye. El asunto es bajo qué determinaciones considera uno la existencia, y vive uno mismo.” (KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p.158).

¹⁰⁹ “[...] cuán fácil es engañarse [...] del poder emancipador de la dialéctica, que no sólo exime de todo, sino que lo disuelve y lo borra.” (KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p.181).

¹¹⁰ Escribe Castellani que más allá de la coincidencia que encuentra entre los tres estadios de Kierkegaard con las tres “vidas” de tanto la ética como la religión pueden estar situados en el estadio “estético”, y por lo tanto “ser vacuas, fallutas, falsificadas.” (Cfr. CASTELLANI, L., *De Kirkegard a Tomás de Aquino*, pp.104-111); En Kierkegaard se pueden encontrar numerosas alusiones al respecto: “La falta de espíritu puede decir exactamente lo mismo que ha dicho el espíritu más dotado, solo que no lo dice en virtud del espíritu. Falto de espíritu, el hombre se ha vuelto una máquina parlante, y no hay nada que le impida poder aprenderse de memoria y con la misma facilidad una declamación filosófica, un credo religioso o una recitación política.” (KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, p.207)

¹¹¹ KIERKEGAARD, S. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. pp. 308-309.

internalizado en lo más hondo de su ser y presente a lo real, es decir, un «despertador de conciencias»¹¹².

“El arrepentimiento y la culpa hostigan éticamente”¹¹³, escribe en *El concepto de la angustia*. Y más adelante agrega:

Aquel, por tanto, que solo quiera llegar a enterarse de su culpa de manera análoga a los veredictos de la policía y del tribunal supremo jamás entiende propiamente que es culpable, pues, si un ser humano es culpable, lo es infinitamente¹¹⁴.

Solo un individuo consciente de sus actos y capaz de padecimiento¹¹⁵ puede comprender el alcance que ellos tienen¹¹⁶. Es por ello, que, para Kierkegaard sin esa conciencia, se vive en la desesperación¹¹⁷:

La época y los seres humanos devienen cada vez menos reales -de allí que surjan estos sustitutos que, supuestamente, han de reemplazar lo perdido. Lo ético se abandona cada vez más; la vida del individuo singular se agita no solamente de un modo poético, sino también de forma histórico-universal, y es por ello que no le es posible existir éticamente; por tanto, la realidad debe conseguirse por otros medios. Pero ésta mal comprendida realidad es como una generación o como los individuos de una generación que se ha vuelto prematuramente anciana, y que ahora no tiene más remedio que procurarse artificialmente la juventud¹¹⁸.

Una vivencia de la no-verdad que termina enfermando, ahogando al individuo, puesto que “[...] lo enfermizo es siempre lo falso de verdad, lo fingido”¹¹⁹. Y lo fingido,

¹¹² Cfr. FAZIO FERNÁNDEZ, M., *Un sendero en el bosque*, p. 241)

¹¹³ KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, p. 133.

¹¹⁴ *Ibidem*, p.266.

¹¹⁵ “La elección misma es decisiva para el desarrollo de la personalidad; ésta, al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume.”; “[...] uno se equivoca, en efecto, si cree que alguien puede mantener por un instante su personalidad en blanco o, en un sentido aún más estricto, detener e interrumpir la vida personal.” (KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II.*, pp. 154 y 155);

¹¹⁶ “Es cierto que el individuo ético no se atrevería a decir que él es su propio editor, pero también es plenamente consciente de que es responsable; responsable de sí mismo en sentido personal, en la medida en que aquello que elige tendrá una influencia decisiva para él mismo; responsable respecto del orden de las cosas en el que vive; responsable ante Dios. [...] Si me niego a asumirlo, me corresponde esencialmente haberme negado a ello.” (*Ibidem*, p.133)

¹¹⁷ “Por otro lado se encuentra uno, especialmente en nuestra época, con hombres que llevan la desesperación en el corazón y que, sin embargo, han vencido la duda. Eso fue lo que me llamó la atención al considerar a algunos filósofos alemanes. Sus pensamientos son apacibles, el pensamiento lógico objetivo es puesto en reposo en su correspondiente objeto, y sin embargo están desesperados, por mucho que les divierta el pensamiento objetivo, pues un hombre puede divertirse de muchas maneras, y no hay mejor narcótico que el pensamiento abstracto, pues de lo que se trata es de comportarse del modo más impersonal posible.” (*Ibidem*, p. 193.)

¹¹⁸ KIERKEGAARD, S. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, p. 321.

¹¹⁹ KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 42.

como separación de lo real, como voluntad ciega, genera una injusticia, un mal que, sin la conciencia de la culpa, de la responsabilidad que todo ser humano asume por el hecho de ser persona, nunca será reparado:

[...] sabes en lo más íntimo que hay un sitio que te pertenece a este mundo, y en el cual debes concentrar toda tu actividad; actuar de la manera que tú actúas, en cambio, es algo que linda con la locura. [...] Pero esta existencia antojadiza, como te decía, ¿no es deslealtad? [...] Reniegas de todo lo que establecen las leyes divinas y humanas, y para liberarte de ello te aferras a lo accidental, [...] y [...] en el instante en el que haces de lo accidental la cuestión capital, olvidas por completo lo que les debes a tus semejantes¹²⁰.

En concordancia con Kierkegaard, Francisco Leocata manifiesta, entonces, que el hedonismo espiritualizado que es impulsado por la filosofía de la inmanencia de corte hegeliano llevará a la cultura contemporánea posteriormente a una asimilación excesiva de la neutralización de la culpa. El resultado es finalmente un diagnóstico de la «posmodernidad» que presenta como características, “«vacío existencial», falta de identidad, desorientación en cuanto a los fines, nihilismo [...]”¹²¹. En este sentido, la intuición kierkegaardiana presentada por Leocata, a su vez, respecto de los alcances éticos que posee esta postura, evidencia una estrecha conexión entre culpa, individuo, verdad y actuación ética. De esta manera, junto con ambos filósofos, se abre la puerta al análisis de la vida personal en relación con la temporalidad, que se detalla a continuación.

2.2. El primado del placer inmediato con apariencia de eternidad

La temporalidad, en tanto que duración, permanencia en el ser, está íntimamente ligada a la existencia humana. Es por ello, que para Kierkegaard el punto de partida del instante no es el estudio del tiempo como medida cronológica, sino que se enmarca desde la comprensión de una de las dos posibles perspectivas metafísicas expuestas en la primera parte del trabajo: el principio de inmanencia y la participación. En otras palabras, si bien el danés no refiere directamente a los términos expuestos, como ha señalado Leocata, encuentra en las filosofías que sostienen el principio de inmanencia una conexión con un «nihilismo» que se genera a partir de la búsqueda de transformación del

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 22-23.

¹²¹ LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 16.

instante en algo «eterno»; otorgado por medio de la ilusión de infinitud del deseo convertido en placer. Kierkegaard reconoce esta orientación hacia un vacío de sentido de la vida, especialmente en las consecuencias éticas que se establecen a partir de las premisas que sustenta el idealismo de Hegel¹²². Puesto que, intuye el danés, para el desarrollo de una ética, es necesario considerar al ser humano con una naturaleza poseedora de interioridad propia, única e individual que se fundamente en la trascendencia¹²³. Elabora, por consiguiente, una aguda crítica al inmanentismo de corte hegeliano, a lo largo de su extensa producción. Ya que:

¿Quién desearía ser nada más que un tablero en el que el tiempo [...] [va] apuntando a cada instante una breve frase nueva o el historial de todo el pasado? ¿O ser solamente como un tronco arrastrado por la corriente de todo lo fugaz y novedoso, que de una manera incesante y blandengue embauca y debilita al alma humana?¹²⁴.

Desde la perspectiva de la participación, el devenir como mutación, implica el desarrollo de la naturaleza estable de cada uno de los seres individuales. El tiempo, es entonces “imagen móvil de la eternidad”¹²⁵, porque participa de la eternidad del Ser. Respecto de la persona humana, aquel desarrollo de la esencia, parte desde un centro personal interior que puede dirigir la orientación de la actividad a su finalidad, y se expresa hacia lo exterior. En este sentido es que Kierkegaard escribe que: “[...] no es sólo una progresión simple en la que lo originario se conserva, sino una progresión creciente en la que lo originario se incrementa”¹²⁶.

¹²² LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, pp. 13-14.

¹²³ “Si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de todas las cosas se encontrase sólo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación? Y si así fuera, si no existiera un vínculo sagrado que mantuviera la unión de la humanidad, si las generaciones se sucediesen unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas, si una generación continuase a la otra del mismo modo que de árbol a árbol continúa un pájaro el canto de otro, si las generaciones pasaran por este mundo como las naves pasan por la mar, como el huracán atraviesa el desierto: actos inconscientes y estériles; si un eterno olvido siempre voraz hiciese presa en todo y no existiese un poder capaz de arrancarle el botín ¡cuán vacía y desconsolada no sería la existencia!” (KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, p.11).

¹²⁴ KIERKEGAARD, S., *La Repetición: Un ensayo de psicología experimental*. Buenos Aires, JVE Psiqué, 1997, p. 5.

¹²⁵ La frase se encuentra en *Timeo*. (Cfr. PLATÓN, *Timeo*. En Diálogos VI, Madrid, Gredos, 1992, 37d; 38c).

¹²⁶ KIERKEGAARD, S. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II.*, p. 129.

En la concepción inmanentista, todo movimiento es mutación genérica, en el que los seres se funden en el todo del Espíritu Absoluto. Y es por ello, que Kierkegaard es tan crítico del hegelianismo:

La filosofía hegeliana culmina en la tesis de que lo exterior es lo interior y que lo interior es lo exterior. Hegel concluye con esto. Pero este principio es en esencia un principio estético-metafísico, y, de este modo, la filosofía hegeliana concluye felizmente y sin apuros sin haberse enfrentado en lo absoluto con lo ético y religioso, o bien concluye de manera fraudulenta al combinarlo todo (también lo ético y religioso) en un elemento estético-metafísico. [...] Si nuestra época no tuviera el privilegio de ignorar completamente lo que es existir, resultaría impensable que una sabiduría como la hegeliana fuera considerada como lo más elevado, que seguramente podrá serlo para los contempladores estéticos, pero no para un sujeto existente, ya sea ético o religioso¹²⁷.

En palabras de Leonardo Castellani, para el danés, el esteticismo es “la vida que resbala por la superficie móvil de las cosas, hecha más de impresiones que de otra cosa, incurablemente frívola, que se parece a la del animal, que vive en el instante fugitivo y no conoce la muerte”¹²⁸.

Analícense, pues, los dos puntos de vista en conjunto con el filósofo danés: Por un lado, la perspectiva de la participación, en tanto que permanencia en el Ser, manifiesta la posibilidad de la vivencia del hombre en el instante presente como la vinculación desde un centro personal que tanto afectiva como intelectualmente se abre a una temporalidad cargada de sentido, permitiendo así el desarrollo de su propia naturaleza. Puesto que la

¹²⁷ KIERKEGAARD, S. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, pp. 298-299.

¹²⁸ CASTELLANI, L., *De Kirkegaard a Tomás de Aquino*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1973, p.109. En términos de Kierkegaard: “Seguir las determinaciones de la inmediatez es un alivio en la vida, sin importar que uno sea grande o pequeño; pero el salario es también proporcional a ello, sin importar que uno sea grande o pequeño; y aquel que espiritualmente no es lo bastante maduro como para entender que incluso la gloria inmortal a lo largo de las generaciones es, pese a todo, solo una determinación de la temporalidad, el que no entienda que aquello cuya búsqueda mantiene insomne al alma humana en el deseo y en el empeño es algo muy imperfecto en comparación con la inmortalidad asignada a todos los hombres, y que con razón despertaría la fundada envidia de todo el mundo si le estuviera reservada a uno solo, -ese no llegará lejos en su explicación del espíritu y de la inmortalidad.” [...] “Toda vida humana está dispuesta de manera religiosa. Querer negarlo es confundirlo todo y suprimir el concepto de individuo, de especie, de inmortalidad.” [...] “Explicar, [...] cómo mi existencia religiosa entra en relación con lo que me es exterior y se expresa en ello, eso sí que es un problema. Pero ¿quién se toma en nuestra época la molestia de pensar en tales cosas, y ello pese a que ahora más que nunca la vida presente se muestra como un instante fugaz que desaparece? En lugar de aprender de ello cómo aferrarse a lo eterno, lo único que se aprende es cómo perseguir la propia vida, la del prójimo y la del instante, -por andar uno mismo a la caza del instante. Lo único que importa es sumarse a ello, bailar el vals del instante aunque sea una vez; entonces uno ha vivido, entonces uno es la envidia de aquellos desafortunados que no lo consiguen pese a que, más que nacer, irrumpen a toda prisa en la vida y siguen corriendo a toda prisa; entonces uno ha vivido [...]” (KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, pp.213-216);

historia interior de la persona comienza “[...] con la posesión, y su continuidad consiste en ganar esa posesión. Es una eternidad en la que lo temporal no ha desaparecido como instante ideal, sino que está constantemente presente en tanto que instante real”¹²⁹. Vivir desde el centro personal significa actuar una presencia a lo real, estar en el “presente”, en la realidad, que se encuentra cargada de “sentido”. Por el otro, una vida humana orientada ya no desde su centro personal, sino desde la periferia, termina “fuera de sí”, ya que: “El estado de ánimo del que vive de manera estética es siempre excéntrico, pues tiene su centro en la periferia. La personalidad tiene su centro en sí misma, y quien no se posee a sí mismo es excéntrico”¹³⁰.

Es decir, el “individuo existente que olvida su existir se hundirá cada vez más en la distracción [...]”¹³¹. La distracción es la vivencia del tiempo aparente del que ya no es posible huir¹³². Sostener la mirada del inmanentismo, es decir, el esteticismo, como forma de vida implica para Kierkegaard, entonces, vivir descentrado; ya que el tiempo tal y como lo plantea Hegel, es “un salir fuera de sí”¹³³. Aquí se encuentra el instante fugaz, que es tiempo vacío de realidad, pero que se hace eterno en la inmanencia:

En la filosofía actual [el idealismo hegeliano], la abstracción tiene su punto culminante en el ser puro; pero el ser puro es la expresión más abstracta para la eternidad, y, en cuanto nada, es precisamente, a su vez, el instante. Aquí se ve [...] cuán importante es el instante, porque sólo con esta categoría se puede llegar a conceder su significación a la eternidad, estando ésta y el instante en la más extrema contradicción; el hechizo dialéctico, en cambio, hace que la eternidad y el instante signifiquen lo mismo¹³⁴.

¹²⁹ KIERKEGAARD, S. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p.125.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 208.

¹³¹ KIERKEGAARD, S. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, p.122.

¹³² “Tanto se ha hablado ya de la liviandad de la época, que yo creo que ha llegado el tiempo de hablar un poco de su pesadumbre, y espero que la explicación resulte más satisfactoria. ¿No es la pesadumbre el defecto de la época, aquello que incluso su frívola risa deja resonar? ¿Y no es la pesadumbre la que hace que nos falte el valor de dar órdenes, el valor de escuchar, la fuerza para actuar, la confianza para esperar? Y cuando, hoy los buenos filósofos buscan a toda costa dar intensidad a lo real, ¿no sucede que al poco rato nos atragantamos hasta el punto de no poder respirar? Cuando se ha extirpado todo menos el presente, no es de extrañar que se lo pierda a causa del constante miedo a perderlo.” (*O lo uno o lo otro Un fragmento de vida II*, p. 31); “Tú que eres tan buen observador, me darás seguramente la razón cuando observo que los hombres en general se dividen en dos grupos: los que viven preferentemente en la esperanza y los que viven preferentemente en el recuerdo. Ambas partes delatan una relación incorrecta con el tiempo. El individuo verdadero vive a la vez en la esperanza y en el recuerdo, y sólo de ese modo su vida alcanza una verdadera y rica continuidad. [...] el tiempo verdaderamente presente [...] es la unidad de la esperanza y del recuerdo [...]” (*Ibidem*, pp. 129-130)

¹³³ Cfr. HEGEL, F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 258-259.

¹³⁴ KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, p. 197.

De esta manera puede verse, que la ruptura interior implica una disrupción en la propia temporalidad, que queda disgregada en instantes discontinuos y sin relación entre ellos, pero que se eternizan en el discurrir del tiempo abstractamente infinito. En la medida que las tendencias naturales son frustradas a partir de vivir periféricamente se va generando una insatisfacción constante que degenera en hastío. Una contradicción interior que impele al hombre al discurrir dianoico, que es el paso de lo periférico a lo periférico por medio de la vivencia de la instantaneidad vacua de lo genérico. Este discurrir en lo inmediato genera que el deseo, que es el impulso al bien, quede truncado en el deseo mismo, en el cumplimiento de una voluntad carente de realidad. El vacío interior se hace más hondo, puesto que “[...] no hay nada finito en el mundo entero que pueda satisfacer el alma de un hombre que siente necesidad de lo eterno”¹³⁵. Surge entonces el deseo de instantaneidad, de disfrute del instante que como desaparecerá en el devenir eterno, sin huella alguna, debe ser tan intenso como sea posible¹³⁶. Para Kierkegaard esta postura de vida generalmente no se puede llevar a la práctica de manera absoluta por la mayoría de las personas, y así las consecuencias quedan ocultas. Para poder visualizar con más claridad sus resultados, presenta entonces la figura de Nerón, como aquel cuyo poder le permite la satisfacción instantánea e ilimitada de sus deseos¹³⁷:

Me lo imagino algo mayor, pasada ya su juventud, la ligereza de espíritu lo ha abandonado, conector de todos los placeres inimaginables y harto de ellos. [...] Entonces se aferra al antojo de que la astucia del mundo le invente nuevos antojos, pues sólo en el instante del placer halla reposo, y cuando éste pasa, jadea de cansancio. El espíritu busca todavía irrumpir, pero no encuentra brecha alguna, se le sigue decepcionando, y él le ofrece la saciedad del deseo. [...] Entonces el espíritu se condensa en él como una nube oscura, su alma incuba una cólera que se vuelve angustia, y que no cesa siquiera en el

¹³⁵ KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p.186.

¹³⁶ “Desde una perspectiva histórico-universal, empero, el individuo se ve fácilmente tentado a suponer que, no siendo el más que una persona insignificante, su error carece de relevancia infinita [...]”; “Desde el punto de vista de lo ético, la realidad es superior a la posibilidad. Lo ético desea específicamente aniquilar el desinterés de la posibilidad al hacer de la existencia algo de infinito interés.” [...] “Pero, como hemos dicho, la ética se ha hecho a un lado del sistema y, a lo mucho, ha sido reemplazada con un sustituto que confunde lo histórico-universal con el individuo, y confunde la perpleja y vociferante demanda de los tiempos con la eterna demanda de la conciencia sobre el individuo. La ética se concentra en el individuo y, desde el punto de vista ético, es deber de todo individuo el convertirse completamente en ser humano, al igual que es presupuesto de la ética el hecho de que todo mundo nace con la capacidad de llegar a serlo. Que nadie lo logre es un punto irrelevante; lo principal es que el requerimiento esta allí; y si un montón de individuos cobardes, mediocres y ofuscados reúnen fuerzas y se abandonan a fin de convertirse en *masse* en algo con el auxilio de la generación, la ética no regatea en este respecto.” (KIERKEGAARD, S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, pp.144 y 348)

¹³⁷ Analogía que podría asociarse a su vez, a la obra *Calígula* de Camus, en la que se encuentran interesantes puntos de conexión.

instante del goce. He aquí por qué sus ojos son tan sombríos, tanto que nadie soporta mirarlos, y su mirada asusta de tanto fulgor, pues tras los ojos está el alma como en penumbra. [...] Podría horrorizarlo un niño que lo mirara de un modo distinto de aquel al que está habituado, o una mirada pasajera; es como si ese hombre se adueñara de él; pues su espíritu en él quiere mostrarse, hacer que tenga a sí mismo en su conciencia, pero no puede, y es repelido y acumula nueva cólera. [...] De ahí el miedo a los hombres que Nerón tiene en común con las personalidades de esta índole. Es como un poseso, carece de libertad en sí mismo, y por eso es como si cada mirada quisiera atarlo¹³⁸.

El hombre estético termina “como poseso” porque no se posee a sí mismo, está disuelto en la nada, oculto para sí y para los demás. Pero “[...] quien no puede manifestarse, no puede amar, y quien no puede amar es el más infeliz de todos. [...] He ahí el lamentable resultado al que se llega cuando la naturaleza de un hombre no puede revelarse de manera armoniosa”¹³⁹.

Se ha presentado hasta ahora, partiendo del análisis de Leocata, cómo la neutralización de la «culpa» en tanto que eliminación del origen del mal moral en el accionar humano, se relaciona con la categoría de «instante eterno» en la medida en la que se hace inmediato al deseo mismo del ser humano, y que, en la búsqueda de una experiencia estética del tiempo pretende una absolutización de lo efímero. Pues «vivir descentrado», sin una interioridad originaria, capitana de las acciones, implica realizar una ruptura con lo real, a partir de un contacto superficial con todas las cosas, con uno mismo y los demás. Esta postura lleva a la vivencia de un tiempo «aparente», que discurre por medio de instantes fraccionados, «puntillistas», cuya entronización, producto de la identificación entre ser genérico y devenir, equivale a su eternización. Leocata manifiesta, entonces, que, la observación de Kierkegaard, acerca de la propuesta de la filosofía de la inmanencia en cuanto a una «eternización del instante» entendido como vía hacia la búsqueda de felicidad mundana y despersonalizada, conduciría hacia un vacío de sentido¹⁴⁰. Y, a su vez, resalta la importancia que otorga Kierkegaard a la formación de

¹³⁸ KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro Un fragmento de vida II*, pp .170-173

¹³⁹ *Ibidem*, pp.151-153.

¹⁴⁰ Al respecto es interesante el análisis que realiza Francisco Leocata sobre la obra de Kierkegaard, *O lo uno o lo otro (Enten-eller)*, especialmente en *Diario de un seductor y Don Giovanni*; y considera que el danés puede entrever que: “El paso de la plenitud del placer sensible al vacío es análogo a la relación dialéctica entre el ser, vaciado de sus determinaciones, y la nada, tesis sostenida al inicio de la *Lógica* de Hegel.” (LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 13).

la persona por medio de la orientación teleológica de la estética a lo ético y religioso, por medio del ejercicio de la libertad¹⁴¹.

La diferencia entre la postura de la participación y la inmanencia radica entonces en que en la inmanencia el presente en la vida personal es carente de sentido, efímero, sin huella individual, y lleva al hombre a la necesidad de satisfacer el apetito de bien por medio del cumplimiento de una voluntad que reposa en el instante del placer, que se diluye y desaparece en el devenir. La inmanencia, a su vez, tiene un tercer aspecto: la desubstancialización de los seres, estrechamente relacionada con los puntos anteriores. Se estudia, entonces, en el siguiente punto esta cuestión.

2.3. La disolución de la idea de sujeto y de persona

Como se manifiesta en los primeros puntos del trabajo, junto al análisis de Leocata, la metafísica inmanentista contradice el concepto de persona, ya que sin la afirmación de la sustancia particular y su raíz metafísica en la participación no es posible pensar en algo «personal». Porque para entender al ser humano como persona, es necesario afirmar la existencia de una esencia propia, que es participada, otorgada, por un Ser creador, que la sostiene en el tiempo, pero que no se confunde en Él. Es por ello, que Nietzsche al eliminar las esencias habla de “la muerte de Dios”¹⁴². Y simultáneamente con aquella “muerte”, se desdibuja el rostro del hombre, puesto que sin Dios el ser humano pierde su sentido esencial, algo que Foucault haciendo referencia a Nietzsche admitió explícitamente en su obra *Las palabras y las cosas*:

En nuestros días —y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión—, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre (este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de la identidad que hacen que la finitud del hombre se haya convertido en su fin); se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos [...] dioses nuevos, los mismos, hinchan ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer¹⁴³.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁴² Cfr. NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*, Madrid, Ateneo, 2001, Aforismo 125.

¹⁴³ FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968, pp. 373-374.

Si la realidad finita concreta no tiene consistencia propia, sino que solo es manifestación genérica, entonces, se diluye el valor de todas las cosas y también su teleología propia. Por lo tanto, pasan a relativizarse, los otros, lo otro y el hombre mismo. Kierkegaard lo resalta en *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, una de sus obras en la que más críticas realizará al idealismo de línea hegeliana:

El gran secreto del sistema (pero guardemos esto *unter uns* [entre nosotros], justo como los hegelianos guardan entre ellos su secreto) se equipara al sofisma de Protágoras, «Todo es relativo», con la excepción de que aquí es en el progreso continuo que todo es relativo¹⁴⁴.

En ese clima de disolución, la búsqueda de «ser algo» se vuelca en el hombre «masificado», que perdió el valor de su individualidad personal:

Ciertamente, ¿qué es un ser humano individual y existente? Nuestra época bien sabe que es algo insignificante, pero allí radica la particular inmoralidad de la época. Cada época tiene la suya propia; la inmoralidad de nuestra época quizá no sea la lujuria, el placer y la sensualidad, sino más bien un desprecio panteístico y excesivo por el hombre particular. En medio de todo este júbilo por nuestra época y nuestro siglo XIX, resuena un oculto desprecio por el hecho de ser hombre -en medio de la importancia de la generación reina una desesperación por el hecho de ser humano. Todo, absolutamente todo, debe ir junto; la gente quiere engañarse histórico-universalmente bajo el rubro de la totalidad; nadie quiere ser un hombre individual y existente. Tal vez esto sea el motivo de las muchas tentativas por aferrarse a Hegel, incluso por parte de aquellos que han descubierto el carácter sospechoso de su filosofía. [...] Así como los individuos del desierto se ven obligados a viajar en grandes caravanas por temor a los ladrones y los animales salvajes, de manera parecida los individuos de nuestra época sienten terror por la existencia, pues a ésta Dios la ha abandonado; solamente se atreven a vivir en grandes hordas y a reunirse en *masse* con el fin de ser al menos algo¹⁴⁵.

Eliminando a la persona humana, escribe Fazio Fernandez en *Un sendero en el bosque* -en referencia a la crítica de Kierkegaard-, la responsabilidad se dispersa en “la totalidad”, “la masa”, “el público”, “el devenir”, “el Estado”¹⁴⁶, situación que se conecta con la «neutralización de la culpa». El hombre «masificado», disuelto en el todo, es una contraposición del individuo, y corresponde a la existencia inauténtica de la «cantidad»: la masa no muere, no sufre, no vive. Sólo lo hace el individuo, el sujeto, la persona. El

¹⁴⁴ KIERKEGAARD, S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, p. 33.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp.357-358

¹⁴⁶ Cfr. FAZIO FERNANDEZ, M. *Un sendero en el bosque*, p. 104.

hombre masificado ve debilitado su yo personal, y su sentido existencial, puesto que no puede establecer un verdadero vínculo con las cosas.

La asimilación de la identidad humana y su accionar al devenir genérico, por lo tanto, llevan a la descentralización del «yo», localizando toda conducta en la periferia de la personalidad. La superficialidad es su característica¹⁴⁷. Es por eso, que a los estetas “[...] les falta una razón profunda de vivir bien anclada en lo más íntimo de su ser: viven superficialmente”¹⁴⁸. Y la vivencia en la superficialidad, la ausencia de interioridad es otra forma de debilitar la identidad, que dispersa a la persona. En la dispersión no es posible el reconocimiento de uno mismo, ni la valoración de lo propio.

Es por ello, que existe una vinculación entre la integridad y unidad del «yo» con la integridad y unidad del «presente», de la realidad efectivamente presente¹⁴⁹. El presente exige un compromiso, «pide» una relación que requiere de participación y atención. Interés que se transforma en movilización interna. Pero si no se posee unidad interior, todo acontecimiento será un advenimiento fugaz. Por eso escribe Kierkegaard en su *Poscriptum*, que:

Tan pronto como la subjetividad se elimina, y de esta se separa la pasión, y de la pasión se separa el interés infinito, ya no es posible ninguna decisión, ni en esta cuestión ni tampoco en ninguna otra. Toda decisión, toda decisión esencial, encuentra su fundamento en la subjetividad. Un observador (y tal es un sujeto objetivo) jamás experimenta la urgencia de tomar una decisión, ni tampoco puede verla. Esto es el *falsum* [falsedad] de la objetividad y el verdadero significado de la mediación en cuanto estadio pasajero de un proceso continuo, en el cual nada se cumple ni tampoco nada se resuelve infinitamente, pues el movimiento vuelve una y otra vez a sí mismo, siendo este ya de por sí una quimera, y porque el pensamiento especulativo adquiere su sabiduría únicamente en un momento posterior¹⁵⁰.

Tampoco será posible la comunicación con los otros, por lo que no habrá por qué responsabilizarse de los actos realizados. En otras palabras, si el ser humano está ausente,

¹⁴⁷ “He visto en la vida hombres que engañaron a los demás durante tanto tiempo, que su verdadera naturaleza terminó siendo incapaz de manifestarse; he visto hombres que permanecieron escondidos durante tanto tiempo, que la locura les llevó a imponer a otros sus pensamientos clandestinos, algo tan repulsivo como el hecho de haberlos ocultado hasta entonces. ¿O puedes imaginarte algo más horrible que el que tu naturaleza acabe disolviéndose en algo múltiple, que llegues realmente a ser muchos, una legión, como esos desdichados seres demoníacos, y que pierdas de esa manera lo que hay de más íntimo y sagrado en un hombre, el poder de cohesión de la personalidad?” (KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II.*, p. 151.

¹⁴⁸ FAZIO FERNANDEZ, M. *Un sendero en el bosque*, p.116.

¹⁴⁹ Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*. Buenos Aires, Educa, 2005, p.149.

¹⁵⁰ KIERKEGAARD, S. *Poscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, pp. 33.

sin una presencia real y consciente de un «yo» individual, de un sujeto, entonces no es posible desarrollar una historia interior, por lo que no se alcanza el Bien en la cualificación de la habitualidad, puesto que nada permanece en un ser sin un centro personal. Esa es la temática de Kierkegaard en su obra *Aut-Aut*¹⁵¹:

En lo tocante a la vida individual, hay dos tipos de historia, la exterior y la interior. [...] En el primer caso, puesto que la historia es exterior y aquello a lo que se aspira está fuera, la historia no tiene realidad verdadera, y la operación totalmente correcta de la representación poética y artística consiste en abreviarla y apresurarse en pos del instante intensivo. [...] Tratándose de la historia interior, en cambio, cada pequeño instante en particular es de una importancia extrema. Sólo la historia interior es la historia verdadera, pero la historia verdadera lucha con aquello que es el principio vital de la historia, lucha con el tiempo; pero precisamente porque lucha con el tiempo, lo temporal y cada pequeño instante particular tienen una realidad enorme. Allí donde la floración interna de la individualidad no ha comenzado, cuando la individualidad está todavía cerrada, la historia de la que se trata es exterior. Mas la historia interior comienza cuando la individualidad, por así decirlo, brota. El conquistador nato está siempre fuera de sí; el poseedor nato está en sí mismo, por eso el primero llega a tener una historia exterior, y el segundo, una interior. [...] la clave está en lo que hace cada día¹⁵².

Más adelante agrega:

Todas esas virtudes tienen la propiedad de ser, en el individuo, determinaciones centrípetas. [...] comportan además la determinación del tiempo, puesto que su verdad no consiste en ser de una vez por todas, sino en serlo de manera constante¹⁵³.

El obrar humano requiere de recogimiento interior. Es por eso, que para el danés una de las mayores tareas del hombre será la de elegirse a sí mismo en tanto que persona humana, puesto que el que se ha elegido y hallado a sí mismo de manera «ética»:

Se tiene a sí mismo como tarea, entonces, de modo que ésta consiste sobre todo en ordenar, formar, atemperar, incitar, reprimir, en suma, en aportar al alma una equidad, una armonía que es el fruto de las virtudes personales. Así, el objetivo de su actividad es

¹⁵¹ “En definitiva, el elegir es expresión propia y rigurosa de lo ético. Siempre que se trata de una alternativa en sentido estricto, uno puede estar seguro de que lo ético está en juego. [...] Pues cuando la elección es llevada a cabo con toda la interioridad de la personalidad, su naturaleza resulta purificada, y él mismo es conducido a una relación inmediata con el poder eterno que, estando presente en todas partes, penetra la totalidad de la existencia. [...] Y lo lamentable respecto de la vida de los hombres es que muchos de ellos pasan su vida en una tranquila perdición; viven hacia afuera, no en el sentido de que el contenido de la vida vaya desplegándose paulatinamente y apropiándose en ese despliegue, sino que viven como fuera de sí mismos, se esfuman como sombras; su alma inmortal se desvanece, y los atemoriza la pregunta acerca de su inmortalidad, pues se han disuelto ya antes de morir.” [...] “Lo que es patente a través de mi «o... o...» es lo ético. No por ello se trata todavía de elegir alguna cosa, no se trata de la realidad de lo elegido, sino de la realidad del elegir.” (KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, pp.156-158 y 164)

¹⁵² *Ibidem*, pp. 122-123.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 127.

él mismo, pero no determinado de modo arbitrario, pues se tiene a sí mismo como una tarea que se le ha impuesto, si bien ha llegado a ser suya porque él la eligió. Pero, pese a ser él mismo su objetivo, éste es al mismo tiempo otro, ya que el «sí mismo» que es el objetivo no es un «sí mismo» abstracto, adecuado a cualquier situación y, por tanto, a ninguna, sino un sí mismo concreto que se encuentra en viviente interacción con este entorno determinado, con estas circunstancias de vida, con este orden de cosas. El sí mismo que es el objetivo no es un sí mismo meramente personal, sino social, civil. Se tiene pues, a sí mismo como tarea en una actividad mediante la cual interviene en las circunstancias de la vida como esta personalidad precisa¹⁵⁴.

En consonancia con Kierkegaard, la realidad se hace presente si no se vive fuera de sí mismo, en el transcurso de la temporalidad en tanto que humana. Toda persona humana posee una interioridad, una vida espiritual que no es separable de su dimensión sensitiva, sino que conforma una unidad que se abre a lo real en la medida en la que se encuentra en actitud de atención a ello. Es por eso, que, en la cotidianeidad, en la contemplación atenta al sentido y valor presente en las cosas es que el hombre puede desplegarse y dar frutos.

El idealismo, al concebir al individuo como un momento del Espíritu Absoluto, infinito, lo anula. Por lo tanto, el danés, en palabras de Fazio Fernandez, intentará barrer con la identificación idealista “entre pensamiento y ser”, por medio del existir del hombre concreto, que en tanto que real es más perfecto que “la idea”, que corresponde a la “posibilidad”¹⁵⁵. Porque, escribe Kierkegaard, si el hombre tiene “como máximo objetivo una relación de posibilidad”, entonces “no tiene absolutamente nada”¹⁵⁶. Kierkegaard a esta cuestión la denominó el asunto del “individuo” al que nombra como “el existente”, que como se ha expresado anteriormente, es una de las mayores categorías de su pensamiento¹⁵⁷.

Elegirse, es decir, asumir el rol de ser persona humana, para Kierkegaard es, entonces, hacerse responsable de sí mismo en el marco de la temporalidad, que se liga profundamente con la actuación ética.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p.235

¹⁵⁵ FAZIO FERNANDEZ, M. *Un sendero en el bosque*, p.85.

¹⁵⁶ KIERKEGAARD, S. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, p. 124.

¹⁵⁷ FAZIO FERNANDEZ, M. *Un sendero en el bosque*, p.81.

En este sentido es que escribe que:

[...] el *tiempo* empieza a dar cuenta del individuo éticamente existente, y la posibilidad de tener una historia es el triunfo de la continuidad ética por encima de lo oculto, la melancolía, la pasión ilusoria y la desesperación¹⁵⁸.

Llegando al final de esta primera parte del trabajo, se pueden obtener algunas conclusiones. Se ha realizado un largo recorrido a través del pensamiento kierkegaardiano, de la mano de Francisco Leocata, para poder llegar a comprender hasta qué punto la previsión de Kierkegaard en el siglo XIX manifiesta la vigencia de un idealismo inmerso en la cultura contemporánea. Especialmente respecto de las consecuencias éticas que produce la comprensión de una temporalidad que se asimila a un devenir genérico, en la que se empobrece la mirada del hombre sobre la riqueza ontológica de la realidad. Kierkegaard demuestra que existe una estrecha relación entre los conceptos de origen del mal, temporalidad, e individuo. Por otro lado, manifiesta que las consecuencias éticas del inmanentismo hegeliano en el hombre que lo encarna como forma de vida, son las de la experiencia de un hedonismo nihilista. Sus previsiones no son tanto para su época, como para la venidera.

Francisco Leocata escribe que el problema de la crisis actual de la ética, sin embargo, superó lo previsto por Kierkegaard acentuándose en la «posmodernidad» por diferentes razones¹⁵⁹. En las siguientes páginas se profundiza en algunas de ellas, a partir del diagnóstico realizado por Emilio Komar, quien elaboró una descripción de las coordenadas filosóficas que atraviesan nuestra época, en la que señaló en concordancia con Leocata y su referencia a Kierkegaard la fuerte presencia de lo que denomina «criptoidealismo».

¹⁵⁸ KIERKEGAARD, S. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, pp. 254-260.

¹⁵⁹ Cfr. LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, pp. 12-18.

SEGUNDA PARTE

Lo que no viene de la interioridad no llega a la interioridad.

Emilio Komar¹⁶⁰

La segunda parte del trabajo se centra en el análisis de Emilio Komar sobre la presencia de un cierto idealismo en diversos ámbitos de la cultura. Komar consideró que no es posible comprender lo que ocurre en el campo de la filosofía, de la cultura general, de la política o de la vida social contemporáneos, si no se tiene en cuenta la corriente idealista¹⁶¹. El idealismo hegeliano, en su análisis, fue “influyente y dominante durante casi doscientos años”¹⁶², pero luego de la Segunda Guerra Mundial, no se caracterizó por poseer “grandes escuelas o figuras”¹⁶³. Es por ello, que, en su obra *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, se pregunta por el destino de la corriente filosófica, y constata entonces, la presencia de un idealismo «no explícito», al que denominará «criptoidealismo». Es fácil notar que aquella observación descripta, se corrobora en algunas de las obras de autores ya mencionados en la primera parte del trabajo. Se considera a su vez, que el análisis de Komar coincide en numerosos aspectos con el balance expuesto por Francisco Leocata, y con la previsión de Søren Kierkegaard.

Por lo tanto, se realizará junto con el filósofo de origen esloveno, en primera instancia una descripción de las características principales del «criptoidealismo», remontándose a su origen: el idealismo inmanentista hegeliano. Luego, se confrontará la descripción de Komar, con las obras de algunos autores referentes, analizando su relación con una primacía del devenir y el debilitamiento del sujeto. Para ello, principalmente, se tendrá en cuenta la conexión del ser humano con la temporalidad. Puesto que, en la comprensión de la realidad como absoluto devenir, se manifiesta culturalmente, una tendencia a la percepción fragmentada del tiempo, en la que nada parece permanecer, y que finalmente desemboca en un nihilismo.

¹⁶⁰ KOMAR, E., *Orden y misterio*, Buenos Aires, Fraternitas-EMECE, 1996, p. 130. Esta obra junto con *La salida del letargo* las escribió originalmente Komar para su publicación.

¹⁶¹ Cfr. KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2006, p. 6.

¹⁶² *Ibidem*, p. 5.

¹⁶³ *Ibidem*, p.6.

1. «Criptoidealismo» y cultura posmoderna en el pensamiento de Emilio Komar

El Dr. Emilio Komar (1921-2006), nacido en Eslovenia, Licenciado y Doctor en Leyes de las universidades de Lubljana y Turín, profesor de Ética y de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, de la que fue a su vez decano, ha legado un vasto aporte al pensamiento filosófico contemporáneo, especialmente en el campo de metafísica, antropología y ética. “Los grandes principios de la metafísica tomista vistos a través del ahondamiento de los problemas del hombre actual”¹⁶⁴ serán el motor de sus numerosas observaciones y enseñanzas. Es por ello, que en la descripción que realiza, no sólo en la obra que estudia este trabajo principalmente, *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, sino a lo largo de gran parte de su reflexión, buscará elaborar una indagación que llegue a la raíz metafísica de las corrientes filosóficas, especialmente del idealismo y del realismo clásico y «personalista». Considerando que las filosofías mencionadas parten de puntos radicalmente opuestos, analizará, a su vez, las consecuencias filosóficas y culturales que se derivan de ellos. Por lo tanto, para comprender algunos aspectos que pueden enmarcarse como propios de la mirada actual, es necesario profundizar en el idealismo, y estudiar por qué ha tenido una continuidad que se observa de manera ya no tan manifiestamente abierta en sus raíces metafísicas.

Ingresando en el tema de investigación, primeramente, es necesario centrarse en el término «criptoidealismo». La definición que nos brinda Komar es la siguiente: “Entendemos por criptoidealismo a un idealismo no consciente de sí, o no hecho explícito”¹⁶⁵. En otras palabras, Komar sostiene que, tanto en algunas tesis de determinados autores contemporáneos que niegan la metafísica, o no la consideran, como en actitudes vitales del hombre actual, es posible encontrar una conexión con la metafísica idealista hegeliana. No se hace explícita al negar un desarrollo metafísico desde el punto de vista teórico, pero sí, en tanto que «idealismo vivido». Se retoma, de esta manera,

¹⁶⁴ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2008, p. 5.

¹⁶⁵ KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p.5. Varias de las obras citadas de Komar, corresponden a cursos orales, que la Fundación Komar ha desgrabado y publicado a modo de libros. *Criptoidealismo en la cultura contemporánea* fue un curso dictado en 1986.

cuando se profundiza en el tema por medio de la metafísica, la disyuntiva de la postura inicial acerca del principio que sostiene la realidad de los entes finitos. O los seres poseen un *logos* participado, como mantiene la metafísica de la sustancia particular de raigambre aristotélica, o son la proyección de un espíritu inmanente, cuyo ser es «genérico»¹⁶⁶. Para Komar, estos últimos principios fundamentan algunas de las corrientes filosóficas más importantes de la actualidad, estén explícitos o no¹⁶⁷. Y agrega, a su vez, que, por su antagonismo, para sustentar una vía hay que, necesariamente, disminuir o anular la otra.

Se ha presentado ya, junto con Francisco Leocata, cuál es el camino que, - considera este estudio-, se priorizó en la historia del pensamiento. Emilio Komar escribe en este mismo sentido:

Aquí tenemos precisamente la explicación del enorme éxito del idealismo en los últimos doscientos años. Pero, a su vez, como el éxito del idealismo lleva también a resultados claros e indeseables –anulación del hombre, escepticismo, relativismo–, es necesario no hacerse preguntas de fondo. Así se explica otra cosa: el enorme éxito del criptoidealismo: la prohibición de formular preguntas de fondo, la ridiculización de todo planteo metafísico¹⁶⁸.

El «criptoidealismo» prospera en la medida en que no se profundice en las afirmaciones que se sostienen, permitiendo finalmente la coexistencia de planteos que pueden llegar a ser opuestos¹⁶⁹. Sin embargo, la filosofía que voluntariamente se niega a llegar a la base de sus propuestas y a las consecuencias lógicas de sus premisas, afirma Komar, “[...] no tiene ninguna vitalidad ni resistencia”¹⁷⁰, y fácilmente entra en una crisis que luego se manifestará en la cultura.

¹⁶⁶ Cfr. KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 12.

¹⁶⁷ “[...] el punto de divergencia entre el realismo escolástico y Hegel está en la cuestión de la trascendencia y del misterio. Según Hegel, el espíritu atento, volcado a la cosa, puede abarcarla, puede incorporarla en el Yo, puede «consumirla», porque el conocer filosófico, calado en el objeto y procediendo según el movimiento que le es propio, retorna a sí mismo: la sustancia es en sí misma sujeto. Estamos en presencia de una impostación inmanentista rigurosamente desarrollada: como no hay trascendencia, afirma el misterio y la imposibilidad de cognoscibilidad plena, en cuanto a nosotros, de todo lo que existe.” (KOMAR, E., *Orden y misterio*, p. 98).

¹⁶⁸ KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p. 36.

¹⁶⁹ Cfr. KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 31.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 154.

Porque:

Una cultura que no va más allá de los convencionalismos y que no muere en la verdad de las cosas, no puede escapar a su esencial cuestionabilidad. La interioridad es la gran guardiana de la cultura¹⁷¹.

Esta situación, a su vez, se ve reflejada en lo que algunos autores refieren como la «crisis de la posmodernidad»; pudiéndose rastrear, para Komar, en ciertas actitudes, como:

[...] la pérdida del sentido realista de los seres, en la pretensión de cambiar las cosas antes de entenderlas, o de tomar las cosas como material, como una pantalla de proyecciones subjetivas, etc.¹⁷²

En sintonía con Komar, se encuentra Leocata, que en su obra *La vertiente Bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*, considera, que si bien aquello que hoy se denomina «posmodernidad» es algo muy alejado de los ideales hegelianos, no puede dejar de notarse que se entrelaza constantemente “en residuos dispersos del inmanentismo idealista”¹⁷³. A su vez, afirma Leocata que:

[...] muchas de las instancias idealistas quedan como fragmentadas y reprimidas en numerosos planteos actuales sobre cultura, arte, ciencia, educación, política. El triunfo de la mentalidad iluminista -que se caracteriza en la prohibición de acceder a lo metafísico-mantiene sin embargo separados y disgregados estos elementos¹⁷⁴.

Komar encuentra al igual que Leocata; que existe una relación entre la filosofía del devenir idealista y el progresismo de origen iluminista, “[...] y de estos dos con el *proyecto técnico de la realidad* y la manipulación”¹⁷⁵. No hay motivo para “profundizar” en el marco del «criptoidealismo», porque, al igual que en el idealismo, “[...] ir a lo hondo, se justifica si en el fondo hay algo razonable, pero si el fondo es algo oscuro y lo racional está en la superficie, lo lógico es moverse siempre en el sentido de una mayor

¹⁷¹ KOMAR, E., *Orden y misterio*, p.136.

¹⁷² KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia.*, pp. 137-138.

¹⁷³ Cfr. LEOCATA, F., *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*. Buenos Aires, EDUCA, 2013, p. 309.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 309.

¹⁷⁵ KOMAR, E., *Orden y misterio*, p.74. Recuérdese que Leocata también señaló la cuestión de la manipulación como elemento característico de la cultura (cfr. LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, pp. 21; 25; 27-47).

superficie, alejándose de la raíz”¹⁷⁶. De esta manera, escribe Komar, que la “[...] pretensión de llevar luz a la raíz de todas las cosas termina en un pacto de circunscribir la mirada”¹⁷⁷, puesto que, dentro de este marco filosófico y cultural los entes “no tienen sentido, y si lo tienen, no se lo puede conocer”¹⁷⁸. Es importante resaltar, al respecto, que Komar, considera como un elemento esencial del «criptoidealismo» la negación del orden natural, que queda totalmente absorbido y anulado por la cultura¹⁷⁹.

La descripción que realiza Jean Baudrillard sobre la cultura contemporánea en *La transparencia del mal*¹⁸⁰ implica, en este sentido una confirmación de la postura sostenida por Komar¹⁸¹. Baudrillard señala la disolución de los límites esenciales en diferentes categorías culturales/sociales (como el arte, la filosofía, la sexualidad, los medios de comunicación). La anulación, pone en evidencia para Baudrillard, una ausencia de sentido primordial, un vacío, en el que se pierde toda coordenada de orientación:

Ocurre una vez más como en la microfísica: es tan imposible calcular en términos de bello o feo, de verdadero o falso, de bueno o malo, como calcular a la vez la velocidad y la posición de una partícula. El bien ya no está en la vertical del mal, ya nada se alinea en abscisas y en coordenadas. Cada partícula sigue su propio movimiento, cada valor, fragmento de valor, brilla por un instante en el cielo de la simulación y después desaparece en el vacío, trazando una línea quebrada que sólo excepcionalmente coincide con la de las restantes partículas. Es el esquema propio de lo fractal, y es el esquema de nuestra cultura. [...] ¿Es posible que todo sistema, todo individuo contenga la pulsión secreta de liberarse de su propia idea, de su propia esencia para poder proliferar en todos los sentidos, extrapolarse en todas las direcciones? Pero las consecuencias de esta disociación sólo pueden ser fatales¹⁸².

Baudrillard sostiene que la ausencia de identidades, de significaciones estables se manifiesta como una de las características propias del esquema de la cultura actual.

¹⁷⁶ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, pp. 156. También en *Orden y misterio* escribe: “En rigor, la profundidad termina en Hegel identificándose –igual que en los neopositivistas– con la falta de claridad, de penetración de racionalidad.” (KOMAR, E., *Orden y misterio*, p.24)

¹⁷⁷ KOMAR, E., *Orden y misterio*, p. 119.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 133.

¹⁷⁹ Cfr. KOMAR, E. *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, pp. 10-11; 37; 44-45.

¹⁸⁰ BAUDRILLARD, J., *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona, Anagrama, 1991.

¹⁸¹ Komar dedica un análisis detallado al pensamiento de Jean Baudrillard en su curso *Modernidad y posmodernidad*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2001.

¹⁸² BAUDRILLARD, J., *La transparencia del mal*, pp. 12-13.

En referencia a Baudrillard, y en una misma línea con lo expresado por Komar escribe Leocata que:

La expansión de la ciencia experimental y de la técnica a ella unida ha producido un cierto dominio en determinadas áreas, pero a costa de una suficiente unidad de sentido. El problema del mal aflora en una nueva «transparencia» sin dejar de ser doloroso en su misma banalidad¹⁸³.

Se presenta de esta forma, en el «criptoidealismo» descrito por Komar, una continuidad teórica consistente con el diagnóstico de la actualidad realizado por Leocata. La superficialidad que oculta las premisas del idealismo no evita, sin embargo, la vivencia de sus consecuencias lógicas. En este sentido, resalta, en la confluencia de análisis encontrada, la relación que existe entre la negación de sentido en los seres y la potencial capacidad de desarrollar un «espíritu de sistema» que habilite la manipulación. Se profundiza, entonces, en este tema en particular en el siguiente punto.

1.1. El espíritu de sistema y el peligro de la manipulación

Se ha expuesto previamente, siguiendo a Komar, que al vincularse el «criptoidealismo» estrechamente con el idealismo, aunque no de manera manifiesta, se favorece culturalmente la apertura hacia ciertas temáticas que se vinculan al «espíritu de sistema», como la cuestión del orden artificial, o la mirada instrumental. Y, que tal como señalan Komar y Leocata, son afines al peligro de la manipulación. Cuestiones que no solo fueron presentadas por los filósofos estudiados, sino que ya han sido descritas por autores del siglo XX, como Adorno y Horkheimer, y que aún se encuentran presentes en la actualidad. Las temáticas se vinculan al «espíritu de sistema» y a la vez abren a la posibilidad de manipulación, porque, si se pierde toda coordenada, como expresa Baudrillard¹⁸⁴, es posible que el orden intrínseco que se niega metafísicamente a los entes naturales se imponga por medio de un régimen artificial y externo. El «sistema», a su vez, se nutre exclusivamente de factores que interesen intrasistemáticamente, por lo que “[...] es difícil que pueda considerar la realidad dada fuera de aquellos factores”¹⁸⁵.

¹⁸³ LEOCATA, F., *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*, p. 309.

¹⁸⁴ Cfr. BAUDRILLARD, J., *La transparencia del mal*, pp. 12-13.

¹⁸⁵ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia.*, p. 12.

Al negarse un orden natural, deberá proponerse un orden artificial, y, en consecuencia, identificar de alguna manera cual será el orden más adecuado. Pero la inadmisión de las necesidades dadas en lo real no permite establecer una escala de valores objetiva, en la que el bien o la verdad puedan ser coordenadas referentes. Por lo tanto, cuando se proponga un orden, hará falta el respaldo del poder.

Es por ello, que, finalmente, la lucha es la que puede ocupar el lugar del diálogo. Al no haber cabida para la *natura*, para la *res*, solo queda la posibilidad de la producción y la imposición arbitraria de un orden artificial. La realidad es considerada entonces, como un material moldeable, al que se le aplica una potencia extrínseca, una fuerza, que “[...] al no reconocer el orden de las cosas, las destruye”¹⁸⁶. Surge así el primado de lo práctico por sobre lo teórico, que, sumado al desarrollo y priorización de la técnica entendida como progreso social, propio de la Ilustración, creará nuevos dispositivos de poder. De esta manera, el «sistema», manifestado fragmentariamente en diversos ámbitos, termina «construyendo» por medio del discurso:

[...] un mundo que es para nosotros el mundo. Más allá no hay nada: una cosa que estuviera más allá del conocimiento sería, por definición, lo inaccesible, lo incognoscible, es decir, equivaldría para nosotros a la nada¹⁸⁷.

Así, si bien “cada partícula sigue su propio movimiento”¹⁸⁸ otorgado por la fragmentación, no se permite, sin embargo, dentro del sistema, ninguna alteridad limitante, ya que todo está bajo el control de “la voluntad de poder”¹⁸⁹:

Donde todo es práctico, y no hay verdad objetiva, no podemos dialogar para descubrir la verdad. El diálogo exige una condición previa: que mi interlocutor acepte la objetividad de lo real, de lo contrario no hay diálogo sino «negociación». Negociamos como dos comerciantes negocian precios: es cuestión de ir cediendo porque no hay *tertium quid*: la realidad objetiva. Estamos solamente yo y mi dialogante¹⁹⁰.

Komar afirma que, de esta manera, la primacía de la contemplación como guía del obrar “se hace imposible, y si se insiste en ella, la insistencia se hace antinatural y

¹⁸⁶ KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p. 53.

¹⁸⁷ BRUNSCHVIG, L., *La modalité du jugement*, París, Alcan, p. 2. Citado en: KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p.120.

¹⁸⁸ BAUDRILLARD, J., *La transparencia del mal*, p. 12.

¹⁸⁹ Cfr. KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 14.

¹⁹⁰ KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p. 49.

absurda”¹⁹¹. El «espíritu de sistema», que posee un orden propio, constituye, así, “el modelo más puro de inmanencia”¹⁹². Todo aquello que sea «exterior» al sistema pasa a ser simple «materia informe». Es por eso, que, siguiendo las consecuencias lógicas, la realidad dada se reduce a la «realidad material», entendida como “materia para construcciones”¹⁹³. Porque, escribe Komar que:

Si en el sistema interesa lo que el espíritu construyó o compuso, y si la realidad dada cumple solamente la función de material, ¿por qué no abolir ese material y decir que hasta eso es producto del espíritu humano? El espíritu de sistema, en sus últimas consecuencias lleva no solamente al olvido de la creación sino a la negación explícita de toda creación y a la concepción absolutamente creadora de lo humano, a ese espíritu del cual participamos todos creando lo real¹⁹⁴.

Todo lo que existe pasa a ser, así, despliegue del espíritu, que es creación, producción artificial, desarrollada por la «cultura» imperante. La «cultura» en esta perspectiva absorbe y anula a la naturaleza en el «sistema»¹⁹⁵. De esta manera, partiendo de una “[...] tremenda confianza en la creación de un universo artificial”, se prescinde de “todo lo otro”¹⁹⁶. Se «producen» valores, “[...] se lanzan se consumen, se gastan y son reemplazados por otros”¹⁹⁷. Se manipula el vocabulario “[...] para controlar la mentalidad de la masa [...] eliminando ciertos vocablos e introduciendo otros”, ya que si “[...] desaparece la palabra el pensamiento se suprime”¹⁹⁸. Se controla la natalidad, las noticias, etc. Es decir, se aplican criterios de producción tecnológica industrial a la cultura y a la vida en general¹⁹⁹.

¹⁹¹ KOMAR, E., *Orden y misterio*, p. 21.

¹⁹² KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 141.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 12.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 19.

¹⁹⁵ Cfr. KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p. 45.

¹⁹⁶ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, pp. 148-149.

¹⁹⁷ *Ibidem*, pp. 148-149.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 148-149. Es interesante resaltar el análisis que realiza Michel Foucault en el capítulo *Derecho de muerte y poder sobre la vida*, de *Historia de la sexualidad I* cuando al describir lo que denomina la «biopolítica», los dispositivos de poder toman la vida como objetivo, para administrarla y gestionarla, especialmente lo que tiene más propio de “material” y de “viviente”. Los cuerpos humanos resultan así, colonizados y adueñados por un poder distinto, que surge a partir de la modernidad, el «biopoder». (Cfr. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2007, pp. 162-194). Por otro lado, el filósofo y pensador surcoreano Byun-Chul Han hará referencia en la actualidad ya no a la corporalidad biológica, sino a la «psicopolítica» que no emplea la opresión para dominar, sino la seducción inteligente. (HAN, Byun-Chul. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona, Herder, 2014).

El «criptoidealismo», procura, en consecuencia, conseguir un desarrollo ilimitado, “espiritual, cultural, social, político y también económico”²⁰⁰, pero, a costa de la “[...] inestabilidad de todo lo finito: de las personas, empresas, instituciones, naciones, culturas, etc.”²⁰¹ Así es como en la medida en la que la «artificialidad» suplanta el orden natural dado, forzosamente avanzan la inmanencia y la voluntad de poder. Es por eso, que, en este sentido:

La superficialidad es obligatoria, no es una superficialidad por descuido, sino que es una superficialidad exigida por esa actitud no profunda. No participamos porque participar exige salir de lo artificial, de lo nuestro, de lo meramente inmanente. [...]. Las técnicas de comunicación lo único que hacen es aislar más²⁰².

Pero, un sistema que es meramente convencional, y no se apoya en el orden de las cosas se vuelve opresivo, ya que “[...] la naturaleza dada es oprimida por una construcción artificial”²⁰³. Y desemboca, entonces, en la “[...] filosofía de los cambios dolorosos, violentos y sangrientos [...]”²⁰⁴. Se hace así, presente, una vez más la «mirada instrumental» elaborada a partir del estudio del iluminismo de Max Horkheimer y Theodor Adorno, a la que ha hecho referencia la primera parte del trabajo²⁰⁵. La artificialidad empuja a la violencia, porque cercena la mirada sobre lo real, imponiendo la primacía del proyecto. El presente, pasa a ser medio u obstáculo para la realización de la «idea», y la realidad de los seres se somete o se destruye en función de ella.

Es interesante recordar, que Leocata, por su parte y en un mismo sentido, denomina a los aspectos violentos heredados de la ilustración como “voluntad de inmanencia”²⁰⁶. La “voluntad de inmanencia”, sostiene Leocata, se manifiesta a partir de la supresión de la metafísica y la imposibilidad de acceso a una trascendencia, generada por una búsqueda de secularización, y supone un vaciamiento en el sentido del ser que conduce a varias formas de nihilismo²⁰⁷.

²⁰⁰ KOMAR, E., *Orden y misterio*, p. 166.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 166.

²⁰² KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, pp. 147-148.

²⁰³ *Ibidem*, p. 140.

²⁰⁴ KOMAR, E., *Orden y misterio*, p. 166.

²⁰⁵ Komar refiere en muchas oportunidades de sus análisis a esta obra, a la que consideraba una de las obras filosóficas más importantes del siglo XX. Cfr. *Orden y misterio*, pp. 29, 33, 36, 38, 40, 44, 78, 119.

²⁰⁶ Cfr. LEOCATA, F., *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*, p. 427-428. También cfr. *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 250, citado en la página 14 de este estudio.

²⁰⁷ Cfr. *Ibidem*.

A su vez, para Komar, la primacía de la «razón instrumental» heredada del positivismo y en el marco de una filosofía del devenir genérico, lleva a una banalización de la cultura en la medida en la que se instrumentaliza la experiencia del tiempo²⁰⁸. Es el “esquema propio de lo fractal” al que hace referencia Baudrillard al describir la cultura contemporánea. La figura de la percepción de la temporalidad y el valor de la persona humana resultan comprometidos, entonces, con el espíritu de sistema. La consecuencia, en palabras de Komar, es que: “Hoy el aire está saturado de ideas, débiles, sin vida.”²⁰⁹ Y que “[...] mientras tanto el abismo no deja de abrirse a nuestros pies”²¹⁰. Una consideración que Leocata también toma en cuenta, cuando afirma que no es de extrañar que en este panorama “en algunos aspectos el ser humano parezca como algo degradado en su dignidad y desprovisto de una mínima orientación axiológica”²¹¹.

De esta forma, se puede comprender la relación que posee el «criptoidealismo» con la crisis de dirección a la que hace referencia Baudrillard, y la vinculación que existe entre la manipulación del espíritu de sistema y el empobrecimiento de la vida personal por ausencia de comunión con lo real.

Al retomar, entonces, nuevamente, la pregunta acerca del «criptoidealismo», junto con Komar, y en concordancia con las descripciones de Leocata y otros autores, se encuentra que, algunas de las características que refieren a ciertos aspectos de la «posmodernidad», parecieran estar ligadas a la metafísica del idealismo, aunque de manera no explícita y fragmentada, porque no se busca una profundización. Sin embargo, se puede observar una ausencia de sentido primordial y disolución de los límites, como señala Baudrillard, en diversos ámbitos de la cultura actual.

Las consecuencias previstas son, entre otras, la pérdida de coordenadas de orientación y la posibilidad de la imposición de un sistema artificial. Puede considerarse, desde una mirada filosófica, que, de esta manera, se abre la puerta en el «criptoidealismo» a la primacía teórica del devenir y debilitamiento del sujeto, posturas que se analizan en el siguiente punto.

²⁰⁸ Cfr. KOMAR, E., *Orden y misterio*, p.113 y 117)

²⁰⁹ KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p. 15.

²¹⁰ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 154.

²¹¹ LEOCATA, F., *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*, p. 428.

1.2. Primacía del devenir y debilitamiento del sujeto

Se ha expuesto previamente que el pensamiento de Komar sobre el «criptoidealismo» se encuentra en concordancia con las afirmaciones realizadas por Leocata, especialmente en referencia a la tendencia teórica al vaciamiento del sentido del ser, que lleva a la pérdida de toda coordenada en el hombre, y que, en consecuencia, se abre culturalmente al riesgo de la manipulación. A su vez, se manifestó que se evidencia, una relación entre la postura teórica que sustenta la primacía del devenir, con la posibilidad de cercenamiento de la vida interior de la persona humana, puesto que, la perspectiva de algunos pensadores sobre el «cambio» en los entes, no refiere a un perfeccionamiento propio del devenir de las esencias, sino que “[...] consiste en pasar a otra cosa”²¹², en un sentido análogo al que planteaba Hegel.

En este sentido, se descubren coincidencias teóricas entre el pensamiento de Komar y las críticas al idealismo realizadas por Kierkegaard. Es importante profundizar, por lo tanto, en la mirada acerca del devenir que para Komar, presenta la filosofía de la inmanencia respecto de los seres finitos.

Hegel, a diferencia de algunos autores de la modernidad y la posmodernidad, no niega la metafísica. No obstante, la fundamenta desde el Espíritu Absoluto, al que Komar interpreta como «ser genérico». Para Hegel lo que existe es lo particular, concreto, pero que en sí mismo es efímero, pues es el momento de una totalidad. Por eso, expresa Komar que:

La sustancia, entonces, es la totalidad, pero es transparente, incolora, sin interior. «El vacío más allá» la llama Hegel. Este «vacío más allá» es pura nulidad o negatividad, no tiene otra función que la de eliminar progresivamente los momentos finitos y producir los momentos finitos²¹³.

La afirmación tiene relación con el hecho de que, como se ha planteado en el punto anterior, en el idealismo, el *logos*, el sentido último, no es un «principio intrínseco» de los seres, sino, que se encuentra en su «periferia». En la raíz de las cosas, solo hay

²¹² *Ibidem*, p. 99.

²¹³ KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p. 27.

“oscuridad”²¹⁴, ya que, el ser finito, tal como expresa Hegel “[...] no consiste, en sí y por sí, en nada más que *esto, en un extrinsecarse*”²¹⁵. No es pensable, por lo tanto, un progreso o desarrollo interior de cada ser finito de forma individual, porque la inmanencia del «ser genérico» es contraria tanto a la consistencia del ser particular como a la presencia de un «Ser» trascendente, separado del mundo, que dé razón de esa consistencia ontológica y teleología de su movimiento²¹⁶.

Desde la perspectiva de la participación, que integra la filosofía de la sustancia aristotélica, el progreso implica la actualización de las potencialidades de los seres finitos. En otros términos, la plenitud existencial consiste en desplegar la propia esencia, en la medida en la que se actualizan sucesivamente, las posibilidades ya existentes²¹⁷. Por eso, escribe Komar que:

La alienación en la visión de la participación es exactamente lo contrario que en la visión de la inmanencia marxista o hegeliana. No podemos realizarnos sino apoyándonos en la trascendencia. Ese ser perfecto, acto puro, reclama nuestra plena realización²¹⁸.

En un análisis metafísico, el inmanentismo al negar la trascendencia y limitar lo real a lo mundano, otorga un cierto predominio a la potencia por sobre el acto. Sin embargo, escribe Komar, siguiendo a Aristóteles, que, aquello que está en potencia “es forzosamente confuso y oscuro”, puesto que, lo que existe, es el acto, no la posibilidad²¹⁹. De esta manera los entes finitos, que son acto-potenciales poseen capacidad de determinación, de perfección, y son metafísicamente dependientes de un acto puro, que excluye toda potencialidad, y que por lo tanto es «presente en plenitud». En cambio, para la filosofía idealista, la «esencia» del ente particular es «lo universal», que prevalece, haciendo *estallar* sus límites, porque ningún ser finito puede abarcar lo infinito²²⁰.

²¹⁴ Cfr. KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 100.

²¹⁵ HEGEL, G.W. F., *La ciencia de la lógica*, parágrafo 186.

²¹⁶ Escribe Komar que: “El hegelismo es eso y el participacionismo es aquello. [...] Si no es naturaleza ciega es acto puro. Y si es acto puro, tiene que estar fuera del mundo, aunque [...] presente como causa de su efecto; la trascendencia no anula la inmanencia [...]. Al revés, en cambio, en el inmanentismo la inmanencia excluye la trascendencia.” (KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, pp. 99-100).

²¹⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 98-99.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 116.

²¹⁹ *Ibidem*, p.109.

²²⁰ Cfr. KOMAR, E., *Orden y misterio*, p.20.

Para Hegel:

[...] *su individualidad no tiene capacidad para lo comunicado*, y por consiguiente el objeto estalla por causa de aquél, porque no puede constituirse como *sujeto* en este universal, y no puede convertirlo en su *predicado*²²¹.

En otros términos, el inmanentismo idealista propone al ser como un «aparecer y desaparecer» a partir de la superación de los límites del ente particular y su finitud, porque el cambio sólo involucra la negación de lo anterior²²². En el caso de la persona humana, la filosofía del «ser genérico» supone entonces, que:

[...] no hay lugar para la personalidad de nadie, ni para las personalidades en sentido estricto, es decir, individualidades, ni para las en sentido amplio, es decir, de las comunidades, escuelas, regiones, etc. La del *ser genérico* es una filosofía de la *unión sin discreción*, de la *unión con confusión*²²³.

Sin embargo, al volver al diagnóstico que sostiene Komar del «criptoidealismo» en la actualidad, se observa que:

El idealismo tal cual ha sido formulado por sus grandes representantes no llega al gran público y tampoco a la economía, [...] lo que llega es un idealismo diluido, inconsciente de sus fundamentos, que ve con buenos ojos toda superación de los límites, toda acción dirigida al futuro, sea o no sea fundada en la realidad dada, que es impensable sin aristas precisas²²⁴.

Esta afirmación coincide con la descripción del crítico de la cultura contemporánea Fredric Jameson, quien considera que en la actualidad prima lo «impersonal» y «flotante»²²⁵.

La interpretación del idealismo inmanentista de que el «ser» es un «aparecer y desaparecer», puede conectarse, también, al texto citado de Baudrillard sobre la cultura contemporánea, en la que:

Cada partícula [...], brilla por un instante en el cielo de la simulación y después desaparece en el vacío, trazando una línea quebrada que sólo excepcionalmente coincide con la de las restantes partículas²²⁶.

²²¹ HEGEL, G.W. F., *La ciencia de la lógica*, parágrafo 428.

²²² Cfr. KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 98.

²²³ KOMAR, E., *Orden y misterio*, p. 86.

²²⁴ *Ibidem*, p. 163. Nota al pie del autor.

²²⁵ Cfr. JAMESON, F. *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991, p. 32.

²²⁶ BAUDRILLARD, J., *La transparencia del mal*, p. 12-13.

Para Hegel el presente depende del pasado y se dirige al futuro. Es decir, Hegel interpreta la disolución del ser particular en el Espíritu Absoluto, pero a la vez considera una teleología del proceso. Sin embargo, en el «criptoidealismo» se sostiene un «presente» atomizado y separado del pasado y del futuro, y se fomenta un actualismo acelerado y superficial en la percepción de la temporalidad humana, que pareciera ser más cercano a un nihilismo²²⁷. Al respecto, escribe Marisa Mosto comentando a Komar, que el instante desarticulado de los demás momentos:

[...] ha contribuido a generar lo que constituye uno de los problemas más dramáticos de nuestra época: la fragmentación del sujeto. Si la experiencia de la identidad subjetiva se halla íntimamente vinculada a la experiencia tridimensional del tiempo, nuestra cultura que prefiere lo sincrónico a lo diacrónico, lo espacial a lo temporal, lo efímero a la permanencia, es como un ácido empeñado en disolver la identidad del sujeto²²⁸.

Puede comprenderse entonces, que una consecuencia del «criptoidealismo» en el marco de la primacía del devenir, es la aceleración de lo instantáneo que promueve a la despersonalización. En este mismo sentido, Komar sostiene que, si sólo se acepta el instante fugaz, no es posible entonces el arraigo a lo propio ni a la realidad; y recuerda a Max Picard, en su tesis de que el “[...] hombre discontinuo [...] es un hombre deshumanizado”²²⁹. Puesto que, el debilitamiento de la identidad, dispersa aún más a la persona humana, y la sumerge en un presente de instantes fracturados del tiempo.

Kierkegaard al vivir las últimas etapas del romanticismo europeo, empapado de idealismo, puede ver esta situación con claridad, cuando afirma:

En medio de todo este júbilo por nuestra época y nuestro siglo XIX, resuena un oculto desprecio por el hecho de ser hombre -en medio de la importancia de la generación reina una desesperación por el hecho de ser humano²³⁰.

En este sentido, escribe Komar al respecto, que el danés dirige sus críticas a la cultura europea en general, sosteniendo que se encuentra “enferma de existencia

²²⁷ Cfr. MOSTO, M., Prólogo al libro de: KOMAR, E., *El tiempo y la eternidad. Lecciones de Antropología filosófica* 1967. Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2003, p.4.

²²⁸ *Ibidem*, p.5.

²²⁹ PICARD, M. *Hitler en nosotros*. Citado en: KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica* 1966. Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2003, p. 43.

²³⁰ KIERKEGAARD, S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, pp.357-358. Citado también en p. 36 de este estudio.

estética”²³¹. En otras palabras, afirma que el estilo de vida que predomina, y al que hace referencia Kierkegaard, como ya se ha presentado previamente, es el de la sensación, pero en sentido de «lo sensacional», «lo impactante»:

Es decir, un impacto que se busca o produce artificialmente para sacudir la afectividad que de por sí parece como si no tuviera su propia vida, como si estuviera a la espera de un nuevo golpe²³².

A su vez, sostiene Komar, que esta forma de vivir descrita por Kierkegaard se caracteriza en los efectos que produce en la persona, quien finalmente:

[...] jamás se arraiga en nada y jamás se realiza porque todo es un transcurrir de momentos más o menos interesantes, más o menos aburridos, que a su vez están interrumpidos por grandes sensaciones²³³.

Esta situación, significa que importa más el impacto que el contacto con la realidad. Así es, como, sin comunión con la realidad de las cosas, es difícil que las vivencias se arraiguen y procuren el crecimiento interior de la persona.

De manera que la primacía del devenir, para Komar, en concordancia con Kierkegaard, y también con Leocata, produce un cercenamiento del valor de lo real, porque pareciera que parte “[...] de una especie de nada y llega a una cierta nada. Es una especie de proceso que no nos relaciona con nada real”²³⁴.

De esta forma, se establece un nexo entre «criptoidealismo» y nihilismo porque desaparece el «vínculo nupcial» de las personas con la realidad.

En palabras de Komar: “nadie se vincula con nada porque nada vale la pena”²³⁵. Pero, la relativización del valor de lo real termina creando el falso dinamismo en el que la temporalidad ya no es un medio de permanencia, sino de fuga²³⁶. En este sentido, la indiferencia, la arbitrariedad y la fuga son las actitudes correspondientes del ser humano, en respuesta a una realidad en la que nada hay con lo cual vincularse²³⁷.

²³¹ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, pp. 53-54.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ibidem*, p. 55.

²³⁴ *Ibidem*, p. 57.

²³⁵ *Ibidem*, p. 13.

²³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 20.

²³⁷ Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, pp. 99-100.

El panorama que enuncia Komar, no sólo se encuentra descrito por Kierkegaard y Leocata, sino también por numerosos filósofos y pensadores contemporáneos. Lipovetsky, por ejemplo, escribe en su obra *La era del vacío*, que el individuo posmoderno pareciera:

[...] como si tuviese necesidad de permanecer fuera, de ser *transportado* y envuelto en un ambiente sincopado, como si necesitara una *desrealización* estimulante, eufórica o embriagante del mundo²³⁸.

Desde su mirada, la vivencia por parte del hombre de una ausencia de sentido conduce a un nihilismo que no esconde ni compensa nada, porque es una “bulimia de sensaciones”²³⁹.

En el «criptoidealismo», se presenta entonces, además de una primacía del devenir, una perspectiva de vaciamiento o de «nada ontológica» última, que fomenta la dispersión en el ser humano, y altera la percepción de lo real, de lo propio, y de lo social²⁴⁰. Puesto que, si la «nada» es el principio último, la respuesta operativa consecuente en el ser humano será la del alejamiento y la no profundización, tal como lo plantean tanto Leocata como Kierkegaard, cuando hacen referencia a la disolución de la idea de sujeto y persona.

La superficialidad produce un gran desorden, porque no permite estar en lo propio, vivir desde la interioridad o establecer una relación dialogal de un ser a otro ser. Al respecto, escribe Komar que: “No hace falta que ocurran actos de violencia, de opresión explícita, de tiranías espectaculares: basta la superficialidad”²⁴¹.

En este aspecto, el vacío y la superficialidad son dos caras de una misma moneda. Si la alteridad no tiene valor ni sentido, no se justifica la presencia de una vida personal.

Aparece, entonces, de esta manera, para Komar, el idealismo encubierto, en tanto que “filosofía de la cultura”²⁴². Cultura en la que también Lipovetsky, señala la “lógica del vacío” como una consecuencia de la “desubstancialización posmoderna”²⁴³, puesto que, es el resultado de eliminar la posibilidad de captación de una consistencia en los

²³⁸ LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, p. 23.

²³⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 33-37.

²⁴⁰ Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, pp. 102-103.

²⁴¹ KOMAR, E., *El tiempo y la eternidad. Lecciones de Antropología filosófica 1967*, p. 16.

²⁴² Cfr. KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p. 10.

²⁴³ Cfr. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, pp. 14-15.

seres finitos. Sólo queda la pura apariencia autosuficiente, que anula la comprensión de una identidad, semejanza o continuidad. De esta manera, tal como sostiene Baudrillard: “cada valor, fragmento de valor, brilla por un instante en el cielo de la simulación y después desaparece en el vacío”²⁴⁴.

El «criptoidealismo» se manifiesta como nihilismo, en la actitud del hombre que «vive» el desorden, la ausencia de *logos*, e intenta sobrellevarlo “de la manera menos dolorosa posible”, por medio de la fuga o la imposición de un «mundo» creado artificialmente.

Pero no es viable sostenerse en esa postura, y a la vez buscar un crecimiento y desarrollo interior hacia una realización. Por esa razón, Komar afirma:

¿Cómo puede desarrollarse una tonalidad afectiva dominada por la fuga? [...] Es imposible, porque la fuga compulsiva se impone con tal fuerza, que uno no es capaz de quedarse en nada y como no se queda en nada, no se desarrolla, no crece²⁴⁵.

La postura de la inmanencia subjetiva impulsa a abandonar con indiferencia o confusión, el valor de lo real. Pero, sostiene Komar: “Cuando falta una profunda realización se experimenta la opresión de las energías vitales”²⁴⁶.

A la inversa, todo contacto con la realidad es posible si se parte desde un «centro» que rompe con la inmanencia, para salir al encuentro con lo otro. El encuentro permite vivir, crecer, enriquecerse, dándole a su vez más «espesor» al centro, a la interioridad de la persona humana, desarrollada en la sucesión.

Para finalizar, al volver sobre la mirada de Komar acerca del «criptoidealismo» se encontrarán algunos puntos principales que es importante resaltar.

Primeramente, se ha de recordar que Komar constata, existe en la actualidad y especialmente en la vivencia cultural, un idealismo no manifiesto abiertamente, por rechazo a la profundización metafísica. El idealismo fragmentado y no explícito desde el estudio metafísico, se hace presente, sin embargo, en las consecuencias que se derivan de la negación teórica de un orden natural y «logos participado» intrínseco en los seres finitos. Komar destaca, entonces, en concordancia con Leocata y otros autores, la

²⁴⁴ BAUDRILLARD, J., *La transparencia del mal*, p. 12-13.

²⁴⁵ KOMAR, E. *El tiempo y la eternidad. Lecciones de Antropología filosófica 1967*, p. 20.

²⁴⁶ KOMAR, E. *El tiempo y la eternidad. Lecciones de Antropología filosófica 1967*, p. 17.

presencia de un espíritu de «sistema». Puesto que, la pérdida del sentido realista de los seres, que se limitan a un «aparecer y desaparecer», la percepción fragmentada de la temporalidad, la comprensión de la realidad como absoluto devenir, la tendencia desde el aspecto antropológico, a lo «impersonal» y «flotante», enuncian en el «criptoidealismo» la restricción en el encuentro del hombre con un valor intrínseco en los seres, la captación de una teleología y la actuación ética personal. Esta situación, que despersonaliza al ser humano y limita las coordenadas de orientación en su actuación, facilita la imposición de un sistema artificial omniabarcador, que abre a la posibilidad de la violencia y masificación. A su vez, la postura de la primacía del devenir debilita la interioridad del sujeto. Se puede comprender como se correlacionan en el hombre, la percepción de la temporalidad con el desarrollo de la identidad personal y la posibilidad de actuación ética.

Desde la filosofía que se fundamenta en la participación, el anhelo de sentido, en el ser humano, sin embargo, no desaparece. Su prueba es el dolor, la angustia, la apatía, o la incomodidad que produce el cercenamiento de las vivencias profundas, tal como manifiesta en numerosas ocasiones Kierkegaard. La “sobreevaluación de lo inmediato, del confort, de los medios materiales”²⁴⁷ parecieran ser una salida que adormece o embriaga temporalmente ese deseo. Pero, sostiene Komar, la fuerte tendencia a la unidad del «ser», no deja de llamar a la persona humana hacia su perfeccionamiento, puesto que por naturaleza el hombre no busca “la calma, sino la paz, y solamente encuentra la paz en la plenitud”²⁴⁸.

Por último, se observa cómo el primado del placer inmediato con apariencia de eternidad, la disolución de la idea de sujeto y de persona, la neutralización de la «culpa», temas abordados en el diagnóstico de Leocata y profundizados a partir del estudio de Kierkegaard, se conectan con algunos de los puntos principales presentados por Komar.

Por lo tanto, en la tercera y última parte de este trabajo, se profundiza en algunas de las propuestas que manifiesta el realismo personalista dentro del marco hermenéutico en el que se realizó este estudio. De esta manera, se busca presentar una posible respuesta a las problemáticas éticas descritas en los diagnósticos de Leocata -en conjunto con la

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 16.

mirada de Kierkegaard-, y Komar; desde el particular aspecto de la dimensión ética que posee la percepción de la temporalidad.

TERCERA PARTE

En su labor el campesino arranca de a poco algunos secretos a la naturaleza y la verdad que desprende es universal.

Antoine de Saint-Exupéry²⁴⁹

Al analizar el pensamiento de Komar y Leocata, se ha establecido la importancia que posee para el desarrollo pleno del ser humano, la comprensión de los entes finitos como consistentes ontológicamente y, por lo tanto, intrínsecamente valiosos. Y, también se ha afirmado en conjunto con el estudio de los filósofos, que esta comprensión es posible al plantear la metafísica de la participación como supuesto primero. A su vez, en consonancia con la metafísica aristotélica, se ha sostenido que el ente finito no es acto puro o pura potencia, sino un compuesto acto-potencial. Más específicamente un compuesto de acto y “muchas potencialidades”²⁵⁰. Por otra parte, tanto Komar como Leocata, coinciden en considerar al ser humano como portador de una «unidad sustancial»²⁵¹. Asimismo, en la conjunción de sus propuestas, consideran que la intrínseca configuración corporo-espiritual humana se desarrolla plenamente de manera temporal, pero también específica y diferenciada de los demás seres vivientes, porque es personal. Se puede comprender, por consiguiente, que las afirmaciones acerca de la participación, la sustancialidad de la persona humana y su temporalidad acto-potencial, que se desarrollaron teóricamente a lo largo de los temas expuestos previamente, tienen entre sí un hilo conductor, una continuidad lógica.

²⁴⁹ *Tierra de hombres*. Buenos Aires, Troquel, 1957, p. 9.

²⁵⁰ Cfr. KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973, Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 102.

²⁵¹ Escribe Komar acerca de la importancia de una filosofía de la persona humana: “Sustancia se llama en lenguaje aristotélico un ente que tiene una cierta autonomía ontológica, que no es parte de otro, sino que es algo de por sí. La sustancia es aquello que es de por sí, que no es accidente de otra cosa. Aristóteles es el filósofo de las sustancias individuales o particulares. El mundo no constituye una absoluta unidad, sino un conjunto de entes. Frente a una unidad compacta del mundo, él defiende la tesis de las sustancias individuales. Esto tiene gran importancia a nivel de la persona humana, porque la persona humana con su dignidad y autonomía es pensable dentro de una metafísica de las sustancias individuales o particulares y no dentro de una metafísica que las niega.” (*Ibidem*, p.120).

En este sentido, tal como expresa Komar, el realismo es:

[...] inseparable del personalismo, inseparable de la afirmación de Dios trascendente e inseparable, finalmente de un vigoroso retorno a la problemática moral, es decir, al reconocimiento de la miseria humana y del pecado. [...] O el sujeto humano es persona en sentido pleno de la palabra o no es sujeto humano²⁵².

Desde una postura en muchos aspectos similar, advierte también Leocata, que, a pesar de que ya no es posible pensar en un mundo totalmente religioso, porque la secularización dejó una huella muy importante en la historia tanto cultural como filosófica de la civilización occidental:

[...] sigue siendo válida la afirmación de que una filosofía creacionista está íntimamente ligada a una filosofía de la persona humana y que ambas sirven de fundamento a una ética de la vida buena, de los valores y de un finalismo realista²⁵³.

Y a su vez, resalta Leocata, en *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*, especialmente, la importancia de recuperar el sentido de la dignidad de la persona en la actualidad:

No en un sentido concerniente a los temas del conocimiento, sino en su profundidad ontológica. Sin este rasgo es imposible dar coherencia y consistencia a cualquier planteo de orden moral, tan necesario para la subsistencia misma del hombre sobre la tierra²⁵⁴.

Para dar una posible respuesta desde el realismo a la problemática moral humana, que se pregunta en este siglo XXI, cuál puede ser el camino ético por recorrer, es necesario entonces, en concordancia con Leocata y Komar, partir desde un análisis metafísico del personalismo. Es por esa razón que, el estudio de la tercera parte se sitúa específicamente dentro del realismo personalista. Asimismo, en el marco del trabajo propuesto, que se enfoca en el análisis de la temporalidad desde una mirada ética, es preciso estudiar la persona humana, a la luz de la «eidopóiesis»²⁵⁵, porque se incluye de esta manera, la concepción antropológica, la dimensión de la formación y consecuente actuación del

²⁵² KOMAR, E., *Orden y misterio*, Buenos Aires, Fraternitas-EMECE, 1996, p. 125.

²⁵³ LEOCATA, F. *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 252.

²⁵⁴ LEOCATA, F., *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*, p. 424.

²⁵⁵ Siguiendo, a su vez, a Guardini a menudo citado por Komar y por Leocata: “La vida del espíritu -y esto caracteriza su esencia- no recibe su garantía del ser, sino también y definitivamente de lo válido: de la verdad, del bien.” (GUARDINI, R. *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Madrid, Guadarrama, 1963, p. 182). Cfr. Komar, *La vitalidad intelectual*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2000

hombre en el mundo. En otras palabras, es estimable para la valoración de la consistencia ontológica de la persona humana en su totalidad, tomar en cuenta la dimensión ética de la temporalidad.

Se indaga entonces, en la última parte de este trabajo, como propuesta de salida a las problemáticas que posee la actualidad, -presentadas mediante el estudio de los diagnósticos de Leocata, Komar, la visión de Kierkegaard, y de acuerdo al análisis que se desprende de sus pensamientos-; en el significado de una experiencia integral de la temporalidad, y fundamentalmente de la comprensión del «presente», para reflexionar desde el plano del obrar humano, en la relación nodal que, siguiendo la perspectiva filosófica propuesta, se produce entre las categorías de «atención, prudencia, libertad e identidad».

1. La percepción del presente integral

1.1. Participación y presencia: el valor metafísico del instante

Al profundizar en la mirada del realismo personalista y en línea con algunas de las ideas que se extraen del pensamiento de Leocata y Komar, es necesario realizar un análisis del valor que posee el instante en la metafísica de la participación, que a su vez se encuentra en relación con el concepto de «presencia». Es importante, entonces, para estimar lo que implica la participación desde un punto de vista temporal en base al pensamiento de los dos autores estudiados y de algunos filósofos mencionados en sus obras conforme a este tema, tener en consideración, primeramente, la diferencia entre el modo de permanecer en el ser del ente finito, cuyo ser acto-potencial es sucesión temporal (ya que no es del mismo modo todo lo que es)²⁵⁶; respecto del ser Infinito, «Eterno»²⁵⁷,

²⁵⁶ Escribe Komar que: “Acto es el ser terminado en su orden, por oposición a potencia o ser en devenir (todavía no realizado del todo). Etimológicamente la palabra *actus* viene del verbo *agere*, *ago* que significa en primera acepción empujar, arriar el rebaño, porque los primeros romanos eran pastores. Luego significa actuar, obrar. ‘*Actus*’ significa no tanto acción como el núcleo de la acción, la realización.” (*Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, pp.101).

²⁵⁷ Eternidad entendida como la define Boecio: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Posesión total, simultánea y completa de una vida interminable (*De consolacione philosophiae*, V, 6).

cuyo ser es “plenitud y actualidad sobreabundante”²⁵⁸. En otros términos, conceptuar que, en tanto que hay seres acto-potenciales que tienden a su realización, es entonces, que se genera movimiento, y que la medición de ese movimiento es aquello que se denomina «tiempo». La sucesión temporal, concebida de esta manera, surge en consecuencia, a partir de la permanencia en el ser de todo ente móvil, puesto que, desde la metafísica de la sustancia particular, todo cambio se manifiesta en aquello que está presente como sustancia existente. Esta afirmación sostiene, por lo tanto, que en el devenir hay algo que «es», pero no es «ser absoluto», sino es un «llegar a ser» o un «dejar de ser». Y lo que es, es lo que permanece, lo que está presente²⁵⁹. El ser en tanto que acto-potencial, entonces, se sostiene como tensión, entre su esencia contingente, propia de todo ser temporal y su existencia participada.

Por un lado, en efecto, el ser finito «es» y aún «no es» todo lo que puede «llegar a ser». Y puede por eficiencia propia -llamado en su finalidad y dentro de sus límites- «llegar a ser» con mayor plenitud en cierto aspecto. El ente finito y contingente no es un ser absoluto ni necesario, y, en consecuencia, el tiempo tampoco es una realidad absoluta²⁶⁰. Por otro, en la medida que hay ser, hay «permanencia» y «presencia».

Distinta es la realidad del Ser Eterno que se encuentra fuera del tiempo porque justamente no está sujeto al cambio. Y no está sujeto al cambio porque es Existencia plena, es presencia absoluta, presente eterno. La participación otorga, entonces, desde una

²⁵⁸ MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, pp. 48-49.

²⁵⁹ “Si ponen en vez de ‘permanencia’ la palabra ‘presencia’, se darán cuenta de que se puede hablar de un desarrollo, de un devenir, en la medida que hay presente algo existente.” (KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo II - Participación y presencia*, Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2008, p. 129).

²⁶⁰ Siguiendo a los autores en los que se fundamenta este estudio, quienes tienen muy en cuenta la filosofía de Edith Stein, se atenderá en este último capítulo, la investigación que realiza la filósofa en *Ser finito y Ser Eterno* acerca del ser en relación con la temporalidad (Cfr. STEIN, E., *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México, Fondo de la Cultura Económica, 1996). Escribe al respecto Leocata que al tratar el punto de la relación entre ética y metafísica: “La propuesta que aquí se presenta supone el tratamiento, que he hecho en otros trabajos, de una fenomenología no desligada del fondo del pensamiento tomista, en la línea que han indicado de alguna manera Edith Stein y otros intérpretes. 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. Se trata de una realidad que tiene una consistencia ontológica, pero que da lugar también para los aspectos fácticos, en los que no siempre se manifiesta una armonía.” (LEOCATA, F. *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 148.) Respecto de Komar, en prácticamente todas sus obras y apuntes de clase se cita y toma en cuenta la filosofía de Edith Stein, por lo que no tiene sentido enumerar los puntos de conexión.

mirada metafísica y temporal, la consistencia de los seres y también la justificación ontológica del tiempo, en la eternidad.

En este sentido hay un aspecto misterioso en el tiempo, puesto que como sostiene Komar, “el misterio del tiempo es el misterio del ser”²⁶¹. Y la participación está dada “en el Ser del ser que va siendo”, y que se manifiesta en su obrar, tal como expresa Enrique Bolzán, en *El tiempo de las cosas y el hombre*²⁶²:

Porque, ¿qué es durar? ¿Qué existir continuamente? ¿Qué es existir? [...] En fin, ¿qué es el ser? [...] Al cabo, todo desemboca en la eterna pregunta por el ser. [...] Por el ser de las cosas y el ser del ser que es capaz de preguntarse por el ser. [...] Y, porque atrapado el ser, todo quedaría atrapado en él, ya que todo cabe en el cauce amplio y profundo -lo único verdaderamente amplio y verdaderamente profundo- del ser. Porque todo es ser... [...] Todo es ser. Pero a su modo. [...] Desde el Ser de Dios, desde ese modo de ser sin modo, desde el Ser que Es, hasta el ser -casi puro <modo>- de la más elemental de las partículas subatómicas, se va desgranando toda una cadena ontológica innegable, de más en más débil, de más en más imperfecta, a medida que sus eslabones se alejan del Ser necesariamente existente²⁶³.

En otros términos, se ha afirmado que, en el ser «que va siendo» hay permanencia por medio de la participación; y también, hay presencia. En este sentido, Komar sostiene que el acto de presencia es tan cercano al sentido del ser, tan primordial, tan original, que de hecho todo ser existente, en tanto que tal, posee una cierta presencia. La presencia, “es un nombre del ser”²⁶⁴. «Participación», «presencia» y «permanencia» forman, de esta manera, un estrecho y profundo nexo. Y si bien «participación» no es lo mismo que «presencia», el tener parte en algo requiere de un acto de presencia.

A su vez, el concepto de «presencia» se une, no solo desde el plano temporal, al de «sentido» del misterio del ser, sino también, desde un aspecto personal, a la inteligibilidad de lo que existe. Santo Tomás sostiene al respecto que todas las cosas se constituyen entre dos intelectos, el intelecto creador y el intelecto que capta y entiende el logos en la realidad²⁶⁵. Por eso siguiendo a Edith Stein, escribe Komar que la presencia

²⁶¹ KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*, p. 70.

²⁶² Cfr. BOLZÁN, J. E., *El tiempo de las cosas y el hombre*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1985, pp. 175-176. El Dr. Juan Enrique Bolzán fue profesor titular de Filosofía de la naturaleza en la carrera de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es citado por Komar en *El tiempo humano. Lecciones de antropología filosófica 1966*, pp. 62; 69-70.

²⁶³ *Ibidem*, p. 175-176.

²⁶⁴ KOMAR, E. *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo II - Participación y presencia*, p. 132.

²⁶⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De veritate*, 1,2.

“es *co-esse*, intelectual y volitivo-afectiva”²⁶⁶. La presencia, sostiene Stein en *Ser finito y Ser Eterno*, es una capacidad del espíritu, puesto que, el espíritu “es sentido y vida en plena realidad: una vida llena de sentido”²⁶⁷. En otras palabras, la relación que se establece entre seres que se manifiestan presencialmente como ontológicamente «plenos de sentido» implica un llamado específico a la movilización en el ser humano. La persona, por consiguiente, en tanto que sujeto corpóreo-espiritual, se dirige intencionalmente a algo otro por su capacidad de conocer y amar. De esta manera, podría afirmarse que la realidad posee “el sello poderoso del calor personal”²⁶⁸.

Desde la filosofía de la participación, el presente, dado en el instante del «ahora», adquiere entonces a la vez, no solo consistencia sino también una significación que hace raíz en la profundidad del misterio luminoso del ser, pleno de sentido y valor, de logos, e inscripto también en la interioridad personal. La persona humana es un horizonte, un ser fronterizo entre el reino del espíritu y la materia, y por eso, la temporalidad es un rasgo esencial de su naturaleza²⁶⁹. Y desde este punto de partida, su condición temporal deja en evidencia una conciencia vital del tiempo que es receptiva a la realidad, y que exige permanentemente movilización interior²⁷⁰. En otras palabras, la experiencia de la propia existencia corpóreo-espiritual se desarrolla a partir de un centro interior que permanece, pero que es presencia espiritual encarnada y vida intencional que se manifiesta en el transcurrir.

En un mismo sentido escribe Leocata que: “La experiencia integral de nuestro ser en el mundo nos llama a la superación del solo devenir temporal hacia la unidad del ser real, ideal y moral”²⁷¹, puesto que se manifiesta en la realidad de los seres participados una estrecha relación entre Presencia como «actualidad» y a la vez como «datidad». A su

²⁶⁶ KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*, p. 30.

²⁶⁷ STEIN, E., *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, p. 394. Las ideas de Edith Stein referentes a este tema son citadas a menudo por Komar. (Cfr. *Orden y misterio*, pp. 131; 149; 154. Y particularmente esta cita en *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*, p. 30).

²⁶⁸ *Ibidem*, pp. 28-29.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 91.

²⁷⁰ Es interesante la reflexión que realiza Leocata, al considerar que no es posible limitarse actualmente a un planteo metafísico que busque: “[...] reiterar un realismo inmediato del ente externo, sin verse de alguna manera obligado a rendir cuentas, aun después de una fenomenología de la apertura al mundo, de la relación entre ser y pensar en lo interior del hombre.” (LEOCATA, F., *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*, p. 73).

²⁷¹ LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 149.

vez, es la vía que toma Edith Stein, que abre camino en el plano antropológico y temporal a una fuerte experiencia personal de contingencia y permanencia. La participación se descubre, así, como realización de una presencia que se sostiene en un encuentro de unidad y diferencia.

De esta manera, el presente es entonces, el tiempo por excelencia de la persona humana. La primacía del tiempo presente en el ser humano se impone inclusive respecto del pasado y del futuro, puesto que la vida de la persona se desarrolla en el presente, y requiere una actitud de presencia desde la interioridad. En este sentido, la intencionalidad en el ser humano solo es posible de realización en la sucesión, en el contexto individual y cotidiano en que se encuentre presente en cada momento.

Esta situación también implica una cierta estabilidad, dada por el sentido, orden, y los valores vivenciales. El tiempo se presenta, de esta manera, no como un «ahora» irracional, sino que en tanto que «presente» contiene dentro de sí la manifestación de la consistencia del ser, que lleva a la experiencia de su fundamento. Y con ello se puede comprender el valor que posee el instante presente en relación con la participación y la presencia. En otras palabras, podría afirmarse desde la filosofía de participación, que contempla la analogía, que la realidad del instante es un punto que acerca la eternidad con la temporalidad, puesto que el ser «es» tanto en el instante infinito como en el instante temporal y finito²⁷². De esta manera, se puede llegar a la experiencia del fundamento, por un lado, en la experiencia de contingencia y finitud del ser humano, que manifiesta una existencia dependiente de la Existencia necesaria e infinita, por otro en la temporalidad humana que se desarrolla a partir de su «ser que va siendo»²⁷³.

La Presencia Eterna no solo otorga sentido, sino también «valor intrínseco» al presente. Por lo tanto, sólo mediante una actitud de presencia se puede comprender y amar en profundidad lo real que en tanto que material, es dado en la sucesión, de un instante por vez. La eternidad entonces, como fundamento, en concordancia con Komar, es el sentido, el valor del tiempo y el “factor condicionante de la cotidianidad” en el ser humano²⁷⁴.

²⁷² Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, Buenos Aires, Educa, 2005, pp. 148-149.

²⁷³ Cfr. *Ibidem*.

²⁷⁴ Cfr. KOMAR, E. *El tiempo y la eternidad. Lecciones de Antropología filosófica 1967*, p. 24.

Es por eso, que escribe:

La duración se desmorona. Es necesario que termine en la culminación o actualidad de la duración: la eternidad que da justificación al tiempo. [...] el tiempo es una limitación, por eso nos cuesta y escapamos. Pero el devenir no es la única dimensión de nuestra existencia, porque permanecemos: hay algo eterno en nosotros. El aspecto eterno da sentido al tiempo²⁷⁵.

Es un camino que, de cierta manera, podría afirmarse que también mantiene Kierkegaard, ya que, desconociendo la analogía del ser, intuye sin embargo a su modo, que el tiempo del creyente se sostiene ontológicamente en la «eternidad», y se manifiesta en la categoría del «instante» presente²⁷⁶. Es por eso, que, escribe Kierkegaard:

En los sucesos repentinos, incidentales y tortuosos de la vida, el alma no estuvo esencialmente presente, y por eso todas esas cosas desaparecerán; no así, sin embargo, para el alma que estuvo esencialmente allí [...]. En la eternidad, en cambio, se eliminan todas las contradicciones, la temporalidad es penetrada por la eternidad y conservada en ella [...]²⁷⁷.

Desde esta perspectiva, la temporalidad, contiene, para el ser humano, un valor inestimable, porque como reconoce también Komar, “el tiempo es la trama de la eternidad, porque nuestra eternidad está hecha de nuestra vida”²⁷⁸. Sin ese respaldo, la existencia sería solamente “una fugacidad pulverizada”²⁷⁹, un abandono al instante huidizo que ya se va. El tiempo humano, si bien es imperfecto y pesa, porque implica aceptar con valentía la condición humana, limitada, imperfecta también; manifiesta el verdadero sentido y valor de cada instante, que trasciende el «ahora efímero». Porque el tiempo, para el hombre, no es exclusivamente medida de su movimiento, sino de la propia existencia. Podría afirmarse que, en la experiencia cotidiana del ser humano, en su anhelo existencial, se inscribe constantemente su tensión hacia la eternidad²⁸⁰.

²⁷⁵ KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*, p. 90.

²⁷⁶ El instante se presenta entre otras cosas como posibilidad de irrupción de la eternidad en la experiencia del tiempo humano.

²⁷⁷ KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, pp. 258-259.

²⁷⁸ DURANDEAUX, J., *L'Eternité dans la vie quotidienne*. París, DDB, 1964, p. 215. Citado en KOMAR, E. *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo II - Participación y presencia*, p. 129.

²⁷⁹ KOMAR, E. *El tiempo y la eternidad. Lecciones de Antropología filosófica 1967*, p. 24.

²⁸⁰ Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*. Buenos Aires, Educa, 2005, pp.152-153

Por eso escribe también Komar que:

El que dice que vive en el tiempo pero no tiene sensación de permanencia, en realidad, no vive en el tiempo. [...] realiza no un devenir temporal, sino momentos desconectados unos de otros²⁸¹.

Recapitulando, la inclinación a la realización de todos los entes se encuentra en el ser humano de una manera superior. Su búsqueda de plenitud trasciende la fugacidad de los hechos ya que en la presencia radica la auténtica actualidad. Sin esta tensión la temporalidad se hace absurda para la persona.

La vivencia de absurdo y vacío no es algo ajeno a la primacía de la praxis, que se manifiesta en los diagnósticos de la actualidad llevados a cabo por Leocata y Komar. Dentro del «criptoidealismo» actual, en la inmanencia de la temporalidad, la eternidad se vuelve horizontal, porque se reduce a la temporalidad de la sucesión sin final. Se impone así la instrumentalización y la superficialidad de la vida, ya que no hay ningún instante que posea valor o sentido, impidiendo la perfección del ente finito. Pero el deseo de plenitud sigue presente en el corazón del ser humano, generando una fractura difícil de esconder. Es la mirada estética a la que hace referencia en tantas oportunidades Kierkegaard.

1.2. La tridimensionalidad del tiempo humano

Se ha planteado previamente que el ser humano encuentra sentido en la temporalidad cuando descubre el valor metafísico del instante. De esta manera, el tiempo no pareciera ser una sucesión de momentos inconexos entre sí, sino un continuo ordenado y pleno de sentido, ya que en la noción de acto-potencialidad de los seres finitos, pasado y futuro no equivalen simplemente a «no-ser»²⁸². Todo ser finito, en la conformación de su naturaleza, se encuentra conservado en el ser (que es otorgado continuamente),

²⁸¹ KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*, p. 79.

²⁸² Es valioso en este sentido, en coherencia con los planteos de Leocata y Komar, seguir a Edith Stein, que afirma: “La actualidad y la potencialidad existen como modos de ser en el simple hecho de ser y pueden ser deducidas de él. La potencialidad que puede pasar a la actualidad, cuya finalidad, de hecho, es pasar a la actualidad, no es no-ser. Es algo entre el ser y el no ser, o bien un ser y un no ser simultáneamente.” (STEIN, E., *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, p. 55)

mediante la participación. Por esa razón, en tanto que finitud que se realiza a través del cambio, y siguiendo a Edith Stein:

Su ser vuelve a vivir de momento en momento. Y no puede resistir puesto que huye irresistiblemente. Así no llega jamás realmente a poseerse a sí mismo. [...] Está puesto en la existencia y allí está conservado de un instante a otro. De esta manera se da la posibilidad de un comienzo y un fin y también de la interrupción de su ser²⁸³.

En la filosofía hegeliana, en cambio, la tridimensionalidad del tiempo pierde su basamento último en el ser finito, quedando todo reducido al «ahora» que pasa de momento a momento en el devenir, sin dejar huella en la interioridad de los seres. La identificación de ser con devenir «desubstancializa», al ser finito y «eterniza» al tiempo en la sucesión infinita, en tanto que tránsito de un ser en «nada» y de la «nada» en ser²⁸⁴.

Es por eso, que, para hacer referencia primeramente a un tiempo tridimensional, es necesario pensar el devenir como desarrollo de una naturaleza propia en cada uno de los seres que conforman el todo, y no como un perfeccionamiento del todo sobre los seres. Como primera afirmación es importante sostener, entonces, que la estabilidad de un centro que es unidad en los seres finitos es lo que permite una comprensión de la unidad de la tridimensionalidad del tiempo.

De la misma manera, se vuelve un hecho fundamental en la percepción del tiempo integral en el ser humano, el considerar la temporalidad, lo sucesivo en unidad, como un continuo de pasado, presente y futuro²⁸⁵. Pero, la temporalidad en lo plenamente humano, supera el aspecto cronológico-físico y biológico. La persona humana toma conciencia del tiempo, lo conoce, lo mide no solo en las cosas sino también abriéndose camino en las interioridades del alma.

En este sentido, desde un punto de vista antropológico, es muy valioso el planteo de San Agustín en *Confesiones*²⁸⁶. Especialmente en el libro XI, donde presenta la

²⁸³ *Ibidem*, p. 71.

²⁸⁴ Cfr. HEGEL, F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafos 258-259.

²⁸⁵ Cfr. FRAISSE, P. *La perception du temps*. París, P. UF., p. 72. Citado en KOMAR, E. *El tiempo y la eternidad. Lecciones de Antropología filosófica 1967*, p. 47.

²⁸⁶ SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Al tocar el tema de la interioridad y la temporalidad en la persona humana, las reflexiones de San Agustín son un paso obligado, que tanto Edith Stein, como Komar y Leocata toman muy en cuenta. (Cfr. STEIN, E., *Ser finito y Ser Eterno*, pp. 54-64; 76-77; KOMAR, E. *Orden y misterio*, pp. 72-73; *El tiempo y la eternidad. Lecciones de Antropología filosófica 1967*, pp. 101; 105; 108-141; LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la*

dimensión metafísica que existe en la relación entre el alma y el tiempo, al transportar el registro temporal al tiempo interior, que se conecta con la eternidad²⁸⁷. Porque desde la perspectiva teológica del cristianismo, la eternidad también requiere de una presencia personal²⁸⁸.

Es en la visión inteligible donde se manifiesta la diferencia entre el tiempo y la eternidad en su modo de antítesis. No obstante, la semejanza que el alma descubre en sí impide que esta disimilitud se resuelva en una contradicción²⁸⁹. Esta afirmación implica que, desde la mirada agustiniana, si se piensa al ser humano con una identidad temporal y espiritual, es necesario recurrir a la perspectiva de la participación y la alteridad metafísica del ser para fundamentar la conservación del pasado y la protención como expectación de lo que adviene, en el centro interior que es el alma.

De esta manera, la temporalidad humana en su tridimensionalidad es duración que se vive a partir de un centro, -al igual que todo ser finito, especialmente viviente-, pero que a la vez es personal. En otras palabras, con interioridad, con capacidad de conocimiento intelectual e iniciativa propia. Desde una perspectiva contemporánea, que se complementa con la mirada de San Agustín, es interesante tomar la afirmación que sostiene Bolzán sobre la interioridad de la persona en relación con la temporalidad:

[...]aún nuestras resoluciones «instantáneas» verán desplegar su compleción en el tiempo, pues siempre apuntamos a un futuro que *nos debe* perfeccionar en nuestra línea de ser, de *homo viator* lanzado irrenunciablemente hacia la eternidad, ese «allá y después» que, junto con nuestro «aquí y ahora» del nacimiento -del renacimiento constante- acota temporalmente nuestra vida²⁹⁰.

El pasado, en lo vivencial, tiene «peso» tanto en la actualidad de la vida de la persona como en su destino. A la vez el pasado individual es una prolongación del pasado biológico, cultural y ambiental de las generaciones anteriores. Por otro lado, el presente

filosofía moral, p. 148; “San Agustín y la modernidad”. *Persona y cultura*, Revista de la Universidad Católica San Pablo, Arequipa, n°6, año 6, 2008, pp. 76-93).

²⁸⁷ Cfr. XI, c. 6, 8.

²⁸⁸ Cfr. KOMAR, E. *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 106.

²⁸⁹ Es provechoso al respecto, resaltar el análisis que realiza Cricco, Valentín (2005). *La memoria en San Agustín: imagen del tiempo y enigma de la eternidad*. I SEMANA AGUSTINIANA DE PENSAMIENTO BUENOS AIRES: “Eucaristía y conversión. Una aproximación desde San Agustín”. Parroquia San Agustín. CABA, del 8 al 12 de agosto.

²⁹⁰ BOLZÁN, J. E., *El tiempo de las cosas y el hombre*, p. 13.

es el ser actual. Y, finalmente, el futuro es la proyección, la espera, el porvenir²⁹¹. En otras palabras, una vida humana que se encuentra en el presente proviene de un pasado y se prolonga al futuro, tanto corporal como espiritualmente.

Por otro lado, desde un aspecto experiencial, también es posible sostener la importancia de la tridimensionalidad del tiempo humano a partir de las vivencias del «yo»; siguiendo el recorrido fenomenológico que realiza Edith Stein:

[...] el yo es siempre actual, es siempre vivo, presente y real. Por otra parte, toda la corriente de experiencias le pertenece: todo lo que se encuentra *detrás de él y delante de él*, donde ha estado vivo o donde estará vivo. De una manera general llamamos a todo esto *su vida*²⁹².

Sin embargo, la conciencia también es acto-potencial, no es actualidad plena. Por lo tanto, el instante presente tampoco surge en la conciencia como actualidad plena, sino que, desde la finitud del presente vivido, se manifiesta “como una cosa que, saliendo de las tinieblas, recibe durante cierto tiempo un rayo de luz y se hunde de nuevo en las tinieblas, o como la cresta de una ola que pertenece a una corriente de agua”²⁹³. Por eso más adelante Stein agrega:

Y todo esto, en cuanto todo, no es actual, sólo lo que está vivo en cada *ahora* es la realidad del presente. La vitalidad del yo no abarca entonces todo lo que puede ser; está siempre vivo en la medida que existe, pero *su vitalidad no es* la del *acto puro* que abarca su ser entero; es temporal y progresa de un momento a otro²⁹⁴.

No es posible, entonces, sostener teóricamente el «ser presente-real» existente del instante, como subsistente en sí, fuera de la tridimensionalidad temporal. En otros términos, para plenificar la naturaleza de la persona, el ser humano requiere de un tiempo en el que no falten ninguna de sus dimensiones.

Finalmente, siguiendo este recorrido del tiempo humano en su tridimensionalidad, es interesante resaltar que San Agustín manifiesta que la temporalidad se caracteriza por

²⁹¹ Escribe San Agustín en *Confesiones*: “[...] nosotros premeditamos de ordinario nuestras acciones futuras, y [...] esta premeditación está presente [...]. Tan pronto como emprendamos esta acción, cuando hayamos comenzado a poner por obra lo premeditado, entonces es cuando existirá aquella acción, porque ya no será futura, sino presente. (XI, c.18, 23)

²⁹² STEIN, E. *Ser finito y ser Eterno, Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, p.69.

²⁹³ *Ibidem*, p.55.

²⁹⁴ *Ibidem*, p.69.

una “cierta distensión”²⁹⁵, y que el alma, ayudada por la “memoria”²⁹⁶, es la que sostiene su “medida”²⁹⁷. El santo de Hipona define entonces a la memoria como “una especie de vientre del espíritu”²⁹⁸. En complemento de esta idea, y siguiendo a su vez a Nicolás Berdiaev en sus *Cinco meditaciones sobre la existencia* (1936), la memoria es un “principio ontológico” que permite mantener la unidad de la persona y es el cimiento de la continuidad de su ser en la tridimensionalidad del tiempo²⁹⁹. Desde este punto de vista, toda presencia a la realidad se impregna de las vivencias anteriores que se hacen corporalidad y espíritu en el «ahora», proyectando a la vez, las posibilidades de su futuro³⁰⁰.

Pero, en tanto que “memoria ontológica de un ser espiritual, existe la posibilidad de una comprensión deformada (deliberada o no) del pasado”³⁰¹, cuando el ser humano no se sostiene a partir de un centro personal que le permita encontrarse totalmente presente en la realidad. Así, en cierto sentido, la «no-presencia», la falta de atención a lo real, dada en la existencia práctica humana, impide la vivencia plena del tiempo. El alma se opone entonces a la unidad y también a la eternidad, repartiendo la existencia en la vivencia de diversos momentos fugaces y fragmentados. La postura no permite conservar el pasado o anticipar el futuro con claridad, puesto que el tiempo presente se vive de manera acelerada y como campo de evasión. El presente es percibido como una simultaneidad desordenada, y la realidad pasa a ser una serie de acontecimientos que la persona atraviesa superficialmente. Tal como afirma Komar, -siguiendo una misma línea teórica que Leocata-, esta actitud también puede describirse como la existencia «estética»

²⁹⁵ *Confesiones*, XI, c.23, 30.

²⁹⁶ *Ibidem*, XI, 28,37-38.

²⁹⁷ *Ibidem*, XI, c.27, 35-36.

²⁹⁸ *Ibidem*, X, c.14, 21.

²⁹⁹ Cfr. BERDIAEV, N., *Cinco meditaciones sobre la existencia*, Bs. As., Aurora, 1948, p. 147. Citado en: MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, pp. 110-111). La memoria «ontológica» hace referencia no tanto al hecho de recordar, sino especialmente a la realidad de una naturaleza humana, que en la medida en que se desarrolla y actúa, deja una huella del pasado en su presente corpóreo-espiritual. Con ello «cualifica» el presente, y posibilita su futuro. Esta memoria no se puede eliminar sin aniquilar a la persona puesto que es la memoria de la duración «eidopoiética». Más adelante se profundizará en el significado del término «eidopoesis» y sus implicancias.

³⁰⁰ Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, p. 111.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 111.

de la que Kierkegaard hace una verdadera fenomenología. Existencia que muchas veces se lleva delante en la actualidad de manera «camuflada», como idealismo³⁰².

En este sentido, la eliminación de una tridimensionalidad del tiempo humano es el punto de llegada de la inmanencia y del nihilismo, porque, reducen a la temporalidad a una simultaneidad de «ahoras» irracionales, desprendidos de un «tiempo aparente» y unidimensional que frustra a la persona y la conduce al «hastío»³⁰³. Experiencia que -por otro lado- numerosos pensadores contemporáneos describen, como, por ejemplo, Emil Cioran:

Los instantes se siguen los unos a los otros: nada les presta la ilusión de un contenido o la apariencia de una significación; se desenvuelven; su curso no es el nuestro; contemplamos su fluir, prisioneros de una percepción estúpida. El vacío del corazón ante el vacío del tiempo: dos espejos reflejando cara a cara su ausencia, una misma imagen de nulidad... Como bajo el efecto de un alelamiento pensativo, todo se nivela: no más cumbres, no más abismos... ¿Dónde descubrir la poesía de las mentiras, el agujón de un enigma? [...] El aburrimiento es el eco en nosotros del tiempo que se desgarrar..., la revelación del vacío, el cese de ese delirio que sostiene -o inventa- la vida... [...] El hastío nos revela una eternidad que no es la superación del tiempo, sino su ruina; es el infinito de las almas podridas por la falta de supersticiones: un absoluto chato donde nada impide a las cosas girar en redondo en busca de su propia caída. La vida se crea en el delirio y se deshace en el hastío³⁰⁴.

Y más adelante agrega:

¿Qué terapéutica emplear contra una enfermedad que no recordamos y cuyas consecuencias infieren en nuestros días? ¿Cómo inventar un remedio a la existencia, cómo concluir esa curación sin fin? Y ¿cómo reponerse del nacimiento? El hastío; esa convalecencia *incurable*...³⁰⁵.

La dispersión en dimensiones debilitadas del tiempo genera una “convalecencia incurable”, ya que frustra eternamente al ser humano, porque no permite una verdadera presencia³⁰⁶. Surge a partir de una indiferencia al llamado profundo del ser propio originalísimo e irrepetible; que lleva a la arbitrariedad de la conducta; la búsqueda de sostén, guía y seguridad en demandas externas a las personales; y provoca en la persona

³⁰² Cfr. KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 55. También véase páginas 18, 25-30 y 46-50 de este estudio.

³⁰³ Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, p.110.

³⁰⁴ CIORAN, E. *Breviario de podredumbre*, Madrid, Taurus, 2014, p. 12.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 13.

³⁰⁶ Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, Buenos Aires, Educa, 2005, p. 39.

la insatisfacción que produce la mentira y la ilusión³⁰⁷. Es, en este sentido, un estado de cierta degradación ontológica que el alma pareciera rechazar, puesto que, si en un ser impulsado constantemente a su desarrollo, a cumplir su finalidad, a la realización de su yo, se produce esta mutilación, «la enfermedad mortal», -parafraseando a Kierkegaard-, es la respuesta³⁰⁸.

Sin embargo, siguiendo a Komar, que al igual que Leocata, también hace referencia al pensamiento del danés, la existencia auténtica, sostenida en una tridimensionalidad temporal, que se opone a la «estética» puede hallarse en la elección lúcida y la aceptación de la propia vida, porque su «yo» profundo no deja nunca de sostener esa posibilidad³⁰⁹. Al anclar el «yo» sus fundamentos en la trascendencia, se abre siempre una salida del tiempo aparente para ingresar en aquello que realmente «es», puesto que, la naturaleza humana logra encontrar en su origen permanencia, aunque se realice en la sucesión. Lo diverso es vivido entonces desde la interioridad, al resguardarse el alma de la fragmentación y dispersión, en la reflexión sobre sí misma. Es un movimiento que, en concordancia con San Agustín eleva al alma a un dinamismo superior. La consistencia ontológica surge entonces de la atención del alma a su realidad presente a través de la tridimensionalidad del tiempo, que en su «estar-siendo» es sostenida por la participación. Es así, que, entra a su vez la dimensión de la libertad del hombre hacia la reunificación y elevación ya que su potencialidad sustancial se constituye a partir de un presente pleno que «comienza a ser» en el «ahora» decisivo de su acto.

Es interesante en este sentido la mirada que presenta desde el personalismo Emmanuel Mounier en su *Tratado del carácter* (1946):

La vida es propuesta a nosotros como porvenir creador: la memoria es un sabor fenecido al servicio de lo venidero; el presente, el punto de aplicación de nuestra energía hacia su futuro. El mañana no es extraño al espacio: está ampliamente abierto ante nosotros, nos ofrece «horizontes» más o menos vastos. Voy hacia él, partiendo del deseo, por medio de una serie de actitudes en las que se expresa mi comportamiento primitivo ante la duración. [...] Si confío habitualmente en la duración por creerla de buen augurio, o por superabundancia vital, entonces la espera indeterminada es más gozosa que ansiosa, y la expectativa inquieta no llega a dislocar mi equilibrio. Inscribiendo el obstáculo como en filigrana de la duración, me estimula y me aferra a la realidad al dictar sus límites a la

³⁰⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 88-89.

³⁰⁸ Cfr. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*. Madrid, Editorial Trotta, 2008.

³⁰⁹ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia.*, p. 54.

impetuosa esperanza. Si, por el contrario, floto pasivamente en mi devenir, el aguardar se vuelve insoportable, y la turbación invade todo mi psiquismo³¹⁰.

Recapitulando, del estudio del pensamiento de Komar y de Leocata se puede desprender que el ser humano encuentra sentido al tiempo en la tridimensionalidad, a partir de la captación del valor metafísico del instante que se sucede en un continuo ordenado. A su vez, al tomar en consideración la filosofía de Edith Stein, queda en evidencia que, el ser humano, en tanto que ente finito, encuentra esta continuidad al descubrir su naturaleza conservada en el ser. Asimismo, en el análisis del pensamiento de San Agustín, que nutre a los filósofos presentados, la temporalidad humana en su tridimensionalidad es duración que se vive desde la interioridad personal. En otras palabras, se puede concluir que, a partir de la comprensión y vivencia de la unidad y estabilidad de un centro personal es que es posible la captación de la unidad de la tridimensionalidad del tiempo. Finalmente, la noción de tridimensionalidad del tiempo humano impide fragmentar la experiencia, y es una realidad filosófica de la que no puede prescindir la persona, sin perder a la vez la riqueza y valor de la temporalidad vivida de manera plena.

2. Atención, prudencia, libertad e identidad

2.1. Las características de la *kinesis eidopoiós* en la esencia humana

En el punto anterior se estableció que la sucesión se da de manera ordenada, con sentido, otorgándole a la temporalidad una tridimensionalidad que se refleja en el tiempo humano. Puesto que, el devenir del tiempo se produce por medio de la orientación interior que posee cada ser, en el que se puede encontrar un logos interno, un *eidós*, una idea que lo guía y que a la vez lo impulsa a su perfección. Una *kinesis eidopoiós* que lo estimula a avanzar y desarrollarse³¹¹.

³¹⁰ MOUNIER, E. *Tratado del carácter*. Buenos Aires, Claridad, 1955, pp. 324-325. Citado en KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica* 1966, pp. 85-86.

³¹¹ Cfr. KOMAR, E., *Curso de Metafísica* 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia, p. 145.

Podría afirmarse, por lo tanto, y siguiendo el recorrido metafísico propuesto, que todo cambio en los seres finitos y materiales es desarrollo o *póiesis* producido a partir de una naturaleza estable o *eidos* que lo posibilita³¹². Es desde esta afirmación, que se puede comprender el término *kínesis eidopoiós* al que hace referencia San Máximo el confesor, y que más tarde Komar denominará «eidopoiesis». El término alude a la realización de un ser a partir del *eidos* con el que fue creado³¹³. De esta manera el movimiento de cada ser finito que conforma el mundo es expresado a través de una orientación interior, que lo define.

Pero, como se ha afirmado previamente en los puntos anteriores, no es posible hacer referencia a una perfección, a una actualización de la potencialidad si no se prioriza al acto por sobre la potencia. Y si en relación con el acto no se fundamenta el proceso de actualización en un acto puro trascendente a la realidad mundanal.

En palabras de Komar:

La perfección es posible si nosotros potencialmente somos algo que todavía no somos, y eso es posible si primero hay acto y luego potencia, y eso, a su vez, es posible si en el orden de toda la realidad primero hay acto puro y luego los seres creados que son composición de acto y potencia. [...] En el orden de las esencias filosóficas reina la más absoluta necesidad³¹⁴.

En otros términos, en la metafísica de la participación la expresión *kínesis eidopoiós* hace referencia a las características propias que posee la dinámica de los seres acto-potenciales y materiales. Por un lado, y, primeramente, todo ser finito dispone de un impulso intrínseco a «ser lo que es llamado a ser» en su esencia, es decir a su perfección por medio de la forma. Por otro, mediante su actuación en el mundo, especialmente aquella que se encuentra dada en la recepción y donación para con los otros seres, también es capaz de desarrollar perfecciones propias de sus capacidades o potencialidades, y assimilarlas como perfección segunda. En otras palabras, en la esencia de los seres finitos se encuentra un dinamismo interno que los impulsa constantemente hacia la realización de sus potencialidades. El «Acto Puro», por medio de la participación, otorga, al respecto, razón y fundamento al movimiento porque, los impulsa atractivamente al

³¹² Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, p. 36.

³¹³ Cfr. KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p. 23.

³¹⁴ *Ibidem*, p.137.

desenvolvimiento de esas potencialidades³¹⁵. De esta manera se puede comprender que la esencia de los seres materiales se realiza temporalmente y no es algo «estático».

Es por eso, que, en la metafísica de la participación se considera que todo ser finito se perfecciona, en la medida en la que es fiel a su propia esencia y finalidad. Ese desenvolvimiento, sin embargo, se va desarrollando plenamente si las circunstancias están dadas. Si no se producen, entonces el ser queda en cierto sentido «mutilado». Por eso sostiene Komar que: “La plenitud para un ser finito es posible en la fidelidad a su esencia finita”³¹⁶.

Desde una mirada antropológica, en concordancia con esta idea, se ha planteado que el ser humano es temporal porque tiene potencialidad. Y que, por consiguiente, para definirse, requiere de cierto despliegue en el tiempo. Por esta razón, la *kínesis eidopoiós* se inscribe también en la finalidad de su naturaleza interna, que es dada³¹⁷. Puesto que, al igual que la totalidad de los seres finitos, su sustancialidad es contingente, y no radica en ella la fuente de su existencia³¹⁸. Sin embargo, se ha planteado, a su vez, en los puntos anteriores a este capítulo, que la temporalidad física es trascendida y superada por la unidad sustancial espiritual y corporal única con la que se conforma el ser humano en tanto que persona. Así, el término «eidopoiesis» humana, adquiere de esta manera, un sentido más profundo, debido a que la esencia se manifiesta principalmente en su vida personal. En este sentido, y siguiendo a Komar, “[...] la esencia humana es la perfección,

³¹⁵ En este sentido, la perfección puede entenderse también como acto. La primera perfección es la forma, como acto de la esencia, que en los seres materiales se realiza de manera temporal, porque son acto-potenciales. El «Acto Puro», que es perfección absoluta no posee potencialidad, por lo que se encuentra fuera del tiempo. Esa condición que no es propia de seres materiales es, sin embargo, según Aristóteles, a la que tienden los seres, que expresa y justifica su movimiento. La perfección segunda es entonces para los seres acto-potenciales, la actualización de lo que está en potencia mediante el obrar; perfeccionándose también a partir de la intercomunicación con los demás seres. De esta manera, la razón última que explicaría todos los movimientos del dinamismo del ente finito es el «amor al ser». Ya que en las posibilidades que le otorga su naturaleza, todo ser material y especialmente todo ser viviente, se impulsa constantemente hacia su realización. (Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072-1073).

³¹⁶ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo II - Participación y presencia*, p. 133.

³¹⁷ Cfr. KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, pp. 145-146.

³¹⁸ “La esencia indudablemente es importante. [...] Pero tomar la esencia como desprovista de existencia es un mal hábito intelectual occidental. [...] Mucho esencialismo nos aleja de la realidad y nos lleva al plano mental, a ideas sin encarnar. Hoy el aire está saturado de ideas, débiles, sin vida.” [...] “El idealismo consiste en la negación de las esencias permanentes y, en general, en la negación de las esencias.” [pero] “Las posibilidades reales están inscriptas en la esencia existente.” (KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, pp. 15-16).

y su *lógos* su razón intrínseca”³¹⁹. A su vez, es importante recordar el valor que otorga Leocata también, a la consideración de la esencia dinámica de la persona humana para responder a los desafíos de la vida ética actual³²⁰.

El ser humano presenta, de esta manera, una singular combinación entre consistencia y existencia que el yo consciente de la persona -al que hace referencia oportunamente Edith Stein- puede reconocer, a partir de la propia experiencia. Y que inscribe en su naturaleza, una tensión entre la temporalidad en la que se encuentra y la eternidad a la que apunta su interioridad. La persona humana entonces, posee características propias, que le otorgan por medio de su capacidad intelectual y volitiva una ventaja y diferencia radical respecto de los otros seres vivientes. Puesto que, la realización de su finalidad no está determinado totalmente, por la forma específica que ofrece su naturaleza.

En este sentido, podría afirmarse, por un lado, desde una filosofía de la participación, que la particular situación de la naturaleza del ser humano, lo diferencia respecto de los demás seres vivientes del mundo, entre otras cosas, por la búsqueda de la definición de sí mismo frente a Dios. De esta forma, la identidad de la persona humana se manifiesta en la unicidad que abre a su trascendencia. Su esencia se desarrolla, -no sólo por autoconciencia y autodeterminación, sino también, por medio de la praxis-, de una manera radicalmente superior a la de los otros vivientes. Por otro lado, también ha de reconocerse, desde la mirada de una filosofía personalista cristiana, que hay en el ser humano una naturaleza herida, una división interior, que genera la necesidad de realizar un mayor esfuerzo para realizar su finalidad.

Existen en el despliegue temporal de la esencia de la persona humana, entonces, algunos rasgos distintivos que se encuentran en relación con su «eidopoiesis» y que es interesante tomar en consideración³²¹.

Para comenzar, puede tomarse como rasgo distintivo de la «eidopoiesis» del hombre, la tensión que posee el ser humano entre necesidad y libertad, que puede

³¹⁹ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 146.

³²⁰ Cfr., LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 74.

³²¹ Las características de la persona humana en relación con la temporalidad a las que se hace referencia en este punto son consideradas a partir del estudio del libro de la Dra. Marisa Mosto *Aspectos del tiempo en la ética*, específicamente en su segunda parte, denominada *El tiempo y el hombre*. (Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, pp. 53-68).

comprenderse como un desarrollo que también es vocación³²². Así, es como en el «corazón» de toda persona, se inscribe el llamado a la plenitud de vida que posee en su dimensión potencial propia. Pero esa finalidad debe ser conquistada por medio de la acción libre inmersa en la sucesión temporal, y no se encuentra exceptuada de falibilidad. A su vez, se podría afirmar que toda inmediatez, dispersión o masificación atentan contra el ejercicio pleno de la libertad, puesto que no permiten una orientación acertada para mejor desenvolvimiento interior³²³.

Por un lado, entonces, en la tensión entre necesidad y libertad, se halla la determinación de una naturaleza, por el otro, la libertad de acción para llevarla a cabo en lo arduo. En palabras de Jean Guitton: “Un destino se despliega al mismo tiempo que se realiza una libertad”³²⁴. La disyunción, sin embargo, otorga la oportunidad necesaria para permitir la actuación ética, puesto que, se presenta un «deber ser» que actúa como exigencia de una naturaleza humana que no se encuentra totalmente determinada y requiere de la elección libre para realizarse.

De esta forma, el *eidos*, le otorga al ser humano las posibilidades de su ser y también su identidad³²⁵. Y, en este sentido, una vida insoportable sería entonces, en términos kierkegaardianos, la falta de desarrollo de esas posibilidades³²⁶. Por eso, sostiene Komar que los actos más personales y característicos de la libertad, son marcadamente

³²² Es interesante recordar, que el ejercicio de la libertad, siguiendo a Leocata, se puede considerar como una de las características de la persona humana en cuanto *modalidad más intensiva de vida*. Libertad, que se entiende -tal como lo plantea Gilson-, como la cualidad de los actos de la voluntad que son precedidos por un acto de deliberación (Para remitirse a esta idea tratada previamente, dirigirse a las páginas 11 y ss. del trabajo).

³²³ Se recuerda la relevancia que otorga Leocata al problema de la masificación actual con la idea de “libertad ilusoria” (Cfr. LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, p. 56). A su vez, siguiendo a Komar, se afirma que no es posible avanzar en la línea de la perfección de lo propio si no hay estabilidad o profundidad, y simplemente se discurre de un momento al otro sin estar verdaderamente presente a nada. (Cfr. KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, pp.47- 48).

³²⁴ Cfr. GUITTON, J., *La existencia temporal*. Madrid, Encuentro, 2005, p.238.

³²⁵ La identidad en la persona hace alusión, por lo tanto, a la “mismidad”, a aquello que permanece a través de los cambios circunstanciales y temporales. También a una unidad, que impide la división interior. Por eso afirma Komar que, si se pierde la identidad, la unidad también se pierde y con ello la plenitud existencial (Cfr. KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p. 25). Por otro lado, es similar a la propuesta que sostiene Kierkegaard en su categoría de “individuo”.

³²⁶ Con una reflexión similar a la de Kierkegaard escribe Komar: “[...] Nosotros nos salvamos con nuestras posibilidades, podemos desarrollar nuestros tesoros, no los ajenos. Lo que nos hace la vida insoportable es la falta de desarrollo de nuestras posibilidades, no de las ajenas. Y lo que debemos a nuestras posibilidades es el desarrollo de nuestro ser, no de un ser común.” (KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 145).

temporales, como el acto de la decisión, que es creador de nuestra personalidad³²⁷. A la vez, la realización de las potencialidades propias es la finalidad del amor humano; puesto que el amor se entiende desde el bien, y es condición para la aspiración a la perfección en el obrar, a la virtud. El «corazón» humano es, entonces, sujeto de llamada y también de «exigencia» del amor. Porque, toda conducta es razonable en la medida en la que se explicita una actitud racional profunda que coincide con el *logos* propio, con el sentido e impulso, con el *eidos* desde el que se es llamado, y es necesaria para poder estar en el camino justo para realizar una acción buena³²⁸. Por último, no es posible realizar este crecimiento personal sin entrar en relación con los otros seres de la naturaleza, y especialmente en el vínculo interpersonal con los otros seres humanos y con Dios³²⁹.

La segunda característica, o rasgo distintivo de la «eidopoiesis» humana, hace referencia a las capacidades específicas del ser humano en su «hilemorfismo». Primeramente, sobresale la importancia de ser persona humana, sujeto espiritual con capacidad de conocer y amar -es decir, con intencionalidad, con referencia a «algo otro»- y que solo se realiza en la temporalidad sucesiva, como ya se ha desarrollado anteriormente. A su vez, profundizando en la mirada de la «eidopoiesis», es importante resaltar que tanto la corporalidad como el aspecto espiritual en el ser humano no son accidentes de la sustancia, sino que se conforman como unidad indisoluble. Se conoce y ama a partir de una determinada corporalidad.

Es una realidad que implica entonces, desde la apertura hacia lo otro, el hecho de que la inteligencia en el ser humano depende de los sentidos, que conocen lo particular y pasan discursivamente de un dato a otro, para luego alcanzar la simple intelección y conocer su objeto. De la misma manera se desarrolla la voluntad, que a la vez es orientada por la inteligencia.

En este sentido, el «hilemorfismo» en el hombre manifiesta que la discursividad de la intencionalidad de la naturaleza es esencial para comprender la importancia de la historicidad humana.

³²⁷ KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica* 1966, p. 33.

³²⁸ Cfr. KOMAR, E., *Curso de Metafísica* 1972-1973. Tomo I – *Inmanencia y trascendencia*, p. 147.

³²⁹ Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, p. 57.

Por lo tanto, se puede afirmar junto con Komar que:

Somos hijos del tiempo, del buen o del mal uso que hayamos hecho de él. [...] Esta explicación íntima de la temporalidad personal nos ayuda a entender las demás temporalidades³³⁰.

La postura del idealismo, en cambio, no permite la mirada «hilemórfica», porque el devenir temporal e histórico, surge de una construcción lógico-sistemática que se deduce a priori³³¹. Lo existente concreto no se descubre entonces por medio de los sentidos, sino que se deduce lógicamente de lo abstracto³³². En palabras de Komar:

[...] el hombre vive a través de su cuerpo, en el espacio y en el tiempo. [...] Conoce y quiere a través de su cuerpo por eso sus potencias son discursivas. Para llegar a una concepción íntima de una situación es necesario que nos pongamos en movimiento. [...] Nuestro conocimiento es discursivo porque captamos diversos sectores a través de los sentidos que nuestra razón unifica. La discursividad lleva a una visión que a su vez es punto de partida para otra visión, y siempre anhelamos un momento no discursivo. [...] Todos los sistemas que desvalorizan al cuerpo como algo extrínseco a la persona, también se caracterizan por una fundamental negación del tiempo y de la temporalidad humana y por ende, cuando elaboran su teoría del conocimiento o de la moral, crean una teoría atemporal. [...] Por una extraña paradoja, la filosofía de la historia moderna sale del racionalismo, no del realismo. [...] Hegel es quien ha formulado la más completa filosofía de la historia moderna. Pero se nos presenta esta dificultad: ¿cómo han podido elaborarla? La han elaborado por pura exigencia conceptual, no a partir de la temporalidad³³³.

La dificultad que se presenta en la dimensión temporal conforme a la corporalidad impone vivencias limitadas y otorga parcialidad a la experiencia. Puesto que, por un lado, el ser humano al conocer por medio de los sentidos accede a una verdad que no termina de abarcar, dada desde un aquí y ahora. Por otro, la voluntad, que sigue a la inteligencia, satisface su apetito de bien en los límites que otorga la realidad de los seres finitos. Pero, también hay instantes que parecieran abrir la posibilidad de existencia a una vida permanente y cualitativamente más rica, que dan espacio a una comunión plena con lo

³³⁰ KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*, p. 33.

³³¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 93-98. También agrega en *Curso de Metafísica*: “El inmanentismo excluye la trascendencia, en cambio la filosofía de lo divino trascendente no excluye a la inmanencia. [...] El conflicto no es entonces propiamente entre la inmanencia y la trascendencia. Sino entre una inmanencia que impide la trascendencia y una trascendencia que da razón a la inmanencia.” (KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 133).

³³² “Se concibe lo eterno de un modo totalmente abstracto. Lo eterno es para la temporalidad como la línea azul del horizonte, pero el que vive de lleno en la temporalidad no llega nunca a esa frontera. El individuo singular que la vislumbra es un soldado fronterizo que está fuera del tiempo.” (KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, p. 257).

³³³ KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*, p. 92.

real³³⁴. Esa experiencia propia del ser humano aumenta el crecimiento perfectivo acto-potencial en la vivencia del tiempo.

Finalmente, la tercera y última característica que se relaciona con la «eidopoiesis» de la persona humana, tiene que ver con su naturaleza social. La «eidopoiesis» no se puede dar plenamente sin una interconexión de la persona con el entorno, con la vida en sociedad y el bien común. Puesto que todo ser humano alcanza su bien y se acerca al misterio de su existencia en la vinculación interpersonal. Sin embargo, si bien existe una marcada búsqueda de la alteridad y cuestionamiento del ser humano sobre sí mismo, no siempre puede encontrarse una respuesta desde la interioridad al «llamado de la realidad».

Pero todo ser vivo necesita de la comunicación con otros seres para poder desarrollarse en su propio modo de ser. Y el ser humano especialmente, porque sin escucha atenta no hay comunicación ni tampoco una respuesta acorde a las exigencias de la vida personal.

En otras palabras, Komar escribe:

[...] nuestros actos no quedan en el vacío. [...] Lo que está hecho no puede hacerse como si no estuviera hecho. Esta verdad está vinculada con la responsabilidad: no puedo dedicarme a una vida frívola e irresponsable. [...] Detrás de todo esto está la temporalidad proyectada en el campo ético. [...] Nuestro pasado personal se prolonga más allá, y nuestro futuro se proyecta también más allá. Se puede hacer muchísimo mal o muchísimo bien hasta después de la muerte. Del mismo modo que una obra de arte y sus autores poseen proyecciones que ellos no hubieran querido, algo semejante pasa con nuestra vida³³⁵.

La afirmación, se vincula estrechamente con los puntos de vista respecto de la «culpa», el «instante» y el «individuo», estudiados en el diagnóstico de Leocata y en los argumentos de Kierkegaard. A su vez, se conecta con el valor metafísico que posee el instante y la importancia de considerar la tridimensionalidad del tiempo humano.

Retomando, entonces, las ideas presentadas, la *kínesis eidopoiós*, que Komar denomina «eidopoiesis», hace referencia a la realización de un ser finito, en tanto que es impulsado por una orientación interior que lo define a través del discurrir de la temporalidad. La afirmación significa que por un lado existe un dinamismo interno en los

³³⁴ “Solo con el cristianismo se llega a comprender la sensualidad, la temporalidad y el instante, justamente porque solo con aquel resulta esencial la eternidad.” (KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, p. 197).

³³⁵ KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*, p. 17.

seres materiales y vivientes que los impulsa constantemente hacia la actualización de sus potencialidades. Por otro, que por medio del obrar también es posible adquirir perfecciones que enriquecen su naturaleza. En la esencia humana, ese llamado a «ser», adquiere un sentido más profundo, puesto que su vida es «vida personal».

A su vez, el ser humano se encuentra con el desafío de orientarse hacia su finalidad a partir de una naturaleza herida. Las características propias del ser humano presentarán, por lo tanto, en la «eidopoiesis» algunas particularidades: tensión entre necesidad y libertad, un hilemorfismo único y una singular naturaleza social.

En otras palabras, la naturaleza humana, no se encuentra totalmente determinada y requiere de la elección libre para realizarse, y en este sentido el acto de decisión adquiere un peso relevante. Asimismo, siguiendo esta idea desde la mirada del «hilemorfismo», la conformación personal corporo-espiritual se desarrolla en la vivencia del tiempo, y es una realidad que implica una cierta co-creación, puesto que toda acción humana posee también historicidad. Esta realidad impacta en el aspecto social del hombre, porque la «eidopoiesis» se da plenamente desde la relación del ser humano con el entorno y en la búsqueda del bien común.

En resumen, el «corazón» humano, es decir, el ser humano hilemórficamente conformado y con interioridad personal, es sujeto de llamada y también de «exigencia» del amor, y su respuesta se desarrolla a través de la temporalidad.

Por lo tanto, es necesario pensar de qué manera los hábitos buenos pueden actuar como instrumento para encontrar la armonía en su naturaleza «eidopoiética» y manifestar así, la importancia que posee la dimensión ética en la percepción de la temporalidad.

2.2. La encarnación de los hábitos buenos y su relación con la prudencia como virtud esencialmente temporal

La vivencia de la temporalidad, como tendencia hacia el perfeccionamiento y búsqueda de plenitud, pone al ser humano en contacto con la dimensión del bien. En otros términos, todo ser finito busca hacer realidad aquello que se encuentra potencialmente en su naturaleza, y de esta forma, recibe en su perfeccionamiento, también, un bien. Desde un aspecto antropológico, los hábitos buenos, perfecciones y cualidades de la naturaleza

humana, son entonces, los mediadores que ayudan a alcanzar ese fin. A la vez, y desde un aspecto ético, los hábitos, al sedimentarse en la persona humana, constituyen el desarrollo de las virtudes. De esta manera, otorgan las condiciones para que el ser humano pueda experimentar un encuentro verdadero con lo real, que también está dado en el tiempo. Aquí es donde se puede encontrar el sentido relacional que posee la encarnación de los hábitos buenos con la prudencia. Porque la prudencia, como “la primera entre las virtudes cardinales”³³⁶, tal como afirma Josef Pieper, y como virtud esencialmente temporal y relacionada con la potencia intelectual, puede brindar la clave para comprender la dimensión ética que tiene la percepción de la temporalidad en el ser humano. La prudencia, siguiendo la tradición escolástica que se sustenta en la ética aristotélica, es la *recta ratio agibilium*, porque perfecciona la potencia intelectual al relacionarse con lo que es bueno para el hombre, y en esta rectificación de la razón, la acción humana sobre lo contingente y concreto, es decir, sobre lo temporal, se vuelve más lúcida y acertada³³⁷.

Se comienza, entonces, con el aspecto antropológico de los hábitos para luego hacer referencia a su relación con la prudencia.

Respecto del aspecto antropológico de los hábitos, se han presentado a grandes rasgos en el punto anterior, algunas características propias de la «eidopoiesis» en la naturaleza de la persona humana, en tanto que desarrollada de manera temporal. En la «eidopoiesis» del hombre entra la tarea e importancia de los hábitos buenos, porque se generan a través de la historia personal.

En este sentido es interesante la reflexión que realiza Leocata, respecto de la necesidad de estudio de una filosofía de los hábitos buenos, si se piensa al hombre desde su condición temporal:

Nuestro filosofar, teniendo también en cuenta los recursos y respuestas de las grandes religiones (que deben ser purificadas de las tentaciones del poder y de la violencia), nos indica que, en la condición temporal del hombre, pueden alcanzarse remedios parciales,

³³⁶ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*. Madrid, Ediciones Rialp, 1976, p. 16.

³³⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco VI, 5, 1140b*.

con la constatación de que el mismo avance de la historia muestra, junto con los horizontes nuevos, o enmarcados en ellos, nuevos males³³⁸.

Los hábitos se conforman como parte de la naturaleza humana, y se «encarnan» por medio de la sucesión de la temporalidad a partir de cada una de las experiencias que se van tomando y elecciones que se realizan en el día a día. En la medida en la que se desarrollan, se vuelven entonces, cualidades y disposiciones que disponen el modo en que se realiza la naturaleza del hombre. Los hábitos son cualidades personales porque se terminan conformando como una característica de la naturaleza propia, como parte de la identidad de la persona. En este sentido, respecto de la «eidopoiesis», son los hábitos, en parte, los que permiten que la idea, sentido, logos o *eídos* potencial de toda persona se haga realidad en el discurrir del tiempo, porque se conforman mediante las elecciones libres que se realizan en la temporalidad, y se asientan así en el ser de cada individuo, como testigos de una historia personal³³⁹. De esta manera, y si los hábitos adquiridos son buenos, pueden constituirse también como vías para contribuir al orden y al bien del cosmos; porque, recordando a Komar, cada acto que el ser humano realiza no “cae en la nada”, sino que deja una huella en la interioridad, en la relación con los otros seres y en el devenir.

A su vez, los hábitos se conforman también como disposiciones para el actuar. De esta forma, si son buenos, posibilitan el perfeccionamiento de la persona y consolidan la naturaleza en función de su finalidad. Los hábitos buenos, de este modo, podrían ser además de una eficaz herramienta para el ejercicio de la libertad, una oportunidad para reconciliar de alguna manera, al deseo de bien como tendencia de la persona, con su objeto.

Sin embargo, los hábitos no necesariamente llevan a un crecimiento, si la persona en su temporalidad elige un camino distinto al de su sentido, naturaleza o finalidad. Komar lo expresa de la siguiente manera:

La expansión humana sólo puede darse en el ámbito del ser. [...] El ser real, con su orden, constituye el verdadero campo de expansión. [...] pero, si miramos para adentro, el hombre encuentra en sí mismo un campo de expansión cuando acepta la realidad objetiva

³³⁸ LEOCATA, F., *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*. Buenos Aires, Educa, 2013, p. 433.

³³⁹ Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, p. 69.

de sí mismo y no confunde el yo real, la persona tal cual es él, con una imagen idealizada, mejorada o reformada del yo³⁴⁰.

Para que los hábitos se encuentren en línea con el crecimiento de la naturaleza, es decir, sean buenos, y por lo tanto se conformen como virtudes, es necesaria la atención a lo real, que permite contemplar, conocer y adecuarse al orden de lo verdadero:

Es tesis de Santo Tomás que la virtud no es otra cosa que una afectividad que obedece a la medida justa, real, y racional. [...] En la medida en que esa misma tendencia pasional se hace penetrable por la presencia de la medida racional, por una atención a las cosas, en la medida en que avanza la penetración, aumenta la virtud. La virtud no es algo añadido a las posibilidades de las potencias humanas, sino un orden dentro de la pasionalidad³⁴¹.

Si los hábitos son buenos se conforman como virtudes. Las virtudes, en este sentido, escribe Komar, son «arraigo» a la realidad y constancia, en sentido de consistencia³⁴². En otras palabras, son coincidencia con el logos interior, por lo que no es posible que existan fuera de la verdad, que se encuentra tanto en las cosas como en la naturaleza propia³⁴³.

La afirmación de Komar, que sigue la filosofía de Santo Tomás, implica que toda virtud, en cuanto tal, supone una unidad de la naturaleza humana, en la que las pasiones desempeñan un importante papel, puesto que el ser humano es un todo sustancial³⁴⁴. A su vez, agrega Komar que:

Fue la moral racionalista, de esencias fijas, concebidas como ideas geométricas, la que ha llevado a una especie de esclerosis en la moralidad. Entonces liberarse del racionalismo rígido significa destapar enormes fuentes de perfeccionamiento, lo cual constituye la sal de la vida³⁴⁵.

Desde un punto de vista «hilemórfico», entonces, las virtudes, pueden contribuir por medio de la tarea diaria a que la dimensión espiritual se encuentre eficazmente con la inteligibilidad, valor y belleza de los seres³⁴⁶. De esta manera, el bien generado se difunde,

³⁴⁰ KOMAR, E., *El tiempo y la eternidad. Lecciones de Antropología filosófica* 1967, pp. 44 y 45.

³⁴¹ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 51.

³⁴² Cfr. KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica* 1966, p. 43.

³⁴³ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 142.

³⁴⁴ Cfr. KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica* 1966, p. 92.

³⁴⁵ KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 103.

³⁴⁶ Cfr. MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*, p. 73.

y a la vez, se acepta y recibe como donación de los otros, perfeccionando la interioridad de la persona.

En sentido inverso, podría afirmarse entonces, que todo desorden del ser humano tanto interior como en sus relaciones sociales impacta también en los demás entes naturales.

La teoría de las virtudes de la ética clásica sostiene, por lo tanto, que, para adecuarse al orden verdadero es necesaria la atención a lo real. Pero, es por medio del intelecto que se obtiene el conocimiento de lo bueno y verdadero, poniendo en contacto al ser humano con el sentido de la realidad. La voluntad, así, depende primeramente de lo que el entendimiento le presenta. A su vez, es de esta manera que el ser humano puede encontrar el valor intrínseco en las cosas y ejercitar su libertad en la temporalidad³⁴⁷.

Es interesante resaltar entonces, respecto del «criptoidealismo», que, si la cultura busca prescindir de lo dado, la realidad existente de la que el ser humano también forma parte pasa a ser vista, afirma Komar, “de una manera superlativamente chata”. Porque si lo dado no es asumido y experimentado en la interioridad, y por lo tanto tampoco es

³⁴⁷ Escribe Komar que, sin la referencia a la realidad dada y su consiguiente subordinación, podría comprenderse la libertad como “independencia” de la naturaleza del ser, con la consecuente pérdida del valor de las cosas (Cfr. KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p. 16). Pero la característica del valor es justamente el hecho de que se impone de por sí a partir del resplandor de belleza que poseen los seres cuando son conocidos en su sentido, en su logos interior. Circunstancia que produce indefectiblemente en la persona una respuesta intelectual y afectiva, generando en este encuentro, en palabras de Komar, un “interés desinteresado”. (KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*, p. 75). Puesto que Komar define el valor de la siguiente manera: “Lo válido, lo valioso, y, por lo tanto, el valor podría ser definido como «aquello que arrastra con su propio peso», aquello que vale, en cierto modo, en sí, no en vista de lo otro.” (KOMAR, E., *Orden y misterio*, p. 150.) A su vez, escribe: “El aspecto energético de los valores salta a la vista. Los valores no lo dejan a uno indiferente: lo sacuden, se le imponen, lo empujan a la decisión y a la acción. Louis Lavelle en su *Traité des valeurs* los define precisamente por este rasgo: «El valor es lo que rompe nuestra indiferencia». La fenomenóloga Edith Stein se expresa en términos análogos: «La vida espiritual de la persona está incluida orgánicamente en un gran conjunto de sentidos (*Wirkungszusammenhang*): cada sentido comprendido exige una actitud correspondiente y tiene a su vez la fuerza que mueve a actuar en conformidad” (*Ibidem*, p. 149). El valor es lo que rompe la indiferencia de la inteligencia y de la voluntad porque se impone a la persona de manera absoluta, de por sí y no en función de algo otro. Es una vivencia de encuentro, entonces, que se debe en cierto sentido a un parentesco entre todos los seres. (Cfr. KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*, p. 78). Puesto que, desde la mirada de la participación que es trascendente, lo creado es perfección infinita que “reverbera de mil maneras”. (Cfr. *Ibidem*, p. 75). A su vez, Leocata otorga un lugar esencial al estudio de los valores, no solo en *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, sino también a lo largo de su obra filosófica, y especialmente en el análisis del pensamiento de Louis Lavelle. (Cfr. LEOCATA, F., *La vida humana como experiencia del valor. Un diálogo con Louis Lavelle*. Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1991).

valorado, queda fuera de lo propio del ser humano, y, en consecuencia, también queda excluido de su crecimiento individual y perfectivo³⁴⁸.

En este sentido, Komar, a su vez sostiene que: “La vida, dentro de una realidad desvalorizada es sumamente pobre, aunque el hombre tenga una mayor libertad aparente y superficial”³⁴⁹.

La atención que genera conocimiento, y posterior respuesta personal libre, son en este sentido, propias de la virtud de la prudencia. Asimismo, la actitud interior que perfecciona al ser humano en el devenir y exige atención a lo real también requiere de consideración al sentido del tiempo para orientarse en el obrar.

En otras palabras, la prudencia es la atención habitual a lo real y en contacto con el sentido del tiempo, para que el ser humano pueda realizar actos propiamente libres y fecundos. De esta forma, la prudencia se relaciona desde una mirada temporal con la oportunidad que revela la atención a lo real en cada circunstancia, para responder y obrar, en consecuencia, de manera ajustada.

La prudencia, desde la ética, juega, por lo tanto, un papel primordial en ese profundo nexo metafísico que se había presentado previamente, entre participación, presencia, presente y tridimensionalidad del tiempo humano. Y de esta manera finalmente, con la «eidopoiesis». Es interesante analizar, entonces, en qué sentidos la prudencia es una virtud esencialmente temporal y se encuentra relacionada con los hábitos buenos.

Por un lado, la prudencia, al disponer a una presencia atenta a cada situación concreta, otorga la ocasión para que la persona, inserta en el devenir y la variabilidad de las cosas, pueda encontrar el sentido del ser y realizar el bien en el tiempo. Porque el «momento» que brinda cada instante, la oportunidad, es breve, en un universo que es dado en la sucesión. Por lo tanto, se manifiesta la necesidad de atender lo real, para adecuarse propiamente a la circunstancia, y así realizar aquel bien que tiene potencialidad de ser, de existir. Por otro lado, con ayuda de los hábitos buenos, la prudencia, puede facilitar al ser humano la superación de las dificultades propias de su naturaleza herida, puesto que es

³⁴⁸ Cfr. KOMAR, E., *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*, p. 42.

³⁴⁹ KOMAR, E. *El tiempo y la eternidad. Lecciones de Antropología filosófica 1967*, pp. 13-14.

una virtud que guía y orienta en el camino hacia la finalidad que persigue, en los avatares del devenir de la temporalidad.

El tiempo es visto desde la prudencia, por lo tanto, como oportunidad para realizar aquello que conviene de acuerdo con la circunstancia concreta, otorgando existencia a la posibilidad dentro del devenir. La temporalidad humana, de esta manera, posee una seriedad ineludible, porque la capacidad de iniciativa libre de la persona interviene directamente en la realización de las posibilidades del ser.

Toda ocasión requiere una respuesta acorde, que surge de la responsabilidad que genera la actuación libre frente a lo real. Desde la mirada de la prudencia, se puede actualizar plenamente aquello que estaba potencialmente en el presente, como promesa.

La temporalidad, sin embargo, en el ser humano no se limita a lo instantáneo, sino que se presenta de manera tridimensional. Y si la prudencia es una virtud esencialmente temporal, la relación con la tridimensionalidad del tiempo humano se hace evidente. Sin conciencia de pasado ni previsión de porvenir no es posible que exista una visión amplia que procure en consecuencia una conducta razonable. En este sentido, la memoria en la virtud busca recordar lúcidamente el pasado. Y, a su vez, la previsión, el adelantarse a un hecho, requiere de la atención al presente. De esta manera, además, los actos pueden rectificarse, al proyectarse sobre el continuo fluido del tiempo.

Este perfeccionamiento, desde la habitualidad, significará mayor «unidad», que en el ser humano se traduce como superior concordancia entre alma y cuerpo³⁵⁰. Así, en palabras de Komar, “el cuerpo resulta cada vez más espiritualizado, impregnado de la luz del intelecto, y el alma cada vez más respaldada y servida por las potencias del cuerpo y arraigada en él”³⁵¹. En la mentalidad de lo instantáneo, en cambio, donde solo existe el momento actual, prevalece el aspecto exclusivamente sensorial, impidiendo la deliberación acertada y la actuación fecunda.

Podría afirmarse en este sentido, que el ser, «exige» a la persona -para adentrarse en la profundidad del *logos* de las cosas- una actitud de presencia a lo real. Pero es necesario que, desde la interioridad, la persona humana se encuentre en una actitud receptiva, de docilidad, atención y presencia a lo real para que la densidad de sentido y

³⁵⁰ Cfr. KOMAR, E., *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*, p. 18.

³⁵¹ KOMAR, E., *Orden y misterio*, p. 158.

valor, la alteridad plena de los seres temporales se manifieste. La naturaleza humana es indigente de por sí, por lo que la actitud de atención a lo real es la clave para recibir la riqueza del ser. La prudencia, es, de esta manera, la que permite y posibilita que se realice esa recepción y posterior actuación adecuada a la «ocasión».

En resumen, se ha planteado, desde un aspecto antropológico la relación que tienen los hábitos con los actos libres y la temporalidad. A su vez, al analizar desde una mirada ética la acción libre de la persona, se manifiesta también, la estrecha correspondencia que tienen las potencialidades del intelecto humano, con la virtud de la prudencia. La prudencia, en este sentido es una virtud propicia para profundizar en la dimensión ética de la percepción de la temporalidad.

Finalmente, en relación con la «eidopoiesis», se ha estipulado cómo el ser humano se diferencia de todos los demás seres finitos materiales por la dimensión espiritual que contiene su naturaleza. La prudencia en este sentido es una virtud sumamente importante, puesto que el ser humano se vincula al mundo y se relaciona entonces con los demás seres abriéndose a su inteligibilidad, valor, belleza y unidad, desde su particularidad sensitiva y espiritual.

A su vez, este conocimiento y posterior valoración de lo real, al volcarse en la interioridad, permite al hombre la reflexión interior, para así, hundirse en el misterio luminoso de su naturaleza. Y una vida interior que se mira a sí misma, se identifica como única, y se conoce auténticamente, puede evitar la superficialidad, volubilidad y debilidad personal. En palabras de Komar: “La autenticidad exige el conocimiento de sí mismo, para poder realizarse uno mismo. Son los dos preceptos de la moral griega pero también cristiana: conócete a ti mismo y sé lo que eres”³⁵². El conocimiento de sí mismo es sabiduría de sí, que, en el caso de lo humano, no puede ser pleno ni absoluto, e implica, en consecuencia, una constante superación y profundización. La prudencia surge, entonces, en la «eidopoiesis» a partir de la sabiduría y aceptación de lo propio, y permite un crecimiento en la identidad personal, como unidad y unicidad en la duración. Unicidad que aporta no solo crecimiento interior, sino también novedad y riqueza cualitativa al cosmos.

³⁵² KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*, p. 24.

En este sentido, se puede tomar el pensamiento de Romano Guardini en *Mundo y persona*, -en línea con lo expuesto por Komar y Leocata en este estudio-, cuando afirma que la interioridad se relaciona con la profundidad, proceso vital que tiende hacia el interior, en el que un carácter originario se desarrolla espiritualmente con mayor o menor intensidad³⁵³.

En el caso de la persona humana, la interioridad percibe la exigencia de la existencia que busca la aprensión del sentido en sí de la realidad y del sentido propio. Desde la vivencia de una realidad espiritual concreta es que el ser humano entonces, obtiene su base de acción y responsabilidad histórica.

Por último, si la realidad es una armonía, resultado de la interrelación existente entre seres individuales plenos de sentido y valor; mayor importancia tendrá la persona humana en la novedad de su espíritu, capaz de conocer lo inteligible, enraizarse en la trascendencia, amar y obrar en consecuencia, actuar en el tiempo y dejar «huella» en el ser.

³⁵³ Cfr. GUARDINI, R. *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Madrid, Guadarrama, 1963.

CONCLUSIÓN

Luego de haber indagado y confrontado las coordenadas filosóficas que señalan Francisco Leocata, -en conjunto con el pensamiento de Kierkegaard- y Emilio Komar, este estudio se encuentra en posición de plantear nuevamente la hipótesis inicial que ha guiado la investigación. El objetivo del trabajo ha sido dilucidar cómo aquellas coordenadas, -que se centran en el análisis de algunas de las consecuencias éticas derivadas de una cierta vigencia del idealismo inmanentista hegeliano en parte de la filosofía y cultura contemporáneas-, evidencian la importancia de repensar la dimensión ética de la percepción de la temporalidad para un desarrollo pleno del ser humano.

En relación con la problemática ética planteada por los autores en sus respectivas obras, y a partir de sus aportes, este trabajo se propuso realizar un camino de posible respuesta, que permita volver a pensar en la relación que se presenta entre la percepción de la temporalidad, la actuación ética y el desarrollo de una identidad personal en el ser humano, sustentados en una filosofía de la trascendencia. A lo largo del estudio, asimismo, por medio de estos tres temas, se encontraron numerosas coincidencias entre las propuestas de los filósofos estudiados.

Es interesante resaltar, que las miradas de Leocata, de Komar y, a su vez, de Kierkegaard poseen particularidades propias en el análisis crítico que realizan de la filosofía contemporánea. En este sentido, las características de sus miradas, por un lado, otorgaron heterogeneidad al estudio, pero por otro, presentaron la dificultad de rastrear en sus propuestas aquellas grandes confluencias entre aspectos fundamentales, que desde su propio «lenguaje filosófico» se encontraban manifestadas. Sin embargo, esta situación enriqueció la investigación, puesto que abrió un diálogo imaginario y atemporal entre los autores, al permitir la observación del problema inicial desde diversos ángulos. De esta forma, además, los ejes temáticos del estudio se retroalimentaron y ganaron consistencia. A la riqueza de las coincidencias halladas se sumaron, a su vez, las confrontaciones y aportes otorgadas por otros autores, que permitieron agregar actualidad y discusión al tema.

Por lo tanto, para poder sintetizar y también profundizar en los resultados obtenidos a lo largo de este estudio, se expondrán, primeramente, los aspectos más

relevantes de cada una de las partes o capítulos del trabajo realizado, para luego abordar la conclusión general.

En la primera parte de este estudio, al analizar el diagnóstico realizado por Francisco Leocata, se encontró que existe una cierta actualidad del inmanentismo propio del idealismo hegeliano, nutrido por el iluminismo moderno, que se señala principalmente en las implicancias éticas que acarrea la percepción de la temporalidad, en la corriente filosófica más influyente del mundo contemporáneo, que es la «posmodernidad». En este sentido, desde una mirada metafísica, se retomó la disyuntiva hermenéutica que se genera en base a dos principios metafísicos opuestos, que son el principio de inmanencia y la postura de la participación fundamentada en la trascendencia, y se presentaron, en consecuencia, dos posibles perspectivas antagónicas sobre la realidad de la temporalidad. En base al diagnóstico de Leocata, se encontró, al respecto, que la perspectiva de una primacía del devenir es la postura que prepondera en la actualidad. Desde un punto de vista antropológico las características indicadas por Leocata revelaron, que, si el ser finito es considerado carente de consistencia y permanencia, la persona humana puede llegar a ser tomada como una herramienta útil a las necesidades del mercado y manipulable masivamente, porque se niega el valor propio de los individuos. Al negar el valor en sí de los seres, la mirada del ser humano sobre la riqueza ontológica de la realidad se empobrece y el concepto de libertad se desdibuja. De esta manera, el bien pasa a identificarse con el goce efímero del instante que desaparece en la nada, dificultando la actuación ética.

Las afirmaciones de Leocata, se sustentaron fundamentalmente, en la exposición de algunas características que el filósofo expresa como elementos distintivos de la cultura presente: la neutralización de la culpa, el primado del placer inmediato con apariencia de eternidad, pero sometido a las reglas del comercio, y la disolución de la idea de sujeto y de persona, en la que tienden a desaparecer tanto la interioridad como la identidad en el ser humano. Estos rasgos expusieron una mirada idealista sobre el devenir, al tomar en cuenta algunas cuestiones propias de la filosofía de Hegel, y coincidieron, a su vez, no solo con las descripciones que se tomaron de pensadores en línea con la «posmodernidad» o que de una u otra manera la dan a conocer, sino también con las observaciones que realizó Søren Kierkegaard a lo largo de sus obras, en relación con las consecuencias éticas

que la postura idealista generaría para el presente, especialmente en torno a tres temas centrales, la «culpa», el «instante» y el «individuo». Desde este enfoque, se llegó a la conclusión que el inmanentismo encarnado como forma de vida desemboca en la experiencia de un hedonismo nihilista, que obstaculiza tanto la contemplación de la inteligibilidad y valor de los seres, la comprensión del bien, como la consideración de la naturaleza y actuación del individuo existente.

En la conjunción de miradas de Leocata y Kierkegaard se subraya, a tal efecto, la relevancia que posee para la mirada contemporánea, el replanteo de una integración en la metafísica, antropología y ética, respaldadas desde una filosofía de la trascendencia, de los conceptos de persona, ejercicio de la libertad y captación de una temporalidad humana integral, tomando en cuenta las necesidades y requisitos del tiempo presente.

La segunda parte del trabajo se centró en analizar el diagnóstico realizado por Emilio Komar, quien detecta la existencia de un idealismo no manifiesto explícitamente en algunos ámbitos de la cultura y filosofía contemporáneos, al que denominó «criptoidealismo». En este aspecto se encontró concordancia con las argumentaciones de Leocata. La presencia del idealismo para Komar no se hace evidente, porque existe en la actualidad un fuerte rechazo a la profundización metafísica, producto de la influencia de la Ilustración. Komar toma en cuenta, a su vez, la disyuntiva hermenéutica que se presenta entre inmanencia y «logos participado», y considera al «criptoidealismo» como una postura que fácilmente puede generar una crisis en la cultura, porque no llega a la base de sus propuestas ni ahonda en sus consecuencias lógicas. La situación descrita por Komar, que también tiene su correlación con el diagnóstico realizado por Leocata, y en muchos aspectos con la previsión de Kierkegaard, puede verse reflejada en lo que algunos pensadores denominan como «crisis de la posmodernidad».

Se advirtió, al respecto, en la propuesta de Komar, que el inmanentismo se muestra en la actualidad especialmente, en la negación teórica de un orden natural intrínseco en los seres finitos, en la consideración de una disolución de los límites en algunos ámbitos de la cultura, y en especial, en la apertura de la época hacia la construcción de un orden artificial, con miras a instrumentalizar la realidad. Estos factores derivan en la pérdida de toda coordenada de orientación para el ser humano, y encuentran una estrecha afinidad con la posibilidad de una manipulación social. Las afirmaciones de Komar se constataron

con algunas de las descripciones de Baudrillard sobre la actualidad, con premisas de Adorno y Horkheimer, como también con lo expresado por Leocata.

El estudio de Komar, en este sentido y como fundamento de las descripciones que realiza, dejó en relieve, en continuidad teórica con la primera parte del trabajo, la relación que existe entre el sostén de una primacía del devenir y el debilitamiento del sujeto, en concordancia con Kierkegaard. Se suma, en torno a este aspecto, que en el «criptoidealismo» ya no existe una teleología como en la metafísica hegeliana, sino que la realidad se mantiene suspendida, desde un punto de vista antropológico y cultural en lo “impersonal” y “flotante”, en concordancia con Fredric Jameson. Al respecto, se constató que Lipovetsky señala también una “lógica del vacío” que es dada a consecuencia de la “desubstancialización posmoderna” de los seres.

Por consiguiente, se evidenció por medio del estudio de Komar, que, existe un «criptoidealismo» en la actualidad que repercute en la dimensión ética de la percepción de la temporalidad, porque se limita la consistencia de los entes finitos a un «aparecer y desaparecer». Al considerar la realidad como absoluto devenir, no es posible para el ser humano un arraigo a lo propio ni una valoración de lo real. De esta manera, se pierde la razón y el fundamento para actuar de forma correcta. Una vez más, los argumentos esgrimidos por Komar y su confrontación con otros autores, manifestaron que, los temas referentes a la percepción de la temporalidad, el desarrollo de la identidad personal y la actuación ética del ser humano se encuentran entrelazados teóricamente. Asimismo, concordaron con el balance de Francisco Leocata, las observaciones de Kierkegaard y de otros autores, y resaltaron nuevamente, la importancia de repensar estos conceptos para la contemporaneidad.

En la tercera parte, se buscó evidenciar la importancia que posee la consideración de una experiencia integral de la temporalidad, principalmente respecto de la comprensión del «presente» para reflexionar en la relación que existe entre «atención, prudencia, libertad e identidad». La propuesta de este último tramo del estudio se desprendió, por lo tanto, de las coordenadas filosóficas esenciales de los diagnósticos de Leocata, en conjunto con la visión de Kierkegaard, y de Komar; y se presentó a modo de posible respuesta a las problemáticas planteadas desde la postura del realismo personalista.

El primer punto de esta tercera parte se enfocó en temas relacionados a la significatividad que posee la percepción del presente integral para un desarrollo pleno del ser humano, basándose en la reflexión acerca del valor metafísico que tiene el instante, y la importancia de la comprensión de la tridimensionalidad del tiempo, para que se produzca una verdadera presencia personal en la realidad. Al respecto se consideró, en conjunto con los filósofos estudiados y ahondando en los pensamientos de Edith Stein, que los conceptos de «participación», «presencia» y «permanencia» forman un estrecho nexo teórico. Puesto que, si el «instante», en tanto que tiempo presente, es la manifestación de la consistencia de un ser «que va siendo» porque es participado, entonces, la presencia es la que permite la captación del fundamento del ser que se despliega en el devenir, y es la que posibilita la experiencia de contingencia y permanencia en el ser humano. A su vez, se corroboró la postura de Komar con el pensamiento de San Agustín, para quien el sentido en la temporalidad en el sujeto se sucede en un continuo ordenado, en el que el pasado, el presente y el futuro son duración que se vive desde la interioridad personal. Esta afirmación, sobre la tridimensionalidad del tiempo, adicionalmente, se ligó al camino que realizó Kierkegaard en el desarrollo de la categoría de “instante”. En consecuencia, se infirió que la comprensión y vivencia de la unidad del tiempo y su valor es una realidad filosófica que no se puede ignorar sin perder también la unidad y captación de la riqueza del propio ser.

Luego, se presentó en una segunda instancia, desde una mirada ética, la conexión que se muestra entre «atención, prudencia, libertad e identidad» y una percepción integral del tiempo. Se tomó entonces, el término *kínesis eidopoiós* que Komar adopta de San Máximo el Confesor, y que denomina «eidopoiesis», para enfatizar la esencia dinámica que poseen los seres en su despliegue en la temporalidad, y especialmente los seres humanos cuya vida es personal. Esta visión temporal del hombre permitió profundizar en aspectos propios de su naturaleza humana: la tensión entre necesidad y libertad, en la que queda en evidencia la importancia del acto de decisión que otorga la circunstancia; la conformación córporeo-espiritual del ser humano, que al desarrollarse en la vivencia del tiempo, proporciona historicidad, porque implica una cierta co-creación; y el aspecto social del hombre, que se nutre en su intencionalidad y datidad hacia los otros en búsqueda de un bien común. Se planteó, por último, que la realidad «eidopoiética»,

enfocada en la temporalidad, se conecta con el ejercicio de la libertad para el desarrollo de hábitos buenos, y también con el sentido del tiempo para orientarse en el obrar, proporcionado por la virtud de la prudencia. Se dedujo, de este último punto, que la prudencia como virtud esencialmente temporal es fundamental para que la libertad pueda ejercerse de manera plena y la identidad de la persona se desarrolle cabalmente, porque permite conocer, adecuarse al orden y verdad de las cosas que se desarrollan en el devenir, encontrar la ocasión y actuar en consecuencia. El término al que llega la inmanencia, sin embargo, es el nihilismo, que elimina la captación de una tridimensionalidad en el tiempo humano y la posibilidad de atención a lo real, porque reduce la percepción de la temporalidad a la captación de un tiempo aparente, vacío de sentido, que frustra el desarrollo de la persona.

Se han presentado los elementos más relevantes de cada parte del trabajo. Se puede concluir, por lo tanto, que, al analizar, interpretar y exponer el recorrido y diagnóstico propuesto por los filósofos abordados, queda manifiesto que cuando se estudia la percepción de la temporalidad actual, se encuentra que existe un cierto idealismo inmanentista en algunos sectores preponderantes de la filosofía y cultura contemporáneos, que se presenta de manera crítica por la ausencia de planteos metafísicos. A su vez, que el inmanentismo influye en la dimensión ética del hombre, porque parte de supuestos metafísicos y antropológicos contrarios a la identidad y consistencia ontológica de la persona. Esta situación puede comprobarse a partir de la consideración teórica del devenir que se respalda.

En este sentido, el camino planteado por el nihilismo que se deriva de la inmanencia y la herencia de la Ilustración no supone haber dado una respuesta acorde a las necesidades contemporáneas. La vivencia del «criptoidealismo» se describe en numerosas ocasiones y en diversos términos como un cierto malestar enraizado en la cultura actual, y en un hastío interior en el ser humano tanto en la individualidad como en su actuación social, que pareciera no tener salida. Sin embargo, en la exposición de estas experiencias, se puede también sacar a la luz, la importancia de recuperar los principios y el propósito de la ética clásica, enmarcada en el realismo personalista, que ofrece una gran posibilidad de adecuación e idoneidad para los desafíos que presenta el mundo actual. Por lo tanto, en vista a lo planteado por los autores estudiados, se evidencia

que una posible salida a la problemática ética actual es que la mirada hacia la temporalidad humana abarque la riqueza metafísica que posee la finitud cuando es fundamentada en la trascendencia, sin perder de vista todo lo que el mundo contemporáneo puede brindar.

Los pensamientos de Leocata, tanto como de Kierkegaard y de Komar respecto de la dimensión ética que posee la percepción de la temporalidad, ofrecen una importante vertiente para la reflexión moral contemporánea. Resalta en este sentido, el valor que poseen especialmente Leocata y Komar para la filosofía argentina. Es deseo de este trabajo, por lo tanto, que el aporte que realizan los tres filósofos estudiados sea semilla y suelo fértil de indagaciones para futuros pensadores.

Finalmente, se deja una puerta abierta a la profundización de numerosas temáticas que este estudio no llega a abarcar, como la reflexión ética sobre la experiencia vital que posee la corporalidad humana en relación con el tiempo; la consideración de las posibilidades que otorga para la actualidad el estudio de la comunicación y encuentro de la persona humana tanto intelectual como afectivamente con su entorno; o el análisis ético que presenta el problema del mal evaluado desde la temporalidad.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*. En: *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 4/2*. Traducción del danés de Darío González y Óscar Parceró, en colaboración con el Centro de Estudios Søren Kierkegaard, Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague y con la ayuda de *The Danish Arts Council: Statens Kunstfond*, Madrid, Editorial Trotta, 2016.

- *La enfermedad mortal*. Prólogo y traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Editorial Trotta, 2008.
- *La época presente*. Traducción del danés de Manfred Svensson, Madrid, Editorial Trotta, 2011.
- *La Repetición: Un ensayo de psicología experimental*. Buenos Aires, JVE Psiqué, 1997.
- *Mi punto de vista*. Traducción de José Miguel Velloso, Buenos Aires, Aguilar, 1972.
- *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*. En: *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 4/2*. Traducción del danés de Darío González y Óscar Parceró, en colaboración con el Centro de Estudios Søren Kierkegaard, Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague y con la ayuda de *The Danish Arts Council: Statens Kunstfond*, Madrid, Editorial Trotta, 2016.
- *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. En: *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 2/1*. Edición y traducción del danés de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, con la ayuda de *The Danish Arts Council's Committee for Literature* y de la Fundación Juan March, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. En: *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3*. Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Traducción de Nassim Bravo Jordán, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- *Temor y temblor*. Traducción, estudio preliminar y notas: Vicente Simón Merchán, Barcelona, Altaya, 1997.

KOMAR, E., *Criptoidealismo en la cultura contemporánea*. 1ra ed., Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2006.

- *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo I – Inmanencia y trascendencia*. 1ra ed., Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2008.
- *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo II - Participación y presencia*. 1ra ed., Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2008.
- *Curso de Metafísica 1972-1973. Tomo IV- Acto, potencia y devenir*. 1ra ed., Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2009.
- *El tiempo humano. Lecciones de Antropología filosófica 1966*. Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2003.
- *El tiempo y la eternidad. Lecciones de Antropología filosófica 1967*. Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2003.
- *La verdad como vigencia y dinamismo*, Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2002.
- *Orden y misterio*. Buenos Aires, Fraternitas-EMECE, 1996.

LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*. 1ra. ed., Buenos Aires, Don Bosco, 2017.

- *Del Iluminismo a nuestros días*. Buenos Aires, Ediciones Don Bosco, 1979.
- *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. Buenos Aires, Proyecto CESBA, 2007.
- *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*. Buenos Aires, EDUCA, 2013.

2. Principal

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

- *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1983.
- *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 1987.

- BAUDRILLARD, J., *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona, Anagrama, 1991.
- *Cultura y simulacro*. Barcelona, Editorial Kairós, 1978.
- BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de la Cultura Económica, 2004.
- *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. México, Tusquets, 2007.
 - *Vida de Consumo*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2007.
- GUARDINI, R., *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Madrid, Guadarrama, 1963.
- *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*. Madrid, BAC, 1999.
- HEGEL, G.W. F., *La ciencia de la lógica*. Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, 1982.
- *Fenomenología del Espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1985.
- LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Editorial Cátedra, 1987.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1986.
- *De la ligereza*. Barcelona, Anagrama, 2019.
 - *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1992.
- LIPOVETSKY, G.- CHARLES, S., *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona, Anagrama, 2006.
- MACINTYRE, *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*. Madrid, Ediciones Rialp, 1976.
- *El descubrimiento de la realidad*. Madrid, Ediciones Rialp, 1974.
 - *Creaturidad y tradición*. Buenos Aires, Fades, 1983.
- RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*. México, Ediciones S. XXI, 2006.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*. Madrid, Rialp, 1991.
- STEIN, E., *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Traducción de Alberto Pérez Monroy, México D.F., Fondo de la Cultura Económica, 1996.

- *La estructura de la persona humana*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- TAYLOR, CH., *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1994.
- *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, 1996.
- TOMÁS DE AQUINO, S. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Traducción y nota preliminar de Ana María Mallea, Ediciones Ciafic, 1983.
- *Suma Teológica*, I-II, q.1-67. Edición bilingüe con el texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo OP, Madrid, Tomo IV y V BAC, 2012.
- VATTIMO, G., *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990.
- VATTIMO, G.- ROVATTI, P.A., *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 2000.

3. Complementaria

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*. Madrid, San Pablo, 2006.
- ALBIZU, E., *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires, Jorge Baudino Editor, 1999.
- *Hegel, filósofo del presente*. Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1993.
- BOLZÁN, J. E., *El tiempo de las cosas y el hombre*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1985.
- CASTELLANI, L., *De Kirkegord a Tomás de Aquino*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1973.
- FAZIO FERNÁNDEZ, M., *Un sendero en el bosque*. Buenos Aires, EDUCA, 2007.
- FERNANDEZ, J.E., *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003.
- GUITTON, J., *La existencia temporal*. Madrid, Encuentro, 2005.
- MAFFESOLI, M. *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires, Paidós, 2001.
- MOSTO, M., *Aspectos del tiempo en la ética*. Buenos Aires, Educa, 2005.
- *El mal y la libertad. Ensayos*. Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2009.
 - *La búsqueda de la salvación. Ensayos filosóficos*. Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2019.

- *Las desmesuras del amor. Ensayos sobre el poder de la vida personal.* Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2012.
- *Quereme así piantado. Notas filosóficas para el hombre actual.* Buenos Aires, Areté, 2000.

PRIMI, P., *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy.* Editorial Herder, 1992.

SCIACCA, M.F., *La libertad y el tiempo.* Barcelona, Editorial Luis Miracle, 1967.

4. Artículos

ALONSO ENGUITA, A., “Kairós como origen de la disciplina histórica.” *Eikasia, Revista de Filosofía*, Núm. 61, enero 2015, 85-100.

URL: <http://www.revistadefilosofia.org/61-05.pdf>

CRAGNOLINI, M., “Tiempo ‘interior’ e historia: el instante como ‘presente viviente’”. *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Núm. 31, 1997, 91-98.

CRICCO, V., “La memoria en San Agustín: imagen del tiempo y enigma de la eternidad”. *I SEMANA AGUSTINIANA DE PENSAMIENTO BUENOS AIRES: “Eucaristía y conversión. Una aproximación desde San Agustín”*. Parroquia San Agustín. CABA, del 8 al 12 de agosto de 2005.

GARCÍA MARTÍN, J., “Introducción a la lectura de Søren A. Kierkegaard.” *Thémata, Revista de Filosofía*. Número 43, 2010, 231-249.

GARCÍA PAVÓN, R., “Tiempo en Søren Kierkegaard como ética del porvenir: principio existencial de solidaridad” [en línea] *Metafísica y Persona, Revista sobre filosofía, conocimiento y vida*, Año 7, No. 14, julio-diciembre 2015, 11-30.

GRÖN, A. “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”. *Thémata, Revista de Filosofía*, Núm. 15, 1995, 15-30. URL:

<http://institucional.us.es/revistas/themata/15/02%20Grom.pdf>

LEOCATA, F. “Límite y libertad. Consideraciones sobre una tesis de Hegel y la actualidad.” *Communio*, 2019, pp. 5-14.

LEOCATA, F. “San Agustín y la modernidad”. *Persona y cultura, Revista de la Universidad Católica San Pablo, Arequipa*, n°6, año 6, 2008, pp. 76-93.

MOSTO, M. “La disolución de las identidades en la cultura contemporánea. Intento de explicación histórico-filosófica.” *Rev. Sapientia*, Buenos Aires, UCA, Letras, Vol. LXI, 2006, pp.125-152

MOSTO, M. “La insaciabilidad del deseo. De Agustín a Baudrillard.” Vº Jornadas de Filosofía Medieval Organizadas por la Sección Filosofía Medieval del Centro de Estudios Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencia de Buenos Aires.

MOSTO, M., “Variaciones de la ‘distentio’ agustiniana”. *AVGVSTINVS*, Madrid, número LXI, enero-junio, 2016, pp. 184-193.

PUCCIARELLI, E., “El instante y el tiempo”. *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, 7, 1984, 195-210.

TOSCANO, J., “Kierkegaard y la estrategia del tiempo”. *Diánoia*, Vol. LVIII, Nro. 71, noviembre de 2013. Disponible en:

<http://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v58n71/v58n71a2.pdf>

VALDES, E., “El instante en Kierkegaard: un tiempo sin tiempo” Disponible en:

<http://web.uchile.cl/facultades/filosofia/Editorial/libros/kierkegaard/El%20instante%20en%20Kierkegaard.htm>