

Mosto, Marisa

Aspectos del tiempo en la ética

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor y de la editorial para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Mosto, Marisa. *Aspectos del tiempo en la ética* [en línea]. Buenos Aires : Educa, 2005. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/libros/aspectos-tiempo-etica-mosto.pdf>. [Fecha de acceso]

Marisa Mosto

ASPECTOS DEL TIEMPO EN LA ÉTICA

MARISA MOSTO

**ASPECTOS DEL TIEMPO
EN LA ÉTICA**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

ISBN 987-1190-35-2

©

Queda hecho el depósito que prevé la ley 11.723

Impreso en la Argentina

*A la memoria de Edith Stein,
Santa Teresa Benedicta de la Cruz*

PRÓLOGO

Es una gran satisfacción para la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina el poder publicar la Tesis de Doctorado de su profesora Marisa Mosto de Etchebarne acerca de *El tiempo en la ética*.

La doctora Mosto es Profesora Protitular de la cátedra de Ética de la carrera de Filosofía de nuestra Facultad, cátedra en la que comenzó su tarea docente como Profesora Asistente en el año 1990. Es también Profesora Adjunta en las cátedras de Introducción a la Filosofía, de la misma carrera, y de Ética y Deontología Profesional, de la Licenciatura en Ciencias de la Educación.

Se trata de un trabajo de investigación que su autora emprendiera hace ya algunos años con el fin de obtener su doctorado en Filosofía, y que la llevó a adentrarse con hondura y originalidad en el apasionante tema de las relaciones entre la libertad humana y la temporalidad. Partiendo de la distinción que la lengua griega establece entre *καιρός* y *χρόνος*, Mosto explicita primero los fundamentos metafísicos y antropológicos del tema, para pasar al desarrollo ético. Se explaya luego en el núcleo central de la cuestión, y completa el trabajo abordando algunos aspectos complementarios a través de la obra de Edith Stein, gran pensadora de nuestra época, y de un diálogo con las reflexiones de Jürgen Habermas.

Hoy nos congratulamos de poder poner los frutos de este valioso trabajo al alcance de todos los interesados.

Dr. Héctor J. Delbosco

Buenos Aires, febrero de 2005.

INTRODUCCIÓN

“El motivo por el que el filósofo se asemeja al poeta es que los dos tienen que vérselas con lo maravilloso.”

Santo Tomás de Aquino

1. Breve presentación del tema

Este trabajo¹ es una reflexión que gira alrededor de las relaciones entre la temporalidad humana y la libertad. Probablemente en filosofía nos hallamos en el *momento oportuno* para las preguntas acerca del tiempo. Hoy día no encontramos en la cultura el desprecio por el *pasado* y la exagerada valoración del *futuro* características del inicio del Iluminismo, ni la exaltación del *devenir* del Romanticismo. La atmósfera nihilista actual tiene la rara virtud de imponer al filósofo una exigencia teórica radical. Como en la época de Sócrates frente a los sofistas, es necesario replantear los temas en toda su pureza conceptual.

Con la esperanza de hacer un aporte a esa empresa, presentamos este estudio, resultado de una larga exploración iniciada a partir del asombro que causara en nosotros el concepto griego de *kairós*, al que nos introdujo el Dr. Emilio Komar, allá por 1980 en una de sus apasionantes clases de ética.

El *kairós* –traducido como «**momento oportuno**» o «**tiempo pleno, maduro**»–, significa un corte vertical, cualitativo, que irrumpe en el ritmo circular, cuantitativo, de *chrónos*. Un tipo de tiempo sólo revelable a la mirada humana, únicamente dado a la libertad y a la vida de un ser que es espíritu y materia.

¹ El siguiente trabajo fue presentado como tesis de doctorado ante la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina. El padrino de tesis fue el Dr. Emilio Komar, en ese entonces titular de la cátedra de Ética de la carrera de Filosofía. La defensa tuvo lugar en noviembre de 1995.

El *kairós* es la *ocasión* de un sujeto para relacionarse *activamente* con lo que, en la terminología aristotélica se denomina «potencia pasiva», o *pasivamente* con la «potencia activa» de los seres. El cumplimiento de esa oportunidad en la línea del bien, implica una cierta fecundidad y es susceptible de ser experimentado subjetivamente –según los casos– como un *tiempo de plenitud vital*.

A partir de allí se nos plantearon tres grandes interrogantes subsiguientes a las reflexiones de este estudio:

- 1) ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del *kairós*? ¿Qué presupuestos antropológicos, éticos y metafísicos lo sostienen?
- 2) ¿Qué es lo que el *kairós*, a su vez, hace posible? ¿Cuál es la relación entre la libertad y el tiempo?
- 3) ¿Se puede establecer algún tipo de analogía entre el «*kairós* entendido como plenitud del tiempo» y la «eternidad»? ¿Cuál es el punto de contacto entre la ética que busca el desarrollo humano en el tiempo y la eternidad que el hombre anhela?

2. Esquema del trabajo

El escrito se divide en dos partes principales: una de ellas es el cuerpo de la tesis propiamente dicha y la otra la constituyen un par de estudios complementarios que amplían algunos puntos importantes de la tesis.

La primera parte se subdivide en cuatro capítulos, tres de los cuales tocan el tema desde distintas disciplinas filosóficas conectadas a su vez entre sí: 1) Metafísica: en el que se analizan las consecuencias para la temporalidad humana del punto de partida metafísico en la concepción de la univocidad o la analogía del ser. 2) Antropología: este capítulo apunta fundamentalmente al tema del hábito como instrumento superador del desequilibrio humano a través de la historia personal y generador de la posibilidad de una experiencia *kairológica* del tiempo. 3) Ética: aquí desarrollamos las virtudes de sabiduría, prudencia y templanza en relación con las circunstancias temporales. El cuarto capítulo se detiene con más

detalle en el tema del *kairós*, propiamente dicho. En el contenido semántico del término, en primer lugar, e intenta ampliar, en segundo lugar, este contenido: mediante un análisis que lleva del *kairós*-potencial –y su relación con la virtud de la prudencia–, al *kairós*-actual –y su relación con la virtud de la templanza–, en tanto posibilidad de una experiencia de plenitud de vida personal en el tiempo que nos abre a cierto conocimiento por analogía de la Eternidad como plenitud de vida infinita.

Con respecto a los estudios complementarios, uno de ellos profundiza las relaciones entre libertad, tiempo y eternidad, ayudado por el magisterio de Edith Stein. El otro trata sobre el tema de la comunicación entre los seres, que es uno de los supuestos del tema del *kairós* y lo relaciona con la teoría de la comunicación desarrollada por Jürgen Habermas.

Esperamos que este estudio, desde su sencillez, sea una contribución para descifrar algún aspecto de las relaciones entre el tiempo y la ética ².

² Si bien el esquema del trabajo es en gran medida el mismo, el contenido de algunas partes ha sido corregido para esta publicación.

PRIMERA PARTE

LA DISYUNTIVA HERMENÉUTICA DE LA TEMPORALIDAD HUMANA

Desde una perspectiva metafísica la pregunta por el tiempo suele llegar de la mano del «otro» del tiempo que es la eternidad. El contenido conceptual de los términos «tiempo» y «eternidad» será muy distinto según partamos de la perspectiva de la univocidad o la analogía del ser. Podríamos decir incluso que esos términos se tornan equívocos si nos desplazamos de una perspectiva a la otra. De allí que J. Baudrillard propone¹ una redefinición de los términos en la posmodernidad y J. L. Borges la realiza en la ficción².

En primer lugar haremos una pequeña presentación de las dos posturas, para luego detenernos en la perspectiva de la univocidad del ser. Intentaremos llegar al contenido conceptual de la identificación del ser con el tiempo y dilucidar algunas afirmaciones teóricas que se vinculan con él y tienen relación con la temporalidad humana.

I. Puntos de partida de la metafísica

*L'instant est l'absurdité inévitable de la vie humain,
s'il n'est pas étincelle de la vie Divine*³.

La participación y el principio de inmanencia han sido, desde los inicios del pensamiento filosófico, dos respuestas distintas a

¹ *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987, p. 11 y ss.

² *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé, 1986, en el cuento *Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius*. Allí describe un universo en clave idealista y redefine el contenido conceptual de algunos términos.

³ A. Silva Tarouca, "L'instant de l'esprit", en *Tempo è Eternità, Archivio di filosofia*, Padova, 1959, n° 1, pp. 91-103, p. 103.

la pregunta por el origen último de la existencia temporal. Dos puntos de partida de la metafísica que definen el eje alrededor del cual gira y se expande una visión del mundo.

La participación –línea iniciada por Platón en su intento de explicar el misterio del ser–, es sospechada, intuida, por la penetración en el carácter de finitud y contingencia del ser temporal. La paradoja de la existencia –novedad ontológica explosiva– y a la vez contingencia del ser en el tiempo, se desentraña en su origen: la eternidad. Vislumbra las raíces del ser finito en un «salto» metafísico. El salto dado sobre el abismo de la diferencia infinita hacia lo que, si bien es absolutamente Otro, no lo es a tal punto que no permita el conocimiento por analogía. La participación nos lleva «fuera de casa», por una suerte de teleología escrita en lo más hondo de la naturaleza de los seres. Tensión amorosa, propia del ser temporal y su esencial «todavía no». Es la potencia y la atracción del Acto. El tiempo en busca de –según la conocida definición de Boecio– la *“interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”*⁴.

El principio de inmanencia y univocidad es otro acceso a la comprensión de lo real, trazado en profundidad por Hegel, exaltado en su potencial de arbitrariedad por Nietzsche, sufrido en su irracionalidad por Schopenhauer y desdramatizado por un gran sector de la filosofía contemporánea. El camino “mediante el cual el fin absoluto del mundo se realiza en el mundo”⁵; en el que “el devenir debe ser explicado sin recurrir a (...) intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento.”⁶ Se inclina por la cercanía de la inmanencia desde la que se abre una relación horizontal con lo infinito: eternidad como sucesión sin fin en la univocidad del ser.

⁴ Boecio, *De consolazione philosophiae*, 1, 5.

⁵ Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México, Juan Pablos Editor, trad. Ovejero y Maury, 1974, Sobre la historia universal, parágrafo 549.

⁶ Nietzsche, *Voluntad de dominio*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, parágrafo 701.

a. *El tiempo entendido como realidad absoluta*

Te veo (dice Arjuna a Baghavad) con un número infinito de brazos, de pechos, de bocas y de ojos, ilimitado en todo sentido ... no veo ni el fin, ni el medio, ni el comienzo.

Y a la pregunta de «¿Quién eres?» responde Baghavad: «Yo soy el tiempo, que progresando destruye el mundo».

*Baghavad-Gita*⁷

El inmanentismo ve reconciliada la diferencia ontológica entre lo uno y lo múltiple bajo el peso del Uno. Desde Parménides ha ido madurando esta comprensión de lo real, tocando los picos más altos en su evolución conceptual como es sabido en distintos momentos: el estoicismo, Espinoza, Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, entre otros. Si bien son distintos entre sí estos pensadores, guardan no obstante una inspiración común, que podríamos describir negativamente como el destierro de lo Otro en la explicación del ser y positivamente, por considerar a los seres finitos como momentos en la vida de un todo que los constituye, que es lo único verdaderamente existente y del cual los seres particulares son “formas vacías de actividad”⁸.

Lo que nos interesa es captar la relación entre dicha concepción metafísica y las ideas de tiempo, eternidad y temporalidad humana. Para eso vamos a apoyarnos en algunos textos de autores destacados en este género de pensamiento, desarrollando una línea de argumentación.

Hegel manifiesta una coherencia racional impecable entre los pensadores del inmanentismo: como es sabido, en su filosofía el devenir es el movimiento del espíritu absoluto en su camino hacia la autoconciencia y el tiempo es el modo propio de permanecer en la existencia, de un ser que es pura dialecticidad. Dice Aimé Forest sobre Hegel: “La filosofía moderna nos revela grandes esfuerzos

⁷ *Vaghavad-Gita*, Undécima lectura, tomado de la Bhagavad-Gita, trad. Emile Senart, Paris, Les Belles Lettres, 1944 (XI, 16 y XI, 32 resp). Citado por B. H. Grand Ruiz, *El tiempo y el hombre*, Argentina, Clepsidra, 1981, p. 192.

⁸ Hegel, op. cit., parágrafo 551.

para dar al tiempo una verdadera primacía. La dialéctica –hegeliana– nos conduce a una nueva visión del tiempo en la que trata de asegurarle verdaderos fundamentos. El tiempo exige siempre una armadura intelectual como apoyo. En una concepción dialéctica de las cosas el tiempo descansa nada más que sobre sí mismo. Toma con la racionalidad una significación absoluta. La temporalidad puede ahora ser pensada en toda la exigencia de su primacía. Es la expresión misma de la espiritualidad: no descansa en un sentido más que sobre sí misma, pero deja de ser un puro hecho luego que encuentra en la razón que le imprime su movimiento su verdad, su fundamento inmanente.”⁹

La sucesión es la vida del espíritu que busca llegar a ser consciente de sí mismo. “El tiempo se manifiesta por tanto –escribe Hegel–, como el destino y la necesidad del espíritu aun no acabado dentro de sí mismo –la necesidad de enriquecer, la participación que la autoconciencia tiene en la conciencia–, la necesidad de poner en movimiento la inmediatez del en sí –la forma en que la sustancia es la conciencia–, o a la inversa, tomando el en sí como lo interior, la necesidad de realizar y revelar lo que sólo interiormente es, es decir, reivindicarlo para la certeza de sí mismo.”¹⁰

Los momentos finitos parecen, son «digeridos», en este camino del espíritu a lo largo de la historia: “Por el otro lado de su devenir, la historia, es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo –el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su

⁹ *Fondaments de la temporalité*, Paris, Teoresi, año, n° 3-4, pp. 115-128, pp. 118-119. Kojeve afirma algo asimilador cuando dice: “La frase que identifica el espíritu y el tiempo resume toda la filosofía de Hegel” (*Introduction a la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1968, p. 372). La traducción es nuestra.

¹⁰ *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1985, trad. W. Roces, p. 468.

sustancia, este saber es su ir dentro de sí, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo”¹¹. La finitud es el instrumento del espíritu absoluto que en la negación pasajera de su infinitud consigue paulatinamente alcanzar el *télos* de su dinamismo.

Por otra parte, hay algo de «circularidad» en la visión hegeliana de la historia: “Este movimiento es el ciclo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final”¹². No estamos aquí, sin duda, frente a la figura del «eterno retorno», pues el movimiento tiene un *telos* «horizontal». El espíritu de los inicios no es el mismo del término y ya no lo volverá a ser. No hay entonces «eternidad circular», hablando con exactitud. Hegel por momentos identifica la eternidad con la unidad del tiempo: “... lo que es absolutamente presente o eterno es el tiempo mismo en tanto unidad del presente, futuro y pasado.”¹³ Pero al presente como lo entiende Hegel no le cabe propiamente dicha la noción de eternidad, ni siquiera entendida como sucesión infinita, pues el presente es un momento del devenir que procede hacia una meta fija. ¿Será el devenir, como totalidad del ser actualmente presente, la eternidad? Aun así incluiría a la potencia que hace posible un nuevo presente, por lo que no se puede hablar de eternidad sino de manera algo equívoca, o sea dentro de una redefinición de la misma.

Finalmente nos enfrentamos a un gran interrogante dentro de la perspectiva hegeliana en cuanto al tema del tiempo: ¿qué sucederá con el devenir y el tiempo luego que el espíritu logre alcanzar su meta y sea totalmente transparente a sí mismo, cuando no necesite ya de la sucesión? El problema del tiempo y la eternidad o simplemente la comprensión de la posibilidad de un más allá del instante en que el espíritu absoluto alcance su objetivo y cumpla el sentido del tiempo, queda aparentemente sin respuesta. Podemos explicar mediante la dialéctica el pasado, el presente y el futuro inmediato, pero aquel «futuro» más allá de la autoconciencia del espíritu, ¿acaso sea el «fin», en la misma plenitud del tiempo?

¹¹ Hegel, *Fenom.*, ed. cit., pp. 472-473.

¹² Hegel, *Fenom.*, ed. cit., p. 469.

¹³ Hegel, *Jeanaer Realphilosophie*, Hamburg, Meiner, 1967, hrsg. v. J. Hoffmeister. Citado por E. Albizu, “El tiempo en el pensamiento de Hegel”, *Rev. Stromata*, Buenos Aires, 1971, n° 3-4, pp. 417-458, p. 444.

Toda filosofía que presente un *télos* inmanente a la historia tiene que vérselas tarde o temprano con este interrogante. El materialismo dialéctico toca más de cerca esta problemática aunque no parece resolverla, quizás por partir de los mismos principios (monismo-dialéctico), heredados del idealismo. La dialéctica sigue siendo la ley de evolución del ser en este caso, como se sabe, de la materia.

Es en Engels, para nuestra sorpresa, en quien encontramos alguna respuesta acerca del «fin de los tiempos». F. Engels desarrolla una explicación dialéctica de la evolución natural. En este campo tendrá ocasión de enfrentarse con la ciencia y con la hipótesis científica de su tiempo sobre la entropía. Esta hipótesis vaticinaba la posibilidad de un fin de los tiempos a partir de la creencia de una progresiva pérdida de energía en las transformaciones naturales. Engels descarta de plano esta tesis: si el mundo ha de tener un final, es porque ha tenido un principio y esto es lógicamente contradictorio con las bases anticreacionistas del materialismo dialéctico: “Ante todo ha sido puesto en marcha el reloj del universo, luego avanza hasta el momento donde llega a un estado de equilibrio; a partir de ese momento sólo un milagro podrá hacerlo salir de este estado y volver a ponerlo en movimiento. La energía de pensamiento para ponerlo en marcha ha desaparecido, al menos cualitativamente, y no puede ser restituida más que por un impulso venido del exterior. Por lo tanto el impulso del exterior fue igualmente necesario al principio, por lo tanto la cantidad de movimiento o de energía ha debido ser creada, por lo tanto ha podido ser creada, por lo tanto puede ser destruida. *Ad absurdum!*”¹⁴.

Dejemos a un lado la tesis de la no necesidad de un inicio temporal para que la dependencia ontológica de los seres contingentes con respecto a un origen siga siendo cuestionable. Aquí nos referimos más bien al apriorismo del materialismo dialéctico y a las consecuencias contradictorias que éste impondrá a la doctrina. La imposibilidad lógica (contradicción), de acuerdo con sus premisas, de que el mundo tenga un principio y un fin lo lleva *a priori* de la

¹⁴ Engels, *Dialectique de la Nature*, en *Oeuvres complètes*, Paris, Ed. Sociales, 1952, p. 292. La traducción es nuestra.

investigación científica a una toma de postura dogmática¹⁵: el mundo es infinito en espacio y tiempo. Esta tesis tampoco deja de ser contraria a su explicación de la realidad natural e histórica. La naturaleza y la historia en Marx y Engels siguen una ley de evolución (dialéctica), que desde el mundo inorgánico va llevando la realidad hacia la sociedad comunista final. ¿Cómo se introduce este desarrollo dialéctico, que tiene su principio, medio y fin, dentro de un tiempo infinito? Aquí Engels es puesto en un brete del que parece querer salir mediante la idea de un tiempo infinito circular: “La materia se mueve dentro de un ciclo eterno: ciclo que, ciertamente, da cumplimiento a su revolución a través de duraciones para las que nuestro año terrestre no es una unidad de medida suficiente, ciclo en el cual la hora del supremo desarrollo, la hora de la vida orgánica, y mejor aun la hora en que viven los seres que tienen conciencia de sí mismos y de la naturaleza, es medida con la misma parsimonia que el espacio en el que existen la vida y la conciencia de sí; ciclo en el que todo modo finito de existencia de la materia –sea éste sol o nebulosa, animal individual o género de animales, combinación o disociación química– es del mismo modo transitorio, no tiene nada de eterno sino que la materia está en eterno cambio, en eterno movimiento, y las leyes según las cuales se mueve y cambia. Pero, sea cual sea la frecuencia y sea cual sea el inexorable rigor con los que este ciclo se realiza en el tiempo y en el espacio, sea cual sea el número de millones de soles y de tierras que nacen y perecen; tan largo tiempo transcurre para que dentro de un sistema solar se establezcan las condiciones para la vida orgánica, y para que se den sobre un solo planeta; tan numerosos los seres orgánicos que deben primero aparecer y perecer antes de que surjan de su seno los animales con un cerebro capaz de pensar y

¹⁵ Lo mismo sucedía, según afirma Ferrater Mora, en el materialismo dialéctico soviético, en el que los filósofos «supervisaban» la dirección de la ciencia: “Estiman que el conocimiento científico se halla regido por ciertos axiomas fundamentales, tales como la infinitud del universo en el espacio y el tiempo, el del origen inorgánico de los organismos, el del fundamento fisiológico –y en última instancia material– de los procesos psicológicos, y principios similares. Cualquier teoría científica que se desvíe de estos «axiomas fundamentales» es rechazada como «incientífica», o por lo menos como una «interpretación incientífica de los resultados científicos».” *La filosofía actual*, España, Alianza, 1982, p. 102.

que éstos encuentren para un corto lapso de tiempo condiciones propias para su vida, para ser luego exterminados sin misericordia— tenemos la certeza que, en todas sus transformaciones, la materia permanece eternamente la misma, que ninguno de sus atributos puede jamás perderse y que, en consecuencia, si ella debe sobre la Tierra exterminar un día, con una necesidad de ariano, su fruto supremo, el espíritu pensante, es necesario con la misma necesidad, que en alguna otra parte y en otro momento, lo reproduce.”¹⁶ “La física, como anteriormente la astronomía, ha llegado a un resultado que indica necesariamente como conclusión última de la ciencia el ciclo eterno de la materia en movimiento.”¹⁷ Es tan

¹⁶ Op. cit., pp. 45-46.

¹⁷ Op. cit., p. 37. En la misma obra dice Engels: “Il y a aussi une connaissance infinie: «questa infinità che le cose non hanno in progresso, la hanno in giro» (*). Ainsi la loi du changement de forme du mouvement est un loi infinie, se referment sur elle-même. Mais pareilles infinités sont a leur tour entachées de finitude, elles ne se presentent que fragmentairement.” Y en la nota (*) “Cette infinité que les choses n’atteignent pas dans la progression, elles l’atteignent dans la rotation” (Galiani Della Moneta) “Cette citation a déjà été utilisée par Marx dans le livre I du Capital (E.S.T.I., p. 157 n.)” (Op. cit., p. 240).

El marxismo oficial soviético sostenía una postura similar a esta cuando hacía convivir la infinidad del tiempo y el movimiento circular de la materia. V. Arcidiacono en su artículo, *Tempo e creazione* (Padova, Sophia, fasc. 34, 1972, pp. 211-230) cita un texto oficial del marxismo (*Fondamenti della filosofia marxista*, Milano, 1965, preparata da una équipe di 11 autori tra i più accreditati del pensiero sovietico pubblicata a Mosca nel 1958 in due volumi) donde se afirma la necesidad teórica —apriori—, de que el tiempo y el espacio sean infinitos: “Anche il tempo è illimitato ed infinito. Qualunque sia la quantità di tempo trascorso fino a un dato avvenimento, il tempo continuerà ancora senza mai raggiungere un termine oltre il quale non ci sia più alcuna durata, non ci sia un numero infinito di processi che si susseguono e costituiscono complessivamente la durata infinita. Similmente, per quanto sia lontano nel passato un determinato avvenimento, esso è stato preceduto da una quantità innumerevole di altri avvenimenti, dotati nel loro complesso di durata infinita. Rifiutare di riconoscere l’infinità dello spazio e del tempo comporta l’abbandono del materialismo. Se il tempo non è infinito, se il mondo non esiste eternamente, significa che ci fu un momento in cui il mondo non c’era; significa che il mondo è stato creato da qualcuno esistente fuori del tempo” (pp. 217-218, del art.). A continuación, Arcidiacono, cita el caso de R. Havemann, profesor de la Universidad de Humboldt de Berlín Este, quien fue expulsado del Partido Comunista en 1964 por su cuestionamiento acerca de la validez de la tesis del tiempo y el espacio infinitos. Havemann quería

inevitable como asombroso reconocer el eco del eterno retorno en estos pensamientos.

Parecería ser que, si nuestro punto de partida metafísico es un monismo dialéctico que quiere explicar científica o racionalmente el devenir natural e histórico en función de un *telos* inmanente y que, si por otro lado se niega un comienzo y un fin absoluto de los tiempos, la lógica se desliza rápidamente hacia la necesidad de un eterno retorno de lo mismo. El «eterno retorno» es la figura de la eternidad *secularizada*, identificada con el tiempo. Representa una cierta perfección —en el sentido literal de «*per-facere*» (hacer hasta el fin), de acabamiento— en la sucesión. La dialéctica expresa al ser que guía *hasta el final* y luego ... ¿volverá a repetirse?

Aparentemente no se aprecia en Hegel ni en Marx una toma de postura explícita sobre este punto de llegada, quizás indeseable para

conciliar la tesis del espacio y tiempo infinitos con ciertas conclusiones de la ciencia que al parecer correspondían mejor a la idea de una limitación en el espacio y el tiempo. La conciliación, sostenía, sólo se logra mediante la admisión de ciclos naturales. Pero si existe un retorno de lo mismo no se puede hablar ya de un «progreso dialéctico», pues desde el punto de vista de un retorno eterno de lo mismo, el progreso es sólo relativo a un momento del ciclo (progreso-regreso-progreso). Progreso y regreso serían una misma realidad vista desde dos ángulos distintos: “Qualche tempo fa —scrive Havemann— ho partecipato a una discussione, all’istituto filosofico dell’università Humboldt, in cui il professore Ley dichiarò che al massimo si poteva ammettere l’idea di un volume finito del mondo, ma che l’idea di un tempo finito sarebbe assolutamente inaccettabile. Essa non sarebbe altro che una conferma diretta delle opinioni teologiche sulla creazione del mondo. Dato che queste teorie confermano la teologia, esse devono essere false.” (...) “Ciò che nei modelli con tempo finito è essenziale ... è il concetto che lo sviluppo del cosmo nel suo complesso non sia semplicemente una ripetizione costante, procedente dall’eternità di fenomeni sempre uguali, come finora se credeva. Nel mondo infinito nello spazio e nel tempo visono soltanto alti e bassi dello sviluppo dei singoli oggetti del mondo, ma non uno sviluppo progressivo del tutto. Così la nostra terra sarebbe nata alcuni miliardi d’anni fa... Aurebbe prodotto la vita e sarebbe destinata a perire. Tutto ciò dovrebbe ripetersi altrove tra un numero infinito di miliardi d’anni e sarebbe già avvenuto infinite volte dall’eternità. Ma per l’insieme del mondo cosmico non ci sarebbe una siviluppo, un’evoluzione.” (p. 220; 225, del art.).

El eterno retorno modificaría, entonces, la concepción “mesiánica” del materialismo dialéctico, introduciría en ella un cambio axiológico profundo que repercutiría sobre toda la doctrina.

ambos sistemas, pues llevaría a modificar postulados esenciales. Quien desde otra perspectiva, pero dentro también de la filosofía de la inmanencia, sostiene esta tesis con vigor poético es Nietzsche.

Es la mirada apasionada de Nietzsche, su enamoramiento por el potencial de la vida, su exigencia visceral de eternidad, que le lleva a formular de manera abierta y exaltada la ilusión del eterno retorno: “¡De pie, pensamiento vertiginoso, surge de las profundidades de mi ser! Yo soy tu canto de gallo y tu alba matinal, dragón adormilado; levántate! (...) Yo, Zaratustra, el afirmador de la vida, el afirmador del dolor, el afirmador del eterno retorno, a ti es a quien llamo, tú el más profundo de mis pensamientos.”¹⁸ (...) “¡Oh, cómo no he de anhelar el anillo nupcial de los anillos: el anillo del Eterno Retorno. Nunca encontré la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser la mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, eternidad! ¡PUES YO TE AMO ETERNIDAD!”^{18 bis}

“¡Porque yo te amo, Eternidad! Anillo nupcial del eterno retorno”: es la declaración de amor de Nietzsche, repetida constante y ardorosamente en “*Los siete sellos*” de *Zaratustra*.

Zaratustra es el profeta del eterno retorno, la esperanza sublime del mortal:

“Pues tus animales saben perfectamente quién eres, ¡oh Zaratustra! y quién has de ser; mira tú eres el que predica el «eterno retorno»: ¡este es ahora tu destino! (...) ¡Yo volveré, con ese mismo sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente, pero «no» a una vida nueva, o a una vida mejor, a una vida semejante; yo volveré eternamente a esta misma, a esta vida bienaventurada, tanto en lo grande como en lo pequeño para enseñar el eterno retorno de todas las cosas, a fin de proclamar la palabra del gran Mediodía de los hombres y de la tierra...”¹⁹

El «eterno retorno» cristaliza su anhelo profundo de eternidad en la inmanencia:

“¡Una!
¡Hombre, ten cuidado!

¹⁸ *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Aguilar, 1951, pp. 219-220.

^{18 bis} Op. cit., p. 230.

¹⁹ Op. cit., pp. 222, 223.

¡Dos!
¿Qué es lo que dice la profunda noche?
¡Tres!
¡Yo he dormido, yo he dormido!
¡Cuatro!
He despertado de mi profundo sueño
¡Cinco!
¡El mundo es profundo!
¡Seis!
¡Y más profundo de lo que pensó el día!
¡Siete!
¡Profundo es su dolor!
¡Ocho!
¡El gozo es más profundo que la aflicción!
¡Nueve!
El dolor dice: ¡pasa y acaba!
¡Diez!
Pero todo goce quiere eternidad,
¡Once!
quiere la profunda eternidad
¡Doce!”²⁰

“La alegría aspira a ser eterna”; “¡Yo te amo eternidad!”; “Anillo nupcial del eterno retorno”, es el clamor de Nietzsche. Retengamos para retomarla luego hacia el final del trabajo, la vinculación que hace Nietzsche entre eternidad, plenitud de la alegría, amor y nupcialidad. Estos elementos entran, también a nuestro

²⁰ Op. cit, p. 229. Es interesante la reflexión que realiza Amadeo Silva Tarouca: “Il semble difficile, en métaphysique d’échapper à l’attraction d’une éternité qui ne peut être réelle que si Dieu existe. A celui qui ne veut pas éloigner de lui la pensée rigoureuse, il ne reste que l’évasion dans le transfini d’un temps qui n’est ni éternel ni temporel, mais cyclique. Or, la logique assez douteuse du temps circulaire ne fait qu’ajourner «à l’infini» ce qui lui manque de l’éternité. Mais, à l’instant, a chaque instant les aspirations idéales et réelles a la fois, dites existentielles, de l’homme veulent être entendues. Jadis, le concept cyclique était, pour ainsi dire, l’atterrissage forcé de ses aspirations en face du mystère.” (del art. “L’instant de l’esprit”, en la rev. *Tempo e eternità*, del Archivio di Filosofia, Padova, 1959, pp. 91-103, p. 102).

parecer, en la descripción de la Vida eterna: comunión festiva en la plenitud del amor.

Pero la eternidad del «eterno retorno», es la infinita repetición de la finitud con todas sus limitaciones y precariedades. Es una «eternidad» incapaz de saciar la sed de Nietzsche de una “alegría perfecta interminable”. La alegría aspira al *Ágape*, a la fiesta total, al fin del suceder una y otra vez en la indigencia. De ahí que Santo Tomás afirma que “la finalidad y norma de la templanza es la vida eterna”²¹. La templanza que es la virtud que nos permite el placer, el gozo, en definitiva también *la alegría*, tiende naturalmente al *Ágape*.

De ahí que lleguemos en el «eterno retorno» a una cierta «contradicción ontológica»: el ansia escrita en la naturaleza humana es imposible de colmar, es el deseo amputado de su objeto, el amor no retribuido, el anhelo impotente e irresignable, el «todavía no» temporal que caracteriza a *Eros*, infinitamente repetido.

Quien describe con claridad atormentadora este aspecto negativo del «eterno retorno» es el filósofo francés neonietzscheano Michel Foucault. Comentando la obra de G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, y a propósito del «eterno retorno», sostiene: “... nos encontramos siempre en los dos bordes de la herida que ya está producida (y que ya estaba producida y que ya está producida como ya estaba producida), y que de nuevo se producirá (y que se producirá aunque se produzca de nuevo) es más fibrilación indefinida que arte; el tiempo es lo que se repite; el presente fisurado –fisurado por esta saeta de futuro que lo contiene reportándolo de una parte a otra– el presente no cesa de volver” (...)

“Cronos es el tiempo del devenir y del nuevo comienzo. Cronos avala pedazo por pedazo lo que ha hecho nacer y lo hace renacer en su tiempo. El devenir monstruoso y sin ley la gran devoración de cada instante, el engullimiento de toda vida, la dispersión de sus miembros, están vinculados a la exactitud del nuevo comienzo. El Devenir nos hace entrar en ese gran laberinto que apenas es diferente en su naturaleza del monstruo que lo habita; pero del mismo fondo de esta arquitectura por completo retorcida y

²¹ II-II, 141, 6

vuelta sobre sí misma, un sólido hilo permite volver a encontrar las huellas de sus pasos anteriores y permite volver a ver el mismo día. Dionisios con Ariadna, tú eres mi laberinto. Sin embargo, Aion es el propio volver, la línea recta del tiempo, esta grieta más rápida que el pensamiento, más delgada que cualquier instante, que de una parte a otra de su saeta indefinidamente cortante, hace surgir este mismo presente como si hubiese sido ya indefinidamente presente e indefinidamente futuro.”²²

En esta comprensión del presente habitan al mismo tiempo la desmesura y la necesidad (Dionisios con Ariadna): Cronos es engullidor de la vida, devorador del instante en devenir y retorno. Cronos es nuestro verdugo y el hacedor de nuestro renacimiento. Con ese asesinato y resurrección pierde toda dimensión de sentido la vida y el presente. Cronos, lejos de saciar nuestro anhelo de eternidad, calma su propia hambre devorando junto con sus hijos, el sentido de toda vida e inunda el tiempo de hastío y melancolía. Por otro lado inyecta a cada momento fugaz e imperfecto la absurda gravedad de lo eternamente repetido y repetible.

Un pensador que ha asumido dramáticamente el agotamiento de las posibilidades teoréticas del inmanentismo es Schopenhauer. Si la realidad se identifica con el devenir de una única sustancia de la cual somos sus manifestaciones conscientes, entonces el ser es, a su parecer, en último análisis irracional: ...“el mundo es un problema que no puede resolverse, pues toda filosofía, hasta la más perfecta, contendrá siempre un elemento inexplicado, una incógnita semejante a un precipitado indisoluble o al residuo que deja la irracional relación entre dos cantidades. Por eso cuando nos preguntamos por qué existe el mundo en vez de no existir, no encontramos dentro del mundo argumento justificativo, la causa final, el motivo de su existencia”. (...) “... el principio de la existencia del mundo carece de razón, es decir que es una voluntad de vivir ciega”. (...) “Concuerdamente esto con la constitución del mundo, pues sólo una voluntad ciega ha podido colocarse en las condiciones a que nos vemos reducidos. Una voluntad clarividente hubiera advertido al punto que el negocio no cubría los gastos, puesto que tantas

²² *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 43-44.

luchas y tantos esfuerzos, tantas fuerzas empleadas, tantos cuidados, angustias y dolores y sobre todo el aniquilamiento infalible de cada ser viviente, no están recompensados por una existencia que conquistamos de esa manera, que es efímera y que se reduce constantemente a la nada en nuestras mismas manos.”²³

El hombre vive un presente efímero e inconsistente que se aniquila constantemente hacia el pasado: “En el espacio infinito y en el tiempo infinito el individuo se encuentra dentro de su finitud y por consiguiente como una dimensión infinitamente pequeña, perdido en la inmensidad de aquello cuya existencia frente a dicha inmensidad no cuenta con un Cuándo y Dónde absolutos, pues su lugar y su duración son partes finitas de un todo infinito y sin límites.”²⁴

“Podemos comparar el tiempo con un círculo que diera vueltas eternamente; la mitad que desciende sería el pasado; la otra mitad que siempre asciende, el futuro, y el punto superior indivisible que marca el contacto con la tangente sería el presente inextenso; así como la tangente no toma parte en el movimiento circular, tampoco el presente”. (...) “Por consiguiente, no tenemos que investigar el pasado anterior a la vida ni el futuro posterior a la muerte, porque sólo podemos conocer el presente, forma única en que la voluntad se manifiesta: es inseparable de ella, pero ella también lo es de él.”²⁵

²³ *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Aguilar, 1927, pp. 1134-1135.

²⁴ Op. cit., p. 342.

²⁵ Op. cit., p. 310. Ilustra muy bien esta idea, un cuento de Jorge Luis Borges, *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, en el que se menciona la posibilidad de la existencia de un universo (Tlön) inmanentista en el que el tiempo se reduce a la atonicidad de un presente desvinculado de su pasado y de su futuro: “Este monismo o idealismo total invalida la ciencia. Explicar (o juzgar) un hecho es unirlo a otro; esa vinculación en Tlön, es un estado posterior del sujeto, que no puede afectar o iluminar el estado anterior. Todo estado mental es irreducible: el mero hecho de nombrarlo *-id est*, de clasificarlo— importa un falseo. De ello cabría deducir que no hay ciencias en Tlön —ni siquiera razonamientos—. [...] “Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. Saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos. Hasta la frase «todos los aspectos» es rechazable, porque supone la imposible adición del ins-

Para Schopenhauer el presente no forma parte de un todo, de un *lógos* en devenir en sentido profundo. En la concepción dialéctica del monismo la permanencia del pasado en el presente y la gravitación en éste del porvenir son de suma importancia para la racionalidad de la evolución. Pero, si el todo es esencialmente irracional, el pasado y el futuro pierden su peso, frente a la única realidad del «ahora». Lo único constatable es la existencia actual de un todo, en última instancia, irracional.

El «yo» consciente del hombre padece un gran fraude. Se aferra a su vida, trata de conservarla, pero es estafado y aniquilado por la voluntad ciega de vivir que lo instrumentaliza a favor de su propia perduración. Schopenhauer sería incapaz de amar la eternidad del retorno como Nietzsche. Pues representa para el ser finto la eterna repetición de una estafa: “Por virtud del tiempo, todos nuestros goces y todas nuestras alegrías se nos evaporan entre las manos, haciendo que nos preguntemos con sorpresa a dónde han ido a parar. Esta nada, esta inanidad misma, es lo que forma cuanto hay de objetivo y de real en el tiempo, es decir, lo que le corresponde a la esencia misma de las cosas; por consiguiente, esto es lo que realmente expresa el tiempo. Así, es la condición necesaria a priori de todas nuestras intenciones, pues todas las cosas, sin excepción de nosotros mismos, tienen que manifestarse bajo esta forma. A esto se debe el que la vida se asemeje a un pago hecho en calderilla, que hay que contar pieza por pieza, y del cual es forzoso dar recibo; la moneda son nuestros días; el recibo, la muerte. El tiempo es quien, al final, publica la sentencia de la naturaleza contra todos los seres destruyéndolos.”²⁶ Un pesimismo insalvable es el punto de llegada en Schopenhauer del inmanentismo metafísico que lleva a

tante presente y de los pretéritos. Tampoco es lícito el plural «los pretéritos», porque supone otra operación imposible...Una de las escuelas de Tlön llega a negar el tiempo; razona que el presente es indefinido, que el futuro no tiene realidad sino como esperanza presente, que el pasado no tiene realidad sino como recuerdo presente (*).” Y en la nota (*) “Russell (*The analysis of mind*, 1921, página 159) supone que el planeta ha sido creado hace pocos minutos, provisto de una humanidad que «recuerda» un pasado ilusorio.” En *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé, 1986, pp. 22-23.

²⁶ Op. cit., p. 1129.

sus últimas consecuencias la identificación del ser y el devenir. El tiempo absoluto –si seguimos una coherencia teórica–, no tiene *lógos* interno. Es un «ahora» que, de instante en instante, viene de la nada para volver a caer en la nada. El tiempo es el ahora del acto del todo. El todo es acto finito, es «ahora» o es nada.

Nuestro interés no es tanto histórico como teorético en este pequeño recorrido hecho por autores inmanentistas. Por otro lado, las conclusiones de Schopenhauer que vinculan inmanencia e irracionalidad son tal vez vigentes desde el punto de vista teórico. Dice Max Horkheimer con respecto a Schopenhauer como punto de llegada de la modernidad: “Quien comienza a filosofar teniendo en cuenta la tradición europea, pero sin presuponer lo que habrá de surgir de ello, acaso llegue a experimentar lo absurdo de su empresa. El esfuerzo por alcanzar la verdad que pasa a través del Iluminismo y se libera en Schopenhauer de toda imposición externa, lleva en su camino con lógica incontrovertible al punto en que la noción de verdad se niega a sí misma.” (...) “Esta contradicción, inmanente al pensar autónomo, y por la que una y otra vez se ve demolido, es la contradicción que Hegel conocía como ningún otro a lo largo de los esfuerzos para conjurarla que cumplía mediante su sistema.”²⁷

La identificación del ser y el devenir dificulta la “comprensión” metafísica de la realidad. La inconsistencia de los entes particulares conduce a un fenomenismo, al carácter «fractal» del ser, en una suerte de retorno al nominalismo del que partió el Iluminismo. Desemboca, como lo desarrollan T. Adorno y M. Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*, en una abdicación del pensamiento autónomo de sus pretensiones de racionalidad. Pero es una abdicación hecha después de haber incursionado en la metafísica hasta las últimas consecuencias. Esta última es la cosmovisión de gran parte de la filosofía contemporánea en la corriente de pensamiento denominada «posmodernidad»²⁸.

²⁷ *Sobre el concepto del hombre*, Buenos Aires, Sur, 1970, p. 105.

²⁸ J. F. Lyotard, afirma: “Simplificando al máximo, se tiene por posmoderna, la incredulidad con respecto a los metarrelatos. ¿Dónde puede residir la legitimación después de los metarrelatos?” [...] “El saber posmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad

b. *El rostro del hombre*

En el inmanentismo, como señalamos más arriba, el ser particular en general es un «aparecer» momentáneo en la vida de un todo infinito: “La proposición que lo finito es ideal –afirma Hegel–, constituye el idealismo de la filosofía. El idealismo de la filosofía no consiste más que en esto: no reconocer lo finito como verdaderamente existente.”²⁹ Pues el todo infinito es lo verdaderamente existente, lo finito es un momento en su manifestación sucesiva: ... “lo finito no se halla eliminado por lo infinito, como por un poder que se presente fuera de él, sino que es él su propia infinitud, su eliminarse a sí mismo”³⁰. Sin alteridad metafísica, no puede haber real oposición entre lo finito y lo infinito; el ser se identifica con el devenir de la sustancia infinita mediante la sucesión finita. Esta situación se traduce en un desgarramiento interno al ser particular: “... yo soy la lucha pues, la lucha es precisamente este conflicto que no es una situación de indiferencia de ambos en cuanto

ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable. No encuentra su razón en la homología de los expertos, sino en la paralogía de los inventores.” *La condición posmoderna*, Buenos Aires, Cátedra, 1987, p. 10. Aparecen allí temas similares a los que afirmamos en el texto: negación de la metafísica (metarrelato, en Lyotard), fragmentariedad de lo real y la verdad como «paralogía».

J. Baudrillard sostiene por su parte: “Ocurrió lo mismo con Dios y con la Revolución. La ilusión de los iconoclastas consistió en apartar todas las apariencias para hacer resplandecer la verdad de Dios. Porque no había verdad de Dios, y quizá secretamente lo sabían, su fracaso provenía de la misma intuición de los adoradores de imágenes: sólo se puede vivir de la idea de una verdad alterada. Es la única manera de vivir de la verdad (precisamente porque la verdad no existe). No hay que querer apartar las apariencias (la seducción de las imágenes). Es necesario que este intento fracase para que la ausencia de verdad no salga a luz. O la ausencia de Dios. O la ausencia de la Revolución.” *De la seducción*, Buenos Aires, Cátedra, 1987, p. 60. Encontramos aquí los mismos temas: negación de la metafísica (en la negación de toda verdad), fragmentariedad de lo real (reino de las apariencias) y una cuota de cinismo en la obstinación en que la ausencia de verdad no salga a la luz dado que el engaño es más fácil de soportar que la ausencia de sentido.

²⁹ *La ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ed. Mondolfo, Soler-Hachette, 1968, p. 136.

³⁰ Hegel, *ibidem*, p. 169.

distintos, sino más bien la conexión de ambos. Yo no soy uno de los elementos de la lucha, soy los dos, soy la lucha misma. Soy el fuego y el agua que se tocan y el contacto, la unidad de lo que se rehúye absolutamente.”³¹ La tensión interior hacia la disolución es la verdadera esencia del ser que es a un tiempo finito e infinito.

La persona humana cumple el mismo destino de la sustancia particular en general: ...“éstos (los hombres) en relación con el contenido sustancial de su trabajo, son instrumentos y su subjetividad que es su yo propio es forma vacía de actividad.”³² El hombre es momento instrumental de una vida que le resulta ajena y a su vez lo constituye. Paradójicamente los caminos de salida buscados por la modernidad iluminista para la emancipación del hombre, desembocan en el inmanentismo en la mediatización de la existencia humana. ¿Dónde residirá la emancipación más allá de la desaparición del rostro del hombre que debiera ser su sujeto?

El ser humano es el advenimiento a la conciencia de la sustancia infinita objetivada. Y con la conciencia llega la desesperación al ser con ansias de permanencia destinado a la aniquilación: “La muerte es una refutación de este error –concluye Schopenhauer– y le hace desaparecer. Creo que en la hora de nuestra muerte debemos sentir que una pura ilusión limitaba hasta entonces nuestra existencia a nuestra persona.”³³

Dentro de esta línea el rostro del hombre es genérico³⁴. No *sujeto*, sino *instrumento*. La eficiencia de las causas segundas, es de tipo instrumental. ¿Qué ocurre con la libertad, causa segunda por excelencia? La libertad humana se revela como una nueva expresión equívoca. El concepto de libertad como capacidad de auto-determinación dentro de las posibilidades esenciales, no halla aquí referente, porque, de haber un espacio de potencialidad, su actuali-

³¹ Citado por Ernst Bloch, en *Sujeto-objeto*, México, F.C.E., 1983.

³² Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Victoriano Suárez, 1918, p. 44.

³³ *El mundo...*, ed. cit., p. 1157.

³⁴ Según la definición de Boecio en *De duabus naturis*, c. III: “Persona est rationalis naturae, individua substantia.” La inconsistencia del ser particular impide afirmar la existencia de la persona humana sino como un momento de la vida del ser genérico.

zación no puede provenir de la iniciativa humana. Al hombre todo le «afluye», su existencia es un canal por donde pasa (y a la vez que pasa construye el canal mismo) la vida de la sustancia infinita. La pretensión de afirmar libremente lo propio mediante su desarrollo es una obstinación contraria a las entrañas de lo real: “... llevando hasta el extremo, dice Hegel, la última abstracción y darse substancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta.”³⁵

El inmanentismo niega la trascendencia del origen del ser y la «repone» detrás, a sus espaldas, empujando al mundo.

¿Qué entiende entonces la filosofía de la inmanencia cuando habla de libertad? La libertad es la superación de la ilusión del límite de lo particular y la inmersión en el reino de la totalidad. Superar todo otro que limite la espontaneidad humana, manifestación consciente de la vida del todo. Dice R. Eucken —representante de esta línea de pensamiento—: ...“el ámbito de la vida del hombre se ha ido ensanchando, tanto en lo grande como en lo pequeño. Esta fuerza se traduce en la idea de lo infinito, que se diferencia claramente de la mera falta de fin” (...) “a este concepto negativo opusieron los pensadores del siglo de las luces, con energía, el de la infinitud como un valor positivo. En él veían o buscaban una elevación sobre el reino de la limitación recíproca de los elementos particulares, el acceso a una vida total superior, a aquel reino que le contiene en sí, a una totalidad que no sufre nada fuera de ella. (...) De este modo queda demostrado que en el reino humano se desarrolla un movimiento de la vida que trasciende la naturaleza; una superación de sus ligaduras, una elevación a la libertad y a la originalidad.”³⁶ La libertad consiste en la superación del límite de la finitud. Esto trasladado a nivel antropológico desdibuja el rostro humano personal en lo genérico en la demolición universal de todos los términos.

El idealismo es un agudo intento de lograr una comprensión racional del mundo desde el punto de vista de la inmanencia en la identificación del ser y el devenir. Como ya vimos, otros pensadores

³⁵ *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1985, p. 384.

³⁶ *Hombre y mundo, una filosofía de la vida*, Madrid, Aguilar, 1957, Cap. II.

han sacado como consecuencia ineludible de esta identificación la imposibilidad de teoreticidad. No obstante, y en parte por la misma razón, su comprensión de la finitud sigue siendo similar a la hegeliana, con respecto a la falta de consistencia ontológica del ser particular, lo cual es un eje determinante para cualquier afirmación posterior acerca del hombre. El tiempo humano es fracturado en un «ahora» que tiene por sujeto real la totalidad.

J. L. Borges lo expresa de manera poética:

“No te habrá de salvar lo que dejaron
Escrito aquellos que tu miedo implora;
No eres los otros y te ves ahora
Centro del laberinto que tramaron
Tus pasos. No te salva la agonía
De Jesús o de Sócrates ni el fuerte
Sidharta de oro que aceptó la muerte
En un jardín, al declinar el día.
Polvo es también la palabra escrita
Por tu mano o el verbo pronunciado
Por tu boca. No hay lástima en el Hado
Y la noche de Dios es infinita.
Tu materia es el tiempo, el incesante
Tiempo. Eres cada solitario instante.”³⁷

Eres cada solitario instante. No hay «Otro» del tiempo en la identificación del ser y el devenir en la univocidad. La nostalgia que fluye de la soledad del instante es otro nombre del anhelo de nupcialidad como plenitud de vida en la eternidad.

Por otro lado como vimos, inmanencia y disolución del sujeto es un binomio difícil de romper desde el punto de vista teórico. Pero debemos admitir que la dispersión del sujeto, metafísica aparte, es también una posibilidad de la existencia práctica humana. La vivencia humana del tiempo sin un centro que le dé alguna estabilidad es definida por San Agustín como *distentio*³⁸. Se impone aquí

³⁷ Del poema *El ápice*, en *La cifra*, Buenos Aires, Emecé, 1981, p. 63.

³⁸ *Confesiones*, XI, 29.

la dispersión en la tridimensionalidad del devenir. Esta posibilidad de dispersión no nos es ajena. Está muy presente en la actual aceleración de la vida. Forma parte del diagnóstico *negro* de la posmodernidad³⁹.

Pero pensamos que es humanamente posible también la experiencia de la estabilidad dentro del devenir. Esta experiencia es manifiesta en la distinción griega del tiempo como *kairós*. A la comprensión de la posibilidad de explicación teórica metafísica y antropológica del *kairós* dedicaremos gran parte del resto del trabajo.

George Steiner desarrolla en *Presencias reales*⁴⁰ una figura hermenéutica que aquí nos parece clarificadora. Allí toma como paradigma de la existencia humana al *viernes, sábado y domingo* de la Semana Santa cristiana. El hombre habita en el *sábado*, conoce el mal, el sufrimiento, la ignorancia y el triunfo parcial de la muerte (*viernes*) y vive en la esperanza de una redención futura, del logro de una vida festiva y luminosa (*domingo*). Pero su día es el *sábado*. La dispersión del sujeto en el tiempo, la identificación entre el ser y el devenir pertenecen al *viernes*. Si sólo tuviéramos esa experiencia de la temporalidad nos instalaríamos en el *viernes* de lleno. Sin embargo el *kairós* como experiencia del tiempo de la libertad y la posibilidad de una plenitud de vida nos abre otro aspecto de lo real que pertenece al orden del *sábado*, al orden de la esperanza en el sentido y la gravedad. Pues supone la existencia de un centro personal receptivo y activo, de y en la potencialidad activa y pasiva de los demás seres. Supone, por tanto, también la alteridad y la connaturalidad en el orden entre los seres.

Entonces: o la experiencia del tiempo como *kairós* es una fantasía deconstruible en sus componentes genéticos provenientes del devenir absoluto; o puede ser explicada desde la metafísica, la antropología y la ética. Y si el devenir tiene una explicación como afirma Nietzsche en *La voluntad de poder*⁴¹, ésta tiene que estar fuera del devenir. Ya lo había visto Platón advertido por Cratilo, lo

³⁹ Cfr. G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama, 1990.

⁴⁰ Barcelona, Destino, 1991, páginas finales.

⁴¹ Buenos Aires, Aguilar, 1947, Parágrafo 702.

que le llevó a desdoblar la realidad en dos y buscar la explicación del mundo cambiante en la estabilidad de las ideas.

Esto implicaría explorar una explicación no ya en la perspectiva de la univocidad, sino en la de la analogía del ser. En esta perspectiva hallamos una desproporción entre las preguntas que el sujeto formula y las respuestas que es capaz de alcanzar. En la univocidad la respuesta intenta ser proporcionada a la pregunta pues se sitúa en el plano de lo ya conocido o de lo reducible a lo ya conocido. La analogía tiene que lidiar siempre con un claroscuro que no termina de dominar ni de reducir a una claridad definitiva *quoad nos*. La analogía pertenece al orden del *sábado*.

A grandes rasgos, desde la participación y la analogía se concibe la realidad como un «cosmos» resultante de las relaciones que existen entre los seres que cuentan con una identidad propia más allá de sus relaciones y que permite esas relaciones. Los entes no son «monádicos», en el sentido de Leibniz, pero tampoco pierden su identidad en las relaciones. Éstas son posibles porque quienes las mantienen, se constituyen en sujetos y términos de las mismas. De no ser así la relación se disolvería en la unidad de una totalidad que los envolvería a ambos. En esta perspectiva el ser particular recibe su identidad propia de los contornos precisos de su naturaleza, desde la cual se vincula y enriquece mediante sus vínculos, ocupando un lugar en la totalidad de lo que es. La participación intenta explicar –admitiendo que se está ante la presencia de algo no totalmente abarcable por la racionalidad humana– la articulación de dependencia y a la vez de distancia metafísica entre lo Uno y lo múltiple, en el sentido de lo absoluto y lo relativo.

En este todo del cosmos, poblado por individuos –en sí y en relación–, el hombre ocupa un puesto especial y es definido como «microcosmos»⁴², reflejo a escala del gran orden. Comparte con

⁴² Dice Gilson en *El espíritu de la filosofía medieval*: “Conforme al principio de Dionisio que requiere que lo alto del orden inferior linde con lo bajo del orden superior, Santo Tomás coloca al hombre entre el ángel y la bestia, tocando a uno por la cumbre de su intelecto y a la otra por la caducidad de su cuerpo. En este sentido muy preciso el hombre es un «microcosmos», ... pues todas las criaturas del mundo se hallan de algún modo en él.” (Madrid, Rialp, 1981, p. 222). (“Quia enim homo medium tenet inter angelicam naturam et brutalem.” Santo Tomás, I, 96, 2, r.)

los demás seres vivos una dimensión biológica y sensitiva e introduce una novedad con respecto a ellos que se vislumbra en su capacidad de conocer más allá de lo sensible y de obrar libremente: la novedad del espíritu, de la persona. A partir de su naturaleza personal, se relaciona para la vida con los demás seres.

La libertad es el poder de autodeterminación de una naturaleza que es previamente «humana» y de «tal hombre». “Soy persona como ser finito”, sostiene Romano Guardini⁴³. Nuestra libertad no es absoluta, sin ataduras, es una libertad condicionada: por nuestra naturaleza y su historia, por el fin que persigue, por la realidad a la que se enfrenta. “Yo soy así: a la vez en pura necesidad y perfecta libertad”⁴⁴. La libertad humana se entiende como el poder para dar consentimiento a la realización de las virtualidades contenidas en la propia identidad y en lo real. La aceptación de esta atadura inicial: el carácter de datidad del ser, delimita el espectro y la finalidad de la libertad.

Si la libertad tiene una gravitación importante en el dinamismo del ser, la temporalidad humana –dimensión propia del obrar libre del hombre– adquiere una seriedad ineludible: es nuestra “oportunidad” (el *kairós* griego) para la libertad. Es esta relación entre la libertad y el tiempo lo que queremos investigar.

II. *Tempus humanum et tempus hominis*

(Reflexiones en torno al pensamiento de Franz von Baader)

Homo internus cito se recolligit: quia nunquam se totum ad exteriora effundit.

T. Kempis⁴⁵

Qué sea la duración, la permanencia en el ser, propia del hombre es algo que estará íntimamente relacionado con la definición de lo específicamente humano.

En las perspectivas expuestas hablamos de temporalidad,

⁴³ *La aceptación de sí mismo*, Madrid, Cristiandad, 1977, p. 18.

⁴⁴ Op. cit., p. 26.

⁴⁵ *De Imitatione Christi*, II, 1, 7.

pues en ambas existe el reconocimiento de la evidencia de la sucesión y el cambio. Lo que varía es la comprensión del devenir.

Desde la participación se define al cambio como *eidopoiesis*. Este término apunta al hecho de que todo cambio es desarrollo (ποι/hsij) de una naturaleza (ei) /doj) estable que lo sostiene y hace posible⁴⁶. Desde el punto de vista de la inmanencia el cambio es *parállaxis*, no es desarrollo de las posibilidades de un ser particular, sino mutación de un momento a otro momento del devenir (παρα (λλαξις). En la filosofía hegeliana se podría sostener, en cierta medida, analógicamente, que la historia del todo es *eidopoietica* con respecto al espíritu absoluto, pero *paralláctica* en relación a los seres particulares. No así en la filosofía de Schopenhauer, pues la irracionalidad del devenir impide hablar de *eidopoiesis* de la voluntad, dado que esta idea supone la existencia de contenidos esenciales estables que se van haciendo explícitos a través del cambio.

Para poder hablar de temporalidad humana o de una duración exclusiva del ser humano con coherencia teórica, el devenir ha de ser entendido como *eidopoiesis*, no como *eidopoiesis* del todo, sino de cada uno de los seres que conforman el todo⁴⁷. Devenir es desarrollar la propia naturaleza: ser siendo lo que se es.

Nos ayudamos aquí con el pensamiento respecto del tiempo humano de Franz von Baader, filósofo contemporáneo al idealismo alemán: "... todo movimiento no sale sino de lo Inmutable."⁴⁸ O sea, todo movimiento es siempre movimiento de un ente que tiene una identidad propia. Lo que es, es inmutable, invariable, en lo que respecta a sus características esenciales, que son las que lo definen en su especie, y en el caso del hombre, las que se reflejan también en su nombre "propio". "Inmutabilidad-dinámica" en el tiempo. El movimiento en el exterior (para dar una imagen espacial a lo que

⁴⁶ Estas expresiones y las que siguen han sido tomadas de la enseñanza del Dr. Emilio Komar, quien a su vez entró en contacto con estas ideas en la obra de San Máximo el Confesor. Cfr. sobre este tema en San Máximo, Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, cap. II.

⁴⁷ Se podría hablar también analógicamente de una *eidopoiesis* general del cosmos, considerando siempre que las partes conservan su identidad sin diluirse en el todo, sin lo cual el orden del todo tampoco podría subsistir.

⁴⁸ *Vorlesungen über Religiöse Philosophie*, München, Jakob Giel, 1827, en Werke I, p. 44. La traducción es del Dr. Emilio Komar.

queremos decir), se expresa a partir de una orientación *–eidos–*, dibujada desde el interior del ser. Algo similar apunta Santo Tomás en las siguientes palabras: “... por la creación la cosa creada empieza a tener algo propio”⁴⁹, explicando el carácter de datidad de la conformación originaria del ser. Pero esa naturaleza propia se realiza a través del cambio: “Las cosas creadas son en Dios invariablemente, en sí mismas en cambio, variablemente.”^{49 bis}

La temporalidad humana, a su vez, es permanencia en el ser de la persona humana: duración vivida a partir de un centro personal, lo que significa que es capaz de conocimiento intelectual e iniciativa propia, capaz de intervenir en la orientación concreta de su devenir.

El «lugar» en el tiempo por excelencia de la persona humana es el presente. Vivir desde el centro personal significa estar intelectual y afectivamente presente al mundo, puesto que es por el intelecto y la afectividad libre que el hombre se define como persona. La vida del espíritu es presencia a lo real y lo real es en el presente. Presente que para poder ser comprendido en su verdadera dimensión, hay que entenderlo dentro del contexto general del ser. La persona humana encuentra en este presente los caminos para la libertad mediante su vinculación con lo real. El tiempo humano reclama la primacía del presente. No aludimos aquí al conocido «vivir el presente», sino al «vivir *en* el presente», en un presente que contiene también estabilidad: penetrado de sentidos, valores, de orden, relacionándose con los cuales la persona vive como tal.

Franz von Baader sostiene esta primacía del presente: el hombre sólo es fiel a su naturaleza si vive presente a la realidad. Una común forma de evasión es, dice Baader, hacia el pasado o hacia el futuro, intentando esquivar siempre la presencia a lo que es, hundiéndose en un presente falso que adultera la vida: “A este tiempo eterno, al cual podemos llamar (...) el «tiempo verdadero», se ha opuesto aquí el tiempo en sentido restringido, en el cual el presente falta siempre (pues no están más que las dos dimensiones de la terna completa del tiempo que aquí surgen, a saber el pasado

⁴⁹ C. G., II, q. 28.

^{49 bis} S.T. I,14, a 15, ad 1.

y el futuro) y en el cual el vacío de la presencia es colmado con una presencia aparente. (...) pero de ningún modo es la presencia aparente, sino al contrario la negación absoluta de toda presencia verdadera, la que se encuentra opuesta directamente a la presencia verdadera, y la oposición entre el tiempo verdadero y el tiempo aparente es ella misma aparente, al menos directamente, la verdadera oposición se encuentra entre un primer y tercer tiempo «el tiempo falso».⁵⁰ La oposición es en sí misma aparente porque el tiempo humano o es real o no es, ser falso o aparente equivale a un cierto no-ser. Y el no-ser no puede oponerse a nada. Franz von Baader denomina «tiempo aparente» a la expresión visible del «tiempo falso» subyacente. El tiempo aparente es aquel que «brota» de un «falso centro» o de un ser «descentrado», cuya vida se orienta por fuerzas exteriores al centro personal, que huye hacia el futuro o el pasado o simplemente permanece en relación con aspectos ficticios, parciales, superficiales del presente. Estamos en el terreno de la *distentio*.

Si el ser humano es consistente en su centro, puede vivir un presente real. Lo cual no resta valor a la tridimensionalidad del tiempo: el pasado –y la tradición como pasado de la comunidad–, entra en la conformación del presente, que a su vez ya posee las semillas del porvenir. La estabilidad, la dureza (de *durities*, duración), del centro es la raíz de la unidad de la tridimensionalidad del tiempo. A su vez la posibilidad del centro personal y de la permanencia en él, sólo podría explicarse desde la perspectiva de la alteridad metafísica del ser y la participación.

Un ser «des-centrado» estaría condenado a vivir en la periferia un presente falso. Vivir lo aparente es semejante a vivir «la nada». Huir del presente o de lo real en sí mismo, ya sea hacia la superficie o en las otras dos dimensiones del tiempo desvinculadas del centro es vivir en la falsificación, o en lo que ya no es, o en la fantasía de lo que todavía no es. ¿Es vivible la nada? ¿Es el yo quien la vive? Según Baader, esta dispersión de la vida en el tiempo aparente produce la «disolución» del centro personal: “Todo lo que se le presenta en este tiempo –aparente– (...) lo reclama –al hombre– (o de

⁵⁰ Op. cit., p. 51.

un modo dulce o de un modo terrible) a salir; pues no es, como se sabe perfectamente en teoría pero se olvida siempre en la práctica, más que una ilusión cuando el hombre abusa de este tiempo, y «cree» siempre, es decir cuando espera siempre encontrar en otro punto o parte de ese mismo tiempo (...) lo que no ha encontrado en un primer momento.”⁵¹ En el tiempo falso se está fuera del centro, en la superficie y en contacto con lo aparente. Las tendencias más profundas permanecen frustradas pues, una tendencia real sólo se satisface mediante el acierto al *télos* que le corresponde en lo real. En el tiempo aparente la insatisfacción es constante, porque el hombre no se relaciona con lo real sino que se evade siempre hacia la fantasía del presente, del pasado o del futuro⁵².

Esta dispersión del tiempo aparente en una tridimensionalidad debilitada, es el punto de llegada extremo de la anulación del centro personal. ¿Podría darse otra interpretación del tiempo del hombre entendido como *forma vacía de actividad*?⁵³ Vaciado de identidad propia y cuya actividad es más bien pasividad de una actividad ajena, y que, al no oponérsele ningún «otro», tampoco está presente a nada o mejor habría que decir, sólo la nada se le opone. Esta es la raíz metafísica del hastío inevitable del ser identificado con el tiempo. La dispersión de la verdadera presencia en las otras dimensiones debilitadas del tiempo deja al hombre eternamente frustrado. La existencia individual se explica como punto de llegada de un proceso y en función de un *télos* que le es ajeno. Pasado y futuro devoran el peso del presente real: “En efecto, el dualismo del tiempo aparente (jadeante y palpitante siempre) se muestra en último análisis como el efecto de una reacción negativa que se opone a la manifestación perfecta de la presencia verdadera, aunque esta reacción misma se encuentre siempre nuevamente reprimida, de modo que ella no sabría jamás estallar, y no pudiera

⁵¹ Baader, op. cit., pp. 55-56.

⁵² B. Pascal hace una reflexión similar: “Nosotros, los seres humanos, malgastamos nuestra vida, pues vivimos unas veces en el pasado y otras en el porvenir; el presente jamás es nuestro objetivo real. Y de este modo nunca vivimos de veras y sólo esperamos poder vivir un día; por ello no logramos nunca ser felices pues aspiramos siempre a una dicha que jamás alcanzaremos.” (*Pensamientos*, Buenos Aires, Aguilar, 1977, n° 168.)

⁵³ Expresión con que Hegel se refiere a la actividad humana. Loc. cit., n° (6).

manifestar su propia presencia más que negativamente, es decir por la no manifestación de esta presencia real o del tiempo verdadero.”⁵⁴

Finalmente el desdibujamiento del sujeto en la fractura del centro hace imposible la libertad: “... no es sino por el reposo, «el asentamiento» del centro que se realiza el movimiento libre en la periferia (en su exterior), «puesto que todo movimiento parte de lo Inmutable», así como es por el no reposo del centro (es decir su apertura o desaparición) que se efectúa la génesis del movimiento libre en la periferia.”⁵⁵

Entonces, lo que sostiene la posibilidad de un tiempo verdaderamente humano es la vigencia de lo humano particular: “Hace falta entender bien que la desaparición del centro se realiza por su apertura como de una cosa que debería estar cerrada. Esta apertura es justamente la apertura de ese fuego destructor de toda substantialización.”⁵⁶ El tiempo real depende de la participación, pero también de la libertad. Por un lado la participación del límite de la esencia impide que el centro se desdibuje: La paz divina, sostiene Dionisio Areopagita, “sobreviniendo con sencillez a las cosas enteras, como con ciertos cerrojos que cierran lo diverso, todas las cosas remarca, termina y afirma y no deja que lo dividido se disuelva en lo infinito e indeterminado.”⁵⁷ Pero el hombre con su libertad puede dar la espalda a su centro interior y no vivir a partir de allí, sino a partir de zonas periféricas de su ser.

La *eidopoiesis* es comprensible teóricamente, si el hombre en su esencia participa de la eternidad del Ser, que explica la existencia de un ser personal con características propias. Dice Baader: “Reconociendo la esencia del hombre-espíritu como originada directamente de la divinidad, se la reconoce eterna.”⁵⁸ Nos topamos de la mano de Platón y su definición del tiempo como imagen móvil de la eternidad⁵⁹. Si el tiempo tiene algún *lógos*, sólo puede llegar a vislum-

⁵⁴ Op. cit., p. 52.

⁵⁵ Op. cit., p. 53.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, 404.

⁵⁸ Op. cit., p. 51.

⁵⁹ *Timeo*, 37 d.

brarse como participación de una realidad fuera del devenir. Por otro lado, esta dimensión de la temporalidad es posible desde el punto de vista práctico, si consta de la libre adhesión del ser humano a vivir desde la profundidad de su centro personal.

La tridimensionalidad del tiempo tiene razón de ser si en ella hay algo que permanece presente siempre. Si bien la esencia humana, el sujeto, o el centro, al decir de Baader, sólo se realiza en la sucesión, su orden de posibilidades propio, no resulta de la sucesión, sino que, a la inversa, es quien la orienta. La realidad hilemórfica impone la sucesión, pero el orden propio de esa sucesión, el *lógos* de la misma en su actualidad y virtualidad, sólo se explica por su participación con algo más allá de la sucesión. Más adelante abordaremos detalladamente –con el límite de nuestras posibilidades– esta relación entre tiempo y eternidad, modos de permanecer en el ser que se tocan en la analogía del ser.

Baader sostiene que la filosofía de la inmanencia por la identificación del ser y el devenir es equivalente a la apoteosis o la eternización del tiempo aparente⁶⁰, para el hombre como momento consciente del devenir. La «entronización del tiempo aparente» es la «eternidad» del tiempo falso o de la desubstancialización de los seres por la filosofía de la inmanencia. Este es justamente el modo como Hegel describe el tiempo: “El tiempo es (...) aquel principio o simple concepto aun, en su completa exterioridad y abstracción, como el mero devenir intuitivo, el puro ser en sí en cuanto es simplemente un salir fuera de sí.” (...) “... no es otra que este tránsito de un ser en nada y de la nada en ser.”⁶¹ Es tiempo del hombre mas no humano. La inmanencia es la fundamentación metafísica del tiempo aparente como de aquello de lo cual no se puede salir. La contradicción interior lo impele a la mala infinitud: pasar de lo periférico a lo periférico. Es la única manera de vivir en un mundo genérico: *parallácticamente*.

La primacía del presente, de lo actual, es el punto de llegada de la inmanencia (con Schopenhauer) y de la participación. La diferencia está en que para unos el presente es un «ahora» irracional de

⁶⁰ Op. cit. p. 52.

⁶¹ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. cit., parág. 258-259.

un ser cuya identidad es *un velo de maia*, mientras que para otros este «ahora» contiene un fino entramado de seres que encarnan sentidos y valores estables, a los que el sujeto personal puede estar presente desde un centro también estable.

La experiencia personal del tiempo parece explicarse más bien desde el segundo punto de vista, que da razón de la alteridad de las sustancias particulares y sus mutuas relaciones en la sucesión. Así como también da razón de la libertad y de la posibilidad en el tiempo que se presenta como «oportunidad para» la realización de un sentido o un valor que no se diluye en la sucesión. La experiencia de la temporalidad humana pide salir de la identidad unívoca del ser y el tiempo hacia la analogía del ser que toca al tiempo y su «otro», la eternidad. Hacemos nuestra aquí la expresión de Karl Krauss con que T. W. Adorno encabeza un estudio sobre Walter Benjamin: Es posible aguzar el oído "...y escuchar los sonidos del día como si fueran los acordes de la Eternidad"⁶².

⁶² *Caracterización de Walter Benjamin*, en la obra *Sobre Benjamin*, Madrid, Catedra, 1995, p. 11.

SEGUNDA PARTE
EL TIEMPO Y EL HOMBRE

I. Trascendentalidad y analogía

A. *El origen del ser*

Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime.
Santo Tomás, I, 8, 1

Antes de abordar la perspectiva antropológica, es necesario destacar brevemente algunas de las tesis metafísicas centrales de la filosofía de la participación. Así como vimos que desde la inmanencia la concepción del hombre está íntimamente ligada a la interpretación del cosmos en general, del mismo modo ocurre en el planteo de la participación. Seguiremos el mismo esquema de argumentación basándonos en algunos autores de esta escuela, desarrollando una línea de razonamiento que nos conduzca hasta el hombre.

Uno de los caminos que nos llevan a la *participación* del tiempo con respecto a la eternidad, es el que parte de la experiencia personal de la contingencia y a la vez permanencia, de la existencia humana. Esta vía es la que toma Edith Stein desde la fenomenología: “Mi ser, del modo en que lo encuentro dado y tal como allí me encuentro a mí mismo, es un ser inconsistente; yo no soy por mí, por mí soy nada, en cada instante me encuentro frente a la nada y debo recibir como don de instante en instante nuevamente el ser. Pero sin embargo este ser inconsistente es *ser* y yo en cada momento estoy en contacto con la plenitud del ser.” (...) “el devenir y el pasar tal como lo encontramos en nosotros nos revelan la *idea* del ser verdadero e inmutable”¹. En la experiencia de nues-

¹ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, Roma, Città Nuova, 1998, traducción de Luciana Vigone (de la versión alemana, *Endiliches und Ewiges Sein*, Verlag, Herder, Freiburg im Breisgau, 1986), p. 92. La traducción es nuestra. Trataremos más detenidamente este argumento en la última parte del trabajo.

tra existencia personal encontramos una realidad ambivalente: por un lado el hecho de que «somos», permanecemos anclados en nuestra identidad; pero al mismo tiempo nos reconocemos incapaces de sostenernos ontológicamente en el ser a voluntad. La singular combinación de contingencia y existencia a la vez, pone bajo sospecha la «soledad ontológica» del ser temporal y nos abre a su carácter de «datidad», al mismo tiempo que a la posibilidad de la existencia de un Ser donante.

Podemos encontrar también en la reflexión sobre la fragilidad y consistencia del propio ser y correlativa a ella, la intuición de un doble movimiento de cercanía y lejanía de la Existencia donante: cercanía que nos evita caer en la nada; lejanía que posibilita el sabernos un **otro**, distinto de la Fuente de la existencia temporal.

Justamente en este doble movimiento, dice Cornelio Fabro, consiste la participación: «Participar» en el sentido doble pasivo y activo de «*partem capere, partem habere* (tomar parte, tener parte)» y «*partem dare, partem communicare* (dar parte, comunicar parte)»: dos significados opuestos los cuales sin embargo convergen en un significado común, aquel de *presencia*, porque ya sea el que da como el que recibe realizan una presencia o sea se hacen presentes el uno al otro. La participación se presenta por lo tanto como realización de una presencia y constituye por eso la relación metafísica fundamental en sus dos momentos tensoriales de «unidad» y de «diferencia» que el Uno tiene hacia los muchos y que los muchos tienen hacia el Uno: gracias a la dialéctica de participación el Uno puede encontrarse *con* y *en* los muchos, quedando en sí indiviso y los muchos pueden estar juntos en el Uno, aun quedando éste distinto de ellos, a causa de la «diferencia» o «*diremptio*» (de *dirimere*) originaria entre el ente (ser finito) y el Ser (*Esse purum subsistens: Esse* puro subsistente). Los entes participan del Ser y esto significa que su ser no es el Ser: la diferencia es la participación misma: los muchos son «otros» (distintos) del Uno, pero no fuera del Uno. Gracias a la «diferencia» el Ser y los entes están a la vez en *la más estrecha pertenencia* y en *la máxima distancia*: «participar» es tener-junto, pero a la vez no ser el acto y la perfec-

ción de quien se participa, precisamente porque se participa solamente.”²

Cercanía y lejanía; presencia y diferencia; dependencia e independencia; a este doble movimiento llegamos a partir de la experiencia de nuestra propia identidad temporal sostenida fuera de la nada, al misterio de la analogía del ser en la participación.

B. ¿En qué consiste esta presencia?

Comparantur ergo omnes res creatae ad Deum sicut artificata ad artificem. Sed artifex per ordinem sua sapientiae et intellectus artificata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus facit.

Santo Tomás, C.G., II, 24

Siguiendo a Santo Tomás, se puede intentar comprender en qué consiste la presencia del Creador en la creatura haciendo una analogía con la relación existente entre un artista y su obra. Por una parte hay una presencia intelectual del artista que radica en el sentido propio de la obra. La comprensibilidad de la obra depende de esta presencia. Por otro lado hay una presencia de la libertad del artista en el hecho de que esa obra exista, que sea algo real, llevada al ser concreto y no sólo un concepto pensado. También se podría afirmar que hay una presencia del sentido estético del artista que vive en la obra y puede ser experimentado por un espectador. «Casi» todo lo que la obra es, lo es, gracias a esta presencia del artista. (Decimos «casi», pues el artista no produce los materiales de que está compuesta la obra, sino que los asume y transforma).

Presencia generosa, pues la obra termina siendo algo absolutamente otro, distinto del artista, con una existencia independiente.

Por su parte, las cosas naturales, no producidas por el hombre, se nos manifiestan dotadas de una inteligibilidad o sentido propio. Esa inteligibilidad podemos interpretarla como la presencia de un intelecto en lo real. Pero ha de ser un Intelecto creador porque esa

² *Partecipazione e Causalità*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960, p. 630. La traducción es de Emilio Komar.

inteligibilidad en las cosas es lo que las hace ser algo determinado, es lo que les da una identidad radical y no deja que se confundan entre sí.

Esa identidad esencial e inteligible de los seres, además, *existe*. Dice L. Wittgenstein: “Lo místico no es *cómo* es el mundo, sino *que* él existe”³. La existencia del ser finito es lo que más debería llamarlos la atención. El asombro por esta realidad es quizás lo que Heidegger intenta expresar en su famosa pregunta: “¿Por qué hay ente y no más bien nada? Cuestión fundamental de la metafísica que resuena constantemente”⁴. Y resonará constantemente si, siguiendo con nuestra analogía, la existencia de los seres naturales depende de un acto de libertad, el cual por su carácter mismo de no necesario no posee una razón suficiente que lo explique, a menos que el Ejecutor de ese acto de libertad, nos dé sus razones⁵.

A lo que sí podemos llegar con nuestra analogía es que, así como la *inteligibilidad* de los seres revela la presencia de un Pensamiento creador, la *existencia* concreta de esa inteligibilidad nos habla de la presencia en los seres de un Amor creador. La existencia traduce un «sí» creador, una voluntad que ama con preferencia esa realidad y por ese acto la crea «de la nada» y la continúa sosteniendo constantemente ante nuestros ojos. La independencia de los seres naturales nunca será tan radical como en los seres artificiales porque necesitan ser mantenidos en la existencia por aquel Acto de libertad. Aquí no hay “casi», aquí «todo» lo que el ser es, depende de esa Presencia.

Respondiendo pues, a nuestra pregunta inicial, la Presencia en la participación, al poner en la existencia a los seres, se revela como una Presencia amante y, al otorgarles una identidad de sentido propio, se revela como una Presencia inteligente. El hombre es parte de la realidad y por la conciencia de su existencia contingente y en el hecho de que puede amar y conocer el ser infiere aquella Presencia. No desconocemos, sin embargo, que para algunos –como J. P. Sartre o F. Nietzsche, entre muchos otros– antes que amor y

³ *Tractatus Logico Philosophicus*, Milano, Fratelli Bocca, 1954, n° 6, 44.

⁴ *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XX, 1974, p. 56.

⁵ Este es el tema central de la obra de Romano Guardini *La aceptación de sí mismo*.

saber, la realidad despierta náuseas y enigmas absolutamente indescifrables y esto es para ellos signo de una Ausencia, pero pensamos que estas cuestiones entran dentro del dominio de intuiciones y evidencias primarias indemostrables⁶.

Intentando Santo Tomás, escrutar el albedrío divino que dio lugar a la multiplicidad de la realidad creada llega a estas conclusiones: “Pero porque es necesario que toda sustancia creada sea inferior a la perfección de la bondad divina, a fin de que la semejanza de la bondad divina fuese comunicada a las cosas, fue conveniente que hubiese la diversidad en las cosas, a fin de que lo que no puede ser representado perfectamente por una sola, por diversas fuese representado de un modo más perfecto de diversas maneras; porque también el hombre cuando ve que no puede expresarse suficientemente con un solo vocablo, multiplica de diversas maneras las palabras para explicar con muchas su concepción mental. Y también en esto se puede considerar la eminencia de la divina perfección, en que la perfecta bondad que en Dios está concentrada y con toda simplicidad, en las creaturas no puede darse sino según diversos modos y por muchas. Mas las cosas son precisamente diversas porque tienen diversas formas, de las cuales obtienen su especificación. Así, pues, la razón de la diversidad en las cosas se toma del fin”⁷.

Los seres son «palabras» mediante las cuales el Ser se expresa y mediante la expresión participa realmente su riqueza. De acuerdo con esto la realidad «espejea» al Ser. Todo lo que de identidad tienen los seres depende de ese «ser reflejo». “Todo tiene en la sencilla esencia divina su forma original y la forma reflejada puede ser algo muy cercano y muy lejano”, afirma Edith Stein⁸. Imposible no reconocer la raíz platónica de este pensamiento: el tiempo como imagen móvil de la eternidad.

La presencia o cercanía no es tal que el ser finito se funda

⁶ Nos referimos a la alternativa metafísica fundamental: la experiencia del mundo como «caos» o «cosmos».

⁷ S. C. G., III, 97.

⁸ Op. cit., p. 467. En la *Ciencia de la Cruz*, E. Stein menciona, comentando a San Juan de la Cruz, tres formas de experiencia de la presencia divina: como causa de la creación, a través de la gracia y en la unión mística (San Sebastián, Dinor, 1959, II, 3, b).

con el Infinito. Esta «fundición» es impedida por el momento de lejanía de la participación. Generosa lejanía que hace posible la consistencia de las causas segundas.

C. *La diferencia*

A los preocupados teólogos de tendencia tradicional, que sobre todo objetaban a Tomás que dejase la Creación demasiado independiente frente a Dios y que a través de la defensa del derecho de las cosas naturales atentase al derecho de Dios, responde Tomás que precisamente en la propia subsistencia y en la propia eficiencia de la creatura se pone de manifiesto la verdadera fuerza creadora de Dios.

J. Pieper⁹

Este es el misterio de la participación: el equilibrio entre la *diferencia* y la *dependencia* en la relación creatura-Creador, entre lo Uno y lo múltiple. Y éste es, se podría afirmar, el señero y capital punto de discordancia que separa a la «participación» de la interpretación idealista y del que derivan todas las consecuencias metafísicas, antropológicas, éticas, políticas, etc.: la falta de una distancia entre el ser finito y el Ser eterno.

El momento de lejanía entre lo múltiple y el Uno es misterioso, nos resulta difícil de conceptualizar, pero es lo que explica la consistencia de las sustancias particulares, la eficiencia de las causas segundas y el hecho asombroso de la libertad humana, causa segunda por excelencia. El ser finito conserva así una identidad propia que lo distingue de su Origen y en el caso del ser humano, le permite situarse ante Él en forma dialógica, libremente, ya sea en el acto religioso como en el trato con el Ser divino a través del conocimiento y amor de su presencia en el mundo.

Uno de los puntos que marcan el abismo de la diferencia entre el ser finito y el Infinito es su modo de permanecer en el ser: sucesión y eternidad. (Más adelante aventuraremos un cierto encuentro entre ambos en la analogía del ser.) Estos dos modos de permane-

⁹ *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1979, p. 354.

cer en la existencia corresponden al tipo de ser por un lado acto-potencial, según la conocida distinción aristotélica, que no es del mismo modo todo lo que es y, por el otro, del Ser plenitud, actualidad sobreabundante.

Podemos llegar a la idea de que el Ser divino es el Ser infinitamente pleno por el carácter de «necesariedad» de su Existencia. La existencia del Ser contingente reclama la del Ser necesario, el Ser fuente. El Ser no puede no ser o no ser todavía. “Eterno es el ser, según la conocida definición, que posee perfecta y simultáneamente una vida interminable”.¹⁰

La dimensión potencial del ser contingente es para él también algo altamente positivo: es el espacio para el ejercicio de su eficiencia propia y en el ser humano, condición para la libertad.

Entonces, el ser finito es y aún no es. Es algo distinto del ser Infinito, pero es y sigue siendo algo, gracias al ser Infinito y puede llegar a ser con mayor plenitud en cierto aspecto, por una eficiencia propia. Este modo de permanecer en el ser de un ente que es y llega a ser, es la sucesión temporal.

En esta parte del trabajo hemos intentado apenas un esbozo del marco metafísico que nos permitiera situar el modo de ser del hombre. Nuestras siguientes reflexiones se orientarán a tratar de dilucidar qué significa la sucesión para la libertad y cómo se relaciona esto con la existencia humana en general.

D. *Eidopoíesis*

El ser finito material es móvil. Es siendo. El movimiento es acto de un ente que aún no es todo lo que puede llegar a ser¹¹. Aquello que puede llegar a ser está delimitado en la definición de todo su ser: es algo determinado y no otra cosa y, por lo mismo, puede llegar a ser lo que posibilite su naturaleza y no otra cosa. Esta definición interna del ser, que le da su identidad, puede llamarse su *eídos* propio. Por eso denominamos *eidopoietico* –como diji-

¹⁰ Boecio, *De consolacione philosophiae*, 1,5.

¹¹ Aristóteles dice en la *Metafísica* que “el movimiento es principalmente acto” (1047 a 32) y en la *Física* que “es el acto de lo que está en potencia en tanto todavía está en potencia” (201 a).

mos en la primera parte— al movimiento del ente finito, por ser la puesta en obra, producción, del *lógos* o *eídos* interno a la naturaleza del ente. La eficiencia de las causas segundas se produce entonces, dentro del marco de un *eídos*.

Recordando a Aristóteles: la sucesión temporal es la permanencia en el ser del ente acto-potencial o móvil. Movimiento es acto (de lo que aún tiene potencia); tiempo es la numeración de la duración sucesiva¹².

Ahora bien, ¿por qué el ser temporal se ve impelido a moverse, a pasar de la potencia al acto?

En un bellissimo pasaje de su Filosofía Primera, Aristóteles intenta una respuesta:

“Es posible, efectivamente, que ello sea así y, de no serlo, todas las cosas procederían de la noche, de la confusión primitiva, del no-ser. Cosas éstas todas que pueden resolverse. Y existe algo que se mueve a sí mismo con un movimiento incesable, un movimiento que es circular. Y esto lo prueba no sólo el razonamiento sino también la realidad. De manera que, sin duda alguna, el primer cielo es eterno. Existe también por tanto, algo que es lo que mueve. Y puesto que en el movimiento hay tres cosas, lo que es movido, lo que mueve y un intermedio entre los dos, existe un ser que, sin ser movido, mueve, un ser que es eterno, que es esencia pura y acto puro.

Ahora bien, esta es la manera como mueve lo que es deseable, y también lo inteligible mueve de esta manera, sin moverse él mismo; además lo que es primeramente deseable coincide o es idéntico con lo que es primeramente inteligible. Es deseable lo que nos aparece bello, y el objeto primero de la voluntad es lo que es realmente bello. (...) Por su parte el entendimiento es movido por lo

¹² Aristóteles define al tiempo: “Queda pues en claro que el tiempo es el número del movimiento en la relación anterior-posterior, y que es continuo por corresponder a un continuo” (*Física* IV, 11). Comenta Santo Tomás: “... motus enim mensuratur tempore et secundum illud quod est et secundum suam durationem sive secundum esse suum ... Quia igitur motus mensuratur tempore, nihil est aliud motum esse in tempore, quam mensurari a tempore, et secundum id quod est, et secundum suam durationem: quia secundum utrumque mensuratur a tempore ut dictum est” (*In Phys.* IV, 29, n. 601).

inteligible, y lo inteligible constituye un orden distinto en sí mismo; en este orden lo primero es la esencia, y en ellas la esencia simple y que existe en acto. Hay que tener en cuenta que no es lo mismo unidad y simplicidad: la unidad significa medida, mientras que la simplicidad significa una cualidad habitual del mismo ser. Lo que es bello y lo que es en sí mismo deseable se hallan en este orden de lo inteligible, y lo primero en cada serie es, o absoluta o analógicamente, lo mejor de todo. Esta distinción aclara qué es en los seres inmóviles la causa final; pero de estas cosas una existe, otra no. El ser inmóvil mueve a manera de lo que es objeto de amor, y lo que ha sido movido por él mueve a las demás cosas. (...) La duración y la vida, tan breves para nosotros, las posee este ser en el mejor grado, porque él siempre es aquello –cosa para nosotros imposible– porque también el placer es su acto”¹³.

El Ser pleno mueve a la manera de lo que es objeto de amor. El amor al Acto impulsa a los seres a actualizarse, a llevar a la realidad lo que sólo es posibilidad. La esencia simple que existe en Acto es lo máximamente inteligible y bello, lo máximamente deseable y mueve a manera de causa final como la meta del devenir.

La sustancia inteligible, la belleza y bondad finitas, son atraídas por la Inteligibilidad, Belleza y Bondad sumas, en definitiva por el sumo Ser: la Existencia. El bien-verdad-belleza potencial empuja hacia el bien-verdad-belleza que puede llegar a ser. La posibilidad «pide» realidad. El amor al ser, como pasión fundamental del ser finito, es la raíz última que explica todos los movimientos de su dinamismo. Así lo describe, por su parte, Josef Pieper:

“«Omnes actus voluntatis reduncuntur, sicut in primam radicem, in id quod homo naturaliter vult» (Santo Tomás, Car, 1). Sale aquí a la luz un elemento del concepto de «lo creado», que resulta normalmente un poco difícil de aceptar, y aun de comprender para el pensamiento moderno. Lo que aquí se expresa es, nada menos, que Dios –por su *pensamiento* creador y planificador– no sólo nos ha dado una esencia definida, una «naturaleza», de modo tal que debemos ser algo definido, aun antes de cualquier posible autodeterminación; no se trata sólo de esto sino que además hemos

¹³ XII, 7, 1072 y ss.

sido traídos a nuestra existencia por un acto absolutamente efectivo de *volición* creadora de Dios, lo cual significa que hemos sido puestos –con un *ímpetu* irresistible– sobre el camino hacia aquella realización plena que es no sólo la intención, sino también la voluntad del creador. La noción expresada por Martin Heidegger de que somos «arrojados» (*Geworfenheit*) es bastante adecuada en un sentido con sólo que no se suprimieran el «arrojador» y su poder creativo de afirmación, y desapareciese la connotación sombría e inflexible del término. En efecto, el acto primordial de creación debe concebirse como un acontecimiento inimaginablemente explosivo, del cual toda la dinámica de la creatura ha recibido su primer impulso y por el cual aún sigue andando.”¹⁴

J. Pieper, comentando a Santo Tomás, se ubica en el plano de la participación y su doble movimiento de cercanía y lejanía. Pero ambos autores apuntan al mismo impulso que impele a los seres a su realización. A la actualización de su *éidos*, que en algún aspecto, es intemporal: “... todo pasa –sostiene Jean Guitton– como si dentro del ser vivo hubiera un eje de dirección y el análisis de una idea intemporal”¹⁵. Cuya realización necesita de la actividad del ente y de su intercomunicación con los demás seres. El tiempo –como vida parcial en la sucesión limitada– aspira a la eternidad –como plenitud de vida–. Existe en el tiempo una participación de la eternidad y la potencia, que es lo que nos ata a la sucesión, es impulso de amor por la eternidad. La dialéctica de cercanía-lejanía se verificaría también entre la eternidad y el tiempo.

El hombre es, por su parte, un ser acto-potencial y como en todos los seres, su dinamismo se explica por la finalidad interna a su naturaleza. A su vez, como todo ser vivo, necesita operativamente de la comunicación con los demás seres para satisfacer las necesidades propias de su modo de ser. Y fundamentalmente también necesita de las *huellas* de la comunicación que son los hábitos para superar el peculiar desequilibrio que, como veremos, define su ser.

¹⁴ *Creaturidad y tradición*, Buenos Aires, Fades, 1983, pp. 22-23.

¹⁵ *La existencia temporal*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956, p. 147.

II. La historicidad humana y los hábitos

A. “El hombre, este desequilibrado”¹⁶

El hombre es el más “desequilibrado” de los seres. Paradójicamente quizás sea ésta su mayor ventaja frente a los demás entes materiales. Ya que es desequilibrado por lo mismo que es —como diría la patrística, un «microcosmos»—, naturaleza heterogénea que reúne en sí los aspectos múltiples del orden natural temporal y a la vez vive en tensión a la eternidad.

Intentaremos ahora señalar algunos puntos en los que parece radicar el desequilibrio.

1. Eternidad e historicidad

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

Nicolás de Cusa, *De visione Dei*

Refiriéndose al platonismo de San Agustín, Romano Guardini sostiene lo siguiente: “La Idea está en la cosa, la cosa participa de la Idea; de este modo la cosa encuentra su patria en la eternidad y la idea tiene historia.”¹⁷

La idea tiene historia. He ahí una de las fuentes del desequilibrio. El desequilibrio radica no tanto en el hecho de que un *lógos* (o *eídos*) se realice en el tiempo sino en que un *lógos* se realice en la «historia».

Que el devenir temporal tenga una idea (*eídos*) que lo guíe es hasta lógicamente necesario. ¿Cómo podría pensarse un devenir que no siguiera una orientación interior? Las plantas crecen y se reproducen siguiendo una ley muy exacta de desarrollo, cada una

¹⁶ Título de una obra de M. F. Sciacca, Barcelona, Miracle, 1958.

¹⁷ *La conversione di Sant’ Agostino*, Brescia, Morcelliana, 1957, p. 74.

según su especie y su circunstancia; los animales ven regido su comportamiento por el interés biológico de su instinto, cada uno según su especie y su circunstancia; incluso en la materia inorgánica hay regularidades inteligibles en sí mismas, en las relaciones de los seres. La idea (*eídos*) es fuente más de equilibrio que de desequilibrio. Lo que introduce aquí el factor de desequilibrio es la libertad humana. El *eídos* existente del hombre no tiene tiempo sin más sino que tiene «historia». A diferencia de los demás seres que llevan a cabo ese orden de desenvolvimiento interior naturalmente, si es que están dadas las circunstancias externas que lo permitan, el ser humano, aunque viva en circunstancias externas adecuadas a su naturaleza, puede optar a sabiendas o no, por su no-desarrollo, por su «mutilación». A veces las circunstancias externas producidas por él mismo son tan adversas a la naturaleza humana que constituyen la primera razón de su mutilación. Y éstas son fruto de la libertad.

Pero tal desequilibrio, revela también un aspecto positivo. “Y sin duda –sostiene J. Guitton–, esta disyunción de lo que somos temporalmente con lo que somos eternamente es necesaria para permitirnos el esfuerzo moral y para poseernos íntegramente. Un destino se despliega al mismo tiempo que se realiza una libertad. Tal es el aspecto insoluble del paso del ser (humano) en el tiempo.”¹⁸

El hombre, al igual que todos los vivientes, posee un modo de ser que se despliega –mediante la interacción con otros seres– en el tiempo según una ley inmanente que señala el orden en la evolución. A su vez, esta dirección interna de desarrollo es también la que lo define personalmente, es su nombre ontológico propio. Sostiene J. De Finance que “... nuestro verdadero momento originante no es el de nuestro nacimiento o de nuestra concepción: está encima de nosotros, en la Idea creadora, en esas razones «sempiternas» las que, nos dice San Agustín, definen no sólo lo que cada cosa es, sino también lo que ella debe ser. Y es aquí donde se lee nuestra verdadera naturaleza. No es que nuestra naturaleza esté fuera de nosotros, en un cielo inteligible: ella está en nosotros, pero sellada de un

¹⁸ *La existencia temporal*, ed. cit., p. 238.

pasado más profundo que el pasado temporal, que es su figura: el pasado siempre presente de lo Eterno. Ella viene de ese pasado, es la huella en nosotros de la palabra creadora. (...) (estamos) condicionados más radicalmente aún, no solamente por lo que nosotros podemos sino también por lo que debemos hacer, por una esencia concebida en el pasado eterno y presente en nosotros, como idea y ley inmanente.”¹⁹

El «deber ser» no es algo extrínseco a la naturaleza humana, es exigencia de la misma naturaleza en tanto no acabada. Cumplir con el superior dinamismo de nuestras posibilidades naturales es, por otro lado, el anhelo originante de todo el movimiento humano. Según I. Andereggen –comentando a Santo Tomás– la realización de la propia potencialidad es el objeto último –o primero, todo depende del punto de vista del observador– del amor humano en cualquiera de sus manifestaciones:

“El amor pertenece al ámbito de la tendencia de los entes hacia su fin, es decir al apetito, que es la raíz primera y común de todas las operaciones apetitivas, como muestra un examen de cada una de ellas. En efecto no se desea sino lo que se ama; no se goza de algo sino porque se lo ama; no se entristece de algo sino porque es contrario a lo que se ama.

“Esto nos permite profundizar en la naturaleza del amor y considerar que su esencia depende de aquello que es objeto común del apetito: el bien. El amor se entiende desde el bien: es un estado del apetito del amante respecto de su propio bien: *«Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur»*. (Santo Tomás, In DN, c. IV, 1, 9, n. 401). Esta es una definición que encierra una gran riqueza.

“El «hallarse», el «haber-se», de un cierto modo respecto de algo que es el bien, es el amor. Es éste un «ser-apto-para-otra-cosa» (*coaptatio*) que consiste en un indefinible orden hacia ella. Y aquí la expresión «otra-cosa» debe tomarse con mucha cautela. Hay

¹⁹ “A l’ecoute du temps”, en *Rev. Science et spirit*, Paris, 1983, pp. 131-151, p. 141-142. También Gilson: “Efectivamente, lo que define a una cosa es su forma; pero la forma no es solamente la esencia de la cosa, es también su razón de ser; la forma de una cosa es al mismo tiempo su fin” (*El Tomismo*, España, EUNSA, 1978, p. 456).

muchos modos de ser «otro». Uno de ellos es el objeto del amor: el propio bien es un otro de sí mismo que «es» sí mismo en potencia.”²⁰

Todos los matices que puedan contener el amor y las pasiones humanas, no son más que distintas maneras de expresarse ese primer deseo fundamental: el ingreso a una vida plena personal.

Pero, ¿no difiere aparentemente esta última afirmación de aquellas anteriores, donde se sostenía que todo paso de la potencia al acto es por amor al Acto y que la finalidad de la creación, según Santo Tomás, debería ser reflejar a Dios?

Para responder esta objeción, nos apoyamos en las siguientes reflexiones de E. Gilson: ... “Aquí alcanzamos, pues, por las vías clásicas de la escuela cisterciense, la conclusión que será la de Santo Tomás de Aquino: «*et haec hominis est perfectio, similitudo Dei adhuc unumquodque tendit*»^{20 bis}. Pero al mismo tiempo nos damos cuenta de cómo asegura la unidad de las dos formas del amor cristiano que se nos proponía que distinguieramos. Pues si el hombre es una imagen de Dios, cuanto más llegue a parecerse, tanto más perfeccionará su propia esencia. Ahora bien: Dios es la perfección del ser, que se conoce integralmente y se ama totalmente. Para que el hombre realice plenamente sus virtualidades y llegue a ser integralmente él mismo, necesita llegar a ser esa perfecta imagen de Dios: un amor de Dios por Dios. La oposición que se supone entre el amor de sí y el amor de Dios no tiene, pues, ninguna razón de ser, para quien se mantiene en el plano de la semejanza y de la analogía, que es el plano mismo de la creación.”²¹

Al desplegar el dinamismo más alto de su naturaleza, realiza

²⁰ *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires, EDUCA, 1989, p. 172.

^{20 bis} C.G. III, 25.

²¹ *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, pp. 275-276. El carácter especular del *eidós* humano que se realiza en la historia es fundamento de la identidad y la dignidad del hombre. Michel Foucault lo afirma desde su contrapartida: “En nuestros días –y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión– lo que se afirma no es tanto la ausencia y la muerte de Dios, sino el fin del hombre (...) Más que la muerte de Dios –o más bien en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella– lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de asesino; es el estallido

sus posibilidades vitales ontológicas, en sentido aristotélico y exalta la dimensión especular de su ser, en sentido tomista. Son distintas formulaciones de la misma realidad.

No hay que perder de vista que el proceso de crecimiento vital se hace posible gracias al entramado que relaciona los seres temporales. Nuestras últimas afirmaciones corren el riesgo de presentar una visión excesivamente atomizada del ser humano. El hombre necesita salir de sí para encontrar en la alteridad el alimento de su vida. El modo natural de crecimiento en todas las dimensiones de la vida, biológica, psíquica y espiritual impone al ser humano una salida al mundo que le permite «vivir lo otro» para ser él mismo.

Por otra parte la Revelación nos abre un universo de riqueza infinita con respecto a las posibilidades de nuestra naturaleza. Dios nos ha revelado la Interpersonalidad de su Rostro con el que el hombre está llamado a relacionarse no sólo como espejo y en la analogía sino, en persona, como sujeto de un vínculo que ya anticipa y comienza a conocer, en la interpersonalidad humana. La plenitud de la vida a la que tiende, no es «monádica» está relacionada con la participación en la Comunidad Divina. Es la tendencia del tiempo humano y su experiencia vital parcial a su «otro» que es la eternidad como plenitud vital.

Resumiendo lo que afirmamos hasta aquí podríamos decir: el deseo más profundo del hombre, que está detrás de todos sus pequeños deseos, temores, esperanzas, dolores y alegrías cotidianos, es alcanzar la plenitud de la estatura vital que su naturaleza contiene como promesa en su *eídos*-imagen. Pero debe conquistar ese *télos*

del rostro del hombre en la risa y el retorno a las máscaras.(...) El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones (culturales) desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borrara, como en los límites del mar un rostro de arena." (*Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1985, pp. 373-374.) Compárense estas afirmaciones con la cita de Nicolás de Cusa con la que encabezamos esta parte del trabajo: dignidad e imagen forman un binomio indisoluble.

en el ámbito de la temporalidad y en libertad, mediante su relación con los demás seres. Necesidad y libertad, es uno de los factores de desequilibrio en la naturaleza humana.

Pero el elemento que en mayor medida agudiza este desequilibrio no es la libertad en sí, sino la falibilidad en la que está inmerso el hombre en el ejercicio de su libertad.

2. *¿El hombre anhela más de lo que aparentemente «puede» alcanzar?*

La evidencia de este hecho en la existencia humana es la que nos lleva a reflexionar en el tema del mal.

¿Es posible una reconciliación del amor con su objeto? El intento de respuesta a esta pregunta depende del punto de vista metafísico.

Para las posturas inmanentistas el deseo humano es también una realidad primitiva y generante de toda la actividad del hombre, pero es descripto algunas veces como la absurda e inútil pasión del ser humano (J. P. Sartre) y otras como la gran estafa del ser infinito al ser finito (Schopenhauer).

En la inmanencia el hombre tiene la ilusión de que es «su» deseo personal el que lo impulsa, cuando en realidad se trata de un deseo genérico que se vale de esa ilusión para cumplir con sus finalidades. Un pensador importante en esta línea de reflexiones es quizá Arturo Schopenhauer: “Comparando, como antes lo hacíamos, la actividad incesante, seria, penosa, del hombre, con lo que merced a ella obtiene o podrá obtener, hallamos por la desproporción que resulta, que el fin perseguido es absolutamente insuficiente como fuerza motriz para explicar ese movimiento y ese tumulto sin fin. ¿Qué es un breve retraso de la muerte? ¿Qué un débil alivio de la miseria humana, un corto aplacamiento del dolor, o una satisfacción momentánea del deseo, junto al triunfo seguro de la muerte? Tan exiguas ventajas pueden ser las causas reales que ponen en movimiento a toda la raza humana, innumerable porque se renueva sin cesar, y a la cual, vemos correr, agitarse, empujarse, atormentarse, moverse convulsivamente, representar sin punto de reposo, la tragi-comedia del mundo, y lo que es peor, soportar la ironía de una existencia que los hombres se esfuerzan en prolongar todo lo posible.

Evidentemente, esto es inexplicable si buscamos las fuerzas motrices fuera de los personajes y pensamos que los hombres corren reflexivamente en pos de bienes cuya posesión no compensan los tormentos y trabajos que cuestan. Si la razón pudiera oírse en este asunto, ha mucho tiempo que los hombres hubieran reconocido que el bollo no vale el coscorrón y habrían abandonado la partida. Mas por el contrario, cada uno de nosotros defiende su vida como si fuera un precioso depósito de que tuviera que responder y se consume entre los cuidados y tormentos que cuesta conservarla. Ignora el por qué y el para qué, no conoce la recompensa: admite, cierra los ojos y bajo palabra que el premio tiene un gran valor, pero ignora en qué consiste. De ahí que yo haya dicho que las marionetas no están movidas por hilos exteriores, sino por un mecanismo interior. Este mecanismo, este rodaje infatigable es la voluntad de vivir, impulso irreflexivo que no tiene razón suficiente en el mundo exterior. Ella es quien impide a los hombres abandonar la escena, el *primum mobile* de sus movimientos. (...) Toda manifestación de una fuerza natural tiene una causa, pero la fuerza misma no la tiene; igualmente todo acto aislado de la voluntad, tiene un motivo, pero la voluntad carece de él; en el fondo ambas cosas son una y la misma. La voluntad es, en las cosas el límite metafísico de toda observación en las cosas, más allá de la cual no es posible ir. El carácter absoluto y originario de la voluntad explica que el hombre ame sobre todas las cosas una existencia llena de miserias, de tormentos, de dolores, de angustias y, por añadidura, de aburrimiento, que si se la considera objetivamente debería ser para él un objeto de horror, siendo así que, por el contrario, nada teme tanto como ver llegar su término, que es lo único de que puede estar seguro”²².

Se podría afirmar que esta experiencia de la incapacidad humana de saciar los deseos más profundos y aún así continuar deseando es una experiencia cotidiana del mal.

Un punto de llegada teórico del inmanentismo es que el mal forma parte necesaria de lo real al igual que el bien. La reconciliación en el ser finito es imposible (o porque el ser finito tiene por esencia la contradicción, o porque el todo es un absurdo). Cualquiera-

²² *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., pp. 905-906.

ra sea la explicación que se dé al devenir, el mal –por ser insuperable–, en la conciencia individual es vivido como una fuerza violenta que se opone a la realización de los deseos²³.

²³ En el idealismo el mal se identifica con la finitud y es positivo para el Espíritu Absoluto pues es condición de su desarrollo y negativo para el ser finito pues se identifica con su aniquilación e inconsistencia ontológica: “Lo finito, de este modo, es la contradicción de sí dentro de sí; se elimina a sí mismo, perece. Pero este resultado suyo, vale decir, lo negativo en general es su misma destinación; porque es lo negativo de lo negativo. Así lo finito, en su perecer no ha perecido; sólo se ha convertido, en primer lugar, en un otro finito, que también es el perecer, y así a continuación al infinito” (Hegel, *Ciencia de la Lógica*, ed. cit., p. 121).

La reconciliación se produce a nivel del todo como “*restitutio ad integrum*”.

“El sentimiento de esta antítesis es doloroso, pero la reconciliación nace en la certeza de tener lazos de parentesco con lo uno y de poder recogerlo en sí mismo. La paz de esta reconciliación consiste en la unión de lo infinito y lo finito. (...) La identidad del sujeto con Dios parece tuvo lugar en el mundo cuando los tiempos estuvieron cumplidos: la conciencia de esta identidad es la conciencia de Dios en su verdad” (Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982, p. 553).

Generalmente se interpreta a Hegel y Schopenhauer como figuras bien diferenciadas en su concepción del devenir histórico –y de hecho son distintas sus interpretaciones dentro de la misma inmanencia–, sin embargo el puesto del individuo en la historia tiene características similares en cuanto es instrumento de una actividad de la cual no es sujeto por lo que su anhelo de reconciliación individual es impotente. Esta es la interpretación de Hegel que realizan Horkheimer y Adorno, quienes también encuentran en este filósofo elementos del pesimismo schopenhaueriano.

Dice Horkheimer: “Pero Hegel, tan odiado por Schopenhauer, no dista mucho de él. La vida de la idea, del absoluto hegeliano, es la contradicción, es lo negativo y el dolor. (...) Hegel habla de la determinación sustancial, del objetivo final absoluto de la historia universal; ésta desemboca finalmente en el espíritu absoluto, en el sistema filosófico, en la mera comprensión del todo. Pero cuando se refiere a la marcha real de la historia dice: «Al contemplar este espectáculo de las pasiones y las consecuencias de su violencia y de la incompreensión que cae no sólo sobre ellas, sino principalmente sobre las buenas intenciones y los objetivos rectos, al advertir en ello la calamidad, el mal, el ocaso de los reinos más florecientes que produjera el espíritu humano, únicamente podemos sentir honda tristeza por ese carácter perecedero en general y al ver que tal decadencia es obra no sólo de la naturaleza sino de la voluntad humana, nos invadirá finalmente una aflicción moral, provocada por semejante espectáculo, una rebelión del buen espíritu si éste existe en nosotros» –WW, 11, pág. 48 y sig.–”. (*Sobre el concepto del hombre*, Buenos Aires, Sur, 1970, pp. 102-103).

Por otro lado, desde la participación, la evidencia de la identidad ontológica del ser finito y de la eficiencia de las causas segundas –principalmente de la libertad humana– llevan a buscar otra comprensión sobre el origen del mal. El mal es interpretado como una posibilidad de la libertad. Esto quiere decir, podría no haber sido, podría no «haber» mal. Si lo «hay», es consecuencia de un acto de libertad. Esta idea del origen moral del mal es a la que se alude en el relato bíblico del Génesis. Pero es conveniente señalar también que no sólo la encontramos como fruto de la Revelación, sino que numerosas culturas que no han entrado en contacto con la Revelación judeo cristiana han llegado a una explicación similar: el mal como fruto de un acto de libertad, no como algo ontológicamente inevitable²⁴. De todos modos aunque una explicación del mal resulta del análisis de la libertad, confirmada por la Revelación, no deja de ser este uno de los temas más difíciles de comprender en toda su dimensión para el hombre, ya advirtió Dios a Job sobre esta pretensión.

²⁴ Afirma Platón, por ejemplo, sobre los órficos –con quienes en parte, coincide en este punto–: “Algunos dicen que el cuerpo (*soma*) es tumba (*sema*) del alma, que ésta se halla sepultada en el cuerpo en que está... Pero me parece también que Orfeo y los suyos, le han puesto, sobre todo, este nombre, en cuanto el alma expía la pena de los pecados que tiene que expiar, y esa envoltura, especie de una cárcel, la tiene para salvarse, ya que para el alma eso es justamente aquello de lo que toma el nombre, es decir, un cuerpo (*soma*), hasta que el alma no haya pagado su deuda” (*Cratilo*, 400 c).

Otro testimonio de Mircea Eliade: “El primitivo –y no sólo él, como al instante veremos– no puede concebir un «sufrimiento» no provocado; éste proviene de una falta personal (si está convencido de que es una falta religiosa) o de la maldad del vecino, pero siempre hay una falta en la base; o por lo menos una causa identificada en la voluntad de Dios Supremo olvidado, a quien el hombre se ve obligado a dirigirse en última instancia”...

“... los hindúes elaboran tempranamente una concepción de la causalidad universal, el *karma*, que explica los acontecimientos y necesidad de las transmigraciones. A la luz de la ley del *karma*, los sufrimientos no sólo hallan un sentido, sino que adquieren también un valor positivo. Los sufrimientos de la existencia actual no sólo son *merecidos* –puesto que son el efecto fatal de los crímenes y de las faltas cometidas en el curso de las existencias anteriores– sino además *bienvenidos*, pues sólo de este modo es posible recordar y liquidar una parte de la deuda kármica que pesa sobre el individuo y decide el ciclo de las existencias futuras” (*El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 1989, p. 92 y ss.).

La no necesidad del mal enfrenta al ser humano con la esperanza en la posibilidad de su superación, pero esto tampoco significa que la reconciliación entre el deseo o el amor humano y su objeto carezca de dificultades.

Una de las formas incuestionables en que aparece el mal, más allá de la pregunta acerca de su origen, es la falibilidad de la naturaleza humana²⁵. La experiencia de la dificultad en el proceso de vivir, de los límites de nuestras capacidades, de la a menudo división interior entre el pensar, el sentir, el querer y el obrar que tironean al sujeto en direcciones contradictorias, del fracaso en que nos instalan las falsas búsquedas hacia las cuales hemos orientado nuestras energías, es un hecho común al ser humano de todos los tiempos. El relato del carro alado en el *Fedro*²⁶, y la descripción del *Eros* en el *Banquete*²⁷, presentan ya esta situación de división interior y tensión hacia el *Ágape* desde un estado de precariedad, constatada por Platón y que es revivida por cada ser humano.

El mal, el sufrimiento, el dolor, la muerte, son grandes obstáculos que se interponen entre el querer y el poder del hombre, entre el amor humano y su objeto. De todos ellos destacamos el tema de la debilidad de la naturaleza como factor de desequilibrio. El deseo de vida plena tiene que abrirse camino libremente contando con la dificultad que supone una naturaleza debilitada.

3. *Persona «humana»: el hilemorfismo*

Anima mensuratur tempore, secundum esse quo unitur corpori: quamvis prout consideratur ut substantia quaedam spiritualis mensuratur aevo.

Santo Tomás²⁸

El hombre es «persona» humana. Persona significa para Joseph De Finance²⁹, «sujeto espiritual» y un sujeto espiritual es

²⁵ Para este tema ver las interesantes reflexiones de Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982, p. 30 y ss.

²⁶ 246 d y ss.

²⁷ 203 b y ss.

²⁸ Santo Tomás, *Pot.*, 3, 10, 8.

²⁹ *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1966, 231 y ss.

aquel que hace esencialmente referencia a «algo otro» por medio de sus capacidades específicas: capacidad de conocer y amar. Si bien toda la dimensión humana es intencional en su referencia al mundo, la espiritualidad significa una novedad en su capacidad de relación y la torna relación personal.

Esta referencia intencional, propia del sujeto espiritual, en el caso de la persona «humana», sólo puede realizarse efectivamente en lo cotidiano, en la sucesión, de momento en momento, en la atención a sentidos y valores presentes en el contexto individual que le sale al paso.

La vida espiritual no es separable de la dimensión sensitiva del hombre. Ser humano, es ser una unidad indisoluble de estas dos dimensiones. Unidad de la que una de sus consecuencias es la temporalidad.

El aquí y ahora, el «paso a paso», es el único canal de salida para llegar al puerto deseado. Nuestros saberes y amores cotidianos van conformando nuestro devenir histórico en la línea de nuestra grandeza o miseria.

No hay escape de la temporalidad por parte de nuestra tendencia a la universalidad —como soñó Descartes—, sino que, como afirma Margerite Yourcenar: “La fruta sólo cae a su hora, aunque su peso la arrastrara desde hacía tiempo hacia el suelo: la fatalidad sólo es una maduración íntima”³⁰: el ser humano se desarrolla, madura y da frutos en la sucesión y no fuera de ella.

³⁰ M. Yourcenar, *Alexis*, Buenos Aires, Alfagrama, 1991, p. 71.

Según la interpretación de Jacques Maritain el dualismo cartesiano dificulta la comprensión de la temporalidad humana y los hábitos pues, la «res cogitans» parece no tener que soportar el tiempo. Dice Maritain, en su capítulo *El ángel cartesiano* de la obra *Tres reformadores* (Santa Catalina, Buenos Aires, 1933): “Como tampoco en el ángel en el orden natural, no hay cualidades elevadoras o *habitus* en el intelecto cartesiano” (p. 92).

La ausencia del pasado en el presente en el cartesianismo se verifica no sólo en el ámbito personal sino también comunitario como una desvalorización de la tradición: “Si el cartesianismo se ha mostrado en el orden inteligible tan salvaje desbastador del pasado, se debe a que empezó a desconocer en el individuo mismo, la esencial dependencia intrínseca de nuestro saber actual con respecto a nuestro pasado, que hace que nuestro establecimiento en la verdad, por vía humana, sea necesariamente y por sí, cosa extrañamente larga y laboriosa. De una manera general, ya sea que se trate del pobre es-

La dimensión temporal impone una parcialidad a la experiencia que al espíritu le resulta difícil aceptar. Uno de los modos en que aparece el trascender a la naturaleza, propio del espíritu es el anhelo de totalidad, “el que anhela el «todo», el que piensa en el «todo», el que sólo puede descansar en el «todo» es el espíritu.”³¹

* * *

Anhelo de totalidad contenido en las vivencias limitadas de una naturaleza lábil. Señalemos dos dificultades que tienen importancia para el ejercicio de la libertad en las que se verifica este doble desequilibrio.

Principia essentialia rerum sunt nobis ignota.³² Una de estas dificultades se encuentra en el hecho de que el hombre habita en el misterio.

Para obrar libremente es necesario primero conocer, orientarse gnoseológicamente en la realidad. Si bien la inteligencia

fuerzo de cada uno, o de la obra de las generaciones” (p. 88) ...“el cisma inhumano por el cual la edad moderna se siente como místicamente obligada a liberarse del pasado, no se hace explicable sino cuando se comprende que en la aurora de esta edad, un ángel empezó a salir de la crisálida de la humanidad.” (p. 116)

Se espera de esta Razón sin pasado la construcción de la felicidad del porvenir. Sigue Maritain: “He ahí en lo sucesivo la naturaleza humana completamente desnuda, desnuda como un espíritu puro, la razón en el «estado de naturaleza», sin los auxilios exteriores de la experiencia humana y del magisterio tradicional, sin el auxilio exterior del «habitus» y de las virtudes desarrolladas en el seno del intelecto, encargada de escalar el cielo de la metafísica; en espera que ella se aplique a gobernar su propia historia, y a hacer reinar en el mundo la felicidad y la bondad.” (p. 117)

¿Y cómo logrará esto la razón desnuda de los hábitos? Suplantando el hábito por el método, dice Maritain: “A decir verdad, no son solamente los auxilios, que procura la vía *disciplinae*, sino también y sobre todo el vigor interior de los *habitus* lo que se trataba de suplir con el éxito garantido del procedimiento y la receta. De este modo el buen sentido bastará para todo. El negocio de las ideas claras es el *Bon Marché* de la Prudencia.” (p. 92)

La raíz de toda esta situación está en que: “el ángel cartesiano no sufre el tiempo sino como una sujeción exterior, una violencia que repugna a su naturaleza.” (p. 88)

³¹ Paul Ricoeur, op. cit., p. 146.

³² Santo Tomás, *De anima*, I,1,15.

humana tiende naturalmente a la verdad debe realizar esta tendencia en el aquí y ahora, respecto de una verdad particular que nunca termina de abarcar. Dostoievski confesaba en una carta de 1839 a su hermano Mijail: “El hombre, ese es el misterio. Es necesario descifrar ese misterio (...) Trabajo en este misterio, porque quiero ser un hombre.”³³ ¿Cómo le será posible al ser humano habitar consciente y libremente su vida a fin de vivirla en plenitud si es un misterio para sí mismo?

La existencia humana con sus posibilidades propias y el orden en el que habita es un gran misterio. A esto en cierta medida, alude Edith Stein, cuando sostiene que la vida consciente y libre del yo emerge desde un doble fondo oscuro³⁴: biológico y psíquico. El sujeto ignora (si bien no totalmente), los factores biológicos y psíquicos, que condicionan u orientan de algún modo su vida consciente y libre. Podríamos señalar también un tercer fondo oscuro interior al sujeto: el orden de su vida espiritual que no se identifica sino en parte con la vida consciente del yo, y que tampoco resulta absolutamente transparente.

Nuestro origen y destino y los lazos de dependencia que nos unen a los demás seres, que en gran medida han de imprimir un sello especial a esos órdenes, también nos resultan misteriosos. Sólo sabemos, si nos limitamos al conocimiento natural, que nuestro ser para vivir según su naturaleza debe ponerse en comunicación con su entorno tal y como lo encuentra³⁵. Pero aunque nos abramos al orden de la Revelación, las grandes verdades de la fe también nos hunden en el misterio.

En todos estos ámbitos sucede como si la vida libre y consciente del hombre fuera capaz de echar luz sobre un radio del ser que puede ir ensanchándose cada vez más según el empeño que ponga la persona con sus dones naturales (y la gracia recibida), pero la zona que alejándose permanece desconocida, el Gran Orden que subyace a todo el dinamismo en las relaciones hombre-mundo y hombre-Dios, parece superar nuestra capacidad de comprensión

³³ Cfr. Geir Kjetsaa, *Dostoievski*, Buenos Aires, Vergara, 1989, p. 29.

³⁴ *Essere finito e Essere eterno*, p. 387. Fondo oscuro para nosotros. No en sí mismo.

³⁵ Cfr. J. H. Newman, *Gramática del asentimiento*, Barcelona, Herder, 1960.

absoluta. La imagen del sábado como día del hombre vuelve a sernos útil: es el día intermedio entre la ignorancia y el saber.

Ningún finito puede satisfacerlo, aun la totalidad del finito. Pero lo que podría colmarlo rebasa sus capacidades mismas.³⁶ Algo similar a lo que ocurre en el orden de la vida cognoscitiva, ocurre con la vida afectiva o de la voluntad. Si bien la voluntad tiende naturalmente al bien en general, debe satisfacer esa tendencia en relación a los bienes finitos. Ningún bien limitado le basta y lo que pudiera bastarle no lo puede alcanzar. Debe obrar consciente y libremente en el terreno de lo que no le basta.

Aquí entra en juego el tema de la esperanza en la experiencia del tiempo, dimensión íntimamente relacionada con nuestro modo de ser acto potencial: esperamos siempre en el futuro el cumplimiento de nuestras posibilidades vitales. Sólo en algunos instantes privilegiados podemos descansar en la plenitud del presente, sin anhelar al menos provisionalmente, alguna forma nueva de relación con los bienes del mundo. Existen instantes —en el amor, la contemplación intelectual, estética o religiosa—, en los que pareciera que nuestras tendencias hubieran encontrado en algún *bien* la exaltación de la vida³⁷. Esos momentos son los que nos abren a la esperanza en la posibilidad de existencia de una esfera de vida permanente cualitativamente más rica. Pero en general el hombre experimenta un desequilibrio entre lo que sospecha puedan ser sus posibilidades de altura vital y la realidad en la que habita. Aún en la mejor de las vidas, el hombre «sabe» que todavía no ha llegado a lo mejor de lo que puede vivir. La universalidad de su tendencia se lo recuerda constantemente.

Esta experiencia compartida por todo ser humano, a menudo aparece formulada de la siguiente manera: el hombre vive en el tiempo pero ansía la eternidad. La distinción entre tiempo y eternidad no es equivalente a la oposición entre vivir en lo particular y anhelar lo universal en sentido cuantitativo, sino a la oposición

³⁶ Edith Stein, *Essere finito e Essere eterno*, ed. cit., p. 149-150.

³⁷ Nos detendremos en este tema en la tercera y cuarta parte del trabajo, como un aspecto del *kairós*.

entre parcialidad y plenitud de la experiencia vital en su comunión con lo real.

Naturaleza débil, sed de verdad y situación de penumbra, deseo de eternidad que habita en el tiempo. Valga la mención de estas dificultades para señalar que la reconciliación del deseo humano con su objeto, no es tarea sencilla. Dificultades que dentro del ámbito de una naturaleza libre son una prueba de sus posibilidades espirituales.

4. *Naturaleza social del hombre*

Que el hombre sea social por naturaleza no es un detalle a obviar entre los factores de desequilibrio. Necesitamos de la sociedad, de la comunidad, para vivir plenamente como hombres. El bien de la persona es el bien común de la sociedad. En lo que recibe y da en la comunicación con los demás hombres, en el trabajo, la familia, la cultura, la amistad, el matrimonio, la comunidad en general, el hombre alcanza su bien personal y toca el misterio de la profundidad de la existencia personal como referencia intencional a los otros y el Otro³⁸.

El factor de desequilibrio lo introduce no el hecho de su dependencia sino el desorden social. Cuando la sociedad se transforma en un obstáculo: vínculos familiares mal llevados, falta de amor, mala educación, cultura que mediatiza una imagen falsa de la realidad, falta de oportunidades, etc., dificulta aún más el natural dinamismo de la vida personal. El ser humano puede generar por influencia de su entorno disposiciones que radicalizan su desequilibrio inicial y lo inclinan de manera desordenada en su relación con el mundo.

Podríamos seguir enumerando, tal vez, más razones que justificarían el epíteto de «desequilibrado» para el hombre. Pero las dichas bastan para abrir camino a la siguiente parte de este capítulo: la necesidad de un «instrumento» salvador del desequilibrio. Instrumento sin el que no podríamos encontrar ningún tipo de armonía en nuestra naturaleza y gracias al cual vemos brillar la

³⁸ La Revelación nos enseña que la forma de Existencia más alta es Vida Trinitaria, interpersonalidad.

grandeza de la dignidad humana. Nos estamos refiriendo a la vieja doctrina de los hábitos.

B. La superación parcial del desequilibrio a través de los hábitos

Dice Etienne Gilson: “Cada naturaleza tiene derecho a los instrumentos requeridos para que pueda alcanzar su fin. Ahora bien, si la forma natural alcanza necesariamente su fin en razón de la determinación misma que le obliga a una sola operación, la forma intelectual en razón de su universalidad y de su indeterminación, no alcanzará jamás el suyo si no le inclinara a ello alguna disposición complementaria. Los hábitos constituyen precisamente estos complementos de naturaleza, estas determinaciones sobreañadidas, que establecen relaciones definidas entre el intelecto –sujeto propio de los hábitos– y sus posibles operaciones.”³⁹ El hábito es el medio que permite superar parcialmente el desequilibrio en la naturaleza humana.

1. Al comienzo de nuestra enumeración de los factores de desequilibrio para el hombre, apuntamos la necesidad de compaginar el nombre eterno y el hacer libre en el tiempo. El hombre mediante su libertad da una determinada orientación a su obrar, que puede estar en el mejor de los casos en la línea de la realización armónica de su naturaleza. ¿Cómo se inscribe esta realización, qué es lo que da testimonio de ella? “El hábito –sigue Gilson–, tal como Santo Tomás lo concibe, es, en efecto una cualidad, es decir, no la sustancia misma del hombre, sino una cierta disposición que se añade a ella y la modifica. Lo que caracteriza al hábito entre las demás especies de cualidad, es que es una disposición del sujeto por referencia a su propia naturaleza; con otras palabras, los hábitos de un ente determinan el modo cómo éste realiza su propia definición, es decir, a la vez cómo realiza su esencia y a qué distancia se halla de su propio fin.”⁴⁰

Hábito es cualidad. «Cualidad» es uno de los nombres del

³⁹ *El Tomismo*, ed. cit., p. 458. Lo del «sujeto propio de los hábitos» como figura de esta cita es nuestro, pero está tomado de E. Gilson. Este tema se verá en detalle en la siguiente parte del trabajo.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 456.

«acto». Dice Santo Tomás: “Cualificar, en este sentido es toda actuación o determinación de la potencialidad de un sujeto, llenando sus posibilidades de realización o su receptividad de ser según cierta medida. La idea de cualidad se reduce así a la noción última de acto, o forma que determina una potencia.”⁴¹

Nuestro *éidos* potencial se actualiza o tiene una existencia en el tiempo, en parte, a través de los hábitos. ¿Y cómo se logra el hábito? Volvemos a Gilson: “El hombre sabemos que es un ente discursivo cuya vida debe tener una cierta duración para que pueda alcanzar su fin. Ahora bien, esta duración no es la de un cuerpo inorgánico cuyo modo de ser permanecería invariable en el curso de su desarrollo, es la duración de un ser vivo. Cada uno de los esfuerzos que hace el hombre para alcanzar su fin, en lugar de recaer en la nada, se inscribe en él y deja sobre él su huella. El alma del hombre, lo mismo que su cuerpo, tiene una historia; conserva su pasado para gozar de él y utilizarlo en un perpetuo presente: la forma más general de esta fijación de la experiencia pasada se denomina hábito.”⁴²

El hábito es el testigo de la *eidopoiesis*. Es la memoria del ser temporal. Lo que hace posible el enriquecimiento de nuestra identidad en el tiempo. El pasado, nuestro obrar libre pasado, no cae en el vacío, sino que se inscribe en nuestro ser. De no ser por el hábito, cada día sería un continuo recomenzar desde cero. A la inversa, nuestro pasado goza de un «perpetuo presente» gracias a los hábitos.

Nuestro nombre participado potencial comienza a actualizarse finitamente en la sucesión, en parte, gracias a los hábitos. Obra-mos una recreación personal de lo que ya somos potencialmente. Nuestro «sí» a la existencia de lo que sólo era posibilidad, consecuencia importante de la libertad que nos convierte en sujetos del propio crecimiento⁴³.

⁴¹ I-II, 49.

⁴² Gilson, *El Tomismo*, ed. cit., p. 456. Dice Adolfo Muñoz Alonso: “El ser siendo sólo es posible en el tiempo. Es el SIENDO lo que explica al ser que es el hombre, pero el siendo no destruye el ser que es, sino que le revela y despliega. La sucesión temporal –siendo– asegura la duración –ser– y se instala en ella”. “El tiempo inefable”, en *Rev. Augustinus*, Madrid, III, 1958, p. 11.

⁴³ El límite es algo eminentemente positivo: permite la identidad y el desarrollo de la identidad. Dice Carlo Mazzantini: “L’atto supremo, l’atto per eccellenza, è l’«esistenza» (esse). E il primo limite che esso può incontrare, la

La libertad a su vez puede hallar una guía de orientación en lo real gracias a dos hábitos: la sabiduría y la prudencia. La sabiduría y la prudencia nos sitúan frente al tiempo desde la perspectiva del sentido de lo real y lo posible, de encontrar luz en el misterio. En la tercera parte del trabajo nos dedicaremos a ahondar esta relación entre la libertad y el *lógos* que prolonga este tema y concluye en el intelecto humano como sujeto propio de los hábitos y se relaciona con el *kairós* entendido como «oportunidad para la libertad».

2. Por otro lado los hábitos, no sólo son «cualificaciones» del ser, sino también «disposiciones». Una cualificación en un ser viviente espiritual-corporal, se manifiesta también como «disposición» para el obrar. El ser-siendo en su «siendo» revela su ser. Lo que se es, se revela en el actuar. “*Operari sequitur esse*”, dice la conocida sentencia escolástica. La actualidad en el *esse* se traslada al *operari*.

Aquí estamos entrando en la posibilidad de una cierta superación del segundo –según nuestra enumeración– factor de desequilibrio, aquel que aludía a la distancia entre los deseos y la realización efectiva de los mismos.

El gran anhelo del hombre que moviliza todos sus pequeños deseos, esperanzas, desesperaciones, odios, temores, es el anhelo de vida plena, de «felicidad» diría Aristóteles. En esto estaríamos todos de acuerdo; el problema, dice a continuación Aristóteles, estriba en saber en qué consiste la felicidad⁴⁴. La felicidad podría entenderse como la resonancia afectiva de la plenitud de vida. En términos aristotélicos: la alegría por el acto.

Pero: “¿Es pues, preciso rehusar llamar feliz a un hombre mientras vive –se pregunta Aristóteles– y hay que esperar, según el consejo de Solón, el fin de su existencia?”⁴⁵. Pensamos que no hay que esperar el fin de la existencia, al menos para gozar de precarias «felicidades», hijas de actos que posibilitan una plenitud li-

prima potenza in cui può venir ricevuto, è la «essenza»: ciò che fa sì che l'esistente sia «questo», en non «quello». La realtà esistente finita esubera bensì anch'essa, ma nei suoi limiti (non confini rigidi però, che escludano la relazionalità indefinita): in essi e in se stessa, quasi oceanicamente schiumeggiando, pure tranquilla riposa: «quiescit in se ipsa liberaliter», diceva CUSANO...” (*Capisaldi filosofici*, Torino, Gheroni, 1945, c. XXXI).

⁴⁴ *Ética a Nicómaco*, I, 4.

⁴⁵ *Ibidem*, cap. 10.

mitada como ya señalamos y el hábito tiene aquí un importante papel. El hábito al disponer las facultades humanas a su *telos* propio, fortalece la naturaleza y permite esos momentos de vida plena. A través de los hábitos, las facultades se *afinan*, son capaces de entrar en contacto con las cualidades profundas de lo real a las que se ordenan y descansar en ellas. El hábito bueno «ensancha» nuestra capacidad de recepción del ser, de sus cualidades propias y la experiencia de una vida plena tiene que ver, pensamos, con la cualificación que esa presencia del ser produce en nosotros y que directa o indirectamente se relaciona con el hábito de la templanza. Habría, entonces, la oportunidad en esta vida de una reconciliación entre el deseo y su *télos*, aunque más no sea de manera finita y fragmentada, posibilitada por la analogía del ser y las disposiciones humanas. Esta experiencia dada máximamente en las relaciones interpersonales –por el valor absoluto de la persona–, es promesa de la posibilidad de un encuentro con el Ser que todo lo colma. Este tema lo trataremos en la cuarta parte del trabajo, donde abordaremos al *kairós* en su aspecto de plenitud del tiempo.

Tal estado de cosas resulta del desarrollo de hábitos en la línea del crecimiento de lo propio, conforme a un orden de sentido. Pero la doctrina de los hábitos también admite la posibilidad de la temporalidad humana como un camino cuesta abajo, como un no-crecimiento y una mutilación; una «desafinación» que impide la adecuación a lo real, que impide el «*ordo amoris*» que define a la virtud según San Agustín⁴⁶. «Ser» para los vivientes es crecer. Dejar de crecer es comenzar a morir y la muerte «espiritual» humana se identifica con la mutilación de nuestras capacidades personales, con un embotamiento que les impide cumplir con su *télos* propio. Tal es el efecto del hábito malo o vicio. Por lo tanto llegamos a un nuevo dilema: si el hábito se forma por la resonancia de las obras sobre la naturaleza y cómo el hombre no puede no actuar, pues su modo de ser es «en la sucesión», entonces, el hábito se obtiene necesariamente, lo cual se traduce en la necesidad de progreso o regreso, de grandeza o miseria: de radicalización o superación –relativa del desequilibrio de la naturaleza–.

⁴⁶ *De mend.*, 19, 40.

La contemplación y adecuación a la verdad es una condición importante del crecimiento humano. A este tema, como dijimos más arriba, nos dedicaremos con especial atención en la siguiente parte del trabajo. La verdad a la que el hombre pueda llegar, aunque siempre parcialmente, tanto en la sabiduría metafísica como en las pequeñas evidencias cotidianas, es máximamente orientadora para la vida. Crecer consiste en el desarrollo de nuestra realidad ontológica conforme a lo que de verdad es. El paso del tiempo «sin ser», del tiempo «aparente» como lo denominamos en la primera parte, tiene un efecto mutilante, corrosivo, intensificador del desequilibrio, provocador de angustia y desesperación, dada la inadecuación entre la actividad y las necesidades naturales. La falta de crecimiento en la línea de la sabiduría, prudencia y luego también de la templanza llevan a la experiencia del tiempo como «*distentio*»; a la inversa, la armonía nueva que consiguen estas virtudes nos abre a una experiencia «*kairológica*» del tiempo.

En su dimensión positiva el hábito permite la formación de una segunda naturaleza que viene a superar la debilidad y falibilidad de la primera. Dice Félix Ravaisson que el hábito es “una segunda naturaleza, una naturaleza adquirida que tiene su razón última en la naturaleza primitiva.”⁴⁷ Es una segunda naturaleza o la primera naturaleza que ha logrado «virilizar» sus capacidades debilitadas para llevar al ser su poder ser. “Los hábitos son sobreelevaciones intrínsecas de la espontaneidad viviente –afirma Maritain–, desarrollos vitales que hacen al alma mejor en un orden dado”. (...) “Los hábitos son como títulos de nobleza metafísicos y de la misma manera que los dones innatos establecen la desigualdad entre los hombres. Quien posee un hábito tiene una cualidad que nada puede pagar ni reemplazar; los demás están desnudos, él en cambio está cubierto por una armadura, pero se trata aquí de una armadura viviente y espiritual”⁴⁸.

3. El hábito permite además, ocupar su lugar propio en el cosmos al hombre y contribuir al bien del todo, tanto en su capacidad de donación como de recepción. “Un ente –dice Edith Stein–

⁴⁷ Félix Ravaisson, *El hábito*, Buenos Aires, Aguilar, 1964, p. 55.

⁴⁸ *Arte y escolástica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1972, p. 22.

que a través de su propio ser da perfección a otro ente, se dice «bueno»⁴⁹. “Todo ser perfecto es fecundo”, quizás sea ésta una de las afirmaciones más «antiguas» de la filosofía y a la vez más actual: “*Bonum diffusivum sui*” –dice la fórmula medieval–. La perfección de lo propio redundará en una suerte de «ecología social». «Ecosistema» el de lo social, que ha sido el más castigado de todo el universo, por lo que está comenzando a destruirse el primer analogado de lo ecológico: lo orgánico y lo físico. Los desórdenes en la naturaleza física-orgánica son la exportación de los desórdenes del hombre consigo mismo y con los demás hombres.

4. Finalmente, el desequilibrio que tenía por origen la perturbación de la armonía hilemórfica se ve con este último punto también en parte superado, pues «funcionalmente» los hábitos son «canales de salida» de la vida espiritual. El ser humano con la práctica de la vida va formando estos canales que permiten que la dimensión espiritual humana se reúna también con aquello para lo que ha sido dispuesta: la inteligibilidad, valor y belleza presentes en los seres concretos. Es ésta una tarea para toda la vida.

Los hábitos, hechos posibles por la temporalidad son, como afirma Juan de Santo Tomás, “las fuentes fecundas del alma”⁵⁰, permiten a la naturaleza humana cumplir con su *télos* propio en el ser y en el relacionarse con lo que es; y la felicidad es el descanso en aquello para lo que se está dispuesto por naturaleza: “*Felicitas autem –dice Santo Tomás–, non est opus exterius operatum, sed operatio procedens ab habitu virtutis*”⁵¹.

Dentro de estas coordenadas antropológicas nos detendremos principalmente en lo que respecta a la virtud de la prudencia y la templanza. Estas dos virtudes, pienso, son las que nos ilustrarán un poco más acerca de las condiciones éticas de una experiencia *kairológica* del tiempo.

⁴⁹ Op. cit., p. 320.

⁵⁰ Citado por J. Maritain, *Arte y escolástica*, ed. cit., p. 22.

⁵¹ *Sent. Lib. Eth.*, 6, 10, nr. 11/14.

TERCERA PARTE

EL TIEMPO Y LA ÉTICA

I. La ética apunta a la perfección de la naturaleza humana

Es moneda corriente que los términos «ética» o «moral» sean vinculados a un conjunto de preceptos, normas, deberes, etc., destinados a regular nuestra conducta. Es frecuente también encontrar en la tradición de los manuales de esta materia la división temática en tres grandes áreas: «deberes para con uno mismo», «deberes para con los demás» y «deberes para con Dios»¹. En este contexto parecería ser que la reflexión ética se orientara al logro de un cierto control del obrar externo del hombre; que apuntara al *hacer* más que al *ser*.

Sin embargo los grandes maestros en ética, como venimos viendo, se sitúan en una óptica bien distinta. Aristóteles, por ejemplo, dedica la *Ética a Nicómaco* al desarrollo de temas relacionados con el logro del bien del hombre mediante la virtud, y no a una enunciación de pautas para la conducta². Su interés se dirige al *ser* humano y a la perfección del hombre interior más que al obrar humano externo.

Una postura análoga es la que toma Santo Tomás en su comentario a la *Ética a Nicómaco*. Como afirmamos anteriormente, a propósito del desequilibrio humano, hay una tendencia en todos los seres a lograr su acabamiento, su perfección. Esta tendencia contiene en sí las semillas de la armonía buscada. Por lo

¹ La voluminosa *Philosophia Moralis sive ethica* de Christian Wolff, Halae, 1751-1753, impuso la tripartición de la ética entre tres campos de deberes: Parte III - Officia erga Deum; Parte IV - Officia erga se ipsum; V - Officia erga alios. También: Alexander Baumgarten, *Ethica Philosophica*, Halae, 1767, divide la obra en A. Religio; B. Officia erga te ipsum; C. Officia erga alia.

² Es uno de los temas centrales de las reflexiones del libro I.

tanto la primera inclinación de la naturaleza es hacia el bien, entendido éste desde un punto de vista más metafísico que moral. Aquí «*bonum*» es un trascendental que hace relación a la *existencia*, a la *actualidad* de los entes. Todos los seres tienden a la efectividad de lo que está virtualmente contenido en su naturaleza: esto es lo que se designa con el nombre de «*voluntas ut natura*». Voluntad natural de acabamiento: “... el bien final hacia el cual tiende el apetito de todo ser, afirma Santo Tomás, es la última perfección. La primera perfección se posee por la forma. La segunda por la operación”³. Las operaciones son valoradas en función de la perfección del ser. La primera perfección es dada, la segunda adquirida.

El concepto de perfección se reduce al de acto. La forma es el acto de la esencia: la primera perfección. Pero el modo de realizarse la esencia en los seres materiales es acto-potencial, temporal: potencia y tiempo se incluyen mutuamente en los seres materiales. Pues el tiempo es el número del movimiento y el movimiento, el acto del ser en potencia. La perfección segunda es la actualización, mediante el obrar –movimiento–, de aquella potencia. La perfección absoluta sería idéntica a la ausencia de potencialidad, a la plenitud de una vida ya no carente, donde la virtualidad se ha tornado realidad. Pero esa condición no es la de los seres materiales; es la de éstos relativamente, en tanto aquello a lo que tienden, que Aristóteles definía como el amor al acto que expresa el movimiento del ser temporal.

Esta situación se complica en el ámbito humano fundamentalmente por dos razones: la libertad y el estado de naturaleza debilitada (en nosotros y en los otros, de los que en parte depende nuestro crecimiento). La libertad es un poder ambivalente:

³ *In. Eth.* L.I. 1, I,11. Otras afirmaciones de Santo Tomás con respecto a este tema: “Todos los actos de la voluntad se reducen como a su primera raíz a lo que el hombre quiere naturalmente” (*De caritate*, 1). “La inclinación natural es siempre recta, puesto que el amor natural no es otra cosa que cierta inclinación de la naturaleza, puesta por el autor de la misma. Decir entonces que la inclinación natural no es recta es ofender al Creador” (I, 60, 1 ad 3). “Todo aquello que contraría la inclinación natural es pecado, porque contraría la inclinación natural” (I-II, 133,12). “Las virtudes nos perfeccionan para seguir en debido modo las inclinaciones naturales” (II-II, 108, 2).

anhelamos el bien más que ninguna otra cosa, o mejor dicho, por amor al bien deseamos todo lo que deseamos, pero a menudo caemos en la confusión al juzgar y elegir por bueno aquello que nos menoscaba. Nuestro «genio maligno» es la naturaleza herida. Libertad en una naturaleza debilitada. Grandeza y melancolía de ser hombres. Es aquí donde interviene a nivel natural la asistencia restauradora de la ética, “que –con las palabras de Santo Tomás– considera las operaciones de un hombre ordenadas a su fin”⁴. La segunda perfección, «adquirida», es la que busca la vida ética, la que obtenemos mediante el obrar libre: la segunda naturaleza desarrollada mediante la formación de los hábitos. La concepción de la ética de Santo Tomás también se ubica principalmente en el terreno del *ser* más que en el del hacer.

“Sed perfectos como Vuestro Padre del cielo es Perfecto” (Mt. 5, 48), nos exhorta la sentencia Evangélica. Lo que no puede ser una imposición contra *naturam*, al contrario es lo que más profundamente deseamos: ser perfectos, lograr el superior dinamismo vital en la propia existencia. Ese deseo o impulso a la perfección debe ser hecho plenamente consciente en su contenido teleológico objetivo para que nuestra libertad pueda comenzar a orientarse en el tiempo y logre la fecundidad buscada en la plenitud de la vida.

El formalismo de origen protestante o racionalista destacó el aspecto normativo de la ética más que su dimensión restauradora. Esto depende de su pesimismo y dualismo antropológico respectivamente. La base teórica antropológica presente en una ética de la perfección en la plenitud de la vida humana es el poder de la libertad y la unidad substancial del hombre.

En una concepción formalista de la ética el deber se presenta como fin en sí mismo. Sin embargo, el *deber* tiene sentido en función del *ser*, ya que es ontológicamente primero el ser que el obrar: el obrar depende del ser. Es importante para la reflexión ética mostrar que el obrar *debidamente* (conforme a la naturaleza), es idéntico a la realización de las posibilidades propias y es a su vez el camino al cumplimiento de nuestros deseos más pro-

⁴ *In. Eth.* L I, 1, I, 6.

fundos. La ley se funda en la misma naturaleza que, en tanto no acabada, necesita seguir un determinado orden de evolución para conquistarse a sí misma en plenitud.

Pensamos que es conveniente comenzar esta parte del trabajo con la anterior aclaración. Sea también todo nuestro esfuerzo un pequeño aporte para modificar ese aire aplastante que le han dado a la ética tantos siglos de racionalismo trastornando sus verdaderas raíces, confundiendo al corazón humano. El realismo lleva ese nombre por su consentimiento y su confianza al orden real. Además, desde una perspectiva teológica, en un mundo redimido, en el que la gracia y la virtud no anulan sino que suponen y plenifican la naturaleza⁵, la vida ética es algo entusiasmante porque puede ser restauradora de la interioridad y es a partir de allí que el hombre se relaciona con el ser para alcanzar la cumbre de la existencia personal.

II. El sujeto propio de los hábitos

¿Por qué quieres hablar tanto y no quieres oír?
San Agustín, In Ps., 139, 15

Abordaremos ahora el intento de analizar más de cerca la posibilidad de superación del desequilibrio desde la perspectiva de la ética.

¿La salida? La salida, como siempre, es hacia arriba. Dice Aristóteles: “Lo mejor y lo más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida de la inteligencia, porque esto es precisamente el hombre, y esta vida será por consiguiente la más feliz”⁶. La facultad específicamente humana será la tabla de salvación.

Profundizando el tema de los hábitos se llega a establecer una relación muy íntima entre éstos y el intelecto humano. “En el interior del alma, dice Gilson comentando a Santo Tomás, se puede determinar con más precisión todavía el terreno en el que

⁵ Dice Santo Tomás: “Gratia et virtus imitantur naturae ordinem qui ex divina sapientia est institutus” (II-II, 31, 3).

⁶ *Eth. Nic.* 1178a.

se desarrollarán los hábitos. Éstos no pueden residir en las potencias sensitivas del alma en tanto que tales, consideradas en sí mismas e independientemente de la razón, pues están determinadas a su acto por una especie de inclinación natural y carecen de la indeterminación necesaria para que los hábitos puedan desarrollarse. No queda, pues, más que el intelecto donde poder situarlos. En él y solamente en él reside esta multiplicidad de potencias indeterminadas que pueden combinarse y organizarse entre ellas según los esquemas más diferentes. Y como es la potencialidad la que permite el hábito, es preciso situarlo en el intelecto posible. En cuanto a la voluntad, es capaz de llegar a ser sujeto de hábito, como facultad del alma racional, cuya libre indeterminación se funda en la universalidad de la razón misma.”⁷

¿Por qué es el intelecto posible el verdadero sujeto de los hábitos?

Responder a esta pregunta no es fácil. Pero pensamos que es así porque la generación de hábitos implica libertad y una condición previa a todo acto de libertad es el conocimiento. La libertad es posibilidad de autodisponerse frente a alternativas reales y el puente a la realidad de las alternativas está dado por el conocimiento. En el conocimiento como posibilidad de comunicación con el *lógos* inmanente a la realidad, es donde nos orientamos como sujetos libres, conociendo las alternativas también en función del sentido general de lo real.

El obrar plenamente humano –libre– tiene como condición previa un momento de recogimiento interior. El «espacio» de este momento es ocupado por quienes habitan en él, el conocimiento y los afectos. Conocer es “*fieri aliud in quantum aliud*” –según la conocida sentencia escolástica–. El conocimiento, en sentido amplio y propio, busca alcanzar una cierta empatía con el objeto: conocer intelectualmente y vibrar afectivamente en orden al valor que la realidad presenta: sólo este es verdadero conocimiento, el que nos pone en contacto con el sentido y el valor de lo contemplado. Más que de intelecto sin más, se podría hablar de «corazón» en la acepción bíblica-agustiniana-pascaliana del término. No

⁷ *Tomismo*, ed. cit., p. 458. Cfr. Santo Tomás, S.T., I-II q. 50.

porque no se distinguen intelecto y voluntad como facultades que tienen objetos específicos, sino porque difícilmente actúen por separado: “*ubi amor, ibi oculus et ubi oculus ibi amor*”, sostiene Santo Tomás⁸. Nos encontramos en la misma línea de la afirmación de Gilson con respecto a que la voluntad es en segundo lugar sujeto de hábitos porque la gravitación de sus «amores» depende en parte de lo visto por el entendimiento.

Por todo esto se entiende que, sin vida interior, aquella vida en la que nuestro «yo» se hace verdaderamente sujeto presente cognoscitiva y afectivamente a lo real, resulta obstaculizado el dinamismo de la libertad.

De este modo el comportamiento humano es libre cuando se articula como «respuesta» a un «llamado» –según el modo de expresión, como veremos, de Edith Stein– de la realidad que ha sido «escuchado» por la persona desde el corazón: escuchar empáticamente (conocer), deliberar, dar una respuesta *personal*. Cuando falta el recogimiento y la elaboración interior, la conducta posterior se asemeja al resultado de una relación física o instintiva de «acción-reacción». La realidad circundante *actúa* sobre el sujeto y éste *reacciona* casi automáticamente, siguiendo la figura de sus disposiciones. Hablando con von Baader, no se obra a partir del centro sino desde la periferia⁹. La libertad es fuerte en el centro y disminuye a medida que el origen del obrar se sitúa en zonas más periféricas de la persona.

Edith Stein –maestra de vida interior– dice en *Ser finito y Ser eterno* con respecto a la relación entre conocimiento y libertad: “El entender se realiza yendo de esta profundidad –del alma– hacia afuera y puesto que la plena fuerza del espíritu mora allí dentro (lo que allí se entiende) se injerta en los contextos vivenciales y en la sucesión natural de los acontecimientos. Se trata entonces de un entender, un pensar del cual participa «el hombre total», se expresa de una manera claramente perceptible en su exterioridad, influye sobre los órganos vitales, sobre el pulso y la respiración, sobre el sueño y la digestión. De allí que se dice que

⁸ *In. Sent.* d. 35, q. 1 a 2, ad 1.

⁹ Ver de la 1ª parte, “*Tempus humanum...*”.

el hombre «piensa con el corazón». El corazón es un verdadero centro vital. Designamos con esta palabra el órgano vital, de cuya actividad depende la vida corpórea. Pero solemos entender bajo este nombre el interior del alma, porque el vínculo estrecho entre el cuerpo y el alma no se puede percibir en ningún otro lugar con mayor claridad.”

“La elaboración interior de aquello que penetra en la hondura del alma, no se realiza en un instante, sino que exige un tiempo, ya sea largo, ya sea breve –en más de un caso puede extenderse a un lapso muy largo–. Con la elaboración está después comúnmente unida una forma de actitud y tal vez también una cierta actividad respectiva. (...) La vida personal espiritual está incluida orgánicamente en un gran conjunto de sentidos, que es a su vez, un conjunto de vigencias: cada sentido comprendido exige una actitud correspondiente y tiene a su vez la fuerza que mueve a actuar en conformidad. Nosotros llamamos «motivación» a este poner en movimiento del alma, en que algo colmado de sentido y fuerza nos lleva hacia una conducta a su vez llena de sentido y fuerza. De esta manera se hace de nuevo patente hasta qué punto en la vida espiritual están unidos el sentido y el vigor. Igualmente se hace claro, que aquí no se trata de un proceso natural, sino de un llamado y una respuesta.”¹⁰

El sentido-valioso de un *llamado* que ha sido *escuchado* nos enciende y nos tensiona en orden a una *respuesta*. Nos referimos en términos de «llamado-respuesta» pues, desde una perspectiva ética, lo real se convierte en un sentido, en una ocasión que nos «pide» algo. Escuchar-comprender-responder: son los tres movimientos del corazón humano que se hace sujeto libre, por los que comienza a dar vida a su naturaleza mediante los hábitos. No estamos afirmando nada distinto a la conocida *estructura de los actos humanos* en el arco que va desde la *simplex apprehensio* a la *electio* y la posterior ejecución.

En este contexto interpretamos la frase de San Agustín que encabeza este punto: “¿Por qué quieres hablar tanto y no quieres oír?”. Si el hombre no se detiene a escuchar el sentido presente

¹⁰ Ed. cit., pp . 452-453.

en la realidad –acerca de sí mismo, de su historia personal, del lugar que ocupa en la historia en general y en la sociedad–, no puede orientarse, actuar libremente, crecer. La facultad capaz de *escuchar* el sentido del tiempo es el intelecto posible. A través del intelecto posible todo el hombre *escucha* y principalmente, el amor humano que no puede dejar de vibrar ante las profundidades de lo visto por el intelecto.

El ejercicio de la capacidad intelectual, la toma de contacto gnoseológica con lo real, es el punto de partida para la restauración de la naturaleza humana. Aquello más propio del hombre, la capacidad de penetrar el *lógos* de lo real, es el instrumento más poderoso para superar el desequilibrio.

La disposición a escuchar la realidad, no sólo por un interés teórico sino como presencia espiritual que busca en ella orientación para el obrar, es lo que denominamos la virtud de la prudencia. Pero la prudencia no es autónoma. Para apreciar lo real en su verdadera dimensión, necesita encuadrarlo dentro de un contexto más amplio que el de la situación concreta. Este contexto, del ser en general, es el objeto de la sabiduría. La prudencia vive de la sabiduría.

Sabiduría y prudencia se hallan vinculadas como la eternidad y el tiempo¹¹. Sin una concepción aunque más no sea implícita y oscura del ser y del bien en general, es difícil dilucidar lo adecuado en el aquí y ahora, dar el verdadero peso a los acontecimientos, medir el alcance de las decisiones. La sabiduría es la caja de resonancia de la prudencia. Se podría afirmar que hay una unión natural entre las ideas con que Aristóteles comienza la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco*: *Todo hombre desea por naturaleza conocer*, por un lado y *toda actividad humana persigue un bien*, por el otro. El deseo de verdad es el deseo del bien de la inteligencia y el bien de la inteligencia es el principio del bien del

¹¹ La heteronomía de la conducta humana surge por todos los poros, así como el carácter “dialogal” de nuestro conocimiento que busca los signos de la Eternidad en el tiempo. Dice Berdiaeff: “El conocimiento implica la existencia de un saber inicial, *a priori*, intemporal; de una ciencia antigua rememorada. El conocimiento es comunión con el Lógos” (*Cinco meditaciones sobre la existencia*, Buenos Aires, La Aurora, 1948, p. 157).

hombre todo, porque es la luz mediante la cual se ilumina nuestra existencia y nos orientamos en lo cotidiano. Por esto afirma Santo Tomás: “El fin y la perfección de toda otra potencia está contenido bajo el objeto de la potencia apetitiva, como lo propio está envuelto en lo común.”¹² Hay en la naturaleza humana la semilla de su propia reunificación y armonía, que es la tendencia que mueve el dinamismo entero. Cada facultad tiende a su objeto propio en función del objeto común a todas, que es el bien del hombre. El anhelo de conocer es también el anhelo de orientación del impulso a la plenitud inherente a la naturaleza humana. Por eso la ignorancia es la raíz de grandes males, porque tiene por consecuencia la confusión y ésta imposibilita al hombre dar con su bien¹³. La educación tiene una tarea vital: favorecer la presencia espiritual del hombre a lo real, impedir la huida y la despersonalización que dificultan la libertad.

El afán de conocimiento: en tanto apunta a lo universal, es deseo de sabiduría; en tanto busca develar los medios concretos por los que «cierta eternidad» —el *lógos* del ser—, puede realizarse en el tiempo, es prudencia. La prudencia es la mirada, los oídos de nuestra sucesión libre buscando fecundidad.

Pero nos aventuramos a interrogar algo previo: ¿Qué es anterior, la verdad o el bien? Lo que impulsa al ser finito es aquella *voluntas ut natura*, deseo natural de bien, de felicidad, de acabamiento. Dijimos incluso que el objeto de cada potencia está

¹² I-II, q. 11, a. 1 ad 2.

¹³ Un ejemplo es Tomás Campanella (1571-1639), que en el siguiente soneto se propone como programa de vida demoler la ignorancia, origen de grandes males humanos: “Yo nací para combatir tres males extremos: / tiranía, sofisma, hipocresía; / de donde noto con cuánta armonía / Poder, Sentido, Amor, me enseñó Temis.

Estos principios son verdaderos y supremos / de la descubierta gran filosofía / remedio contra la triple mentira, / bajo la cual, tú, llorando, oh mundo, gimes,

Carestías, guerras, pestes, envidia, engaño, / injusticia, lujuria, acedia, desprecio / todos a estos tres gran males se reducen /

que en el ciego amor propio, hijo digno / de la ignorancia, tienen su raíz y fomento. / De donde a combatir la ignorancia yo vengo”.

(Reproducido en *La metafísica de Campanella*, a cura di G. Di Napoli, Padova, R.A.D.A.R., 1969, p. 19).

contenido en el de la potencia apetitiva –aun el del intelecto–. El deseo de bien impulsa todo el ser finito. De ahí que se ha dado en llamar el amor al bien, una «pasión» fundamental unificadora del dinamismo. En la natural búsqueda de la verdad está ya implícita esa tendencia. Deseo tendencial que puede ser interpretado como un testimonio del carácter de *dada* de nuestra naturaleza. Es el sello indiluable de nuestra creaturidad, indeconstruible en bases culturales¹⁴. Ha sido puesto por un Otro. ¿Para qué? Siguiendo nuestras reflexiones, pensamos que este impulso es la manera de darnos el «norte» de la sabiduría divina. Esta tendencia nos hace incapaces de abdicar de nuestra vocación que se identifica con nuestro ser. Así, respondiendo a la pregunta inicial, podríamos decir que en el seno del hombre el amor al bien, la tendencia al fin, es anterior al acto de conocimiento, pero este amor ha sido puesto por la sabiduría divina en la naturaleza humana para orientarla hacia su *télos* propio. De ahí la afirmación de la libertad humana como libertad con respecto a los medios y no al fin. El fin nos ha sido dado, no podemos no querer nuestra felicidad, nuestra plenitud de vida, podemos elegir bien o mal, los medios que nos lleven a ello. La libertad está delimitada por la tendencia al bien, por un lado y por el hecho que esta tendencia se realizará si logramos esa segunda perfección a la que aludía Santo Tomás. Nuestra libertad se entronca en la tendencia al bien y el bien es la realización de lo propio en su relación con los seres. Fuera de este contexto la libertad se frustra, yerra. El eco

¹⁴ Este deseo de bien es un signo indiluable que testimonia nuestro carácter creatural. Ni siquiera la labor demoledora del deconstruccionismo francés ha podido destruirlo, pues está supuesto en el mismo intento. Tal es así que la única realidad objetiva admitida por estos pensadores es un «ello» genérico, sujeto último de todo deseo. (Ver G. Deleuze-F. Guattari, *El antiedipo*, Buenos Aires, Paidós, 1985, p. 11 y ss.).

Por otro lado, Emile Cioran, paradigma del nihilista de nuestra época, se pregunta en *Breviario de podredumbre* (Buenos Aires, Taurus, 1991, p. 173): “¿Quién quiere en mí?”. Pues ante el vacío de sentido que considera a lo real, no halla explicación a sus deseos. También: “Cada uno de nuestros deseos recrea el mundo y cada uno de nuestros pensamientos lo aniquila” (ibidem, p. 156). El anhelo humano es un dato de primitivismo, inexplicable por razones culturales.

de esta situación resuena en la *sindéresis*, primer principio de la razón práctica supuesto en nuestros juicios normativos¹⁵. El «haz el bien y evita el mal» de la *sindéresis* pensamos, es el mismo impulso de la naturaleza, llevado a una dimensión racional y susceptible de ser dotado de una formulación verbal.

Para resumir, los hábitos de la sabiduría y prudencia cualifican al intelecto para que el hombre logre orientarse en la vida y dar cumplimiento al deseo de realización de lo propio.

La prudencia se inscribe en un orden profundo y amplio. Es la mirada atenta a las circunstancias concretas –en su dimensión cognoscitiva– que ve en las mismas un llamado u ocasión, un momento oportuno (*kairós*): de reflexión, de acción, de espera, de descanso... etc., y resuelve la manera de responder, de obrar en consecuencia –en su dimensión imperativa–.

Las respuestas cotidianas a estos llamados de la realidad (propia y ajena) son el modo de contestar al gran Llamado de nuestra vida, a la «vocación» de realizar lo propio en la exaltación vital de nuestro ser.

Es en la inteligencia ubicada en este contexto donde se encuentra el sujeto propio de los hábitos morales. Por eso la prudencia, según la definición de Pieper, es “causa, raíz, «madre», medida, ejemplo, guía y razón formal de las virtudes morales: en todas esas virtudes influye, sin excepción, suministrando a cada una el complemento que le permite el logro de su propia esencia; y todas participan de ella, alcanzando, merced a tal participación, el rango de virtud.”¹⁶ La prudencia es la presencia atenta a la situación concreta que permite obtener de ella el superior dinamismo. La vida del hombre es una Gran Ocasión (*kairós*) a transitar,

¹⁵ Santo Tomás considera que la *sindéresis* es la conciencia en el hombre del impulso natural al bien: “Synderesis dicitur ex intellectus nostri in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis” (I-II, 94, 1 ad 2); “Oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem” (I-II, 91, 2, ad 2); “Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra ratione boni, quae est «bonum est quod omnia appetunt». Hoc est ergo orimum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum” (I-II, 94, 2); “Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturalis” (I-II, 94, 2).

¹⁶ *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 39.

que puede resolverse de muchas maneras, de ahí que «viator» sea otro modo de denominar al ser humano.

III. Sabiduría y prudencia de sí mismo

Hace falta coraje para elegirse a sí mismo; porque entonces el individuo se aísla lo más posible y a la vez se sumerge profundamente en la raíz que lo liga a todas las cosas; él siente angustia, pero no podría ser de otro modo, porque cuando la pasión de la libertad se despierta en él –cosa que sucede en la elección tal como ella lo presupone en sí misma– él se elige a sí mismo y lucha por su posesión como por su propia felicidad, y allí encuentra su felicidad.¹⁷

Nuestro modo de ser, anterior a todo, supuesto en todo, es, paradójicamente, reacio a dejarse encerrar en una definición.

¿Qué es el ser humano, su naturaleza, su origen, su destino?

“Porque, al fin –cavila Pascal–, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de poder comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio son para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde él ha salido y el infinito de donde él es absorbido”. “El silencio eternal de estos espacios infinitos me aterra.”¹⁸

Pero no todo es silencio, algo sabemos acerca de nosotros que está contenido en la interrogación desconcertada sobre nuestra naturaleza: “La grandeza del hombre –colige Pascal– está en que se conoce a sí mismo como miserable”. (...) “El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es menester que el universo entero se arme para aplastarla: un vapor, una gota de agua es suficiente para matarlo. Pero aun

¹⁷ Kierkegaard, *L'alternative*, en *Oeuvres complètes de Søren Kierkegaard*, trad. P.-H. Tisseau - E. M. Jacquet-Tisseau, 20 vol., Paris, Editions de l'Orante, 1966 ss., vol. 4, pp. 194-195.

¹⁸ *Pensamientos*, Buenos Aires, Aguilar, 1977, n^{os}. 84 y 91.

cuando el universo lo aplaste, el hombre sería más noble que el que mata, porque sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo no sabe nada”. (...) “El hombre está visiblemente hecho para pensar; toda su dignidad y todo su mérito, y todo su deber es pensar como es preciso. Pero el orden del pensamiento es comenzar por sí, por su autor y su fin.”¹⁹

Lo propio del ser humano, que lo diferencia de los demás seres corporales, es que su naturaleza comporta una dimensión espiritual, atestiguada en parte por el pensamiento. El hombre es espíritu y además materia, pero también es algo *uno*. “En este sentido muy preciso –repetimos a Gilson, comentando a Santo Tomás–, el hombre es un «microcosmos», es decir, una especie de universo a escala reducida, pues todas las creaturas del mundo se hallan de algún modo en él.”²⁰

El ser humano es unidad de espíritu y materia, es síntesis de todo cuanto es. Por eso puede comprender –aunque más no sea de manera oscura– por semejanza con su naturaleza, la gama de los seres en el orden que él resume. Hay una connaturalidad entre el hombre y los demás seres, pues posee algo de ellos y ellos están de algún modo contenidos en él. No existe un abismo entre los entes. Pero tampoco confusión ni «monadismo»: cada ser es una unidad en sí y a partir de ella se relaciona con los demás entes. El hombre se vincula con el mundo gracias a la semejanza de su naturaleza: merced a su dimensión sensitiva y espiritual se abre al entorno mediante el conocimiento y los afectos. Aún más, el ser en general, dice relación al ser humano. Es capaz de ser conocido –por sus cualidades sensibles y por su inteligibilidad–, de ser amado –por su valor propio–, de ser gozado –por su belleza–. La forma es principio de propiedades –cualidades sensibles, inteligibilidad, valor, belleza–. En su ser aun los entes no

¹⁹ Op. cit., n^{os}. 255, 264 y 210.

²⁰ *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 22. Dice Nemesio de Emesa: “Quién puede admirar dignamente la nobleza de este viviente, que une en sí lo mortal con lo inmortal y conjuga lo racional con lo irracional; que lleva en su propia naturaleza la imagen de toda la creación, por lo cual es llamado «microcosmos»” (*De natura hominis*, Migne: Patrología Graeca, T. 40, 531-535).

espirituales albergan no obstante cualidades que han sido posibles por la presencia del Espíritu en ellos por las que pueden relacionarse con el hombre más allá de la comunicación sensitiva.

Este es un primer paso en la reflexión sobre uno mismo, la conciencia de que poseemos una naturaleza, cuya característica principal consiste en ser materia y espíritu en unidad ontológica, a partir de la cual nos vinculamos con los demás hombres y los demás seres, con quienes formamos parte de un orden cuyo eje de sentido nos atraviesa, nos involucra y trasciende y nos hunde en aquel misterio infinito al que aludía Pascal.

Con quien trabajamos relación, aunque no siempre en primer lugar, es con nosotros mismos, no ya como hombres en general sino en cuanto *tales* hombres. Este es el primer llamado a nuestros oídos: el llamado de lo propio, del deseo de ser y vivir en plenitud lo propio que sólo puede realizarse mediante la libertad, en el pequeño y gran pasar de todos los días y en relación con los seres.

El hombre es un misterio frente a sí mismo. La respuesta al ineludible «por qué» de lo propio nos hunde en el misterio de la libertad divina. Por otro lado, si nos limitamos a la historia personal y no a los orígenes metafísicos, también el conocimiento de uno mismo emerge, desde un «fondo oscuro», según la expresión de Edith Stein ya mencionada²². La vida consciente del «yo» surge a partir de una dimensión biológica y psíquica que no nos es absolutamente transparente. Disposiciones dadas o adquiridas por la influencia de la educación y la cultura del medio en que crecimos, circunscriben el ámbito de la vida del «yo». Es tarea de toda la vida echar luz sobre este ámbito para poder poseernos a nosotros mismos. El misterio infinito se extiende también hacia lo interior.

Hay una tendencia en el hombre a desatender el llamado de lo propio, a privilegiar –buscando una seguridad que no logra–, las demandas sociales o externas a las personales.

Erich Fromm ha dedicado gran parte de su obra a estudiar este fenómeno: “Pirandello, en sus obras, expresa este sentimien-

²² Cfr. *Essere finito e Essere eterno*, ed. cit., p. 388 y ss.

to del hombre moderno. Comienza con la pregunta: «¿Quién soy yo? ¿Qué prueba tengo de mi propia identidad más que la permanencia de mi yo físico?». No poseo identidad, no hay yo, excepto aquel que es reflejo de lo que los demás esperan que yo sea: yo soy «como tú me quieras»²³.

Pero el ser humano permanece insatisfecho en esta situación: «La pérdida del yo —sigue Fromm— y su sustitución por un seudoyó arroja al individuo a un intenso estado de inseguridad. Se siente obsesionado por las dudas, puesto que siendo esencialmente un reflejo de lo que los otros esperan de él, ha perdido en cierta medida su identidad. Para superar el terror resultante de esta pérdida se ve obligado a la conformidad más estricta, a buscar su identidad en el reconocimiento y la incesante aprobación por parte de los demás. Puesto que él no sabe quién es, por lo menos los demás individuos lo sabrán... siempre que él obre de acuerdo con las expectativas de la gente; y si los demás lo saben, él también lo sabrá ... tan sólo con que acepte el juicio de aquellos.»²⁴

Si en la vida personal el hombre responde primero al cumplimiento de demandas socioculturales y no propias o, dicho de otra manera, si es indiferente a sí mismo y busca en la mirada ajena una guía y no en el llamado profundo de su ser, su vida se encontrará fisurada por la mentira y la ilusión. Su verdadera naturaleza, mortificada, continuará pujando, «molestando», buscando su identidad, *llamándolo*: «Aquel impulso escondido y dominador —declama Nietzsche— para el cual durante largo tiempo no tenemos nombre hasta que no se revela como nuestra misión, ese tirano que hay en nosotros toma una horrible venganza de toda tentativa que hacemos para huirle, de toda aproximación a personas que no son de los nuestros, de toda ocupación por preciosa que sea

²³ *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1980, p. 280. Algo similar afirmaba Pascal: «Nosotros no nos contentamos con la vida que tenemos en nosotros y en nuestro propio ser: queremos vivir en la idea de los demás en una vida imaginaria y nos esforzamos por aparecer así. Nosotros trabajamos incesantemente por embellecer y conservar nuestro ser imaginario y despreciamos el verdadero» (op. cit., n° 145).

²⁴ Op. cit., p. 230.

que nos distrae de nuestra misión principal y hasta de toda virtud que nos quiere proteger de la dureza de nuestra propia responsabilidad. Enfermedad es siempre la respuesta, cuando queremos dudar de nuestro derecho a nuestra misión, cuando comenzamos a tomarle en cualquier momento a la ligera.”²⁵

Prescindiendo del contexto general, ya conocido, de la filosofía de Nietzsche, podemos afirmar que este párrafo describe muy bien lo que queremos decir: nuestras obras, preferencias, decisiones, planes, relaciones, deben expresar nuestra identidad. O dicho a la inversa: nuestra profunda identidad busca realizarse a través de nuestras obras, realizar su ser originalísimo e irrepetible, recortado pero infinitamente desarrollable. Y si esto se ve imposibilitado por la arbitrariedad de nuestra conducta, entonces no es que vivamos «otra vida» o la «vida de otro» sino que vivimos una vida falsa, según la expresión de von Baader²⁶, irreal, inconsistente, fragmentada por la nada, soportando a la vez el lamento de nuestro ser abandonado: *enfermedad es la respuesta*. De ahí que la estandarización que intenta la organización actual del sistema enferma a la sociedad contemporánea y la empuja a la huida de lo real radicalizando el desequilibrio que describimos en la parte anterior del trabajo.

“Las ilusiones sobre la propia persona –concluye Erich Fromm– quizá puedan representar muletas útiles para aquellos

²⁵ Obras, Aguilar, 1947, *Cómo me separé de Wagner*, p. 215. También en *Humano demasiado humano*, en el párrafo 266, Nietzsche hace la siguiente reflexión: “Los impacientes. Lo que deviene se rebela contra el devenir; es demasiado impaciente para esto. El hombre no quiere esperar a que su concepción de los hombres y de las cosas se haya hecho perfecta a costa de largos estudios, de sufrimientos y privaciones; por consiguiente, acepta confiado otra imagen totalmente terminada que se le ofrece, como si encontrase en ella de antemano las líneas y colores de «su» cuadro; se posterna ante un filósofo, ante un poeta, y durante mucho tiempo se ofrece como esclavo, renegando de sí mismo. Así llega a saber muchas cosas; pero frecuentemente olvida lo más digno de ser sabido: el conocimiento de sí mismo; por consiguiente durante toda su vida no pasa de ser un partidario. ¡Ah! ¡Hay que sufrir y sudar mucho hasta haber encontrado sus colores, su pincel y su lienzo! Y aún entonces estamos muy lejos de habernos hechos dueños del arte de vivir, mas por lo menos, somos dueños de nuestro propio taller”.

²⁶ Ver 1ª parte “Tempus humanum”.

que no están en condiciones de caminar solos; pero, sin duda alguna, aumentan la debilidad del individuo. Su máximo vigor se funda en el más alto grado de integración de la personalidad y esto significa también, máximo de transparencia para sí mismo. El «conócete a ti mismo» constituye uno de los fundamentales mandamientos capaces de asegurar la fuerza y la felicidad para el hombre.”²⁷

¿Espectáculo o realidad?, es la alternativa. Espejismo o ser. Tiempo aparente o auténtico. La puerta para salir del espectáculo de la vida y entrar en lo que verdaderamente es, es el conocimiento. Afirma Louis Lavelle: “«Conócete a ti mismo», dice Sócrates, como si hubiera aconsejado ya a Narciso. Pero Sócrates sabía bien que aquel que se conoce no deja de profundizarse y superarse. Si los antiguos afirmaban «conócete a ti mismo» y los cristianos «olvidate de ti», es porque no hablan de un mismo yo; y no se puede conocer a uno sino a condición de olvidar el otro.”²⁸ La condición de llegar a nosotros mismos es romper las ilusiones, «la imagen en el agua», y rescatar el verdadero rostro.

El primer paso intenta alcanzar la sabiduría de sí mismo. Luego, en un segundo lugar de nuestro itinerario teórico, encontramos la aceptación de lo propio, o amor lúcido de lo propio. Pues como dijimos antes el amor a lo propio es anterior a todo e incluso es quien nos empuja a conocernos y a aceptarnos. Desde una perspectiva teológica, como señala Romano Guardini en su famosa obra *La aceptación de sí mismo*, el amor a nosotros mismos continúa el amor creador de Dios del cual es testimonio nuestra sola existencia. Existimos, dice Guardini, porque Dios lo ha querido, *nos* ha querido. Aceptarse a sí mismo significa ser consciente de este amor y recibirnos desde él. La aceptación depende de la percepción del valor de lo propio y ésta está íntimamente relacionada con el hecho de «saberse» amado.

Pero para que nuestra valía nos sea manifiesta, necesitamos del amor humano. La tendencia a buscar la aprobación de los demás hasta el desprecio por lo propio, radica en que el ser

²⁷ Op. cit., p. 275,

²⁸ *L'erreur de Narcisse*, París, Grasset, 1939, p. 26.

humano necesita del amor de los otros. En el amor de los otros hacia la propia persona el hombre confirma el valor de su existencia. Los otros son continuadores y reveladores del «sí» creador de Dios. Como señala J. Pieper en su *Antología*: “Es evidente, pues, que no nos basta con existir «sin más ni más», como ya ocurre de todos modos. Precisamos también de una aprobación expresa de este hecho: «Me parece *bien* que existas, es maravilloso que estés ahí». En otros términos, lo que necesitamos además del puro existir es esto: ser amados por un semejante. Algo asombroso si se mira de cerca. El haber salido de las manos de Dios no es bastante; se requieren una continuación y una consumación ... por la fuerza creadora del amor humano”²⁹. Aquí se manifiesta con toda su fuerza la tesis acerca del bien de la persona como «bien común». Si los demás seres no nos aman, nosotros no nos experimentamos como alguien valioso. Buscamos entonces el amor de los otros de cualquier manera: siendo como pensamos que ellos quieren que seamos. Pero como este es un camino errado permanecemos eternamente frustrados e inseguros, a causa de aquel «tirano interior» a quien no podemos traicionar sin enfermarnos, radicalizando el desequilibrio de la naturaleza. Por otro lado, también se ve menguada la libertad porque esta actitud nos arroja fuera de nuestro centro personal en el que experimentamos que no vale la pena permanecer. Ese carácter descentrado significa una mengua de la libertad, un abandono de las riendas de la propia existencia.

La sabiduría y aceptación de sí mismo son los pilares que sostienen la prudencia con respecto a sí mismo. El conocimiento y amor de la naturaleza son los fundamentos para que aquel impulso a la realización de lo propio no se frustre en el existir en la sucesión, sino más bien, logre crecer y difundir su identidad. Pensamos que en estos temas se abre la necesidad de una gran labor conjunta entre la ética y la psicología, que no puede seguir postergándose en los estudios humanistas.

Contra alguna posible objeción de narcisismo o individualismo, nos parece que la exaltación de lo propio tiene un gran poten-

²⁹ *Antología*, Barcelona, Herder, 1984, pp. 43-44.

cial sociógeno. Ya que se cumple aquí un doble acto de justicia: hacia uno mismo y hacia los demás. Pues me doy lo que me corresponde y al dármele ocupo el lugar que corresponde en la sociedad y doy así a los demás lo suyo. Desde la plenitud de lo propio el hombre enriquece sus vínculos y es fecundado por ellos. Qué es lo que me hace realizar como persona en el aquí y ahora es una cara de la moneda que incluye la otra: la de ocupar un lugar en el ser, en la historia y la sociedad. “El bien es difusivo de sí mismo”, reza la conocida sentencia escolástica, es el ser en tanto perfeccionante: del ser para con uno y de uno para con el ser. No es posible crecer sin recibir, ni ser sin dar, ni gozar fuera de algún *encuentro* con un «otro», de ahí que el bien de la persona sea un bien común.

A esto, pensamos, apunta Platón en las *Leyes*: “Tú mismo, mortal, eres una de tales partecillas, la cual por pequeña que sea, trabaja de continuo en pro de las finalidades del todo y en ellas encuentra tu propia finalidad”³⁰. El otro tiene un cierto derecho metafísico a que yo ocupe mi lugar, a que yo sea yo, lo cual es imposible sin el crecimiento de lo propio, que se corona en la relación con los otros. Necesitamos de los demás para lograr nuestro bien y los demás necesitan de ese logro para la salud de lo social en la riqueza de sus vínculos.

La trama del orden en la dimensión social de la vida humana es una trama tan fina y articulada que es sencillo de palpar las consecuencias enormes que arrastra el mal, generando desórdenes que se traducen siempre en la mutilación del desarrollo personal –fin a menudo frustrado de la vida social–. Cuando la vida social no sirve de alimento para el crecimiento personal, es en general el lugar de la huida de la libertad. Esto es atestiguado no sólo por la ética, sino también por la psicología social, como vimos en Erich Fromm.

Para terminar con nuestra breve reflexión sobre el conocimiento de sí mismo, es importante mencionar el orden sobrenatural. La revelación nos hace avanzar mucho más en el conocimiento de nosotros mismos al decirnos que existimos como

³⁰ *Leyes*, 759.d.

imagen recortada: *el hombre sobrepasa infinitamente al hombre*. Pero esta superación del hombre por el hombre, en manera alguna significa indefinición. La imagen recortada que somos, por ser recortada, tiene una identidad esencial delimitada y por ser imagen, nunca acabará de realizar sus capacidades –ni totalmente, ni todas– ni de ocupar aquel lugar y así, al infinito. “Porque lo que sé de mí –exclama San Agustín– lo sé porque vos me ilumináis y lo que no sé de mí, no lo sabré hasta tanto que mis tinieblas sean como el mediodía.”³¹ Como todo en filosofía, el tema del conocimiento de sí mismo termina por abrirnos al misterio –por abrirnos y suspendernos–.

En la reflexión sobre sí mismo el ser humano se encuentra en «casa», al amparo de la identidad, al resguardo de la dispersión y la fragmentación. Aunque se dispersara en la «*distentio*», podría volver a reunirse porque su yo profundo sostiene esa posibilidad. El hecho de tener sus raíces últimas en la trascendencia hace de nuestro yo algo que si bien se realiza en la sucesión, es, desde su origen, permanente. La temporalidad humana en la ética se entiende desde este ángulo de permanencia en lo diverso de nuestra identidad, y si lo diverso es vivido desde la interioridad de lo propio, no es entonces un factor disgregante sino unificante y enriquecedor. Este segundo momento de reunión es lo que San Agustín denomina «*intentio*»³² como contrapartida de la «*distentio*». En este desarrollo de lo propio y su relación con lo otro consiste la tarea ética.

IV. La prudencia como virtud eminentemente temporal

La prudencia es la virtud de quien está en su centro personal y desde allí se hace presente intelectual y afectivamente a lo real para orientar su libertad. Es la virtud de quien se sabe sujeto de iniciativa constante en un mundo absolutamente dado en la sucesión, en el que las circunstancias son ocasiones siempre

³¹ *Confesiones*, X, 5.

³² *Confesiones*, XI, 28.

cambiantes a las que hay que adecuarse: “No se puede –dice Pierre Aubenque– ser valeroso en la paz, justo en la soledad, dadivoso en la pobreza. Es una «oportunidad» el tener una guerra para hacer, contratos que firmar, una fortuna para repartir. La virtud depende del mundo, como condición de su existencia, y este mundo no depende de nosotros.”³³ En la virtud de la prudencia se pone máximamente en evidencia el carácter heterónomo del obrar humano, que es contrapartida de la datidad del ser. Naturalezas con un significado estable, existiendo sucesivamente en un mundo múltiple en el que el bien a realizar *se dice de muchas maneras*³⁴. ¿Qué hacer? Buscar luz. Luz para orientarnos en lo cotidiano. “Como éste (el bien propio del hombre) –dice Santo Tomás– varía de muchos modos y en muchos consiste, no se encuentra en el hombre el apetito natural a su bien de manera determinada según todas las condiciones que se requieren para su bien, como éste varía de muchos modos según las diversas circunstancias de las personas, del tiempo, el lugar y este género (...) Por eso conviene que la razón práctica se perfeccione con algún hábito para que juzgue rectamente acerca del bien humano en el obrar singular y esta virtud se llama prudencia. (...) El bien acontece de múltiples maneras y no del mismo modo en todas las cosas, de donde para que sea establecido de un modo recto, se requiere el juicio de la prudencia.”³⁵ En la datidad de nuestro ser y el mundo está oculto un enigma profundo que el prudente intenta descifrar para la fecundidad de la libertad: “No hace falta proceder al infinito en las virtudes porque la medida y regla de la virtud intelectual no es algún otro género de virtud, sino la realidad misma.”³⁶

La prudencia es una virtud eminentemente temporal, «circunstancial», *kairológica*. Nuestra actitud depende de las circunstancias, por un lado, y por otro lado de lo que se intenta dar a luz en ellas. Toda la multiplicidad y el cambio se ordena y jerarquiza en función del *télos* que se persigue.

³³ *La prudence chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1963, p. 82.

³⁴ Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1094 a.

³⁵ *Virt. Com.*, 6.

³⁶ I-II, 64, 3 ad 2.

Frente a una mirada que busca orientación, la realidad puede transformarse en ocasión imperativa. Comencemos a profundizar el contenido conceptual del término *kairós*. Para designar este imperativo del tiempo presente, los griegos tienen un término preciso: *kairós* (καίροϛ). *Kairós* es el tiempo visto como oportunidad «para». Si nada en nuestro obrar es indiferente desde el punto de vista moral, entonces todo tiempo es siempre una ocasión, con mayores o menores implicancias. *Chronos* es el tiempo cósmico, medición de lo determinado. *Kairós* es el tiempo vinculado con la historia, con la libertad.

Uno de los primeros significados del término *kairós* se encuentra desarrollado en la medicina hipocrática. El médico para conseguir el bien de su arte, que es la salud, la restitución de la armonía entre los elementos del cuerpo, debe tener en cuenta el momento en que se encuentra la enfermedad de su paciente en su intervención: “En cuanto técnica –afirma P. Laín Entralgo– la regla terapéutica es en principio general, pero su aplicación recae siempre sobre un individuo determinado y en determinado momento del proceso morboso. El médico, por tanto debe tener en cuenta en sus tratamientos –aparte de la índole de la enfermedad– la constitución del enfermo, la estación, la edad y, por supuesto, la oportunidad (*kairós*) en que él interviene. Hay que tratar la parte afectada, pero sin olvidar *el todo del cuerpo*. Esta regla de la medicina hipocrática, tan expresamente alabada por Platón, es reiteradamente enunciada en los escritos del Corpus Hipocrático. Y no menos lo es la regla del *kairós* porque con la ocasión cambia en ella lo que para curar debe hacerse. De ahí la dificultad del arte del médico porque la ocasión es fugaz –recuérdese el primero de los famosos «Aforismos»: «*Ars longa, vita brevis, occasio praeceps ...*»– y de ahí también el hecho de que la medicina que como saber científico tiene su principio en el conocimiento de la *physis* del cuerpo, carezca de un verdadero «principio» en cuanto actividad terapéutica.”³⁷

Desde la medicina se impone un inevitable realismo. La ac-

³⁷ *Historia universal de la medicina*, T. II, Barcelona, Salvat, 1976, pp. 155-156.

tividad humana –si quiere fecundidad– debe ser absolutamente heterónoma. La autonomía puede ser estéril e impotente.

Para reconocer el imperativo del presente hay que pensar *sanamente*, así definían los médicos hipocráticos a la *phrónesis* (prudencia) *pensamiento sano*³⁸. Pensar sanamente es docilidad a lo real y en ello encontrar la guía para la acción. “Quien quiera conocer y hacer el bien –sostiene Pieper–, debe dirigir su mirada al mundo objetivo del ser. No al propio «sentimiento», no a la «conciencia», no a los «valores», no a los «ideales» y «modelos» arbitrariamente propuestos. Debe prescindir de su propio acto y mirar la realidad.”³⁹ Pensamiento sano es “*fieri aliud in quantum aliud*”, evitar las distorsiones que modifiquen desde el sujeto la comprensión del ser real. Esta es la Carta Magna del realismo. Aquí radica la gran responsabilidad que tienen todos aquellos que se dedican a la educación y a la vida intelectual. Responsabilidad frente a la verdad es respeto por el ejercicio de la libertad, porque, como dice Santo Tomás, la medida de la virtud es la misma realidad⁴⁰. Con la educación el hombre aprende a escuchar el sentido del tiempo.

Tal gravedad de la prudencia está pidiendo el concurso de las demás virtudes, las que no pueden existir sin la prudencia pero ésta tampoco puede darse sin ellas.

V. El círculo de la virtud y la unidad de la vida

Una de las consecuencias de la unidad substancial es la existencia también de una unidad operativa. El tinte propio de esta

³⁸ Dice Pierre Aubenque en la ob. cit., p. 159: “Ces considerations nous amènent a la seconde particularité importante de l’usage de *phrónesis*, *phrónesis*, qui, dans langage des medecins, tendent à designer non seulement une fonction ou une faculté intellectuelle, mais l’exercice normal de cette fonction ou de cette faculté. C’est ce qui ressort d’un examen de la littérature hippocratique:

Phronein (*froneiîn*), ce n’est pas seulement penser, mais penser sainement, être maitre de ces esprits où de ses sens, par opposition aux verbes qui expriment un mode de penser pathologie (*para-froneiîn*) ou délirant (*mai;nesqai*)”.

³⁹ *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974, p. 15.

⁴⁰ Ver nota (35) de esta parte.

coherencia operativa lo pone la actitud del hombre frente a lo real como totalidad de sentido. De este modo, comportamientos bien distintos se siguen del hecho de considerar la realidad temporal como absoluta o como participada.

Si la realidad temporal es un absoluto, entonces se impone una primacía del devenir. La primacía del devenir es disolvente de la identidad, lleva, como vimos, a la inconsistencia, a la «descentralización» de los entes y a la localización del origen de su conducta en zonas periféricas de la personalidad.

Los vínculos periféricos no pueden llamarse verdaderamente vínculos. El corazón humano permanece marginado. No entra en contacto con el sentido y el valor de lo real, por lo que no puede orientarse en el mundo: queda encerrado en la inmanencia subjetiva.

Mencionamos esta postura ética, apartándonos un tanto con ello del desarrollo del planteo que venimos realizando, pues es ésta la situación en que se halla gran parte de la cultura contemporánea, fundamentalmente en los países «desarrollados», que son los que suelen marcar la tendencia de la cultura en general. Pero la razón principal es que nos ayudará un poco más a comprender la percepción contemporánea del tiempo como fragmentado en la *distentio*.

Si el devenir es absoluto, como ya vimos, es también impensable: “Para poder pensar y razonar –afirma Nietzsche– 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 su devenir no es formulable, es falso, se contradice. El conocimiento y el devenir se excluyen.”⁴¹

Si la realidad se encuentra vaciada de sentido y valor, la actitud ética consecuente encerrará al sujeto humano en la inmanencia: el sujeto pasa a ser el único punto de referencia «más o menos» estable. Esta situación de la cultura contemporánea es

⁴¹ *La voluntad de poder*, ed. cit., párrafos 516, 519.

la que describe G. Lipovetsky en su obra *La era del vacío*,⁴² cuyo subtítulo, *Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, muestra la coincidencia con nuestra tesis.

Encontramos en la cultura actual una suerte de «inmanentismo encarnado», o más bien «nihilismo encarnado», llevado a la práctica. Un hecho sintomático de la vigencia del inmanentismo o nihilismo es el modo de percepción de la realidad que se describe en algunas líneas de pensamiento de los países del «primer mundo». Lo real es experimentado como algo efímero, inconsistente, fragmentado: “Ocurre una vez más como en la microfísica —sostiene J. Baudrillard—: 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 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”. (...) “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 propio idea, de su propia esencia, para poder proliferar en todos los sentidos, extrapolarse en todas las direcciones?”⁴³

Esta vivencia del mundo destruye la connaturalidad entre los seres y el verdadero contacto, lo que hace difícil la posibilidad de orientación para la libertad: “La seducción sabe que el Otro jamás está al término del deseo, que el sujeto se engaña buscando

⁴² Barcelona, Anagrama, 1986.

⁴³ *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 13. Compárese con la siguiente afirmación de Hegel: “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 existir sin tener que perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte” (*Lógica*, ed. cit., p. 115). El pensamiento posmoderno, en tanto que desarrolla una descripción del ser finito similar a la hegeliana, podría interpretarse como criptoidealismo. Sin embargo, en tanto que no sostiene la dialéctica binaria entre el espíritu absoluto y el ser finito, se asemeja o más bien, es, un nihilismo.

lo que ama, que cualquier enunciado se equivoca buscando lo que dice”, afirma J. Baudrillard en la conclusión de su obra *La transparencia del mal*⁴⁴. Si el mundo es un devenir absoluto, el sujeto sólo puede atinar a que su vida transcurra apáticamente, «anestesiada», en el punto más extremo de su periferia. Esta actitud es lo que llamamos *parállaxis* o, con las palabras de G. Vattimo, *heterotropismo*⁴⁵. Aquí el obrar humano no es formativo porque deja el centro indiferente y el movimiento se sitúa en la periferia. La imagen típica de esta antropología, según G. Lipovetsky, es la del telespectador cambiando uno tras otro los canales de su pantalla televisiva⁴⁶. Si por el lado del objeto (imagen) no hay profundidad (*lógos-áxios*), por el lado del sujeto es necesaria una distracción constante. La imagen-ficción atrae porque dispersa, alucina al hombre que no soporta esa imposibilidad de reconciliación entre su deseo y el objeto, pero lo deja siempre insatisfecho. Estamos nuevamente frente a la teoría schopenhaueriana del «carácter pendular» de la existencia humana que es consecuencia de la ausencia de toda estabilidad en el tiempo, de toda profundidad en lo real, de todo platonismo⁴⁷.

En esta visión del mundo «criptoidealista»⁴⁸, y que por care-

⁴⁴ Ed. cit., p. 185.

⁴⁵ En *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990, último capítulo: “De la utopía a la heterotropía”. Como no puede ir tras la utopía porque no hay un bien que pueda perseguir el ser humano, entonces lo que queda es la “heterotropía”: cambiar constantemente de “lugar” porque ningún sitio puede albergarlo.

⁴⁶ Op. cit., p. 42.

⁴⁷ “Por su origen y por su esencia, la voluntad está condenada al dolor. Cuando ha satisfecho todas sus aspiraciones siente un vacío aterrador, el tedio; es decir, en otros términos, que la existencia misma se convierte en una carga insoportable. La vida como péndulo oscila constantemente entre el dolor y el hastío, que son en realidad sus elementos constitutivos” (*El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., p. 343). La única salida es hacer que el péndulo oscile lo más aceleradamente posible para que el hastío no llegue a ser consciente y el dolor sea soportable.

⁴⁸ Decimos «criptoidealismo» porque estos pensadores no se llaman a sí mismos «idealistas» pero si se llevaran hasta sus principios, sus conclusiones serían coherentes con el idealismo. No en lo que respecta a la teleología del devenir, pero sí en cuanto a no reconocer lo finito como verdaderamente existente.

cer de la dialéctica binaria termina siendo «cripto nihilista», es asombroso verificar cómo cada una de las facultades del hombre comienza a ejercer su acto propio a contrapelo de las necesidades naturales, radicalizador del desequilibrio, fomentador de la *elongatio*, o sea de la separación de las facultades humanas por la pérdida de la unidad tendencial al bien del hombre todo.

Situarse frente al mundo como una realidad absoluta es, según Santo Tomás, hacerlo de una manera «insípida», quitando a los seres su sabor propio, su verdad⁴⁹. Aquí la «verdad» es deconstruible en sus raíces culturales. Las cosas son sólo cosas, lo finito no se hunde en lo infinito, el tiempo no gravita a la eternidad. Esto radicaliza la herida de ignorancia, pues la indocilidad y la indiferencia es la actitud que corresponde si en lo real no hay nada para contemplar. Por otro lado, la arbitrariedad de la malicia, que es consecuencia de no justipreciar en su dignidad a lo real y anteponer a todo el deseo subjetivo, es el modo de comportarse del ser humano, si es que en lo real no hay un orden de valores que imponga un límite a la arbitrariedad.

Con respecto al irascible: la pusilanimidad derivada de no encauzar las energías en función de la *eidopoiesis* –como bien arduo– sino desparramarlas en la *parállaxis*, es el punto de llegada de una vida humana periférica. De ahí que la filosofía nihilista conduzca inevitablemente a la masificación social por la ausencia de cualificación entre los hombres, que es lo que define al hombre masa.

Finalmente, el concupiscible no alcanza su fin, que es el logro del deleite humano. Por no salir de la inmanencia, el sujeto tiene una mirada parcial y por lo mismo insensible frente al mundo. Luego no puede haber verdadera «conducencia» al otro y «alegría por el encuentro», que es lo que posibilita la templanza. Se alcanzan placeres pero, al estar fuera del orden, su dimensión cualitativa es definitivamente menor a aquella que el hombre busca y que se hubiera logrado dentro del orden que hace posible el en-

⁴⁹ “... creaturae quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt. Sed quod avertat a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur” (I, 65, 1 ad 3).

cuentro adecuado con el (o lo) otro. ¡Si al menos pudiera sentir algo! Exclama con un suspiro, el anhelo trunco del hombre-narciso que fomenta la cultura contemporánea, según afirma Lipovetsky al comienzo del apartado *El vacío*, de la obra citada.

Si la herida de la naturaleza, según la teología, alteró la armonía original⁵⁰, el nihilismo de la cultura contemporánea puede entenderse como la actitud del hombre que ha dado la espalda (seguramente de manera inconsciente) a la posibilidad de su restauración y mira el mundo herido como al mundo primitivo. Se toma como primitivo al desorden y no entra en juego la restauración del orden, sino cómo sobrellevar el desorden de la manera menos dolorosa posible: «descentrarnos», perdernos en la periferia propia que nos pone en contacto con la periferia del mundo y nos proporciona el lugar donde descansa nuestra huida del horror terrenal: “Así, pues, lo que ha estado en juego desde siempre –dice J. Baudrillard– ha sido el poder mortífero de las imágenes, asesinatas de lo real, asesinatas de su propio modelo, del mismo modo que los iconos de Bizancio podían serlo de la identidad divina. A este poder exterminador se opone el de las representaciones como poder dialéctico, mediación visible e inteligible de lo Real. Toda la fe y la buena fe occidentales se ha comprometido en esta apuesta de la representación: que un signo pueda remitir a la profundidad del sentido y que cualquier cosa sirva como garantía de este cambio –Dios, claro está–. ¿Pero y si Dios mismo puede ser simulado, es decir reducido a los signos que dan fe de él? Entonces todo el sistema queda flotando convertido en un gigantesco simulacro –no en algo irreal, sino en simulacro–, es decir no pudiendo trocarse por lo real pero dándose a cambio de sí mismo dentro de un circuito ininterrumpido donde la referencia no existe.”⁵¹ “No hay que querer apartar las apariencias (la seducción de las imágenes). Es necesario que este intento fracase para que la ausencia de verdad no salga a la luz. O la ausencia de Dios.”⁵² Esta perspectiva de vaciamiento o «nada ontológica última» podría

⁵⁰ Cfr. Santo Tomás, I-II, 85 a. 3.

⁵¹ *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987, p. 17.

⁵² *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 80.

definirse como una «sabiduría negativa». La sabiduría negativa o la respuesta al último por qué a cargo de la nada, lleva al ser humano a una operatividad consecuente que se define por el intento de forjar fantasías para alejarse de la visión de la nada: “seguir soñando sabiendo que soñamos”, dice en su *Gaya ciencia* Nietzsche, uno de los grandes «profetas» de nuestro tiempo. En el sueño nos vinculamos con las imágenes producidas por nosotros mismos en un mundo sostenido sobre la nada.

Evidentemente estos postulados teóricos no se realizan de manera tan coherente, ni integral en el ámbito personal, pero señalan una tendencia. Un error de percepción de los temas metafísicos fundamentales tiene consecuencias fatales para la historia humana. Porque «perder el tiempo», dejar pasar la «ocasión», desde el punto de vista ético equivale a una cierta mutilación: lo que no fue, no será jamás (por lo menos a nivel natural). Una falsa concepción de la naturaleza humana puede hacer fracasar las posibilidades más ricas del hombre⁵³. En el «criptoidealismo» contemporáneo experimentamos una especie de abandono de sí mismo y de lo social por parte del hombre. El hombre actual está «dis-traído», la distracción altera su percepción de lo real y este es uno de los males radicales de la cultura actual. Es de importancia básica ser conscientes de la «sabiduría encarnada» desde la cual nos dirigimos al mundo.

La comprensión de la realidad temporal por la participación pide de parte del sujeto una actitud distinta. De la misma manera que la indiferencia frente a la realidad abre un cierto «círculo vicioso» —semejante al encadenamiento de desgracias que se describen en las tragedias griegas—, la atención a lo real visto como portador de un «sabor» propio, de un «lógos» propio, ya es una

⁵³ Así describen esta situación de la cultura «mediática» contemporánea Horkheimer y Adorno: “Cuanto más complicado y más sutil es el aparato social, económico y científico al cual el sistema de producción ha adaptado tiempo al cuerpo que lo sirve, tanto más pobres son las experiencias de las que este cuerpo es capaz. La eliminación de las cualidades, su traducción en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de los métodos de trabajo, al mundo perceptivo de los pueblos y asimila éste de nuevo al de los batracios” (*Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 15).

«sabiduría encarnada» que nos dispone para la posibilidad de un «círculo virtuoso».

El punto de partida es la atención a la inteligibilidad de los seres temporales. Pero para que ésta se manifieste es necesaria una cierta docilidad y presencia a lo real. Docilidad que comienza a restaurar al intelecto de la ignorancia en que se halla inmerso. La actitud receptiva es la más acorde a la naturaleza humana de por sí indigente.

Hasta aquí nos movemos en un terreno puramente teórico. Un segundo paso, más vinculado ahora con la ética, es el del hombre que deliberadamente busca el sentido de la temporalidad, de las circunstancias concretas que le toca vivir; circunstancias sociales, históricas, personales, etc., que lo orienten a su vez en su conducta. Este «buscar deliberado» es ya un cierto acto de justicia frente a lo real: dar al sentido lo que le corresponde —o sea, la inteligencia que lo contemple—. En la mirada del prudente se halla implícito un cierto acto de justicia.

La prudencia indaga la ley para que el obrar sea adecuado. Esta ley es inmanente a la naturaleza de los seres temporales si los contemplamos como no concluidos y en tensión teleológica a su acabamiento, para cuyo logro necesitan seguir un determinado orden en su operatividad. El prudente busca los medios para lograr en la sucesión el superior dinamismo implícito en la naturaleza de los seres, de acuerdo a las circunstancias concretas en que se halla. Es la misma «luminosidad» de los seres la que nos ilustra sobre su ser y su poder ser: la naturaleza del niño, del amigo, del problema familiar, político, económico, social, del ser personal, etc. La «contemplación sedentaria»⁵⁴ de la realidad es la premisa básica para el logro de la fecundidad operativa.

En términos aristotélicos: todo ser en potencia necesita un ser en acto que sea la causa que facilita su paso de la potencia al acto. Nosotros, como sujetos capaces de iniciativa libre, tenemos la facultad para intervenir en ese paso de la potencia al acto. Es

⁵⁴ La expresión «contemplación sedentaria» es usada por Horkheimer como lo opuesto a la razón instrumental, en *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969, p. 56. La contemplación sedentaria tiene sentido si, como dice Santo Tomás: “Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius” (*De causis*, 1,3).

justa la voluntad de quien desea estar presente a lo real para comprender las demandas del tiempo. Es prudente el conocimiento que escudriña la luz de esas demandas y es un segundo acto de justicia dar efectivamente lo que la ocasión (*kairós*) pide. Dar a la ocasión lo que pide es hacer pasar al acto lo que estaba en potencia. Y si esto se inscribe dentro del orden de la naturaleza del ser propio o ajeno, se orienta a la realización de aquella plenitud que buscaba la potencia en su amor al acto, se obtiene de lo real su superior dinamismo.

Por otra parte, enfrentarse a ese «llamado» del tiempo además de justicia exige fortaleza: querer comprender la realidad supone una gran energía, pues implica la aceptación previa de un futuro compromiso posible con lo comprendido. Al enfrentarnos al *lógos* presente en el tiempo aceptamos implícitamente que hemos de atenernos a las consecuencias del sentido contenido en él, que una vez visto limita nuestra libertad. La relación entre la conciencia y la vida es *metafísicamente insuprimible*⁵⁵. Esta es la verdad que hacen explícita los mecanismos de defensa descritos desde la psicología. La fortaleza permite soportar esa indisolubilidad metafísica –que Sócrates conocía muy bien, de ahí su insistencia con respecto a la contemplación de la verdad como fuente de la realización del bien–.

De la misma manera, prudencia implica también paciencia y la paciencia es otro nombre de la fortaleza. Dar tiempo a lo real para que se manifieste, estar dispuesto a postergar planes inmediatos cuando un llamado se hace presente, exige paciencia. Esta es una virtud rara hoy día, cuando la racionalización de la vida contemporánea está orientada compulsivamente a la acción en pos de un proyecto subjetivo. La paciencia como resistencia del sujeto al mal (en este caso, a ser indiferentes a las circunstancias

⁵⁵ Esta idea es de Felice Balbo: “De hecho aun cuando rechazara la extensión práctica de su intelecto, que «ha visto» aquellas cosas, el hombre no podría en ningún caso rechazar absolutamente el acto intelectual especulativo que ha cumplido. El rechazo de la extensión práctica del intelecto conduciría entonces a la ruptura de la unidad de su vida y entonces a vivir negando lo que el intelecto especulativo ha visto y no a una nueva unidad. Y esto demuestra que la relación entre la conciencia y la vida es metafísicamente insuprimible” (*Opere*, Torino, Boringhieri, 1966, p. 416).

presentes) hace posible la docilidad frente al orden de un valor superior a realizar que no estaba en los planes inmediatos. El excesivo racionalismo trae aparejada la ceguera frente a las demandas reales y esta ceguera empuja constantemente a la violencia. Nos impone, a la vez, la primacía del proyecto: en el futuro está el punto de llegada, el presente ya ha sido dispuesto de antemano en función del futuro. Esta es la declaración de un tipo de autonomía frente a lo real: mirada instrumental que ve en el presente sólo un medio –o un obstáculo– para los intereses subjetivos y no una realidad con demandas propias. Vivir únicamente en pos del proyecto es vivir la nada y descuidar el ser. Vivir lo real implica saber soportar el tiempo presente. Dice Enrico Castelli: “Quien corre velozmente no ve el panorama, o si lo ve, lo ve todo deformado: los árboles no son más árboles, pues están tan aproximados entre sí que pierden sus características, transformándose en dos cortinas que cierran la calle del que ha arrojado el vehículo a una velocidad demasiado fuerte.”⁵⁶ Esto ocurre si del lado del objeto no hay nada que valga la pena como para detener la praxis del sujeto.

El activismo a menudo es también una huida del tiempo real. “Hace falta estar siempre ebrio –afirma Baudelaire–. Todo está en eso: es la única cuestión. Para no sentir el horrible peso del Tiempo que quiebra vuestros hombros y os inclina hacia la tierra, hace falta que os embriaguéis sin tregua. ... ¡Es la hora de embriagarse! Para no ser los esclavos martirizados del Tiempo, embriagaos; embriagaos sin cesar. Con vino, con poesía o con virtud, a vuestro gusto”⁵⁷. La huida al tiempo aparente tiene aquí el color de la intemperancia. Sin templanza no hay fortaleza y sin fortaleza no hay templanza. Es difícil escapar del círculo del vicio a la fragilidad del ser humano. En Baudelaire la imposibilidad de soportar el tiempo por el hastío, deriva en ese caso de la incapacidad para experimentar un sentido del tiempo. La energía proviene del sentido –como afirma Edith Stein–; el sentido aporta la fuerza⁵⁸. En la inmanencia subjetiva, el ser humano carece de la

⁵⁶ *Il tempo esaurito*, Milano, Fratelli Bocca, 1954, p. 114.

⁵⁷ *Pages choisies*, París, Larousse, 1934.

⁵⁸ Ver el texto correspondiente a la cita (10) de esta parte.

energía que le hubiera proporcionado la toma de contacto con el sentido y puede recurrir al estimulante químico: “¡embriagaos!”. El vacío interior cuyo síntoma, el tedio, es buscado olvidar a través de la embriaguez —o cualquier forma de evasión—, es la corrosión de la nada en nosotros mismos. La nada que hemos fomentado al abandonar las cosas que importan con nuestra indiferencia o confusión frente a lo que de veras es. De este modo se impide también el verdadero *gozo en lo real*, que es el objetivo de la templanza.

Aquí se ve, por otra parte, el vínculo profundo que existe entre la fortaleza, la templanza y la prudencia y entre las tres y la sabiduría. La sabiduría personal sobre el sentido y el valor de lo real es “una fuente dispensadora de vida”⁵⁹ y de la unidad de la vida⁶⁰, en la que el «entender», el «sentir», el «querer» y el «obrar» se plasman por la misma forma conocida, sentida, querida y realizada por el sujeto.

Es también muy cierto que el hombre a menudo experimenta situaciones paradójicas frente a las cuales no encuentra una explicación que termine por satisfacerlo (catástrofes, sufrimientos, enfermedad, muerte) y que lo dejan descolocado. La existencia humana está muy lejos de ser algo de sencilla resolución. Estamos en penumbras con respecto a muchas preguntas y la verdad la sabremos cuando “las tinieblas se aparten y sea la luz del mediodía”⁶¹. Aquí entrarían a jugar su parte las virtudes teologales, que desde la óptica de la participación se siguen del ahondamiento de las cardinales: la fortaleza se vigoriza con la esperanza y la esperanza con la fe. Este es el tema tratado por Guardini en *La aceptación de sí mismo*: lo que da fortaleza en el sufrimiento es que, más allá de nuestra incompreensión del misterio que tiñe los caminos de Dios, se encuentra la confianza del ser humano en que las cosas tal y como son han sido queridas así por el Señor de la creación y han de ser buenas. Pero aquí llegamos a una frontera, pues la fe es un don sobrenatural.

⁵⁹ Cfr. Edith Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 451.

⁶⁰ Cfr. Edith Stein, *ibidem*, p. 414.

⁶¹ San Agustín, *Confesiones*, V, 10.

Sin embargo, es también una gran verdad para nosotros que al ser el hombre *viator* en las «penumbras» de la sucesión pueda darse naturalmente en él la esperanza. Su vida transcurre en el *sábado* de la espera, según la expresión que vimos de George Steiner⁶², sea creyente o no, conoce el sufrimiento del amor que es el *viernes* y espera la llegada del *domingo* de la reconciliación, la utopía de la felicidad y la justicia. La posmodernidad se instala en el *viernes* y quiere aprender a vivir en él. A la falta de luminosidad absoluta, la oscuridad absoluta. Pensamos que la existencia humana se encuentra en el claroscuro del *sábado*, con todas nuestras limitaciones podemos de algún modo, aunque sea precario, captar un cierto *lógos* del tiempo y en él, a la potencia, ese enigma atractivo y misterioso que somos capaces de ayudar a develar. Estamos hechos para ayudar a develarlo y a realizarlo. En esto consiste nuestra obra co-creadora y parte del sentido de la libertad.

Con las figuras del «círculo vicioso» o «dispersión de la vida» y por otro lado el «círculo virtuoso» o «unidad de la vida» queremos simbolizar las dos puntas de un gran arco. Todos, a menos de encontrarnos en la santidad o en la locura, nos hallamos en alguno de los puntos intermedios de ese arco. Y es tarea de toda la vida recorrer el arco hasta el final. Hay dos obras de la literatura contemporánea que nos parece simbolizan cada una de esas dos puntas: *A puertas cerradas*, de J. P. Sarte, donde el aislamiento y la incapacidad de un vínculo adecuado con lo real son equivalentes al «infierno», y *El gran divorcio*, de C. S. Lewis, en el que la adecuación acabada a lo que de veras es, posibilita la unidad de la vida que simboliza el umbral de acceso al «cielo».

Recapitulemos: si bien la prudencia es la primera de las virtudes por ser nuestro puente constante con el sentido del tiempo, no puede darse sin la articulación de las demás virtudes, que la nutren y hacen posible. Por su parte, éstas estarían ciegas sin la luz del *lógos* que inunda al hombre a través de una mirada sabia y prudente.

⁶² *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991, pp. 280-281.

VI. Tridimensionalidad de la prudencia

La presencia a lo real de la prudencia está “cargada de pasado y grávida de porvenir”, según la expresión de Leibniz. El presente está a su vez «circunstanciado» por el pasado y el futuro.

En su tridimensionalidad manifiesta la sucesión un hondo misterio. “El problema del tiempo –dice Nicolás Berdiaev– se ha convertido en un problema esencial para la filosofía tanto como para el arte. Siempre lo ha sido para la religión y especialmente para el cristianismo. El misterio de la penitencia y la absolución, el misterio de la muerte y la resurrección, el misterio del fin último y del apocalipsis, no son otra cosa que el misterio del tiempo, el misterio del pasado, el presente y el porvenir.”⁶³ Actualmente se insiste en la simultaneidad como experiencia «posmoderna» del tiempo. La tridimensionalidad aparece como una experiencia «personal» del tiempo. Coherentemente con la masificación, despersonalización y extroversión se da la vivencia del tiempo sólo como simultaneidad: no hay gravitación del pasado y del futuro, todo es, y deja de ser, en una simultaneidad desordenada. Lo cual es consecuencia de la ausencia de un centro personal donde pueda darse la conservación del *pasado*, la anticipación del *futuro* y la percepción del *presente* como un conjun-

⁶³ *Cinco meditaciones sobre la existencia*, Buenos Aires, Aurora, 1948, p. 147. Es conocida también la ya «clásica» reflexión de San Agustín del libro XI, 14 de las *Confesiones*: “... ¿qué es el tiempo? ¿Quién podrá breve y fácilmente explicarlo? ¿Quién para expresarlo con palabras, podrá con el entendimiento comprenderlo? (...) Y, sin embargo, ¿qué cosa mencionamos al hablar, más familiar y más conocida que el tiempo? Y lo entendemos por cierto, cuando lo nombramos, y lo entendemos también cuando lo oímos en boca de otro. ¿Qué es pues el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé; si quiero explicarlo al que me lo pregunta, no lo sé; si quiero explicarlo afirmo saber, que si nada pasase no habría tiempo pasado; si nada hubiera de venir no habría tiempo futuro; y si nada hubiese no habría tiempo presente. ¿Cómo son pues aquellos dos tiempos, el pretérito y el futuro, si el pretérito ya no es, y el futuro todavía no es? Y el presente, si fuese siempre presente, y no pasase a pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si pues, lo que hace que el presente sea tiempo es que pasa a pretérito, cómo decimos que tiene ser una cosa, cuya causa de ser es que no será de suerte que no podemos decir con verdad que es tiempo, sino porque tiende a no ser”.

to de acontecimientos con una jerarquía ontológica propia, como dimensiones que tienen que ver con su iniciativa viviente.

Dentro del horizonte de la *parállaxis* la experiencia del tiempo es la simultaneidad que se escapa sin dejar rastro. Es la experiencia humana de la sucesión que se sigue de aquella visión metafísica del tiempo que describimos al principio del trabajo como el punto de llegada de la inmanencia: la temporalidad reducida a la simultaneidad de horas irracionales⁶⁵. El «rastro» sólo puede conservarse y anticiparse en y desde el corazón del sujeto, que en definitiva es donde ocurre lo que de veras ocurre: estamos aquí en la perspectiva de la *eidopoiesis*.

La tridimensionalidad del tiempo podría resumirse diciendo que el futuro y el pasado de alguna manera están presentes en el ahora. En el «ahora» de un ser capaz de contenerlos, y esto es: la persona humana. El tiempo como imagen móvil de la eternidad puede ser entendido a partir de la noción de un *eídos* que al actualizarse conserva el pasado como acto y anticipa el futuro en su dimensión de «lo posible», espejeando así la unidad propia de la duración de lo Eterno en la unidad de la tridimensionalidad del tiempo.

“La memoria –dice Berdiaev– es el principio ontológico más profundo en el hombre que cimienta y mantiene la unidad de la persona”. (...) “La experiencia ontológicamente realista del pasado está vinculada con la memoria y la reminiscencia. La memoria es aquello que resiste ontológicamente al tiempo. Sólo ella conoce el misterio interior del pasado. Es la acción de la eternidad en el tiempo.”⁶⁶ Lo que hemos sido entra en la constitución total de nuestro ser y desde allí recibimos al presente. La identidad del ser temporal-espiritual está íntimamente ligada a esta posibilidad de presencia del pasado en el presente. El pasado, en términos aristotélicos, tiene que ver con nuestra actualización presente y en tanto acto presente es conservado. El pasado ha dejado su rastro y este rastro es una cualificación presente –que en un ser viviente es también «disposición»–.

⁶⁵ Ver en 1ª parte, “El tiempo entendido como realidad absoluta”.

⁶⁶ Op. cit., pp. 148 y 155.

No nos referimos tanto –en esto último– a aquella memoria voluntaria de –querer recordar– el pasado, sino a la realidad ineludible del pasado «hecho carne y sangre» en el presente. Nuestra disposición hacia el presente es hija del pasado, es lo puesto en obra por el pasado en nosotros. Sin esta presencia no puede hablarse de hábitos, de identidad del yo, de tradición, etc. No hay raíz ni «propiedad» –en el sentido de «lo propio»– si cada acto presente reduce a la nada la dimensión del pasado.

Nuestra presencia a la realidad en el «ahora» está impregnada del «ayer». Es ésta una característica ineludible. Tener memoria o «ser» memoria en general, no significa sino seguir siendo, sin hiatos, quien se ha sido. El pasado surge por todos los poros, viviendo en el presente. Esta memoria no puedo aniquilarla sin aniquilarme, es la memoria de la duración *eidopoiética*. Pero, como es la memoria ontológica de un ser espiritual, existe la posibilidad de una comprensión deformada (deliberada o no) del pasado.

Vivir *parallácticamente* implica la destrucción de esta memoria en la abertura del centro personal. La falta de interioridad puede contribuir al debilitamiento de la identidad como memoria ontológica en la duración y dispersar al ser humano en un presente de instantes sin continuidad. Esta percepción del tiempo ha sido vista por Max Picard como una de las raíces que explicarían el fenómeno del nazismo: “sucede así en el orden de la discontinuidad el tiempo no es visto como duración sino sólo como instantes. En este mundo de lo instantáneo no hay ningún tiempo para que se pueda vivir con el hombre y reconocerse. Nadie tiene la continuidad interior y por eso en el mundo de los instantes a nadie le importa qué es sino lo que rápidamente se muestra”. (...) “Hay tendencia hacia el grito del momento, hacia el relámpago”. (...) “Ese es el hombre del cual su interioridad está totalmente inconexa. El nazi olvida todo porque no tiene ninguna continuidad”. (...) “En esto hay algo de perverso y demoníaco. Sin continuidad interior no hay ningún arrepentimiento y entonces tampoco ningún mejoramiento”. (...) “En dos o tres años el horror de Wuschenwalt, Maidanek Belsen, será olvidado y no será olvidado a causa de un gran corazón sino a causa de un gran vacío en el cual

se mezcla todo.”⁶⁷ La ausencia de identidad –masificación–, el uso de impactos –en el «grito» del presente–, la falta de contemplación, dice Picard, son algunas de las razones que produjeron la ceguera que llevó a la violencia en el nazismo. En este caso no hay «memoria» y puede olvidarse fácilmente el horror de la violencia porque no se ha estado personalmente presente –de «corazón»– al pasado cuando fue presente. El vacío interior, consecuencia de esa ausencia, permite el olvido en la disolución del yo.

Prudencia con respecto al pasado es la visión del pasado tal cual éste ha sido, sin deformaciones, ilusiones o parcialidad, en la medida de nuestras fuerzas y limitaciones: “Por «buena» memoria, entendida ésta como requisito de perfección de la prudencia –afirma Pieper– no se significa otra cosa que una memoria que es «fiel al ser»”. ... “La fidelidad de la memoria al ser quiere decir que justamente dicha facultad «guarda» en su interior las cosas y acontecimientos reales tal como son y sucedieron en realidad. El falseamiento del recuerdo, en oposición a lo real, mediante el sí o el no de la voluntad, constituye la más típica forma de perversión de la prudencia, pues contradice del más inmediato modo el sentido primordial de la misma: el de ser el «recipiente» donde se guarda la verdad de las cosas reales.”⁶⁸ “Resistir –dice E. Castelli– quiere decir afirmarse, en definitiva, consistir.”⁶⁹ Constancia es consistencia. La memoria es guardiana de la identidad. Fidelidad a lo propio en el ámbito consciente con respecto a esto, es no falsear lo sido –pues aquí estamos en el terreno de lo aparente–. Fidelidad a lo propio es fidelidad a lo real. Sin esta fidelidad no puede haber constancia y sin constancia es imposi-

⁶⁷ *Hitler in uns selbst*, Im Eugen Rentsch verlag, 1946, pp. 32 y ss.

⁶⁸ *Las virtudes*, ed. cit., pp. 47-48. Agrega Pieper: “Por ninguna otra vía se deslizan de tan incontrolable manera los «intereses» subjetivos e injustos como en este falseamiento de la memoria, que se vale de los más suaves retoques y variaciones de acento, de dilaciones, omisiones e invisibles cambios de color.” (ibidem, p. 48)

⁶⁹ *Il tempo esaurito*, ed. cit., p. 61: “*resistere vuol dire affermarsi, in definitiva, consistere*”. La comprensión de la memoria como la guardiana de la identidad personal en el tiempo puede ser también a lo que apunta San Agustín en el *De Trinitate*, IX y ss., cuando afirma que una interpretación de la imagen de la Trinidad en el hombre puede ser aquella que reúne “memoria, intelecto y amor”.

ble el crecimiento mediante la novedad del presente⁷⁰. En estos principios se basa la labor terapéutica de la psicología y es verdad también que muchas veces lo que se denomina salud psíquica es, desde la perspectiva moral, virtud, como en este caso.

No queremos afirmar con esto que el pasado nos determina, que no podamos de pronto cambiar el rumbo. Pero la fecundidad del cambio radica en que éste sea testimonio de una fidelidad aún más profunda a la verdad de nuestra identidad que busca manifestarse en el presente temporal.

Por otro lado, la memoria del pasado ayuda a la comprensión del presente, es el marco a partir del cual me enfrento a la situación presente. De hecho el conocimiento sería imposible sin la memoria. A menudo es necesario modificar disposiciones hijas de un pasado lleno de carencias que distorsionan nuestra percepción del presente. Otras veces, se da el fenómeno inverso, alguna «novedad» que comprendo en el presente revela aún más el *lógos* del pasado, y somos capaces de rever el pasado con nuevos ojos. Estamos sometidos a una tarea constante de educación y deseducación cuando nuestras disposiciones adquiridas falsifican la realidad.

El pasado puede también vivir, no sólo como hecho irreversible sino como disposición actuante sobre la deliberación actual que se dirige al porvenir. El pasado en sí es inmodificable, pero puede, por su presencia actual, alterar el rumbo del desarrollo del ser en vistas al futuro.

El conocimiento y la consideración del prudente alcanza su plenitud en la puesta en obra, en la realización de la verdad. Lo visto contiene un imperativo de acción. La mirada prudente ve el germen de un futuro posible contenido en el presente. Esta relación con el presente como lleno de promesas es donde se basa todo el entusiasmo pedagógico, y por el cuidado de la vida en general. Un ser vivo está lleno de potencialidad, el prudente trata de allanar el camino para que la posibilidad logre fecundidad. De ahí

⁷⁰ Max Picard, en la obra citada, sostiene algo similar: “Donde solamente hay instante allí no hay ningún tiempo para que algo crezca orgánica y lentamente. No puede haber nada cualitativo sino solamente cuantitativo” (...) “El nazismo tiende hacia lo inmediato, hacia el presente. Es hostil a la perspectiva genética, entonces no hay desarrollo. Todo se acumula, se suma.” (pp. 39-41)

que se haga referencia a la vinculación etimológica entre «prudencia» y «providencia»: “...considerado en su dimensión ordinativa, imperativa o autodeterminativa –afirma Pieper–, el prudente orienta su mirada en la exclusiva dirección de lo «todavía no» realizado, cabalmente y sólo en la de aquello que está por realizar. De ahí que el primer requisito de la perfección de la «prudencia como imperio» sea la «*providentia*», facultad que dispone para apreciar con seguro golpe de vista si determinada acción concreta ha de ser el camino que realmente conduzca a la obtención del fin propuesto.”⁷¹ La acción concreta –la justicia del prudente– es la que intenta actualizar aquellas promesas contenidas en lo real.

Pero el hombre prudente también sabe que no existe una certeza absoluta. Siempre hay un resto de duda acerca de la exactitud del camino: “Ello conduce –dice Pieper– al planteamiento de un difícil problema que refleja con singular agudeza la finitud y la insuficiencia de la existencia humana: el problema de la conciencia que, poseyendo certeza subjetiva, es, sin embargo, errónea” . . . “La prudencia humana acarrea fatalmente a manera de agujijón que impide el sueño, la incertidumbre acerca de su adecuación a la realidad, y por tanto, el bien objetivo a realizar. Ello excluye por esencia la autoseguridad del moralismo, a la par que introduce el riesgo, si el soporte vital de la conducta moral es débil, de originar el estado de conciencia escrupulosa.”⁷² A veces esta incertidumbre es paralizante. Y dicha parálisis es una traición a nosotros mismos. Traición letal porque el tiempo pasa y lo que pudo haber sido, ya no es.

Nuestras pequeñas «providencias» consisten sólo en el descubrimiento recortado, imperfecto, del orden con que la verdadera Providencia orienta todo a su fin. La prudencia es un modo de colaborar con el plan divino en el ámbito humano. Pues “... vivir seriamente –dice E. Castelli– significa justamente considerar seriamente la acción contingente como algo que tiene relación inmediata con un absoluto”⁷⁴. Y ese absoluto es el despliegue de un

⁷¹ *Las virtudes*, ed. cit., p. 51.

⁷² *Loc. cit.*, p. 52.

⁷⁴ *Il tempo esaurito*, ed. cit., p. 63.

télos que participa de la eternidad y que sólo puede ser realizado bajo el signo del tiempo entendido como oportunidad para la libertad⁷⁵.

VII. La templanza y el «gozo» en la sucesión

En relación a la virtud de la prudencia nos detuvimos principalmente en el trato del sujeto con la potencia pasiva de lo real. Ahora vincularemos la virtud de la templanza fundamentalmente con la dimensión de la potencia activa que reside en las cualidades de los seres y la capacidad de recepción del sujeto de la misma.

⁷⁵ Dice Nicolás Berdiaeff: “El tiempo es inseparable del destino; lo experimentamos como nuestro destino. El problema del tiempo se convierte finalmente en el problema escatológico. A diferencia del concepto del mundo, propio de la India y de Grecia, el concepto cristiano le presta al tiempo una significación positiva. El sentido del tiempo es el sentido de la historia, de mi historia y de la historia del mundo. La existencia pertenece a la eternidad, pero, como lo hace notar con justicia Jaspers, es el tiempo el que le presta sentido a la existencia. Así el tiempo no es inteligible sino por el destino humano” (op. cit., p. 158). “En esto reside la más profunda tragedia de la existencia humana, en que el acto realizado en el momento presente nos liga para el porvenir, para la vida entera, quizá para la eternidad. Tremenda objetivación del acto realizado, que por sí mismo, no tiene en vista dicha objetivación” (ibidem, p. 151).

Esta seriedad de la vida es imposible de sostener dentro de la inmanencia. Así dice Hegel: “El desgarramiento de la conciencia, consciente de sí misma y que se expresa en la carcajada de burla sobre el ser ahí, así como sobre la confusión del todo y sobre sí misma y es al mismo tiempo el eco en el hombre de toda esa confusión que todavía se escucha. Esta vanidad que se escucha a sí misma es la reflexión del mundo real en sí mismo” (*Fenomen. del Esp.*, ed. cit., pp. 309-310). Esta concepción teórica de la inmanencia, lleva a la actitud ética expresada por Nietzsche: “Lo imperecedero / símbolo es nomás / Dios el poeta / se esconde detrás. / La rueda del mundo / da vueltas sin fin / miseria ve en ellas / el odio ruin, / y a juego las toma / el loco Arlequín. / El juego imperioso / allí habréis de ver / donde va mezclada / la apariencia al ser. / Al son estridente / del mundo al girar / la eterna locura / nos hace danzar. / (A Goethe) (en *Obras*, Buenos Aires, Aguilar, T. IV, p. 317).

Tragedia y locura de la existencia humana en la inmanencia. Pues “la verdadera belleza de la vida radica en su carácter profundamente serio e inexorable” (P. Schilder, *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, Buenos Aires, Paidós, pp. 230-231).

La templanza es la virtud del apetito concupiscible. Es el hábito mediador entre el concupiscible y su objeto que es lo deleitable. El placer, el gozo, es lo que el concupiscible busca, del mismo modo que la inteligencia la comprensión del sentido y la voluntad el amor y la realización del bien.

J. Pieper traduce el término griego *swfrosuznh* por “discreción ordenadora”⁷⁶ y el latino *temperantia* por “el logro de un todo armónico a partir de una serie de componentes dispares”⁷⁷. Los dos términos parecen apuntar a la conquista de un orden en el ser humano. ¿Cuáles son esos componentes dispares que la templanza ordena interiormente? Según Pieper esos componentes son las distintas fuerzas que pujan por la conservación y realización de nuestra naturaleza⁷⁸. ¿Y conforme a qué se ordenan estas fuerzas? Conforme a una ley: “Esta ley –sostiene Pieper a propósito de lo que venimos intentando definir– ha de cumplirse en cualquier clase de amor. Tal sentido de absoluta realización está reservado al amor no egoísta de sí mismo; a aquel que no se ciega en la búsqueda del propio yo, sino que con certera visión comprende y sabe servir a la verdadera realidad, la cual está integrada por Dios, el Yo y el Mundo.”⁷⁹

Las fuerzas que pujan por la conservación y realización del hombre han de salir al mundo de manera ordenada si quieren dar con sus objetos. El orden que deben encarnar y desde el cual relacionarse con los seres, es el orden mismo del ser. El hombre templado se relaciona con los bienes del mundo desde su lugar ontológico que no consiste en ser el centro del universo sino en ocupar un lugar personal dentro de un orden muy amplio que incluye a los demás seres y al Origen del ser, como su verdadero centro.

Ahora bien ¿cómo se relaciona todo esto con el *placer o gozo* que el concupiscible busca en los bienes deleitables? Pareciera que si el hombre se abre al mundo a partir de este orden interno, se hace capaz de recibir las cualidades de los seres de un modo

⁷⁶ *Las virtudes*, ed. cit, p. 222.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 220-221.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 226-227.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 227.

más integral, pudiendo así gozar de ellas. El orden interior posibilita un horizonte de recepción de las cualidades del ser que permite que la afectividad humana vibre en la escala del valor que se le presenta, es la disposición interior adecuada que hace posible que nos abramos al mundo con una capacidad de recepción conveniente. A la inversa el desorden interno produce *insensibilitas*, nos hace incapaces de percibir la riqueza de lo real⁸⁰. La insensibilidad es un embotamiento de la afectividad por la falta de orden en el apetito. Muchas veces se traduce en una percepción parcial, recortada, del ser⁸¹. Se percibe de lo real un aspecto empobrecido y se permanece ciego frente a los otros. La *insensibilitas* es una recepción distorsionada de lo real.

La *sensibilitas* que hace posible esa suerte de *ordo amoris*⁸³

⁸⁰ Santo Tomás, I, 98 2 ad 3

⁸¹ Cfr. J. Pieper, *Las virtudes*, ed. cit., 241. Santo Tomás habla del embotamiento que produce en el sujeto la intemperancia, en II-II, 148, 6 y en *Mal.* 14,4. También sostiene que antes del pecado original la sensibilidad humana era más aguda en su recepción de lo real: I, 98, 2 ad 3.

⁸³ ¿No resuena aquí algo de la noción agustiniana de virtud como *ordo amoris*? San Agustín pensaba que es necesario para el buen obrar en general del hombre un ordenamiento afectivo interior que refleja el orden del ser. Si el amor esta ordenado, lo que brote del corazón humano, será ordenado también: “Estas cosas tuyas son y buenas son; porque tú que eres bueno las creaste; no hay cosa nuestra en ellas, sino que pecamos, amando sin orden, en vez de ti a la creatura. Pero el Creador, si verdaderamente es amado esto es, si se le ama a Él mismo y no a otra cosa en su lugar que no sea Él, no se puede amar mal, porque hasta el mismo amor debe ser amado ordenadamente, amando bien lo que debe amarse para que haya en nosotros la virtud con que se vive bien; por lo cual soy del parecer que la definición compendiosa y verdadera de la virtud es el orden en amar o el amor ordenado. Y así en los Cantares canta la Esposa de Jesucristo que es la Ciudad de Dios, y pide «que ordene en ella el amor»” (Civ. Dei, XV, 22).

Podría afirmarse que el orden que la templanza pone en las fuerzas que pujan hacia la conservación y realización humana del apetito concupiscible es reflejo de un orden más profundo que dispone afectivamente al hombre de determinada manera. El apetito concupiscible por su parte se entronca en un apetito anterior a él también, que es la voluntad natural de bien. Santo Tomás: “En toda serie ordenada de potencias activas, la que dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares. (...) Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien y el fin en común; cada una de las potencias en cambio, dice orden a aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista

que es la templanza, permite el encuentro del concupiscible con su objeto.

La templanza gira específicamente alrededor de los placeres del tacto⁸⁴ en lo que éste se relaciona con la tendencia primaria a la conservación y al crecimiento de la vida. De ahí que las formas principales de la templanza son la sobriedad y la castidad.

“El hombre temperante -dice Aristóteles- desea lo que hay que desear, de la manera que hay que desearlo y en las circunstancias convenientes.”⁸⁵ La cualificación del concupiscible permite que el comer, el beber, la sexualidad, al desarrollarse dentro de su orden propio, sean humanamente placenteros. En este primer escalón de la templanza están los dos aspectos del tiempo que nos interesa destacar. El primero apunta al «momento» oportuno en que se realiza la acción (*las circunstancias convenientes*) que, como vimos más arriba, también se relaciona con la virtud de la prudencia. En segundo lugar el placer que posibilita la templanza por la recepción del objeto de manera adecuada, permite una cierta experiencia de plenitud en el momento presente. Se relaciona la cualidad del objeto (potencia activa) con la capacidad de recepción del sujeto dentro del orden. Este encuentro es un descanso para el apetito y resulta placentero.

Considerando la unidad substancial del hombre es preciso admitir en las formas específicas de la templanza un componente espiritual. La conservación y el crecimiento de la vida que buscan las fuerzas que ordena el concupiscible, no pueden separarse del hecho de que lo que se busca conservar y hacer crecer no es una vida vegetativa simplemente sino una vida humana. Es la «persona toda» la que se relaciona con el objeto y se relaciona según sus disposiciones y del modo que el objeto le permite. El comer y el beber, satisfacen una necesidad vital determinada, pero en ese mismo acto podemos encontrar un exceso con respecto a esa necesidad. Un exceso que puede relacionarse por un lado

a la percepción de los colores y la inteligencia al conocimiento de la verdad. Por tanto la voluntad mueve, a modo de causa eficiente a todas las potencias del alma a la ejecución de sus respectivos actos.” (I, 82, 4).

⁸⁴ Santo Tomás, II-II, 141, 4.

⁸⁵ *Eth. Nic.*, 1119b, 15-19.

con cierta dimensión estética de la comida y la bebida y por otro lado más importante aún, con la posibilidad del alimento de representar un papel de mediador de una comunión espiritual entre los hombres, cuando es compartido.

De este modo en el comer y el beber pueden darse distintos tipos de “encuentros”: del hambre con su alimento, del gusto con un orden de belleza sensible y también un encuentro interpersonal. El alimentarse del hombre moderado por la templanza puede abrirlo a una experiencia cualitativamente más rica que trasciende el simple hecho de la conservación de la vida vegetativa y se abre a la conservación de la vida «humana».

Dice Jaime Boffill y Boffill: “El espíritu trasciende la materia no aparatándose sin embargo de ella: no puede ignorarla, ni menospreciarla sin perjudicar su propia teleología (...) Por eso el trascender la materia por parte del espíritu, es «agarrarla» en su superior dinamismo, hacerla luz y fuego, dinamismo que la materia posibilita intrínsecamente. Ahora bien, este asumir no es de ninguna manera un «abalanzarse» sobre ella, abdicando de su autoseñorío en la gula, la lujuria, la brutalidad; siendo éstas indivisiblemente un agarrar-abandonar. (...) Trascender, entonces, el plano de las realidades mediales, no es sino constituir las como tales.”⁸⁶

Toda la realidad es hilemórfica, no sólo la humana. De ahí que la relación con la materia, es a la vez relación con la forma ínsita en la materia y con las realidades a que el ser material pueda ser conducente. Los seres materiales son conducentes a realidades espirituales. Esto se verifica aún en las formas específicas de la templanza no sólo en el comer si no también de manera eminente en la sexualidad.⁸⁷

De este modo, la templanza o intemperancia repercute en

⁸⁶ *Obra Filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967, pp. 249; 252.

⁸⁷ Quizás esta continuidad entre el orden material y espiritual pudiera verse prolongada en la continuidad entre el orden natural y sobrenatural en primer lugar en el misterio del sacramento de la Eucaristía, pero también en el símbolo bíblico de “El banquete” y “La nupcialidad” como el lugar del encuentro de Dios con el hombre en la bienaventuranza (Mt 25, 1-13; 26,29; Ap 21,9; Ct 5-8; Am 9, 13-14; Is 25,6; Is 61,10-62,5; Jr 31,10-14).

distintas esferas del dinamismo humano. Es una disposición básica desde la cual nos relacionamos con el mundo. Santo Tomás destaca por ejemplo, como una de las consecuencias de la templanza a nivel del tacto, la posibilidad de una inteligencia más penetrante⁸⁸ por levantarse sobre la base de aquella *sensibilitas* que afina la percepción humana.

La templanza entonces resuena en el ejercicio de las demás facultades, aún de las espirituales, facilitando el encuentro de éstas con sus objetos. Este es el terreno también, de las llamadas formas derivadas de la templanza⁸⁹. En el ámbito de la inteligencia se encuentra por ejemplo, la *studiositas*. La *studiositas* es el modo adecuado de relacionarnos con el objeto de conocimiento y prepara el terreno para que gracias al acto de contemplación el hombre alcance el *gaudium veritatis*, el gozo por la verdad. Una relación desordenada con el objeto de conocimiento, una relación por ejemplo, instrumental o superficial con el mismo, no llega al *gaudium veritatis*. La templanza permite que, el «desde dónde» nos relacionamos con el mundo, sea adecuado y facilita el encuentro con las cualidades de lo real; lo mismo ocurre con la repercusión de la templanza en el irascible que es la mansedumbre y en la voluntad que es la humildad.⁹⁰ Estas perfecciones nos disponen bien para el encuentro con los otros y el gozo siempre es fruto de un encuentro.

El gozo supone un corte vertical en la sucesión temporal: la experiencia de una plenitud del tiempo. “¡Detente instante, eres tan bello!”, es la expresión con que Fausto expresa su

⁸⁸ *Anim.*, 2, 19.

⁸⁹ Cfr. J. Pieper, comentando a santo Tomás, en *Las virtudes*, pp. 276 y ss.

⁹⁰ Ilustran muy bien esta tesis las reflexiones de Adorno sobre las bases antropológicas que hicieron posible la crueldad del nazismo. La incapacidad de percibir al otro como un *alter ego* provocada por la insensibilidad que generó en la percepción humana el tipo de educación formal e instrumental tal como él lo describe, fue una condición de posibilidad para la colaboración de las masas con el régimen nazi. (“La educación después de Auschwitz”, en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 80-95). La contracara de esta actitud estaría dada por la capacidad de empatía con el otro que hace posible la humildad, a su vez relacionada con la *sensibilitas* que depende de la templanza.

deseo de descansar en el presente, luego de un vida de largas búsquedas.

La experiencia del «sin-tiempo» contenida en el gozo ha sido paradójicamente posible, por una maduración subjetiva en el tiempo y por el aprovechamiento de una «oportunidad» en el tiempo.

Dice Aristóteles: “Dadas estas condiciones en cada orden de hechos, la mejor actividad será la que se desarrolla entre el sentido mejor dispuesto respecto de los objetos capaces de afectarlo. Esta actividad será pues la mejor y la más agradable, pues a cada sentido le corresponde un placer particular y se puede decir lo mismo en relación con el pensamiento y la contemplación.”⁹¹

Se podría afirmar que la templanza en sus formas específicas y derivadas, hace posible el encuentro adecuado del hombre con cualidades de lo real que le son connaturales. Es una condición para la capacidad de recepción de aquello que nos cualifica, nos *actualiza*, en sentido aristotélico. Y este encuentro es experimentado de manera gozosa. La intensidad del gozo dependerá de la capacidad de recepción del sujeto por un lado, y de la cualidad objetiva con que se encuentre, por otro.

Si bello es lo que visto place⁹², o sea si el placer tiene que ver con la experiencia estética, se encuentra presente entonces en esos logros de la templanza de alguna manera, una experiencia *estética* en el sentido de una experiencia de la correspondencia armoniosa entre el hombre y los seres. Aquí se tocan las nociones de bondad y belleza como aspectos integrantes de un ideal ético⁹³. Podemos afirmar que toda experiencia de una plenitud en el tiempo tiene que ver con esta experiencia estética en sentido amplio, de una experiencia de la armonía y connaturalidad del hombre con los seres.

⁹¹ *Eth. Nic.*, 1174 b.

⁹² Santo Tomás, I-II, 27, a.1 ad 3.

⁹³ Este parentesco nos remonta al concepto griego de *kalós kagathós* (καλοῦ καγαθοῦ): la belleza interior y la consecuente belleza en la relación hombre mundo, como ideal moral. (Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 1980, pp. 19 y ss. y otros; R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1959, pp. 250 y ss.).

VIII. Templanza y belleza

Cuando se dice que el apetito tiene como fin el bien, la paz, la belleza, no se consideran como fines separados. En efecto, porque algo tiende hacia el bien, tiende también a lo bello y a la paz.

Santo Tomás, *De veritate*, 22,1

“Sólo un corazón puro aprehende lo bello”, afirma J. Pieper⁹⁴. Y Santo Tomás, como vimos, “bellas son las cosas que vistas placen”. Templanza y belleza están pues íntimamente relacionadas. La pureza de corazón permite la *conditio sine qua non* de la templanza que es la *sensibilitas*. Un corazón puro es un corazón ordenado desde el que se puede tener una percepción no distorsionada de lo real. Se traduce en la actitud de un sujeto personal capaz de sensibilidad, de la apertura que posibilita la *cortesía* y la fineza del *tacto de corazón* según la expresiones de G. Steiner⁹⁵ y desde allí puede captar en el objeto no sólo aquello capaz de saciar sus necesidades vitales, sino también su «connaturalidad» con él, que es una forma de experiencia estética: el hombre puede alegrarse *propter convenientia sensibilium*, según la expresión de Santo Tomás, que no es otra cosa que la belleza sensible⁹⁶. La *convenientia sensibilium*, como vimos más arriba es capaz de conducirnos también a realidades espirituales y al encuentro interpersonal. A partir de este esquema podría comprenderse aún la relación del hombre con el arte –quizás el primer analogado de lo estético–, así como con la belleza natural.

Nos alegramos en el encuentro con lo otro que viene a saciar una necesidad, nos alegramos por el encuentro más allá de la necesidad, por la connaturalidad. Pero hay una tercera forma de experimentar la armonía: la percepción del gran orden de la trama que hace posible todos los encuentros y los gozos. Es el gozo por el orden que nos atraviesa y nos involucra haciéndonos

⁹⁴ *Antología*, ed. cit., p. 92.

⁹⁵ *Presencias reales*, ed. cit., p. 190 y ss.

⁹⁶ II-II, 141,4 ad 3.

connaturales. Esta es según Edith Stein, la experiencia metafísica de la belleza: “La belleza tiene en común con la verdad y con el bien el hecho de poner al ente en relación con un determinado ente, y además –como la verdad– de ponerlo en relación con el espíritu: en efecto la belleza es lo que despierta placer en el ente en el cual se expresa, el placer es sin embargo un acto espiritual. Aun si se trata de belleza sensible, ella se recibe «como belleza» sólo espiritualmente. (Santo Tomás expresa esto poniendo de relieve que sobre todos los sentidos superiores «espirituales» constituyen el acceso a la belleza y que sólo el hombre y no los animales, conoce la alegría por la belleza). Como la verdad lleva al intelecto a su ser perfecto (o sea al conocer) y por eso es considerada su bien específico, así la belleza es el bien propio de una especial facultad espiritual. ¿Cuál es la facultad que se relaciona con la belleza y que encuentra su perfección en el placer? Es aquella sensibilidad propia del espíritu, vuelta hacia la medida, la determinación y al orden en los cuales Aristóteles veía fundada la belleza” (...) “el ente en cuanto creado según su «quid» es algo claramente determinado y ordenado de determinada manera: primero en su estructura interna, luego en sus relaciones con otro ente. (...) El espíritu creado y en particular su conocimiento, concuerda con todos los entes no sólo en cuanto ente, sino porque en él reina el orden del ser; se distingue en cuanto espíritu porque puede experimentar interiormente este acuerdo: este acordarse es lo que nosotros llamamos «placer» o alegría por la belleza o «gozo estético».”⁹⁷

La *sensibilitas* que hace posible la templanza en todas sus formas nos abre a un horizonte de lo real en el que captamos una cierta presencia de lo infinito en lo finito en el orden del ser: “...las creaturas –dice Santo Tomás– en cuanto de ellas depende no apartan de Dios, sino que llevan a él. Pero lo que aparta de Dios, sucede por culpa de aquellos que se sirven de ellas **insípidamente**.”⁹⁸ Una mirada teñida por la *insensibilitas* es ciega para captar esa presencia.

⁹⁷ *Essere finito e Essere eterno*, ed. cit, p. 347 y ss.

⁹⁸ I, 65, 1 ad 3. Las negritas son mías.

¿Y si el encuentro se produjera entre el ser humano y Otro ser capaz de saciar el apetito de las fuerzas que pujan por la conservación y el crecimiento de la vida humana en su sentido más pleno? ¿No significaría la experiencia gozosa de una plenitud absoluta de vida? Quizás a esto apunta Santo Tomás cuando afirma que “la finalidad y norma de la templanza es la vida eterna”⁹⁹. Es desde aquí desde donde vamos a establecer en la cuarta parte del trabajo una analogía entre el *kairós* como experiencia de un momento de plenitud y la eternidad como la plenitud de la vida.

⁹⁹ II-II, 141, 6. Dice Pieper: “La tarea de restituir a su primitiva autenticidad el concepto de templanza y de sus distintas aplicaciones lleva consigo una cierta complejidad. A veces habrá que sobrepasar el ámbito de su contenido específico si queremos dar con la verdad de esta virtud que se llama templanza, cuyas raíces se hunden en los cimientos mismos de la doctrina cristiana sobre el hombre y sobre las cosas.” *Las virtudes*, p. 230.

CUARTA PARTE

EN TORNO AL TEMA DEL *KAIRÓS*

*Todo tiene su momento y todo cuanto se hace debajo del sol tiene su tiempo. Hay tiempo de nacer y tiempo de morir; tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado; tiempo de matar y tiempo de curar; tiempo de destruir y tiempo de edificar; tiempo de llorar y tiempo de reír; tiempo de lamentarse y tiempo de danzar; tiempo de esparcir las piedras y tiempo de amontonarlas; tiempo de abrazarse y tiempo de separarse; tiempo de buscar y tiempo de perder; tiempo de guardar y tiempo de tirar; tiempo de rasgar y tiempo de coser; tiempo de callar y tiempo de hablar; tiempo de amar y tiempo de aborrecer; tiempo de guerra y tiempo de paz. (...) **Todo lo hace Él apropiado a su tiempo y ha puesto además en su corazón la idea de perduración, sin que pueda el hombre descubrir la obra de Dios desde el principio hasta el fin.***

(Eclesiastés, 3, 1-11)

I. Algunas aproximaciones al significado del término «*καιρός*»¹

La primera acepción del término *kairós*, según P. M. Schuhl, es de origen homérico: designa el lugar del cuerpo al que el gue-

¹ En el *Diccionario Griego-Español* de J. M. Pabón, España, Vox, 1975, en la voz *καιρός* se lee: “medida conveniente; momento oportuno, ocasión, coyuntura favorable; conveniencia, ventaja; tiempo, momento presente, actualidad, circunstancia, sazón; lugar conveniente, sitio oportuno; punto vital, órgano esencial del cuerpo”.

En el *Diccionario Griego-Esloveno* de Anton Dokler, Liubliana, 1915, en la voz *καιρός* se lee: (traducción Dr. E. Komar):

1) Justa medida, justa disposición. 2) Justo (conveniente) lugar. 3) Tiempo

rrero debe herir con su arma para inutilizar al adversario². Apunta más a un «dónde» que a un «cuándo». No obstante se puede establecer alguna analogía con el *kairós* temporal, en tanto se hace referencia principalmente a un punto cualitativo del espacio. El *kairós* espacial es el lugar «justo», «oportuno para» herir y así lograr sacar al enemigo de la lucha. Esta oportunidad «espacial» es extensiva al orden «temporal». El *kairós* será un momento del tiempo cualitativamente propicio para que la iniciativa humana que se introduce en él sea fecunda.

Respetar la oportunidad, como ingrediente ineludible que conduce al éxito de la actividad, ha sido incluso uno de los consejos de los *Siete Sabios*, que cuentan entre sus máximas la atribuida a Pitaco de Mitilene: “conoce el momento oportuno (*kairós*)”³.

Conocer la oportunidad, aparece a menudo en la literatura griega, como un elemento decisivo para las actividades humanas más variadas, como la política, la retórica, la poética y la medicina.

Ya los pitagóricos, según Aristóteles, contaban con un número para el *kairós*⁴.

Píndaro, por su parte, sostiene que mediante la *phronéin*, el poeta tiene el sentido de la proporción, de la medida y del justo momento temporal (*kairós*) “en el que cada cosa debe suceder para cumplir con su objetivo”. Esta es la ley del *kairós*, bajo la

conveniente, ocasión; καιρός εστιν: es tiempo; καιρόν παρήμι: pierdo la ocasión, pierdo el momento oportuno; εν καιρώ|_ κατά καιρόν, καιρού|_: justamente, en el tiempo justo. 4) hora, circunstancia, situación del momento, ocasión, mal momento (de alguien). 5) importancia, sentido de algo, influencia. 6) buena ocasión, utilidad, éxito, p. ej. προς καιρόν πορεύω - mi esfuerzo tiene éxito.

² P. M. Schuhl, “L’opportunité chez Hippocrate et chez les médecins de nos jours”, en *Annales de Thérapeutique*, Société Moreau de Tours, París, P.U.F., 1974, p. 230.

³ Ibidem. También en G. Fraile, *Historia de la filosofía*, Madrid, B.A.C., 1971, Tomo I, pp. 129-130.

⁴ “Pues, cuando en tal parte sitúan (los pitagóricos) la Opinión y la Oportunidad, y un poco más arriba o más abajo, la Injusticia y la Decisión o la Mezcla, y dicen como demostración que cada una de estas cosas es un número”. “Οἷταν γὰρ ἐν τῷδὲ μέσῳ τῷ μεῖρει δόχη καὶ εἰ καιρός αὐτοῖ|_ς εἴ|_ μικρῶν δέω σήναφεν ἢ καήτωφεν ἀδικητὰ καὶ κρίσις ἡδὴ μίχης, ἀποήδειχιν δέω λεώγωσιτὴν οἷτι τουήτων μεῖν εἷκαστον ἀριμωσὴς εἶστι”, *Metafísica*, 990 a 23.

cual el poeta “debe expresar las cosas que sabe en el justo momento y conforme a su importancia”⁵.

En Empédocles *kairós* significa fecundidad y armonía entre la ocasión y la obra⁶.

En el arte de la retórica de Gorgias la atención al *kairós* se reviste de una impronta marcadamente pragmática, propia del estilo sofístico. El orador ha de tener en cuenta, entre otras cosas, el momento (*kairós*) por el que pasa el auditorio y los distintos momentos (*kairói*) de su discurso, si quiere convencer, enervar, tranquilizar, conmover o cualquier otro tipo de respuesta que quiera suscitar en sus oyentes: “Modificar adecuadamente el elogio –es decir hace aparecer la misma cosa bella o fea, justa o injusta– escoger cada forma en armonía con cada cosa bajo la determinación del *kairós*”⁷.

No sólo para la praxis del orador es importante el *kairós* sino también para la política tal como la veían Platón y Aristóteles, quienes consideraban de importancia capital el obrar a tiempo para la fecundidad de la acción política⁸.

Los ideales políticos de Platón buscaron reiteradamente y sin hallarla su oportunidad (*kairós*) en Siracusa. Oportunidad que no siempre el sujeto puede dirigir sino que a menudo es dirigido por ella: “Es Dios –dice Platón– y con Dios la fortuna y la ocasión (*kairós*) que gobiernan todos los asuntos humanos sin excepción.”⁹

La oportunidad, las circunstancias reales representan para Platón el límite puesto por los acontecimientos a la iniciativa

⁵ H. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt, a. M., 1935, p. 63. También Pierre Aubenque sobre Píndaro: “¿Qué sentido (facultad), nos permitirá hacer el bien en el tiempo, es decir a tiempo? Píndaro sugirió ya un nombre $\phi\rho\nu\epsilon\iota\lambda\upsilon$ (*Nemeenes* III, 74-75); la vida humana comporta cuatro virtudes, la de la juventud, la de la edad madura, la de la vejez y finalmente una cuarta, que consiste en «captar lo que conviene en el instante presente»”. (*La prudence chez Aristote*, ed. cit., p. 95.)

⁶ A. Traglia, *Studi della lingua di Empedocle*, Bari, 1952, p. 82.

⁷ A. Delucchi, *La teoría del kairós en la poética pre-platónica*, Comunicación del I Simposio de Estudios Clásicos, Mendoza, 1970, pp. 27-35, p. 33.

⁸ Aristóteles, *Política*, 1272 a 26; 1335 a 32. Platón, Carta VII, 327 e y 334 d; Carta IX, 358 a.

⁹ “Ἰὼς Θεοῆς μεῖν πάηντα, καὶ μετὰ Θεοῦ ἡ τύχη καὶ καιροῆς, τὸ ἀνθρώπινα διακυβερνᾶσι σὺμπαντα”. *Leyes* 709 c.

humana: “Hace falta que reflexionemos del siguiente modo: ninguno de nosotros existe sólo para sí mismo, sino que de nuestra existencia, la patria se lleva una parte, nuestra familia otra, el resto de nuestros amigos también otra, y finalmente una gran parte depende de las circunstancias (*kairói*) que se relacionan con nuestra vida.”¹⁰ Las circunstancias actuales nos limitan: o porque nos piden algo determinado o porque nos impiden llevar adelante nuestros planes. “Yo espero siempre para actuar el buen momento (*kairós*)”, dice Platón¹¹, pues “si dejamos pasar el momento (*kairós*) de realizar una acción, la perdemos.”¹² El *kairós* como «buen momento» tiene aquí una connotación ética similar a la aristotélica, que veremos más adelante. Platón concede que la vida ética no puede desarrollarse si el hombre no tiene el oído suficientemente aguzado para discernir la ocasión favorable de la desfavorable, lo que es conveniente, justo, llevar a cabo en determinada ocasión¹³.

¹⁰ “...αλλάδιώ κακεῖνο δεῖη σε ελφουμεῖσφαι οἷτι εἷηκοστος ἡῖμαῖνοῦξ ἀνήτηρῖ μοῖνον γεῖγονεν ἀλλάδιώ τηῖς γεγεῖσεως ἡῖμωῖν τοῦ μεῖν τι ἡῖ πατριῖς μεριῖζεται, τοῖ δεῖ τι οἰῖα γεννηῖσαντες, τοῖ δεῖ οἰῖ λοιποῖῖ φίλοι, πολλὰῖ δεῖ καιῖ τοῖς καιροῖς διῖδοται τοῖς τοῦ βῖου”. *Carta IX*, 358 a.

También en la *Carta VII*, 334 d, refiriéndose a los déspotas: “Sólo los espíritus mezquinos y serviles pueden gustar de echarse sobre semejantes ganancias, sólo las gentes que ignoran todo lo que es justo y bueno en las cosas divinas y humanas, tanto de cara al futuro como en las circunstancias presentes”. ...“σμικροῖῖ δεῖ καιῖ ἀνελευῖφρα ψυξωῖν ἡῖφη τοῖῖ τοιαῖῖτα ἀρπαῖζειν κῖρδη φιλεῖ... Ουδεῖῖν τωῖνοῖ εῖῖς τοῖῖν εῖῖπειτα καιῖῖ εῖῖς τοῖῖν παροῖῖτα καιροῖῖν ἀγαφωῖνοῖ καιῖῖ δικαῖῖ ὠν εῖῖδοῖτα Θεῖῖωυτε καιῖῖ ἀναρωπιῖνωῖ”

Según Jaeger, el mismo Platón cumplió con esta exhortación: “... en todas las verdades proclamadas por Platón sorprende la asombrosa y no pocas veces profética capacidad de intuición que se adelanta, bajo las formas de los conceptos generales, a las necesidades del *kairós* del espíritu griego preñado del destino”. *Paideia*, México, F.C.E., 1956, p. 769.

¹¹ “Τουῖνοῖ δεῖ παρῖῖττειν ἀυῖ περιμεῖῖναι εῖῖῖ καιροῖῖς *Carta VII*, 326 a.
ἀλλάδιώ μεῖν, οἷῖμαῖ, καιῖῖ τοῖ δεῖ διῖλον, ὠ(ῖς), εῖῖῖν τίς τινος παρῖῖῖ εῖῖργου καιροῖῖν, διοῖλλνται”, *República*, II, 370 b.

¹² Sobre el *kairós* así tomado en la retórica: *Fedro* 272 a; en la concepción: *República* 546 d. (este tema, sobre la necesidad de concebir en el momento oportuno está reiteradamente también en Aristóteles; como oportunidad en general: *Leyes* III, 702 b; *Fedro* 229 a; *Axiochos* 364 b.

¹³ “Τοῖνοῖ καιροῖῖν καιῖῖ τοῖ δεῖῖ ὠῖῖποσα εῖῖς τοῖ μεῖῖσον ἀῖτιφκισφῖη τωῖνοῖ εῖῖξῖῖτων”, *Político*, 284 e (también en *Leyes* I, 636 e).

Si es verdad, como de hecho lo es, que la dimensión social es absolutamente inherente y constitutiva del hombre, entonces una entre otras de las derivaciones ineludibles de la ética será la política o más genéricamente, el bien de lo social.

Aristóteles mismo denomina «política» al nombre genérico de la ciencia de la que la ética es una especie¹⁴. La ética estudia los actos que llevan al individuo a su bien, pero como este bien es un bien común, la política, ciencia «arquitectónica», organiza el arreglo social en función del bien del hombre.

Antes de abordar el tema del *kairós* en la ética aristotélica, vamos a detenernos en la importancia dada al *kairós* en otra ciencia: la medicina. La medicina hipocrática contiene innumerables alusiones a la importancia del *kairós* en la acción terapéutica, como anticipamos en la tercera parte de este estudio. Posteriormente Aristóteles va a desarrollar una analogía entre ética y medicina, entre virtud y salud, en la que no se encuentra ausente la temática del *kairós*.

a. *El kairós en la medicina hipocrática*

(siguiendo el testimonio de Pedro Laín Entralgo)

Una de las razones que explican la analogía existente entre medicina y ética es la concepción «jurídica» del cosmos en la cultura griega. Hoy día el término «jurídico» tiene resonancias positivistas, pero en este caso se apunta al carácter de «legislado» del «cosmos» y a la iniciativa humana como posible cooperadora con esa ley inmanente a la naturaleza. En su caso, el médico al curar la enfermedad en un paciente, realiza un acto de «justicia», de reparación al cosmos. Pedro Laín Entralgo sostiene con respecto a la medicina hipocrática: “Desde el punto de vista de su contenido, la *tékhne* del médico es servicio a la naturaleza e imitación de ésta. El médico es «servidor del arte»; y a través del arte, servidor de la naturaleza, de la divina *phýsis*. Es buen médico el que lo es *physikós* (Epidemias VIII, 444), es buena medicina la que actúa *katá phýsin*, ayudando a lo que la naturaleza hace por sí misma”.

¹⁴ *Eth. Nic.*, 1094 a-b.

(...) “El médico, cuya misión consiste en «salvar la naturaleza sin cambiarla» (IX, 264), ofrece a la *phýsis*, en definitiva, la «reparación» o «indemnización» que por su dignidad soberana ella exige y lo hace bajo la forma de cuidado servicial o *therapeía*. Algo muy profundo en la medicina hipocrática seguía arraigándola en la vieja concepción religioso-jurídica del cosmos.”¹⁵

Para la medicina hipocrática el hombre es también un «microcosmos», reflejo a escala del «macrocosmos». La salud que el médico busca alcanzar consiste en la armonía entre los diversos elementos de ese «pequeño orden» que se encuentra a su vez sometido al «gran orden de la naturaleza»¹⁶.

La salud conseguida por el médico es la restitución de la naturaleza que había sido herida por la «injusticia» de la enfermedad: “La salud –dice Laín Entralgo–, el primero de los bienes (VI, 86), aquello que para los hombres posee el más alto valor (VI, 208), la condición y el presupuesto de cualquier otro bien (VI, 604) (...) Éste es a la vez «justo» (*díkaios*), «limpio» o «puro» (*katharós*), «bello» (*kalós*), «fuerte o robusto» (*isichyrós*) y «bien proporcionado» (*metrios*). La justicia cósmica, la pureza, la belleza, la fortaleza y la recta proporción fueron para los hipocráticos notas constitutivas de la salud. La enfermedad es «injusticia» (*adikía*); por lo tanto, desajuste, «desorden en la justeza del cosmos”. (...) “Sanar es pasar de un estado morboso a lo que para el cuerpo en cuestión es «naturaleza y justicia» (IV, 266). La enfermedad, por otra parte, es «impureza», *akatharsie* (*materia peccans*, dirá luego el hipocratismo latinizado)”. (...) “Es a veces pérdida del orden bello, «deformación» (IV, 118, 172)”. (...) “Y es, en fin, «desproporción» o «desmesura», entiéndase ésta como *monarkhía* de una *dýnamis* elemental sobre su contraria (Alcmeón).”¹⁷

¹⁵ *Historia universal de la medicina*, ed. cit., pp. 86-87 y 105. Así escrito en el texto original, las notas entre paréntesis corresponden al *Corpus Hipocrático*.

¹⁶ P. Laín Entralgo, op. cit., pp. 88-89.

¹⁷ Op. cit., p. 94. También W. Jaeger, “Aristotle’s use of Medicine as Model of Method in his Ethics”, en *Journal of Hellenic Studies*, London, 1957, n. 1, pp. 54-61: “Strength and health are the «virtues of the body» they had already been paralleled with the «virtues of the soul» by Plato in the *Gorgias* (496 b. 499 d. 504 c) where he carries out his comparison of the «political art» with the art of the physician”, p. 57.

La actividad médica parecería tener ciertas resonancias «morales». La restitución del orden corporal en la salud es un acto de justicia hacia el hombre. Aquí se toma el concepto de justicia en sentido amplio: tratar al ser según su naturaleza. La enfermedad es lo que no corresponde, lo que hace violencia al cuerpo humano, es «materia peccans».

Salud o enfermedad; virtud o vicio, ambos binomios pueden también definirse como lo que conviene o no conviene al hombre, ya sea en el ámbito orgánico como espiritual.

De la misma manera se encuentra una analogía entre el concepto de *kairós* utilizado por la medicina y por la ética.

La consideración del orden temporal es primordial para la medicina hipocrática: “Tanto la idea de *kýklos* –prosigue Laín Entralgo– como la de períodos –al fondo, la célebre teoría de un «eterno retorno» del orden cósmico–, tuvieron importancia fundamental en la visión griega del mundo. Fieles a tal mentalidad los autores hipocráticos usaron con cierta frecuencia esos términos dotados ya de clara significación cosmológica (...) ya referidos a la vida del cuerpo humano, a los «ciclos» que presentan el curso de las funciones orgánicas, la aparición de las enfermedades, y la evolución de éstas. (...) En los organismos vivientes impera con la fuerza inexorable de una ley universal, la *ananké* del período y del ciclo.”¹⁸ En el esfuerzo por lograr el diagnóstico de una enfermedad hay varios momentos: el primero es la aparición del caso clínico. “El segundo momento del empeño diagnóstico –conocer la consistencia real del caso contemplado– suponía un conocimiento más o menos preciso de la naturaleza individual del enfermo, de la general naturaleza humana y de la naturaleza universal. (...) En tercer lugar, la ordenación de la *katástasis* en el tiempo; en términos más auténticamente hipocráticos y griegos, la recta incardinación de la ocasional «oportunidad» (*kairós*) del cuadro clínico en el curso temporal (*chrónos*) de la enfermedad y del enfermo. Por lo tanto, el conocimiento de la etapa de la enfermedad –comienzo, crecimiento, acmé, resolución, crisis– en que el caso clínico se encontraba y la formulación más o

¹⁸ Op. cit., p. 92.

menos cierta de un juicio acerca de la suerte futura del paciente (pronóstico).”¹⁹

El *kairós*, entonces, es el momento determinado en la evolución de la enfermedad a considerar por un lado para el diagnóstico e impone posteriormente al médico una conducta a seguir para el tratamiento: “Desde el punto de vista morboso, su curso, la enfermedad puede ser irregular (*atakié*) del proceso (más frecuente en las dolencias crónicas); pero lo habitual es que ese curso presente la regularidad que expresan los términos técnicos de «comienzo» (*arkhé*), «incremento» (*epídosis*), «acmé» (*akmé*) y «resolución» (*apólisis*) de la enfermedad, cuando su terminación no es el éxito letal. Cada uno de estos momentos es, así para el diagnóstico como para el tratamiento, una «oportunidad» (*kairós*), a veces sobremanera fugaz.”²⁰

P. M. Schuhl ve en la categoría hipocrática del *kairós* un elemento de la concepción de «*ars cooperativa naturae*» presente en el pensamiento griego: “La noción (de *kairós*) juega un rol importante en todas las técnicas (...) Pero en ninguna parte tiene más importancia que en la medicina, y entre los médicos, que en Hipócrates, quien, respetuoso, como todos los griegos, de la naturaleza y de las naturalezas –y esta es una de las diferencias fundamentales que lo separan de la mentalidad moderna después de Bacon– no pretende de ningún modo violentarla ni someterla a su actividad médica, sino quiere, solamente, secundarla al momento oportuno.”²¹

“No sólo el modo –continúa Schuhl–, sino el momento de la intervención es esencial: es una de las grandes lecciones que nos da Hipócrates. Y los moralistas antiguos la han aplicado (...) a la teoría general de la conducta; la que no debe dejar pasar el acontecimiento que da al sabio la ocasión de manifestar su virtud. Y todo esto revela una clase de medicina de la que los Antiguos conocían la importancia, y que llamaron medicina del alma.”²²

¹⁹ Op. cit., p. 99.

²⁰ Op. cit., p. 97.

²¹ *L'opportunité...*, loc.cit., p. 320.

²² *Ibidem*, p. 321.

Medicina y ética, «artes de lo individual», tienen muchas formas comunes que Aristóteles, hijo de médico, supo reconocer y expresar en su *Ética a Nicómaco*.

b. Apuntes sobre el kairós en Aristóteles

El interés por el mundo empírico emparenta a Aristóteles con una corriente del pensamiento griego de la que forma parte la medicina hipocrática. Sostiene Werner Jaeger que en este punto hay un cierto distanciamiento del pensamiento de Aristóteles respecto de Platón, dado que en las artes, en las prácticas concretas hay que tener en cuenta el bien particular a realizar además del universal y sumo como es en el caso de Platón²³.

Sin embargo el bien universal y el particular no se excluyen, sino que se complementan. Sin el bien universal no puede darse el particular. Esto es afirmado por el mismo Aristóteles al co-

²³ Dice W. Jaeger: "What we call «good» exists not as universal that is the same for all but in as many forms as there are forms of activity (Eth. Nic. I, 5, 1097 a 16). Thus there is not one all-inclusive science of «the good itself» (Plato) but many different sciences according to the various forms of good they pursue. For example, the right moment (καίρος) is different in war and sickness; accordingly the one has to be recognised by the strategist, the other by the doctor (L.c., I, 4, 1096 a 32). The fact that Plato calls his idea the «paradigm» of the phenomenal world does not enhance its practical usefulness (L. c., I, 4, 1097 a 1). For how is it that all branches of knowledge that aim at some particular good omit the knowledge of this supreme and universal good? (L.c., I, 4, 1097 a 3 sg.). He gives several examples of this neglect (...) One cannot escape this objection, Aristotle says, by saying that of course the physician is not concerned directly with the idea of «good itself» –in its full universality– but «health itself», i. e. with the essence of health, for he is interested exclusively in human health, or rather in the health of this or that patient since he has to cure people individually. Here for the first time appears one of the basic motives of Aristotle's comparison of ethics with medicine, and this is precisely the point where he differs from Plato's concept of the ἐπιστήμη του ἀγαθοῦ. Aristotle, it is true, takes the medical example as a weapon from his master's arsenal, but he turns it against Plato's own conclusion: he shows that the example proves the need for a different kind of knowledge that is able to trace the «good» in the individual case instead of transcending the differences presented in practical experience. It is of course not Aristotle's intention to demonstrate Plato's philosophical motives but rather to inculcate in his student's minds his own new concept of ethical analysis which sticks close to the phenomena" (*Aristotle's use of Medicine...*, loc. cit., p. 55).

mienzo de la *Ética a Nicómaco*: “Si es verdad que existe algún fin en nuestros actos que nosotros queremos por sí mismo, mientras que los demás fines no los buscamos más que en orden a este mismo fin, si también es verdad que no en todas las circunstancias nos determinamos a obrar subiendo de un fin particular a otro –pues procederíamos hasta el infinito y nuestras tendencias se vaciarían de su contenido y quedarían sin efectividad– es evidente que este último fin puede ser el bien e incluso el bien supremo.”²⁴ Por esto mismo Platón y Aristóteles no se excluyen sino que se complementan. El aporte propio de Aristóteles, que otorga gran equilibrio al platonismo, es su insistencia en la profundidad del mundo sensible en sí mismo. La visión del mundo se armoniza con el peso en sus dos puntas: *modelo e imagen dependiente* (Platón) y *consistente en sí* (Aristóteles).

Por esto pensamos que una visión adecuada de la realidad ética debe tener en cuenta los tres enfoques clásicos griegos, socrático, platónico y aristotélico: la vinculación y respuesta a las situaciones humanas concretas (Sócrates), la dependencia de la realidad de un orden que la trasciende (Platón) y a la vez la consistencia ontológica propia de esta realidad que no se confunde con aquélla (Aristóteles). Sócrates, Platón y Aristóteles no se excluyen sino que se complementan.

Es cierto sin embargo, que en la medicina como en la ética se da una circunstancia paradójica: ambas buscan realizar un universal (salud-virtud) en el marco reducido de una circunstancia particular²⁵. La medicina es el modelo visible y constatable de la eficacia del obrar humano que se adecua a los acontecimientos singulares para el logro de un bien universal²⁶.

²⁴ Eth. Nic., 1094 a-b.

²⁵ Según W. Jaeger: “Medicine here appears as the model of ethics because both are a practical knowledge and the comparison has special meaning for Aristotle who never ceases to emphasise that the aim of the philosopher in this field of thought is not knowledge but action” (*Aristotle’s use of Medicine...*, loc. cit., p. 58).

²⁶ Afirma Jaeger: “Both medicine and navigation are normative sciences, and in applying their methods both have to deal directly with the individual situation that modifies the general λόγος. These statements of Book II, which introduce Aristotle’s theory of virtue, must therefore be combined with his preliminary statement on method in Book I and in then appears that when he

Aristóteles define el bien en la *Ética a Nicómaco* como “aquello a que tienden todas las cosas”²⁸. Entonces: “Por la misma razón que hay múltiples actos, multitud de artes y multitud de ciencias, hay también multiplicidad de fines”²⁹. Sin embargo, no se llega con esto a una atomización de la vida y sus tendencias, sino que éstas encuentran una profunda unidad, pues la pluralidad de bienes perseguidos se organiza en una jerarquía que se establece a la luz del bien supremo o fin último –como dijimos más arriba–, que es el que da pleno sentido a los fines particulares. “¿No es verdad –prosigue Aristóteles– que, por relación con la vida humana, la ciencia o conocimiento de este bien tiene importancia enorme y que, al poseerlo, igual que los arqueros tienen ante sus ojos el blanco, tendremos ocasiones de descubrir lo que es conveniente hacer?”³⁰ Este «dar en el blanco» de Aristóteles nos trae el eco lejano del primitivo *kairós* espacial homérico.

¿Cuál es ese blanco hacia el que se tensiona la vida humana?: “Al menos, por lo que se refiere a su nombre se da un consentimiento general: este bien es la felicidad”³¹. Y en lo que respecta a las conclusiones propias de la filosofía de Aristóteles, la felicidad consistirá en la perfección de la actividad humana por excelencia que es la vida espiritual: “Lo propio del hombre es, pues, la vida del espíritu, ya que el espíritu constituye en esencia al hombre. Una vida así es igualmente feliz de manera perfecta.”³² La nota determinante de la vida espiritual es su racionalidad pues, “lo peculiar del hombre es la actividad del alma de acuerdo con la razón.”³³ Evidentemente no nos encontramos aquí frente a

wrote those words about unjustified demands of exactness in such matters he already had the true paradigm of medicine in mind”. Ibidem, p. 56.

²⁸ *Eth. Nic.*, 1094 a 1.

²⁹ *Eth. Nic.*, 1094 a 6.

³⁰ *Eth. Nic.*, 1094 a 24-25.

³¹ *Eth. Nic.*, 1095 a 17-21.

³² *Eth. Nic.*, 1178 a 6.

³³ *Eth. Nic.*, 1098 a 14-16. Santo Tomás define el bien del hombre de manera semejante: “Bonum hominis, in quantum est homo, est, ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis; nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis” (*Virt. comm.* 9).

una noción racionalista de la razón –que es posterior–, sino que Aristóteles se inserta en la línea de pensamiento socrático-platónica, para la cual el conocimiento humano tiende a lo real. Vivir según la razón es vivir mediante la razón, en contacto con el logos intrínseco de las cosas: felicidad como contemplación.

Este bien universal al que se tiende sólo puede ser alcanzado en la temporalidad, en el aquí y ahora circunstancial. El universal es el blanco que ilumina a modo de fin los medios particulares concretos frente a los cuales se halla el hombre. Y aquí encontramos al *kairós*: el *kairós* es la ocasión para la realización del bien en el aquí y ahora. De ahí que Aristóteles defina al *kairós* como *el bien del tiempo*: “Por lo demás, el bien connota tantas diferencias como el ser; en efecto, en tanto que sustancia el bien supremo se llama Dios o inteligencia; en cuanto cualidad recibe el nombre de virtudes; en cuanto cantidad medida justa; en cuanto relación, utilidad; en el tiempo se llama ocasión u oportunidad (*kairós*); en el espacio, costumbre o hábito de vida, etc. También es evidente que el bien no puede ser ningún carácter común, general y único. Ya que en este caso no se lo podría situar en todas las categorías sino tan sólo en una. Más aún dado que de todo aquello que viene contenido en una idea única existe también una ciencia única, de todos los bienes habría una ciencia única. Por el contrario hay muchas, aun de aquello que está clasificado en una sola categoría; pongo como ejemplos los siguientes: la ciencia de la oportunidad, en lo que se refiere a la guerra se llama estrategia; en lo que se refiere a la enfermedad medicina...”³⁴.

Por otra parte, el bien en la medicina y en la ética es definido por Aristóteles como el *justo medio entre dos extremos*, que es

³⁴ “ὅτι ἐπειὶ τὰ ἀγαθὰ ἰσάμενος λέγεται τῷ ὄντι καὶ γὰρ ἐν τῇ τι λέγεται, οἷον ὁ φερός καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶναι (ἀρεταί (...)) καὶ ἐν ἔρον καὶ ἐν πολέμῳ δ’ εἰσι πολλὰ καὶ τῷ ὑπομίαν κατηγορίαν, ὄντων καιρῶν, ἐν πολέμῳ μὲν γὰρ στρατηγικῆ ἐν νόσῳ δ’ ἰατρικῆ”. *Eth. Nic.*, 1096 a 26-32.

En la *Ética Eudemia*: “La palabra bien, en efecto tiene muchos sentidos, de hecho tantos como ser. Porque la expresión «es», como se ha analizado ya en otras obras, significa unas veces sustancia, otras veces cualidad, otras cantidad, tiempo (...) y el bien se encuentra en cada uno de estos casos (...) en el tiempo [es] la oportunidad (*kairós*)” (1217 b 32-38).

visto y fijado por la recta razón: “Que es necesario obrar según la recta razón, es algo en que todos están de acuerdo: admitamos pues, esto como punto de partida. Diremos en consecuencia tratando de este punto, en qué consiste la recta razón y qué relación tiene ella con las demás virtudes” (...) “En principio hay que hacer notar que este género de acciones queda comprometido tanto por exceso como por defecto si, como es preciso, nos servimos del testimonio de lo que tenemos ante los ojos, para juzgar de lo que escapa a nuestra vista; este mismo es el caso de las fuerzas físicas y la salud. El ejercicio tanto si es exagerado como si es insuficiente, altera este vigor; igualmente el exceso y la insuficiencia de bebida y de alimento comprometen la buena salud, mientras que la medida en ello crea, desarrolla y conserva la salud. Lo mismo cabe decir de la templanza, la fortaleza y las demás virtudes.”³⁵

Las circunstancias temporales (*kairói*) entran a formar parte del punto justo en que consiste la virtud: “Convengamos también esto: todo razonamiento nuestro en lo que se refiere a la acción no debe ser más general y sumario, como hemos dicho al comienzo, puesto que hay que exigir razonamientos adecuados a la naturaleza de la materia que se trata. Ahora bien: lo que concierne a la actividad y lo que la favorece no tiene fijeza ninguna, igual que lo que se refiere a la salud (...) estos casos particulares no implican ninguna ciencia técnica, ni regla alguna; es necesario pues que en todos los casos los que obren observen las circunstancias particulares, como se hace en la medicina y la navegación”. Por lo tanto “...los sentimientos de temor, de confianza en sí mismo, de concupiscencia, de ira, de piedad, en una palabra, de placer o de dolor, pueden afectarnos demasiado o demasiado poco, y en ambos casos de manera defectuosa. Pero si experimentamos estos sentimientos en el momento oportuno, por motivos satisfactorios, respecto de personas que los merecen, por fines y en condiciones convenientes, nos mantendremos en un excelente término medio que es lo característico de la virtud”³⁶. Aquel

³⁵ *Eth. Nic.*, 1104 a.

³⁶ *Eth. Nic.*, 1106 b.

blanco que busca el arquero como meta última, se encuentra reflejado también en cada circunstancia temporal concreta. Cada situación tiene su propio centro o medida que el hombre debe acertar con la recta razón, mediante la vida intelectual.

Aristóteles llega a afirmar incluso que “el fin del acto viene determinado por las circunstancias (*katá tón kairón*)”³⁷. Por esto la virtud no puede definirse como «dominio de sí» o «apatía» sin más —como por ese tiempo sostenían los cínicos—: “Los placeres y las tristezas dan lugar a malas disposiciones, porque uno va detrás de aquéllos y busca la manera de escapar de éstas. O bien se quiere alcanzar lo que se debería evitar, o se obra en circunstancias y condiciones inoportunas”. (...) “Lo cual da lugar a que muchas personas definan las virtudes como estados de insensibilidad y calma. Punto de vista claramente inexacto, ya que se habla en sentido absoluto, omitiendo el decir cómo y en qué circunstancias es preciso obrar o no obrar; en una palabra: dejando de lado todas las demás precisiones.”³⁸ Por el contrario, son las circunstancias —entre otras cosas— las que definen la moralidad de los actos: “El hombre que monta en cólera por motivos justificados y contra quien lo merece, más aún en el momento y durante el tiempo queridos, merece nuestra aprobación”. (...) ...“pues los que no se alteran por las razones que debieran excitar su ira parecen estúpidos, tanto como los que montan en cólera de manera, en un tiempo y por motivos que no la justifican.”³⁹ Lo que vale

³⁷ *Eth. Nic.*, 1110 a 14.

³⁸ *Eth. Nic.*, 1104 b. 24-26. Con esta afirmación Aristóteles se distingue de lo que más tarde será la moral estoico-racionalista que introduce un dualismo en la naturaleza humana y define a la virtud como el dominio de la esfera racional sobre la pasional. Aristóteles defiende la unidad substancial. Pasiones y razón tienden al mismo bien: “El placer consuma la actividad desplegada, no a manera de una disposición o una cualidad inherente, sino a manera de un ornamento que se añadiera de más a más, como la belleza en los que están en la flor de la juventud. Así pues cuando las condiciones necesarias se hayan realizado, tanto en el objeto pensable o sensible como en el sujeto que entiende o contempla, se experimentará placer en el despliegue de la actividad, ya que este mismo resultado aparece naturalmente” (*Eth. Nic.*, 1174 b 14-15).

³⁹ “Ὁ μὲν οὖν ἐκ τῶν οὐκ ἀπαιτούμενων, ἐπὶ δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὁσὸν ἐξ ὀνόματος, ἐπαινεῖται ἀπρᾶξις δὲ οὐκ ὁσὸν ἐπὶ τῆς ἐπιπέρας ἢ πρᾶξις ἐπαινεῖται

para el apetito irascible vale también para el concupiscible, pues “el sobrio desea lo que hay que desear, de la manera que hay que desearlo y en las circunstancias convenientes”⁴⁰. La lista de lugares en los que Aristóteles llama la atención con respecto a las circunstancias temporales y su relación con el bien es numerosa.

Finalmente para Aristóteles –fuera de lo que nunca, en ningún tiempo, será conveniente porque es contrario a la naturaleza humana–, “lo que sucede en un momento oportuno es bueno”⁴¹. Lo cual se comprende si la concepción del mundo que subyace a esta afirmación es la de un universo temporal teleológicamente ordenado. Si tenemos presente la metafísica aristotélica, recordaremos que el ser material en general se encuentra en continuo paso de la potencia al acto y que lo que ordena a esta pluralidad de seres en movimiento es su natural tendencia al acto, producida por la fuerza de atracción del Acto Puro (causa final). El acto es anterior a la potencia por varias razones: como causa final, por un lado; por otro lado, la potencia tiene una ley de desenvolvimiento que la determina, el acto como causa formal; y por último, necesita siempre de la colaboración de un ser en acto que la pase de la potencia al acto (causa eficiente). Así, por ejemplo, el agua (como causa eficiente), interviene en la actualización de multitud de potencialidades de los seres de manera no libre, pero acudiendo *oportunamente* a cumplir con un orden (causa formal) que está escrito en la naturaleza de los seres para que éstos alcancen su desarrollo (causa final). El ser humano puede colaborar con el cum-

τα (...) οἱ γὰρ μὴ ὀργιζόμενοι ἐφ’ οὓς δεῖ ἡλίφιοι δοκουῆσιν εἶναι, καὶ ὁ ἰ μὴ ὡς δεῖ μὴ ὅτε μὴ οὐκ εἶδη”, *Eth. Nic.*, 1125 b, 31-1126 a, 6.

Sobre la ira y la ocasión también en *Eth. Nic.* 1109 a 28; *Acerca de las virtudes y los vicios*, 1251 a 10.

⁴⁰ *Eth. Nic.*, 1119 b 15-19.

⁴¹ *Tópicos*, I, 15, 107 a.

Hay actos que no son buenos en ninguna circunstancia: “Ahora bien, no toda acción como tampoco toda pasión, admite este término medio. Es posible que el nombre de alguna de ellas sugiera inmediatamente una idea de perversidad; por ejemplo la alegría experimentada por la desgracia del otro, la desvergüenza, la envidia y en el orden de los actos, el adulterio, el robo, el homicidio (...) Respecto de ellos no se puede plantear la cuestión de si se obra bien o mal, no se puede preguntar respecto de qué mujer, ni cuándo, ni cómo, se puede cometer adulterio.” (*Eth. Nic.*, 1107 a 16).

plimiento de la tendencia de los seres a su fin (como causa eficiente) de manera racional y libre. El «cuándo» de este *ars cooperativa naturae* que debe ser la actividad humana es a veces determinante para el éxito buscado, de manera visible en la medicina y de modo que escapa a la mirada –según las palabras de Aristóteles⁴²– para la ética. En este «cuándo» no hay fijeza⁴³, de ahí la importancia de la recta razón (prudencia) que lo determina y de la sabiduría que tiene presente cuál es el *lógos*, en sentido amplio, que ordena todas las decisiones de la vida. La contemplación parece estar al final y a lo largo de todo el camino de la vida ética⁴⁴.

Lo que buscábamos precisar en este primer momento es el contenido conceptual del término *kairós*, de ahí que acudiéramos, si bien no de manera exhaustiva, a fuentes antiguas. A rasgos generales, podríamos decir que al *kairós* se lo presenta como un aspecto cualitativo de la sucesión temporal. El *chrónos* de la sucesión rítmica y cíclica es en el *kairós* «ocasión para» los designios de la libertad.

Llegamos al *kairós* tanto desde la contemplación como desde la praxis. La contemplación de lo real puede manifiestarnos el *imperativo del presente*⁴⁵. Esta puede ser una de las razones de la exhortación a «estar atentos» y «velar» reiterada en el Nuevo Testamento⁴⁶. Exhortación similar a la realizada por Platón, como vimos más arriba⁴⁷. El sujeto atento a la actualidad padece una demanda objetiva para que realice «lo que corresponde»⁴⁸ en vistas al bien.

Del mismo modo las circunstancias presentes revelan nuestra absoluta heteronomía cuando queremos insertar en ellas una

⁴² *Eth. Nic.*, 1104 a.

⁴³ *Eth. Nic.*, 1106 b.

⁴⁴ Sobre el tema de contemplación, felicidad y «visión beatífica» y sus antecedentes en Aristóteles véanse las interesantes reflexiones de J. Pieper en *El ocio y la vida intelectual*, ed. cit., cap. «Felicidad y contemplación».

⁴⁵ Esta idea de la circunstancia presente como imperativo de acción es de origen estoico. Cfr. B. H. Grand Ruiz, *El hombre y el tiempo*, Buenos Aires, Clepsidra, 1981, p. 166.

⁴⁶ Mt., 25, 1-13 y 24, 44-47; Mc. 13, 33-37.

⁴⁷ Cfr. nota (10) y ss.

⁴⁸ $\omega\varsigma$ δεῖρῆ; $\omega\mu\text{---}\varsigma$ πρὲ'πειῆ; $\omega\varsigma$ συμφε'ρει.

iniciativa subjetiva. Cicerón definía como «modestia» (en sentido latino, *modus*: medida, proporción) a la ciencia del tiempo oportuno para cada operación⁴⁹.

La realidad del *kairós* se entiende desde una concepción general heterónima de la actividad humana.

La heteronomía exige la primacía de la contemplación (principalmente como sabiduría y prudencia), de docilidad y capacidad de recepción del sentido de lo real en su ser y poder ser. Y esta situación, tarde o temprano, nos lleva al reconocimiento del carácter de datidad del ser, atadura inicial de la que depende la fecundidad de la libertad.

II. El *kairós* y la posibilidad de una «plenitud en el tiempo»

Nous ne mesurons plus alors la durée, mais nous la sentons, de quantité, elle revient à l'état de qualité.

H. Bergson⁵⁰

Jean Guitton afirma en *La existencia temporal*: "... no se trata tanto de elevarse por encima de sí para legislar, como decía Kant, como de entrar en sí mismo para escuchar allí la pulsación de su duración y de su vocación, al mismo tiempo que el ritmo de la historia exterior, el llamado de los acontecimientos accidentales y después hacer corresponder estas dos duraciones todo lo posible. Así, la vida moral, vista desde este sesgo (que es

⁴⁹ "Deinceps de ordine rerum et de oportunitate temporum dicendum est. Haec autem scientia continentur ea, quam εὐταχίαν Graeci nominant, non hanc, quam interpretamur modestiam, quo in verbo modus inest, sed illa est εὐταχίαν, in qua intelligitur ordinis conservatio. Itaque, ut eandem nos modestiam appellemus, sic definitur a Stoicis, ut modestia sit scientia rerum earum, quae agentur aut dicuntur, loco suo collocandarum; ita videtur eadem vis ordinis et collocationis fore. Nam et ordinem sic definiunt: compositionem rerum aptis et accommodatis locis; locum autem actionis oportunitatem temporis esse dicunt; tempus autem actionis opportunum Graece εὐκαιρία Latine appellatur occasio. Sit fit, ut modestia haec, quam ita interpretamur ut dixi, scientia sit oportunitatis idoneorum ad agendum temporum" (*De officiis*, I, 40).

⁵⁰ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Genève, Skira, 1945, p. 103.

sin duda el más verdadero, puesto que es el más íntimo), no es otra cosa que encarnar en las horas y en los días esta estructuración ritmada que es el tema de nuestro destino.”⁵¹

La vida moral tiene que vérselas con esa búsqueda de correspondencia entre nosotros y «todo lo otro» con lo que nos relacionamos a lo largo de nuestra existencia temporal. Esto podría entenderse como otra versión del *ordo amoris* agustiniano. La salida se traduce en un ida y vuelta: para crecer en lo propio hay que ir a lo otro. *Estructuración ritmada*, como sostiene Jean Guitton. Armonía que es también una dimensión estética de la ética, que contiene una gran dosis de ajuste y purificación.

El *kairós* como tiempo de cumplimiento de la oportunidad, como oportunidad realizada, se traduce en una relación de armonía entre las *estructuraciones ritmadas* de distintas naturalezas. El *kairós* es un aspecto cualitativo del tiempo —que había sido definido como número sólo cuantitativamente—, hecho posible por la relación de semejanza, de connaturalidad, entre realidades temporales que se comunican en función de necesidades y posibilidades para el despliegue de su naturaleza. El *kairós* es el momento de realización de «lo que conviene», es el bien en el tiempo. “El fin y la tendencia —dice Raeymaecker— están pues vinculados por una relación de conveniencia, pertenecen a un mismo orden. Finalmente el bien es lo que conviene, lo que está en regla, en orden. La bondad es orden; los términos ordenados están vinculados por relaciones mutuas, se completan, forman una unidad armoniosa, son buenos.”⁵²

Desde este punto de vista, se aclara la sentencia acerca de que el bien de cada ser, es un bien común. En un universo ordenado, en el que los seres sólo hallan su fin mediante la realización de sus capacidades, siendo el acto anterior a la potencia, la necesidad de «lo otro» para el desarrollo de lo propio es evidente e ineludible. Sólo es posible enriquecerse entrando en contacto con los otros seres. La vida que se abandona a la inmanencia subjetiva está condenada a la involución y a la pobreza. El orden está dado por la relación de las creaturas entre sí, por la cual cada una

⁵¹ Ed. cit., p. 220.

⁵² *Filosofía del ser*, Madrid, Gredos, 1956, p. 313.

significa para las otras algo que da perfección, por lo tanto algo de bien⁵³.

De modo especialísimo para el hombre, el imperativo de «salir de sí» para crecer es inexorable. La vida espiritual hace referencia esencial a algo «otro», implica una apertura al «mundo». La inteligencia, por ejemplo, es capacidad de conocer, pero la verdad a conocer está en las cosas; voluntad es capacidad de amar y el bien está en las cosas. Lo mismo ocurre con el apetito concupiscible y el irascible, el bien deleitable y arduo están fuera –y en sí mismo en potencia– pero necesitando de «lo otro» para llegar a ser. Lo peculiar de esta situación es que no se llega a lo otro sino desde un centro personal. Sin centro no hay encuentro. Y el encuentro fija aún más el centro. Esta es una ley universal de la vida y el crecimiento. Desde las actividades vegetativas y biológicas, las sensitivas y las predominantemente espirituales, como el conocimiento y el amor, encontramos que vivir y crecer es salir de la inmanencia, entrar en contacto «conveniente» con lo otro y volver enriquecido al propio centro.

De ahí lo dramático de la situación cultural contemporánea, descrita por numerosos autores que llegan a definir nuestra época –tal como vimos en la tercera parte del trabajo– como la era de «Narciso» y por lo mismo la era del «vacío». El sensualismo, el efectismo y la distracción estancan al hombre en una vida egocéntrica que lo lleva al aislamiento, al «no involucrarse», a la ausencia de vínculos profundos con cualquier dimensión de lo real, aun la interpersonal y esta falta de contacto se traduce en la merma de *cualidades*, en la pobreza de vida humana, en el hastío y el aburrimiento.

Narciso está vacío. Esta situación es la que describe el conocido cuento infantil *La historia sin fin*: la nada es aquello que empieza a corroer nuestros cimientos cuando dejamos de preocuparnos por lo que es verdaderamente importante. Indiferencia o superficialidad –que es un tipo de indiferencia– y vacío, son dos caras de la misma moneda. La indiferencia imposibilita el contacto y la ausencia de contacto con la calidad es causa del empobrecimiento interior.

⁵³ Santo Tomás, *De veritate*, q. 21, a. 6.

Lo contrario de la indiferencia es la atención y la presencia a lo real. En la presencia a lo real se descubre que toda circunstancia actual es además de *cronológica*, *kairológica*. El *kairós* es el tiempo iluminado por el sentido, el valor, la belleza que habita en los seres que se encuentran en la sucesión. Esta sucesión llena de cualidades reviste el carácter de «oportunidad para», frente a una mirada humana. Así, por ejemplo el encuentro con el sentido es «oportunidad para la contemplación o realización». Lo mismo se puede afirmar de la relación con la belleza, con el valor, con todo «lo otro» en que habitan estas cualidades. Creatividad implica receptividad.

El *kairós* es oportunidad de encuentro fecundo en la sucesión. Contacto del que salen enriquecidos la realidad y el sujeto, los otros y nosotros.

Admitimos la existencia de un devenir incuestionable. Pero devenir es cambiar y continuar siendo personalmente el mismo. El devenir es posible porque hay naturalezas que devienen. El cosmos material se mueve a partir de un orden que es anterior, que explica y dirige el cambio. El único modo de que los seres materiales alcancen su fin es dentro de ese orden propio. El caso del hombre es peculiar puede elegir no realizarse, pero si elige su acabamiento sólo lo logra mediante la sujeción al orden. “La actividad humana –dice Raeymaeker– no es más que una valorización del fondo sustancial y personal del hombre según las líneas de referencia que vinculan a cada persona con los demás seres. Mediante esta actividad el hombre tiende a asimilarse los valores que encarnan estos seres y a enriquecerse con ellos, a gozar de ellos. Y como él no es creador del universo, como tampoco es la causa de su propia naturaleza el hombre no puede desarrollarse normalmente más que conformándose al orden de los bienes que descubre.”⁵⁴

El *kairós* supone entonces que existe un orden en devenir y su cumplimiento en el orden del bien constituye la novedad de un nuevo orden dentro del orden, en el cual se ven plenificados los integrantes de la relación.

Detengámonos un momento en este aspecto del *kairós* con-

⁵⁴ Op. cit., p. 320.

siderado como «actual», como ya realizado, como oportunidad cumplida. El *kairós* es tiempo de adecuación y representa un progreso para el hombre y para la realidad beneficiada con él. Es tiempo de plenitud cualitativa, de actualidad. Retomamos con esta última idea el contenido conceptual inicial del término *kairós*: aquel que considera al *kairós* como «punto vital», acierto y fecundidad⁵⁵.

La coincidencia entre el sujeto y el objeto se desarrolla dentro de una analogía de proporcionalidad. Si el sujeto está bien dispuesto y el objeto contiene una perfección cualitativa de gran intensidad, el encuentro es más rico. La disposición del sujeto depende de los hábitos desarrollados. La persona bien dispuesta será capaz de comunicarse adecuadamente con las cualidades profundas (sentido, belleza, valor) encarnadas en los seres y por lo mismo de gozar de ellas. Recordemos lo que citamos de Aristóteles a propósito de la virtud de la templanza en la *Ética a Nicómaco*: “Dadas estas condiciones, en cada orden de hechos la mejor actividad que se desarrolla es la del sentido mejor dispuesto respecto de los objetos capaces de afectarlo. Esta actividad será pues la mejor y la más agradable, pues a cada sentido le corresponde un placer particular, y se puede decir lo mismo en relación con el pensamiento y la contemplación: el placer más perfecto es también el más agradable, y el más perfecto es el del sentido que se halla bien dispuesto respecto del mejor de los objetos capaces de afectarlo”⁵⁶. A mayor jerarquía de los seres, mayor plenitud en su encuentro y mayor gozo brotará del mismo. Pongamos un ejemplo: el encuentro de un oído humano altamente educado en la música, con una pieza musical de gran belleza. Es un momento de adecuación de dos realidades en la semejanza y esa adecuación es experimen-

⁵⁵ Sostiene Max Müller: “Así se actualiza la posibilidad de alcanzar un concepto cualitativo del tiempo en vez de uno cuantitativo, donde la medida no es la duración sino la plenificación, la «coincidencia», «la dicha», en oposición al *symbolon*, a lo coincidido, yo he llamado al acontecimiento de la coincidencia el *symbolos*, cuyo tiempo es el *kairós*” (“Tiempo y eternidad en la metafísica occidental”, en rev. *Dianoia*, México, 1970, pp. 1-19, p. 18).

⁵⁶ *Eth. Nic.*, 1174 b.

tada con gozo como momento de plenitud⁵⁷. No nos salimos con este ejemplo del plano ético, si es que entendemos a la ética como el saber que atiende a la plenificación del hombre todo. Aun si nos restringiéramos solamente al concepto de virtud moral, ésta, en su adecuación propia, también es causa de plenitud y gozo para el hombre y de mayor gozo y plenitud cuanto mejor dispuesto se halle. Esta es la tarea propia de la virtud de la templanza. Tal es así que –como ya vimos en otras oportunidades– Santo Tomás define la felicidad como “la operación que procede del hábito de la virtud”⁵⁸. Pero como para el hombre nada es éticamente neutral, directa o indirectamente todas sus actividades están relacionadas con la virtud y con la posibilidad de gozo por el bien en su operación.

Lo posible se hace actual gracias a la adecuación, al «dar en el blanco» con lo que correspondía conforme a la propia realidad y la realidad circundante.

Los hábitos vistos como formadores y «aguzadores» de la naturaleza humana son la condición para que sea posible esta irrupción vertical en el tiempo que es el *kairós*, cumbre del esfuerzo temporal. El «instante de plenitud», que es conquistado por el trabajo en la sucesión, es experimentado como un «sin-tiempo». “El éxtasis –dice Ramón del Valle-Inclán– es el goce de ser cautivo en el círculo de una emoción tan pura, que aspira a ser eterna”⁵⁹. El instante de plenitud finita en su verticalidad simboliza

⁵⁷ “No te prives del bien del día y no dejes pasar la parte de gozo que te toca”, Eclesiástico, 14, 14. El gozo es una gran fuente de energía.

⁵⁸ “Felicitas non est autem opus exterius operatum, sed est operatio procedens ab habitu virtutis”, *In Eth.*, 6, 10, 11-14.

⁵⁹ “Siete normas para una estética”, reproducido en la antología *El silencio creador*, Madrid, Rialp, 1969, pp. 127 a 135.

Sobre el aspecto cualitativo del tiempo señala Manfred Kerkhoff: “No se debe a un uso lingüístico superficial el que con el término «ahora» pueda cubrirse una extensión muy variable del tiempo sino a que, obviamente el instante determinado como punto de partida o culminación de acciones y decisiones constituye algo cualitativamente distinto del ahora medible en segundos; y de hecho tal instante posee, según su «contenido» más o menos peso, más o menos importancia, más o menos «duración». Tal receptividad para cualificaciones anula la indiferencia de los instantes cuantitativamente iguales; el tiempo, tal parece, cambia la cualidad de su curso unidimensional e irreversible en un tipo

una flecha que apunta a la eternidad. Nos abre a la posibilidad de una cierta comprensión de una vida plena sin fin. A la inversa, puede interpretarse este aspecto del *kairós* como una irrupción de la eternidad *en el tiempo, de lo sagrado en lo profano*. Respecto a esto afirma Mamfred Kerkhoff: “Los griegos tenían para tal tipo de instante el término «*kairós*», el momento justo, decisivo, culminante. El sentido religioso de este concepto indicaba la irrupción repentina de la plenitud del ser (divino) en un momento fértil o «maduro» del tiempo que, debido a tal teofanía, recibe las cualidades de algo sagrado; el significado profano —«el momento justo»— conserva la imagen de una punta (*koryphé*, *akmé* o cumbre del tiempo).”⁶⁰

Este sentido del *kairós* está presente en la terminología bíblica. La «tierra» de la historia de salvación se halla «regada» de estos momentos de intervención divina providencial o *kairoi*, de los cuales el capital es la Encarnación del Verbo, plenitud de los tiempos. A su vez, la historia es el gran *kairós* del hombre para optar por su relación con Dios⁶¹.

Quizás pudiera interpretarse la Beatitud en clave *kairológica*: el modo de permanecer en el ser en el que la plenitud será absoluta para el hombre pues descansará en Aquel para quien fue hecho. La culminación de la “*potentia oboedientialis* como disponibilidad para recibir al Ser divino”⁶².

de tiempo copiado de los organismos, con diversas dimensiones de «profundidad» o «altura», “Aspectos del instante vivido”, en *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, año IV, n° 25, 1973, pp. 33-57, pp. 33-34.

⁶⁰ “La planificación del tiempo”, rev. *Diálogos*, Puerto Rico, año XIII, n° 32, 1978, pp. 31-53, p. 37.

⁶¹ Cfr. Mt. 26, 18; Lc., 21, 24; Col. 4, 5; Rom. 3, 25-26; 1 Tim. 2, 5-6; 1 Pedro, 1, 5; 1 Tesal. 5, 1-4; 2 Tesal. 2,6. En Lc.19, 41-44, Jesús llora ante Jerusalén porque no ha reconocido el *kairós* de la visitación.

⁶² E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, ed. cit., p. 420.

III. Instante de plenitud y eternidad

*No, no en la otra vida, sino en esta de aquí, eterna.
Hay minutos, tiene uno minutos en que, de pronto,
se detiene el tiempo y se hace eterno.*

Demonios, F. Dostoievski

Nos referimos a la eternidad en el tiempo siempre en sentido analógico ya que eternidad y tiempo son dos modos distintos de permanecer en el ser. “Este *permanecer en la existencia* que es la *duración* –sostiene Archidiacono–, se aplica de manera esencialmente distinta al Creador y a la creación. En Dios esta *permanencia* o durar (de la misma raíz del término latino *durities*), es eterno, no sujeto a la vicisitud de la temporalidad, que constituye a su vez la precariedad propia de la creatura. La relación entre eternidad y tiempo es la que se realiza entre una absoluta plenitud de posesión de la existencia y la extrema pobreza que no dispone, en su existir, más que de un instante por vez con exclusión de todos los otros. De aquí que el modo de preceder en la existencia de la eternidad de Dios no es, respecto del mundo, simplemente «cronológico» sino «ontológico»; (...) la diferencia entre lo temporal y lo eterno no se encuentra en la distinción cuantitativa de la duración (finita o infinita) sino cualitativa. Dios es eterno en tanto es la existencia en sentido pleno (como soberanía de posesión y como superabundancia que surge); el mundo es temporal en cuanto posee la existencia (o sea participa la posesión).”⁶³

Dios es eterno porque es Existencia plena, vitalidad infinita superabundante. El ser humano es finito y contingente pues su existencia es absolutamente dependiente de la comunicación de la Existencia; y es temporal por comportar su esencial potencialidad una dimensión indigente de lo aún no sido plenamente y por ello «es-siendo», en el paso continuo de la potencia al acto.

A pesar de las distancias, entre los dos tipos de duraciones se puede hallar un punto de analogía que las acerca, en la realidad

⁶³ “Tempo e creazione”, en rev. *Sophia*, Padova, III, IV, 1972, pp. 211-230, p. 215.

del *instante*. El instante es en Santo Tomás la medida de la duración⁶⁴. El «*nunc*» está presente tanto en la eternidad (*nunc aeternitatis*, infinito y pleno identificándose con el Ser infinito) como en la temporalidad (*nunc temporis*, finito e imperfecto, que se identifica con el acto finito y participado). El *instante* temporal es al tiempo como el *acto* al movimiento –*acto* de lo que está en potencia). La existencia «es» en el instante finito o infinito.

Es en la posibilidad de un «instante pleno» si bien finito y efímero donde se podría encontrar un destello de la eternidad como «Instante infinito de plenitud vital superabundante». La cumbre del esfuerzo humano temporal es imagen imperfecta de la plenitud de vida. “Experimentar la plenitud divina en el instante es el mayor sueño del hombre y su más alta conquista”, afirma Nicolás Berdiaev⁶⁵. La instrumentalización y superficialidad de la vida atentan contra esta meta: “El tiempo sufre una aceleración desenfrenada –sigue Berdiaev– y la vida del hombre obedece a este tiempo acelerado. Ningún instante tiene valor alguno ni plenitud alguna en sí mismo”. (...) “La integridad y la unidad del yo están vinculadas con la integridad y unidad del presente indescomponible, del instante en su valor eterno, que ya no es un simple medio para el instante que sigue. Pero esto equivale a decir que la integridad, la unidad y la profundización del yo suponen la contemplación, pues el instante en su valor entero, el instante indescomponible, es el instante de la contemplación que se rehúsa a ser un medio para el instante siguiente, y que es comunión con la eternidad.”⁶⁶ La primacía de la praxis impone una mirada soslayante a lo real e imposibilita esta experiencia humana receptiva. Praxis y horizontalidad o «mala infinitud» se identifican⁶⁷.

⁶⁴ “Unde quacumque mensura mensuratur esse alicuius rei, ipsi rei existenti respondet nunc ipsius durationis, quasi mensura: unde per nunc aevi mensuratur ipsum existens cuius mensura est aevum, et per nunc aeternitatis mensuratur illud ens cuius esse mensurat aeternitatis”, *I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2.

⁶⁵ *Cinco meditaciones...*, ed. cit., p. 151.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 159-160.

⁶⁷ Con «mala infinitud» nos referimos a la infinitud horizontal, el pasar “infinito” de un ser finito a otro en sentido cuantitativo o instrumental. Según M. Horkheimer esta primacía de la praxis termina convirtiéndose en algo estóli-

S. Kierkegaard dedicó algunas reflexiones a esta vinculación de la eternidad y el tiempo en el instante: “Si han de tocarse el tiempo y la eternidad, esto sólo puede suceder en el tiempo, y entonces nos encontramos delante del momento. El término con el que señalamos el «momento» es *Oejeblik*: mirada de los ojos, una expresión figurada y, por tanto no es tan fácil tratar con ella. Pero en ella tenemos una hermosa palabra, digna de nuestra atención. Nada hay tan rápido como la mirada, y, sin embargo, es conmensurable con el contenido de lo eterno”. (...) “Así entendido no es en rigor el momento un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, el primer intento de aquélla, por así decirlo, para detener el tiempo.”⁶⁸ Sitúa Kierkegaard esta posibilidad de irrupción de la eternidad en el tiempo en la naturaleza humana: “La síntesis de lo temporal y lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella primera, según la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sustentada por el espíritu.”⁶⁹

Pero no es esta una síntesis –en el caso de una plenitud del tiempo– que se dé necesariamente, sino que es una posibilidad de la libertad: “Por eso obra mal quien, abstrayéndose de lo eterno, vive sólo en el momento.”⁷⁰ Vive sólo el tiempo aparente, una vida descentrada, pues “la intimidad es la fuente de agua que mana con vida eterna y lo que brota de este manantial es gravedad”. (...) “Tan pronto como falta la intimidad, es perecedero el espíritu. La gravedad es, por tanto, la eternidad o la determinación de lo eterno en el ser humano”⁷¹.

El centro de gravedad, el centro íntimo personal, es permanente. La actividad humana, mediante el desarrollo de los hábitos, posibilita “momentos de vida plena” que pueden experimentarse como pálidos destellos de la plenitud de la vida eterna.

do porque pierde de vista los fines perseguidos. La visión del fin implica contemplación y no una mirada soslayante. Esta tesis es sostenida en *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969, cap. “Medios y fines”.

⁶⁸ *Il concetto dell'angoscia*, en *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972. A cura di Cornelio Fabro, pp. 155-156. La traducción es nuestra.

⁶⁹ Op. cit., p. 156.

⁷⁰ Op. cit., p. 158.

⁷¹ Op. cit., pp. 188; 191

Así como la virtud de la prudencia nos pone en contacto con el tiempo como posibilidad (en general con la potencia pasiva de los seres) para la libertad, la virtud de la templanza y sus formas derivadas nos pone en contacto con esta otra dimensión del tiempo como lugar del encuentro (con la potencia activa) y el gozo. De ahí la afirmación de Santo Tomás –repetimos– acerca de que la “finalidad y norma de la templanza es la vida eterna”⁷². La excelencia cualitativa del instante de gozo que permite la templanza, como vimos, sigue una analogía de proporcionalidad que depende de los integrantes del encuentro: del sujeto y sus disposiciones, por un lado, y de la riqueza ontológica del «otro». Todo gozo humano es resultado del encuentro adecuado con un «otro» con respecto al cual su naturaleza se halla dispuesta. Pensamos que el gozo, como resultado de un encuentro que significaría para el hombre la plenitud absoluta del dinamismo de su vida personal, sería la beatitud. Dice J. Durandeaux: “...el encuentro con el ser que nos colma es para nosotros el fin del tiempo. Si nosotros pudiéramos asignar un término a la obra del tiempo, éste sería precisamente aquel encuentro. Esta es la hora en la que dejamos de atender algo nuevo que fuese esencial. Lo esencial está ahí en la plenitud que nos colma.”⁷³ Eros, el peregrino, llegando finalmente a casa, acogido por el amor que lo estaba esperando, capaz de transformar su indigencia en fiesta. ¿Qué otra cosa nos sugiere el Cantar de los Cantares? ¿O quizás San Juan de la Cruz nos habla en sus versos de algo distinto?:

¡Oh llama de amor viva,
Que tiernamente hieres
De mi alma el más profundo centro
Pues ya no eres esquiva
Acaba ya si quieres
Rompe la tela de este dulce encuentro!

¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!

⁷² II-II, 141, 6.

⁷³ J. Durandeaux, *L'éternité dans la vie quotidienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 186.

¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,
 Que a vida eterna sabe
 Y toda deuda paga!
 Matando, muerte en vida la has trocado.

¡Oh lámparas de fuego,
 En cuyos resplandores
 Las profundas cavernas del sentido,
 Que estaba oscuro y ciego,
 Con extraños primores
 Calor y luz dan junto a su querido!

¡Cuán manso y amoroso
 Recuerdas en mi seno
 Donde secretamente solo moras:
 Y en tu aspirar sabroso,
 De bien y gloria lleno,
 Cuán delicadamente me enamoras!⁷⁴

El tiempo no es una realidad absoluta, al igual que el ser finito y contingente tampoco lo es. Así como el análisis de la contingencia y la finitud lleva a la formulación de la Necesidad y la Infinitud, el tiempo, en tanto instante finito de existencia plena, hace de la Eternidad, Acto de Existencia plena, la *conditio sine qua non* de su posibilidad ontológica. El tiempo se vuelve un absurdo para el hombre si se lo desliga de su tensión a la eternidad. El deseo humano de una plenitud de vida se vería colmado con aquel Encuentro. La eternidad no sólo es una hipótesis metafísica para la comprensión del ser temporal, sino que esta escrita en el anhelo existencial del hombre, en su experiencia cotidiana⁷⁵.

⁷⁴ San Juan de la Cruz, *Obras*, Burgos, 1929, IV, 6. No perdemos de vista el carácter de sobreelevación por la gracia de la naturaleza humana que hace posible esta experiencia que no es fruto del esfuerzo humano, sino don.

⁷⁵ Afirma San Agustín: "No voy hacia las cosas que han de venir y pasar, sino a las que son desde antes; no disperso sino dilatado, no por disipación sino por acrecentamiento corro tras el premio de la vocación suprema donde oiga la voz de tu alabanza y contemple tu deleite ni venidero ni pasajero" (*Conf.*, L. XI, cap. 29).

Con esto no estamos realizando una desvalorización del tiempo, sino mostrando su superior dinamismo. No podemos obviar aquí la Buena Noticia de la Revelación por la que sabemos también que nada del amor humano se perderá sino que se integrará también a la vida eterna como comunidad de amor en la Comunidad de los Santos.

La justificación del tiempo por la eternidad fue formulada explícitamente por Aristóteles en el *De Caelo*: “El fin de todo el cielo y el fin que abraza a todo el tiempo y la infinitud es la eternidad.”⁷⁶ El bien (*télos*) del tiempo es también el *kairós*, aunque éste bien se realice en el tiempo y aquél fuera del tiempo, pero entre uno y otro hay un punto de analogía: la plenitud del instante.

El gozo que se experimenta en la plenitud del *kairós* como momento de coincidencia es, en última instancia, aquello para lo cual estamos capacitados por naturaleza. Por creación tendemos al bien, hacia lo otro, como aquello capaz de despertar la vida que ya está en potencia en nosotros. Ese bien potencial pasa parcialmente al acto en la adecuación, en la coincidencia con los otros seres. ¿No será el gozo la expresión subjetiva del paso de una cierta plenitud de vida en potencia a la plenitud en acto, del paso del poder ser al ser, del paso de la potencia al acto en un ente viviente espiritual, posibilitado por su comunicación con los demás seres? Y en última instancia, la adecuación que se realiza, ¿no es la adecuación de la potencia al acto, la adecuación entre lo que podía ser y lo que es y esta adecuación no es una mayor realización de la «palabra» divina en el seno del hombre?

El *kairós* como momento pleno implica el gozo en tanto que festejo por el acto vital que la potencia tendía a ser. Hecho posible por la capacidad de recepción del sujeto que consigue la templanza en todas sus formas y la profundidad de donación del objeto. Aquella “alegría que aspira a ser eterna”, como diría Nietzsche, comienza a ser visible en el *kairós* entendido como encuentro que posibilita una plenitud de vida en el tiempo. No en vano intuía Nietzsche una vinculación entre gozo, eternidad y nupcialidad. Todo amor al acto es en última instancia por amor

⁷⁶ I, 9, 279 b.

al Acto. Más que buscar «poseer» el bien o lo bello lo que el amor busca es «vivirlo» en la propia naturaleza mediante la comunicación con los otros seres. De ahí la afirmación de Amadeo Silva Taraouca con que iniciamos este trabajo: “El instante es la absurdidad de la vida humana, si no es un destello de la vida divina.”⁷⁷

⁷⁷ “L’instant de l’esprit”, loc. cit., p. 103.

ESTUDIOS COMPLEMENTARIOS

A propósito de estos estudios

Incluimos a continuación dos estudios puntuales sobre algunos de los temas principales que venimos desarrollando.

El primero versa sobre la apertura a la eternidad desde la reflexión en la existencia temporal humana. Para este tema tomamos el pensamiento de Edith Stein e incluimos la crítica que esta autora desarrolla a la aparente identificación del ser con el tiempo hecha por Martin Heidegger. Nos pareció sumamente interesante el modo de plantear y resolver el problema de la relación entre el tiempo y la eternidad desde la experiencia subjetiva que Edith Stein lleva a cabo en *Ser finito y Ser eterno* y lo vemos íntimamente relacionado con nuestro trabajo, sobre todo en lo que respecta a la posibilidad de un presente auténtico.

En el segundo estudio exponemos algunas ideas de Jürgen Habermas con respecto al tema de la comunicación. La importancia de este tema como supuesto de la posibilidad del *kairós*, en la línea del estudio que tratamos en la cuarta parte del trabajo, nos llevó a la elaboración de este anexo. En él tratamos de poner en evidencia la necesidad de la aceptación de la connaturalidad hombre-mundo como supuesto teórico del tema de la comunicación. Pensamos además que este gran tema será una de las derivaciones inmediatas del trabajo. Nos pareció importante incluir el pensamiento de este autor por la gran difusión que ha tenido en los últimos años su *Teoría de la acción comunicativa*.

EDITH STEIN. ASPECTOS DE LA TEMPORALIDAD HUMANA

a. A propósito de un comentario

Es conocida la importancia de las reflexiones de Edith Stein en el ámbito de la ética —de allí nuestro interés en este anexo—: su incansable llamado a la vida interior como único camino para la posesión por el hombre de la verdad y la libertad y mediante ellas, de su destino temporal y eterno.

Su obstinación por desentrañar el misterio de la interioridad fue lo que la llevó a la escuela fenomenológica de Gotinga en 1912. La fenomenología estaba en ese momento pasando por sus años de mayor efervescencia, bajo la dirección de Edmundo Husserl. Prometía ser una puerta de salida de la atmósfera asfixiante que se había creado en el ambiente intelectual a causa del idealismo y racionalismo neokantiano. El llamado de Husserl, «volver a las cosas mismas», atraía a la joven generación. La mayoría de los discípulos de Husserl apostó a esta promesa. Edith Stein la cumplió hasta sus últimas consecuencias.

Cuando Husserl es nombrado profesor titular de la Universidad de Friburgo, Edith Stein lo acompaña como su asistente. Es allí donde tiene ocasión de conocer a M. Heidegger¹. Más tarde

¹ Edith Stein menciona este primer encuentro en su autobiografía *Estrellas amarillas*, Madrid, ed. Espiritualidad, 1992, p. 377. Allí señala discrepancias de Heidegger con la fenomenología: “Tuvimos también una reunión de invitados numerosos en casa de Husserl. Si no me equivoco, fue aquella noche cuando conocí a Heidegger. Ya se había habilitado para la enseñanza con Rickert y Husserl lo había aceptado como colaborador de su antecesor en la cátedra. Tuvo su lección inaugural cuando Husserl estaba ya en Freiburg. Tenía claras discrepancias frente a la fenomenología. La que más tarde había de ser su mujer, entonces señorita Petri, iba al seminario de Husserl y era una objetora muy enérgica. Él mismo me dijo algo sobre ella con esta expresión: «Cuando una mujer es tan obstinada, detrás está escondida la imagen de un hombre». (...) “Aquella tarde Heidegger me hizo muy buena impresión. Era callado y retraído cuando no se hablaba de filosofía. Pero apenas salía una cuestión filosófica, se llenaba de vitalidad”.

revelará sus diferencias intelectuales definiendo al pensamiento de Heidegger como “filosofía de la mala conciencia”². ¿Por qué definió E. Stein el pensamiento de Heidegger como “filosofía de la mala conciencia”? Pensamos que la respuesta está en algunas notas a pie de página en *Ser finito y Ser eterno*.

Ser finito y Ser eterno es su obra filosófica de mayor importancia, posterior a *El problema de la empatía*. Resultado de la ampliación de *Acto y potencia*, trabajo que, a su vez, tiene una gran impronta de su traducción al alemán del *De veritate* de Santo Tomás. Es una obra madura, amplia y profunda. Escrita en el Carmelo y publicada en 1936 –alrededor de nueve años después de la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger–. Edith Stein busca en esta obra, entre otras cosas, reformular planteos metafísicos, antropológicos y éticos presentes en el agustinismo y el tomismo –y también en menor medida en otros autores medievales como Duns Escoto–, en lenguaje fenomenológico. Un lenguaje que las mentes contemporáneas supieran entender. Su obra es un puente que une el medioevo al siglo XX, integra elementos de los siglos intermedios y los enriquece con aportes propios.

b. Los planteos de *Ser finito y Ser eterno* y *La ciencia de la cruz*

1. Potencia, acto y temporalidad

Antes de llegar al punto central de la reflexión que E. Stein hace sobre el pensamiento de Heidegger, vamos a desarrollar los

² Esta afirmación aparece en la obra de Posselt, *Edith Stein, una gran mujer de nuestro siglo*, San Sebastián, ed. Dinor, 1960, p. 107: “El mismo Profesor Koch apunta sus recuerdos del primer encuentro en Breslau. Dice así: «Me senté primero con el Dr. Biberstein, su cuñada, su señora y su madre. Al poco rato se abrió la puerta y apareció Edith Stein. Aun me acuerdo muy vivamente de su elegante vestido azul celeste, impresionándome su sencillez. Ella tenía ya entonces un nombre, pero le repugnaba todo alarde. De sus ojos que miraban serenamente salía un encanto especial que me cautivó. Imborrablemente se grabó en mí una palabra suya. Breve y certeramente caracterizó a la filosofía de Heidegger como la ‘filosofía de la mala conciencia’».”

pasos previos del razonamiento para que se comprenda el marco en que se encuadra.

Al comienzo de *Ser finito y Ser eterno*, E. Stein señala la necesidad de llegar a una comprensión clara de los conceptos de acto y potencia, dado que desempeñan un papel clave dentro del tomismo: “La doctrina del acto y la potencia era como la puerta de un gran edificio, que ya desde lejos se levantaba en toda su majestad. Desde la primera mirada comprendimos la necesidad de analizar, mediante esta pareja de conceptos, el campo del ser en toda su extensión.”³

Se propone llegar a estas nociones por un camino distinto al que recorre Santo Tomás en el *De ente et essentia* (aquí la vía fue el propósito de comprensión metafísica de la distinción creatura-Creador, particularmente entre Dios y los ángeles). E. Stein quiere probar una senda típicamente moderna: “Para el que desconoce el pensamiento medieval los argumentos de Santo Tomás en torno al ser pueden sonar irrazonablemente remotos: Dios, los ángeles —¿qué sabemos de ellos y de dónde viene tal conocimiento? «Querubines y Serafines ... son para nosotros objetos de fe, la que nos enseña que están en la potestad celeste» (San Agustín, *De Trinitate*, X, 9). Pero hay algo que de modo totalmente distinto, nos es cercano, inevitablemente cercano. Todas las veces que el espíritu humano en su búsqueda de la verdad ha encontrado un punto de partida infaliblemente cierto, se ha topado con esta realidad inevitablemente vecina: el dato de hecho del propio ser: «¿qué hay más cierto que la conciencia que tenemos de vivir?» (...) porque esto no se ve con los ojos de la carne. Es como una ciencia interna por la que nosotros sabemos del vivir, de modo que un filósofo de la Academia no puede objetar: «Quizá tú duermes sin saberlo y lo que ves lo ves en sueños». (...) Pero quien, con ciencia cierta, sabe que vive no dice: «sé del estar despierto», sino «sé del vivir», aunque duerma o esté despierto, vivo. (San Agustín, *De Trinitate*, XV, 12)”⁴.

El punto de apoyo es el «*ser*» del Yo, fenomenológicamente

³ Ed. cit., p. 68.

⁴ Op. cit., p. 72.

abordado. Se emparenta aquí con la línea que va desde San Agustín a Husserl, pasando por Descartes: “En cada caso, en el «vivir» de San Agustín, en el «yo pienso» de Descartes, en la conciencia, en lo vivido en cada caso de Husserl, se oculta seguramente un «yo soy». Éste no es deducido, como parece sugerir la fórmula «*cogito, ergo sum*», sino que se lo encuentra de modo inmediato: pensando, sintiendo, queriendo o en cualquier modo espiritual que sea, soy y soy consciente de este ser. Esta certeza del propio ser es en cierto sentido el conocimiento más originario; no es la primera en el orden temporal, pues la disposición natural del hombre se dirige sobre todo al mundo externo y pasa mucho tiempo antes de que se encuentre a sí mismo; y no lo es tampoco en sentido de ser un principio del cual se pudieran deducir lógicamente todas las otras verdades o en relación al cual se pudiera medir todo lo otro; pero lo es en el sentido de ser aquello que me es más cercano, que me es inseparable y por lo tanto como un punto de partida más allá del cual no se puede ir. (...) Inmediatamente que el espíritu emerge con la reflexión en la consideración del simple dato de hecho de su ser, se le presenta un triple interrogante: ¿Qué es el ser del que soy consciente? ¿Qué es el Yo que es consciente de su ser? ¿Qué es el movimiento del espíritu, en el que me encuentro y en el que soy consciente de ello en cuanto mío y en cuanto movimiento?”⁵

Hasta aquí el punto de partida es similar al de Heidegger. Similar es también su primera conclusión: la temporalidad del «ser» del Yo: “Si me dirijo hacia el ser, éste se revela en sí, como es en sí mismo, con un doble rostro: el del ser y el del no ser. El «yo soy» se escapa a la mirada. (...) El ser, del que soy consciente como de mi propio ser, no se puede separar de la temporalidad. Como ser «actual», como presente, efectivo y puntual; un «ahora» comprendido entre un «no ya» y un «no todavía».”⁶

En un segundo momento, y desde la experiencia de la temporalidad, desarrolla las nociones de acto y potencia. “... con la idea de ser y de no-ser se manifiesta al mismo tiempo la de la ac-

⁵ Op. cit., p. 73.

⁶ Op. cit., p. 74.

tualidad: el ser que se nos aparece es presente-real (efectivo); podríamos también decir, plenamente viviente, porque el ser que estamos considerando es la vida del Yo" (...) ... "lo que era no es ya, lo que será no es todavía, pero no son simplemente nada; ser pasado y ser futuro no equivalen simplemente a no-ser. Esto no quiere decir solamente que el pasado y el futuro tengan un ser cognoscible sólo en el recuerdo o en la espera, un «*esse in intellectu*» («*sive in memoria*»). El ser presente-real (efectivo) del instante no es pensable como subsistente en sí –como no lo es el punto fuera de la línea, como tampoco lo es el instante fuera de la duración temporal– y, si lo tomamos en la conciencia, se nos presenta como algo que, emergiendo de la oscuridad, pasa a través de un rayo de luz, para caer nuevamente en la oscuridad; o como la punta de la cresta de una ola, que a su vez es parte de una corriente– todo esto intenta alcanzar a partir de imágenes, al ser que tiene una duración, pero no es actual en la *duración entera*. ¿Cómo se puede entender esto? En lo que soy en este momento, hay escondido algo que no soy actualmente, pero que devendrá actual en el futuro y esto que soy actualmente, lo era antes, pero no actualizado. Mi ser presente contiene la posibilidad de un ser actual futuro y supone una posibilidad en mi ser precedente; es a la vez, actual y potencial...”⁷

El ser pleno, por otra parte, se identifica con el acto: "... mi ser pasado y mi ser futuro en cuanto tales son absolutamente nada: yo existo en este instante, ni antes ni después. Sólo por el hecho de que en el recuerdo y en la espera retengo espiritualmente mi ser pasado y futuro en un cierto ámbito no delimitado, se compone en mí la imagen de un pasado y de un futuro lleno de ser que permanece, de una extensión de existencia, mientras que de hecho mi ser se encuentra en el filo de la navaja. (...) Nuestro Yo se ha revelado como temporal, o sea como actualidad puntual, que continuamente emerge a la luz de modo siempre nuevo. Pero esta actualidad no es pura: en el presente puntual están juntos lo actual y lo potencial, yo no soy del mismo modo todo lo que soy en este instante. (...) Lo que un hombre hace, es la realización de lo

⁷ Op. cit., p. 75.

que puede y lo que puede es expresión de lo que es, con la actualización de su facultad en el obrar, su esencia alcanza el máximo despliegue del ser. Lo que para nosotros se presenta separado, en Dios es uno. (...) A la perfecta unidad del Ser divino se contraponen la imperfección y la división del ser creatural: a pesar del abismo entre ellos, hay algo en común que permite hablar en los dos de «ser». Todo lo que es, en cuanto es, es algo según el modo del Ser divino. Pero en cada ser excepto en el Ser divino, hay mezcla de no-ser y este hecho produce sus consecuencias en todo lo que él es. Dios es acto puro. Cuanto mayor es la «participación del ser», de la cual goza una creatura, tanto más vigorosa es su actualidad. Cualquiera cosa que es, es actual, pero no de manera plena.”⁸

Así llega E. Stein a las nociones de acto y potencia a partir del análisis fenomenológico de la vida del Yo. Por otro lado estas nociones cumplen aquí un papel similar al que desempeñan en el *De ente et essentia*: comprender la distinción metafísica entre la creatura y el Creador.

2. *Las vivencias y la vida del Yo (los accidentes y la sustancia)*

Adelantemos un poco el razonamiento hasta llegar al punto de la controversia con Heidegger, que se sitúa a un nivel más profundo de las vivencias del Yo.

E. Stein pone una lente de aumento sobre la experiencia de la temporalidad en la vida del Yo. Allí distingue dos instancias: las vivencias específicas y el «yo» que las sostiene: “«Mi pensar» está realmente presente ahora en mí, el meditar sobre el problema del ser. Pero no ha comenzado ahora solamente, en este instante; «dura» desde hace mucho y durará todavía por un largo tiempo hasta que no sea absorbido por otra realidad psíquica o sorprendido por una imprevista «impresión externa». (...) Considerada más de cerca, sin embargo, parece que esta unidad de experiencia vivida así llamada «actual», no es definitivamente un todo. En rigor del término, es «plenamente» viviente sólo lo que se actualiza en el presente inmediato; pero este «*nunc*» es un ins-

⁸ Op. cit., pp. 76 a 79.

tante indivisible y lo que lo llena «se hunde» inmediatamente «en el pasado»; cada nuevo «*nunc*» está lleno de una nueva vida. Pero he aquí una gran dificultad: si el ser temporal se transforma siempre inmediatamente en no-ser, si nada puede «estar y permanecer» en el pasado, ¿cómo se puede hablar de unidad de la duración? (...) Por ahora mantengamos esta conclusión: mi ser es un movimiento continuo, un fluir, un ser «pasajero» en el sentido más riguroso, en extrema oposición con el ser eterno, inmutable-presente.”⁹

¿Dónde se apoyan las vivencias? Y, por otro lado, ¿de dónde proviene su unidad en la duración, a pesar del instantáneo fluir de la vida? En términos fenomenológicos de dos trascendentes: el objeto –pues toda vivencia es intencional–, y el Yo –pues el Yo no se identifica con las vivencias, sino que éstas viven de la vida del yo–: “«En mí» hay entonces algo –y en verdad de muchas maneras– que me es desconocido. En este sentido el yo no es parte del contenido de la experiencia vivida, está (sic!) más allá de la experiencia, de modo similar aunque no idéntico, al del objeto al cual se orienta la experiencia vivida. Husserl denomina a ambos, al objeto y al «Yo psíquico», «trascendentes».”¹⁰

El Yo es el sujeto de las vivencias, lo que permanece a través de la duración: “Lo que es importante entender antes que nada es que el Yo vive en cada vivencia y que por esto es ineliminable. Es inseparable de cada contenido vivido, pero no se lo considera como «parte» de este contenido. Al contrario cada vivencia le pertenece; el Yo es lo que vive en cada una de ellas. (...) El Yo «vive» y la vida es su ser”. (...) “... aquí no indagamos si ha estado siempre o si estará siempre, intentamos mostrar que no inicia y no desaparece como la unidad de la experiencia vivida, sino que es algo «viviente» cuya vida se llena de contenidos múltiples. (...) Se torna así un poco menos enigmático el que los contenidos de las vivencias alcancen el ser real, si bien lo tocan de tanto en tanto un solo instante en un «punto». No se trata en efecto, de su ser propio, ya que son incapaces de alcanzar el ser por sí mismas,

⁹ Op. cit., pp. 81-82.

¹⁰ Op. cit., p. 84.

sino que participan solamente del ser, a través del Yo, en cuya vida entran a su ser. El Yo es por esto –en relación con aquello a lo que le concede ser y en relación con lo que por él y en él asciende al ser– «ente en un sentido eminente» (...) en el sentido de lo que «sostiene» en relación a lo que es sostenido.”¹¹

Edith Stein lleva a cabo una tarea de verdadera «traductora». Su docilidad intelectual le permite asimilar e interpretar sin inconveniente, tesis filosóficas pertenecientes a distintos contextos culturales. Es asombroso ver cobrar vida nuevamente a las «antiguas» nociones de acto, potencia, tiempo, sustancia y accidente –que vienen iluminando el pensamiento desde Aristóteles– a través del método y lenguaje fenomenológico.

Avancemos ahora un poco más en el razonamiento para poder arribar al tema que nos ocupa principalmente.

3. *Finitud y contingencia del Yo*

La sustancia «Yo» es sujeto de las vivencias, pero en sí misma no es absoluta: “La vida del Yo no abraza todo lo que es suyo, es siempre viva en tanto que es, pero «su vivir no es el del acto puro» que abraza todo su ser: su vivir es «en el tiempo», procede de momento en momento. (...) Un vacío se abre en varios puntos de su ser, ¿ha venido de la nada? ¿Va hacia la nada? ¿En cualquier momento puede abrirse debajo suyo la vorágine de la nada? Cómo nos aparece de golpe tan débil aquel de quien poco antes habíamos dicho que es ente en máximo grado. (...) Es viviente, pero no alcanza a mantener en vida lo que le es necesario para vivir, su vida necesita de contenidos y sin contenidos está vacío, es nada”. (...) “... ¿de dónde le vienen al Yo esos contenidos sin los cuales es nada? Un rumor penetra en mí, viene de fuera, no florece del yo, propio del yo es solamente el «ser conmovido» o el percibir”. (...) “Así la vida consciente del Yo, por sus contenidos depende de un doble más allá, de un mundo exterior y de un mundo interior, que se revelan en la vida consciente del Yo, en la esfera del ser que es inseparable del Yo. ¿Es el Yo una fuente de la vida? Ya que la

¹¹ Op. cit., pp. 85-86.

vida es el ser del Yo, esto podría significar que la vida tendría el ser del mismo Yo. Pero esto no corresponde evidentemente a las singulares propiedades constatadas en este ser, o sea, a la enigmaticidad de su origen y de su fin, a los vacíos incolmables de su pasado, a la imposibilidad de llamar al ser lo que le es propio (los contenidos) y mantenerlo y no concurda con lo que el Yo mismo es y con el modo como tiene experiencia de su ser. Se experimenta como algo viviente, existiendo en el presente y en el mismo tiempo como proveniente del pasado y perviviendo ya un futuro: él mismo y su ser están ineludiblemente ahí, está «arrojado en el ser-ahí».¹²

4. *Ser finito y Ser eterno*

E. Stein afirma haber llegado a una experiencia similar de la finitud del Yo, que M. Heidegger: el hombre está en y por detrás de todas sus vivencias, sosteniéndolas, pero no se puede sostener a sí mismo. Pero mientras que a M. Heidegger este hecho lo inclina a pensar en la situación angustiante de que el hombre se levanta sobre la nada, para E. Stein es un argumento a favor del carácter creatural de la persona humana: “M. Heidegger dice de manera excelente que el hombre se encuentra en el ser-ahí sin saber cómo ha llegado ahí, que no es ni por él mismo ni para sí mismo y que de su propio ser no puede esperarse una respuesta al problema de su origen. Con esto no se elimina el problema del origen. Se lo pasa a silencio forzosamente o se lo proscribire como sin sentido, pero retorna siempre a reapropiarse de la especificidad del hombre de manera irrecusable y siempre nueva; exige un Ser que sin fundamento, esté fundado en sí mismo y funde a su vez el ser del hombre, exige un Ser que arroje al «arrojado». De tal modo que el «ser arrojado», la derrelicción, se revela como creatureidad. (...) Por esto estamos obligados a definir como recibido al ser del Yo, este presente viviente en continuo cambio. Es puesto en el ser-ahí y es mantenido de instante en instante. De esta manera es posi-

¹² Op. cit., pp. 89-91.

ble hablar de un inicio, de un fin y también de una fractura en su ser.”¹³

Al no encontrar respuesta dentro de sí misma a la pregunta por el propio origen, E. Stein, prosiguiendo un movimiento natural –si bien incluye un salto no violento– en el discernimiento, busca «fuera de sí» esa respuesta, perseverando en el anhelo hacia la última claridad posible.

¿Cuál es el movimiento natural que, según Edith Stein, empuja a la «buena conciencia fenomenológica», que no silencia la pregunta, que tantea una respuesta? La experiencia del carácter no-absoluto del Yo es –como vimos en la segunda parte del trabajo– ambivalente: es experiencia del no-ser; pero también y sobre todo es experiencia del ser que somos sin dárnoslo a nosotros mismos: “Mi ser, en el modo como lo encuentro dado y en el cual me encuentro a mí mismo, es un ser inconsistente; yo no soy por mí, por mí soy nada, en cada instante me encuentro frente a la nada y debo recibir como regalo de instante en instante de nuevo el ser. Sin embargo este ser inconsistente es «ser» y yo en cada momento estoy en contacto con la plenitud del ser.”¹⁴

Por otro lado, la experiencia «negativa» de la finitud, del no-ser, de no poder abrazar todo el ser que podemos ser, musita el ansia de una vida plena. De este modo, la idea de eternidad no es extraña al Yo. Podemos atisbar la naturaleza de la eternidad a partir de la conciencia de nuestra contingencia: “El Yo puede alcanzar la idea del ser eterno no sólo a partir del devenir sino también a partir de la peculiaridad de su ser que se prolonga de un instante a otro instante: el Yo retrocede con espanto frente a la nada y no sólo desea una continuación de su ser sin fin, sino también la plena posesión de su ser, un ser que pueda abrazar la totalidad de sus contenidos en un presente inmutable, en vez de encontrarse siempre de nuevo en el desaparecer de aquello que recién se ha asomado a la vida. Alcanza de este modo la idea de plenitud, eliminando de su propio ser aquello de lo que tiene conciencia que es una deficiencia.”¹⁵ La finitud entonces nos habla

¹³ Op. cit., p. 91.

¹⁴ Op. cit., p. 92.

¹⁵ Op. cit., pp. 92-93.

del no-ser y del «ser» que somos y es en esta misma realidad fisurada que nos forjamos la idea de un Ser que no tenga nada de no-ser y la posibilidad de dicho modo de existencia. Este es un ejemplo del razonamiento por analogía. La respuesta no es equivalente a la pregunta, pero busca en la analogía hacer más conocido lo desconocido, sabiendo que nunca terminará de definirlo, puesto que esa imposibilidad corresponde esencialmente al pensamiento analógico.

Pero puede suceder, sostiene E. Stein, que la conciencia fenomenológica se quede atascada en la descripción del aspecto negativo de la finitud y sólo en él, sumergiendo la afectividad en la angustia frente a la nada: “La inconsistencia y la caducidad del propio ser se torna clara al Yo cuando la encuentra con el pensamiento e intenta alcanzar el fundamento. Lo arrastra, antes de cualquier reflexión retrospectiva y de cualquier análisis de la propia vida, a través de la «angustia» que acompaña en la vida al hombre no redimido bajo formas distintas (como miedo a esto o aquello) pero en última instancia como angustia de cara al propio no-ser y lo «pone delante de la nada».”¹⁶ Pero la nada no es para E. Stein, a diferencia de Heidegger, el último y único dato fenomenológico: “Su prolesión –afirma sobre Heidegger– en Friburgo: «¿Qué es metafísica?» pone en el centro de la discusión la nada. La condición espiritual por la cual el hombre es puesto en presencia de la nada es la «angustia»: mientras «lo que es» huye y «nosotros huimos también de nosotros mismos», la angustia revela la nada. Y es en la clara percepción de la nada en la angustia, que se revela sobre todo la manifestación originaria del ente «como tal»: o sea como ente y «no nada». La penetración del ser-ahí en la nada a causa de la angustia, significa la superación del ente en la totalidad: la «trascendencia» (...) “el problema de la nada abraza toda la metafísica: porque el ser y la nada se pertenecen mutuamente «porque el ser mismo en su esencia es finito y no se revela sino en la trascendencia del ser-ahí, que es sostenido fuera de la nada». «La antigua metafísica en la frase ‘*ex nihilo nihil fit*’ entiende la nada en el sentido de la materia privada de la forma

¹⁶ Op. cit., p. 94.

y hace valer como ente sólo aquello que está configurado. La dogmática cristiana niega la verdad de la tesis '*ex nihilo nihil fit*', sostiene al contrario: '*Ex nihilo fit ens creatum*' e interpreta el *nihil* como la ausencia del ser extra-divino. El problema del ser y la nada como tales no han sido afrontados». Es claro: la conferencia dirigida a un público no especialmente preparado, al que quería estimular más que instruir, renunció al rigor del tratamiento científico. El modo de expresarse tiene un aditamento mitológico: se habla de la nada casi como si fuese una persona, que se debe al fin ayudar a recuperar sus derechos siempre postergados. Se nos recuerda que «la nada alguna vez era todo».¹⁷

Para E. Stein, la angustia como sentimiento primitivo frente a la vida no es natural sino «enfermiza». Además, no toda seguridad en el vivir, como sostiene Heidegger, es fruto de una existencia inauténtica, superficial, inconsciente de su condición. La seguridad proviene de la experiencia del «ser» y de ser conservados en el ser: “La angustia no es ciertamente el sentimiento predominante de la vida. Lo es en casos que llamamos morbosos,

¹⁷ Ibidem. Continúa diciendo: “¿La antigua metafísica ha entendido siempre, la materia informe como nada? En tal caso no habría sabido presentar esta proposición, pues cada «objeto formado» ha sido formado o estructurado a partir de una materia informe. Distingue lo que es puramente no existente del no existente que «es» en cierto sentido (según la posibilidad). Y esta es la materia, de la que es formado cada ente en sentido «propio». (...) “Ahora, ¿en qué sentido se debe entender la proposición «*ex nihilo fit ens creatum*»? Solamente de esta manera: el Creador, en el acto de creación, no está condicionado por ningún otro ente, porque no hay otro ente en absoluto que no sea ni el Creador ni la creatura”.

“¿Tiene razón entonces Heidegger cuando afirma que la dogmática cristiana no afronta ni el problema del ser ni el de la nada? Tiene razón en cuanto la dogmática cristiana no «enfrenta el problema» sino «enseña». (La dogmática puede preguntarse si una determinada tesis sea o no dogma; pero lo que está establecido como dogma ya no es un problema para la dogmática)”.

“Esto no quiere decir que no se interese por el ser y por la nada. Habla del ser hablando de Dios; y habla de la nada en muchos contextos; por ejemplo, cuando habla de la creación y por creatura entiende un ente cuyo ser implica un no ser. Porque «somos tan finitos... que no estamos en situación de por voluntad propia traernos originariamente de la nada», el manifestarse de la nada en nuestro ser significa, al mismo tiempo, la apertura de nuestro ser finito y afectado por la nada, al ser infinito, puro, eterno”.

pero normalmente nos portamos con gran seguridad, como si nuestro ser fuera estable. Esta seguridad puede depender del hecho de que estemos cerrados en una visión superficial, que a causa de un tiempo «que dura» se nos muestra ilusoriamente un «ser estable y duradero» y nos impida, por la «preocupación» por la vida, percibir la nada. Pero en general y en sentido absoluto no se puede hablar de la seguridad del ser como de un simple resultado de tal ilusión o auto-ilusión. La desarticulación retrospectiva de nuestro ser, hecha con el pensamiento, muestra en qué poca medida el fundamento de esta seguridad se encuentra «en el mismo» y en cómo de hecho esté expuesto a la nada. ¿De esta manera se demuestra entonces que aquella seguridad del ser está objetivamente infundada, que por eso es «irracional», y que la actitud de vida racional sea una «libertad para la muerte...» apasionada, segura de sí y «angustiada»? (*Ser y Tiempo*, p. 266). De ninguna manera. De cara a la innegable realidad de la fugacidad de mi ser, prorrogado, por decir así, de momento en momento, siempre expuesto a la posibilidad de la nada, está la otra realidad, también inconfundible, que no obstante esta fugacidad yo soy y de instante en instante soy conservado en el ser y que yo en este ser fugaz encuentro algo duradero. Sé que soy conservado y por eso estoy tranquilo y seguro: no es la seguridad del hombre que está sobre terreno sólido por mérito propio; pero es la dulce y alegre seguridad del niño sostenido por un brazo robusto, seguridad objetivamente considerada, no menos razonable. ¿O sería «razonable» el niño que viviese con el temor continuo de que la madre lo dejara caer?”

“En mi ser me encuentro con otro ser, que no es el mío, pero que es el soporte y el fundamento de mi ser, de por sí sin sostén y sin fundamento.”¹⁸

¹⁸ Op. cit., pp. 95-96. Las referencias a las páginas de *Ser y tiempo* corresponden a: *Sein und Zeit*, Halle, 1927. J. H. Newman en *El asentimiento religioso* (Barcelona, Herder, 1960, segunda parte, cap. sobre *El sentido ilativo*), sostiene que muchas de las proposiciones de la fe son connaturales a la inteligencia humana, que, si bien no puede dar razones que satisfagan las pretensiones racionalistas, sin embargo, está absolutamente cierta de su veracidad. Tal seguridad se basa en la connaturalidad entre la verdad y la inteligencia, por la que

De esta manera, E. Stein troca el binomio «angustia-nada» por el de «seguridad-Ser», partiendo de la misma descripción de la experiencia de la finitud y contingencia del ser humano.

Pero, ¿por qué «mala conciencia»?

Según E. Stein, la filosofía de Heidegger está desarrollada a partir de ciertos prejuicios. Los prejuicios eran un defecto capital del racionalismo para la fenomenología y lo son también de toda filosofía que tenga pretensiones «teoréticas». Uno de estos prejuicios es la identificación del ser y el tiempo: “Heidegger en Kant und das Problem der Metaphysik (Bonn, 1929, p. 231), interpreta el $\tau\acute{o}\tau\iota\ \eta\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\iota\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$ como «lo que siempre ha estado» y aquí encuentra «el momento de constante presencia»; entiende también la $\omicron\upsilon\ \sigma\iota\zeta\alpha$ como presencia (*Sein und Zeit*, p. 25). En ambas expresiones ve una «espontánea y autónoma comprensión del ser en base al tiempo». Pensamos al contrario que la comprensión del ser es el fundamento para comprender el tiempo y no podemos encontrar ningún punto de apoyo para sostener lo contrario en los textos de Aristóteles. Es evidente que la investigación de Heidegger parte de una determinada opinión, preformada, sobre el ser: no sólo de aquella «comprensión preontológica del ser», propia del hombre, sin la cual sería imposible plantear el problema del ser. Ni siquiera de aquella ontología pura, como la entiende Heidegger: investigación que toma en consideración el ser de un punto de vista no finito y privado de preconceptos, para llevarlo a la «palabra». Él intenta ante todo demostrar la temporalidad del ser. De allí que se impida toda vía de salida hacia lo eterno; de allí que no pueda darse una «esencia» separada de la existencia, que se actualiza en la existencia; de allí que no pueda existir un «significado» distinto de la comprensión, comprendido en el compren-

ésta «instintivamente» –según la expresión de Newman– reconoce a aquélla. Sostiene a su vez Newman, que este es el modo de conocer en todas las áreas, científicas, humanas, políticas, etc., y que la mayoría de nuestras conductas en la vida suponen un conocimiento de este tipo; y que por lo tanto, el deseo del racionalismo de probar todo exhaustivamente mediante argumentos a los que no escape nada en sus proposiciones, es un deseo imposible de realizar, pues no es ese el modo de proceder el conocimiento en la naturaleza humana. En esta línea pensamos que se orienta la tesis de la «razonabilidad» de la seguridad ontológica del hombre, que propone E. Stein.

der; de allí que no puedan existir «verdades eternas», independientes de la conciencia humana; si así fuera, la temporalidad del ser sería infringida y eso no debe suceder; aun si para ser explicadas la existencia, comprensión y «descubrimiento» exijan algo independiente de ellas, algo fuera del tiempo, algo que a través de ellas y en ellas entra en la temporalidad.”²⁰

Es el prejuicio que identifica el ser con el tiempo, según Edith Stein, el responsable de la «mala conciencia». Impone una orientación al razonamiento que al parecer, es contraria al espíritu con que nació la fenomenología. Este espíritu abogaba por una vuelta a las cosas, sin «anteojeras» de ningún tipo, sin preconceptos, para dejar hablar a la realidad tal cual se manifiesta. Esta, pensamos, podría ser la razón por la que Edith Stein llama al pensamiento de Heidegger, «filosofía de la mala conciencia».

La toma de postura frente al pensamiento de Heidegger nos ha servido de excusa para recorrer el itinerario que para Edith Stein lleva del ser finito al Ser eterno.

²⁰ Op. cit., p. 179. Sigue E. Stein: “Bloqueadas estas agudas críticas, su lenguaje toma un tono particular y desdenoso: por ejemplo cuando habla de «verdad eterna» como de «restos de la teología cristiana aun no eliminados definitivamente de la problemática filosófica» (*Sein und Zeit*, p. 299). Aquí se expresa un sentimiento anticristiano, que en general se percibe, tal vez una lucha con el propio ser cristiano aun no extinto. Lo que se revela también en el modo como trata a la filosofía medieval, en pequeñas observaciones marginales que hacen aparecer superfluo ocuparse seriamente de ella, por ser un camino falso, en el cual se ha perdido el verdadero problema del significado del ser. ¿No valdría la pena preguntarse si en todos los esfuerzos sobre «la analogía del ente» no estaría contenida la pregunta genuina sobre el significado del ser? El resultado de un examen exhaustivo es que la tradición no entiende el ser como «ser-ahí», o sea como permanencia de las cosas (*dinglichem Beharren*, cf. M. Beck, *Philosophische Hefte*, 1, Berlin, 1928, p. 20). Además es evidente que explicando el concepto de verdad en tanto verdad según la tradición, no se considera sólo la verdad del juicio. En efecto, Santo Tomás en la primera «*Quaestio de veritate*», respondiendo a la pregunta acerca de qué sea la verdad, distingue cuatro significados de verdad y no pone como originaria a la verdad del juicio, aunque sea la primera para nosotros. Cuando con Hilarius define lo verdadero como el «ser» que se manifiesta y despliega (*De veritate*, q. I, a. 1 corp.) parece cercano a la «verdad como ser descubierto» (*Entdecktheit*) de Heidegger. ¿Dónde tiene razón de ser la verdad sino en la Verdad primera? Dios solamente no tiene límite «en la verdad», mientras que el espíritu humano, como subraya el mismo Heidegger, está a la vez «en la verdad y en la no verdad»”.

5. Interioridad y libertad. La ciencia de la cruz

Otro tema interesante que quisiéramos destacar brevemente en una obra posterior de esta autora, son las relaciones entre la vida interior y la libertad. La vida «desde el centro» que propone Edith Stein como condición de la libertad se encuentra íntimamente relacionada con lo que denominamos en la primera parte del trabajo siguiendo a Franz von Baader, «presente auténtico» como tiempo humano por excelencia.

Para Edith Stein la interioridad es el lugar de la libertad. Si el hombre no vive desde su centro interior personal, se extravía y pierde el señorío sobre la orientación de su conducta: “El alma tiene en razón de su «yo», de su autonomía individual, la facultad de moverse a sí misma. El «yo» es en el alma aquello por lo que ella se posee a sí misma y lo que en ella se mueve como en su propio campo. Su centro más profundo es también el centro de su libertad: el centro, donde, por decirlo así, puede concentrar todo su ser y señalarle una determinada orientación. Ciertas decisiones de menor importancia podrán en cierto modo ser tomadas desde un punto situado mucho más al exterior; pero serán decisiones superficiales; será pura casualidad el que una decisión así sea la adecuada, porque únicamente partiendo desde el centro más profundo hay posibilidad de medir todo con la regla suprema; y después de todo, tampoco será una decisión libre, porque el que no es dueño absoluto de sí mismo no puede obrar sino inducido, no puede disponer de nada con verdadera libertad.” (...) “El hombre está llamado a vivir en su interior y a ser tan dueño de sí mismo como únicamente puede serlo desde allí; sólo desde allí es posible un trato auténticamente humano aun con el mundo; sólo desde allí puede hallar el hombre el lugar que en el mundo le corresponde.” (...) “El centro más profundo del alma es también el centro de la más perfecta libertad.”²¹

²¹ *La ciencia de la Cruz*, ed. Dinor, San Sebastián, 1959, traducción del alemán de los hermanos carmelitas del Carmelo de Begoña, pp. 217-218; 221. Sostiene E. S. en el prólogo de esta obra que los temas que desarrolla en la parte del libro que nos ocupa no han sido tomados de la obra de San Juan de la Cruz a la que el libro comenta, sino que son una síntesis antropológica propia que podría servir de fundamento teórico a la mística de San Juan.

Una vida superficial transforma al hombre en un ser pasivo. Las operaciones de un sujeto descentrado son más respuestas no deliberadas al estímulo del mundo, que frutos de una autodeterminación. La orientación de la conducta en este caso sigue la inercia de disposiciones subjetivas previas: “El «yo» toma ya esta, ya la otra postura, según los motivos que se le ofrezcan y le afecten. Pero sus movimientos parten desde un punto desde donde gusta posarse preferentemente según los diversos tipos humanos.” (...) “El hombre sensual, amigo del placer, estará las más de las veces sumergido en el deleite de los sentidos, o estará ocupado en buscarse otro placer cualquiera; se sitúa en un punto muy alejado del interior de su alma.” (...) “Cuando a un hombre sensual, esclavo de determinado apetito, se le presenta la oportunidad de proporcionarse un intenso placer, es casi seguro que sin más sin previa reflexión ni elección, pasará del estímulo del apetito a la obra. Ha habido un movimiento, pero no una decisión libre propiamente ni tampoco una interiorización, un paso hacia una mayor profundidad, si las causas excitantes del apetito están en el mismo plano sensual.” (...) “...la misma libertad está de antemano como vendida.”²²

El carácter de «descentrado» condena al ser humano a ser un esclavo de los estímulos del medio y de las disposiciones subjetivas muchas veces miméticamente adquiridas y acríticamente conservadas. Es difícil pensar que se pueda fundamentar desde allí la libertad²³. El «yo» sólo es capaz de tomar las riendas de su

²² Ibidem, pp. 222-223

²³ Gianni Vattimo sostiene esa difícil concepción de la libertad: “Es una libertad problemática ésta (...) nosotros mismos no sabemos todavía demasiado bien qué fisonomía tiene, nos fatiga concebir esa oscilación como libertad: la nostalgia de los horizontes cerrados, intimidantes y sosegantes a la vez, sigue aún afincada en nosotros, como individuos y como sociedad. Filósofos nihilistas como Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Wittgenstein o Dewey), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como chance de un nuevo modo de ser (quizá, al fin) humano.” (*La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 86-87). Aquí el término «libertad» parecería ser equívoco: ser libre es poder oscilar, permanecer en la indeterminación. Concepto opuesto al que señala a la libertad como capacidad de autodeterminación.

vida si se hace presente intelectual y afectivamente a lo real desde su centro personal. Sólo allí puede pararse sobre sus pies y desarrollar las fuerzas que necesita para la vida humana. Las fuerzas afectivas en libertad brotan del sentido comprendido por el «yo» en su presencia intelectual, no pueden provenir de un empujón impuesto por el medio ni de la inercia de las disposiciones subjetivas. Cuando se habla de la vida desde el centro, se intenta definir a través de un símbolo espacial una actitud vital, que es la actitud de presencia a lo real. Vive desde el centro aquel que esta presente intelectual y afectivamente a lo que de veras es. De no ser así “se abandona la única zona en que cabe una verdadera decisión, uno ya no es dueño de sí mismo o, al menos, de las capas más profundas del propio ser, y queda sin la posibilidad de tomar una actitud verdaderamente racional y verdaderamente libre, la única basada en la auténtica realidad.”²⁴

Como vimos en la primera parte de este anexo el centro personal en el que habita el yo como en su casa no es la fuente de su propia existencia sino que recibe su existencia como un don; es sostén de sus vivencias pero él mismo es sostenido a su vez por el Origen del ser. Edith Stein ve en la actitud de presencia a lo real el inicio de un camino que puede conducirnos a aquella Presencia que es fundamento de la existencia: “El que anda tras la verdad vive preferentemente en ese centro interior donde tiene lugar la actividad investigadora del entendimiento; si en serio trata de buscar la verdad (y no de acumular meros conocimientos aislados), tal vez se halle más cerca de Dios de lo que él mismo se imagina, más cerca de ese Dios que es la misma verdad, y, por lo mismo, más cerca de su propio centro.”²⁵ En la profundidad interior habita ese Ser que nos sostiene: “El que sube hasta Él, descende al mismo tiempo hasta su más seguro centro de gravedad.”²⁶ Nuestro ser «gravita» en Dios. De allí proviene toda consistencia ontológica. El tiempo es satélite de la eternidad, el ser finito del Ser eterno. El estar en equilibrio con respecto al eje de gravedad, permite la estabilidad del centro desde donde poder

²⁴ *La ciencia de la Cruz*, p. 224.

²⁵ *Ibidem*, p. 222.

²⁶ *Ibidem*, p. 209.

dirigir la orientación de nuestros pasos. Esa es la raíz profunda de su seguridad frente a la existencia y de la posibilidad de la libertad.

Edith Stein fue fiel hasta el final a las consignas que la atrajeron de la fenomenología para desentrañar los tesoros de la libertad y la vida interior, «fenómenos» de su preferencia. Recorrió un camino que la llevó desde el ateísmo hasta la mística. La ausencia de prejuicios permitió que viera brotar el sentido *de las entrañas de lo real*. Su vida es testimonio del acierto de Platón al definir al filósofo en el *Banquete*. Allí Diótima responde a la pregunta de Sócrates respecto a quiénes son los que filosofan: “Hasta los niños lo saben, que son los que ocupan un término medio entre los sabios y los ignorantes, y Eros es de este número. La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo y como Eros ama lo que es bello, es preciso concluir que Eros es amante de la sabiduría, es decir, filósofo.”²⁷ Edith Stein fue filósofa en el más puro sentido platónico. Recorrió un camino que la llevó del ser finito al Ser eterno a partir de la reflexión en el carácter contingente y libre de la existencia personal.

²⁷ 209 b-c.

JÜRGEN HABERMAS Y EL TEMA DE LA COMUNICACIÓN

1. Una esperanza para el Iluminismo

La *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas, significó una esperanza de reconstrucción para un gran sector de intelectuales contemporáneos, frente al aparente derrumbe del pensamiento iluminista¹. Habermas, al inicio de su obra, confiesa que ha desarrollado el “concepto de racionalidad comunicativa con el suficiente escepticismo pero que –este concepto– es capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón.”² Y con esto se sitúa en la posibilidad de responder a una de las objeciones más serias hechas al iluminismo: la inevitable identificación de la razón autónoma con la razón instrumental y el potencial de violencia y arbitrariedad que ésta encierra.

Como miembro de la segunda generación de la «Escuela de Frankfurt», su interés se orienta a dar cumplimiento a la promesa con que nació la Teoría Crítica³. Ésta quedó interrumpida

¹ Cfr. Joseph Picó (compilador), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988; Anthony Guiddens, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988; Nicolás Casullo (compilador), *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989

² *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, Taurus, Madrid, 1987, p. 10.

³ *Teoría crítica*, fue como denominó Horkheimer a la tarea que desempeñó el pensamiento de la Escuela de Frankfurt a partir de la década del '30. La Escuela de Frankfurt estaba compuesta por algunos miembros del Instituto para la Investigación Social fundado en Frankfurt en 1922. Marx, Freud, Hegel, Schopenhauer, Weber se encuentran entre sus principales fuentes. Por su origen se inscriben en una línea de pensamiento iluminista a la que cuestionan radicalmente luego de la Segunda Guerra. La Teoría Crítica recibe ese nombre en conmemoración a los «jóvenes hegelianos» a los que Marx pertenecía en los inicios de su trayectoria y pretende ocupar en la sociedad el papel de un pensamiento negativo: denunciar las contradicciones sociales para promover su resolución. Según pasan los años sus principales representantes van cayendo en

luego de que Max Horkheimer sentenciara la impotencia para la tarea de emancipación y a la vez, el potencial de violencia del pensamiento autónomo en la *Crítica de la razón instrumental*, obra que se encuentra en continuidad con los planteos de la magistral *Dialéctica del Iluminismo* escrita por este último junto con T. W. Adorno⁴.

Además de M. Horkheimer y T. Adorno, hay un tercer maestro a cuyas objeciones sobre las paradojas de la modernidad, Habermas intenta dar respuesta: Max Weber.

El callejón sin salida en que M. Weber, T. Adorno y M. Horkheimer describen a la racionalidad, se debe según Habermas, a que identifican «razón» con «razón instrumental». Por su parte, propone introducir una ampliación en el concepto de razón, apelando a la «racionalidad comunicativa». Este tipo de racionalidad dará una oportunidad de realización al proyecto iluminista, siempre postergado por los abusos de la razón instrumental⁵. De esta manera, Habermas intenta continuar la misión que se había propuesto la Escuela de Frankfurt: desarrollar un pensamiento crítico —que en este caso tendrá a la racionalidad comunicativa como órgano de acción— que busque derrotar los elementos negativos que habitan en la sociedad, conforme a los ideales del iluminismo.

Pero la toma de conciencia de la primera Teoría Crítica de la impotencia de la razón autónoma para dar cuenta de sus propios argumentos normativos y las paradojas descritas por Max Weber, encerraban una gran solidez teórica. La inamovilidad de sus conclusiones derivaba de la coherencia que debía el pensamiento autónomo a su renuncia a la metafísica; a la renuncia

un escepticismo teórico con respecto a las posibilidades reales de que eso se lleve a cabo con el concepto de racionalidad que sostiene el iluminismo. La Segunda Guerra y la cultura de masas, muestran la arbitrariedad y el potencial «pauperizador» del pensamiento autónomo, al que consideran causantes de esos hechos. Habermas, A. Wellmer y otros forman parte de la segunda generación de la Teoría Crítica. (Así lo afirma Habermas en la *T.A.C.*, T. I, ed. cit., p. 479.)

⁴ La primera edición de la *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a/Main, Verlag, es de 1944; la primera edición en alemán de *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a/Main, Verlag, ed. de 1947.

⁵ Cfr. J. Habermas, *Modernidad vs. Posmodernidad*, en J. Picó, op.cit., pp. 87-102.

al concepto objetivo de razón; al «desencantamiento» del mundo. Un mundo sin verdad objetiva más allá de la científica, sólo admite desde el sujeto un trato racional instrumental cuyo fin es siempre arbitrario. Arbitrariedad que depende directamente de la impotencia para definir los fines de lo social a los que no alcanza el conocimiento científico. Lo cual transforma al Iluminismo en una nueva forma de mito, al que sin embargo quería combatir, e identifica toda acción política con la violencia –solapada o explícita– que proviene de la razón instrumental.

Si algo emparenta a Habermas con aquella primera generación, es el anhelo por hacer la vida del hombre más humana, que se traduce en su lucha contra el positivismo y el escepticismo individualista y en la revalorización de la seriedad de la vida en sociedad (contra los continuos embates del sarcasmo posmodernista⁶). Otro elemento que también lo enlaza, es la negación de la metafísica –entendida ésta entre otras cosas como espíritu de sistema–, pero no ve en ello, a diferencia de sus antecesores, un obstáculo ineludible para seguir adelante con su propuesta⁷.

Reconoce por otra parte, su filiación a Lukács. Lukács, como Habermas, denuncia la cosificación producida por la razón instrumental y tampoco la considera irreversible. Habermas coloca la racionalidad comunicativa allí donde Lukács acudía al papel revolucionario del proletariado en la transformación social.

2. La teoría de la acción comunicativa

Presentaremos a grandes rasgos el marco teórico de la propuesta de Habermas para detenernos fundamentalmente en el tema de la comunicación.

⁶ Es conocida la polémica de Adorno y Horkheimer contra la industria cultural, el individualismo existencialista y de estos dos y Marcuse contra la «estolidez» –como la llama Horkheimer en la *Crítica de la razón instrumental*– de la razón instrumental positivista. También la polémica de Lyotard a Habermas en *La condición posmoderna*, ed. cit., p. 11, contra la pretensión absurda, según Lyotard, de dar homogeneidad al orden social.

⁷ Cfr. *T.A.C.*, T. I, ed. cit., pp. 191-192.

Según el diagnóstico de Habermas, el «sistema» –el orden sociopolítico y económico– ha «colonizado» al «mundo de la vida» –en el sentido de Husserl–, convirtiéndolo en un subsistema más. La *colonización* se produce por una hipertrofia de ciertos *medios de control* del orden social: *el poder y el dinero*. Infiltra toda la trama social, se hace visible en el derecho y transforma a la persona en «consumidor», «cliente», «ciudadano», etc., al servicio del sistema. Por otro lado, la cultura ha quedado reducida al pequeño ámbito de los expertos y no puede valer de canal de salida de una tradición que ponga límites normativos a la situación social. Propone como medio de control válido a la acción comunicativa. La eficacia de este medio, se verifica en distintos grupos de reacción como los grupos «verdes», feministas, de defensa de los derechos humanos etc., que buscan poner límites a las violencias del sistema sobre el mundo de la vida. Estas «contrainstituciones» son las guardianas de la utopía social⁸.

Mediante el ejercicio del *télos* inmanente al lenguaje que es el *entendimiento* y cumpliendo con los *requisitos de toda argumentación* –susceptible de crítica–, que son: *la verdad, la rectitud normativa, la inteligibilidad y la veracidad*⁹, la acción comunicativa posee la capacidad de aunar sin coaccionar y de generar un consenso¹⁰, que sea la base para un sistema normativo más eficaz¹¹.

¿Con respecto a qué se mide esta eficacia, según Habermas? Con respecto al «interés emancipatorio», que es quien empuja desde dentro, todo el hacer y el pensar humano. La autorreflexión que permite la racionalidad comunicativa es la salida para una tendencia que se opone a la colonización: el «cuasitrascendental» interés emancipatorio¹².

⁸ *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II, Madrid, Taurus, 1987, p. 560 y ss.

⁹ *T.A.C.*, T. I, ed. cit., p. 65.

¹⁰ Op. cit., p. 27.

¹¹ Op. cit., p. 254.

¹² Dice Habermas en *Conocimiento e interés*: “El marco metodológico que determina el significado de validez de las proposiciones críticas de esta categoría se establece por el concepto de *autorreflexión*. Este último libera al sujeto de los poderes hipostasiados. La autorreflexión se determina por un interés cognosci-

Pero ocurre que, y aquí se presenta la dificultad, según Habermas, la «autorreflexión» –propia de la racionalidad comunicativa–, que es empujada por el interés emancipatorio, no puede fundamentar el ámbito último hacia donde éste se dirige: “Esto –la propuesta de la racionalidad comunicativa– es una exigencia muy fuerte para alguien que, como es mi caso –dice Habermas–, opera sin ningún respaldo metafísico y que tampoco cree ya en la posibilidad de desarrollar un programa de pragmática trascendental en sentido estricto, es decir, que se presente con pretensiones de fundamentación última¹³”.

¿Cómo puede desde allí salir de la arbitrariedad en la delimitación de los fines de la actividad humana?

3. Los «*sine qua non*» de la comunicación

Se podría decir que el esfuerzo de Habermas se orienta en pos de la dilatación de una cierta «prudencia política». Intenta llamar la atención sobre la capacidad humana de reflexionar acerca del entramado social, del orden socio-político que ha construido, para ver si éste favorece o no los intereses del hombre. La apelación a la comunicación es absolutamente imprescindible, porque el bien común es incumbencia de todos. Los problemas que lo obstaculizan y sus resoluciones nos afectan a todos.

La dificultad radica en los supuestos del consenso que propo-

tivo emancipatorio” (*Knowledge and Human Interests*, Boston, 1971, p. 310, citado por R. Berenstein, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 29). Dice también Berenstein: “La misma inteligibilidad de la crítica emancipatoria –si es que ha de escapar a la acusación de ser arbitraria y relativista– requiere una clarificación y justificación de sus fundamentos normativos. Esto es lo que intenta establecer la teoría de la acción comunicativa” (op. cit., pp. 37-38) “... el carácter dialógico de la racionalidad comunicativa que ellos –los fundamentos normativos– suponen” (op. cit., p. 32). De esta manera la *Teoría de la acción comunicativa*, viene a completar y profundizar las tesis de *Conocimiento e interés*.

¹³ T.A.C., T. I, ed. cit., p. 192. La teoría de la acción comunicativa está a medio camino, según Habermas, entre un “contextualismo rígido y la salida a la metafísica que nos está vedada”. Cfr. *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 11 y ss.

ne la racionalidad comunicativa. El consenso no es aislable del hecho —en este contexto— de haber descrito un problema en las relaciones entre sistema y mundo de la vida y haber encontrado una solución al mismo. Ésta, al igual que el problema, están fuera del acto de comunicación, están en la realidad misma. Es inobjetable su apelación al entendimiento y al consenso en contra de la coacción, pero el consenso es posible por el entendimiento y éste es siempre intencional: nos ponemos de acuerdo, consentimos, porque coincidimos en la «visión» de algo que, por decir así, está más allá, de nuestro acuerdo. El consenso es consecuencia de una común-visión de algo «otro».

Toda comunicación supone una apertura a algo otro. En este caso hablamos de comunicación interpersonal para la resolución de problemas en la elaboración de un sistema, que desequilibran al mundo de la vida. Aquí hay una doble apertura a la realidad: a la realidad del «otro», como sujeto de la sociedad a la que pertenecemos, cuya organización nos involucra y a la realidad de lo social mismo, de sus finalidades propias que están siendo adulteradas. Además se «supone» que sabemos con respecto a qué «idea» de lo social están siendo adulteradas sus finalidades. La prudencia depende de la sabiduría como dijimos más arriba¹⁴. La prudencia sobre cómo llevar a cabo un orden social que enriquezca la vida humana supone la sabiduría acerca de qué es una vida humana rica y de cómo influye el orden social en su consecución. Hay muchos «otros» que hacen posible la comunicación y el consenso, que en este caso, comparten la nota común de lo racional o inteligible: la propia inteligencia, la del «*alter ego*», la inteligibilidad del problema y de la solución, a la luz de la inteligibilidad del sentido de lo social en función de la vida humana «buena», que tiene, a su vez, inteligibilidad propia.

La explicación filosófica de este hecho se hace difícil dentro del pensamiento autónomo, pues un elemento esencial al nominalismo es la ruptura con «lo otro». Lo que se quiebra aquí es el puente entre la inteligencia y lo inteligible. Como pudimos ver, esta ruptura en Habermas se verifica en su negativa a hallar una fun-

¹⁴ Este tema lo desarrollamos en la tercera parte del trabajo.

damentación de la racionalidad comunicativa. Lo cual deja al «medio» –la racionalidad comunicativa– sin un «fin» –el para qué del orden social– y la hace caer bajo la crítica de Horkheimer a la razón instrumental¹⁵.

A nuestro modo de ver, Habermas no supera las objeciones hechas por la Teoría Crítica y Max Weber a la racionalidad subjetiva y formalista. Y el núcleo del problema gira en torno al pensamiento autónomo o nominalismo –el «antiguo» problema de los «universales», muestra un rostro siempre nuevo–.

4. Nominalismo vs. connaturalidad

La comunicación supone una cierta connaturalidad entre los seres. Nos podemos comunicar porque existe algo en común entre nosotros. La semejanza entre las naturalezas permite la comunicación.

Comunicar es participar y por la participación tener algo en común pero de manera distinta¹⁶. Pues lo que se participa, se participa según el modo de ser de quien lo participa y se recibe según el modo de ser de quien lo recibe. Por la comunicación, entonces, se hace presente algo en un ser, según su modo de ser, de lo cual éste anteriormente carecía. Podríamos reducir toda comunicación a una especie de actualización –en el sentido aristotélico de la palabra–.

Si hablamos en términos más generales y nos salimos del nivel antropológico, podemos constatar que toda actualización proviene de una cierta comunicación: el ser finito material es acto-potencial; su modo de ser es la sucesión, un pasaje constante de la potencia al acto, pero para que esto ocurra es necesario un ser en acto que le *comunique* algo, de lo que aquél carecía, para poder pasar al acto. Tal situación se repite en todos los órdenes del devenir.

En los seres vivientes esta es la manera como describimos el

¹⁵ Cfr. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969, cap. *Medios y fines*.

¹⁶ “Communicatio, onis- communicandi actus, participatio”, Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, Gregoriana edente, Patavii, Bologna, A. Forni, 1965.

crecimiento. El crecimiento supone una *interioridad* impulsada al desarrollo, la que para conseguirlo debe necesariamente comunicarse con el mundo. Con la salida al *mundo* la interioridad viviente hace posible la actualización –la vida– de sus capacidades. Mundo es el campo de relaciones de un ser viviente, es el radio de los seres con los que se puede relacionar según sea su naturaleza¹⁷. Y a la inversa, el ser viviente en general *crece* porque *el mundo le comunica* algo de lo que necesita para vivir.

La comunicación se define de acuerdo a la naturaleza del ser viviente y su mundo. Una semilla, por ejemplo, se relaciona con su medio y germina. Pero esa relación es posible por el modo de ser de la semilla y el medio. Una semilla nunca germinará entre las piedras, pero sí en tierra fértil. Hay una cierta correspondencia, *connaturalidad*, entre la semilla y la tierra fértil (y el agua y el sol, etc.: entre la semilla y su «mundo») –que no existe entre la semilla y la piedra– y que hace posible la comunicación. El modo de ser de la semilla permite que su mundo le comunique lo que ella necesita para el crecimiento. *La comunicación depende del modo de ser de los que se comunican y sin comunicación no hay crecimiento.*

Volviendo al nivel antropológico, se verifican las mismas tesis, aunque enriquecidas, pues la naturaleza humana permite que el campo de relaciones del hombre, que su «mundo» tenga una amplitud y profundidad mucho mayor que el del resto de los seres vivientes.

El crecimiento humano integral –no sólo biológico– se produce a partir de las vivencias¹⁸. Las vivencias son el resultado de la comunicación entre el hombre y el mundo. Aquí también la comunicación es posible gracias a la *connaturalidad*: el mundo humano es tal, porque posee alguna cualidad capaz de resonar en el hombre: el color en la vista, el sonido en el oído, el sabor en el gusto, el *lógos* en la inteligencia, el valor en la voluntad, la belleza en los sentidos, la inteligencia y la voluntad, etc. Ya hemos des-

¹⁷ Estas nociones son desarrolladas en parte por J. Pieper en *El ocio y la vida intelectual*, ed. cit., en la sección titulada *¿Qué significa filosofar?*, cap. 2.

¹⁸ Esta idea la expone Edith Stein en la primera parte de *Ser finito y Ser eterno*, ed. cit., p. 386 y ss.

crito más arriba, al *kairós* como un momento especial, oportuno o pleno, hecho posible gracias a la comunicación entre la libertad y la potencialidad, entre el hombre, crecido como hombre y aspectos cualitativamente intensos de la realidad (del «mundo») ¹⁹.

Ninguna de las capacidades humanas puede desarrollarse sin la comunicación con su objeto específico. Las propiedades trascendentales como la verdad (o inteligibilidad), el valor (o bien), la belleza, etc., entran dentro de estas cualidades capaces de afectar las facultades humanas específicas, es decir aquellas que definen su naturaleza.

Por otro lado la persona humana no puede crecer si no es en sociedad (*comunidad*). La vida humana es esencialmente apertura a la interpersonalidad. Se origina en el seno de una familia y alcanza su máxima vitalidad en la capacidad de involucrarse desde su ámbito personal, en el crecimiento de los otros. Las cualidades que necesita para la vida, la verdad, los valores, la belleza, y otras necesidades como la vivienda, el vestido, la salud, el alimento, etc., no se le «presentan» si no es en sociedad.

El alimento de la inteligencia es la inteligibilidad y ésta a su vez orienta al poder humano que es la libertad. La orientación en la verdad a nivel de los intereses de organización política y social, lograda mediante un esfuerzo interpersonal, supone toda esa serie de connaturalidades que hacen posible la comunicación.

El lenguaje es un signo irrefutable del hecho de la necesidad de la comunicación interpersonal para la vida humana. La racionalidad comunicativa debería ser una parte de una gran teoría de la comunicación que muestre que no puede haber comunicación sin connaturalidad y la importancia radical de la comunicación para la vida y el crecimiento.

La acción comunicativa busca un acuerdo que sirva de fundamento normativo para el sistema y que éste beneficie al mundo de la vida. Pero si no existe una connaturalidad entre el hombre y la inteligibilidad, el edificio se hace difícil de sostener.

Una de las tesis esenciales del pensamiento autónomo iluminista en cuya tradición quiere introducirse Habermas, es la

¹⁹ Ver el punto 2 de la cuarta parte de este trabajo.

ruptura de la connaturalidad del hombre con el mundo: la inteligencia se divorcia de la inteligibilidad más allá de la científica (pensamiento autónomo) y la voluntad del valor (moral autónoma). Para T. W. Adorno y Max Horkheimer este divorcio es la raíz de la arbitrariedad y la violencia a las que Habermas busca oponerse.

Habermas defiende en la «pragmática» formal, como él la denomina, un humanismo que desde su declaración de autonomía hace difícil defender.

5. Los «cuerpos extraños» de la racionalidad comunicativa

En primer lugar el motor de la autorreflexión de la racionalidad comunicativa es el interés emancipatorio, según se afirma en *Conocimiento e interés*.

Luego, apoyándose en el pensamiento de George Herbert Mead, apela a la importancia del lenguaje para la vida social: “En el hombre la diferenciación funcional a través del lenguaje da lugar a un principio de organización completamente distinta que produce no solamente un tipo distinto de individuos, sino también una sociedad distinta.”²⁰

Dos elementos hacen posible la eficacia de la acción comunicativa mediante el lenguaje: el primero admitir la figura del otro como un «*alter ego*»: “Y en cuanto internalizan –los hombres–, esta actitud de *dirigirse al otro* que ven en el otro y la adoptan también frente a sí mismos, aprenden los papeles comunicativos de oyente y hablante: se comportan entre sí como un *ego* que da a entender algo a un *alter*”²¹.

Este primer requisito apunta al reconocimiento de la categoría ontológica de sujeto del «otro» en la comunicación. El segundo elemento indica la validez «racional» del intercambio: “La teoría de la sociedad ya no necesita asegurarse de los contenidos normativos de la cultura burguesa, del arte y del pensamiento

²⁰ T.A.C., T. II, ed. cit., p. 11.

²¹ T.A.C., T. II, ed. cit., p. 25.

filosófico por vía indirecta, es decir, por vías de una crítica ideológica; con el concepto de acción comunicativa, de una *razón inmanente al uso del lenguaje* cuando este uso se endereza al entendimiento, vuelve a considerar a la filosofía capaz de cumplir tareas sistemáticas y a exigirle ese cumplimiento.”²²

Nos dirigimos a un «otro» al que consideramos un «*alter ego*» y confiando en la racionalidad inmanente al lenguaje, si la finalidad es el entendimiento, podemos esperar de la eficacia de nuestra comunicación como canal de salida para el interés emancipatorio.

Un tercer elemento, que no deja de tener importancia también, es la necesidad de la «universalidad del símbolo» con que nos comunicamos: “Lo esencial para la comunicación es que el símbolo provoque en uno mismo lo que provoca en el otro individuo. Tiene que tener esa clase de universalidad para cualquier persona que se encuentre en la misma situación”²³.

Pero aquí la «universalidad» no se basa en la inteligibilidad universal de la realidad en cuestión, sino que es entendida en sentido nominalista, según el concepto de «regla» de Wittgenstein, en el que “los significados deben su identidad a una regulación convencional”²⁴.

Entonces el lenguaje es un medio para el entendimiento y la coordinación de la acción gracias a su racionalidad inmanente y a la universalidad del símbolo. Y la verdadera comunicación se da cuando pasamos, a la manera de Piaget –según Habermas–, de una actitud adolescente a la actitud del «otro generalizado», como sostiene Mead, en la que el «*alter ego*» representa todo «*alter ego*» posible: “Cuando afirmamos nuestros derechos, estamos provocando una respuesta definida, justo porque se trata de derechos que son universales, una respuesta que todo el mundo tendría que tener y que quizás tendrá. Ahora bien, esta respuesta está presente en nuestra naturaleza.”²⁵

²² T.A.C., T. II, ed. cit., p. 563. Las cursivas son nuestras.

²³ T.A.C., T. II, ed. cit., p. 27. Las palabras son de Mead, pero Habermas lo cita adhiriendo a su pensamiento. Se toca aquí un fundamento importante de los “deberes-derechos”: la naturaleza.

²⁴ T.A.C., T. II, ed. cit., p. 30.

²⁵ T.A.C., T. II, ed. cit., p. 58.

Por otra parte, según Habermas, Mead no explica el origen de esta conciencia colectiva acerca de qué sea «lo bueno»: “La validez normativa la hace derivar pues, Mead de la autoridad exenta de sanción, es decir de la autoridad moral del «otro generalizado»...”²⁶. Pero no explica por qué el «otro generalizado», especie de conciencia colectiva, tiene autoridad moral. Va a recurrir a Emile Durkheim para obtener una explicación que “consigue poner al descubierto las raíces sacras de la autoridad moral de las normas sociales.”²⁷ “...las funciones de integración social y las funciones expresivas que en un principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso que en cada sazón se repute fundado.”²⁸ “...lo que Durkheim quiere hacer ver es que el carácter obligatorio de los contratos no puede deducirse de la voluntariedad con que las partes llegan a un convenio en vista de sus intereses. La fuerza vinculante de un acuerdo moral de base sacra solamente puede ser sustituida por un acuerdo moral que exprese en forma racional aquello que en el simbolismo de lo santo se apuntaba ya siempre: la universalidad del interés subyacente. El interés general, y en esto sigue Durkheim a la famosa distinción de Rousseau.”²⁹

El mismo Habermas anhela basarse en un tipo de secularización religiosa: la ética de la fraternidad. Pues sostiene que el matrimonio entre capitalismo y puritanismo –con su actitud marcadamente individualista y exitista–, que describió Max Weber, fue en gran parte causante de los errores de la razón instrumental. Bien pudiera ser, pues, un tipo de sociedad que utilice una ética de la fraternidad como base de sus relaciones interpersonales: “...la posibilidad de una forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad capaz de codearse con la ciencia moderna y el arte autónomo, es decir de una ética comunicativa desconectada del fundamento que, a no dudarlo tuvo en las reli-

²⁶ T.A.C., T. II, ed. cit., p. 68.

²⁷ T.A.C., T. II, ed. cit., p. 70.

²⁸ T.A.C., T. II, ed. cit., p. 112.

²⁹ T.A.C., T. II, ed. cit., p. 117.

giones de la redención.”³⁰ Este clima social podría llevar a cabo los ideales de la ilustración³¹.

Lo difícil de entender es cómo Habermas quiere paralelamente construir una salida real para la colonización del mundo de la vida por parte del sistema, negándose a sí mismo toda argumentación que exceda los límites del contexto cultural o del marco del juego argumentativo preestablecido: “...La comprendemos –a la expresión «fundamentar»–, cuando conocemos las reglas del juego argumentativo dentro del cual pueden justificarse pretensiones de validez. Ciertamente podemos convertir estas reglas en objeto de una teoría de la argumentación o de la verdad (...) Pero la fundamentación de estas teorías, como la de cualquier teoría, debe someterse de nuevo al marco de un juego argumentativo ... No hay ningún metadiscurso, en el sentido de que un discurso superior pudiera prescribir sus reglas a los demás discursos a él subordinados”. (...) Por tanto, “forma parte de la expresión *fundamentar* el que no podamos establecer definitivamente una jerarquía de fundamentos, en cuya cúspide se hallarían los fundamentos «últimos». En la medida que nos atenemos a la gramática de la palabra «fundamentar», tales fundamentos últimos no tendrán ningún significado claro respecto a la superioridad como última instancia. Pues no podemos congelar (*einfrieren*) el contexto en el que consideramos un determinado tipo de fundamentos como el mejor, o excluir *a priori* que en otros contextos otros tipos de fundamentos valdrían como los mejores.”³² Y en la *Teoría de la acción comunicativa*, afirma: “...el único criterio de evaluación de que disponemos es la coherencia, ya que verdaderos o falsos sólo pueden serlo los enunciados particulares que pueden deducirse de las teorías. Y una vez

³⁰ T.A.C., T. II, ed. cit., p. 315. No es un detalle apuntar que no puede haber fraternidad entre los hombres sin una previa filiación que los hermane.

³¹ Estas intenciones en sentido amplio son declaradas por Habermas en el discurso que formuló al recibir el premio «Adorno» por la ciudad de Frankfurt en septiembre de 1980. Cfr. J. Picó, *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, el art. *Modernidad vs. postmodernidad* de J. Habermas, reproduce el discurso originalmente publicado en *New German Critique*, n.º 22, 1981.

³² *Entgegnung*, en A. Honneth y H. Joas (dirs.), citado por Javier Bengoa Ruiz de Azúa, en *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1992, p. 140.

abandonadas las pretensiones fundamentalistas, tampoco podemos contar ya con una jerarquía de las ciencias: las teorías sean de procedencia sociológica o filosófica, tienen que encajar las unas con las otras; pues si eso no sucede, las unas ponen a las otras en una situación problemática...” (...) “Pero aún hay otra razón por la que una teoría de la sociedad basada en la teoría de la acción comunicativa no puede caer en extravíos fundamentalistas. Efectivamente en la medida en que se refiere a las estructuras del mundo de la vida tiene que hacer explícito un saber de fondo sobre el que nadie puede disponer a voluntad. Al teórico lo mismo que al lego, el mundo de la vida le está «dado» por de pronto como su propio mundo de la vida, y ello de una forma paradójica. Pues, como hemos visto, la precomprensión o saber intuitivo con que estamos familiarizados con el mundo de la vida, en y a partir del que vivimos, en que entramos en relación y hablamos unos con otros, contrasta peculiarmente en su modalidad con la forma que reviste el saber explícitamente algo. El saber que sirve de horizonte, que sustenta tácitamente a la práctica comunicativa cotidiana, es paradigmático de la certeza con que nos es presente el trasfondo que es el mundo de la vida; y sin embargo ese saber no satisface el criterio de un saber que guarde una relación interna con pretensiones de validez y que pueda por tanto ser sometido a crítica. (...) Sólo bajo la presión de un problema que nos sale al paso quedan arrancados importantes fragmentos de ese saber de fondo de la modalidad de familiaridad incuestionada con que nos eran presentes y son traídos a la conciencia como algo de lo que necesitamos cerciorarnos. Sólo un terremoto nos hace cobrar conciencia de que habíamos considerado inmovible el suelo en que estamos y nos movemos a diario. Pero incluso en tales situaciones sólo un pequeño fragmento del saber de fondo se hace incierto, queda arrancado de su inserción en tradiciones complejas, en relaciones solidarias y en competencias individuales. El saber de fondo, cuando una razón objetiva nos pone en la precisión de entendernos sobre una situación que se ha tornado problemática, sólo se deja transformar en saber explícito palmo a palmo.”³³

³³ T.A.C., T. II, ed. cit., pp. 568-569.

Ese terremoto se llamó Auschwitz para Adorno y Horkheimer. De ahí que la fundamentación de la justicia no era algo que pudiera depender solamente del «marco de un juego argumentativo». Dice Horkheimer en la *Crítica de la razón instrumental*: “¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Nociones como las de justicia, igualdad, felicidad, tolerancia que, según dijimos, en siglos anteriores son consideradas inherentes a la razón o dependientes de ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía metas y fines, pero no hay ninguna instancia racional autorizada a otorgarles un valor y a vincularlas con una realidad objetiva. Aprobadas por venerables documentos históricos, pueden disfrutar todavía de cierto prestigio y algunas de ellas están contenidas en las leyes fundamentales de los países más grandes. Carecen no obstante de una confirmación por parte de la razón en su sentido moderno. ¿Quién podrá decir que alguno de estos ideales guarda un vínculo más estrecho con la verdad que su contrario? (...) La afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión, no es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil. En sí misma suena tan desprovista de sentido como la afirmación de que el rojo es más bello que el azul o el huevo mejor que la leche.”³⁴ “Desposeído de su fundamento racional –sigue Horkheimer–, el principio democrático se hace exclusivamente dependiente de los así llamados intereses del pueblo y éstos son funciones de fuerzas económicas ciegas o demasiado conscientes. No ofrecen garantía alguna contra la tiranía. En el período del sistema del mercado libre, por ejemplo, las instituciones basadas en la idea de los Derechos Humanos eran aceptadas por muchos como instrumento adecuado para controlar el gobierno y preservar la paz. Pero cuando la situación se modifica, cuando poderosos grupos económicos encuentran que es útil establecer una dictadura y destituyen el gobierno de la mayoría, ningún reparo fundado en la razón puede oponerse a su acción. Si tienen una verdadera posibilidad de triunfo serían sin duda necios en caso de no aprovecharla. La única consideración que podría disuadirlos sería la de

³⁴ Ed. cit., pp. 34-35.

la posibilidad de riesgo para sus propios intereses y no el temor a lesionar una verdad o la razón. Una vez derrumbada la base de la democracia, la afirmación de que la dictadura es mala sólo tiene valor para quienes no la usufructúan y no existe obstáculo teórico alguno capaz de convertir esta afirmación en su contrario”³⁵.

Para que sean válidas las conclusiones de la razón comunicativa tienen que apoyarse en algo que sea inteligible en sí, más allá del consenso. El planteo de Habermas no nos defiende contra un nuevo Auschwitz. Bien pudiera darse un «juego argumentativo» que lo justificara. Es necesario poder salir de un «juego argumentativo» que se apoya en un contexto cultural, para apoyarse en la realidad de las cosas: en la realidad de una dignidad de la persona humana incuestionable por el «juego argumentativo».

Habermas por momentos escapa a los límites que se autoimpone: tesis como la del «interés emancipatorio»; «la racionalidad inmanente al lenguaje»; el valor del otro como «*alter ego*»; «la universalidad del otro generalizado» —que según Mead está presente en «nuestra naturaleza»—, la «autoridad moral del interés general»; la apelación a la «ética de la fraternidad»; la crítica del «empobrecimiento» del mundo de la vida, de la colonización del mundo de la vida por los medios «dinero y poder»; todas ellas hablan de una aceptación implícita de que estas realidades no están expuestas a crítica de ningún juego argumentativo. Son «racionales», inteligibles, su evidencia es connatural a la inteligencia humana, según el lenguaje de Habermas, *siguen la lógica inmanente al lenguaje*; son en definitiva un último de la argumentación. La misma propuesta de la «racionalidad comunicativa» o de la «acción comunicativa», supone esta aceptación en sus lectores, de no ser así no tendría sentido el titánico esfuerzo de su obra, si ésta estuviera sujeta a un juego argumentativo que la deconstruya.

No estamos sino repitiendo las mismas ideas del libro I de la *Ética a Nicómaco*: tiene que poder fundamentarse ese bien que

³⁵ Ed. cit., pp. 40-41.

ilumine toda la cadena de medios que nos llevan a él. Si la sociedad no tiene un bien o fin propio, que es el hombre concreto, la organización social carece de luz para instrumentarse.

Habermas persigue un fin, que para él es inteligible, y es en la confianza en la connaturalidad entre lo inteligible y la inteligencia y «toda» inteligencia, en lo que se puede asentar su obra. Pero esto implicaría sostener la racionalidad objetiva, romper con los prejuicios nominalistas. Tentación a la que, al parecer, no se está dispuesta a ceder por parte de la cultura contemporánea.

CONCLUSIONES Y DERIVACIONES

Nos resulta muy difícil dar punto final a este trabajo. Con cada relectura descubrimos falencias, cabos sin atar, expresiones poco felices, nuevas visiones que no están incluidas en él y deberían. Pero en algún *momento oportuno* hay que llegar a las conclusiones finales.

Desde el punto de vista metafísico nos parece que sólo la analogía del ser es capaz de abrir una pauta de comprensión para la temporalidad humana en la que habitan tanto el devenir como la estabilidad del centro personal desde donde se hace posible la comprensión del obrar en libertad para la ética. A nivel antropológico vimos que la capacidad *kairológica* o de una experiencia plenamente humana del tiempo depende de, en parte, una cierta superación relativa, del desequilibrio de la naturaleza mediante los hábitos. El punto de partida inicial para esta superación es la vida desde el intelecto posible como sujeto propio de los hábitos. La encarnación de una sabiduría personal en el *ordo amoris*, hace posible en la génesis de la unidad de la vida, a la prudencia y la templanza que a nuestro modo de ver son las responsables de ese encuentro *kairológico* entre los seres en el devenir.

Brevemente, como gran conclusión de estos estudios podríamos decir que la labor de la eticidad en el tiempo busca templar la capacidad de *recepción* de las cualidades del ser en la naturaleza humana para su orientación en el mundo. Un posterior momento tiene que ver con la *donación* adecuada del hombre a lo real en tanto centro de iniciativa libre, actualizadora de la potencialidad contenida en los seres. Esto es a lo que apunta el *kairós*, entendido como ocasión para la libertad. En esta ida y vuelta se articula el crecimiento humano y el de aquellos seres con los que el hombre se relaciona.

En cuanto al *kairós* como instante de plenitud de vida finita, pensamos que es el resultado del encuentro de la capacidad de

acogimiento, indigente y «afinada» por el tiempo mediante los hábitos en el hombre, con una presencia cualitativa capaz de colmarla relativamente, que podría interpretarse como prefigura del encuentro con el Ser que todo lo colma. Instante finito de plenitud que participa ontológicamente del Acto de Plenitud infinita con la esperanza de algún día participar personalmente también de esa Plenitud Infinita.

Los hábitos, sedimentos del tiempo, son las cualidades que afinan la capacidad de apertura del ser humano, su receptividad creatural radical. El hábito bueno ejerce una labor purificadora sobre el *ordo amoris*. Hace al hombre capaz de un conocimiento que busca profundidad, del amor a lo que de veras vale, de admiración frente al misterio de la existencia que le revela que él no es el centro de gravedad del mundo, sino que co-pertenece con los demás seres con los que se halla en comunicación, a un orden que lo trasciende y no termina de abarcar en toda su dimensión.

El trabajo nos abrió por otra parte una serie de posibles derivaciones que nos limitamos a enumerar :

Desde la metafísica:

- El gran tema de la comunicación entre los seres como indispensable para la comprensión del orden, la vida y el crecimiento.
- La experiencia del *misterio* como *luz* que nos excede, hecha visible en la posibilidad de connaturalidad de los seres, en la relación entre templanza y belleza.

Desde la antropología:

- La importancia ineludible de las relaciones entre el hombre y el mundo, entre el hombre y los demás hombres y las disposiciones subjetivas desde las cuales se realizan estas relaciones.
- El paralelo entre «lo propio» personal y el «lugar propio» en la sociedad.

Desde la ética:

- El tema de la presencia a lo real y la capacidad de recepción del sujeto. El saber recibir, saberse indigente como figura esencial del carácter creatural.

- La existencia como *libertad en acto*. El carácter creador de la libertad divina y co-creador de la libertad humana.
- La necesidad de un estudio conjunto entre la ética y la psicología que apunte a purificar las disposiciones con las que nos relacionamos con el mundo. La capacidad *terapéutica* de la verdad en el *ordo amoris*.

Desde la crítica cultural:

- El progresivo vaciamiento del platonismo en la cultura contemporánea.
- Reducción del mundo del hombre a «mundo circundante» en la limitación de la mirada humana a «mirada instrumental» por la presión cultural del sistema de organización social, política y económica.
- El consecuente empobrecimiento de las experiencias humanas.
- La merma de la vida desde el centro personal y la inevitable radicalización del desequilibrio en la naturaleza humana. Actualidad de los planteos de Schopenhauer. La libertad en peligro.

Estos son algunos de los temas más generales que se nos fueron presentando a lo largo de los estudios. Esperamos poder dirigir hacia ellos nuestros futuros esfuerzos.

Agradecemos al lector paciente que haya llegado hasta aquí, para quien ha sido en definitiva nuestro esfuerzo; al Dr. Emilio Komar por su enseñanza y guía, de las cuales esperamos ser dignos continuadores y a la Universidad Católica Argentina por hacer posible la publicación del trabajo ¹.

¹ Nuestro reconocimiento también a la Fundación Ledesma que apoyó la elaboración de este trabajo en los años 1986-1987.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- AA.VV., *Repertoire Bibliographique de la philosophie*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1951-1981.
- ANDEREGGEN, I., *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires, EDUCA, 1989.
- ARANGUREN, J. L., *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. bilingüe por V. G. Yebra, Madrid, Gredos, 1970.
- *Física*, Madrid, Gredos, 1992; versión en griego en *Aristotle's physics*, Oxford, At the Clarendon Press, 1960.
- *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe, Marias-Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- *Política*, ed. bilingüe, Paris, Belles Lettres, 1960.
- ASTIUS, F., *Lexicon Platonium sive vocum platoniarum index*, Bonn, Rudolf Habelt, 1956.
- AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987.
- *De la seducción*, Buenos Aires, Cátedra, 1987.
- *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991.
- BENGOA RUIZ DE AZÚA, J., *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1992.
- BERDIAEFF, N., *Cinco meditaciones sobre la existencia*, Buenos Aires, La Aurora, 1948.
- BOECIO, M., *La consolación de la filosofía*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946.
- BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Berlin, Akademische Druck, 1955.
- BUBNER, R., *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1984.
- BUSA, R., *Index Thomisticus*, Friederich Frommann verlag Gunter Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt, KG, 1979.
- CASTELLI, E., *Il tempo esaurito*, Milano, Fratelli-Bocca, 1954.
- CASULLO, N., *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- CICERÓN, M. T., *De officiis*, Torino, Giovanni Chiantore, 1976.

- CIORAN, E., *Breviario de podredumbre*, Buenos Aires, Taurus, 1991.
- CONRAD-MARTIUS, H., *El tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- DE FINANCE, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Madrid, Gredos, 1966.
- DELEUZE, G. - GUATTARI, F., *Rizoma*, Madrid, Pretextos, 1977.
- *El anti-Edipo*, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- DESCOMBES, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid, Cátedra, 1982.
- ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1989.
- ENGELS, F., *Dialectique de la Nature*, en *Oeuvres Completes*, Paris, Ed. Sociales, 1952.
- EUCKEN, R., *Hombre y mundo una filosofía de la vida*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1957.
- FABRO, C., *Partecipazione e Causalità*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960.
- FERRATER MORA, J., *La filosofía actual*, Madrid, Alianza, 1982.
- FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, Gregoriana Edente, Patavii, Bologna, A. Forni, 1965.
- FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1987.
- FRANKL, V. E., *Ante el vacío existencial*, Barcelona, Herder, 1984.
- *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1987.
- FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1982.
- GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 1973.
- *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976.
- *El tomismo*, Pamplona, EUNSA, 1978.
- *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981.
- GRAND RUIZ, B. H., *El tiempo y el hombre*, Buenos Aires, Clepsidra, 1981.
- GUARDINI, R., *La aceptación de sí mismo*, Madrid, Cristiandad, 1977.
- GUITTON, J., *La existencia temporal*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, T. I-II. Traducción de *Theorie des Kommunikativen Handlends*, 1981.
- *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- HEGEL, G. F., *La Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ed. Mondolfo, Soler-Hachette, 1968.
- *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, México, Juan Pablos Editor, 1974.
- *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1985.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 1982.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1967.
- *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XX, 1974.

- HORKHEIMER, M., *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur, 1970.
- *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969.
- HORKHEIMER, M. - ADORNO, Th., *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.
- JAEGER, W., *Paideia*, México, F.C.E., 1980.
- *Aristóteles*, México, F.C.E., 1992.
- JAY, M., *La imaginación dialéctica, una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1961.
- KIERKEGAARD, S., *Il concetto dell'angoscia*, en *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Firenze, Sansoni, 1972.
- KOLAKOWSKI, L., *Las principales corrientes marxistas*, Madrid, Alianza, 1983, T. III.
- KRINGS, H. - BAUMGARTNER, CH., *Conceptos fundamentales de filosofía*, Barcelona, Herder, 1979, T. III.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Historia Universal de la Medicina*, Barcelona, Salvat, 1976, T. II.
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, England, Oxford at the Clarendon Press, 1968.
- LAVELLE, L., *L'erreur de Narcisse*, Paris, Grasset, 1939.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío, ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- LYOTARD, J. F., *La condición posmoderna*, Buenos Aires, Cátedra, 1987.
- MARITAIN, J., *Tres reformadores*, Buenos Aires, Santa Catalina, 1933.
- *Arte y escolástica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1972.
- MAZZANTINI, C., *Capisaldi filosofici*, Torino, Gheroni, 1945.
- MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra*, Buenos Aires, Aguilar, 1951.
- *Humano, demasiado humano*, Buenos Aires, Aguilar, 1947.
- *Voluntad de dominio*, Buenos Aires, Aguilar, 1947.
- NEWMAN, J. H., *El asentimiento religioso*, Barcelona, Herder, 1960.
- ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943.
- *Estudios sobre el amor*, Madrid, Alianza, 1980.
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Buenos Aires, Aguilar, 1977.
- PAULYS, *Real Encyclopadie der Classischen Altertums Wissenschaft*, J. B. Metzlersche Verlagsbuch handlung, 1919.
- PICARD, M., *Hitler in uns selbst*, Im Eugen Rentsch Verlag, 1946.
- PICÓ, J., *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988.
- PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1962.

- *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974.
- *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976.
- *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1979.
- *Creaturidad y tradición*, Buenos Aires, Fades, 1983.
- *Antología*, Barcelona, Herder, 1984.
- PLATÓN, *Timée*, ed. bilingüe, Paris, Belles Lettres, 1966.
- *Cratyle*, Paris, Belles Lettres, 1966.
- *Le banquet*, Paris, Belles Lettres, 1966.
- *Les lois*, Paris, Belles Lettres, 1966.
- *Lettres*, Paris, Belles Lettres, 1966.
- *Republique*, Paris, Belles Lettres, 1966.
- *Le politique*, Paris, Belles Lettres, 1966.
- POSSELT, *Edith Stein, una gran mujer de nuestro siglo*, San Sebastián, Dinor, 1960.
- PUCÉLLE, J., *El tiempo*, Buenos Aires, Ateneo, 1976.
- RAEYMAEKER, L., *Filosofía del ser*, Madrid, Gredos, 1956.
- RAVAISSON, F., *El hábito*, Buenos Aires, Aguilar, 1984.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, B.A.C., 1974.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Taurini Marietti, 1935.
- *Summa Theologiae*, Taurini Marietti, 1948.
- *Quaestiones disputatae, De potentia*, Taurini Marietti, 1949.
- *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Taurini Marietti, 1949.
- *Sobre la eternidad del mundo*, en *Opúsculos filosóficos*, versión de A. Tomás y Ballús, Buenos Aires, Poblet, 1947.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Aguilar, 1927.
- SCIACCA, M. F., *La libertad y el tiempo*, Barcelona, Miracle, 1967.
- STEIN, E., *Essere finito e Essere eterno*, Roma, Città Nuova, 1988. Traducción del original: *Endiliches und Ewiges Sein*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 1986.
- *Estrellas amarillas*, Madrid, Espiritualidad, 1992.
- *La ciencia de la cruz*, San Sebastián, Dinor, 1959.
- STEINER, G., *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991.
- VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, México, Gedisa, 1987.
- *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989.
- *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.
- VON BAADER, F., *Vorlesungen über Religiöse Philosophie*, Munchen, Jakob Giel, 1827, en *Werke I*.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico Philosophicus*, Milano, Fratelli Bocca, 1954.

Artículos de revistas

- ALBIZU, E., "El tiempo en el pensamiento de Hegel", *Stromata*, Buenos Aires, 1971, n° 3-4, pp. 417-458.
- ARCHIDIACONO, V., "Tempo e creazione", *Sophia*, Padova, n° 3-4, 1972, pp. 211-230.
- BARREAU, H., "L'instant et le temps selon Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, 1968, pp. 213-238.
- BORDONI, M., "Senso metafísico della durata temporale", *Aquinas*, Roma, 1964, n° 1, pp. 29-50.
- CASARES, T., "La concepción del tiempo en el libro XI de las *Confesiones de San Agustín*", *Sapientia*, Buenos Aires, n° 80, 1966, pp. 169-201.
- DE FINANCE, J., "A l'écoute du temps", *Science et Esprit*, Paris, 1983, pp. 131-151.
- DELUCCHI, A., "La teoría del kairós en la poética pre-platónica", Comunicación del I Simposio de Estudios Clásicos, Mendoza, 1970, pp. 27-35.
- FOREST, AIMÉ, "Fondaments de la temporalité", *Teoresi*, Paris, año 3, n° 3-4, pp. 115-128.
- GIORGI, R., "Tempo ed opera", *Archivio di Filosofia*, Padova, 1958, pp. 233-238.
- JAEGER, W., "Aristote use of medicine as model of method in his ethics", *Journal of Hellenic Studies*, London, 1957, n° 1, pp. 54-61.
- KERKHOFF, M., "Aspectos del instante vivido", *Dialogos*, revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, año 4, n° 25, 1973, pp. 33-57.
- "La planificación del tiempo", *Dialogos*, Puerto Rico, año 13, n° 32, 1978, pp. 31-53.
- LAZZARINI, R., "Análisi fenomenologica del tempo in rapporto alla decisione", *Archivio di Filosofia*, Padova, 1958, pp. 27-47.
- MILLÁN PUELLES, "El ser y el deber", *Veritas et Sapientia*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1975.
- MÜLLER, M., "Tiempo y eternidad en la metafísica occidental", *Dianoia*, México, 1970, pp. 1-19.
- MUÑOZ ALONSO, A., "El tiempo inefable", *Augustinus*, Madrid, 1958, n° 3, pp. 5-12 y ss.
- PÉPIN, J., "Le temps et le mythe", *Les Études Philosophiques*, Paris, 1962, n° 1, pp. 55-68.
- PRZYWARA, E., "Tempo, Spazio, Eternità", *Archivio di Filosofia*, Padova, 1959, pp. 45-51.

- PUCCIARELLI, E., "Dos actitudes frente al tiempo", *Cuadernos de Filosofía*, U.B.A., Buenos Aires, 1970, año X, n° 13, pp. 7-49.
- PUCELLE, J., "Pénélope, ou la trame du temps", *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, 1962, pp. 333-357.
- SCHUHL, P. M., "L'opportunité chez Hippocrate et chez les médecins de nos jours", *Annales de Thérapeutique*, Société Moreau de Tours, Paris, P.U.F, 1974.
- SILVA TAROUCA, AMADEO, "L'instant de l'esprit", *Tempo é eternità*, Archivio de Filosofia, Padova, 1959, n° 1, pp. 91-103.

ÍNDICE

Prólogo	7
Introducción	9
Primera parte	
LA DISYUNTIVA HERMENÉUTICA	
DE LA TEMPORALIDAD HUMANA	
I. Puntos de partida de la metafísica	13
a. El tiempo entendido como realidad absoluta	15
b. El rostro del hombre	29
II. <i>Tempus humanum et tempus hominis</i>	35
Segunda parte	
EL TIEMPO Y EL HOMBRE	
I. Trascendentalidad y analogía	43
a. El origen del ser	43
b. ¿En qué consiste esta presencia?	45
c. La diferencia	48
d. <i>Eidopoiesis</i>	49
II. La historicidad humana y los hábitos	53
a. <i>“El hombre, este desequilibrado”</i>	53
1. Eternidad e historicidad	53
2. ¿El hombre anhela más de lo que aparentemente «puede» alcanzar?	58
3. Persona «humana»: el hilemorfismo	62
4. Naturaleza social del hombre	67
b. La superación parcial del desequilibrio a través de los hábitos	68
Tercera parte	
EL TIEMPO Y LA ÉTICA	
I. La ética apunta a la perfección de la naturaleza humana	75
II. El sujeto propio de los hábitos	78

III. Sabiduría y prudencia de sí mismo	86
IV. La prudencia como virtud eminentemente temporal	94
V. El círculo de la virtud y la unidad de la vida	97
VI. Tridimensionalidad de la prudencia	109
VII. La templanza y el «gozo» en la sucesión	115
VIII. Templanza y belleza	122

Cuarta parte

EN TORNO AL TEMA DEL *KAIRÓS*

I. Algunas aproximaciones al significado del término « <i>kairoçj</i> »	125
a. El <i>kairós</i> en la medicina hipocrática	129
b. Apuntes sobre el <i>kairós</i> en Aristóteles	133
II. El <i>kairós</i> y la posibilidad de una «plenitud en el tiempo» ...	141
III. Instante de plenitud y eternidad	148

ESTUDIOS COMPLEMENTARIOS

A propósito de estos estudios	155
-------------------------------------	-----

Edith Stein. Aspectos de la temporalidad humana

a. A propósito de un comentario	156
b. Los planteos de <i>Ser finito y ser Eterno</i>	157
1. Potencia, acto y temporalidad	157
2. Las vivencias y la vida del Yo (los accidentes y la sustancia)	161
3. Finitud y contingencia del Yo	163
4. Ser finito y Ser eterno	164
5. Interioridad y libertad	171

Jürgen Habermas y el tema de la comunicación

1. Una esperanza para el Iluminismo	175
2. La teoría de la acción comunicativa	177
3. Los « <i>sine qua non</i> » de la comunicación	179
4. Nominalismo vs. Connaturalidad	181
5. Los «cuerpos extraños» de la racionalidad comunicativa	184

CONCLUSIONES Y DERIVACIONES	193
--	-----

BIBLIOGRAFÍA GENERAL	197
-----------------------------------	-----

Impreso en el mes de agosto de 2005 en *Ronaldo J. Pellegrini Impresiones*,
Bogotá 3066 Depto. 2, Ciudad de Buenos Aires, República Argentina
e-mail: rjpellegrini@fibertel.com.ar