

STROMATA (antigua CIENCIA Y FE)

Facultades de Filosofía y Teología

Universidad del Salvador

San Miguel (Pcia. de Buenos Aires), Argentina

DIRECCION

DIRECTOR: Miguel Angel Fiorito S.I.

Consejeros: V. Marangoni S.I., J. C. Scannone S.I., R. Delfino S.I., E. Laje S.I., A. Altamira S.I.

SECRETARIA DE REDACCION

Secretario de Redacción: M. A. Moreno S.I.

SECRETARIA ADMINISTRATIVA

Secretario: M. A. Moreno S.I.

SUSCRIPCION ANUAL (a partir de 1977)

10 Dólares en América Latina

12 Dólares en los demás países

NUMERO SUELTO

3 Dólares el número simple (6 Dólares si es doble) para todos los países fuera de Argentina

Se puede adquirir en las siguientes librerías:

Del Instituto de Cultura Religiosa Superior (Rodríguez Peña 1052)
Paulinas (Callao 325)

PERSONA HUMANA

CONQUISTA, DESTRUCCION Y NUEVA BUSQUEDA *

Por A. EDWARDS, S.J. (Santiago, Chile)

I. INTRODUCCION

La palabra "persona" guarda aún su impulso vertiginoso hacia la última frontera del pensar filosófico, pese a que ha sido prácticamente relegada del lenguaje riguroso de las ciencias actuales.

Como suele suceder con los grandes olvidos históricos de algo constitutivo de lo humano, tres instancias se han convertido en depositarias de aquello que la palabra "persona" designa. Son instancias refractarias a convertirse en *meros objetos pasivos de aplicación* de los adelantos y conquistas científico-naturales y técnicos:

- el pueblo, i. e. la *comunidad humana*.
- el *poeta*, en el sentido abarcante del artista creador.
- la *Iglesia*¹.

¿En qué se funda la afirmación acerca de las tres instancias que se han convertido en depositarias de la fuerza manantial, guardada aún por la palabra "persona"? Sin duda se trata de una diagnosis fundada en ciertos síntomas, que no sólo legitiman esa afirmación, sino que conducen necesariamente y sin equívoco

* Ponencia del autor en el II Congreso Nacional de Filosofía, en Chile, del 10 al 13 de agosto de 1977.

¹ Descartamos la *jurisprudencia*, como cuarta instancia depositaria del ostracismo en que se encuentra la palabra "persona", por dos razones que enunciaremos sin desarrollar, por falta de espacio.

Primera razón: las formulaciones del derecho positivo suponen ya una previa escala de valores reflejamente aceptada o asumida a nivel de sociedad global. Es decir: suponen ya aceptada una previa concepción del hombre y de su posición en la realidad.

Segunda razón: el derecho positivo está urgido por su misma índole hacia la interpretación y legislación de las situaciones nuevas provocadas por los progresos científico-naturales y técnicos. Eso explica la postergación indefinida —en el sistema de "derecho puro" de Kelsen— a *la pregunta de quién legitima la primera Constitución*. ¿Otra Constitución más antigua? Este proceso indefinido pone al desnudo la necesidad de preguntarse por aquello que la palabra "persona" nombra, y por aquello que le corresponde como su *bien propio y específico*.

cos a ella. Los tres párrafos de la primera parte de esta ponencia, esbozarán por separado esos síntomas.

La segunda parte de este trabajo, se propone abordar ciertos rasgos personales inseparables de todo quehacer humano. Que informan, por lo tanto, desde dentro, toda ulterior determinación de este quehacer: sea teórica o práctica.

También la dividiremos en tres párrafos.

El primero abordará los rasgos personales inherentes al pensamiento griego antiguo.

El segundo párrafo seguirá algunas líneas de progresiva destrucción de lo personal en el pensamiento occidental. Tomará como paradigma el pensamiento de Augusto Comte.

El último párrafo centrará su atención en la crítica de Ernst Troeltsch al positivismo y en el esfuerzo gigantesco de Martin Heidegger por re-plantear desde sus raíces personales el quehacer humano: es decir, desde aquella experiencia anterior y previa a un planteo reflexivo y diversificado en "teoría pura" y "praxis pura".

II. DEPOSITARIOS DE AQUELLO QUE LA PALABRA "PERSONA" DESIGNA

1. El pueblo en su lenguaje cotidiano

Una palabra mantiene su fuerza interior propia, si expresa algo de la experiencia humana repetida y cotidiana, que otras palabras no alcanzan a nombrar.

Contra este hecho no puede lidiar el aparataje de las ciencias filológicas, ni el lenguaje riguroso de las ciencias naturales, ni la filigrana de las construcciones técnicas.

La investigación etimológica descartó la derivación del vocablo "persona", de esa máscara que servía de parlante a los actores de la antigua Grecia. Sólo parece dar lugar hoy a su origen en la jurisprudencia romana².

Pero en el lenguaje cotidiano, la palabra *persona*, expresa una experiencia única e insustituible, sólo tipologizable con pronombres personales y nombres propios. La *presencia humana* suscita una actitud que no tiene parangón. Diariamente conoce y reconoce el hombre presencias, en la comunidad donde está inserto.

² Cfr. *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, A. Druckenmüller Verlag, München, Bd. 4, 1972, p. 657.

En ella germina, se desarrolla y decanta su propia presencia, con el aporte de su estilo singular. Cada una de las pulsaciones de esta experiencia de lo humano, se teje en sus puntos y contrapuntos, en torno a la *comunicación-incomunicación*. El hombre es el único sujeto viviente capaz de comunicarse, e incapaz de vivir sin el oxígeno de la comunicación, en la comunidad donde vive inserto.

Su lenguaje se estructura y vertebra hacia la comunicación, para ella. Aún cuando por la pobreza del léxico, hable de un "lenguaje" de los animales o de las 4 estaciones, jamás confundirá el sentido irreductible de estas acepciones: aunque no logre expresarlo, el hombre corriente sabe que los animales pueden *transmitir un cierto código de signos*, pero no son capaces de *comunicarse*, como pueden los hombres. También sabe, que la comunicación no está exclusivamente supeditada a la palabra hablada o escrita. O si se quiere: sabe que hay palabras habladas con actos, gestos, melodías, pinceles, etc.

Es decir, el ámbito expresivo de la comunicación humana y de su lenguaje, es tan amplio como el mismo quehacer humano.

Sabe, además, que la habilidad de los artífices en cada una de las múltiples variantes del quehacer humano y de sus técnicas, da por supuesta una experiencia de comunicación insustituible.

Muchas cosas puede *transmitir* el lenguaje múltiple y diversificado del quehacer humano. A veces, de tanto transmitir y recargar la memoria con fórmulas estereotipadas, *no comunica nada*.

El hombre común sabe —aunque no sepa formularlo en "ideas claras y distintas"— de la distancia que media entre la transmisión y la comunicación. Sabe, por ejemplo, que sus palabras cuando pide cigarrillos en un kiosco, *transmiten un deseo*, *sin comunicar necesariamente algo*.

Sabe de esa corriente singular entablada en la comunicación. Corriente encendida entre personas singulares, entre comunidades cuya atmósfera familiar es el sello de su singularidad, entre una persona que reconoce el sello singular de su comunidad y ésta, que reconoce a su vez el sello singular de una persona particular.

Aunque le falten palabras para expresarlo suscintamente, el hombre común sabe que la comunicación se entabla con *un don concreto, inteligente y responsable* de una persona a otra, de ambas a una comunidad personal, y a la inversa. En ese don y en esa recepción mutuas, dotadas de concreción singular, consiste la comunicación. Es decir, en algo que ninguna técnica estereotipa puede *provocar*, como por conjuro mágico.

Aunque el lenguaje cotidiano no procede según definiciones ca-

libradas según alguna lógica reflexiva y sistemática, sin embargo su percepción sigue siendo la *tierra fecunda de toda validez humana*. Tarde o temprano, las teorías de escritorio que no se atengan a la validez humana manantial, expresada en el lenguaje cotidiano, deberán corregir sus postulados, chequeándolos con esa tierra de todas las germinaciones auténticas. Esas teorías deberán renunciar entonces, a su identificación apriorística de lo cotidiano con lo “masivo”, lo “primitivo”, lo “carente de validez”, lo que “debe forzosamente doblegarse ante los postulados” de escritorio.

El lenguaje cotidiano *reconoce en lo personal, el centro de interna coherencia de lo humano*. Reconoce que eso personal germina, crece y se desarrolla en la medida de su don de sí inteligente y responsable, a la comunidad. Sabe de las múltiples claudicaciones, interrupciones —de los innumerables malentendidos— a que está sujeto este proceso de personalización, que es el hilo conductor de la existencia humana.

Por eso es que —pese a su menosprecio principal por la “metafísica”— los *positivismos científicos* de cualquier índole deberán realizar tarde o temprano el “giro” hacia la experiencia manantial de lo humano, contenido en el lenguaje cotidiano, para chequear sobre esa base sus teorías de laboratorio.

A pesar suyo, deberán reconocer la validez metódica del pensamiento de Aristóteles, que se desarrolla en constante confrontación con el lenguaje cotidiano. Pero es preciso no haberse confinado a una vida de bestia especializada, en jaulas asépticas, para que este indicio fugaz de lo que constituye un temario central para una *antropología cultural*, provoque algo más que una sonrisa displicente.

Es demasiado seductora la vía simétrica de las hipótesis de trabajo científico-naturales, para dar de pronto el salto a lo más incierto e imprevisible, al hilo conductor de la historia humana: al corazón personal, inteligente y responsable, ante el cual todas las estadísticas y todos los condicionamientos naturales enmudecen y se desencubren en lo que son. Desenmascaran su estructura de meras *hipótesis inciertas y ambivalentes*, pese a su poderosa fachada de máquinas rigurosas y estrictas.

2. En la creación poética

Cuando Federico Nietzsche llama “ingenuo” a Homero —poeta de todos los tiempos—, explica su denominación, señalándola como esa permeabilidad total de la fantasía creadora a las mociones de todo lo humano.

No hay radar ni oscilómetro capaz de detectar los matices

percibidos por la fantasía humana. Aunque la unilateralidad genial de Nietzsche, culpa a Sócrates de toda la “mecanización” del pensamiento y de la civilización occidental, esta manera de cargar las tintas, acentúa la necesidad de retornar hacia *los gérmenes personales* de lo humano. Una crítica similar queda planteada en la novela de Julio Cortázar *Rayuela*, bajo el motto de “cinco mil años de caminos equivocados”... Sucede que la mirada del poeta —del creador— ha logrado retener ciertas *raíces permanentes de lo humano, siempre las mismas*, aunque las comunidades humanas históricas no sean nunca iguales. Martin Heidegger ha hecho clásica esa distinción que marca la frontera entre lo propiamente humano y la esquematización categorial de los métodos científico-matemáticos: la distinción entre *lo mismo* (das Selbe) y *lo igual* (das Gleiche).

Más allá de una esquematización abstracta, la comunicación humana —que los poetas hacen máximamente presente— percibe el rasgo personal-comunitario único. Las palabras de Julieta en la tragedia de Shakespeare, siguen frescas y recién nacidas: “Seas Montesco o no, tú eres el mismo”³.

La intensidad fresca del amor entre Romeo y Julieta, más allá de barreras de enemistad familiar, revive aún hoy un acorde íntimo y palpitante: la fuerza fecundante de un amor, que es capaz de operar una reconciliación que el poder del príncipe jamás pudo.

En cada época, el poeta ilumina con su luz, problemas y senderos de lo humano. También en nuestro siglo de triunfales progresos científicos, técnicos y cibernéticos. Paradójicamente, una enorme profusión de expresiones artísticas parecen confabuladas para traer una advertencia, una luz roja al triunfalismo ambiente. Como si múltiples expresiones pictóricas, musicales, dramáticas y narrativas quisieran recordarnos que el crecimiento científico-técnico lineal y acelerado de nuestro tiempo, no es sinónimo de progreso cultural. Las redes de pavimentación, transmisión audio-visual, la maquinización y tecnificación cada vez más especializada, pueden coexistir —y de hecho coexisten— con una incomunicación, donde el hombre se siente aislado y esclavizado entre sus inventos.

El 5 de enero de 1953 se estrena en el Teatro Babylone, de París, el drama en dos actos *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett, Premio Nobel de Literatura en 1969. Es como si Beckett hubiese empleado todo el vigor de su arte, para hacer una *crónica exasperante de la incomunicación*, utilizando única-

³ *Romeo y Julieta*, traducción de Pablo Neruda, Losada, Bs. As., 1964, p. 42.

mente los elementos remanentes para la comunicación en nuestra época de inventos. La evaluación de nuestra época es despiadada: de lo personal, sólo parece quedar la esperanza nebulosa e inconexa en el advenimiento de Godot, que lo solucionará todo.

Pero es una esperanza vacía: en nada transforma los hábitos fijos de los personajes, que prosiguen su sórdida mecánica hueca.

3. En la Iglesia

La atención a la *persona humana* está inseparablemente ligada a la vida de la Iglesia, desde los primeros momentos de su fundación por Cristo. Al reconocerse depositaria de toda revelación divina, consignada por escrito en los libros veterotestamentarios y llevada a su plenitud con los hechos y palabras de la vida, muerte y resurrección de Cristo, la Iglesia colocaba en el centro de su visión de la realidad, la convicción de que el hombre es creado a *imagen y similitud de Dios*⁴.

Pero el Dios manifiesto en Cristo, es Tripersonal. Es así como desde los primeros siglos se desata un enorme esfuerzo por formular esta realidad profunda, sin menoscabar su riqueza.

Escribe el Papa Dionisio —por el año 260— en una carta al obispo de Alejandría: “Pues es necesario que el Verbo Divino esté unido al Dios de todo, y que el Espíritu Santo permanezca e inhabite (Emfilojorein) en Dios; de suerte que toda la divina Trinidad se recapitule y reúna en una especie de vértice, es decir, en el Dios de todo, en el todopoderoso...”⁵.

San Juan Crisóstomo presenta el debate trinitario —en uno de sus sermones— como preocupación en boca de todos: en las calles, las plazas, el hipódromo, las carnicerías y negocios de Constantinopla. Y es que la Buena Nueva había entrado a todos los hogares del Imperio, que expandía y desarrollaba la refinada cultura griega y romana.

Entender esta nueva palabra “persona” y sus relaciones con la “naturaleza”, se convierte en tema central de la problemática trinitaria del Concilio de Nicea (año 325) y de Constantinopla I (año 381), y también de la problemática cristológica del Concilio de Calcedonia (año 451).

La sombra trágica del *destino ciego*, de la Fatalidad que regía las vidas de dioses olímpicos y mortales, había cedido su lugar a la luz del Dios Tripersonal y Providente, que entabla comuni-

⁴ Gen. 1,26.

⁵ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, 1965, n. 112.

cación de amor con los mortales y los escucha. Una nueva concepción del hombre y de la realidad se abre paso, iluminando la historia. Es literalmente eso: una “concepción”, un nuevo nacimiento y nueva generación, con ojos y energías nuevas para la acción: surge y se expande sin pretensiones de “teoría científica”, desde el ámbito concreto y abarcante de la vida misma. Nace con la certidumbre positiva de que todo progreso en el saber y en la cultura, llevarán a una mayor y mejor intelección de la Buena Nueva inmutable y siempre la misma. Por eso sus grandes portavoces en la época patrística griega y latina, han legado verdaderos monumentos de saber universal, a la investigación de la posteridad. Incluso muchos fragmentos de pensadores pre-socráticos han llegado a nosotros, gracias a citas en obras patrísticas.

¿Qué concepción nueva del hombre encontramos aquí?

La de un hombre hecho a imagen y semejanza de Dios Tripersonal. La imagen plena, creada por el Verbo de Dios, es la *comunidad humana*, desde los primeros hombres hasta el último —como lo enseñan los Padres alejandrinos y los capadocios, especialmente San Gregorio de Nisa.

A imagen y similitud de la comunicación perfecta entre las Tres Personas, en la única naturaleza divina, ha sido creada la comunicación personal en la comunidad humana.

Pero este saber atestiguado con la vida de sus creyentes —que la Iglesia expande por la Europa bárbara y por los mundos que evangeliza— es anterior y mucho más hondo que las teorías explicativas que se van tejiendo según épocas y circunstancias.

Han pasado muchos siglos desde la fundación de la Iglesia, y sin embargo aún no hay claridad muy concluyente respecto de las relaciones entre persona y naturaleza. No obstante, cuando el príncipe de los búlgaros consulta al Papa sobre la evangelización de su pueblo —acaba de convertirse a la fe (año 866)—, el Papa Nicolás I afirma enfáticamente que *cada hombre ha de recibir la fe sin ninguna coacción*, a partir de su libre opción íntima⁶.

Este reconocimiento de la persona humana —como dotada de inteligencia y libertad— brota de la misma comunicación viviente y personal con Dios, a través de las Escrituras y en la vida diaria. También los grandes pensadores eclesiales muestran —con el procedimiento de un pensar riguroso— la interna coherencia y verdad de esta convicción de la Iglesia. Pero recordarán a su

⁶ Cfr. Denzinger-Schönmetzer, o. c., n. 647.

vez: esta convicción es y seguirá siendo anterior a esas grandiosas teorías reflexivas.

Es así como grandes hombres de la Iglesia iniciaron los primeros planteos sobre *derecho internacional*, válidos aún en no poco: el dominico Vitoria, el jesuita Suárez...

Es así como el magisterio social de León XIII y sus sucesores —al igual que el Concilio Vaticano II— recuerda sin cansancio *la dignidad de la persona humana*.

III. CONQUISTA, DESTRUCCION Y NUEVA BUSQUEDA DE UN ESPACIO PARA LA PERSONA HUMANA

1. En el pensamiento griego antiguo, que corona una metafísica

No fue oportunismo ni un intento superficial de componendas, lo que orientó la apertura enorme de los primeros cristianos más cultivados, hacia el *humanismo griego y latino*.

Los griegos habían llegado hasta las mismas raíces de lo humano, debatiendo lo debatible desde su época, con un nivel de hondura, que hasta hoy sigue actual.

La palabra "persona" no estaba registrada en su léxico. Pero sí poseían un amplio y matizado registro destinado a expresar una profunda y válida concepción del hombre.

El gran filólogo clásico Werner Jaeger hace suya la labor de arrojar luz sobre esta concepción del hombre, en toda su dinámica interior.

La orientación de fondo de esta "cultura, como sistema de 'paideia'"⁷, tiende a "revivir y revisualizar la tradición y sus valores ideales"⁸, dentro del "proceso ininterrumpido de la tradición"⁹. Las realizaciones de esta cultura griega, provienen de una fuerza de respeto y veneración, que sabe "relacionar los restos de la tradición y entenderlos siempre de nuevo"¹⁰. Hay una sintonía de fondo entre las fuerzas de la tradición y las de la producción, entre tradición y vivencia¹¹.

Sobre la base de sus estudios filológicos, denuncia Jaeger por una parte, "los errores de la filosofía de la historia de Spen-

⁷ Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin, 1937, p. 49.

⁸ O. c., p. 14.

⁹ O. c., p. 21.

¹⁰ O. c., p. 17.

¹¹ Cfr. o. c., p. 22. En un trabajo inédito, me detengo en un hilo ilustrativo de este suceso: las repetidas exégesis e interpretaciones antiguas y patrísticas en torno a la persona de Ulises, el héroe de la *Odisea*.

gler"¹², y por otra, "el esquema cómodo de aquello que la historia burguesa llama en su lenguaje, progreso"¹³.

En la dinámica concepción de *cultura* de los griegos, "no se da un saber del sentido, sin un saber del ser"¹⁴. Hay una elaborada concepción del hombre en torno a ese vocablo "areté", a partir del cual desarrolla Platón el valor de lo propio y específicamente humano.

"Dado que *areté* es la facultad y fuerza de realización, dado que está 'dada a cada cual' como fuerza de encarnación del espíritu —sobrentendida por los griegos—, por eso, la nobleza o vergüenza de una acción no brota de la misma, sino de la visión del *eidos*, del saber socrático"¹⁵.

Es en el contexto cultural de este humanismo finamente matizado, donde crece y se desarrolla la obra de Aristóteles. Jaeger detecta el desarrollo del Estagirita. El Aristóteles joven, bajo el influjo platónico, quiere "salir tan rápido como es posible del ámbito del devenir... para alcanzar el ser invisible"¹⁶.

Luego el Aristóteles maduro, sustituye el "cosmos inteligible" por "el cosmos mismo, como la unidad visible del mundo"¹⁷.

La *Metafísica* de Aristóteles es el salto al último límite, a las últimas preguntas de un hombre, cuyo horizonte cultural es el sutil y coherente *humanismo griego*. Posee el mismo impulso por relacionar y replantear en su interna coherencia todos los restos aparentemente incoherentes de la tradición histórico-cultural griega: para abarcarlos en una perspectiva rigurosamente vertebrada. De tal manera, que Aristóteles no trepida en llamar al filósofo, "philomithes"¹⁸, i. e. amante de los mitos. Denomi-

¹² O. c., p. 27. Desde una perspectiva estrictamente histórico-filosófica, puede apreciarse el juicio similar y matizado de Ernst Troeltsch, sobre *La decadencia de Occidente*. Cfr. Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Neudruck der Ausgabe, Tübingen, 1925. Scientia Verlag Aalen, 1966, pp. 677-691.

¹³ O. c., p. 32.

¹⁴ O. c., p. 91.

¹⁵ Friedemann, *Platon*, Berlin, 1914, p. 18. Aportando también una fundamentación a lo aquí afirmado por Friedemann —que perteneció al círculo de Stefan-George—, cfr. Constantin Ritter, *Platon*, München, 1910-23, vol. II, 497 ss.; Friedrich Adolf Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin, 1885, vol. II, 121 ss., 132, 155 s.; Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendlandischen Metaphysik*, Berlin, 1922, pp. 279 ss.; Werner Jaeger, *Paideia*, Berlin, 1934, vol. I, p. 25 ss.

¹⁶ Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 47.

¹⁷ O. c., p. 143.

¹⁸ *Metafísica*, Libro I, n. 27. Cito la palabra "philomythes", porque empleo el texto del comentario de Tomás de Aquino: *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, 1950, con la numeración correspondiente.

nación que perturba al racionalismo exacerbado de la Ilustración y no calza a muchas cómodas interpretaciones que convierten la filosofía del Estagirita en una máquina destructora.

Es cierto que la *Metafísica* de Aristóteles brota de la tensión fecunda entre un mundo ideal y un mundo de la experiencia. Pero ¿a qué *experiencia* se refiere? Obviamente no se refiere a una experiencia positivamente mensurable y mensurada, como querría sostenerla un *realismo ingenuo*, para salvar la metafísica de los estragos del positivismo de Comte.

La experiencia a la que Aristóteles se refiere, tiene una interna semejanza con aquella que desarrolla el *Teteo* de Platón, y que recoge la palabra latina “conceptus”, de “concipere”, i. e. *engendrar*. En el diálogo, Sócrates recuerda a *Teteo* que su propia madre era una partera, y que él —Sócrates— también presta esos servicios a quienes sufren dolores de parto al encarnar su espíritu¹⁹.

Se trata de la experiencia de *tomar posición a partir del pensar, similar a un engendrar en lo incierto de la pregunta auténtica, mordiente, que produce dolores de parto.*

Ese es el sentido y la importancia de la *duda* en la *Metafísica* de Aristóteles²⁰.

El Estagirita sustituye la imagen platónica de los dolores de parto, por la del *lazo y atadura* de la duda, que el discernimiento de la reflexión desatarán.

Comentando este pasaje, dirá Tomás de Aquino:

“La duda acerca de alguna cosa se relaciona a la mente, como una atadura corpórea al cuerpo, y manifiesta el mismo efecto. Pues en tanto duda acerca de algo, también sufre algo similar a aquellos que están estrechamente atados... Por lo tanto, así como aquel que quiere desatar el vínculo corpóreo, debe en primer lugar examinar el lazo y el modo de su atadura, así también, quien quiera solventar la duda, debe considerar primero todas las dificultades y sus causas”²¹.

No se trata en primer lugar de una cómoda “duda metódica”, objetivada, cosificada en dosis netamente mensuradas, sino de esa duda que atañe a todo el hombre, a su mismo centro de interna coherencia. Esa duda que formula poéticamente el coro de *Antígona*, la tragedia de Sófocles: hay muchas cosas oscuras, pero nada tan inescrutable como el hombre...

Asumir esta duda en el cometido del pensar metafísico, significa asumir esa cualidad inseparable de lo humano, cualidad im-

¹⁹ Platón, *Teteo*, 148c-152.

²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, Lib. III, nn. 176 ss.

²¹ *In Metaphys*, Lib. 3, lect. 1, n. 339.

ponderable, que lo es todo y no es nada, compañera inseparable y enigmática de todo quehacer humano manantial: *la gratuidad*.

Ya en el primer libro de su *Metafísica*, Aristóteles deja establecida esa *gratuidad*, como el alma vivificante del quehacer metafísico. Afirma que quienes filosofan para huir de la ignorancia, *lo hacen por el saber mismo y no en razón de alguna utilidad*²².

Para quienes crecían embebidos en esta cultura, como sistema de “Paideia”, esa *gratuidad de lo propiamente humano* era algo sobreentendido, vivido en la comunicación cotidiana del ágora, de los juegos, del arte, de los diálogos y debates. Actualmente se hace sumamente difícil encontrar un parangón en nuestra sociedad, para este sentido central de gratuidad. Cuando el arquitecto Lewis Mumford busca un espacio de gratuidad en la urbanización actual —similar al que ofrecían los claustros medievales a quienes deseaban recogerse un tiempo—, sólo cree detectarlo en el w.c.²³.

Tampoco calza la imagen de los grandes consorcios, que pagan espléndidamente a algún científico, y lo proveen de todo el material necesario para sus experimentos, sin exigirle plazos, dándole todo lo que estime conveniente para operar. En este caso, sólo desaparece la urgencia de un inmediatez, pero no la expectativa de una buena inversión útil a largo plazo.

Para los griegos, en cambio, era una verdad sobreentendida y obvia, que lo más hondo y propio del quehacer humano, llevaba desde su mismo nacimiento, la impronta de *la gratuidad*. Que se identificase la raíz y origen de esta gratuidad con el “nous”, el pensamiento, o con el “eros”, el amor que une, era secundario. Que la sombra de una fatalidad inexorable entenebreciera de pronto esa gratuidad, atribuyéndole al quehacer humano la inquietante inutilidad del trabajo de Sísifo, también era secundario. En cualquier perspectiva, esa gratuidad permanecía como la cualidad indisminuida e inseparable de lo propiamente humano.

Según Aristóteles, quien emprende el pensar metafísico “ama los mitos”, porque reconoce en ellos las preguntas mordientes enclavadas en su tradición cultural: las preguntas siempre actuales del hombre planteadas en la historia. Se trata de enfrentarlas con el discernimiento riguroso del pensar: una actitud muy diferente del orgullo triunfalista y autosatisfecho, de quien las arroja en el saco de una “mentalidad primitiva”...

La constante referencia a los pensadores del pasado —incli-

²² Cfr. *Metafísica*, Libro I, n. 27.

²³ Lewis Mumford, *La cultura de las ciudades*, Fondo de Cultura Económica.

dos los “poetas teólogos”, como Hesíodo— atestiguan la seriedad reverente con que Aristóteles enfrenta la tradición griega.

Pero este saber, transmitido en los mitos arcanos, manifiesto en los poetas teólogos y en los filósofos pre-socráticos, es *saber de una comunión humana con lo divino*. Sea bajo la imagen del fuego prometeico o de su simil, el *logos* heraclitiano, el *saber metafísico* no puede considerarse —según Aristóteles— como “posesión humana”²⁴, sino como algo que compete sólo a Dios, o máximamente a Dios²⁵.

La tierra germinal de la *Metafísica* de Aristóteles, es ese horizonte cultural griego, como sistema de “*paideia*”, con su experiencia de lo humano, netamente diferenciada y matizada. Una experiencia no transferible a datos técnica o matemáticamente mensurados. Una experiencia *humana*, irreductible a la animalidad infrahumana: más cercana a los dioses olímpicos. Es la fuerza decisiva que queda vibrando en el siguiente fragmento de Heráclito: “El simio más bello es feo comparado con el hombre”²⁶.

No encontramos la letra de la palabra “persona” en el pensamiento griego antiguo. Pero sí el sentido interior de su significado. Todas las preguntas esparcidas en la tradición histórico-cultural griega, y enfrentadas sistemáticamente en la obra de Aristóteles, encuentran el centro de su coherencia interna, en la experiencia de una *operación humana-personal* diversificada y polifacética, y en el *sujeto humano personal que la realiza*.

Por eso, una vez destruido el *humanismo* que ofrece su tierra germinal al pensar metafísico, se sustrae no sólo la perspectiva de intelección de una metafísica, sino la *realidad humana misma de la persona y comunidad*, quedan borradas.

2. Proceso destructivo de lo personal

Sólo es posible señalar algunas líneas de fuerza en torno al amplísimo tema abordado por el título. Son líneas de fuerza detectables en el complejo torrente del devenir histórico del pensamiento occidental. Su enunciación rápida, deberá correr el riesgo de lo apenas esbozado e incompleto.

Aunque los griegos no formularon una *teoría del lenguaje* —en el sentido actual—, las palabras constituían algo así como una base dinámica de despegue y aterrizaje hacia la comunica-

²⁴ *Metafísica*, Lib. I, n. 30.

²⁵ O. c., n. 31.

²⁶ Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Dublin, Zürich, 1966, Vol. I, p. 169, Fragmento 82.

ción humana personal. Base expuesta a la constante tensión oscilatoria entre el pensar y la realidad misma, tal como es “en sí”.

De ahí que su tradición manifieste un *retorno de motivos temáticos*, en una variadísima gama de enfoques teóricos, prácticos y estéticos. El drama y la plástica helénicas, atestiguan una posición bastante diferente a la de nuestra época, en lo referente a la reiteración temática. Esto no era obstáculo para una honda diferenciación en toda la línea del *estilo* teórico, práctico y artístico.

Las exégesis pitagóricas, estoicas, neoplatónicas, etc., vuelven sin cansancio sobre las mismas figuras y episodios míticos y legendarios, tomando posiciones muy diversas. Ya aquí, los grandes maestros se señalarán sobre las escuelas que intentan perpetuarlos, por la sutileza de *su posición abierta a todas las aporías de lo humano*. La *posición media*, entre un exceso y un defecto —de la que Aristóteles se hace portavoz—, nada tiene que ver con esa caricatura de quien evita angustiosamente comprometerse con algo para no caer en un “extremo”. Al contrario, se trata de una expresión rigurosa y exacta de esa *apertura paradigmática* atestiguada por las múltiples cristalizaciones del humanismo griego, incluso por la unilateralidad genial de muchos de sus grandes pensadores.

De múltiples maneras formulan los grandes maestros, el *problema hermenéutico central*, manifiesto en la época patristica en el *De Genesi ad litteram* de san Agustín, por ejemplo, y planteado en el título de otra de sus obras: *De Spiritu et Littera*, acerca del espíritu y la letra.

La soberana capacidad de entablar una comunicación honda, de raíces, en un lenguaje coherente —no esclavizado a la letra—, atestigua la auténtica estatura de esos maestros.

En el Medioevo, es Tomás de Aquino un testimonio relevante de este sólido formato, que desespera a muchos escribas autodenominados “tomistas”. Querrían trasvasar el lenguaje de Tomás, a una uniforme moldura maquina, semejante a esa constelación de *ideas platónicas* inmune a la historia, que tanto combatió el Aquinate en su obra²⁷. El único gran obstáculo contrario a este intento, es el mismo lenguaje de Tomás de Aquino. No obstante, grandes intérpretes de Tomás —un Sertillanges, Baeumker, Grabmann, etc.— ponen de manifiesto esa interna coherencia rigurosa en su lenguaje, cuyas bases son mucho más hondas que las de una letra establecida en dosis semánticas fijas, como fórmulas algebraicas.

²⁷ Cfr. A. Edwards, *Tomás de Aquino y la Pedagogía*, Teología y Vida, Vol. XVII-1976, n. 1.

Con la decadencia de la escolástica, sobreviene el desbarajuste y la caída en extremos pendularmente opuestos. Por una parte, una especulación vacía y sofisticada, que sólo cree poder salvar el “espíritu” desvinculándolo de la “letra”, reduciendo esta última al mero “aliento vacío” del *nominalismo*. Por otra parte, y en nombre del sano sentido común, la atención rigurosa al dato sensorial, parece ofrecer una salida al impasse. Es una vertiente que se hace río caudaloso, desde el empirismo hasta el positivismo de Augusto Comte.

Pero hay un abismo imponderable entre el énfasis de un acento, y la afirmación exclusiva: *sólo es*, lo perceptible sensorialmente.

El progreso de las ciencias naturales, técnicas y matemáticas, se hará arrollador. Pero cobrará un precio elevado. Si la “metafísica” de la escolástica decadente se había extralimitado al pretender “deducir” la contextura de las realidades naturales a partir de sus conceptos, ahora se producirá un enérgico giro a la inversa: se pretenderá desprender las verdades metafísicas por “inducción”, a partir de los datos sensibles.

Augusto Comte sacará las consecuencias de esta situación, al desechar radicalmente la religión y la metafísica, sustituyéndola por la *ciencia positiva*, rigurosamente atenta al dato sensorial.

En amplia sintonía con el empirismo anglo-francés, Comte sustituye la metafísica por una lógica puramente empírico-positiva, i. e. un orden de los hechos registrados. Las matemáticas —como determinación cuantitativa de las relaciones— se convierten en universalmente válidas para la interpretación de todo lo real.

Tanto la mensurabilidad estática de los cuerpos, como el cálculo dinámico de su movimiento, cae irrestrictamente bajo los alcances de las ciencias matemáticas. En el caso de los fenómenos orgánicos y de los sociales, ese cálculo es “aún” irrealizable adecuadamente, por la complejidad de los elementos en juego. Pero “un día” caerá también bajo el pleno control de esta *ciencia positiva* —que como una lógica matemática, de hecho, regula las relaciones entre los fenómenos e inserta las ciencias naturales particulares, en su encuadre relacional.

Ernst Troeltsch detecta la terrible reducción sufrida por la *dinámica* en el pensamiento de Comte: es idéntica a *mecánica*. Los conceptos fundamentales de su filosofía de la historia —que para Comte es sinónimo de *sociología*—, la *dinámica* y la *estática*, son tratados expresamente en las matemáticas. Incluso la sociología equivale para él, a “*physique sociale*”, como parte complementaria de la Filosofía natural, que se refiere al estudio po-

sitivo del conjunto (l'ensemble) de leyes fundamentales, propias de los fenómenos sociales.

Para Comte, la *teoría del conocimiento* coincide con la fisiología, de manera que mientras ésta no se esclarezca, permanecerá incógnita. La psicología no juega ningún rol en su pensamiento, ni exige una interpretación de los hechos históricos a partir de una base anímica más universal.

Corresponde a la tercera etapa de la historia humana —el estudio de las ciencias positivas— liberarse de los restos remanentes de las etapas anteriores: mítica y la metafísica. Esos restos son —según Comte— el paraíso o asilo de fuga para románticos, teólogos, fantasiosos, estetas y pesimistas. Conquistar esos restos para las ciencias, es tarea de la filosofía.

Pero Comte sólo reconoce un sentido válido para el saber filosófico: la *utilidad* que presta al hombre para superar los conflictos por los que atraviesa su vida. Su filosofía trasparenta un cuadro de la realidad plenamente deudor de la *ilustración*: una estructura ideal rigurosamente racional del orden social, pese a sus esfuerzos por descender a una consideración realista de las formas singulares, tomando en cuenta el lugar y contexto respectivo. Sólo difiere de la ilustración, en que no fundamenta su interpretación con una metafísica, que rechaza radicalmente.

La enorme multiplicidad y complejidad de las formas singulares y del sentido propio que les da unidad cada vez, lo deja indiferente. Por eso, el *principio estático o estructurador de la sociedad*, es para Comte siempre el mismo, bajo fachadas históricas diferentes. Su *desarrollo o dinámica* se reduce a la progresiva purificación del principio estático, en un devenir cada vez más exacto y positivo. Se comprende, pues, que *según el método positivo*, haya que comenzar el análisis de la realidad con el “ensemble des lois purement statiques de l'organisme social”²⁸.

Ese *organismo* es entendido desde un principio como una armonía de relaciones causales singulares, explicables como unidad viviente relativamente durable y coherente. No le parece necesario a Comte, chequear más explícitamente esta pre-intelección, afirmada dogmáticamente. Sus múltiples análisis le ilustran reiteradamente, de manera que las incontables relaciones y datos establecidos, giran en torno a la ley de esta armonía relativa, tendiente a configurar un “ensemble”.

Recién con la aparición de la inteligencia, surge el nuevo reino natural de la sociedad y de la historia, que supone todos los demás reinos naturales, enriquecidos ahora con un nuevo ám-

²⁸ Comte, *Cours de Philosophie positive*, Paris, 1904, IV, 170.

bito de fenómenos enlazados a sus respectivas leyes coherentes. La inteligencia no es más que *la función más elevada y compleja* de la naturaleza²⁹. Se conoce su funcionalidad exteriormente compacta, pero se desconoce su funcionamiento interior: las relaciones entre el cuerpo y el cerebro, que descubrirá progresivamente la ciencia. Esta inteligencia es la *fuerza organizadora*, el centro y la médula de ese “ensemble” que detectan una y otra vez los análisis de Comte: es supra-individual y pre-individual. Ella no produce el “ensemble”, pero lo domina. Produce la sintonía o coincidencia de los diversos intelectos en el consenso científico o pseudo-científico de cada período histórico. Ella ata por su visión, el interés particular al interés común. Por eso está la inteligencia íntimamente ligada con la sociabilidad: significa el espíritu común, el interés común que determina la técnica, la economía, el dominio de la naturaleza y de las costumbres: además crea la selección de un estamento de conductores espirituales, distribuye el trabajo, organiza el estado, el derecho, la moral y la ciencia de cada período. Esta inteligencia libera de las urgencias naturales inmediatas y de un sobrecargo ciego de afectos. Ella orienta la tradición, la autoridad, el gobierno...

Comte llama a todo este contenido —en incontables reiteraciones— *la correlación entre el poder espiritual y el secular*.

Como podemos apreciar, Comte transfiere a esta “inteligencia” racional y a su “poder espiritual”, la unidad determinante del sentido de las fuerzas instintivas y tendenciales. Su misma índole pre-individual y supra-individual, recuerda ese “intelecto agente” de Averroes. Incluso el desarrollo de los tres estadios históricos de la humanidad —el mítico y el metafísico y el científico-positivo— lleva la huella de esa *teoría averroísta de las dos verdades*, que se arrastró por la Edad Media y el Renacimiento: todas las religiones son revestimientos alegóricos de la única

²⁹ Resulta sintomático para una comparación de estilos —francés y alemán— de pensamiento, confrontar el pensamiento de Comte con un pensador alemán bastante posterior: Ludwig Klages (1872-1956). Ambos parten de una diagnosis similar: la disociación total de un “espíritu” que da vueltas vacías en torno de sí mismo, respecto de la vida concreta. La solución de Comte será una razón rigurosamente atenta al dato positivo, es decir, la omnipotencia del “espíritu geométrico”. La solución de Klages, hará constante referencia al humanismo griego. Pero el espíritu seguirá siendo una función (biológica) de la vida: el organismo será manifestación de la vida interior de ese animal humano, que es el “callejón sin salida de la naturaleza”. Klages sustituirá el “logocentrismo” de un espíritu geométrico, por un “biocentrismo” (cfr. Klages, *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Leipzig, 1936, p. 123). Para él, el alma es “el sentido del cuerpo, la imagen del cuerpo, la manifestación del alma” (Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, München, 1926, p. 63).

verdad filosófica. Sólo que para Comte, hijo de la Ilustración, alegoría es sinónimo de fantasía primitiva y estéril.

La obra de Augusto Comte, tiene sin duda el mérito de una construcción rigurosa, donde se ha llevado hasta las últimas consecuencias ese impulso que partió de Descartes: *la sustitución de una comunión personal en la historia*, por el espíritu geométrico de una razón racionante, para la cual la historia es una “tabla rasa” donde plasmará sus formas geométricas. Algo similar al papel que juega la naturaleza en los jardines diseñados por Le-Notre en el siglo XVII.

El “esprit de finesse” por el que clamaba Pascal en el siglo de Luis XIV —el único capaz de entablar comunicación con lo humano-personal y con el Dios vivo, el Dios de Abrahám, Isaac y Jacob, manifiesto plenamente en Cristo—, ha sido desbancado totalmente por el “esprit geometrique”.

La *gratuidad personal*, rigurosamente fundamentada en la *metafísica de las causas* del Aquinate, deparaba un amplio margen al reconocimiento de un Absoluto Personal en todas sus relaciones con lo creado. De una opción libre, proveniente de un Dios que es amor, había surgido el Universo. Una gratuidad personal semejante, explicaba el quehacer humano inteligente y libre: dotado de “logos”, i. e. de *sentido inteligente y de amor*, pero jamás adecuadamente explicable como resultante de urgencias tendenciales instintivas.

La obra de Comte es un intento gigantesco por borrar completamente esa *trascendencia de la gratuidad personal*, que lo es todo en el quehacer propiamente humano, pero que no se deja succionar y esquematizar en una red abstracta, similar a la constelación de ideas platónicas. Lo es todo, porque informa y determina desde dentro el sentido de la acción humana. Pero no es jamás la mera suma cuantitativa de condicionamientos y urgencias instintivas o mecánicas. Para Comte, la idea de causa, queda reducida a la de *función*: una causa no puede evitar producir su efecto; por eso, designa el modo correlativo de dependencia funcional que el del “efecto”.

No resulta, pues, extraño, que Durkheim, discípulo de Comte, y fundador de una escuela sociológica, explique el quehacer humano como simple resultante de una “presión social”. Una colectividad omnipotente —que plasma a cada individuo con sus presiones— desplaza la polaridad fecunda de la comunicación personal en la comunidad humana.

La idea de *función mecánica* estadísticamente mensurable y mensurada, absorbe todo logos o *sentido inteligente* inherente a lo humano.

Resultaba casi inevitable que surgieran pensadores con for-

mación humanística y desconformes con *el espacio abierto a la libertad humana* en este contexto. En su experiencia de fondo, la libertad humana rehúsa ser capturada por condicionamientos mecánicos de cualquier índole. Pero si el “logos” o sentido inteligible es sinónimo de esa función mecánica, positivamente mensurable, de la red de relaciones cósmicas, entonces la *libertad humana* señala un paréntesis: el “sin sentido”, el “absurdo” del existencialismo francés.

Si la opción primera de la obra de Comte estaba orientada a la formulación filosófica coherente de una posición atea, el existencialismo francés se autointerpretará con Sartre, como una nueva etapa en la carrera de postas de esta opción: “El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea”³⁰.

3. Hacia un espacio para la persona y comunidad humana

Elegimos la obra de Augusto Comte como expresión paradigmática del proceso de destrucción del *espacio personal* en el pensamiento occidental. Forzosamente debimos limitarnos a un esbozo rápido de líneas generales. Esta elección se justifica, ya que Comte recoge multitud de cabos sueltos desde la decadencia de la escolástica, ordenándolos en un cuadro coherente.

En este párrafo tampoco intentamos recoger todos los esfuerzos esparcidos en la historia, para devolverle a la persona y comunidad humana, el espacio correspondiente a su realidad.

Simplemente recogeremos un hilo de reflexiones que nos parecen de importancia, en relación a lo expuesto hasta aquí.

Sin duda un positivismo tropieza inevitablemente —en su intento de formular una filosofía de la historia— con el obstáculo infranqueable de su propia *antropología*. Al destruir la base personal-comunitaria de lo humano, disuelve la consistencia interna del *hecho histórico*.

Ernst Troeltsch lo muestra de manera contundente en su obra *El historicismo y sus problemas*³¹.

Al mismo Comte no se le oculta el que su selección, percepción e interpretación de los hechos, está supeditada a categorías apriorísticas. Pese a sus pretensiones de riguroso po-

³⁰ J.-P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, París, 1946, p. 94. En este contexto resulta rigurosamente coherente la siguiente afirmación de Sartre: “No hay naturaleza humana, porque no hay un Dios para concebirla” (o. c., p. 22).

³¹ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Scientia Aalen, 1961, Neudruck der im Verlag J.C.B., Mohr (Paul Siebeck), 1922, erschienenen Ausgabe.

sitivismo científico, debe reconocer un “círculo vicioso”³², que sólo justifica un eventual progreso futuro de la física, química y fisiología.

Resulta significativa la comparación con Hegel, planteada por Troeltsch. Pese a la “gran modificación lógica” percibida por Comte en la biología y la historia, todo vuelve a reducirse al encuadre único y definitivo de la lógica reflexiva, i. e. de las matemáticas. Hegel en cambio, atribuye sólo una significación provisoria y práctica, artificial-abstracta, a la lógica reflexiva de las ciencias naturales. Esta comparación pone al descubierto dos conceptos irreductibles acerca de *la esencia del saber*.

La necesidad matemática y de una causalidad puramente empírica, brinda la base a la concepción de Comte. Por su parte Hegel, consecuente con la preocupación central del idealismo alemán por hacer un lugar a los valores del espíritu, toma en cuenta en su síntesis, una plenitud mucho más rica de actitudes personales fundamentales. La sombra de Nicolás de Cusa se vislumbra en el transfondo de una *coincidentia oppositorum*.

Pero para Comte —como para toda la corriente positivista anglo-francesa—, *lo que no es lógica reflexiva de los datos positivos, no es ciencia*. Su juicio del pensamiento alemán será el de un “panteísmo nebuloso” y un fetichismo provisto del aparataje académico³³.

A este respecto, Troeltsch replica así: “Por lo demás, ya reconoció Malebranche, que a partir de la base del mecanismo y empirismo no es comprensible la interna solidaridad y comunidad de la acción en cosas y almas, porque un entendimiento de la interna coherencia sólo puede tener lugar como un ‘entender a Dios’ por ‘participación del espíritu finito en el infinito’. La mística, por lo tanto, no es una característica antropológica de los alemanes, sino el último punto de la lógica y de la teoría del conocimiento”³⁴.

Nadie menos sospechoso de querer interponer una fácil cortina de humo “místico” como sustituto de explicaciones viables, que Troeltsch, crítico lúcido y penetrante.

En este punto de la exposición, invito a efectuar un salto, para considerar ciertas expresiones del lenguaje filosófico de Dilthey, retomadas por Martin Heidegger. Para ambos, el pensar metafísico culminó y se agotó con Hegel. Nietzsche representa —por así decirlo— el momento en que la estrella metafísica se desintegra y deshace. Pero lo que Dilthey y Heidegger en-

³² Cours IV, 220 y 351. Cfr. arriba, la nota 28.

³³ Cours V, 22.

³⁴ *Der Historismus...*, o. c., p. 408, nota 207.

tienden por pensar metafísico, es un pensar axiomático, orientado hacia el ideal de un sistema cerrado.

Esta determinación no corresponde —por ejemplo— al pensar de Tomás de Aquino, aún cuando no faltan quienes presentan la *Suma Teológica* como el paradigma de una construcción acabada del saber³⁵. La *Suma Teológica* parte, precisamente, reconociendo que el conocimiento reflexivo detecta y formula más bien lo que Dios *no es*, y subentiende, que la validez objetiva que recogen sus formulaciones, es percibida en un momento anterior al de la reflexión rigurosa³⁶. El proceso del conocimiento reflexivo confirma la validez sin atenuantes de la siguiente afirmación: “Pues siempre... la negación se funda sobre alguna afirmación, que es como su causa...”³⁷.

De ahí la índole peculiar y cuasi connatural de la afirmación primera: ese “entender” (Intelligere) del hábito de los primeros principios que la reflexión ulterior (el “ratiocinari” de la “ratio”) desarrollará en su proceso abstractivo, selectivo, negativo, de concentración más y más restricta. Hay en esta afirmación primera, una comunicación personal³⁸, una cierta aura “no representativa”, que podría llamarse “mística” o como se quiera. De cualquier manera, ese conocimiento posee la validez objetiva que la escolástica reconoció al conocimiento humano cotidiano y precientífico; a ese conocimiento que denominó “conocimiento directo” (cognitio directa) para oponerle al conocimiento filosófico reflexivo o “conocimiento reflejo” (cognitio reflexa).

Por eso, la crítica de Martin Heidegger a la metafísica, alcanza más bien al sistema filosófico cerrado de Cristián Wolff, que llegó incluso a atribuirle a sus pruebas de la existencia de Dios; un valor apodíctico que Tomás de Aquino jamás pretendió darles: el de un axioma matemático. A partir de la ilustración, el currículo de estudios filosóficos eclesiásticos se vertebró según el encuadre del sistema de Cristián Wolff. La crítica de Heidegger al dios planteado por esa filosofía, se asemeja a la crítica

³⁵ El librito de Josef Pieper, *Philosophia negativa* (Küsel, München, 1953), muestra el error de quienes dan lugar a este prejuicio. Cfr. también, Erich Przywara, *Ringel der Gegenwart* (Augsburg, 1929, vol. 2), pp. 906-929, y *Humanitas* (Nürnberg, 1952), pp. 735-741.

³⁶ Cfr. *Suma Teológica*, I, q. 2.

³⁷ *S. Th.*, I-II, q. 72, a. 6 c.

³⁸ Max Scheler intuye también en los trascendentales “verdad” y “bondad” una última esencia personal, que refiere más allá de sí a un Dios Personal. Cfr. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1913-16, p. 410: *Vom Ewigen im Menschen*. Erster Band, *Religiöse Erneuerung*, Leipzig, 1921, p. 485; *Wesen und Formen der Sympatie*, Bonn, 1923, p. 153.

de Pascal: “A ese dios no puede el hombre rezar ni ofrecer sacrificios. Ante la *causa sui*, no puede el hombre caer de rodillas con temor, ni puede ante ese dios tocar música y danzar”³⁹.

Una metafísica concebida como sistema axiomático universal, se ha despojado ya de sus bases humanísticas subyacentes. Ha sustituido la corriente fecundante de la comunicación inter-personal, por un esquema estratificado de abstracciones asépticas.

Se entiende, pues, que Heidegger —cuya labor asume como meta, el replantear desde sus raíces el pensar, como momento interior de un encuentro personal en el Ser— hable de una superación de la metafísica⁴⁰, objeto a la metafísica una conceptualización platonística atemporal⁴¹ y vea la necesidad de una destrucción y aún de una prescindencia respecto de esta esquemática representativa cerrada. La dinámica de su planteo tiende a espigar el pensamiento hacia un “salto” más allá del pensar representativo⁴²: “salto hacia el ser en cuanto ser, es decir, en cuanto fundamento”⁴³.

Heidegger denuncia esa enfermedad de progresismo mecánico-lineal, que ya Nietzsche diagnosticara como el mal de Occidente, haciendo cargar a Sócrates con la culpa. Por eso determinará expresamente el “salto”, como un “paso hacia atrás”⁴⁴: “... todo intento por alcanzar una visión en la presumible tarea del pensar, se ve obligado a mirar hacia atrás, al todo de la historia de la filosofía; y no sólo eso, sino además necesitado de pensar la historicidad de aquello que otorga a la filosofía una posible historia”⁴⁵.

Ya se deja entrever en la primera parte de *Ser y Tiempo*, que ese “paso hacia atrás” cubre el camino que va del pensamiento reflexivo-científico, a sus presupuestos, i. e. al horizonte trascendental de la experiencia propia y específicamente humana. La consideración se extiende a múltiples rasgos de la experiencia personal manantial: ser en el mundo, ser-con, mismidad, apertura, solicitud (cura), angustia, muerte, llamado de la conciencia, decisión, caída, etc. Son experiencias de todos los hombres, aún cuando sean analfabetos⁴⁶.

³⁹ Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 64 s.

⁴⁰ Cfr. el trabajo con ese nombre, en Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1964).

⁴¹ Ibid.

⁴² Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 24.

⁴³ Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 96.

⁴⁴ *Id. und Differenz*, p. 39.

⁴⁵ *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 66.

⁴⁶ Hildegard Feick aporta un buen instrumento de trabajo, con su *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*, Tübingen, 1968.

Podríamos formular —en el contexto de nuestra exposición— la tarea gigantesca que se impuso Heidegger, como sigue: liberar el pensamiento filosófico del paradigma de un *sistema cerrado*, i. e. de lo que él llama *metafísica*. Pese a la antítesis radical del positivismo anglo-francés hacia la metafísica, el paradigma había quedado intacto. El positivismo también construía en el presupuesto de una *teoría pura*, completamente desvinculada en el rigor de sus diagnósis y formulaciones, de una continuidad histórica, de lo humano personal-comunitario, dotada de validez objetiva propia. Para este positivismo, lo humano personal-comunitario, quedaba completamente condicionado y determinado por las circunstancias variables: también el *ethos*, la conducta, etc. Nada proveniente de la vida concreta puede afectar a la *teoría pura de la ciencia positiva*, y sólo operará como una extralimitación —un resto de conciencia mítica o metafísica— es decir, como un cuerpo extraño.

Percibimos este error, en toda su agudeza, en muchos economistas actuales.

Desde las primeras páginas de *Ser y Tiempo*, la perspectiva de encuadre de la *teoría científica*, es la de una *modalidad del quehacer humano*: es decir, determinada desde dentro por la conciencia y libertad personales. En otras palabras: la tierra germinal de toda teoría no es el cauce de necesidad mecánica del determinismo físico-natural, sino el proceso dinámico en el que se desarrolla la conciencia responsable de un hombre que es persona. Conciencia y libertad personales, *informan y vivifican desde dentro* todos y cada uno de los estratos teóricos y prácticos del quehacer humano. Por eso está también la teoría sujeta al *tiempo personal humano*, i. e. a la historia. Por eso sus formulaciones *no son nunca iguales*, aunque el hombre —la persona humana— permanezca en cada período histórico, *el mismo*.

Todos los esfuerzos de este gran filósofo, se ordenan hacia un re-pensar este ámbito personal. Inevitablemente llegará a formular explícitamente la *gratuidad personal*, ínsita en la misma raíz de la experiencia humana. *El enunciado del fundamento* —Der Satz vom Grund⁴⁷— se explayará comentando unos versos del poeta místico Angelus Silesius (1624-1677): “La rosa florece sin por qué...”⁴⁸. Al finalizar la decimotercera lección, se referirá al fragmento 52 de Heráclito⁴⁹. Heidegger comenta:

⁴⁷ Pfullingen, 1957, pp. 68 ss.

⁴⁸ El poema titulado: *Sin por qué*.

⁴⁹ Cfr. Diels-Kranz, *Fragmente*, o. c., I, 162. Lo traducimos así: “La época de la vida (eón) es un niño que juega; mueve acá y allá las piezas del tablero; el regimiento del niño...”.

“¿Por qué juega el niño grande el juego del mundo...? Juega porque juega. El ‘porque’ se sumerge en el juego. El juego es sin ‘por qué’... Sólo permanece juego: lo más elevado y más hondo”⁵⁰.

El *quehacer humano*, se proyecta así hacia el futuro, en dimensiones de “mundo”, a diferencia de la reacción animal instintiva ante el *medio ambiente*: cualidad de su misma raíz —nos dice Heidegger— es esa *gratuidad lúdica* que informa cada uno de sus pasos, desde dentro.

Un gran discípulo de Heidegger —Hanz Georg Gadamer— ha desarrollado este punto en el ámbito de una *hermenéutica filosófica*: su obra, *Verdad y Método*, se ha hecho clásica en la actualidad⁵¹.

En virtud de lo expuesto —que por razones de espacio y tiempo no es posible explicitar más— estimo legítimo afirmar como el propósito central de la ingente labor filosófica de Heidegger, *el repensar las raíces personales subyacentes a todo quehacer humano: a su teoría y a su praxis en toda su extensión y amplitud*.

⁵⁰ *Der Satz vom Grund*, ob. cit., p. 188.

⁵¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, segunda edición.