

# PHILOSOPHIA

ANUARIO DE FILOSOFIA  
PUBLICADO POR EL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
DE LA  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO  
MENDOZA  
REPUBLICA ARGENTINA

**2002**

ISSN N° 0328-9672

# PHILOSOPHIA

ANUARIO DE FILOSOFIA  
PUBLICADO POR EL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
DE LA  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO  
MENDOZA  
REPUBLICA ARGENTINA

**2002**

Secretario de redacción  
Lic. Carlos Diego Martínez Cinca

Secretario técnico  
Dr. Rubén Peretó Rivas

Todos los derechos reservados  
ISSN N° 0328-9672

Diseño y Diagramación  
Alejandro Pintos



Editorial de la  
Facultad de Filosofía y Letras  
de la Universidad Nacional de Cuyo

## **CONSEJO DE REDACCIÓN**

Dr. Edgardo L. ALBIZU (UNCUYO), Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO), Dr. Carlos I. MASSINI CORREAS (UNCUYO-CONICET), Dr. Martín ZUBIRIA (UNCUYO-CONICET), Dr. Jorge MARTINEZ BARRERA (UNCUYO-CONICET), Dr. Ricardo CRESPO (UNCUYO-CONICET), Dr. Héctor J. PADRON (UNCUYO-CONICET), Dr. Roberto WALTON (UBA-CONICET), Dr. Francisco GARCIA BAZAN (CONICET), Dr. Alberto CATURELLI (CONICET), Dr. Raúl ECHAURI (†), Dr. Héctor MANDRIONI (CONICET).

## **CONSEJO CIENTÍFICO**

John FINNIS (U. OXFORD), Vittorio POSSENTI (U. VENECIA), Ralph Mc INNERNY (U. NOTRE DAME), Michel SCHOOYANS (U. LOUVAIN), Enrico BERTI (TORINO), Antonio MILLAN PUELLES (U. MADRID), Richard BODEUS (U. QUEBEC), Ignacio ANGELELLI (U. AUSTIN), E. ANSCOMBE (U. CAMBRIDGE), Eudaldo FORMENT (U. BARCELONA), Juan de DIOS VIAL LARRAIN (U. CATOLICA DE CHILE), Rafael ALVIRA (U. NAVARRA), Nicolás GRIMALDI (U. PARIS), J. M. TRIGEAUX (U. BORDEAUX), Alejandro VIGO (U. de los ANDES), Mirko SKARICA (U. CATOLICA de VALPARAISO), Antonio GOMEZ ROBLEDO (UNAM, MEXICO), Oscar VELASQUEZ GALLARDO (U. CATOLICA DE CHILE), Jude DOUGHERTY (U. CATOLICA DE AMERICA), Jean LADRIERE (U. LOUVAIN), Ricardo YEPES STORK (†).

**DIRECTOR**  
Dr. Héctor Jorge PADRÓN

# ÍNDICE

## Artículos

- ADRIANA ARPINI, *La cuestión de los valores en los primeros escritos de Augusto Salazar Bondy.* 11
- SILVANA FILIPPI, *La recusación Heideggeriana de la teología natural.* 31
- JACQUES FOLLON, *Amour, sexualité et beauté chez Platon: La Leçon de Diotime.* 43
- ANGEL GARRIDO-MATURANO, *El rostro de Eros. La filosofía del amor de Vladimir Solov'ev.* 85
- HÉCTOR JORGE PADRÓN, *Pavel A. Florenskij, pensador del icono.* 113
- 
- ## Recensiones
- NÉSTOR A. CORONA: *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios, Buenos Aires, Biblos, 2002, 239 pp. (Silvana Filippi)* 167
- ANA MARTA GONZÁLEZ: *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental, Pamplona, Eunsa, 2000, 176 pp. (Héctor Jorge Padrón)* 174
- NICOLÁS DE CUSA: *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría -Idiota de sapientia-. Traducción, Introducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Eudeba, 1999, 112 pp. (Rubén A. Peretó Rivas)* 184

- PSEUDO JUSTINO: *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*. Traducción, Introducción y notas de Marcelo D. Boeri, Pamplona, Eunsa, 2002, 252 pp. (Rubén A. Peretó Rivas) 187
- Quaestio. Annuario di storia della metafisica. Annuaire d'histoire de la métaphysique. Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik. Yearbook of the History of Metaphysics, Heidegger e i medievali. Heidegger et la pensée médiévale. Heidegger und das mittelalterliche Denken. Heidegger and Medieval Thought. Atti del Colloquio Internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000, a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Turnhout, Brepols Publishers n.v, Bari, Pagina s.r.l. 552 pp. (Héctor Jorge Padrón)* 190
- ROBERT SPAEMANN: *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, tr. y estudio preliminar de José Luis Del Barco, Pamplona, Eunsa, 2000, 236 pp. (Héctor Jorge Padrón) 195

## **ARTÍCULOS**

## **LA CUESTIÓN DE LOS VALORES EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DE AUGUSTO SALAZAR BONDY (1958 – 1964)**

Adriana Arpini  
Conicet - UNCuyo

*Abstract:* We consider the axiological writings of the Peruvian philosopher Augusto Salazar Bondy, produced between 1958 and 1964, in which prevails a phenomenological conception of value, unlike the analytical approach that prevails in his later writings. We point the relevance of these writings, which belong to his first production, in order to understand the definitive conception of value in his last writings.

*Key Words:* Value - Transcendence - Objectivity - Possibility

### **1. Introducción**

La reflexión sobre los valores constituye un eje teórico-epistemológico en torno al cual se articulan otros temas propios de la reflexión salazariana, tales como su concepción acerca del hombre, la educación, la autenticidad de la praxis filosófica latinoamericana. Dado que estos temas encuentran sustento filosófico en aquella reflexión, se hace necesaria una detenida consideración de las principales tesis axiológicas del peruano, así como de los matices y desplazamientos que se advierten en su producción. Para ello consideramos oportuno esbozar cierta periodización de sus escritos axiológicos, teniendo en cuenta las diferentes acentuaciones que es

dable reconocer en la evolución de los mismos.<sup>1</sup>

En efecto, los escritos sobre temas axiológicos producidos entre 1959 y 1970 fueron reunidos por el autor en un volumen titulado *Para una filosofía del valor*, publicado en 1971. Dos trabajos posteriores: *Valor, cultura y sociedad* y *Dominación, valores y formación humana* fueron publicados en 1974, en un volumen de la revista *Textual* dedicado a recordar la figura y la obra del filósofo peruano. Sin embargo, el tratamiento de la cuestión no se circunscribe a estos escritos exclusivamente, sino que impregna la totalidad de su producción, particularmente la que está referida a cuestiones de filosofía práctica e historia de las ideas. Los matices y desplazamientos antes aludidos surgen de la propia praxis filosófica del autor, es decir de una actitud constante de búsqueda de respuestas a situaciones concretas, así como de una visión crítica de la realidad socio-cultural y autocrítica respecto de las propias posiciones tomadas. Consideramos pertinente señalar dos inflexiones importantes en la evolución del pensamiento axiológico salazariano. La primera, puesta de manifiesto por el mismo autor, se produce en 1965 y permite diferenciar los escritos anteriores a esa época, en los que predomina un punto de vista fenomenológico-ontologista -que son objeto de análisis de la presente exposición-, de los posteriores, en los que utiliza la metodología analítica con el propósito de abrir nuevas perspectivas de comprensión de la problemática de los valores. Los textos en que predomina el enfoque fenomenológico son: *La jerarquía axiológica* (1959), *Valor y objeto en estética* (1959), *El factor estimativo y antropológico en ciencias sociales* (1961), *La axiología de Francisco Romero* (1964). Hay que mencionar también otro texto, no directamente dedicado a temas axiológicos pero sí relevante como marco epistemológico de estos temas; se trata de *Irrealidad e idealidad*, tesis doctoral presentada en 1953, cuyo texto fue publicado en 1958 con la incorporación de algunas consideracio-

nes que completan el texto original. Su análisis acerca de *El problema del valor en el primer Wittgenstein* (1965) puede considerarse el escrito más relevante para comprender el tránsito desde la perspectiva fenomenológica a la analítica. Sin embargo, el cambio de perspectiva comienza a gestarse con anterioridad, en su estudio sobre *Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica* (1961).

La mayor parte de los trabajos compilados en *Para una filosofía del valor* incorporan el análisis del lenguaje como criterio epistemológico-metodológico para el tratamiento de diversos problemas: *Una hipótesis sobre el sentido valorativo* (1965), *El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea* (1966), *Objetividad y valor* (1966), *La experiencia del valor* (1967), *La dificultad de elegir* (1967/1968), *La plurivocidad de 'bueno'* (1967), *Razón y valor: el problema del fundamento en el debate axiológico* (1968), *Implicaciones axiológicas en la fundamentación de las ciencias humanas* (1968), *La exigencia estimativa* (1969). El enfoque analítico permite, según Salazar, "rigorizar el pensamiento y evitar muchas dificultades artificiales y soluciones equivocadas que son el resultado de los planteos de corte ontológico-especulativo, si se lo toma como una vía metódica con múltiples perspectivas, no excluye pasos teóricos más audaces y penetrantes en el sentido de una determinación óntica y del anclaje real de la problemática del valor".<sup>2</sup>

La última afirmación anticipa la segunda de las inflexiones antes mencionadas, que se produce en el lapso 1969 – 1970 y puede ser caracterizada como una nueva mirada sobre las cuestiones axiológicas. Mirada que surge como resultado de haber asumido tanto las problemáticas de la dependencia y la alineación, como la necesidad de explicitar la relación de éstas con la cuestión de los valores, a fin de impulsar una praxis filosófico-política liberadora. Los textos que evidencian esta torsión del pensamiento salazariano son *Confusio-*

nes axiológicas (1969) y *Notas sobre la demostración del sentido estimativo* (1971). Cabe tener en cuenta que estos trabajos son contemporáneos a la polémica desatada a propósito de la publicación del volumen titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, seguida por la incorporación de la problemática de la "cultura de la dependencia" como una temática filosófica específica. No es ajena a esta perspectiva una revisión de los propios criterios epistemológicos que ha quedado plasmada, en parte, en un artículo donde recupera enseñanzas gaussianas: *Un tema de Gaos: abstracción y verdad* (*Dianoia*, 1970). A la última etapa de la producción axiológica del peruano corresponden escritos publicados en forma póstuma, en los que la cuestión del valor es analizada en relación a los problemas de la cultura, la dominación y la educación: *Valor, cultura y sociedad* y *Dominación, valores y formación humana*. Las tesis axiológicas que alcanzan expresión más acabada en esta etapa favorecen una mejor comprensión de la producción salazariana posterior a 1970.

En la presente exposición atenderemos a los escritos salazarianos producidos entre 1958 y 1964, en los que predomina una concepción fenomenológica del valor. Consideramos que la relevancia de estos escritos ha sido insuficientemente señalada en beneficio de la perspectiva analítica.<sup>3</sup> Por nuestra parte sostenemos que la segunda inflexión en el pensamiento axiológico del peruano -que comprende los textos producidos a partir de 1969 puede enfocarse más adecuadamente si se profundiza en los problemas planteados en los primeros escritos.

## **2. Fenomenología del valor (1958 - 1964)**

### **2.1. El valor como cumplimiento del ser**

En un escrito acerca de *La jerarquía axiológica*, presentado en el IV Congreso de la Asociación Interamericana de Filosofía, reunido en Buenos Aires en 1959,

Salazar presenta el tratamiento del tema en el marco de una teoría del valor como cumplimiento del ser, según la cual:

“el valor no es una instancia con contenido óntico propio, ni independiente de los entes valiosos, sean cuales fueren sus modos de constitución y sea cual fuere la región del ser a la que pertenecen, sino justamente la realización, el acabamiento ontológico de tales entes, variables de acuerdo con su constitución propia”.<sup>4</sup>

Según este criterio se pueden jerarquizar tanto los seres como los valores. Los primeros se ordenan de acuerdo al rango que les corresponde por su cumplimiento, atendiendo o bien a las notas intrínsecas inherentes a los objetos como tales, en cuyo caso se habla de “modos objetivos” de ordenación jerárquica; o bien subordinando el ente a otra instancia, principalmente al hombre, dando lugar a los “modos subjetivos”. Éstos pueden, a su vez, ser considerados desde dos perspectivas: una, tiene en cuenta la función que el objeto cumple en relación con el sujeto -se trata del cumplimiento del ser- para que adviene al ente por su relación con el hombre-; otra, surge cuando lo valioso entra en el horizonte de la conciencia por una constelación de fines cuya raíz está en el sujeto mismo -lo valorado aquí es el sujeto tal como quiere vivirse en el futuro-. Sería posible, según el autor, alcanzar un punto de vista superador e integrador de las jerarquías objetivas y subjetivas, si se atiende a la significación ontológica del ente que es centro regulador de las jerarquías: el hombre. “Si se funda la superioridad humana sobre bases ontológicas (y no meramente psicológico-antropológicas), toda reducción de cualquier otra entidad a la suya podría ser interpretada como una promoción del ser... Hombre y mundo resultan ligados de este modo por lazos solidarios en la perspectiva del ser”.<sup>5</sup>

Por lo que hace a la jerarquía de los valores, advierte Salazar la necesidad de evitar la atribución de valor a los valores mismos y la confusión del valor con lo valioso. Para ello propone un principio de jerarquía que siendo inherente al valor, no pueda ser tomado como valor. Tal es la caracterización del valor como cumplimiento del ser. "Tal tesis -dice-, al establecer que el ser en su consumación funda en todos los casos el valor, hace posible explicar los desniveles ónticos que remiten a estadios de cumplimiento del ser".<sup>6</sup> Hay varias maneras de cumplimiento del ser, de donde surgen las diferentes clases de valor: 1) los valores que puede poseer cualquier ente considerado en sí mismo, como valores que afectan a la exterioridad o apariencias: valores estéticos; o como valores que resultan del cumplimiento en la realidad: valor real de la verdad ontológica; 2) los valores humanos, implican el cumplimiento del ser del hombre o de otro ente en relación con el hombre: hedonísticos, vitales, económicos, sentimentales, teóricos, religiosos, jurídico-políticos, sociales, éticos; en conjunto fundan el *valor humano*; 3) los valores del hombre y de los demás entes, en su doble modo de valores de la irrealidad y de la realidad, son jerarquizados según una escala unitaria que es la del cumplimiento del ser en cuanto tal, cuyo horizonte es la universalidad; 4) la distinción entre valores medios y fines, de todos y de partes, es incorporada a la consideración anterior en cuanto funciones que cumple el ente en orden al cumplimiento del ser.

La exposición de Salazar acerca de la jerarquía del ser y de los valores, así como la concepción misma de valor que subyace a la jerarquización son pasibles de diferentes objeciones, algunas de las cuales son señaladas por el mismo autor en el momento de presentar el texto para su edición de 1971. Pero antes de considerar dichas objeciones, es conveniente poner en relación este texto con otros de la misma época, a fin de lograr

una mejor comprensión de la concepción fenomenológico-ontológica del valor a la que adscribe nuestro autor en los mismos.

Efectivamente, al tratar sobre el valor de lo *bello* -tomado como concepto genérico que cubre toda la gama de lo evaluativo estético-, Salazar llega a la conclusión de que el objeto, alcanza condición de estético por ingreso al plano de la expresión. La expresividad sin mediación, *del* objeto y *por* el objeto hace patente al ente en su manifestación más plena y amplia. El objeto se ofrece como una instancia insustituible, término final de una proyección espiritual que lo consume empujándolo más allá de los límites del aquí y ahora fácticos. Pero se trata de una *trascendencia en la irrealidad*. Es decir que el objeto bello presenta el *status* ontológico-fenomenológico de la no-realidad: "un irreal con base sensorial, en el que se da el cumplimiento ideal de la finalidad ideal intrínseca de un ente por trascendencia de una carencia a una plenitud, por acabamiento en lo inmediato, sin efectividad alguna".<sup>7</sup>

No se trata de considerar que el valor sea indiferente al ente, tampoco de reducirlo a alguna instancia psíquica o trascendente, más acá o más allá del objeto mismo, sino de buscar el fundamento del valor estético en el ente tal como se da en cuanto *objeto estético*. Se trata, dialécticamente, del paso de lo inexpresivo a la expresión, de lo oculto a lo manifiesto, de lo dependiente a lo libre, de lo circunscrito a lo abierto, de lo informe a lo integrado según una legalidad tética que apunta a la universalidad concreta del paradigma. El tránsito de una carencia a un acabamiento implica un trascender del objeto, que perfila al valor como *cumplimiento* del ente.

## 2.2. El valor como medida de la trascendencia: un punto de coincidencia con la axiología de Francisco

## Romero

Por otra parte, un estudio que Salazar dedica al pensamiento axiológico del pensador argentino Francisco Romero<sup>8</sup>, le da motivos para reafirmar las tesis ontologistas acerca del valor: "... para Romero -dice Salazar- el valor puede ser comprendido gracias al concepto del trascender, o sea, como una función del ser". De modo que el peruano hace suyas afirmaciones del argentino en el sentido de que hay "una correspondencia estricta entre metafísica y axiología", y que "[e]l valor... en cada instancia -entidad o actividad- es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna". Esto en el marco de la afirmación del *status* objetivo del valor, que no puede ser considerado como un hecho subjetivo, ni como una propiedad particular. Sin embargo, a diferencia de la concepción scheleriana -con la que se halla emparentada la idea romeriana de la persona y del espíritu-, no habría lugar para el pluralismo de las materias axiológicas, ya que de acuerdo con la tesis central de Romero, que vincula valor y trascender, nos encontramos frente a un monismo axiológico. Esto es así en la medida en que el valor corresponde a la positividad del ser que es la trascendencia, lo que implica su unidad de esencia y unicidad de principio. Esta afirmación queda corroborada, también, por la caracterización de la propia posición ética que, según el argentino, es material y formal al mismo tiempo. Material por cuanto la actividad ética tiene un fin concreto, la proyección hacia la trascendencia y su colaboración con ella. Formal, por cuanto es posible formular un precepto ético fundamental que reza: "obra de modo que la dirección de tu acto coincida con la dirección esencial de la realidad". Por ende -concluye Salazar- cuando Romero alude al fin concreto, se refiere a una instancia ontológica universal que funda también el principio formal de la acción.<sup>9</sup> Hasta aquí Salazar expone el pensamiento axiológico de Romero en su principal vertiente.

Sin embargo, reconoce que en ciertos textos de su primera etapa de producción, el filósofo argentino se expresa a favor del pluralismo axiológico, colocándose en el horizonte de la influencia scheleriana. Habría entonces dos orientaciones que imponen alternativamente sus motivos, una vinculada a la tradición de la metafísica clásica, en la que ser y valor confluyen, revitalizada con la idea dinámica de la "trascendencia"; y otra enmarcada en el objetivismo idealista, que partiendo de Husserl, encuentra expresión cabal en Scheler y Hartmann. Ahora bien, tal dualismo, de no hallar solución en una instancia superadora resultante de una reflexión sistemática, debe decidirse -en opinión de Salazar- a favor de la orientación monista, por ser la más afín a la reflexión romeriana en la etapa de madurez, tal como queda expresada en *Teoría del hombre*, donde los motivos monistas desplazan a los elementos pluralistas. En efecto, Romero no llegó a escribir el volumen sobre ética que proyectaba, de modo que su concepción axiológica no alcanzó expresión sistemática. Pero, el examen del tema a través de los diversos textos en los que quedó plasmado, permite afirmar que el concepto de "trascendencia" constituye la clave de la misma: todo lo real tiende a trascender, a salir de sí, sin dejar de ser lo que es; y ese impulso es mayor cuanto más alto es el estrato de lo real, llegando a ser absoluto en el "espíritu". Así el valor queda definido como "la medida de la trascendencia".<sup>10</sup> En este punto la reflexión de Francisco Romero se aproxima a la realizada por Salazar Bondy en su etapa fenomenológica. Para una mejor comprensión de la misma es necesario considerar otro texto del peruano: *Irrealidad e idealidad*,<sup>11</sup> que constituye, a nuestro juicio, el marco epistemológico de su concepción del valor en esta etapa.

### **2.3. La objetividad del valor como posibilidad ideal**

En el texto antes mencionado, Salazar sostiene que

la importancia ontológica y gnoseológica de la irrealidad deriva de que buena parte de la vida espiritual humana se desenvuelve en contacto con entes irreales, así el arte, la religión, la mitología, el derecho, incluso la actividad científica, todos y cada uno de los actos y situaciones del existir cotidiano. Pero ¿cuál es su significación filosófica?, ¿cuáles los límites de su vigencia ontológica y sus relaciones con el mundo real?, ¿qué función desempeña en el existir humano?, ¿qué problemas plantea la distinción entre el ente irreal y el ideal? Para responder estas preguntas el autor comienza por analizar los resultados más importantes de las investigaciones sobre el tema realizadas por Husserl, Hartmann y Sartre. Realiza, luego, consideraciones críticas sobre los argumentos aducidos para sostener la diferencia entre ambos tipos de objetos, y concluye en la exigencia de unificarlos, mostrando la identidad de su estructura objetiva fundamental y de su comportamiento frente al conocer.

A diferencia de los objetos reales que son existentes, tanto los objetos ideales como los irreales son considerados no-existentes. Los objetos ideales se caracterizan porque son intemporales, inespaciales, universales, no tienen conexión causal, no son dados a la experiencia sensible sino que su conocimiento es apriorístico, no son simples correlatos intencionales de los actos -es decir que su ser no se agota en el ser pensado- sino que poseen una trascendencia estricta respecto a las vivencias en las cuales estos objetos son mentados y eventualmente intuitos. Además, para Husserl los objetos ideales, en cuanto esencias, se ofrecen a una intuición apodíctica. La evidencia apodíctica -evidencia en sentido estricto- es una conciencia dóxica posicional que da adecuadamente su objeto excluyendo el *ser de otra manera*. Es decir que en la intuición esencial el sujeto tiene acceso a un mundo de estructuras *a priori* de contenidos y relaciones válidas universalmente, cuyo modo de ser se diferencia radicalmente de la contingen-

cia y la facticidad propia del mundo real. Dada la invariancia de su estructura óptica, los objetos ideales son también necesarios. De este modo se establece la distinción entre contingencia real y necesidad ideal. Sin embargo, para Hartmann es posible afirmar una necesidad y una contingencia especiales relativas a la esfera del ser real y a la del ser ideal. Por lo que hace a la esfera de lo ideal, a diferencia de la de lo real, ella está escindida en una pluralidad de sistemas paralelos, por donde se introduce la contingencia del ser ideal, como lo demuestra la existencia de varias geometrías. La necesidad del ser ideal queda, en esta perspectiva, reducida a ciertas estructuras y relaciones internas, y no vale para la esfera en su totalidad. Consecuentemente Hartmann niega la existencia de una intuición esencial, pues ningún criterio puede garantizar que el sujeto cognoscente se halle en posesión de una auténtica evidencia objetiva, libre de intromisiones de elementos extraños a la objetividad y capaz de certificar la verdad del conocimiento. Con esto no se niega la certidumbre propia del conocimiento ideal, sólo la certidumbre absoluta del saber eidético. Queda, pues, abierta la posibilidad de la ilusión.<sup>12</sup> Esta divergencia de opiniones en cuanto a la necesidad, contingencia y evidencia esencial constituye el punto neurálgico de la ontología del ser ideal y el punto de partida para la revisión que realiza el peruano acerca de la distinción entre ser ideal y ser irreal.

Los objetos irreales se caracterizan por ser intencionales, es decir que su ser no reposa en sí mismo sino que se agota en la intención de una vivencia, nace y muere con ella, es un *ser para mí*, y en este sentido un ser impropio. No son, por tanto, objetos propios de conocimiento, consecuentemente no es posible fundar en ellos la verdad o falsedad de un aserto. A pesar de que carecen de ser en sí, poseen según Hartmann la propiedad de *ser por sí*. Esto los acerca a los entes ideales que se caracterizan por poseer autonomía -es el

caso de la 'idealidad independiente' de Hartmann.<sup>13</sup> Si se hace hincapié en la espontaneidad y libertad de que goza la conciencia en la constitución de los entes irreales en general, entonces se puede ir más lejos todavía -afirma Salazar- y considerar que en el mundo de lo irreal toda síntesis entitativa es creada; es decir que ocupa una posición intermedia entre la síntesis *a posteriori* (constituida a través de la experiencia perceptiva) y la síntesis *a priori* (constituida por la intuición intelectual).

Además, los entes ideales e irreales presentan ciertos caracteres comunes: son independientes del tiempo y del espacio y carecen de individualidad. Esto es más fácil de aceptar respecto de los entes ideales que de los irreales, sin embargo los entes irreales carecen de individualidad rigurosa, pues tanto por su ambigüedad como por su pobreza esencial les falta la determinación cabal que es condición de la individualidad. No tienen identidad singular, sino sólo aquella que les cabe en sus diversos niveles de determinación: la identidad de la especie. Tampoco están sujetos a conexiones causales.

En resumidas cuentas, dentro de esta línea de pensamiento la diferencia entre idealidad e irreabilidad "es claramente establecida por el hecho de que los objetos ideales poseen una trascendencia, un ser en sí que funda su carácter de objetos de conocimiento, y una legalidad estricta que la intuición hace patente..., en tanto que estos caracteres faltan en los objetos irreales".<sup>14</sup> Precisamente esta afirmación es puesta en entredicho por Salazar Bondy, cuya investigación viene a demostrar la unidad del ser ideal material y del ser irreal puro. Para ello muestra, en primer lugar, que el enfrentamiento entre el ser en sí de lo ideal y el ser intencional de lo irreal no puede ser aprobado por el examen de los modos de dación de ambos, pues esos actos son coincidentes; en segundo lugar, la apelación a la correspondencia con la realidad de los entes ideales no puede servir de hilo conductor para determinar

su ser en sí, pues falta en buena parte de ellos; el recurso a la invariancia de las determinaciones ideales y a la variación de las estructuras irreales se muestra ineficaz al comprobar que éstas presentan un núcleo esencial y un margen irreal; por último, la apelación a la necesidad de las conexiones eidéticas y la contingencia de las estructuras objetivas irreales se muestra insostenible porque las conexiones materiales, tanto en el orden de las esencias morfológicas -estudiadas por las ciencias descriptivas- como en el de las exactas -estudiadas por las matemáticas-, carecen de auténtica necesidad interna y deben ser consideradas como contingentes. La estricta necesidad vale sólo para las relaciones analíticas, carentes de toda determinación de contenido y que, por tanto, son aplicables igualmente a materias ideales y a las supuestas materias irreales. Si, además de esto se toma en cuenta que los principales rasgos de los objetos ideales pertenecen también a los objetos irreales, entonces es necesario concluir que conforman un solo tipo de objetos: los entes *no-reales*. La extrañeza que esta conclusión puede acarrear se debe a "una sobrevaloración de los resultados cognoscitivos que las ciencias matemáticas y eidéticas son capaces de obtener del tratamiento de su contenido objetivo en el modo de los enunciados de validez apriorística. Cuando se toma conciencia de que estas ciencias tienen su punto de partida en una definición libre de sus objetos, ya no puede parecer extraño que aprehensión de objetos ideales y vivencia imaginativa sean parientes y que, correlativamente, sus objetos lo sean igualmente".<sup>15</sup> Por otra parte, la independencia de la realidad no significa necesariamente la no correspondencia de la estructura objetiva con el mundo real, pues ésta no puede ser anticipada y ha de definirse en una ulterior verificación experimental.

En actos tales como la abstracción, la generalización, la ideación, aquellos en los que a base de conteni-

dos perceptivos se intuye un objeto artístico, aquellos en los que se constituyen entes matemáticos, especulaciones filosóficas, elaboración de imágenes mentales y de ficciones, creación artística en general, lo central y determinante es "la proyección intencional a un contenido objetivo tomado como *posible* ... La conciencia de lo no-real como tal es un momento original presente en todas estas vivencias y separable de sus varias derivaciones y complementaciones: *es el intuir la consistencia de un ente como una posibilidad, entre infinitas, de estructuración objetiva*".<sup>16</sup> En este tipo de vivencia, la conciencia suspende toda posición de existencia, se convierte en un mirar neutro dirigido a la nuda consistencia del objeto, a su estructura en cuanto posibilidad de ser. Nada existencial corresponde a la conciencia neutra por el lado del objeto, puesto que la existencia es indiferente. En unos casos la conciencia los aprehende a través de la experiencia, en otros se proyecta hacia ellos elaborando espontáneamente los datos de las estructuras ya aprehendidas, pero en ambos casos la objetividad es descubierta como una *posibilidad ideal más* dentro de la totalidad inagotable de posibilidades que ofrece el ser. De ahí que sea falso afirmar que a los entes no-reales les corresponda un ser simplemente intencional. Al contrario, una posibilidad ideal puede ser aprehendida en múltiples actos; una vez fijada puede ser reiterada indefinidamente en el conocimiento y, si la mirada se aparta de ella, puede aguardar en sí misma hasta ser nuevamente objeto de conocimiento. Su ser es, pues, tan auténtico como el de los entes reales.

En relación con la abstracción -entendida como categoría que exige un correlato, es decir que, a diferencia de lo concreto, lo abstracto remite a lo incompleto y no íntegramente determinado de ciertos entes-, los objetos no-reales no pueden identificarse sino por referencia a un correlato concreto, aquello en relación a lo cual están en defecto. Dicho en otras palabras "un ente

no-real es posible en tanto que deja abierta ... la compleción de su consistencia en otro ente que pertenece a distinto nivel pero que está vinculado esencialmente al primero".<sup>17</sup>

En síntesis, la unificación de idealidad e irrealidad se muestra concordante con la descripción de las vivencias por las que todo contenido objetivo considerado con abstracción de su existencia es un ente no-real, exista o no exista un correspondiente en la realidad, en cuyo caso se trataría de la verificación de la existencia y no de la vivencia del ser ideal. La única distinción válida es la que se funda en la diferenciación de las estructuras formales analíticas y las materiales sintéticas: se puede eventualmente llamar a las primeras ideales; pero como una clase especial en el dominio de la no-realidad.

### **3. El *status* ontológico-fenomenológico del valor según Augusto Salazar Bondy**

A la luz de estos resultados, es posible redondear la concepción fenomenológica-ontológica del valor que Salazar suscribe en la primera etapa de su producción. En efecto, el valor es una clase de ente cuyo *status* ontológico-fenomenológico consiste en la no-realidad. El valor es susceptible de ser aprehendido mediante una peculiar intuición en la que se presenta la consistencia del ente como posibilidad ideal. Esto es, como apertura o proyección -trascendencia- hacia un correlato concreto, por referencia al cual encuentra su compleción en otro nivel, sin que ello implique mutación o pérdida de su esencia. En otras palabras se trata de un trascender en el que el valor se manifiesta como cumplimiento del ente.

Según la clásica teoría de los objetos, éstos se dividen en dos grupos. Por una parte están aquellos que se caracterizan por el ser, entre los que se encuentran los objetos reales y los ideales. Por otra parte están aque-

llos que no pueden caracterizarse por el ser y suelen ser denominados como irreales; entre éstos se encuentran los valores, de los cuales sólo puede decirse que valen. A diferencia de esta concepción tradicional, Salazar sostiene que tanto los entes ideales como los irreales pertenecen al ámbito de la no-realidad, lo que no implica menoscabo de la objetividad de estos entes. Su objetividad es caracterizada como *posibilidad*.

Con tal concepción el filósofo peruano se hace eco de una filosofía del valor que, en la primera mitad del siglo XX, constituyó una de las vías más originales para la resolución de problemas morales: el objetivismo axiológico, cuyos antecedentes se encuentran en Brentano y Husserl, y alcanza expresión acabada en Scheler y Hartmann. Uno de los conceptos centrales de esta orientación axiológica es el de "intencionalidad" introducido por Brentano para caracterizar la conciencia, de modo que todo acto psíquico está siempre dirigido a un correlato objetivo, aunque no sea real. También para Husserl, la intencionalidad es la base de una ciencia de las esencias. En este contexto el valor es caracterizado como correlato intencional del acto valorante.<sup>18</sup> Sin embargo, esta orientación de la filosofía del valor recibió duras críticas, tanto de existencialistas como de científicistas, que atacaban la pretensión de fundar los principios morales a partir de la intuición. Efectivamente, como ha afirmado Ricardo Maliandi "el recurso a la aprehensión emocional-intuitiva de los valores era, sin duda, ingenuo e insuficiente para garantizar la validez intersubjetiva de tales principios".<sup>19</sup>

Salazar Bondy se hace cargo de las insuficiencias de una teoría fenomenológica del valor y, sobre todo a partir de sus estudios acerca de la filosofía moral británica, buscará formas alternativas de superar esas insuficiencias sin renunciar a los resultados positivos que una ontología del valor puede aportar. Las objeciones que el mismo Salazar formula -anotadas a pie de página en la edición de 1971 de los trabajos que hasta

ahora hemos analizado- son las siguientes: en primer lugar, objetiva la concepción del valor como realización o acabamiento ontológico de los entes porque se produce la identificación semántica entre los términos valorativos y la noción de cumplimiento del ser, la cual no se libra del argumento de la reiteración ni de la falacia reduccionista -siempre es posible calificar de bueno el cumplimiento del ser, y la derivación del valor a partir del cumplimiento ontológico cae bajo la guillotina de Hume-. Además, es necesario evitar las aporías que obstaculizan el esclarecimiento axiológico y la confusión entre cuestiones semántico-axiológicas y de fundamentación para no caer en pseudoproblemas. No obstante, es posible un aprovechamiento de las tesis expuestas traduciendo las implicaciones ontológicas del intento de jerarquizar los valores a través del *concepto de cosa buena en su género*; desde una perspectiva normativista combinada con un punto de vista crítico-trascendental sobre el fundamento. Éstos son los elementos sobre los que trabaja nuestro autor en los escritos producidos entre 1965 y 1969.

Alrededor de la última fecha mencionada se produce la segunda inflexión en su pensamiento axiológico, cuando Salazar busca superar las insuficiencias del análisis lógico mediante una concepción de los valores como trascendentales de la acción. Concepción que no resulta ajena a una revisión crítica y reformulación de los principales motivos del objetivismo axiológico. En esta perspectiva, una experiencia valorativa auténtica supone la conciencia de las formas defectivas del ser y del valorar, así como la crítica de los patrones valorativos vigentes. De esta manera se hace posible la emergencia de energías creadoras capaces de proponer nuevos patrones valorativos, cuya objetividad no es actual sino posible. Se traduce como *posibilidad liberadora*. Asunto que será desarrollado en otro trabajo.

## NOTAS

1. Cfr. nuestro trabajo "Para una teoría crítica de los valores: el aporte de Augusto Salazar Bondy" in *Pensamiento y vida*. Revista de la Fundación para el Pensamiento Colombiano y Latinoamericano, Año 3, N° 4, Diciembre de 2000, pp. 3 a 8. En el mismo anticipamos de manera sintética las principales tesis y etapas por las que atraviesa la producción salazariana en torno a la problemática del valor.
2. SALAZAR BONDY, Augusto, *Para una filosofía del valor (P.F.V.)*, "Introducción", Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971, p. 11.
3. Cfr. SASSO, Javier, *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*, Venezuela, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1987; GRACIA, Jorge et ALTER, *El análisis filosófico en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
4. SALAZAR BONDY, Augusto, "La jerarquía axiológica" in *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971.
5. *Ibidem*, p. 174.
6. *Ibidem*, p. 175.
7. SALAZAR BONDY, Augusto, "Valor y objeto en estética" in *P.F.V.*, pp. 184 - 185. El texto fue publicado originariamente en la revista *Literatura*, N° 3, Lima, 1959.
8. SALAZAR BONDY, Augusto, "La axiología de Francisco Romero" in *P.F.V.*, pp. 278 a 289. El texto fue publicado por primera vez en el volumen *Homenaje a Francisco Romero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1964.
9. *Ibidem*, pp. 286 - 287. Las obras de Francisco Romero sometidas a análisis por Salazar Bondy son: *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945; *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952; "Trascendencia y valor" in *Filosofía contemporánea*.

nea, Buenos Aires, Losada, 1944; "Humanismo y educación" in *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, Buenos Aires, Losada, 1960; *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944; *Qué es filosofía*, Buenos Aires, Columba, 1953.

10. Cfr. ROMERO, Francisco, *Teoría del hombre*, op. cit.; Cfr. Ricardo Maliandi, "Axiología y fenomenología" in Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, Fernando Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 73 a 103.

11. SALAZAR BONDY, Augusto, *Irrealidad e idealidad (I.I.)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1958.

12. Cfr. I.I., pp. 30 - 45. Los textos de Husserl en los que se apoya el análisis salazariano son: *Ideas I*, Trad. de José Gaos, México, FCE, 1949; *Investigaciones lógicas*, Inv. III, Trad. de M. Morente y J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1967, y *Meditaciones cartesianas*, § 34, Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, México, FCE, 2º ed. 1986. Los textos de Hartmann son: *Zur Grundlegung der Ontologie* y *Möglichkeit und Wirklichkeit*, traducidos al español como *Ontología I* y *II*, respectivamente, Trad. de José Gaos, México, FCE, 1954.

13. Hartmann distingue la 'idealidad adherente' de la 'idealidad independiente'; a ésta pertenecen los entes ideales que no se presentan como inherentes a alguna cosa o que no reposan sobre ella como su esencia, tales los entes lógicos, matemáticos y los valores.

14. I.I., p. 67.

15. I.I., p. 127.

16. I.I., p. 130.

17. I.I., p. 136.

18. Cfr. BRENTANO, Franz, *Psicología desde el punto de vista empírico y Origen del conocimiento moral*, trad. de Manuel García Morente y Xavier Zubiri in MARÍAS, Julián, *La filosofía en sus textos*, vol. II, Barcelona, Labor, 1950; HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1949; SCHELER, Max, *Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. H. R. Rodríguez Sanz, Madrid, Revista de Occidente, 2 vols. 1941 - 1942; HARTMANN, Nicolai, *Ontología I y II*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

19. MALIANDI, Ricardo, "Axiología y fenomenología", *op. cit.*, p. 73.

## LA RECUSACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA TEOLOGÍA NATURAL

Silvana Filippi  
Conicet - UN de Rosario

*Abstract:* Heidegger rejects the idea of a christian philosophy, as long as he considers that the notion of God, set by the traditional Metaphysics, does not result compatible with “the divine God”. On the contrary, the thinking of the being, as the philosopher of Freiburg understands, is proposed by him as an approach to the manifestation of the sacred, and in the end of God itself. This paper tries to show how the consideration of faith and reason as incompatible positions is based not only in some important misconceptions supported by Heidegger as regards the precedent Metaphysics, but also it may be unable to provide to the becoming thinking the chance to achieve a more faithful approximation to God.

*Key Words:* Heidegger - Natural Theology - Being - Sacred

### **1. Imposibilidad de una filosofía cristiana**

“No existe algo así como una filosofía cristiana; eso es simplemente un ‘hierro de madera’”,<sup>1</sup> declara Heidegger. Esta aseveración no resulta novedosa: la cuestión acerca de si la noción de filosofía cristiana es válida, ya había suscitado acalorados debates entre los estudiosos del medioevo, pues, como se sabe, si no hay algo que pueda llamarse con propiedad “filosofía cristiana”, entonces conviene que el pensar racional se desentienda de esa etapa de transición que habría me-

diado entre la filosofía griega y la modernidad, tal como lo quería Hegel. Sin embargo, el notable efecto ejercido por el pensamiento heideggeriano sobre diversas expresiones de la filosofía y de la teología contemporáneas reedita la importancia de esta cuestión y mueve a la consideración de los motivos que lo han conducido a esa convicción.

En efecto, para Heidegger, fe y razón resultan inconciliables. Que las verdades de fe puedan estimular la reflexión filosófica, o inversamente, que la especulación racional logre contribuir a la comprensión de lo creído, es algo que nuestro autor rechaza de plano. Así, por ejemplo, frente a la pregunta filosófica por excelencia "¿por qué es el ente y no más bien la nada?", el que cree ya tiene una respuesta: la creación, de manera que quien se apoye en tal fe podrá hacer como si preguntase, sostiene Heidegger, pero no interrogará en sentido propio salvo que renuncie a sí mismo como creyente.<sup>2</sup> Para la fe, la filosofía es tontería.<sup>3</sup> Inversamente, los esfuerzos de la metafísica a fin de expresarse racionalmente acerca de Dios como ente supremo y fundamento de todo lo que es, fracasan, pues el Dios verdaderamente divino se le escapa a este pensar objetivante que concibe a Dios como una "cosa suprema" (*eine Ur-Sache*).

Estas pocas aserciones del pensador alemán ya nos permiten efectuar algunas consideraciones. En primer lugar, si bien es cierto que el hombre de fe puede vivir prescindiendo de la especulación filosófica, no resulta menos evidente que la mayoría de los pensadores que han recibido el calificativo de "cristianos" no han hecho del preguntar filosófico un mero simulacro con una respuesta preestablecida, sino que han filosofado auténticamente y ello ha hecho que, aun compartiendo la misma fe, a menudo sus respuestas filosóficas no fuesen idénticas, sino contrastantes, incluso en cuestiones relevantes. Por el contrario, es preciso reconocer que aquellos creyentes que han considerado la filosofía

como una "tontería" con frecuencia han convertido su fe en un fideísmo estéril o hasta dañoso. Ningún creyente parece poder evitar el recurso a las potencialidades naturales de la razón. No obstante, Heidegger estima que entre credibilidad y libre asunción, que son en el hombre respectivamente la condición previa de la teología y de la filosofía, se da una oposición existencial. Por ello, aunque a menudo las nociones teológicas requieran una comprensión del ser del hombre en su condición natural, pre-cristiana, y en este sentido la filosofía aporte contenidos a la teología, ello no quita, sostiene nuestro autor, que, por un lado, la filosofía pueda ser lo que ella es sin actuar de ese modo, y por otro lado, "esta singular relación no excluye, sino precisamente incluye, el que la *fe*, en su núcleo más íntimo como posibilidad existencial específica, permanezca enemigo mortal frente a la *forma existencial* que pertenece esencialmente a la *filosofía* y es de hecho en extremo variable".<sup>4</sup>

En este sentido, según la perspectiva del friburgués, la filosofía permanece siempre extraña a la fe. Continuando una concepción que se hizo cada vez más fuerte desde fines de la Edad Media, Heidegger niega que la teología pueda tener un carácter especulativo. Para él, la teología es según su esencia una ciencia práctica;<sup>5</sup> es más, se pregunta incluso si la teología ha de ser considerada ciencia "porque probablemente no debe serlo de ninguna manera".<sup>6</sup> Evidentemente, el divorcio entre fe y razón se encuentra aquí consumado. La teología natural, que es la cúspide de la metafísica, cae para dejar abierto un hiato insalvable entre la fe en la revelación y el pensar filosófico.

Consultado, entonces, acerca del rumbo que habría de tomar la teología cristiana en la actualidad, Heidegger recomienda evitar introducir "representaciones extrañas a ella" de modo tal que su pensar y su lenguaje correspondan al sentido y a la reivindicación de la fe, evitando los "préstamos de la filosofía y de las cien-

cias”<sup>7</sup> edificadas sobre la base de un representar objetivante ajeno a la fe.

## **2. La objetivación metafísica de Dios**

... Al respecto, resulta muy conocido el reproche de Heidegger hacia la metafísica, a la que califica de “ontoteología”, es decir, una lógica del ente en general y del ente supremo en particular. Es así como Dios llega a la filosofía: bajo la forma de un objeto en cierto sentido representable, sujeto de enunciados racionales. Dios resulta concebido como *causa prima*, como *Ur-Sache*, es decir, como un ente supremo cuyo carácter más saliente reside en ser *causa sui*, causa de sí mismo. “Con ello se menciona el concepto metafísico de Dios”,<sup>8</sup> afirma Heidegger.

Lamentablemente, buena parte del pensar posterior a Heidegger, ha aceptado o rechazado de plano su crítica a la metafísica, como si todas las doctrinas que se incluyen bajo esa denominación fuesen idénticas. Nos parece, en cambio, que aun si estas objeciones contra la metafísica (y consecuentemente, contra la teología natural) resultan atendibles, es preciso establecer distinciones fundadas en un auténtico conocimiento de la historia de la filosofía, evitando una acalorada y estéril disputa entre partidarios y detractores de la metafísica. En primer lugar, existe evidencia fehaciente de que no toda doctrina metafísica ha entendido a Dios como un objeto representable, dotado de una serie de características enunciabiles. Dios no es un ente supremo susceptible de análisis lógico. Una larga tradición entre los pensadores que no han renunciado a su condición creyente para filosofar, no se ha cansado de manifestar que respecto de Dios, la razón puede llegar a saber que existe, pero no lo que propiamente es. Adjudicar a Dios la sabiduría, la justicia, la bondad, es reconocer que las perfecciones que hallamos en las creaturas, finitas y contingentes, proceden de su Autor,

que es la razón necesaria de ellas. Pero ello no nos brinda un conocimiento acerca del modo eminente en que esas perfecciones se aúnan en Dios. En el fondo, lo poco que sabemos es que las cosas no tienen la razón de ser en sí mismas y que todas sus perfecciones, entre las que descolla ante todo el existir, las han recibido por participación de una fuente que nos resulta inaccesible en su esencia. De Dios podemos decir simplemente que es, sin límite alguno: por ello, si los entes finitos son y se manifiestan dentro del perfil delineado por su respectiva esencia, Dios es el Ser mismo inapresable por las fuerzas naturales del entendimiento humano, pues el ser en toda su pureza no puede constituir el correlato intencional de una inteligencia que sólo es apta para conceptualizar al ente finito en su delimitación esencial. Pero esto no significa que la metafísica en su conjunto haya interferido con una adecuada experiencia de lo divino.

Heidegger, sin embargo, hace extensiva su crítica a toda metafísica, pues, según su parecer, ésta ha objetivado a Dios en la noción de un ente supremo concebido, a la vez, como *causa sui*: "Así reza el nombre objetivo de Dios en la filosofía. El hombre no puede orar a este Dios, ni ofrecerle sacrificios. Ante la *causa sui*, el hombre no puede caer de rodillas por temor, ni hacer música, ni danzar". Y por ello concluye Heidegger a continuación: "Conforme con esto, el pensar sin-Dios, que debe abandonar al Dios de la filosofía, al Dios como *causa sui*, está quizás más cerca del Dios divino".<sup>9</sup>

Dejando de lado el hecho de que la concepción de Dios como *causa sui* no es propia de toda metafísica, sino que ha llegado hasta nosotros transmitida por Descartes, resulta innegable que quien ora o alaba a Dios no se dirige a un primer principio o ente supremo, sino a un Padre providente. En tal sentido, se ha puesto cuidado en distinguir al Dios filosófico del Dios de la fe. No porque se trate de dos seres diversos, sino porque son dos modos de considerar al Primero que, aun-

que conciliables, no deben confundirse. La misma distinción entre ambos órdenes, le ha hecho decir a Heidegger que una prueba de la existencia de Dios "no demuestra nada, porque un Dios que debe hacer demostrar su existencia resulta, al fin, un Dios muy poco divino y la demostración de su existencia conduce a una blasfemia".<sup>10</sup> Por eso, Dios se manifiesta mucho más en el preguntar que lo busca, que en una certeza que lo pone a disposición para recurrir a él según las necesidades.<sup>11</sup> Sin embargo, la filosofía al demostrar la existencia de un primer principio, aún no ha dicho nada sobre el Dios que ama y salva, de modo que sus argumentos mal podrían constituir un atentado contra la dignidad de Dios. Reprocharle a la filosofía que no nos conduzca al Dios divino no indica que se haya descubierto una falencia de la metafísica, sino el desconocimiento de su esencia, pues ella no es un saber de salvación, sino la cúspide de la reflexión racional. Por eso, puede brindarnos un conocimiento cierto acerca de la existencia de un primer principio que da razón de todos los demás seres y goza de la máxima perfección, pero no puede infundirnos lo que es propio de la gracia, a menos que, siguiendo la tradición gnóstica, se estime posible un acceso puramente racional a una experiencia unitiva con lo divino, lo que significaría acceder a Dios con prescindencia de Dios mismo, y éste, verdaderamente, sería un Dios muy poco divino.

### **3. Dios y el ser**

Ahora bien, considerando la distinción heideggeriana entre el ser y el ente, podría pensarse que aunque nuestro autor desestima la identificación de Dios con el ente supremo, no obstante, sería posible que adjudicase al Primero el ser por excelencia en tanto éste es la fuente y el sustento de la totalidad de lo que es. Sin embargo, sucede lo contrario: no sólo invalida Heidegger desde el punto de vista filosófico la noción de creación

por comprenderla como mera producción de cosas a partir de otro ente, sino que, además, expresa su extrañeza frente a la tradición metafísica que denomina a Dios "el ser".<sup>12</sup> En efecto, el ser opera desocultando al ente, haciéndolo surgir en la presencia. Resulta, pues, la fuente y fundamento de todo lo que es. Pero su dinamismo desocultante que conduce el ente hacia el ámbito abierto del estar presente, no se da sino en la temporalidad. Los entes finitos advienen y desaparecen. Ellos son en el modo de la limitación y el transcurrir. Quizás por ello, Heidegger no pueda adjudicar tal noción de ser a Dios, y aun se niegue explícitamente a hacerlo. "El ser y Dios no son idénticos, y jamás trataría de pensar la esencia de Dios por medio del ser", dice Heidegger al ser interrogado sobre la afirmación de Santo Tomás que enuncia *Deus est suum esse*. Y luego agrega: "Creo que no puede pensarse el ser como esencia y fundamento de Dios, pero, sin embargo, la experiencia de Dios y su manifestación (en la medida en que ésta viene al encuentro del hombre), se produce en la dimensión del ser, lo cual nunca significa que el ser podría valer como predicado posible de Dios".<sup>13</sup> Es más, la misma pregunta acerca de quién es Dios, le parece a Heidegger demasiado gravosa y hasta precipitada para el hombre. Por eso, prefiere recordar aquellas palabras de Hölderlin: "¿Qué es Dios? Desconocido y, sin embargo, de sus propiedades está lleno el rostro del cielo".<sup>14</sup> En tal sentido, afirma nuestro autor, que, quien ha experimentado la teología, tanto la del creer cristiano como aquella elaborada por la filosofía, "hoy prefiere callar acerca de Dios en el dominio del pensamiento".<sup>15</sup>

Si Heidegger se expresa aquí como un agnóstico o más propiamente reedita una forma contemporánea de la *docta ignorantia*, es algo en que los intérpretes no alcanzan a concordar. No obstante, resulta llamativo un pasaje de la *Carta sobre el humanismo* donde dice: "Sólo desde la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo divino. Sólo desde la esencia de lo divino hay que

por comprenderla como mera producción de cosas a partir de otro ente, sino que, además, expresa su extrañeza frente a la tradición metafísica que denomina a Dios "el ser".<sup>12</sup> En efecto, el ser opera desocultando al ente, haciéndolo surgir en la presencia. Resulta, pues, la fuente y fundamento de todo lo que es. Pero su dinamismo desocultante que conduce el ente hacia el ámbito abierto del estar presente, no se da sino en la temporalidad. Los entes finitos advienen y desaparecen. Ellos son en el modo de la limitación y el transcurrir. Quizás por ello, Heidegger no pueda adjudicar tal noción de ser a Dios, y aun se niegue explícitamente a hacerlo. "El ser y Dios no son idénticos, y jamás trataría de pensar la esencia de Dios por medio del ser", dice Heidegger al ser interrogado sobre la afirmación de Santo Tomás que enuncia *Deus est suum esse*. Y luego agrega: "Creo que no puede pensarse el ser como esencia y fundamento de Dios, pero, sin embargo, la experiencia de Dios y su manifestación (en la medida en que ésta viene al encuentro del hombre), se produce en la dimensión del ser, lo cual nunca significa que el ser podría valer como predicado posible de Dios".<sup>13</sup> Es más, la misma pregunta acerca de quién es Dios, le parece a Heidegger demasiado gravosa y hasta precipitada para el hombre. Por eso, prefiere recordar aquellas palabras de Hölderlin: "¿Qué es Dios? Desconocido y, sin embargo, de sus propiedades está lleno el rostro del cielo".<sup>14</sup> En tal sentido, afirma nuestro autor, que, quien ha experimentado la teología, tanto la del creer cristiano como aquella elaborada por la filosofía, "hoy prefiere callar acerca de Dios en el dominio del pensamiento".<sup>15</sup>

Si Heidegger se expresa aquí como un agnóstico o más propiamente reedita una forma contemporánea de la *docta ignorantia*, es algo en que los intérpretes no alcanzan a concordar. No obstante, resulta llamativo un pasaje de la *Carta sobre el humanismo* donde dice: "Sólo desde la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo divino. Sólo desde la esencia de lo divino hay que

pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad, se puede pensar y expresar lo que debe mencionar la palabra "Dios".<sup>16</sup> Este tránsito anunciado por Heidegger desde el pensar del ser hacia el sentido en que deba entenderse la divinidad e incluso la misma palabra "Dios", resulta llamativo en un autor que ha vedado a la filosofía el acceso al Dios divino. ¿Acaso un pensar del ser, ya no representativo y objetivante como la "onto-teo-logía", puede brindarnos de algún modo una más adecuada comprensión del "Dios divino"? Si esto no sucede tan sólo en la forma de la pura negatividad, entendida como prohibición de la reificación y de la logicización de Dios, no se comprende cómo el entendimiento humano en su finitud constitutiva haya de lograr una aproximación a algo más que no sea un primer principio de todo lo que es. El "Dios divino" ha sido siempre Aquel que se ha dado a conocer al hombre, es decir, que se ha revelado a él, en un acercamiento que no ha podido nunca darse como resultado del mero pensar del ser, por más que éste nos brinde indicios de la manifestación de Dios. Cada vez que un hombre se ha inclinado ante lo que lo supera y le rinde culto, ello no se ha producido jamás como cúspide de la meditación filosófica, aunque ésta pueda contribuir en gran medida a fortalecer la convicción de que tal creencia no se apoya en una ficción inaceptable.

Que Dios en su faz propiamente sagrada se manifieste inagotablemente en el ámbito del ser no es algo que resulte evidente a las fuerzas naturales del pensar. Sólo ante una existencia creyente los signos que advierte el pensar natural pueden ser leídos como manifestación del "Dios divino". Por eso, y no por otra razón, una pura especulación filosófica puede predisponer favorablemente a la fe, pero nunca ha llegado a ser motivo de conversión.

Sin embargo, Heidegger insiste en que el pensar del ser, que ha superado a la metafísica establecida como

onto-teo-logía, puede prepararnos para abrirnos a un nuevo modo de manifestación de lo divino. Parece entonces, como si Heidegger estimase que el pensar del ser, tal como él lo ha concebido, pueda conducir a una experiencia de lo divino más amplia y más genuina que la proporcionada hasta el presente tanto por la filosofía como por una teología religiosa que se ha dejado impregnar por el lenguaje y las categorías de la metafísica objetivante. El carácter enigmático de las expresiones heideggerianas en torno a Dios, los dioses y lo divino, que tiñen su lenguaje de un tinte ora semejante al de la mística cristiana ora cercano al paganismo griego, no permiten inferir que tal experiencia de lo divino coincida en especial ni en particular con el Dios cristiano. Dios sería un Otro inaccesible que se manifiesta en la temporalidad de la historia cada vez de un modo distinto, sin que, al parecer, uno pueda considerarse más verdadero que otro. Bajo ese sentido podrían interpretarse ciertas palabras del friburgués cuando sostiene que la aparente ausencia de Dios en nuestro tiempo no es en verdad una nada, sino la presencia velada de la plenitud escondida de lo que ha sido y todavía es, vale decir, de lo divino que se ha manifestado entre los griegos, en el profetismo de Israel y en la prédica de Jesús. Pero esa ausencia en realidad es el anuncio de lo que ha de venir, que no es sino un nuevo advenir de lo divino en su esencia inagotable.<sup>17</sup>

#### **4. Lo divino y la experiencia de lo sagrado**

¿Cómo ha de entenderse entonces este modo de expresarse extremadamente ambiguo y enigmático en un pensador que se reconoce abiertamente deudor respecto de su temprana formación teológica cristiana, pues, según dice, sin ese origen teológico “no habría alcanzado nunca el camino del pensar”? Más aún, “el origen permanece siempre futuro”,<sup>18</sup> de lo que se infiere que la teología no sólo ha promovido su pensamien-

onto-teo-logía, puede prepararnos para abrirnos a un nuevo modo de manifestación de lo divino. Parece entonces, como si Heidegger estimase que el pensar del ser, tal como él lo ha concebido, pueda conducir a una experiencia de lo divino más amplia y más genuina que la proporcionada hasta el presente tanto por la filosofía como por una teología religiosa que se ha dejado impregnar por el lenguaje y las categorías de la metafísica objetivante. El carácter enigmático de las expresiones heideggerianas en torno a Dios, los dioses y lo divino, que tiñen su lenguaje de un tinte ora semejante al de la mística cristiana ora cercano al paganismo griego, no permiten inferir que tal experiencia de lo divino coincida en especial ni en particular con el Dios cristiano. Dios sería un Otro inaccesible que se manifiesta en la temporalidad de la historia cada vez de un modo distinto, sin que, al parecer, uno pueda considerarse más verdadero que otro. Bajo ese sentido podrían interpretarse ciertas palabras del friburgués cuando sostiene que la aparente ausencia de Dios en nuestro tiempo no es en verdad una nada, sino la presencia velada de la plenitud escondida de lo que ha sido y todavía es, vale decir, de lo divino que se ha manifestado entre los griegos, en el profetismo de Israel y en la prédica de Jesús. Pero esa ausencia en realidad es el anuncio de lo que ha de venir, que no es sino un nuevo advenir de lo divino en su esencia inagotable.<sup>17</sup>

#### **4. Lo divino y la experiencia de lo sagrado**

¿Cómo ha de entenderse entonces este modo de expresarse extremadamente ambiguo y enigmático en un pensador que se reconoce abiertamente deudor respecto de su temprana formación teológica cristiana, pues, según dice, sin ese origen teológico “no habría alcanzado nunca el camino del pensar”? Más aún, “el origen permanece siempre futuro”,<sup>18</sup> de lo que se infiere que la teología no sólo ha promovido su pensamien-

to, sino que ha continuado en el centro de su preocupación hasta el fin de su trayecto. Además, ¿acaso no reconoce abiertamente que al hablar de teología quiere decir siempre teología cristiana?<sup>19</sup> No obstante, sigue siendo una cuestión si lo divino en el pensamiento heideggeriano puede remitir finalmente al Dios personal cristiano, aunque más no fuese bajo la forma de la negatividad y la irreductibilidad al lenguaje lógico-racional, o si lo divino se convierte en un término neutro que sólo apunta a una descripción fenomenológica de la imperecedera experiencia de lo sagrado que acompaña al hombre desde todos los tiempos bajo diversas formas y concepciones, pero sobre cuyo verdadero carácter la filosofía no se pronuncia. ¿Ha de renunciar el pensador a conciliarse con el hombre cristiano? ¿Intenta el primero sustituir al segundo o al menos prescindir de él? ¿O por el contrario el pensar del ser abre el camino para un cristianismo más auténtico? Hasta ahora lo único indubitable es que estas ambigüedades han dado lugar a interpretaciones encontradas. Sin embargo, es posible que el pensar heideggeriano haya promovido en nuestro tiempo la aspiración a una suerte de experiencia religiosa que pone en suspenso las verdades de fe. Lo importante es la experiencia de lo sagrado. En cuanto a la verdad de lo creído, esto no es lo esencial y ni siquiera es accesible. La verdad se ha debilitado, se ha historizado. Del mismo modo que el hombre, los contenidos de la fe tienen un carácter finito, temporal. Es posible entonces, que el aspecto fenomenológico del pensar heideggeriano haya sido trasladado, incluso más allá de la intención de nuestro autor, al campo de la fe, condenándola a permanecer en los límites de la finitud histórica de la existencia humana. Pero que la fe cristiana tenga como carácter distintivo el haber permitido el acceso de los hombres a lo absolutamente trascendente a partir de un cierto horizonte histórico-existencial, no hace de lo así revelado una variable de los tiempos.

Así pues, la "objetivación" de Dios que Heidegger critica a la metafísica tradicional, ha sido sustituida contemporáneamente por un desdibujamiento de la Trascendencia divina, que desde la perspectiva teológica centra su interés más en la experiencia religiosa en su dimensión histórico-existencial que en la verdad inalterable del mensaje que sustenta la fe, mientras que, desde el punto de vista filosófico, conduce a una imposibilidad, pues, por un lado, el lenguaje de la teología negativa y de la mística no es propio de la filosofía, y por otro, el Dios divino resulta inaccesible al pensar, de modo que la filosofía ya no puede cumplir su rol, pero tampoco puede asumir el de la fe.

Quizás sea por ello que la negación heideggeriana de la "filosofía cristiana" y, consecuentemente la invalidación de una teología natural, que resulta sustituida por un pensar poetizante, anuncie la llegada de una experiencia más auténtica del Dios divino; pero, lejos de ello, las décadas transcurridas desde entonces más bien parecen perfilar un "olvido teológico" que probablemente Heidegger no deseó ni pudo prever. Resta averiguar si la propuesta del pensador friburgués aún es capaz de alentar otras vías que enriquezcan la filosofía y quizás también la teología, sin que ellas pierdan su especificidad propia, sin que la colaboración mutua sea imposible, sin acabar por disolverlas.

## NOTAS

1. *Phänomenologie und Theologie*, en *Wegmarken* (Band 9), Frankfurt a. M., Klostermann, 1996, p. 66. Cfr. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, p. 6, donde Heidegger se expresa en los mismos términos.
2. *Einführung in die Metaphysik*, p. 6.

3. Cfr. también *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1955, p. 20. Aquí manifiesta Heidegger que ya sería tiempo de que la filosofía cristiana meditara las palabras del apóstol San Pablo, quien considera una locura la sabiduría de este mundo.
4. *Phänomenologie und Theologie*, p. 66.
5. *Op. cit.*, p. 58.
6. *Op. cit.*, p. 77.
7. *Op. cit.*, pp. 68 y 69.
8. *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p.57.
9. *Op. cit.*, pp. 70-71.
10. *Nietzsche* (I. Band), Pfullingen, Neske, 1961, p. 366.
11. *Op. cit.*, p. 324.
12. *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1957, p. 179. Cfr. también *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1956, p. 18.
13. BEAUFRET, Jean ... [et al.], *Heidegger et la question de Dieu*, recueil préparé sous la direction de Kearney et Joseph O'Leary, Paris, Bernard Grasset, 1980, pp. 333-334.
14. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, p. 199.
15. *Identität und Differenz*, p. 51.
16. *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, Francke, 1954, p. 102.
17. *Vorträge und Aufsätze*, p. 183.
18. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 96.
19. Cfr., por ejemplo, *Phänomenologie und Theologie*, p. 49.

**AMOUR, SEXUALITÉ ET BEAUTÉ  
CHEZ PLATON: LA LEÇON DE DIOTIME  
(BANQUET, 201D – 212C)**

Jacques Follon  
Université Catholique de Louvain

*Abstract* : The author analyses the Socrates' speech in the *Banquet* where is explained the nature of Eros. This paper shows how Plato affirm the unity of the desire that means a kind of surpass of dualism and, on the other hand, his sex's conception as ordered to the procreation and, consequently, the condemnation of the carnal homosexuality.

*Key Words* : Eros - Beauty - Wisdom - Desire - Homosexuality

La question des rapports entre l'esprit et la chair est certainement l'une de celles qui ont le plus intéressé ou tourmenté les philosophes, les théologiens et les psychologues de tout temps et en tout lieu. Platon, cependant, lui a donné une réponse, qui n'est peut-être pas définitive mais qui a eu certainement une influence considérable sur la culture et la littérature européennes classiques,<sup>1</sup> mais qui semble aujourd'hui bien oubliée. Cette réponse est disséminée dans toute l'œuvre du grand philosophe athénien, mais, à l'intérieur de celle-ci, le discours que Socrate prononce dans le *Banquet* est certainement le lieu où s'articulent le mieux ces concepts anthropologiques fondamentaux que sont le

corps, l'âme, le désir, l'amour et le beau. Nous voudrions ici le "relire" pour en rappeler, par-delà les interprétations édulcorantes ou tendancieuses qu'on a pu en donner, toute la force et le véritable sens.

Dans l'économie du dialogue, ce discours de Socrate tranche singulièrement avec ceux des orateurs qui l'ont précédé. Rappelons, en effet, que le *Banquet* est un récit dialogué qui est censé rapporter les éloges du dieu Éros qu'auraient prononcés le poète Agathon et ses invités lors d'une réunion tenue chez lui pour célébrer sa victoire dans un concours de tragédie. Le premier éloge est celui de Phèdre, qui célèbre Éros comme celui des dieux qui a "le plus d'ancienneté, le plus de dignité, le plus d'autorité pour conduire les hommes à la possession de la vertu et du bonheur, aussi bien dans leur vie qu'après leur mort".<sup>2</sup> Mais ce dieu est pour lui exclusivement celui de l'amour homosexuel masculin, car, quand il parle du bien le plus grand dont Éros soit la source, il désigne clairement la honte des actions laides et l'émulation des actions belles qu'engendre, chez les amants de cette sorte, le désir de ne pas démeriter et de ne pas paraître lâche au regard du partenaire, et il ajoute que ce sont là deux sentiments sans lesquels aucune cité ni aucun individu ne saurait jamais rien faire de grand ni beau:

"S'il existait un moyen de former une cité, ou une armée, avec des amants et leurs bien-aimés, il ne pourrait y avoir pour eux de meilleur gouvernement que s'ils rejetaient tout ce qui est laid, et rivalisaient dans la voie de l'honneur. Et si de tels amants combattaient au coude à coude, fussent-ils une poignée, ils pourraient vaincre pour ainsi dire le monde entier. Car pour un amant il serait plus intolérable de quitter son rang ou de jeter les armes sous les yeux de son bien-aimé que sous les yeux du reste de l'armée... Quant à laisser son bien-aimé, à ne pas le secourir dans le péril, nul n'est si lâche

que l'Amour (*Éros*), par lui-même, ne lui inspire une divine vaillance et ne le rende égal au plus courageux de nature".<sup>3</sup>

Comme le notent la plupart des commentateurs, ces propos ne sauraient être qu'une allusion au fameux "bataillon sacré" de Thèbes, qui, comme on le sait, était précisément constitué de couples homosexuels...<sup>4</sup>

À Phèdre succède Pausanias, qui distingue deux types d'amour: le vulgaire et le céleste. Le premier, dit-il, s'adresse aux femmes autant qu'aux garçons, au corps plutôt qu'à l'âme, et à ceux des jeunes gens qui sont les moins intelligents, parce que ce que les amoureux de cette sorte recherchent avant tout, c'est l'assouvissement de leur pulsion sexuelle. Au contraire, l'amour céleste est étranger "à l'élément féminin", il "ignore l'impulsion brutale", et il ne s'adresse qu'aux jeunes garçons qui ont déjà fait preuve d'intelligence. Cette distinction faite, Pausanias se met en devoir de démontrer que les lois concernant l'amour qui sont en usage à Athènes et à Sparte sont bien meilleures que celles qui ont cours dans les autres cités. Car, au lieu de permettre ou d'interdire sans discrimination toute forme d'amour homosexuel, elles ne proscrivent justement, dit-il, que les amours vulgaires, qui sont inconstantes et égoïstes, tandis qu'elles encouragent l'amour céleste, qui vise la beauté morale et unit les âmes dans une quête commune du savoir et de la vertu. Cela dit, Pausanias laisse la place au médecin Eryximaque, mais les propos de ce dernier, assez pauvres, ne méritent pas qu'on s'y attarde.

Vient alors le tour d'Aristophane, qui fait le récit d'avatars fabuleux qu'auraient connus les premiers hommes, et qui finit par affirmer, lui aussi, que les amants homosexuels mâles "sont les meilleurs des enfants et des jeunes gens, parce qu'ils sont les plus virils de nature" et que, quand ils ont grandi, ils "sont les seuls à se montrer des hommes, en s'occupant de

politique".<sup>5</sup>

La parole passe ensuite à Agathon. Son discours de louange, qui se présente comme un modèle du genre, célèbre Éros en montrant qu'il est le plus beau, le plus jeune, le plus délicat et le plus gracieux de tous les dieux, et aussi un être qui est juste, tempérant, courageux et savant<sup>6</sup> au plus haut point. Comme tel, dit-il, Éros est "pour le reste des êtres, la cause des divers biens de cet ordre. [...] Luxe, Délicatesse, Volupté, les Grâces, la Passion, le Désir, sont ses enfants. [...] C'est notre soutien, c'est notre sauveur par excellence. De tous les dieux, de tous les hommes, il est l'honneur; c'est le guide le plus beau, le meilleur...".<sup>7</sup>

Quand on jette un regard d'ensemble sur tous ces discours, on voit très vite que l'Éros dont ils ont fait l'éloge était essentiellement le dieu de l'amour *charnel*, et même souvent de l'amour *homosexuel masculin*. De ce point de vue, le discours de Socrate, nous l'avons déjà dit, sera tout différent. D'ailleurs, d'emblée, avant même de prononcer son propre éloge d'Éros, le fils de Sophronisque annonce qu'il va adopter un style et une méthode qui seront tout autres que ceux de ses prédécesseurs. Il n'est pas inutile de citer ici les termes mêmes de la critique ironique qu'il fait de ce style et de cette méthode, car on y retrouve les caractéristiques essentielles de sa démarche philosophique, en tant qu'elle s'opposait radicalement à celle des rhéteurs et des sophistes:

"Je croyais en effet, dans mon ignorance grossière, qu'on devait dire la vérité sur chaque objet dont on fait l'éloge, que cela servait de base, et que parmi ces vérités elles-mêmes il fallait choisir les plus belles et les disposer dans l'ordre le plus convenable. [...] Mais ce n'était point, selon toute apparence, la bonne méthode de faire l'éloge de quoi que ce soit; il faut plutôt attribuer à l'objet les plus grandes et les plus belles qualités possibles, qu'il les ait ou non, et

quand même ce serait faux, cela n'aurait pas d'importance. Nous avons en effet, admis d'avance, à ce qu'il paraît, que chacun de nous aurait l'air de louer l'Amour, et non pas qu'il le louerait en réalité. [...] Mais moi j'ignorais évidemment cette façon de louer, et comme je l'ignorais, je me suis engagé devant vous à prononcer moi-même un éloge. [...] Adieu donc ma promesse ! Je ne veux plus louer de cette façon, j'en serais incapable. Pourtant, à condition de m'en tenir à la vérité, j'accepte, si vous le désirez, de prendre la parole, à ma manière et sans rivaliser avec votre éloquence, car je ne veux pas m'exposer au ridicule".<sup>8</sup>

Les autres convives ayant accepté cette proposition, Socrate va pouvoir parler à sa manière. Et, comme pour mieux souligner son effacement devant la vérité, il se contentera, dit-il, de reproduire un discours qui n'est pas de lui, mais d'une femme "qui était savante en ce domaine",<sup>9</sup> une certaine Diotime de Mantinée.

Nous apprendrons vite que ce discours a rectifié les idées fausses et finalement assez peu morales que notre philosophe se faisait (ou plutôt: qu'il dit qu'il se faisait, car il s'agit là, bien sûr, d'un trait d'ironie) au sujet d'Éros. Ce fut donc pour lui, comme ce le sera aussi pour ses auditeurs, les Agathon et consorts, une véritable leçon au double sens du terme, c'est-à-dire à la fois un *enseignement* et une *admonestation*.<sup>10</sup> Autrement dit, à tout ce beau monde d'esthètes et de mignons, Socrate le rustre<sup>11</sup> va, littéralement, *faire la leçon*, exactement comme Diotime -une étrangère, une inconnue, pire: une femme!- la lui a faite, à lui Socrate, qui croyait pourtant s'y connaître dans les choses de l'amour...

Nous ignorons si cette Diotime a réellement existé. Bien que Proclus ait vu en elle une "pythagoricienne distinguée",<sup>12</sup> la plupart des commentateurs modernes pensent plutôt qu'elle est un personnage fictif qui a été

inventé par Platon pour les besoins du dialogue.<sup>13</sup> De toute façon, même si elle a existé, il est peu probable qu'elle ait pu soutenir la théorie des Formes que Platon met dans sa bouche.<sup>14</sup> Son discours, que Socrate va donc reproduire devant Agathon et ses invités, peut être divisé en sept parties.<sup>15</sup> Dans les pages qui suivent, nous présenterons un bref résumé de chacune de ces parties, suivi chaque fois d'un commentaire soulignant l'un ou l'autre aspect du texte. Enfin, nous tirerons un certain nombre de conclusions qui nous découlent de cette analyse et qui nous semblent importantes pour bien comprendre les idées de Platon sur le beau, l'amour et la sexualité, et pour dissiper, par le fait même, certains malentendus tenaces à propos de sa personnalité comme de son œuvre.

### **1. Première partie (201d-203a): Éros comme intermédiaire entre les dieux et les hommes**

**Résumé.** Éros n'est ni laid ni beau, ni ignorant ni savant, ni mortel ni immortel, car il est intermédiaire entre le monde des dieux et celui des hommes.

**Commentaire.** Socrate commence par dire qu'avant de rencontrer Diotime et de s'instruire auprès d'elle, il parlait d'Éros comme vient d'en parler Agathon, c'est-à-dire qu'il en parlait comme d'un grand dieu et qu'il voyait en lui l'amour du beau. Mais d'emblée Diotime lui déclara qu'Éros n'était ni beau ni bon. On devine quel fut l'étonnement de Socrate: Éros est-il donc laid et mauvais? Certes non, car dire cela, explique alors Diotime, ce serait, non seulement blasphémer, mais aussi confondre les contraires et les contradictoires. En effet, le beau et le laid ne sont pas des termes contradictoires, comme le sont, par exemple, la vie et la mort; ce sont seulement des termes contraires, entre lesquels existe un intermédiaire (*méthexis*), tout à fait semblable à celui qui existe entre la science et l'ignorance et qui est l'opinion di

d'entrée de jeu, Diotime établit ainsi un rapport entre d'une part *la beauté et la science* et d'autre part *la laideur et l'ignorance*: la beauté, dit-elle, s'oppose à la laideur, de la même façon que la science s'oppose à l'ignorance. Et l'amour se situe entre la beauté et la laideur, de la même façon aussi que l'opinion droite se situe entre la science et l'ignorance. Car, d'un côté, l'opinion droite se distingue de la science dans la mesure où l'on s'avère incapable d'en *rendre raison* (202a3), ce qui est justement le propre de la science; mais, d'autre part, elle se distingue aussi de l'ignorance, car ce qui est vrai, même par hasard, ne saurait se confondre avec le produit de l'ignorance.

Après ce préambule, Diotime démontre qu'en dépit de l'opinion courante (qui est aussi celle des orateurs qui ont précédé Socrate), Éros n'est nullement un dieu. Pour faire cette démonstration, elle partit de la prémisse, facilement admise par Socrate, que tous les dieux sont heureux et beaux.<sup>16</sup> Or ceux qui sont heureux sont évidemment ceux qui possèdent les choses qui sont belles et bonnes. Mais Éros, lui, désire ces choses, *parce qu'il en est dépourvu*. D'où la conclusion: "Comment, dès lors, pourrait-il être un dieu, lui qui n'a part ni aux belles ni aux bonnes choses?"<sup>17</sup>

Cependant, poursuit Diotime, s'il n'est pas un dieu, Éros n'est pas non plus un mortel. Ce qu'il est, c'est un intermédiaire (encore une fois) entre les immortels et les mortels, c'est-à-dire un "démon" (*dáimon*). Ce terme de "démon" était parfois utilisé en poésie comme synonyme de "dieu" (*Théos*),<sup>18</sup> mais il était aussi employé pour désigner des êtres surnaturels inférieurs aux dieux.<sup>19</sup> C'est évidemment en ce dernier sens que Diotime l'utilise ici. Néanmoins, précise-t-elle, Éros est un *grand* démon. En effet, son rôle est loin d'être négligeable, en tant, précisément, qu'il est un intermédiaire entre les dieux et les hommes:

"Il traduit et transmet aux dieux ce qui vient de hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux

d'un côté les prières et les sacrifices, de l'autre les ordres et la rétribution des sacrifices, et comme il est à mi-chemin des uns et des autres, il contribue à remplir l'intervalle, de manière que le Tout soit lié à lui-même. De lui procède tout l'art divinatoire, l'art des prêtres en ce qui concerne les sacrifices, les initiations, les incantations, tout ce qui est divination et sorcellerie. Le dieu ne se mêle pas aux hommes, mais, grâce à ce démon, de toutes les manières les dieux entrent en rapport avec les hommes, leur parlent, soit dans la veille soit dans le sommeil. L'homme savant en ces choses est un être démonique, tandis que l'homme savant dans un autre domaine -art métier, manuel- n'est qu'un ouvrier".<sup>20</sup>

Notons qu'on lit souvent, dans les ouvrages d'histoire de la philosophie, que le platonisme serait le type même du dualisme métaphysique, opposant le monde sensible et le monde intelligible, le corps et l'âme, l'esprit et la chair... Sans doute ces clichés ne sont-ils pas tout à fait faux, car on sait qu'il existe maints passages dans l'œuvre de Platon qui opposent effectivement le monde des Formes et celui des choses matérielles, ou bien dans lesquels il est dit que le corps est un tombeau ou une prison pour l'âme. Mais la notion-clé d'*intermédiaire* montre que pour lui l'abîme entre ces deux mondes n'était pas infranchissable. Or il est remarquable que ce soit *Éros*, c'est-à-dire le désir amoureux, qui, canalisé dans la bonne direction, puisse devenir, avec la science et la philosophie qui sont parmi ses objets, l'intermédiaire privilégié entre ces deux mondes...

## **2. Deuxième partie (203a-204c): naissance et nature d'Éros**

*Résumé.* Éros fut conçu le jour où les dieux fêtaient la naissance d'Aphrodite, déesse de la beauté. Le dieu Poros ("Ressource"), qui était ivre de nectar, entra dans

le jardin de Zeus et s'y endormit. Là, Pénia ("Pauvreté") coucha avec lui et conçut Éros.<sup>21</sup> C'est de ces deux parents que celui-ci tient sa nature d'être ambivalent et intermédiaire.

*Commentaire.* C'est donc parce qu'il est issu de Pénia et de Poros qu'Éros est sans cesse en train de chercher, d'acquérir et d'inventer, mais aussi de perdre et de mourir, puis de renaître. En effet, comme le dit Diotime,

"[...]il est toujours pauvre, et loin d'être délicat et beau comme le croient la plupart, il est rude au contraire, il est dur, il va pieds nus, il est sans gête, il couche toujours par terre, sur la dure, il dort à la belle étoile près des portes et sur les chemins, car il tient de sa mère, et le besoin l'accompagne toujours. D'autre part, à l'exemple de son père, il est à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur de premier ordre, il ne cesse d'inventer des ruses ; il est désireux du savoir et sait trouver les passages qui y mènent, il emploie à philosopher tout le temps de sa vie, il est merveilleux sorcier, et magicien, et sophiste. Ajoutons qu'il n'est, par nature, ni mortel, ni immortel. Dans la même journée tantôt il fleurit et il vit, tantôt il meurt; puis il revit quand passent en lui les ressources qu'il doit à la nature de son père, mais ce qui passe en lui sans cesse lui échappe; aussi Éros n'est-il jamais dans l'indigence ni dans l'opulence".<sup>22</sup>

Il faut se rendre compte que ce portrait d'Éros est aussi, pour une large part, celui de Socrate. On sait en effet que celui-ci était laid,<sup>23</sup> pauvre,<sup>24</sup> endurant,<sup>25</sup> et qu'il allait souvent pieds nus,<sup>26</sup> mais aussi qu'il était courageux,<sup>27</sup> toujours à la recherche de beaux garçons pour discuter avec eux,<sup>28</sup> et passant le plus clair de son temps à philosopher.<sup>29</sup> D'autre part, Ménon, dans le dialogue qui porte son nom, accuse Socrate de vouloir l'ensorceler,<sup>30</sup> tandis que dans les *Mémorables* de Xénophon (III, 11, 17), Socrate lui-même dit ironi-

quement à la courtisane Théodoté qu'il retient ses disciples auprès de lui grâce à beaucoup de philtres, d'incantations et de rouets magiques.

Poursuivant son discours, Diotime insiste d'ailleurs sur les rapports étroits qui existent entre Éros et la philosophie, car, dit-elle, Éros "se tient entre le savoir et l'ignorance", au contraire des dieux proprement dits, dont aucun "ne s'occupe à philosopher et ne désire devenir savant, car il l'est".<sup>31</sup> Autrement dit, pour philosopher, c'est-à-dire (au sens étymologique du mot) pour *rechercher* la sagesse, il ne faut pas être déjà en possession de celle-ci, comme le sont les dieux.<sup>32</sup> Mais il ne faut pas davantage être totalement ignorant, car l'inconvénient majeur de l'ignorance, c'est que "n'ayant ni beauté, ni bonté, ni science, on s'en croit suffisamment pourvu". De fait, "quand on ne croit pas manquer d'une chose, on ne la désire pas".<sup>33</sup>

D'autre part, si l'amour est, comme la philosophie, intermédiaire entre la science et l'ignorance, on comprend pourquoi la prétention de Socrate d'être un expert dans les choses de l'amour n'était pas fondamentalement différente de son habituel aveu d'ignorance. Au début du *Banquet*, en effet, Socrate avait déclaré à Eryximaque, qui venait de proposer aux convives de faire chacun à son tour l'éloge d'Éros: "Ce n'est pas moi qui m'y opposerai, moi qui déclare ne rien savoir *hors ce qui touche à l'amour*".<sup>34</sup> De même, dans un entretien avec Théagès, il avait avoué: "Je ne cesse, c'est un fait, de répéter que, précisément, je ne sais rien, *hors du moins une toute petite connaissance: celle des choses d'amour*".<sup>35</sup> Effectivement, ce ne peut être que la reconnaissance de leur ignorance qui incite les philosophes, comme Éros lui-même, à rechercher la sagesse et la connaissance. On ne saurait souligner plus nettement les liens étroits qui unissent amour et philosophie. La science, comme la beauté, comme aussi, nous le verrons bientôt, l'immortalité, n'appartiennent en propre et de plein droit qu'aux dieux, en vertu de

leur nature d'êtres supérieurs. Les humains, eux, sont seulement des êtres qui peuvent conquérir ces choses s'ils en ont le désir, mais ils n'en sont pas possesseurs par nature.

Bref, disions-nous, ceux qui philosophent sont à mi-chemin entre la science et l'ignorance. Or Éros est bien de ceux-là, non seulement parce que, comme on l'a vu, il est amour des belles choses et que la science (ou la sagesse) est parmi les plus belles choses qui soient, mais aussi parce qu' "il est né d'un père savant et plein de ressources, et d'une mère dépourvue de science comme de ressources".<sup>36</sup>

### **3. Troisième partie (204c-206a): Éros est désir de posséder perpétuellement ce qui est bon**

*Résumé.* Celui qui désire des belles choses, désire qu'elles soient à lui. Or tous les hommes désirent posséder les choses belles, parce qu'elles sont bonnes. Certes, dans l'usage courant, éros signifie essentiellement le désir sexuel. Mais, en un sens plus général, c'est le désir universel de garder toujours pour soi ce qui est bon.

*Commentaire.* Après avoir expliqué l'origine et la nature d'Éros, Diotime entreprend maintenant de montrer à Socrate les avantages qu'il procure aux hommes. Éros, nous l'avons assez vu, est amour des belles choses. Mais quand on aime les belles choses, on aime évidemment les avoir à soi. Or, demande Diotime, qu'arrivera-t-il à celui qui possédera les belles choses? Comme Socrate se déclare incapable de répondre à cette question au pied levé, elle lui propose alors de remplacer le terme "beau" par le terme "bon", puis elle lui demande ce qui arrivera à l'homme qui possède les *bonnes* choses. Pour Socrate, la réponse est à présent facile: cet homme, dit-il, sera tout simplement *heureux*. Car il est évident que c'est "dans la possession des choses bonnes que consiste le bonheur".<sup>37</sup> Une fois

qu'on est arrivé à cette réponse, il est inutile de se demander à quelle fin l'homme qui cherche le bonheur le cherche, car le bonheur est lui-même la fin ultime, le bien suprême.<sup>38</sup>

Mais, si tous les hommes souhaitent posséder perpétuellement ce qui est bon, "alors pourquoi, demande encore Diotime, ne disons-nous pas, de tous les hommes, qu'ils *aiment*, s'il est vrai qu'ils aiment tous et toujours les mêmes choses? Pourquoi disons-nous au contraire que les uns aiment et que les autres n'aiment pas?"<sup>39</sup> C'est que nous réservons l'appellation d'amour à une espèce particulière de celui-ci, à laquelle nous attribuons le nom du genre tout entier, tandis que nous recourons à d'autres noms pour désigner les autres espèces, exactement comme nous appelons "poésie" une espèce particulière de la poésie au sens large, laquelle se confond tout simplement avec la création en général.<sup>40</sup> Ainsi, de même qu'on ne donne généralement pas le nom de poètes à tous les créateurs (qu'ils soient artistes ou simples artisans), mais seulement à ceux qui font de la prosodie, de même on ne donne pas davantage le nom d'amoureux à ceux qui ont la passion de l'argent (khremastiskoi), de la gymnastique (philogymnasíai) ou de la sagesse (Philósophai). Pourtant, "en général, tout désir (epithymía)<sup>41</sup> de ce qui est bon, du bonheur, est pour tout le monde le très puissant *Amour (Éros), l'Amour perfide*".<sup>42</sup>

Et Diotime d'ajouter une remarque qui est en fait, nonobstant l'anachronisme évident, une allusion très claire au discours qu'Aristophane a prononcé tout à l'heure chez Agathon:

"Il y a bien aussi une théorie [...] selon laquelle chercher la moitié de soi-même, c'est aimer. Mais selon ma théorie à moi, il n'est d'amour ni de la moitié ni du tout, si l'objet, mon ami, n'est point bon de quelque manière, car les gens acceptent de se faire couper les pieds ou les mains quand ces parties

d'eux-mêmes leur semblent mauvaises. Je ne crois pas en effet que chacun s'attache à ce qui lui appartient, à moins que soit appelé bon ce qui nous est propre, ce qui est à nous, et mauvais ce qui nous est étranger. Car les hommes n'aiment rien d'autre que ce qui est bon".<sup>43</sup>

Bref, conclut Diotime, Éros est, pour tous les hommes, le désir de posséder ce qui est bon, et même le désir de le posséder toujours, c'est-à-dire pour l'éternité, car on ne désire certainement pas être heureux seulement pour quelque temps.

#### **4. Quatrième partie (206b-207a): l'Amour est un enfantement dans la beauté**

*Résumé.* Tous les êtres humains sont féconds et désirent se reproduire. Ce qui les pousse à le faire n'est autre que la *beauté*, tandis que la laideur les inhibe. Or, par la reproduction, hommes et animaux atteignent à une sorte d'immortalité. C'est pourquoi on peut dire aussi qu'Éros est essentiellement désir de se reproduire.

*Commentaire.* Dans cette partie, Diotime établit un rapport intéressant entre l'attrance que la beauté exerce sur nous et notre tendance naturelle à *désirer l'immortalité* (Athamasías ... epithymein, 207a), et elle le fait d'abord en associant étroitement l'union sexuelle entre l'homme et la femme à la procréation: "quand nous avons atteint un certain âge, dit-elle, notre nature ne peut engendrer dans la laideur, elle ne le peut que dans la beauté".<sup>44</sup> En effet, il faut qu'une personne nous attire physiquement pour que nous ayons vraiment envie d'avoir avec elle des rapports sexuels. Or la fin *naturelle* de ces rapports n'est autre que la procréation, qui est pour les mortels une manière d'arriver à l'immortalité. Diotime va même jusqu'à dire que "l'union de l'homme et de la femme est un enfantement".<sup>45</sup> À ce propos, des commentateurs modernes ont remarqué

que, dans cette partie du discours de Diotime, plus précisément en 206c-e, Platon utilise, certainement à dessein, un vocabulaire qui peut s'appliquer aussi bien à l'acte sexuel qu'à l'accouchement:<sup>46</sup>

"Aussi, quand l'être fécond s'approche du beau, il sent une joie, et sous le charme il se dilate, et il enfante, et il procrée. Mais quand il s'approche du laid, il devient sombre et chagrin, il se contracte, il se détourne, il se replie sur soi, il ne procrée pas et, continuant de porter son fruit, il souffre. D'où, chez l'être fécond et déjà gonflé de sève, le transport violent qui le pousse vers la beauté, car celui qui possède cette beauté est délivré de la grande souffrance de l'enfantement".<sup>47</sup>

En effet, la dilatation de l'être fécond qui s'approche du beau évoque aussi bien l'ouverture du col de la matrice lors d'un accouchement que la turgescence des organes génitaux masculins ou féminins répondant à l'excitation sexuelle. De même, la sève dont est gonflé cet être fait penser à la semence de l'homme -et peut-être aussi de la femme, car beaucoup d'Anciens croyaient que celle-ci émettait, comme l'homme, une sorte de liquide séminal nécessaire pour la conception.<sup>48</sup> En même temps, les propos de Diotime laissent entendre clairement qu'elle est parfaitement consciente de ce que, dans les rapports sexuels, la plupart des êtres humains ne cherchent que la jouissance, *bien que celle-ci ne soit pas la finalité naturelle de ces rapports*. En effet, dans la Grèce antique, comme dans le monde d'aujourd'hui, bien souvent les gens espéraient et même essayaient que leur coït ne soit pas suivi d'une grossesse. De plus, nous avons vu que l'amour homosexuel (masculin ou féminin,<sup>49</sup> mais infécond dans les deux cas!) y était largement répandu. Or Diotime dit que, dans l'union de l'homme et de la femme (qui ne peut donc être à ses yeux qu'un "enfantement"), il faut voir

"quelque chose de divin".<sup>50</sup> C'est là sous-entendre assez clairement que les autres formes de rapports sexuels, en particulier les rapports homosexuels, n'ont rien de divin, justement parce que, ne visant pas à la procréation, ils ne sont pas naturels. D'ailleurs, un peu plus loin,<sup>51</sup> elle déclarera que c'est en quelque sorte par une ruse de la nature que les hommes et les femmes sont portés à s'unir sexuellement, car, dans leur désir de faire l'amour, les êtres humains sont, autant que les animaux, poussés par des forces dont ils ne sont pas vraiment conscients.<sup>52</sup> En outre, Diotime insiste sur la parenté étroite, pour ne pas dire l'identité, qui existe entre Beauté,<sup>53</sup> sexualité et Éros véritable,<sup>54</sup> puisque pour elle "la Beauté est pareille à la Parque et à l'Ilythie qui président à toute naissance".<sup>55</sup> La raison en est que fécondité et procréation "postulent une harmonie, et [que] tout ce qui est laid est en disharmonie avec le divin, seule la Beauté s'harmonisant avec lui".<sup>56</sup> Enfin, il faut noter que, quand Diotime évoque l'être fécond qui porte un fruit et qui va enfanter, elle parle de la grossesse de cet être, non pas comme d'un état qui serait causé par la vue de la beauté, mais, au contraire, comme d'un état qui le *pousse* vers la beauté pour qu'il y trouve sa délivrance. Plus loin (en 209b-c), elle dira que le jeune homme qui possède la fécondité de l'âme et qui, l'âge venu, ressent le désir d'enfanter, "cherche [...] de tous les côtés, le beau pour y procréer". Et, ajoutera-t-elle, c'est par le contact avec cette beauté qu'il "enfante ce qu'il *portait en lui depuis longtemps*". C'est pourquoi, précise-t-elle, à strictement parler, Éros n'est pas amour du beau (contrairement à ce qu'elle avait pourtant dit elle-même un peu plus haut)<sup>57</sup>, mais plutôt "amour de la procréation et de l'enfantement *dans le beau*".<sup>58</sup> En conclusion, ce que l'être fécond selon le corps ou selon l'esprit désire foncièrement, ce n'est rien d'autre que d'enfanter ce qu'il porte en lui et l'être ainsi délivré du fardeau de son fruit,<sup>59</sup> la beauté

n'étant, en quelque sorte, que *l'environnement dans lequel* cet enfantement ou cette délivrance peut avoir lieu. Ou encore, pour le dire d'une phrase: c'est bien le désir qui est premier, la beauté ne venant qu'ensuite.

##### **5. Cinquième partie (207a-208b): l'immortalité par remplacement**

*Résumé.* Il y a, chez tous les animaux, une force naturelle qui les pousse à se reproduire, puis à élever et à protéger leur progéniture. C'est la preuve que toute nature mortelle recherche l'immortalité. Bien plus, au cours de l'existence d'un être vivant, les composantes de son corps périssent sans cesse et sont sans cesse remplacées. Et c'est pareil pour son âme, où pensées, émotions et connaissances sont constamment renouvelées.

*Commentaire.* De ce que tous les animaux sont plongés dans un état étrange quand ils sont pris par l'envie de procréer, de ce que, aussi, ils sont tous travaillés par l'amour comme par une maladie quand ils désirent s'accoupler et nourrir leur progéniture (puisque'ils sont prêts à se battre et même à sacrifier leur vie pour elle), de ce que, enfin, ils font cela, non par calcul, comme cela peut être le cas chez les hommes, mais par un instinct tout à fait naturel, Diotime tire la conclusion que cet état s'explique par le même principe, qui fait que la nature mortelle "cherche, dans la mesure de ses moyens à perpétuer son existence et à être immortelle". Or, précise-t-elle, "elle ne le peut qu'en engendrant, c'est-à-dire en laissant toujours un être nouveau qui prend la place de l'ancien".<sup>60</sup> Prolongeant cette pensée, Diotime remarque alors que ce processus de naissance et de mort perpétuelles affecte tout être vivant jusque dans le cours même de son existence, dans la mesure où il se renouvelle continuellement, non seulement "dans ses cheveux, sa chair, ses os, son sang et tout son corps",<sup>61</sup> mais aussi dans ces choses

de l'âme que sont "dispositions, caractères, opinions, désirs, plaisirs, chagrins, craintes",<sup>62</sup> et même connaissances. Et de conclure:

"C'est ainsi que tout être mortel se conserve, non qu'il soit jamais exactement le même, comme l'être divin, mais du fait que ce qui se retire et vieillit laisse la place à un être neuf, qui ressemble à ce qu'il était lui-même. Voilà par quel moyen [...] le mortel participe à l'immortalité, dans son corps et dans tout le reste; pour l'immortel, il en est différemment".<sup>63</sup>

Cette façon de parler de Diotime a fait dire à certains commentateurs qu'au moment de la rédaction du *Banquet*, Platon ne croyait pas à l'immortalité de l'âme, alors que c'est une doctrine qu'il défend ailleurs dans son œuvre, notamment dans le *Phédon*, le *Ménon* et le *Phèdre*. Il faudrait alors comprendre que l'expression "et le reste" fait nécessairement allusion à l'âme et que "ce qui est immortel" désigne les dieux et les Formes, et non l'âme. Cependant, on peut répondre à cela que l'emploi de l'expression vague "et le reste", à la place des mots "et l'âme", auxquels on s'attendrait naturellement après les mots "le corps", suggère que cette expression doit désigner ici plutôt la succession des états de l'âme *en tant qu'elle est unie au corps*, tandis que l'expression "pour l'immortel" doit renvoyer à l'âme qui existe aussi bien avant son incarnation qu'après la mort du corps.<sup>64</sup> Car, dans les lignes qui précèdent, Diotime a parlé de choses de l'âme (dispositions, caractères, opinions, désirs, plaisirs, chagrins, craintes), qui sont en fait liées à son incarnation dans un corps déterminé et qui ne survivent pas à la mort de celui-ci.

“

## **6. Sixième partie (208b-209e): la progéniture immortelle**

**Résumé.** Beaucoup de gens recherchent l'immortalité que donne la gloire. Sinon, ils ne feraient pas le sacrifice de leur vie pour autrui. Ainsi, pour arriver à la seule

immortalité à laquelle peuvent prétendre les humains, ceux qui sont féconds selon le corps engendrent des enfants, tandis que ceux qui sont féconds selon l'âme engendrent des poèmes, des inventions techniques, ou des lois.

*Commentaire.* En 206c, Diotime a dit que tous les hommes étaient féconds selon le corps et selon l'âme. À présent, elle distingue ceux qui sont féconds selon le corps seulement et qui "se tournent de préférence vers les femmes", et ceux chez qui "la fécondité est dans l'âme encore bien plus que dans le corps".<sup>65</sup> Comme exemples de cette fécondité de l'âme, Diotime cite les productions des poètes et des inventeurs, ainsi que les œuvres des législateurs. Et c'est à propos de ces gens qu'elle revient sur l'idée, déjà émise plus haut, de la procréation dans la beauté. Or la manière dont elle parle de cette procréation-là montre bien que Platon concevait celui qui est fécond selon l'âme comme un homme attiré par des garçons beaux, non seulement physiquement, mais aussi moralement et spirituellement:

"Or quand un de ces hommes, dès ses jeunes années a la fécondité de l'âme [...] et quand, l'âge venu, il sent le désir d'enfanter, de procréer, il cherche lui aussi [...], de tous les côtés, le beau pour y procréer [...]. Son affection va donc aux beaux corps plutôt qu'aux laids, par cela même qu'il est fécond et s'il y rencontre une âme belle, généreuse et bien née, il donne toute son affection à l'une et à l'autre beauté".<sup>66</sup>

L'amour dont il est question dans ce passage est incontestablement de nature homosexuelle, mais on remarquera aussi que, d'emblée, l'accent est mis sur la procréation d'œuvres intellectuelles et morales (les poèmes, les inventions techniques et les lois), bien plus que sur le plaisir physique. Certes, la beauté de l'âme qui ne s'accompagne pas de la beauté du corps n'est

pas encore envisagée, mais, plus loin (en 210b), Diotime affirmera que la beauté des âmes est bien plus précieuse que celle des corps, tandis qu'à la fin du *Banquet*, Alcibiade dira de Socrate qu'il avait une âme merveilleuse à l'intérieur d'un corps très laid. En revanche, dès maintenant Diotime indique que dans une relation amoureuse de ce genre, l'amant "sent aussitôt affluer les paroles sur la vertu (*areté*), sur les devoirs et les occupations de l'homme de bien, et il entreprend [...] d'instruire [son aimé]".<sup>67</sup> Bref, cet amant se fait éducateur moral. Or c'est cela que faisait précisément Socrate, quand il se plaisait à nouer des conversations avec de beaux garçons...

Cependant, continue Diotime, une telle relation procure "une communion bien plus intime que celle qui consiste à avoir ensemble des enfants",<sup>68</sup> elle produit aussi entre les partenaires "une affection plus solide", enfin elle donne des enfants plus beaux et mieux assurés de l'immortalité que ceux qui sont de forme humaine. Comme exemples de tels enfants, la prêtresse de Mantinée cite les œuvres littéraires d'Homère, d'Hésiode et des autres grands poètes,<sup>69</sup> ainsi que les lois de Lycurgue et de Solon, sans dire, toutefois, dans quel environnement de beauté ils produisirent leurs œuvres, mais on peut penser que cet environnement était les sociétés vertueuses des temps anciens pour lesquelles ces poètes et législateurs composèrent les uns leurs chants, les autres leurs lois.<sup>70</sup>

## **7. Septième partie (209e-212a): la montée vers le beau en soi**

**Résumé.** Diotime décrit maintenant l'initiation aux "mystères" de l'amour philosophique. Cette initiation commence par l'amour de la beauté d'un seul corps, se poursuit par l'amour de la beauté de tous les beaux corps, puis des institutions et sciences, pour finir par la contemplation du Beau en soi, à côté duquel toutes

les beautés particulières paraissent désormais dénuées de valeur.

*Commentaire.* Dans cette dernière partie de son discours, Diotime décrit donc, au moyen du langage initiatique des mystères d'Eleusis, les degrés suivant lesquels l'initié aux mystères d'*Éros* s'élève peu à peu de la vision délectable des êtres beaux jusqu'à la contemplation de la beauté elle-même, éternelle et incorporelle. Le premier degré de cette initiation consiste à n'aimer certes qu'un seul corps, mais essentiellement pour y enfanter les beaux discours évoqués tout à l'heure. Le deuxième est de voir que la beauté de ce corps est pareille à celle de n'importe quel autre beau corps et de se rendre compte que la beauté qui se trouve dans tous les beaux corps est "une et identique".<sup>71</sup> La conséquence en est que le candidat à l'initiation devient alors amoureux de tous les beaux corps et qu'il dédaigne désormais de n'en aimer qu'un seul. Certes, cette beauté des beaux corps n'est pas encore la Forme du beau proprement dite, qui n'aura plus rien de corporel, mais c'est déjà la forme universelle du beau sensible, qu'on obtient en éliminant de tous les beaux corps ce qui fait leur singularité, pour n'en conserver que ce par quoi ils se ressemblent en tant qu'ils sont beaux et qui est donc l'idée ou la forme (*eídos*) du beau corporel.<sup>72</sup> Ensuite, le troisième degré de l'initiation consiste à voir que la beauté des âmes est supérieure à celle des corps, "en sorte qu'une personne dont l'âme a sa beauté sans que son charme physique ait rien d'éclatant, va suffire à son amour et à ses soins".<sup>73</sup> Il s'agit là, bien entendu, d'une allusion à Socrate, dont Alcibiade dira plus loin<sup>74</sup> qu'il ressemblait à ces silènes camards et ventripotents qui, une fois ouverts, laissent voir au-dedans d'eux des statuette de dieux. En même temps, il faut noter une évolution importante dans le récit, car la beauté charnelle se voit maintenant nettement dévalorisée au profit de la beauté intellectuelle et morale, qui suffit pour attirer un amant

moralement supérieur, même en l'absence de tout attrait physique chez l'aimé. Que va faire, en effet, cet amant "spirituel"? Il ne cherchera pas à coucher avec son bien-aimé, mais "il enfantera des discours capables de rendre la jeunesse meilleure; de là il sera nécessairement amené à considérer la beauté dans les actions et dans les lois, et à découvrir qu'elle est toujours semblable à elle-même, en sorte que la beauté du corps soit peu de chose à son jugement".<sup>75</sup> Le quatrième degré de l'initiation amoureuse est le passage de la beauté des actions humaines à celle des sciences, ce qui amène l'épopte<sup>76</sup> à avoir une vue plus large du beau et à ne plus "s'attacher comme le ferait *un esclave* à la beauté d'un jeune garçon, d'un homme, ou d'une seule action - et [à] renoncer à *l'esclavage* qui *l'avilit* et lui fait dire des pauvretés".<sup>77</sup> Comment ne pas voir là une nouvelle condamnation, en termes on ne peut plus clairs (car Socrate parle bien d'esclavage, d'avilissement, de pauvreté!), de la pédérastie et de l'homosexualité *charnelles*, mais aussi, par extension, de toute passion exclusivement physique? Mais si, au lieu de cela, l'épopte contemple l'océan immense du beau, alors "il enfantera de beaux discours sans nombre, magnifiques, des pensées qui naîtront dans l'élan généreux de *l'amour du savoir* (*philosophía*), jusqu'à ce qu'enfin, affermi et grandi, il porte les yeux vers une science unique, celle de la beauté dont je vais te parler".<sup>78</sup> Remarquons que, parmi les degrés de l'initiation aux mystères d'Éros, il y en a trois qui correspondent assez exactement aux modes de vie traditionnellement distingués par les philosophes anciens.<sup>79</sup> En effet, à la vie voluptueuse (*biós aesthétikós*), basée sur la recherche des biens matériels et des plaisirs sensibles, correspond l'engendrement, selon la chair, d'une progéniture au sens propre; à la vie politique (*biós politikós*), consacrée à la poursuite des honneurs, répond l'engendrement, selon l'esprit, des vertus morales et civiques de prudence et de justice, ainsi que des constitutions et des lois;

enfin, à la vie contemplative (*biós theoretikós*), qui est celle du philosophe, se rapportent évidemment l'enfantement des discours beaux et magnifiques et des pensées engendrées par l'amour du savoir...

Cependant, comme vient de l'annoncer Diotime, le dernier degré de l'initiation est constitué par l'acquisition de la science unique du Beau en soi, dont elle va maintenant parler. En effet, cette beauté, d'une nature merveilleuse, qui est le terme de l'initiation aux mystères d'Éros, est "une beauté qui tout d'abord est éternelle, qui ne connaît ni la naissance, ni la mort, ni la croissance ni le déclin, qui ensuite n'est pas belle par un côté et laide par un autre, qui n'est ni belle en ce temps-ci et laide en ce temps-là, ni belle sous tel rapport et laide sous tel autre, ni belle ici et laide ailleurs, en tant que belle pour certains et laide pour d'autres".<sup>80</sup> On reconnaît là les caractéristiques de la Forme, que Platon a maintes fois énumérées dans ses dialogues.<sup>81</sup> Il est évident que cette beauté-là n'est plus celle d'un corps, si beau soit-il, ni même celle d'un discours ou d'une connaissance et qu'elle n'est pas non plus "située dans quelque chose d'extérieur, par exemple dans un être vivant, dans la terre, dans le ciel, ou dans n'importe quoi d'autre".<sup>82</sup> Non, c'est la beauté qui existe "en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de sa forme (*eídos*), et toutes les autres choses qui sont belles *participent* de cette beauté de telle manière que la naissance ou la destruction des autres réalités ne l'accroît ni ne la diminue, elle, en rien, et ne produit aucun effet sur elle".<sup>83</sup> Or, précise Diotime, c'est bien cette beauté-là qui est le but de l'initiation aux mystères érotiques, but vers lequel on s'élève "grâce à l'amour *bien compris* des jeunes gens".<sup>84</sup> Si cette précision nous rappelle que l'amour "platonique" était bien de nature homosexuelle ou pédérastique, elle nous montre aussi qu'aux yeux de Platon, cet amour ne pouvait être légitime qu'à la condition d'être vécu *au niveau spirituel*, et non au niveau sensuel où le vivaient la plupart des Grecs de

son temps, tels Phèdre ou Pausanias. En d'autres mots, il est clair que pour lui le commerce *charnel* d'un homme mûr avec un adolescent ne pouvait être qu'un amour "mal compris" des jeunes gens. On retrouve, du reste, un dernier écho de cette condamnation de l'amour physique tout à la fin du discours de Diotime, quand elle dit que "le beau en lui-même, simple, pur, sans mélange", dont la contemplation est le terme de l'initiation aux mystères d'Éros, est "étranger à l'*infection* des chairs humaines, des couleurs, de tout fatras mortel"... <sup>85</sup>

### Conclusions

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de la lecture attentive de ce texte? Tout d'abord, il est frappant de voir que Platon y souligne l'unité, disons même l'unicité, du désir: en effet, c'est bien le *même* désir qui pousse les créatures, non seulement à s'accoupler et à engendrer une progéniture, puis à l'élever, mais aussi, chez les hommes, à composer des poèmes, à inventer des techniques, à légiférer pour les cités, à tenir des discours, à cultiver les sciences et, finalement, à philosopher et à contempler le beau en soi! C'est dire qu'on ne saurait trouver, dans le *Banquet*, la moindre trace d'un dualisme anthropologique, qui ferait une distinction tranchée entre deux désirs foncièrement différents, voire opposés, et appartenant l'un au corps, l'autre à l'âme. Car, quels que soient les multiples registres où il se manifeste (sexualité proprement dite, vie familiale, éducation des enfants, littérature, métiers, politique, éthique, pédagogie, sciences, philosophie...), le désir humain reste en son essence, partout et toujours, désir d'*immortalité*, comme l'est d'ailleurs, mais à un niveau inférieur, le désir des autres êtres vivants. À titre de comparaison, on pourrait évoquer ici le *conatus* spinoziste, le vouloir-vivre de Schopenhauer, l'élan vital de Bergson ou l'instinct de vie freudien, aussi bien

que l'œuvre entière de Miguel de Unamuno. Mais ce qui est remarquable chez Platon, c'est, encore une fois, que le mouvement de ce désir, qui naît avec l'émoi sexuel provoqué par la vision de la beauté physique et qui s'achève, s'il est mené à terme, dans l'extase sublime de la contemplation du Beau en soi, ne comporte finalement aucune discontinuité: la pratique de la philosophie, qui est au terme de l'initiation à l'érotisme "bien compris", est animée par la même libido (pour employer un mot latin, qui est, en quelque sorte, la traduction du grec *erós*) que celle qui, au niveau le plus élémentaire, nous pousse instinctivement vers les beaux visages et les beaux corps.

Au demeurant, ce qui soulage cette libido, polymorphe mais unique, c'est bien partout la *beauté*, qui est elle-même polymorphe et unique, car, s'il y a toutes sortes de beautés -celle des corps, celle des âmes et de la pensée, celle de la poésie et des œuvres d'art (ou d'artisanat), celle des nobles actions et des exploits héroïques, celle des lois et des constitutions, celle enfin des discours édifiants-, toutes, en fin de compte, participent de la beauté par excellence, qui est celle du Beau en soi. Cependant, si la beauté est ainsi la seule chose qui puisse soulager la grande et universelle souffrance du désir,<sup>86</sup> c'est finalement parce qu'elle se confond avec le bien. En effet, pour Platon comme pour Socrate, le beau et le bien étaient des notions parfaitement interchangeable. On le voit clairement dans le *Banquet*, en 201c, quand Diotime pose la question: "les choses bonnes ne sont-elles pas en même temps belles?", aussi bien qu'en 204e, quand elle remplace "beau" par "bon" sans soulever la moindre objection de la part de Socrate; ce qui lui permet, un peu plus loin, de définir l'amour comme désir de ce qui est bon (205d), puis, de manière plus précise, comme désir de posséder *toujours* ce qui est bon (206a).<sup>87</sup> C'est pourquoi l'on peut comparer l'ascension, à la fois esthétique et spirituelle, vers le beau en soi du *Banquet*,

avec la démarche, plus intellectuelle, qui mène à la vision du Bien au livre VI de la *République* (504d-514d, surtout 511b-c). Dès lors, puisque les Formes du bien et du beau se confondent, on peut dire que l'objet final de l'effort de l'âme est bel et bien le même dans les deux démarches, mais que les voies qui y conduisent sont quelque peu différentes, l'une suivant en quelque sorte le versant affectif de l'âme humaine, l'autre son versant rationnel, sans pour autant, bien sûr, que ces voies soient exclusives l'une de l'autre, bien au contraire. Car Diotime, on l'a vu, comptait les *sciences* parmi les choses les plus *belles* qui soient, tandis que, dans la *République*, Socrate dit à Adimante que les opinions qui ne se fondent pas sur la science sont laides, avant d'annoncer qu'il va exposer des choses aussi brillantes que *belles*, lesquelles seront précisément les étapes de l'ascension vers le Bien.<sup>88</sup>

Par ailleurs, Platon savait parfaitement qu'il peut y avoir un écart, et non des moindres, entre la beauté du corps et celle de l'âme: Socrate, laid au-dehors et beau au-dedans, en était, répétons-le, une vivante illustration. Mais sans doute Platon n'en pensait-il pas moins que, normalement, un beau corps devait être la manifestation sensible ou matérielle d'une belle âme (cf. 209b). Un bel exemple de cette correspondance entre beauté physique et beauté morale qu'on est en droit d'attendre est le cas du jeune Charmide, tel qu'il est présenté dans le dialogue qui porte son nom:

“ ‘Que penses-tu de ce jeune homme, Socrate? me dit Chéréphon, son visage est-il assez beau?’  
-‘Merveilleux’, répondis-je. -‘Eh bien! s’il consentait à se dévêtir, tu n’aurais plus d’yeux pour son visage, tant sa beauté est parfaite en tous points!’ -Tout le monde appuya l’avis de Chéréphon. -‘Par Héraclès, m’écriais-je, voilà de quoi défier tous ses rivaux, pourvu qu’il s’y ajoute encore une petite chose.’  
-‘Laquelle?’, dit Critias. -‘La beauté de l’âme: c’est

là un mérite, mon cher Critias, qu'on est en droit d'attendre de ceux qui appartiennent à votre maison'. -'Sur ce point également, il est digne de tout éloge' ".<sup>89</sup>

Cependant, la remarque que fait Socrate à propos de la "petite chose" (l'adjectif est évidemment ironique) qui ne doit absolument pas manquer à Charmide pour qu'il soit tout à fait beau, confirme qu'aux yeux de Platon, il n'y avait justement pas toujours correspondance entre la beauté du corps et celle de l'âme (cf. *Banq.* 210b). Mais dans ce cas, estimait-il, c'est alors, bien sûr, la beauté de l'âme qui prime, car elle est bien plus précieuse que celle du corps (cf. 210b). Quand donc il affirmait que le beau est nécessairement bien, il est clair que, par ce beau, il entendait essentiellement la beauté morale et spirituelle.

Ceci nous amène à la question de la hiérarchie des espèces de désirs, et donc aussi des espèces de beautés. En effet, tout en concevant le désir comme un genre unique, Platon n'en pensait pas moins qu'il existe entre les espèces de ce genre une échelle de valeur. Cette échelle des désirs est décrite dans la sixième et la septième partie (208b-209e) du discours de Diotime, plus précisément en 208e-209e et en 210a-d. Au plus bas de l'échelle, il y a, bien entendu, l'attachement sensuel à la beauté d'un corps unique. Notons que Socrate, par la bouche de Diotime, ne condamne pas purement et simplement l'amour charnel ; tout ce qu'il fait, après les éloges dithyrambiques qu'ont prononcés avant lui les Phèdre, Pausanias et consorts, c'est le remettre en quelque sorte à sa place, qui est la toute dernière dans la hiérarchie des valeurs "érotiques"... Encore cette espèce inférieure d'amour n'est-elle légitime que si elle est ordonnée à la procréation, ce qui veut dire qu'elle ne doit pas viser exclusivement ni même prioritairement à la jouissance sexuelle. Nous avons vu que, pour Diotime, l'union de l'homme et de la femme

était un "enfantement" et même, en tant que tel, "quelque chose de divin", et aussi que le désir travaillant tous les animaux était celui de procréer, afin de perpétuer l'espèce et de s'assurer ainsi une sorte d'immortalité, car "l'objet *naturel*<sup>90</sup> de l'amour", disait-elle, n'est autre que cette immortalité (207a-c). Aussi Platon condamnait-il sévèrement les pratiques contre nature, comme la masturbation réciproque, le coït interrompu, les rapports homosexuels, etc., qui visent à détourner les rapports sexuels de leur finalité naturelle qu'est la procréation. On en a la preuve manifeste, non seulement dans l'accent mis par Diotime sur la définition de l'amour comme désir naturel de procréer, mais aussi, et plus nettement encore, dans un passage des *Lois*, où l'Athénien, qui est le porte-parole de Platon, dit que, dans la cité dont ils discutent, il faudra établir une loi prescrivant de s'en tenir, dans les relations sexuelles, à une *conformité absolue avec la nature*. Ce sera une loi, précise-t-il, qui demandera

"qu'on obéisse à la nature dans l'accouplement destiné à la procréation; qu'on ne touche pas au sexe mâle<sup>91</sup>; qu'on ne tue pas délibérément la race humaine; qu'on ne jette pas la semence parmi les rocs et les cailloux où elle ne prendra jamais racine de façon à reproduire sa propre nature<sup>92</sup>; qu'on s'abstienne enfin, dans le champ féminin, de tout labour qui se refuse volontairement à la fécondation".<sup>93</sup>

Dans la cité des *Lois* (lesquelles devaient être celles d'une colonie destinée à remplacer l'ancienne Magnésie), Platon n'aurait donc certainement pas toléré des ébats amoureux visant uniquement au plaisir sensuel.<sup>94</sup> D'ailleurs, il a toujours combattu ceux qui identifiaient le plaisir au souverain bien ou qui affirmaient que le plaisir était le seul bien. Dans le *Gorgias*, par exemple, c'est là une affirmation qu'on trouve dans la bouche du sophiste Calliclès, mais que Socrate critique bien sûr

impitoyablement.<sup>95</sup> Et dans la *République*, il dit, sur un ton méprisant, que cette opinion est tout juste celle du vulgaire.<sup>96</sup> Enfin, on sait que l'essentiel du *Philèbe* est consacré à combattre une telle thèse, que défendaient pourtant les Cyrénaïques, qui se réclamaient de Socrate, aussi bien qu'Eudoxe de Cnide, qui avait été l'ami et le collaborateur de Platon à l'Académie. Aussi, dans l'échelle des biens que Socrate établit à la fin de ce dialogue, le plaisir ne vient-il qu'au cinquième et dernier rang, après la mesure (1<sup>er</sup> rang), la proportion et la beauté (2<sup>e</sup> rang), l'intellect et la sagesse (3<sup>e</sup> rang), et enfin les sciences et les techniques (4<sup>e</sup> rang).<sup>97</sup> Encore s'agit-il des plaisirs purs de l'âme seule, qui sont les plaisirs procurés par la perception des belles formes, des belles couleurs, des beaux sons et des parfums, ainsi que par la pratique des sciences, mais nullement des plaisirs impurs, qui ont rapport avec le corps et qui sont toujours mélangés de douleur. Car ces derniers plaisirs n'ont aucune place dans la hiérarchie des biens. Soulignons que par les "belles formes", Socrate précise qu'il entend non pas "ce que comprendrait le vulgaire, par exemple la beauté de corps vivants ou de peintures", mais les lignes droites ou circulaires et les surfaces ou les solides "qui en proviennent, à l'aide soit de tours, soit de règles et d'équerres".<sup>98</sup> Bref, ce sont donc les formes géométriques, de même que les beaux sons sont "ceux qui sont doux et clairs, qui rendent une note unique et pure".<sup>99</sup> Quant aux plaisirs impurs et mélangés qui sont procurés par les sensations corporelles et où le plaisir domine sur la douleur, la brève description qu'en donne Socrate est plus éloquente que de longues explications:

**"SOCRATE :** N'est-il pas vrai aussi que, lorsque le plaisir domine dans ces sortes de mélanges, la douleur qui s'y trouve à dose plus légère cause une démangeaison et une douce irritation, tandis que la diffusion beaucoup plus abondante du plaisir est un excitant

qui fait quelquefois sauter de joie et qui fait passer un homme par toute sorte de couleurs, d'attitudes, de palpitations, le met entièrement hors de lui et lui fait pousser des cris comme un fou?

PROTARQUE : Oui, assurément.

SOCRATE : Et elle lui fait dire de lui-même, camarade, et fait dire aux autres qu'il se meurt pour ainsi dire, tant il est charmé de ces plaisirs, et il s'y adonne sans cesse tout entier, d'autant plus qu'il est plus débauché et plus insensé; il les appelle les plus grands et il tient pour l'homme le plus heureux celui qui en jouit le plus complètement durant toute sa vie.

PROTARQUE : Tu as fort bien décrit, Socrate, tout ce qui vient à l'esprit de la plupart des hommes".<sup>100</sup>

D'autre part, dans le *Phèdre*, Socrate parle de l'homme "gouverné par le désir" et "asservi à la volupté" comme d'un "esprit malade",<sup>101</sup> qui est tourmenté par l'aiguillon d'une passion irrésistible.<sup>102</sup> De même, dans le *Timée*, le plaisir sensuel est appelé "le plus grand appât du mal".<sup>103</sup> Enfin, on trouve une condamnation plus argumentée de l'amour charnel dans la *République*, quand Socrate s'adresse à Glaucon en ces termes:

"Mais réponds-moi sur ce point : entre la sagesse et l'excès du plaisir y a-t-il quelque communauté? -Comment cela? fit-il, l'excès du plaisir, en vérité, ne met-il pas, non moins que la douleur, l'âme hors d'elle-même? -Mais entre lui et toute autre excellence...? -Aucune communauté, absolument! - Et, dis-moi, entre lui et la démesure ou le dérèglement? -La communauté la plus grande! Or, peux-tu mentionner un plaisir qui soit plus grand et plus vif que celui qui a rapport à l'amour charnel? - Je ne le puis, fit-il; en aucun, non plus, il n'est pire folie! -Mais la nature du droit amour consiste-t-elle à aimer, sagement aussi bien que musicalement, ce

qui est harmonieusement réglé autant que beau? -Ah! je crois bien! s'écria-t-il -Ainsi, du droit amour rien ne devra approcher qui soit de la folie, rien non plus d'apparenté au dérèglement? -Non, cela ne devra pas en approcher. -Ne devra donc pas approcher cet amour charnel; n'y participeront non plus, ni amant ni aimé, quand c'est de la droite façon que l'un aime et que l'autre est aimé".<sup>104</sup>

Il n'empêche qu'on entend souvent dire que Socrate et Platon étaient des homosexuels ou des pédérastes. Cet qui a une origine très ancienne puisque, d'après Diogène Laërce (II, 19), Aristoxène de Tarente racontait déjà que Socrate avait été le mignon du physicien Archélaos. Quant à Platon, toujours selon Diogène (III, 29-32), il aurait été, au dire d'Aristippe et de quelques autres, l'amant d'un jeune homme nommé Astre, ainsi que de Dion de Syracuse, de Phèdre et d'Agathon. Mais quel crédit peut-on accorder à de telles sources? Rappelons, par exemple, qu'Aristoxène prétendait que la totalité de la *République* ou presque se trouvait déjà dans les *Controverses* de Protagoras!<sup>105</sup> Certes, il est vrai -l'analyse du discours de Diotime nous l'a suffisamment montré- que nos deux philosophes étaient attirés, comme beaucoup de Grecs de leur époque, par les beaux garçons bien plus que par les jolies femmes. Il est vrai aussi que Socrate avait un tempérament fort sensuel.<sup>106</sup> Et probablement était-ce également le cas de Platon (bien que nous soyons moins renseigné sur sa psychologie que sur celle de Socrate). Mais il est sûr que l'un comme l'autre firent tout ce qu'ils purent pour sublimer cette tendance homosexuelle, et que, dans une large mesure, ils y réussirent. Ainsi, à la fin du *Banquet* (217a-219e), Alcibiade raconte comment Socrate a su se dominer et résister à ses avances d'adolescent pervers. Du reste, dans le *Banquet* de Xénophon (VIII, 23), Socrate lui-même déclare qu'il est "indigne d'un homme libre d'avoir des relations avec qui chérit le

corps de préférence à l'âme". Enfin, dans le *Phèdre*, il qualifie sans ambages la pédérastie de "plaisir contre nature"<sup>107</sup> anticipant en quelque sorte ce que répétera à plusieurs reprises l'Athénien des *Lois*.<sup>108</sup> L'impression que Platon tolérait l'homosexualité peut venir de ce qu'il considérait que la passion homosexuelle d'un adulte pour un jeune garçon pouvait être le point de départ d'une amitié vraiment philosophique. Encore une fois, il est évident que tout ce que Diotime dit de l'amitié philosophique<sup>109</sup> comporte de fortes connotations homosexuelles ou, plus exactement, pédérastiques. Mais, après tout ce que nous venons de voir, il n'est pas moins clair que, pour Socrate comme pour Platon, la pédérastie n'était tolérable que dans la mesure où elle était *sublimée*. C'est pourquoi la sublimation paraît bien être le maître mot de toute la philosophie platonicienne de l'amour.

Depuis Freud, en effet, ce concept issu de la théorie psychanalytique vient immédiatement à l'esprit de tout lecteur cultivé du *Banquet*.<sup>110</sup> Aussi les doctrines antique et moderne concernant Éros ont-elles souvent été comparées et même identifiées l'une avec l'autre.<sup>111</sup> Dodds, par exemple, estimait que Platon "vient ici très près des concepts freudiens de libido et de sublimation".<sup>112</sup> Effectivement, l'auteur du *Banquet* savait bien que le désir est un courant qui peut être canalisé dans telle ou telle direction et que, plus il est puissant dans l'une d'elles, plus il est faible dans les autres, ainsi que Socrate l'explique dans le passage suivant de la *République*:

"D'un autre côté, nous savons fort bien, je suppose, que les gens fortement inclinés par leurs désirs vers un certain unique objet en ont, par cela même, de plus faibles dans les autres directions, comme s'il s'agissait d'un courant dérivé dans l'autre sens. [...] Celui-là donc, chez qui le cours des désirs coule vers les sciences et tout ce qui est de cet ordre, ses

désirs, je pense, auront pour objet le plaisir de l'âme, rien que de l'âme, en elle-même, tandis que les désirs dont le corps est l'instrument seraient délaissés; à condition qu'il ne fût pas une contrefaçon de philosophe, mais un philosophe, véritablement".<sup>113</sup>

Ce texte nous autorise, croyons-nous, à parler effectivement de "sublimation" chez Platon, à condition, toutefois, que l'on distingue soigneusement la manière dont ce concept fonctionne chez lui et chez Freud. Car, comme le dit bien Guthrie, pour Platon "la purification d'Éros est réalisée par un effort conscient, alors que la sublimation freudienne est une réorientation inconsciente de pulsions tout aussi inconscientes (parce que réprimées)".<sup>114</sup> Cela dit, Freud n'en pensait pas moins, tout comme Platon, que "le monde des réalisations culturelles s'obtient seulement en déniait aux instincts les gratifications directes qu'ils recherchent et en utilisant l'énergie ainsi libérée sous des formes sublimées pour les tâches de l'art et de la science".<sup>115</sup>

Cornford a noté une autre différence entre les vues de Platon et celles des modernes sur la sexualité<sup>116</sup>. Cette différence est liée au concept d'évolution, qui domine la science moderne et qui était déjà connu des philosophes présocratiques (tel Empédocle), mais que Platon rejetait catégoriquement, à cause d'une répugnance pour toute forme de réduction du supérieur à l'inférieur. En effet, jamais l'auteur du *Banquet* n'aurait dit, comme Freud et tant d'autres à l'époque moderne, que la sexualité charnelle est l'instinct le plus profond inscrit dans la nature humaine. Car c'est un instinct que les hommes ont en commun avec les animaux, voire avec les végétaux, qui sont tous des êtres inférieurs. Or Platon estimait, non sans raison, que ce qui constitue notre essence d'homme est ce qui est propre à l'espèce humaine comme telle, et non pas ce que celle-ci partage avec les espèces vivantes inférieures. Dans le *Premier*

*Alcibiade*, Socrate montre ainsi à son jeune interlocuteur que l'homme n'est rien d'autre que son âme (*psyché*) et que le corps n'est jamais qu'un instrument dont celle-ci se sert et sur lequel elle a autorité<sup>117</sup>. Et, à l'intérieur de cette âme, ce qui constitue l'homme en tant que créature distincte des autres animaux, c'est la partie supérieure et rationnelle qu'il est le seul à posséder, les bêtes n'ayant que les parties rationnelle et végétative, et les plantes seulement la végétative<sup>118</sup>. Mais Freud,<sup>119</sup> pour sa part, ne cachait pas sa préférence pour la conception aristophanesque de l'instinct érotique compris comme désir de régression vers un état primitif. Il faut dire que, pas plus qu'Aristophane, le fondateur de la psychanalyse n'était un philosophe, du moins au sens propre du terme, c'est-à-dire au sens ancien (et spécialement platonicien) d'*amoureux de la sagesse*...

Enfin, une troisième différence -qui est la plus importante à nos yeux- entre la théorie "érotique" de Platon et les morales hédonistes ou laxistes du monde actuel est que ces dernières considèrent le désir amoureux avant tout, voire exclusivement, comme un désir de jouissance sexuelle, alors que Platon le voyait essentiellement comme un désir d'enfantement ou de création dans la beauté, et cela dans tous les domaines, depuis l'engendrement d'une progéniture de chair jusqu'aux plus hautes réalisations de la philosophie, en passant par les productions de l'art, des métiers, de la poésie, de la politique, de l'éducation et des sciences. Pour lui, le désir orienté prioritairement vers le plaisir sensuel n'était qu'un désir dévoyé, ravalant l'homme, pour ainsi dire, au rang de la bête...

## NOTAS

1. Cf. ROUSSEAU, J.-J.: "La véritable philosophie des amants

est celle de Platon; durant le charme, ils n'en ont jamais d'autre. Un homme ému ne peut quitter ce philosophe; un lecteur froid ne peut le souffrir" (*La Nouvelle Héloïse*, partie II, lettre XI, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, p. 223, note, coll. "Bibliothèque de La Pléiade").

2. *Banquet* 180b. Sauf indication contraire, tous les passages du *Banquet* cités dans cet article le sont dans la traduction de P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1992. Tous les mots soulignés dans nos citations l'ont évidemment été par nous.

3. *Banq.* 178e-179a.

4. Cf. PLUTARQUE, *Vie de Pélopidas*, 18.

5. *Banq.* 192 a.

6. On remarquera que ce sont là les quatre vertus cardinales de la morale grecque classique.

7. *Banq.* 197c-e.

8. *Ibid.* 198d-199b

9. *Ibid.* 201d.

10. Nous verrons en effet plus loin à quel point l'amour homosexuel charnel fera l'objet, de la part de Socrate, d'une appréciation morale négative.

11. "Je croyais en effet, dans mon ignorance *grossière*..."

12. PROCLUS, *In Plato. Remp.* 1, 248, 25 Kroll. À l'époque moderne, cette opinion a été aussi défendue par WEIL, H., *Études sur l'antiquité grecque*, Paris, 1897, p. 43.

13. Cf. ROBIN, L. notice de *Platon. Le Banquet*, Paris, 1992, p. XXIII ; BURY R.G., *The Symposium of Plato*, 2e éd., Cambridge, 1973, p. XXXIX ; CORNFORD F.M., "The doctrine of Eros in Plato's *Symposium*", in *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1950, pp. 68 ; WATERFIELD R., *Plato. Symposium*, Oxford, 1994, p. 99 (abrégé dans les notes suivantes en Waterfield), DOVER K., *Plato. Symposium*, Cambridge, 1980, p. 137 (abrégé dans les notes suivantes en Dover). Dans les lignes qui suivent, nous nous inspirons des remarques de ce dernier commentateur sur Diotime.

14. Le nom de Diotime, qui est attesté en Béotie dès le début de

la période classique, peut être compris comme signifiant "honoré par Zeus" ou "honorant Zeus". Il est possible que Platon ait fait de cette femme sage et inspirée une native de Mantinée en raison de la ressemblance du nom de cette ville avec le terme grec *mántis*, qui signifiait "devin" ou "devineresse". De fait, il existait des femmes expertes en matière de religion: c'est ainsi que, dans le *Ménon* (81a), Socrate dit qu'il a entendu parler, non seulement d'hommes, mais aussi de femmes, qui étaient "savants dans les choses divines", de même que l'on sait que la mère d'Eschine initiait à un culte à mystères mineur (Cf. *Démosthène*, 18, 259 sqq., cité par Dover, p. 137). Enfin, on a évoqué la possibilité que Platon ait choisi une femme comme porte-parole de ses idées sur l'amour pour dissiper l'impression que nous pourrions avoir que l'activité philosophique aurait un rapport privilégié ou exclusif avec l'amour homosexuel ou pédérastique (Cf. Dover, p. 137).

15. Nous reprenons ici la division de Dover, pp. 136-160.

16. Pour les Grecs, il était évident que les dieux étaient des bienheureux. Toutefois, la religion populaire était tellement anthropomorphique qu'elle se représentait certains dieux comme physiquement laids: c'était le cas, par exemple, d'Héphaïstos, qui était difforme, et aussi de créatures divines telles que les Euménides, qui étaient franchement hideuses. Mais Diotime fait ici état d'une conception plus philosophique des dieux, sans doute déjà largement répandue à l'époque de Platon et selon laquelle les dieux ne pouvaient présenter aucune caractéristique négative. Il est clair, en tout cas, que pour Platon divinité et laideur étaient des concepts absolument incompatibles: cf. Dover, p. 139 ; Waterfield, p. 85.

17. *Banq.* 202d.

18. Cf. *Iliade* I, 222, où Athéna s'envole vers l'Olympe pour rejoindre les autres "démons".

19. Cf. HÉSIODE (*Les travaux et les jours*, 122), où il est question des esprits de la race d'or, qui errent sur la terre comme des gardiens bienveillants.

20. *Banq.* 202e-203a.

21. Dans le *Contra Celsum* (IV, 39), Origène a identifié le jardin de Zeus au paradis, Poros à Adam, et Pénia au serpent de la *Genèse*. On a aussi rapproché ce mythe de la conception d'Éros des histoires bibliques de Noé et de ses fils (*Gn* 9, 20-27), ainsi que de Lot et de ses filles (*Gn* 19, 30-38). Cf. BURY, *The*

*Symposium of Plato*, p. 101.

22. *Banq.* 203c-e.

23. *Ibid.* 215b.

24. *Apol.* 23b-c.

25. *Banq.* 219e-220d.

26. *Ibid.* 174a, 220b.

27. *Ibid.* 220d-221b.

28. *Lysis* 203a-204c ; *Théagès* 128b ; *Phèdre* 257a-b.

29. *Apol.* 29d-30b

30. *Mén.* 80a.

31. *Banq.* 203e-204a. Cf. *Phèdre* 278d; *Lysis* 218a.

32. On songe ici, entre autres, à cette remarque de Diogène Laërce (I, 12) à propos de Pythagore: "Le premier [Pythagore] s'est appelé philosophe dans ses entretiens de Sicyone avec Léon, tyran des Sicyoniens [...]. Il alléguait qu'aucun homme n'est sage, que la sagesse est le privilège des dieux. Avant lui, en effet, cette discipline s'appelait la sagesse (*sophía*), et celui qui en faisait profession, s'il avait une âme riche et élevée, s'appelait sage (*sophós*). Un philosophe (*philósophos*), c'est, au contraire, quelqu'un qui cherche à atteindre la sagesse".

33. *Banq.* 204a (trad. Chambry). Cf. *Apol.* 21ce: "J'allai trouver un de ceux qui passent pour avoir le plus de sagesse [...] (c'était un de nos hommes politiques), et de l'examen auquel je le soumis, de ma conversation avec lui, l'impression que je retirai, Athéniens, fut à peu près celle-ci: [...] Voilà un homme qui est moins sage que moi. Il est possible en effet que nous ne sachions, ni l'un ni l'autre, rien de beau ni de bon. Mais lui, il croit qu'il en sait, alors qu'il n'en sait rien, tandis que moi, tout de même que, en fait, je ne sais pas, pas davantage je ne crois que je sais! J'ai l'air, en tout cas, d'être plus sage que celui-là, au moins sur un petit point, celui-ci précisément: que ce que je ne savais pas, je ne croyais pas non plus le savoir!"

34. *Banq.* 177d.

35. *Théagès* 128b. Voir aussi *Lysis* 204b-c; *Ménon* 76c; *Phèdre* 257a.

36. *Banq.* 204b.

37. *Ibid.* 205a (trad. Chambry).

38. Aristote s'est sans doute souvenu de ce passage du *Banquet* quand il a écrit au début de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 2, 1095 a 14-19): "Puisque toute connaissance, tout choix délibéré aspire à quelque bien, voyons [...] quel est de tous les biens réalisables celui qui est le Bien suprême. Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord: c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés; tous assimilent le fait de *bien vivre* et de *réussir* au fait d'être heureux".

39. *Banq.* 205a-b.

40. En grec, le terme *póiesis*, qui signifiait originellement "création", avait pris le sens particulier de "poésie", de la même façon qu'en français le mot "artiste", qui signifiait originellement une personne pratiquant un "art", c'est-à-dire un métier ou une technique quelconque, a fini par être réservé aux peintres, aux musiciens et aux chanteurs.

41. Platon emploie aussi souvent le verbe *epithyméo*, qui signifie "désirer", "ressentir le désir de".

42. *Banq.* 205d. Les mots soulignés "sont probablement une citation, non identifiée" (P. Vicaire).

43. *Ibid.* 205d-206a.

44. *Ibid.* 206c.

45. *Ibid.*

46. Cf. Waterfield, pp. 86-87; Dover, p. 147.

47. *Banq.* 206d-e.

48. Aristote cite et réfute longuement cette opinion dans le *De generatione animalium* I, 17, 721 a 8-10; 19, 727 a 25 sqq. Voir aussi Lucrèce, *De nat. rer.* IV, 1222, 1240, 1250-587.

49. Dans leurs discours, Phèdre, Pausanias et Agathon ont essentiellement parlé, il est vrai, de l'amour homosexuel masculin. Mais, dans le sien, Aristophane a aussi évoqué le lesbianisme, en parlant des "petites amies des dames" (*Banq.* 191e).

50. *Banq.* 206c. Archiloque (fr. 196 A 15) qualifiait déjà le coït vaginal comme une "chose divine" par opposition aux autres formes de contact sexuel (Cf. Dover, p. 148).

51. *Banq.* 207a-c.

52. Cf. Dover, p. 147.

53. Suivant la plupart des traducteurs (Robin, Chambry, Boutang, Vicaire, Jaccottet..), nous mettons ici une majuscule à "Beauté", parce que Diotime en parle dans ce passage comme d'une déesse.

54. Nous entendons par là l'amour procréateur.

55. *Banq.* 206d (trad. Jaccottet). Ilythie (*Eiléithya*) était la déesse qui présidait aux accouchements, lors desquels une ou plusieurs Parques (déeses du destin) étaient aussi présentes pour sceller l'avenir du nouveau-né.

56. *Ibid.*

57. En 204a.

58. *Banq.* 206e.

59. On peut comparer la traduction de 206d-e due à P. Vicaire et citée ci-dessus avec celle réalisée par Ph. Jaccottet qui souligne davantage la souffrance du désir et de l'enfantement: "C'est pourquoi l'être fécond que (l') approche (de la beauté) apaise, fascine, épanouit, peut enfanter et procréer ; tandis que, devant la laideur, brusquement sombre et chagrin, il se rétracte, se détourne, et se replie sur lui-même sans procréer, portant à grand mal le fardeau de sa fécondité; d'où vient que l'être fécond, déjà gonflé de sève, éprouve de si violents transports pour la beauté qui le délivrera d'une pareille charge".

60. *Banq.* 207d.

61. *Ibid.*, 207d

62. *Ibid.*, 207e.

63. *Ibid.* 208a-b.

64. Cf. Dover, p. 149

65. *Banq.* 208e-209a.

66. *Ibid.* 209b.

67. *Ibid.* 209b-c (trad. Chambry).

68. *Ibid.* 209c.

69. Rappelons que ces grands poètes, Homère en particulier, étaient considérés par les anciens Grecs comme des éducateurs.

70. Cf. Dover, p. 152.

71. *Banq.* 210b.
72. À ce propos, en effet, Diotime parle explicitement de "la beauté qui réside en la forme" (tò en eidei kalón)(210b).
73. *Banq.* 210b.
74. *Ibid.* 215a-b.
75. *Ibid.* 210c.
76. Épopée: "Celui qui était arrivé au troisième et dernier grade dans l'initiation aux mystères d'Eleusis" (Littré).
77. *Banq.* 210d.
78. *Ibid.*
79. Voir, entre autres, PLATON, *Rép.* IX, 581c-583a; ARISTOTE, *Eth. Nic.* I, 2-3; CICÉRON, *Tuscul.* V, 3, 7-9.
80. *Banq.* 211a.
81. *Euthyphron* 5d-6e; *Hippias I* 289d; *Ménon* 72c; *Phédon* 74a-79a; *Cratyle* 439c-440b.
82. *Banq.* 211a-b.
83. *Ibid.* 211b.
84. *Ibid.*
85. *Banq.* 211e.
86. Une grande souffrance, certes, puisque Diotime la comparait aux douleurs, si intenses, de l'accouchement.
87. Cette interchangeabilité du beau et du bien est aussi affirmée dans le *Lysis* (216d), où Socrate dit que pour lui «c'est le bien qui est beau», dans le *Protagoras* (360d), où il remarque que les hardiesses belles sont aussi bonnes, et dans le *Timée* (87c), où on lit que "tout ce qui est bon est beau".
88. *Rép.* VI, 506c-d.
89. *Charmide* 154d-e (trad. Croiset).
90. Cf. *fúsei*, 207c8.
91. C'est à nouveau là une condamnation sans appel de l'amour homosexuel *charnel*.
92. Allusion évidente à la masturbation, solitaire ou en couple.
93. *Lois* VIII, 838e-839a (trad. Diès). La dernière phrase vise

évidemment le coït interrompu. L'attitude de Platon peut ici être rapprochée de celle de S. Augustin, qui écrivait notamment ceci: "On ne doit donc se marier que pour avoir des enfants, selon ce témoignage de l'Apôtre: "Je veux que les veuves encore jeunes se marient" (1 Tm 5, 14). Et en cas qu'on lui demande: Pourquoi donc?, il se hâte d'ajouter: "pour qu'elles procréent des enfants et soient mères de famille" " (*De bono coniug.* XXIV, 32 [trad. Combès]; cf. *De nupt. et concupisc.* XVI, 18). Et aussi ceci: "Si l'homme peut contenir ses sens, qu'il ne se marie pas, qu'il n'engendre pas. Mais s'il ne peut les contenir, qu'il se marie, c'est son plein droit, pour ne pas engendrer d'une manière criminelle, ou pour ne pas se livrer au pur libertinage, d'une manière plus criminelle encore. Cependant des époux, même légitimement unis, se laissent aller à ce dernier désordre. Mais c'est contre le droit et contre l'honneur qu'ils emploient dans leurs relations des manœuvres anticonceptionnelles. Onan, le fils de Juda (*Gn* 38, 8-10), commit ce crime et Dieu le punit de mort" (*De coniug. adult.* I, 12, 12 [trad. Combès]).

94. On peut comparer, à nouveau, l'attitude de Platon de celle de S. Augustin. Car celui-ci, dans le *De bono conjugali* (V, 5), juge sévèrement les épouses "qui, sans être adultères, contraignent cependant leurs maris, souvent désireux de garder la continence, à leur rendre le devoir conjugal, *non pas par désir d'avoir des enfants, mais pour satisfaire l'ardeur de leur concupiscence*". Il n'est pas moins sévère envers les maris qui sont "à ce point incontinents qu'ils n'épargnent même pas leurs femmes enceintes" (*ibid.*, VI, 5). Et il ajoute un peu plus loin (VI, 6): "L'acte conjugal [...], quand il a pour objet la génération, n'est pas un péché; mais quand il est accompli pour satisfaire la concupiscence, entre époux bien entendu et comme gage de la fidélité conjugale, c'est un péché véniel". Toutefois, l'évêque d'Hippone reconnaissait, à côté de la procréation, deux autres fins au mariage, que Platon n'avait pas signalées: l'union spirituelle entre les époux et le remède à la concupiscence. Car le saint docteur estimait que le mariage est un bien, "non seulement à cause de la procréation des enfants, mais en raison de la société naturelle qu'il établit entre les deux sexes. [...] Les époux ont beau vieillir ensemble dans un mariage heureux et voir s'éteindre les feux ardents de l'âge, l'amour fleurit toujours dans leur cœur. Plus ils ont de vertu, plus vite ils ont renoncé, d'un commun accord, à leurs relations charnelles, non qu'ils se sentissent obligés de s'engager à ne plus user désormais de leurs droits, mais pour mériter la gloire d'avoir pris eux-mêmes l'initiative de ce sacrifice. S'ils se sont donc gardé la fidélité, l'honneur, les égards qu'ils se devaient,

leurs membres ont beau tomber dans cet état de langueur qui s'apparente à la mort, l'union intime de leurs âmes est d'autant plus éprouvée, et d'autant plus tranquille que la chasteté y persévère plus sereine. Le mariage a aussi l'avantage de réduire l'incontinence juvénile de la chair, même si elle est vicieuse, à l'honorable fonction d'engendrer des enfants. Ainsi le lien conjugal transforme en bien le mal de la concupiscence. (*ibid.* III, 3).

95. *Gorg.* 495a.

96. *Rép.* VI, 506b.

97. *Phil.* 66a-d.

98. *Ibid.* 51c (trad. Diès). C'est là, toutefois, une radicalisation due sans doute à la méfiance d'un Platon vieillissant à l'égard de toute forme de sensualité, car on a vu que dans le *Banquet* il admettait l'amour des belles formes corporelles comme une étape nécessaire dans l'ascension vers le beau en soi.

99. *Ibid.* 51d.

100. *Ibid.* 47ab (trad. Chambry). Il est évident que Socrate évoque ici les manifestations effrénées de la jouissance sexuelle, d'autant plus qu'au début du dialogue dont ce passage est extrait, on nous a dit que Philèbe donnait au plaisir le nom d'Aphrodite, la déesse de la volupté amoureuse (*Phil.* 12b).

101. *Phèdre* 238e.

102. *Ibid.* 240cd.

103. *Tim.* 69d

104. *Rép.* III, 402e -403b (trad. Robin).

105. Diogène Laërce, III, 37.

106. Cf. *Charmide* 155ce; *Ménon* 76c; XÉNOPHON, *Banquet* VIII, 2; CICÉRON, *Tuscul.* IV, 37, 80.

107. *Phèdre* 251a.

108. *Lois* I, 636b-d; VIII, 836c, 837c, et surtout 841d: "Peut-être, s'il plaît à Dieu, arriverions-nous à imposer, au sujet de l'amour, cette alternative : ou personne n'osera toucher à aucune autre personne de naissance libre que sa propre épouse, ni semer, soit avec des concubines, une semence d'illégitimes et de bâtards, soit, avec des mâles, en perversion de la nature, une semence infertile; ou bien les rapports avec le sexe mâle resteront totalement interdits..." Comparer avec l'interdit bien connu de la

loi mosaïque: "Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme. C'est une abomination" (*Lv* 18, 22 ; cf. *Lv* 20, 13).

109. Surtout en 209ae et 210bd.

110. Voir, à ce propos, GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1975, tome IV, pp. 392-395, dont nous nous inspirons dans cette partie de notre article.

111. Cf. CORNFORD, F.M., *The Unwritten Philosophy...*, p. 78.

112. DODDS, E.R., *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. franç., Paris, 1977, p. 216.

113. *Rép.* VI, 485d, trad. L. Robin.

114. GUTHRIE, W.K.C., *A History...*, t. IV, p. 395, souligné par nous.

115. MACINTYRE, A., art. "Freud", in *Encyclopedia of Philosophy*, t. III, p. 251, cité par Guthrie, p. 395.

116. CORNFORD, F.M., *The Unwritten Philosophy...*, p. 78.

117. *Alcibiade I* 127d-130c.

118. Cf. *Timée* 69a-71a.

119. Cité par GOULD, T., *Platonic Love* (Londres, 1963), pp. 33 sqq.

**EL ROSTRO DE EROS.  
LA FILOSOFIA DEL AMOR DE VLADIMIR  
SOLOV'EV Y SUS APORTES A LA  
FENOMENOLOGIA DEL EROS**

Ángel E. Garrido-Maturano  
Conicet-UNNE

*Abstract:* The first part of the article examines the phenomenological kern in the interpretation of erotical love given by the Russian philosopher Vladimir Solov'ev. In the second part, on the basis of the horizon of comprehension opened by Solov'ev, the author advances his own hermeneutics of the phenomenon. This interpretation attempts to elucidate the difference between eros and agape and the religiousness intrinsic to eros.

*Key Words:* Solov'ev- Eros - agape - phenomenology - all-unity

**Introducción**

Vladimir Solov'ev nació en Moscú en 1853 y murió en Uskoe en 1900. Si se tiene en cuenta la magnitud e influencia de su obra y la multiplicidad de estudios a ella dedicados en Francia y Alemania, no es ningún despropósito haber caracterizado a Solov'ev como "el pensador más significativo no sólo de Rusia, sino de los pueblos eslavos en su conjunto".<sup>1</sup> Sus biógrafos han distinguido en Solov'ev tres periodos creativos. El primer período (1874-1882) puede calificarse como

teosófico. En él pone los cimientos teóricos del conjunto de su filosofía, guiado por una intuición fundamental: la experiencia originaria de lo divino como Todo-Uno. Solov'ev concibe la realidad como un proceso cosmo-escatológico de unificación, vitalización y estructuración armónica de todo lo que es, y al hombre como el agente encargado de dinamizar ese proceso. En otros términos, su intuición fundamental es la de la historia como el camino hacia la realización del Reino de Dios. El segundo período (1882-1890) puede denominarse teocrático. En él se ocupa de cuestiones relativas a la organización de la iglesia y a sus deberes prácticos y sociales, haciendo hincapié en la necesidad de la unificación de las iglesias cristianas como instancia clave en el camino hacia la unidad del todo. Se destacan también sus estudios sobre judaísmo y su intento de encontrar los puntos esenciales de convergencia entre la religión cristiana y la judía. Finalmente, el tercer período (1890-1900) puede ser caracterizado como teúrgico. Solov'ev, sobre la base de su intuición originaria de lo divino, vuelve a tratar cuestiones filosóficas fundamentales. Proyecta una ética completa y redacta una serie de escritos sobre estética, gnoseología y crítica literaria. A partir de 1898 se refuerza su visión escatológica-apocalíptica de la realidad.<sup>2</sup> En este trabajo nos centraremos en una obra correspondiente al tercer período: *El sentido del amor*.

El ensayo de Solov'ev acerca del sentido del amor es el más notable de todos sus escritos y constituye una de las interpretaciones más originales que el pensamiento cristiano nos ha ofrecido del fenómeno erótico, es decir, del amor concreto y sexual entre un hombre y una mujer determinados. No intentaremos aquí reexponer detalladamente la totalidad del análisis de Solov'ev acerca del amor y su sentido. Mucho menos aún este trabajo pretende ser una introducción al conjunto del pensamiento del autor ruso. Por el contrario, nos proponemos esbozar una propia comprensión del

fenómeno del amor a partir del análisis crítico de las ideas de Solov'ev. Es por ello que las siguientes consideraciones se han de ocupar, en su primera parte, de analizar el núcleo *fenomenológico*<sup>3</sup> de la interpretación del amor que Solov'ev despliega en su ensayo. En la segunda parte se ocuparán de introducir una propia hermenéutica del fenómeno. Nuestro análisis hermenéutico no quiere en absoluto ser una fenomenología integral del amor que contemple el fenómeno en la multitud de sus configuraciones. Tampoco pretendemos explicarlo exclusivamente en función de una de sus dimensiones. Tan sólo nos proponemos llamar la atención sobre algunos rasgos no considerados por Solov'ev y reinterpretar otros a la luz de un pensamiento no confesional. Nos interesa, ante todo, que los rasgos que señalemos dejen ver, por un lado, el vínculo y la diferencia entre el amor ético al prójimo y el amor erótico y, por otro, la peculiar dimensión religiosa -pero no confesional- inmanente al fenómeno erótico.

## **1. La interpretación del amor de Vladimir Solov'ev**

### **1.1. La Verdad o Todo-Uno como horizonte de comprensión del sentido del amor**

Solov'ev inicia su interpretación del fenómeno erótico señalando, contra la visión preponderante en su época, que el sentido del amor es por completo independiente de la reproducción del género. Baste para fundamentar esta aseveración con recordar el simple hecho natural de que hay una multitud de especies que pueden reproducirse por métodos no sexuales. Además, se puede afirmar que la reproducción de una especie es tanto más efectiva en términos cuantitativos cuanto más simple es el método y menos intenso el vínculo entre los reproductores. A la inversa en el género humano es posible el más intenso amor entre un hombre y una mujer con completa exclusión de la reproducción. Tampoco tiene visos de seriedad afirmar

que la intensidad del vínculo amoroso entre un hombre y una mujer determinados se relaciona con una selección reproductiva tendiente a mejorar la progenie. La literatura y la vida abundan en ejemplos de ardientes pasiones amorosas entre individuos geniales que o bien no han sido fecundas o han generado hijos que no fueron particularmente significativos para la especie. Si no es en la reproducción del género, Solov'ev se pregunta ¿en dónde habrá que buscar el sentido del amor? Siendo el amor un fenómeno específicamente humano, para responder a esta pregunta será primero necesario poner en claro qué distingue al hombre de las otras especies.

Para Solov'ev lo propio del hombre, considerado individual y no sólo genéricamente, radica en la conciencia racional como aquella forma a través de la cual el hombre reconoce y realiza la verdad. Si la conciencia racional es la forma propia del hombre, la verdad es su contenido. Por verdad entiende Solov'ev el Todo-Uno (*All-Einheit*). Con la expresión Todo-Uno Solov'ev refiere el hecho de que todo lo que es se da en un plexo de relaciones que lo vincula a todo lo demás, y que cada elemento del plexo sólo adquiere la plenitud de su ser, esto es, desarrolla el conjunto de sus potencialidades, en función de su configuración en el Todo único. Dicho en términos contemporáneos, la afirmación de Solov'ev de que la verdad es el Todo-Uno equivale a la hipótesis que afirma que la totalidad de la realidad es una estructura, es decir, un ensamble tal de diferentes momentos particulares que el todo ensamblado no puede darse si no es en virtud de la interrelación entre los distintos momentos que lo conforman, pero, a su vez, estos momentos se gestan y adquieren su plenitud gracias a su configuración en el todo. Con la expresión *conciencia racional* refiere Solov'ev la capacidad teórica que tiene el hombre de reconocer la unidad del todo en cada cosa en la medida en que no considera los fenómenos aisladamente, sino que los refiere a normas

ideales y generales que determinan a cada uno de ellos en función de su relación con todo lo que es. Pero más allá de la determinación formal de la conciencia que hace Solov'ev hay que señalar que la afirmación de una conciencia capaz de reconocer una unidad libre del todo en la que cada elemento no es reducido por el sistema único a cumplir una función determinada, sino que alcanza su plenitud en el conjunto de relaciones que él establece libremente con todos los otros seres, indica que Solov'ev supera la concepción monológica de la razón y se encamina hacia una razón dialógica, puesto que una unidad de tal tipo sólo puede constituirse en el diálogo interactivo entre los distintos elementos del Todo.<sup>4</sup> Y una razón dialógica no es puramente teórica, no se limita a reconocer una unidad ya dada, sino que la constituye libremente en el ejercicio efectivo del diálogo. En tal sentido afirma Solov'ev que el hombre se distingue no sólo por reconocer, sino por realizar (*verificar*) la verdad.<sup>5</sup>

Si bien el hombre se distingue por su conciencia racional y dialógica capaz de reconocer y realizar la verdad, de modo inmediato y originario no sabe de la verdad, sino que se siente en sí mismo un todo, y tiene el impulso a supeditar todo y a todos los demás a lo único que considera incondicional y absoluto: su propia existencia particular. Este sentimiento y este impulso tienen un nombre: egoísmo. En la medida en que a la fuerza vital del egoísmo no le salga al encuentro otra fuerza igualmente vital pero opuesta, la conciencia racional no pasará del mero reconocimiento *teórico* de la verdad, pero carecerá del impulso que le permita *realizarla*. Pues bien, esa fuerza vital, opuesta al egoísmo y que le permite al hombre salir del encierro en la falsa autoafirmación de una identidad irrelativa y excluyente y realizarse "en verdad", es decir, alcanzar su plenitud en relación con y no en oposición a los otros, es el amor. Por ello puede afirmar Solov'ev que, en términos generales, "el sentido del amor humano es *la*

*justificación y salvación de la individualidad a través del sacrificio del egoísmo.*"<sup>6</sup> El sentido más general del amor, es decir, aquella significación última a la que me remite la multiplicidad de configuraciones que el fenómeno asume, es, pues, la superación del egoísmo. Y lo es en cuanto esta superación posibilita que la conciencia realice "la verdad" que puede reconocer teóricamente. La verdad es, por tanto, el horizonte de sentido, dentro del cual es posible comprender el amor.

### **1.2. El amor como afirmación incondicionada del otro**

Pero Solov'ev nos dice no sólo que el sentido del amor es el sacrificio del egoísmo, sino que el amor, superando el egoísmo inmediato, justifica y salva al hombre. Lo *salva* en cuanto le permite superar su parcialidad e incompletud constitutiva y realizarse integralmente en relación con el otro. Así, el ser humano, que está siempre limitado a la condición concreta de hombre o de mujer, puede salvarse de la limitación que su condición le impone y ser integralmente humano, esto es hombre y mujer, en el amor sexual que une y complementa a los géneros. Las carencias de cada uno son llenadas por las potencias del otro y en la correspondencia entre ambos alcanzan la plenitud. Y, además, el amor *justifica* la individualidad en la medida en que sólo en relación de complementación con el otro la individualidad puede alcanzar su plenitud, y sólo alcanzando su plenitud puede la individualidad "llegar a ser una parte insustituible e inseparable del todo único, un órgano (...) de la vida absoluta".<sup>7</sup> Y en llegar a ser una parte insustituible del todo único radica la justificación, la razón de ser, de cada individuo.

Ahora bien, ¿cómo concretamente puede el amor superar el egoísmo y, así, salvar y justificar al individuo? Lo malo del egoísmo no consiste en adjudicarle una significación absoluta e incondicionada a la propia individualidad, porque cada sujeto, como centro de cier-

tas fuerzas vitales, como poseedor de una determinada sensibilidad, como portador de posibilidades y, consecuentemente, de responsabilidades únicas, es irrepetible e irremplazable y posee una dignidad y una significación absoluta. Lo malo, lo contradictorio del egoísmo consiste en adjudicarse a sí mismo esta significación absoluta y en negársela a los demás. La razón comprende que esta posición es contradictoria, pero no puede hallar en sí misma la fuerza vital que le permita superar la contradicción. El amor, en cambio, sí lo logra porque afirma la significación incondicionada del otro no sólo con la conciencia teórica, sino también con el sentimiento interior y con el obrar práctico. El amor supera, pues, el egoísmo en cuanto afirma integralmente la existencia del otro, esto es, en cuanto el yo amante no sólo piensa en términos abstractos que la existencia del otro tiene, como la del yo, una significación incondicional, sino en cuanto siente la necesidad incondicional de que el otro exista para que su propia existencia tenga sentido, y en cuanto testimonia en el obrar esta necesidad sentida, poniéndose al servicio del otro. Por ello es que el amante está siempre presto a atender todas las necesidades del amado.

El amor que por excelencia afirma que la existencia del otro como tal otro, con todas las características personales que lo definen, es necesaria para que la propia existencia del amante alcance la plenitud en la satisfacción de sus necesidades estrictamente individuales es, para Solov'ev, el amor erótico o amor sexual. El otro amado, para poder liberar al amante de los límites que su egoísmo le impone, debe estar en una relación de complementación y correspondencia integral con el amante. Debe, como el propio amante, ser una subjetividad incompleta y necesitar de *ese* amante para completarse, así como el amante necesita de *ese* amado para hacerlo. El amado debe, pues, estar en un mismo nivel que el amante: ser como éste una subjetividad incompleta que necesita del otro para ser "en

verdad", es decir, para desarrollar la plenitud de sus posibilidades, pero al mismo tiempo debe distinguirse en un todo de él para poder ser efectivamente otro y, por tanto, complementarse. "El [otro] debe tener aquel contenido esencial que nosotros también tenemos, pero debe tenerlo de otro modo o manera, en otra forma, de modo que cada expresión de nuestra esencia, cada uno de nuestros actos vitales pueda encontrar en este otro una expresión correspondiente, pero no igual, de modo tal que la relación de uno con el otro pueda ser un pleno y constante intercambio, una plena y constante afirmación de sí mismo en el otro, una completa reciprocidad y comunidad".<sup>8</sup> El otro que guarda tales características no es sino para el hombre la mujer, y para la mujer el hombre. El amor sexual es, entonces, aquel que por antonomasia permite la superación del egoísmo y, *a la vez*, posibilita que cada uno de los amantes se realice plenamente, satisfaciendo ambos sus carencias en y con el otro que lo complementa.<sup>9</sup> Por cierto que a todas las formas del amor les es común esta característica de sacrificar el egoísmo, pero en el amor sexual lo es de un modo muy peculiar. En él la superación del egoísmo está unida a una intensidad avasalladora de la necesidad que tienen los amantes el uno del otro, consecuencia de la reciprocidad integral entre ambos. Sólo el amor sexual funde en una unidad vital a los amantes reuniendo sus modos correspondientes y complementarios de ser. Haciéndolo, supera la individualidad aislada y su egoísmo constitutivo.

### **1.3. El amor como facultad perceptiva privilegiada y el descubrimiento de la imagen de Dios**

Si el amor puede afirmar la significación incondicional de la existencia del otro es porque *puede percibir* en ese otro esa significación incondicional. Es por todos conocido que, donde impera el amor, se da también una idealización del amado. La cuestión es si esta idea-

lización es una construcción imaginaria arbitraria o, por el contrario, una percepción privilegiada. Solov'ev afirma que el amado se le presenta al amante en una luz especial, que es enteramente otra de aquella en la que lo ven los demás hombres.<sup>10</sup> No es que el amante se imagine un amado que no existe, sino que el amor hace posible que el amante *efectivamente vea*, que *efectivamente perciba* al otro con una profundidad tal que le permita descubrir en el amado un modo de ser que posee una significación incondicional, un modo de ser que es absolutamente irrepetible, insustituible y, para la propia plenitud e incondicionalidad de la existencia del amante, necesario. Es cierto que esta luz del amor se apaga muy pronto y que desaparece cuando se extingue la llama del enamoramiento, pero, a mi modo de ver, Solov'ev se pregunta con razón si de ello se sigue que lo que pudimos ver gracias a la luz era falso, si era mera ilusión, o si el amor nos dota de una capacidad perceptiva privilegiada.<sup>11</sup>

A Solov'ev le interesa que esa percepción privilegiada no desaparezca. Para él no es admisible subordinar el amor a la inevitable transitoriedad del *pathos* erótico. La poesía del amor eterno entre dos almas por siempre unidas no puede ser reemplazada por la prosa cotidiana de la coexistencia más o menos armónica y más o menos duradera de dos subjetividades con intereses compartidos. Lo que, según Solov'ev, salva al amor de lo efímero del enamoramiento es el descubrimiento por el amante de la verdadera esencia del amado. Este descubrimiento, que propiamente es una interpretación de la visión ideal y fugaz que el enamorado tiene de su amado, brinda un "soporte" perdurable a esta visión. Ahora bien, la esencia verdadera de cada hombre, descubierta por el amor, es, según Solov'ev, el portar la imagen de Dios. Aquello que el amor permite experimentar de modo concreto y vital es *cómo* el amado porta en su modo de ser la imagen de Dios. Por imagen de Dios entiende Solov'ev "una forma especial

de un contenido absoluto".<sup>12</sup> Si recordamos que el contenido absoluto es la Verdad y que la verdad es el Todo-Uno, entonces es posible interpretar en términos no teológicos esta afirmación de Solov'ev. Así interpretada, la idea de que el amante percibe en su amado la imagen de Dios, significaría que el amante, gracias al amor, descubre en el modo de ser del amado *la forma particular* de dársele a él el contenido absoluto, es decir, la verdad. ¿Y por qué es el amado la forma particular en que la verdad se le *da* al amante? Porque sólo en relación de correspondencia y complementación con la forma de ser de ese amado particular puede el amante alcanzar la propia plenitud de su ser (del conjunto de sus posibilidades) e integrarse, así, armónicamente en la plenitud del Todo-Uno. Dicho en otros términos -que no son de Solov'ev- descubrir la imagen de Dios en el otro equivale a descubrir en ese otro la forma particular en que el contenido absoluto, a saber, el Todo-Uno de la Vida, *llama* desde el amado al amante para que éste, en correspondencia con aquél, entre en relación con lo absoluto. Este llamado es experimentado por el amante como una necesidad. Es la necesidad que el amante siente cuando, ante la presencia del amado, se ve obligado a confesar "no puedo vivir sin ti", lo que obviamente no significa que no pueda seguir existiendo, sino que su vida no tiene plenitud, que no puede insertarse en el Todo de la Vida con sentido si no es unido al otro amado. El amor, entonces, tiene las características de un acaecimiento dialógico en el que es posible distinguir una llamada y una respuesta. La mera presencia del amado, en quien descubrimos aquella forma particular que necesitamos para hallar nuestro propio absoluto, el propio sentido incondicional de nuestra existencia, es el llamado que desencadena el acaecimiento. El *pathos* erótico es la respuesta a ese llamado. Una respuesta que tiene que ser pasional, porque el llamado despierta en nosotros una necesidad intensísima: la necesidad del otro no para esto o aque-

llo, sino nada más y nada menos que para vivir, para que la propia vida tenga sentido.

#### **1.4. El amor como tarea**

Hemos dicho que el descubrimiento de la imagen de Dios en el otro es la forma particular en que el contenido absoluto, el Todo-Uno de la Vida, nos llama a entrar en relación con él. Pero ¿cómo concretamente los amantes entran en relación con el contenido absoluto? La cuestión es esencial, pues es esta relación con lo absoluto lo que salva al amor de la transitoriedad del enamoramiento. Solov'ev responde: "Para poder ser plenificados por el contenido absoluto (que en el lenguaje religioso es llamado vida eterna o Reino de Dios) la forma humana misma debe ser reconstituida (integrada) en su totalidad".<sup>13</sup> En la realidad efectiva no existe, sin embargo, "la forma humana" como tal. El humano existe sólo como hombre o como mujer, con la unilateralidad, insuficiencia y limitación que ello implica. Pero el humano verdadero, es decir, pleno, aquel que puede desarrollar el conjunto de posibilidades que dentro del Todo le son propias a la persona humana como tal, patentemente no puede ser hombre o mujer, sino la unidad de ambos. "Realizar esta unidad o crear el verdadero hombre como unidad libre del principio femenino y masculino, en la que ambos conservan su separación formal pero han superado su des-avenencia y des-integración esencial, es la propia *tarea* del amor".<sup>14</sup>

En síntesis, el amor es aquella fuerza vital que supera el egoísmo y reconoce la significación incondicional del otro, porque percibe en él la imagen de Dios. Mas percibir la imagen de Dios significa experimentar que el otro es la forma particular en que el contenido absoluto, el Todo-Uno de la vida, nos llama a entrar en relación con él. Pero sólo podemos ser plenificados por el contenido absoluto si el amor, que comienza siendo

*pathos* erótico, asume libremente la *tarea* de unirse al otro para que, como resultado de esa unión de dos seres empíricamente unilaterales y separados, surja una personalidad humana absoluta, ideal y plena. El sentido del amor no se agota, pues, en el efímero *pathos* erótico, sino que el amor como *tarea* posee una significación mucho más profunda: "ser el comienzo de la reconstitución visible de la imagen de Dios en el mundo material, ser el comienzo de la corporización de la verdadera humanidad ideal".<sup>15</sup> La *tarea* y sentido del amor son, pues, empezar a configurar la verdad ideal de todo lo que es, es decir, permitir que reluzca en un tiempo y lugar determinados lo absoluto: la libre y armónica unidad de los seres, dentro de la cual cada uno halla con el otro la posibilidad de desplegar juntos la plenitud de sus potencialidades. Dicho en lenguaje religioso (pero no confesional): en anticipar el Reino. Pero para cumplir su *tarea* y realizar su sentido al amor no le basta con que el amante experimente la significación absoluta del otro en el enamoramiento, no alcanza con el dulce padecimiento de la necesidad de ese otro para vivir una *verdadera* vida, sino que, como dijimos, esto es sólo el comienzo. Es menester que el amante se una efectivamente con el amado y *justifique* en el Todo esa unión que reconstituye en sí mismo y en el otro la imagen de Dios. Es menester que ambos realicen esa vida verdadera. Pero para esto es necesario también compromiso, responsabilidad ética por el otro, entrega desinteresada y servicio. Es allí donde *eros* se transforma en ágape.

### **1.5. Afirmar al otro en Dios. Idea y realidad del amor**

Solov'ev afirma que el sentido del amor radica en su obra o *tarea*, pero agrega que esta obra "se funda ante todo en la fe".<sup>16</sup> ¿Qué significa propiamente que el amor se funda en la fe? En el amor el amante le adjudica al amado una significación incondicionada, pero en la

realidad empírica ningún ser posee una significación incondicionada ni absoluta. Todos somos pasajeros y finitos: estamos transidos por imperfecciones y amenazados por la decrepitud y la muerte. Ahora bien, si alguien puede afirmar la significación incondicionada de un ser humano a pesar de su transitoriedad y su finitud, ello se debe a que él lo ve y lo ama en una luz ideal. Es decir: el amante ve en un instante que es siempre el mismo y que se renueva sin durar (en un instante eterno) consumadas en el amado todas las perfecciones que en la realidad son incompletas y están dadas sólo en potencia. “[Él ve y ama] lo que Dios en este hombre ya siempre ha visto y ya siempre ha amado. Él lo ve y lo ama en Dios”.<sup>17</sup> Esta visión es “el secreto de la idealización”<sup>18</sup> y constituye la “verdad del *pathos* erótico”.<sup>19</sup> Pero para que el *pathos* no se disuelva, para que la idealización pueda ser también el comienzo de la realización del amor, es necesaria la fe. ¿A qué se refiere aquí Solov’ev cuando habla de fe? ¿Qué significa creer en la significación incondicional del otro, entrevista en el momento del *pathos*, pero desmentida una y otra vez por la realidad? Tener fe en que el amado por sí mismo y en sí mismo, como existente particular y separado, posea esa significación no sólo es idolatría, sino también locura. Por lo tanto tener fe en la significación absoluta de la existencia del amado no puede sino significar tener fe en “que él tiene su existencia en Dios y que él en ese sentido posee una significación infinita”.<sup>20</sup> En otros términos, tener fe en la visión del *pathos* erótico no significa tener fe en que lo visto es así en la realidad, sino en que lo hemos visto “en Dios”, tal como Dios ya siempre lo ha visto. Y como esa visión “en Dios” no es perecedera, sino eterna, la fe en esa visión da al amor la fuerza y el fuego necesarios para cumplir su tarea. En consecuencia, el verdadero amor requiere que yo *re-conozca* en una cierta persona una significación absoluta o, lo que es lo mismo, que crea en ella. Pero esto sólo es posible “si yo la afirmo en

Dios, ergo, en la medida en que yo creo en Dios mismo y en mí como en alguien que tiene el centro y la raíz en Dios".<sup>21</sup> Aquí el pensamiento de Solov'ev trasciende el marco estrictamente filosófico para convertirse en una teología especulativa del amor. Una de las consecuencias de esta teología es la disociación entre amado ideal y real. El hecho de que la afirmación del amado sea "en Dios" y de que la realidad no se corresponda con este ser "en Dios" implica que el objeto que la fe ama se distinga del objeto empírico de nuestro amor instintivo. Sin embargo la disociación no es absoluta. Se trata de una misma persona, pero considerada en dos esferas diferentes de su ser: la ideal y la real. Ciertamente la persona ideal no se da efectivamente, "pero en [y gracias al] amor verdadero, creyente y visionario nosotros sabemos [experimentamos] que esta idea no ha sido ideada arbitrariamente por nosotros, sino que expresa la *verdad* [consumación] del objeto [amado], que aún no está realizada [pero que puede ser anticipada] en la esfera de los fenómenos reales".<sup>22</sup> Esta *verdad* del objeto amado resplandece idealmente en el instante del *pathos* erótico; y de ella decimos que puede ser *anticipada* realmente en la medida en que el amor realiza la unidad entre los amantes y en esa unidad ellos auténticamente se corresponden y complementan para generar un humano íntegro. Y decimos que *sólo* puede ser anticipada porque el amor une a los amantes en un todo, pero ese todo no es aún el Todo-Uno que todo lo abarca, y porque, obviamente, la unión operada por el amor es siempre imperfecta. Su perfección ya no es cuestión de este mundo.

#### **1.6. Dimensión cosmológica y escatológica del amor**

Para que las pasiones sexuales animales no conviertan la fe en el amado ideal en una fe muerta, el verdadero amor, nos dice Solov'ev, dispone de una sola arma: la *paciencia hasta el fin*. Si por amor se entiende el

reconocimiento de la significación incondicional del otro, entonces este reconocimiento, en atención a la libertad de ese otro, debe tener *paciencia* y ser capaz de soportar que él niegue su consentimiento al amor. En última instancia, el verdadero amor se manifiesta en poder esperar que el otro dé su consentimiento a la relación de afirmación recíproca. "La paciencia da tiempo al otro y espera por su sí".<sup>23</sup> Ahora bien, esa paciencia, nos dice Solov'ev, debe llegar *hasta el fin*. Que la paciencia deba llegar hasta el fin significa para Solov'ev que, por más que el amante respete la libertad de su amado de corresponderle o no y que le dé tiempo para que ambos se fundan en una persona ideal, la unión del amado y el amante en el mundo real nunca será plena, nunca serán del todo una sola persona consumada. Para que la vida individual de los amantes pueda renacer en el amor y alcanzar la plenitud y la eternidad vislumbrada cuando cada uno de ellos afirmó al otro "en Dios", es necesario que todas las vidas renazcan, que todo lo viviente consuma en armonía su plenitud. "Del hecho de que la más profunda e intensa manifestación del amor se exprese en la reciprocidad de dos seres que se complementan el uno al otro, no se sigue de ningún modo que sea posible recortar y aislar esta reciprocidad de todo lo demás como algo en sí mismo suficiente; por el contrario, un apartarse tal es el ocaso del amor (...)"<sup>24</sup> Y lo es porque la tarea del amor, a saber, potenciar por medio de la complementación recíproca de los amantes su integración armónica en el todo, sólo es posible si la relación amorosa no se convierte en excluyente. El objeto ideal del amor, el objeto afirmado "en Dios", es afirmado en su plenitud, y su plenitud sólo la alcanza en correlación con la plenitud del Todo. Por lo tanto carece de sentido separar la tarea del amor del proceso cosmológico y universal de unificación y plenificación. Dicho en términos teológicos: no es posible separar el verdadero amor, el amor que ama al otro en y tal cual Dios lo ama, de la fe en la llegada del

Reino. Y como el Reino, en tanto consumación, es el fin, la fe que mantiene vivo el amor debe ser paciente hasta el final. La realización de la verdadera individualidad o, lo que es lo mismo, la realización de la persona ideal afirmada en el amor, es inseparable de la armonización, plenificación y eternización universal de la vida. A participar en este proceso "que va más allá de las fronteras propiamente humanas o sociales y que incluye la esfera cósmica"<sup>25</sup> es llamado el hombre en el momento del *pathos* erótico; y participa efectivamente en él cuando asume la tarea propia del amor. Sin embargo, su consumación no puede darse en el marco de la historia humana, pues allí no hay eternidad, sino sucesión, no plenitud, sino imperfección, no unidad, sino separación. Su consumación es escatológica y en ella sólo es posible tener fe. Sin embargo este proceso constituye el sentido último del amor, "pues por el sentido de un objeto se entiende precisamente su vinculación intrínseca con la verdad universal".<sup>26</sup> Y si es la fe en este proceso cósmico y en su consumación escatológica lo que mueve al amor a cumplir su tarea e integrar en el Todo a los amantes, entonces es ella quien le dona al amor su verdadero y más profundo sentido.

## **2. Apuntes para una comprensión fenomenológica del amor**

Por comprensión fenomenológica del amor entendemos aquí un intento de describir ciertos rasgos fundamentales inherentes al fenómeno en vez de explicar su sentido en función de argumentaciones teológicas o de cualquier otro principio ajeno al amor mismo. No pretendemos, por supuesto, agotar lo inagotable, sino que, sobre la base del horizonte de comprensión abierto por el análisis de Solov'ev, aspiramos a hacer visible lo que propiamente se trasluce en el amor. Esta aspiración equivale a considerar el amor un fenómeno originario,

es decir, sólo abordable desde sí mismo y, consecuentemente, a renunciar tanto a explicar su diversidad unilateralmente (en función de una esencia oculta que daría cuenta de todos sus rasgos) como a subordinar la comprensión del amor a un principio ajeno al fenómeno. Como Welte, pensamos que "presumiblemente el amor no tiene conceptos superiores relevantes".<sup>27</sup>

El primero de los rasgos describe la estructura formal del *eros* y muestra el carácter de *eros* en tanto acaecimiento cuya estructura formal más general podría describirse como respuesta correlativa a una donación. En efecto, el amor erótico no es obviamente algo que uno pueda determinar y planificar a voluntad, sino que se impone más allá de lo que el sujeto estime como conveniente o no. El enamorarse y amar a otro no resulta de una decisión espontánea, sino que "le pasa" a uno. Es un *acaecimiento* que nos sobreviene y que trasciende el ámbito de lo voluntario. Ahora bien, este acaecimiento puede describirse como la *correlación entre un don y una respuesta*. Uno está enamorado, porque ya siempre ha sido emplazado en esa situación por el modo en que se nos ofrece el amado. El amor es *ya una respuesta* al modo en que se nos *da*, en que nos sale al encuentro el ser de aquel que amamos. El amante sin saberlo y sin quererlo se encuentra ya amando, se encuentra con su propio amor. Este "ya-encontrarse-amando" refiere el carácter de acaecimiento no espontáneo propio del amor. Pero, justamente porque el acaecimiento no es espontáneo, sino padecido, el amor asume la figura de una respuesta resultante del padecimiento de un modo de donarse del otro. El amor es pues el acaecimiento de la correlación entre un modo de darse del amado y el modo en que el amante experimenta ese darse del amado. Es el acaecimiento entre un don y una respuesta. Sin embargo, es menester señalar que no es el modo de darse del amado lo que desencadena unilateralmente el amor. El amado se da también a otros y en ellos no suscita pasión alguna. El

amor surge, por el contrario, del acaecimiento de la *correlación* entre el modo en que el amado se da y el modo en que el amante lo experimenta. Ni el amado podría darse del modo en que se da si el amante no fuera como él es ni lo experimentase como lo experimenta, ni el amante podría experimentar al amado como lo experimenta si el amado no se diera del modo en que se da. La opinión usual de que es el amado quien desencadena por sí mismo el amor es irreal por parcial. El amado puede desencadenar el amor porque el amante, por su parte, puede experimentarlo como objeto de su amor. El amor es esencialmente un acaecimiento correlativo. Y el carácter de acaecimiento tras-pasa ambos términos de la correlación. No es sólo al amante a quien "le pasa" experimentar originariamente al otro de modo tal de enamorarse de él; al amado también "le pasa" darse originariamente de modo tal que el amante lo ame. En relación con este primer rasgo, que describe la estructura formal más general del amor, hay que decir que esta estructura es propia tanto del *eros* como del *ágape*. En efecto, también la responsabilidad por el prójimo es un acaecimiento. Por el mero hecho de estar expuesto al otro y de poder siempre terminar con su vida por lo, a mi pesar, la responsabilidad de no matarlo ni de abandonarlo en su mortalidad. Y el otro, por ser un rostro, por no poder no expresar su vulnerabilidad y su mortalidad, no puede evitar emplazarme en la condición de responsable. También el *ágape*, pues, guarda la forma de un acaecimiento correlativo entre un modo de darse del otro -el rostro expuesto y vulnerable que me asigna la responsabilidad por él- y la responsabilidad del sí mismo como respuesta a esa donación del otro. Pero, sin embargo, quién se da y cómo se da y quién responde y cómo responde no son los mismos en *eros* que en *ágape*.

El análisis del segundo rasgo del *eros* nos permite, precisamente, poner de manifiesto la diferencia entre

ambas formas del amor desde la perspectiva de *quién* es aquel que se da en uno y otro caso. El otro del *eros* es el amado. El del *ágape* es el prójimo. "El prójimo (...) es solamente representante: no es que se lo ame por sí mismo, no es que se lo quiera por sus hermosos ojos, sino sólo porque, precisamente, está ahí siéndome el más próximo. En su lugar, es decir, justo en este lugar que me es el más próximo, podría estar igualmente otro".<sup>28</sup> El amado es amado por su *modo de ser*. Se lo ama por ser él mismo; se lo quiere por sus hermosos ojos. No es representante de nadie ni en su lugar puede estar ningún otro.

El tercer rasgo mienta la diferencia entre *eros* y *ágape* desde la perspectiva de *quién* es el amante. El amante erótico es también único e irremplazable. Ningún otro podría amar al amado como él lo ama. Ciertamente la responsabilidad me singulariza como sí mismo, puesto que en un determinado momento y lugar sólo yo soy el sí mismo acusado por la responsabilidad que el prójimo me asigna. Pero yo también soy un representante, puesto que cualquier otro que estuviera en mi lugar hubiera sido acusado y singularizado por el rostro interpelante del prójimo independientemente de su modo de ser. En el *eros* en cambio, el amado me interpela a mí y sólo a mí. Su presencia puede convertirse *para mí* en el ofrecimiento de un don porque yo soy *como soy*. Podemos sintetizar estos tres primeros rasgos y redescubrir la estructura formal específica del *eros* en los siguientes términos: *el eros, formalmente considerado, es el acaecimiento correlativo de la donación de un tú determinado y la respuesta de un yo determinado*.<sup>29</sup> Esta caracterización formal nos permite distinguir no sólo *eros* de *ágape*, sino también del amor maternal. En el *eros* el amado es tal por ser él mismo, por ser "origen concreto que se pertenece a sí mismo".<sup>30</sup> Lo amamos "como el principio que se posee a sí mismo y que puede comenzar desde sí mismo. En el amor maternal, como claramente lo expone Solov'ev, el

hijo es amado por su condición de hijo y no por ser quien es. Ahora bien, la exposición de la estructura formal específica del amor todavía no nos permite afirmar nada del *modo concreto* en que se relacionan ambos términos. ¿Cómo se da propiamente el amado en el amor? ¿Y cómo es la respuesta del amante a ese modo de darse del amado? Es en este aspecto en donde hay que destacar los aportes del análisis del amor de Solov'ev.

El cuarto rasgo se refiere precisamente al modo concreto que asume la respuesta del yo amante. La respuesta, en las dos formas del amor, afirma la significación incondicionada del otro. Pero en el caso del *ágape* se afirma incondicionalmente la vida del otro en tanto que otro, es decir, independientemente de su relación conmigo y de la significación que ese otro pueda tener para la realización de mis posibilidades. De allí que la exigencia de reciprocidad esté excluida y que el *ágape* sea experimentado como un compromiso que excluye toda voluptuosidad. La afirmación del *eros* es más compleja y presenta una serie de diferencias con la afirmación del *ágape*. En primer lugar, en el *eros* no sólo afirmo incondicionalmente la vida del otro, es decir, que el otro sea, como en el *ágape*, sino que, en tanto ese otro es un otro determinado, afirmo su *modo de ser*, afirmo *cómo* es el otro. En segundo lugar (segundo a efectos propedéuticos, porque todas las afirmaciones son concomitantes) el *eros* afirma la relación con ese otro como incondicionalmente necesaria para que *mi existencia tenga sentido*, esto es, que el otro sea como es y lo sea conmigo, es afirmado como aquello sobre la base de lo cual yo puedo desplegar en plenitud mis posibilidades propias y ser quien quiero ser. En tanto tal, la afirmación del otro es también una afirmación del deseo del otro y, por ello, del yo. En tercer lugar, en el *eros* afirmo la necesidad que tengo de que el otro también me necesite, es decir, de que el otro también experimente que yo soy necesario e incondi-

cional para que su propia existencia tenga sentido. De allí que el *eros* quiera reciprocidad y no sea absolutamente desinteresado. El "sí" de *eros* es un "sí" *voluptuoso*: dice "sí" al otro, pero ese "sí" contiene dentro de sí un "sí" a la propia necesidad del otro y, por tanto, un "sí" a sí mismo, y otro "sí" a que el otro también me necesite y, por tanto, un sí a la correlación. El *eros* es inseparable de la voluptuosidad: es deseo del propio deseo y deseo del deseo del otro. Su superación del egoísmo es relativa. No puede sacrificar ni su deseo del otro ni su deseo del deseo del otro.

El quinto rasgo concierne al modo concreto de darse el otro. Ciertamente el modo en que se me da el otro en el *eros* no es el de una alteridad absoluta que en su rostro pone en tela de juicio mi libertad y me reclama que asuma la responsabilidad por su vida que ya porto sobre mis hombros. El otro erótico meramente se me ofrece: es un don, un regalo que recibo. Y aquel que se me ofrece en el *eros* aparece *consumado*. En este punto hay que rescatar la notable idea de Solov'ev (de cuño pascaliano) de que el amor es una facultad perceptiva privilegiada que permite ver al otro "en Dios". La gran "verdad" del *pathos* erótico radica en que, a su luz, el otro se me da, precisamente, de modo *consumado*. En el fulgor de *eros* resplandece por un instante -el del enamoramiento- el amado tal cual él sería si todas sus potencialidades se hubiesen desarrollado hasta su plenitud y estuviesen en armonía con *todo* lo demás. Justamente por ello, por darse en el amor el otro en consonancia con el Todo "para el amor todo es bienvenido y nada es indiferente; todos los hombres y el cielo y la tierra".<sup>31</sup> Cuando Beatriz, el amor, se apareció a Dante ya no hubo para él más enemigos.<sup>32</sup> El amor está dotado de una especial sensibilidad para percibir a través del otro amado todo lo bueno y todo lo bello. Aun cuando nace de la relación entre un yo y un tú, el amor, en cuanto más grande e intenso es, por amar a un tú consumado, ama al mismo tiempo todo, y adquiere así,

como señala Welte, universalidad.<sup>33</sup> Es la universalidad del Reino. Al ver al amado consumado, *eros* lo ve "en Dios", es decir, *como si* ya estuviese en el Reino. Y como en el Reino, en la consumación armónica e incorruptible de todo lo que es, ni el tiempo ni su obra, la finitud, son soberanos, la experiencia del otro en el *pathos* erótico es, a su vez, una experiencia fulgurante de la eternidad. También con razón afirma Welte que "el instante del amor propiamente no conoce el tiempo, se ve desde dentro como un instante intemporal, por más que desde fuera se halle distendido en los límites del tiempo finito".<sup>34</sup> Cada instante en que brilla *eros*, brilla siempre la misma luz, es siempre el mismo instante, la misma vivencia anticipada de la eternidad. Podría decirse que si *ágape* se encamina hacia la llegada del Reino, en cuanto obra en pro de la consonancia de todo lo que es, *eros* por un instante *experimenta* por anticipado el Reino.

Es menester aquí, empero, avanzar sobre los análisis de Solov'ev y distinguir esta experiencia erótica del otro consumado de la experiencia objetiva. Propiamente hablando *eros* no ve al otro consumado, sino que lo ve *como si* lo estuviese. Su consumación se anuncia pero no se concreta empíricamente ni puede, por tanto, ser apresada por la visión. El otro se arroja a la luz sin llegar a convertirse en algo visible. A la luz de *eros* se da un juego constante de visibilidad-invisibilidad de lo que se muestra; no porque lo que se muestre o anuncie sólo muestre una parte o se muestre a medias, sino porque en su anunciarse permanece más allá de mi visibilidad. En lo erótico, la sugerencia, el anuncio, la anticipación desbordan la visión. En este preciso sentido se podría caracterizar -con Lévinas<sup>35</sup>- el modo de darse del amado como la aparición de lo que "no es aún". El hecho de que a *eros* el otro se le dé no como efectivamente es, sino como lo consumado que "no es aún" es también lo que explica que el objeto del amor sea siempre lo bueno y lo bello. Ciertamente que el amado puede estar tras-

pasado de carencias y de maldad, pero el amor sabe descubrir detrás de todas las mezquindades lo que hay en el amado de potencialmente bueno y bello, en el momento del enamoramiento ve esa bondad y esa belleza cual si ellas estuvieran en acto y luego, a lo largo del dificultoso proceso de complementación en el que consiste su tarea, se une a la esperanza, y fortalecido por ella, aguarda pacientemente a que esas potencialidades poco a poco florezcan.

Los rasgos esbozados nos han permitido caracterizar al *eros* y mostrar sus diferencias con el *ágape* tanto en su estructura formal específica y en los términos de esa estructura cuanto en el modo de darse de esos términos. Esta diferencia, que encuentra su mayor expresión en el momento del enamoramiento, no resulta de una nota única, sino de la *sumatoria de los rasgos divergentes en cuanto ellos se dan sobre el trasfondo de la atracción sexual fisiológica*. No parece que *eros* acepte ser explicado por una sola esencia oculta puramente espiritual que lo distinga, sino por un conjunto de rasgos concomitantes dados sobre el trasfondo de la atracción física. Aquí hemos intentado asir los principales de esos rasgos, aunque, seguramente, no los hemos asido todos. ¿Quién podría hacerlo? Mas si en el amor como enamoramiento hay que buscar la máxima diferencia con el *ágape*, en la tarea del *eros* encontraremos su vínculo. El *pathos* erótico se desvanece. El instante eterno fulgura y se apaga. El rayo cesa. Aquel amado, que en el instante del enamoramiento se da de modo consumado, va apareciendo poco a poco en su realidad imperfecta, menesterosa, finita. Y el "sí" con que el amante responde a esa aparición se va tornando más y más relativo. El amor, que en algún momento se creyó absoluto, deberá finalmente reconocer, si es auténtico, que él no es ni tan absoluto ni tan incondicional como quiere serlo, y habrá de padecer por su propia insuficiencia e inseguridad la imposibilidad de llegar a su total cumplimiento. Es allí donde el *eros*, sin dejar

de ser *eros*, se une al *ágape*. Cada amante se compromete con el otro y asume la responsabilidad que el compromiso implica para ir construyendo una complementación integral que les permita desarrollar conjuntamente sus posibilidades e incorporarse juntos al Todo. *Eros* no es *ágape*, pero sin *ágape* está condenado a la banalidad o a la desaparición.

Cuando el enamoramiento se va, cuando mengua la voluptuosidad de la que *eros* se alimenta, cuando el deseo se aplaca, cuando la muerte lo amenaza, el amor queda emplazado ante la siguiente alternativa: o bien renuncia a lo que le es más propio, es decir, a afirmar incondicionalmente la significación del uno para el otro más allá de los intereses particulares de ambos, o bien, por el contrario, permanece en lo suyo, aun sabiendo que el otro no es absoluto y que la complementación entre ambos es imperfecta. Pero para poder permanecer en lo suyo *eros* necesita tres cosas. En primer lugar, esperanza en que esa complementación imperfecta sea siempre perfectible y que lo entrevisto en el instante del enamoramiento, lo que "aún no es", alguna vez será y el amante, en relación de correspondencia con ese amado consumado, alcanzará la propia plenitud de su ser, y podrán, así, ambos integrarse unidos en el Todo Uno y eterno de la Vida que la religión llama Reino. En segundo lugar, fe en que aquello que espera se dará. Sin embargo, no se trata de una fe ciega. Es fe, porque no es posible demostrar que lo esperado ocurrirá, pero es fe vidente, porque el amante, en el instante del *pathos*, ha entrevisto la esencial concordancia, la plenitud y la eternidad de la vida. Dicho de otro modo: es una fe fundada en una experiencia testimonial. Es aquí, de cara a la alternativa final ante la cual queda y no puede no quedar emplazado, donde el *eros*, confesándose por propia naturaleza menesteroso de fe y de esperanza, desoculta su religiosidad inmanente. En tercer lugar *eros*, para permanecer en lo suyo, para efectivamente ir perfeccionando esa complementación con el

otro y para justificar que su fe no es arbitraria y que puede *verificar* su fe vidente y anticipar (aun cuando imperfectamente) la realización de aquello en lo que espera y cree, necesita unirse a *ágape*, y ser unidos en un único y mismo amor.

Si se interpreta, con Solov'ev, la unidad consonante y plena de todo lo vivo como el Reino; si, además, se tiene en cuenta que el *eros* como acaecimiento no es sino el llamado irresistible que impulsa a los amantes a unirse y a plenificar en consonancia sus vidas, y si, finalmente, se considera que en y por obra del *eros* ocurre la consonancia del yo y del tú y que en esa consonancia vibra por anticipado la posible consonancia del mundo todo, entonces bien se puede interpretar el acaecimiento de *eros* como llamado a realizar el Reino y, en este sentido, como testimonio de lo Absoluto. Es precisamente en ese llamado, que nos liga al Todo-Uno de la Vida como horizonte hacia el cual el amor, fortalecido por la fe y la esperanza, se proyecta, en donde radica el sentido religioso no confesional, sino testimonial inmanente al fenómeno erótico. Cuando *eros* se quita todas las máscaras y descubre su verdadero rostro, quien aparece no es *Thanatos*, sino el inacallable llamado de la Vida. ¡Que no quede sin responder el llamado!

## NOTAS

1. KALTENBRUNNER, G., *Wladimir Solowjew Wiederkehr*, in *Stimmen der Zeit* 200 (1982), pp. 424-427, aquí p. 424.
2. Para una información más exhaustiva acerca de la vida y obra de Vladimir Solov'ev, como así también de la bibliografía de y sobre el autor puede consultarse con provecho: SOLOV'EV,

Vladimir, *Der Sinn der Liebe*, trad. (alemana) Elke Kirsten y Ludolf Müller con una introducción de Ludwig Wenzler y un postfacio de Arsenij Gulyga, Hamburg, Meiner, 1985, pp. XXXVIII-XLVIII. (Sigla: SL). Precisamente en esta edición alemana de la obra de Solov'ev se ha centrado nuestro trabajo y de ella hemos extraído los datos para confeccionar el escueto resumen biográfico. Las obras completas de Solov'ev han sido traducidas al alemán: SOLOWJEW, Wladimir, *Deutsche Gesamtausgabe*, hrsg. v. W. Szykarski, W. Lettenbauer y L. Müller, Freiburg/München, Wewel, 1953-1980. En francés hay que mencionar principalmente la siguiente obra: SOLOV'EV, Vladimir, *La Sophia et les autres écrits français*, édités et représentés par François Rouleau, Lausanne, L'Age d'homme, 1981. Hasta donde mi conocimiento bibliográfico alcanza sus obras no han sido aún traducidas al español.

3. Destacamos el término *fenomenológico* porque dejaremos de lado las argumentaciones y especulaciones teológicas en las que Solov'ev intenta fundar la pervivencia del amor más allá de la muerte, para limitarnos a explicitar aquellos análisis suyos que ponen de manifiesto ciertas características intrínsecas a toda relación erótica, y que las interpretan dentro de un horizonte ciertamente amplio de comprensión, pero que prescinde de cualquier revelación determinada.

4. Cf. WENZLER, L, *Leidenschaft, die Glaube wird*. Vladimir Solov'evs *philosophie der Liebe* in SOLOV'EV, Vladimir, *Der Sinn der Liebe*, p. XI.

5. Cf. SOLOV'EV, Vladimir, *Der Sinn der Liebe*, pp. 14-15.

6. *Op. cit.*, p. 16. La traducción española de los textos de Solov'ev que aparecen en este artículo ha sido realizada por el autor del mismo.

7. *Op. cit.*, p. 18.

8. *Op. cit.*, p. 19.

9. Esta característica de superar el egoísmo y conjuntamente permitir la realización de la individualidad es, para Solov'ev, una característica privativa del amor sexual. El amor maternal, por ejemplo, ciertamente implica también un sacrificio del egoísmo, pero, según Solov'ev, la madre, que con su amor sustenta la individualidad del hijo, resigna la realización de su propia individualidad. Solov'ev agrega que el amor maternal no implica un reconocimiento pleno de la significación incondicional del otro como *tal* otro. Es cierto que la madre ama a su hijo, pero lo hace

por ser su hijo, es decir, por el vínculo sanguíneo, y no por ser el hijo *quien* él es. En el caso de la amistad falta la alteridad integral, que es precisamente lo que permite una complementación también integral (Cf. *Op. cit.*, p. 22). Volveremos en la segunda parte sobre la cuestión de los factores determinantes de la especificidad del amor erótico.

10. Cf. *op. cit.*, p. 29.

11. Agregaríamos nosotros que el hecho de que no sólo los amantes vean de un modo especial a sus amados, sino que a esa visión se corresponda el hecho de que los amados *sean* de un modo especial con sus amantes -un modo muy diferente de su modo de ser con los demás- habla en favor de la segunda opción.

12. *Ibid.*

13. *Op. cit.*, p. 26.

14. *Ibid.*

15. *Op. cit.*, p. 30. Cursivas mías.

16. *Op. cit.*, p. 48.

17. WENZLER, L., *op. cit.*, p. XXXI.

18. SOLOV'EV, Vladimir, *op. cit.*, p. 51.

19. *Ibid.*

20. *Op. cit.*, p. 48.

21. *Ibid.* El razonamiento de Solov'ev parece ser el siguiente: si la significación absoluta, ideal y verdadera sólo está "en Dios", y si yo experimento la significación absoluta del otro como necesaria para mi propia significación absoluta, entonces la fe en la significación absoluta del otro "en Dios" implica la fe en mi propia significación absoluta "en Dios".

22. *Op. cit.*, p. 49.

23. WENZLER, L., *op. cit.*, p. XXXVI.

24. SOLOV'EV, Vladimir, *op. cit.*, p. 56.

25. *Op. cit.*, p. 66.

26. *Op. cit.*, p. 67.

27. WELTE, Bernhard, *Dialéctica del amor*, trad. Néstor A. Corona, Buenos Aires, Docencia, 1984 (*Dialektik der Liebe*, 1968 ), p. 15.

28. ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de la Redención*, Trad. M. García Baró, Salamanca, Sígueme, 1997 (Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Band II. Der Stern der Erlösung*, 1976), p. 266.

29. En el mismo sentido afirma B. Welte: "La forma central y determinante del amor ha de ser para nosotros el amor en el que un yo amante se halla ligado con un tú amado." WELTE, Bernhard, *op. cit.*, p. 17.

30. *Op. cit.*, p. 18

31. *Op. cit.*, p. 19.

32. Cf. *ibid.*

33. Cf. *ibid.*

34. Cf. *op. cit.*, p. 21.

35. Cf. LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977 (*Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, 1961), p. 268.

**PAVEL A. FLORENSKIJ,  
PENSADOR DEL ICONO**

Héctor Jorge Padrón  
UNCuyo - Conicet

*Abstract:* This work presents in Spanish the life and thought of someone nearly unknown: Pavel A. Florenskij. Being a faithful, renovator heir to the Russian philosophy matrix and to the orthodox christian theology, he puts forward a genuine philosophy of Beauty through the precious reality of the icon and its existence.

*Key Words:* Florenskij - Biography - Philosophy - Philokalia - Icon

**Breve reseña biográfica<sup>1</sup>**

Pavel Aleksandrovic Florenskij nació en Evlach, en la provincia de Elizavetpol', localidad ubicada en la actual Azerbaijanzan, el 9 de enero de 1882. Su padre Aleksandr Ivanovic (1850-1908) era un ingeniero ruso que trabajaba en la construcción de la línea férrea transcaucásica; su madre Ol'ga Pavlovna Sapar'jan (1859-1951) era armenia y descendía de una antigua familia de intelectuales establecidos en Tiflis (la actual Tbilisi, capital de Georgia). Pavel vivió su infancia entre Batumi, sobre el Mar Negro, y Tiflis, rodeado por numerosos hermanos: Julija, que se convirtió en médica psiquiatra; Elizaveta, pintora y pedagoga; Aleksandr, geólogo y crítico de arte; Ol'ga, pintora y poetisa; Raiza,

pintora; Andrej, ingeniero militar.

En Tiflis cursó los primeros estudios clásicos y los concluyó en 1900. En esta etapa tuvo como compañero de escuela a Vladimir F. Ern (1881-1917) quien se convirtió después en un eminente estudioso de la filosofía de la religión, a Aleksandr V. El'caninov (1881-1934) ordenado sacerdote en 1926, reconocido en su momento como guía espiritual de la diáspora rusa, y a David D. Burlujk (1882-1967) fundador del cubo-futurismo. Estos años de *gimnasio* de Florenskij fueron evaluados por él de manera más bien crítica, con excepción de la enseñanza de las lenguas clásicas y el primer esbozo de los estudios filosóficos. En sus memorias de la infancia<sup>2</sup> recuerda el sentimiento de ardiente afinidad que unía a este grupo de amigos, su pasión juvenil llena de exuberancia por los primeros estudios filosóficos y la atmósfera de estrecha y transparente amistad en la que descubrían y compartían los textos y los sueños, las convicciones que iban a marcarlos en su existencia futura<sup>3</sup>. En todo caso, ya en aquellos años consideraba su verdadera maestra a la naturaleza en su misterio oculto. En su *Autobiografía* (1927) declara que acudía a la naturaleza -después de hacer sus deberes velozmente- para dibujar, tomar fotografías, hacer observaciones geológicas, meteorológicas y otras, pero siempre con una base física. En aquella etapa Florenskij desarrolló un deseo de estudio viviente y profundo de la naturaleza y, por otro lado, experimentaba ya la poderosa sinergia que le provocaba su lectura juvenil de Tolstoj: el camino hacia una búsqueda religiosa más intensa<sup>4</sup>.

### **El intenso amor por las ciencias**

En aquellos años se despertó en Florenskij un intenso amor por las ciencias y, en especial, por la matemática que, desde entonces, concibió como una disciplina no cerrada sobre sí misma, sino como un itinera-

rio indispensable para penetrar de modo más profundo y claro en la complejidad del pensamiento humano. Terminados sus estudios en el gimnasio partió hacia Moscú para inscribirse en la Facultad de Física y de Matemática en la Universidad de Moscú. En el departamento de Matemática, conoció a los Maestros N. E. Joujovskij, B. N. Mlodziewskij, L. K. Lakhine y, sobre todo, al prestigioso Profesor Nikolaj V. Bugaev (1837-1903). Este Profesor fue autor de numerosas obras sobre el análisis y teoría de los números. Hay que destacar su volumen *La identidad de los números en relación a la naturaleza del símbolo*. Sus teorías simbólico-matemáticas tuvieron una importante influencia sobre el pensamiento de Florenskij<sup>5</sup>. Bugaev a través de sus estudios de aritmología, intentaba desarrollar una teoría simbólico-matemática con conexiones fuertes en el ámbito espiritual. En este punto el maestro se encontraba con el discípulo en una concepción de la matemática como una disciplina *abierta* a un ámbito propiamente espiritual. El discípulo, por su parte, desde el comienzo mismo de sus estudios matemáticos, buscaba la conciliación profunda entre el extremado rigor formal de la construcción matemática y la sed incoercible de *vida espiritual* que aqueja al hombre contemporáneo. Conviene recordar que Florenskij editó sus *Notas del curso de Bugaev* titulado *Cálculo integral*.

Bugaev llama la atención del joven matemático Florenskij hacia *el principio de la discontinuidad*, el cual liga estrechamente la teoría de los números con la esfera filosófica. Esta perspectiva de pensamiento tuvo un eco notable en el pensamiento del joven filósofo Florenskij. El estudio del mencionado *principio de discontinuidad* en el horizonte de la ciencia moderna condujo a Florenskij a explorar una serie de pruebas y conexiones de la *discontinuidad*. En efecto, a partir del estudio de la *teoría de las funciones* de la variable real en los principios matemáticos de Bugaev, Florenskij se

aproximó gradualmente al descubrimiento de los *quanta*, al desarrollo discontinuo de la especie, a la discontinuidad de la vida psíquica y creativa, alcanzando una nueva teoría científica del concepto de la espacialidad y del concepto de la curvatura, de las oscilaciones ondulatorias, entre otras líneas de desarrollo teórico.

La fecundidad *teorética* del principio de discontinuidad en el pensamiento ya maduro de Florenskij lo llevó a entrar en relación con *la teoría de los conjuntos* y con *la teoría de la relatividad* y, así, a desembocar en el problema filosófico de la *antinomicidad de la razón*. En 1904, un año después de la muerte de Bugaev, Florenskij defiende una tesis de doctorado -bajo la dirección de N.E. Zukovskij- cuyo tema era: *La particularidad de las curvas planas como lugar que escapa a la ley de la continuidad*<sup>6</sup>. Se trataba de la aplicación del principio de la discontinuidad a las redes geométricas. Zukovskij, en atención a la importancia de la investigación llevada a cabo por Florenskij y su relación con un trabajo filosófico más general, le ofreció la oportunidad de continuar en la investigación universitaria como Profesor asistente en la cátedra de matemática.

La tesis de doctorado en matemática le había mostrado a Florenskij la necesidad de ampliar su horizonte teórico con el recurso a los estudios sistemáticos del pensamiento filosófico. En efecto, en aquellos años Florenskij había elaborado la idea de *La discontinuidad como elemento de la concepción del mundo*<sup>7</sup>. Firme en este propósito, entonces, siguió las lecciones del Prof. Sergej N. Trubeckoj (1862-1905) discípulo de V.S. Solov'ëv y considerado como uno de los más notables filósofos rusos de comienzo de siglo, quien lo guió en importantes investigaciones sobre la filosofía antigua. Su primer trabajo en este sentido fue, precisamente, *La idea de Dios en el estado de Platón*. Siguió también las lecciones del prestigioso Profesor ruso Lev M. Lopatin (1865-1920), uno de los más brillantes historiadores rusos de las religiones, además de filósofo. Siguió tam-

bién las lecciones de historia de la filosofía de A.I. Vvedenskij (1861-1913) quien era, también, docente en la facultad de Teología. Estos maestros de Florenskij eran, al mismo tiempo, los discípulos más convencidos del mayor pensador ruso del siglo pasado: Vladimir S. Solov'ëv (1853-1900), filósofo especulativo cuya universalidad ha impregnado el pensamiento ruso del siglo XX en literatura, filosofía y teología, y cuya herencia, bajo muchos aspectos, Occidente todavía debe descubrir. Junto a estos estudios sistemáticos -de la mano de tales maestros- Florenskij cultiva una intensa investigación personal. Así escribe respecto de esa etapa: "la cosa más importante para mí en la Universidad no eran las clases sino mi trabajo en la biblioteca, y cada cuestión que consideraba me proponía profundizarla hasta el límite de las posibilidades a mi disposición"<sup>8</sup>.

En esta etapa de su formación, Florenskij traba amistad con el joven Andrej Belyj, hijo del Prof. Bugaev. Andrej (1880-1934) era narrador, poeta y teórico del simbolismo<sup>9</sup>. Florenskij frecuentaba su casa después de la muerte de su padre, el ilustre matemático Bugaev, para reordenar la biblioteca. Estos encuentros en aquel ámbito tan peculiar fueron la ocasión para que Andrej escuchara las reflexiones de Florenskij y quedara asombrado por la originalidad de su pensamiento, causando una profunda impresión en él, especialmente cuando Florenskij hablaba de la teoría del conocimiento. Este problema era objeto, en aquel momento, de una intensa discusión en ciertos ambientes intelectuales<sup>10</sup>. En este sentido, Belyj comprendió hasta qué punto el pensamiento matemático podía servir para esclarecer problemas filosóficos. Como se recuerda, en 1904, Florenskij publicaba *O simvolach beskonecnosti (Sobre los símbolos del infinito)* trabajo que inicia una serie de estudios dedicados a la lógica simbólica y a la teoría del conocimiento. El poeta Belyj quedó profundamente impresionado por aquellas conversaciones que le revelaron el valor y la importancia intrínsecos del concepto de

símbolo que hasta aquel momento él concebía como una *entidad puramente abstracta* separada de toda implicación matemática. Afortunadamente, Belyj registró en unas *Memorias* lo esencial de aquellas conversaciones con Florenskij y aquel *arte* único de Pavel para "hacer directamente comprensible y de modo extraordinario lo que parecía lejano"<sup>11</sup>.

Las *conversaciones* Belyj-Florenskij tenían por contenido principal los problemas de la *aritmología*. El hijo de Bugaev tomó conciencia de la multivocidad de perspectivas *inéditas* que la teoría de la aritmología podía *abrir* y que una de ellas era, precisamente, la que interesaba a Florenskij, a saber: la posibilidad de fundir en una sola entidad teórica la teoría del conocimiento y las ciencias matemáticas. A través de la *mediación entrañable del amigo genial*, el poeta Belyj redescubre la fecundidad del pensamiento teórico de su padre que antes había rechazado por considerarlo *demasiado árido*; esta percepción teórica renovada a través de la *conversación* de Florenskij permitió al joven poeta restablecer la afinidad esencial entre símbolo y criterios aritmológicos.

Hay un importante aspecto de la historia del pensamiento ruso de aquellos años que N. Valentini recoge con peculiar penetración y que resulta muy importante para el interés de nuestro tema de estudio; en efecto, el especialista italiano habla de la formulación del *pensamiento por imágenes simbólicas*. En este sentido se percibe la corriente de pensamiento que va desde Solov'ev hasta Belyj, a través de las figuras más notables y significativas de los primeros años del s. XX tales como las de V. Brjusov, A. Blok, V. Ivanov, Zanaida Gippius, Merezkovskij y Florenskij<sup>12</sup>.

El joven filósofo Florenskij, experimentaba una verdadera *sed* de conocimiento y la abrevaba ante todo en las *fuentes* a través de la disciplina férrea de la traducción del griego, del latín, del hebreo, del alemán de las obras de I. Kant y de la reflexión *personal*. Y en cada

uno de estos *ejercicios* ahondaba la necesidad imperiosa de descubrir *nuevos horizontes*, es decir: de ampliar las dimensiones del propio pensar en *simbiosis* con un requerimiento inaplazable que proponía la realidad y la historia a la vez. Florenskij prestó una atención especial, desde el comienzo mismo de su búsqueda filosófica, a la riqueza sobreabundante y a la fecundidad interpretativa del pasado antiguo-medieval de la filosofía para las cuestiones más entrañables de su contemporaneidad.

### **El giro hacia la teología**

En 1904, después de la defensa de su tesis de doctorado en matemática teórica, Pavel Florenskij decide inscribirse en la Academia Teológica moscovita, que frecuenta hasta 1908<sup>13</sup>. Por consejo del Obispo Antonij, habitará cerca de la Academia, en la actual Zagorsk, aun en el período en el que fue obligado a trabajar en Moscú, hasta su arresto ocurrido en 1933.

Sus estudios teológicos fueron *vivificados* por el encuentro con el *starec* Isidoro [*Gruzinskij*] del *skit* (ermita) de Getsemaní. La sabiduría y simplicidad de este Abba marcaron honda y definitivamente la vida y el pensamiento de Florenskij, al punto de que después de la muerte de su amadísimo *starec* -según la venerable y rica tradición hagiográfica de la espiritualidad rusa- le dedicará una biografía (*zitie*).

La intensidad del estudio teológico y la profundización de la vida interior no alejaron a Florenskij de una sensibilidad aguda y crítica a la vez respecto de los excesos del régimen zarista. Así, por ejemplo, junto con A.V. El'caninov, V.F. Ern, V.A. Svencickij, A.S. Volzskij, S.N. Bulgakov, formó parte del grupo denominado *Bratstvo christiantnsko bor' by* (*Confraternidad de lucha cristiana*) que, en substancia, reclamaba de la Iglesia Ortodoxa un compromiso más fuerte en la lucha contra la autocracia del régimen. Pero, al radicalizarse

cada vez más la posición del grupo hacia el extremismo, lo abandonó para adherir a círculos más moderados y más significativos para la vida espiritual e intelectual del pueblo ruso. Abandonar una actitud extremista, de ninguna manera significó abandonar la *justicia* del reclamo planteado a la conciencia religiosa de la Iglesia Ortodoxa, como lo prueba el sermón ardentísimo y memorable del 12 de marzo de 1906, Domingo de la Cruz, pronunciado por Florenskij en la Iglesia de la Academia Teológica, que se conoce como *Volp'krovi* (*Grito de Sangre*). El texto manifiesta todo el rechazo que le merece la brutal represión policial a una marcha pacífica en defensa de los derechos más elementales, encabezada por el subteniente P. Schmidt, y que significó su condena a muerte. A causa del citado sermón Florenskij fue arrestado pocos días más tarde y condenado a tres meses de reclusión en la prisión de la Taganka. Pocos días antes de Pascua fue liberado por la intervención de G.A. Racinskij.

En el pensamiento de Florenskij la atención intensa y profundamente espiritual a la situación social y política del pueblo ruso, entraba en una relación fecunda e integradora con la reflexión filosófico-teológica. Así, los principios de la aritmología lo habían llevado a meditar hondamente sobre el principio de la *discontinuidad* en una multitud de aplicaciones y corroboraciones teoréticas de la más diversa índole. Ahora el mismo pensamiento, sin renunciar a su connatural exigencia de rigor y profundidad se hacía *práctico* y asumía el *pathos* peculiar de la experiencia de la vida social y política rusa que se agravaría en los años sucesivos. Aparecía, entonces, una cosmovisión que apuntaba hacia una síntesis global<sup>14</sup>.

Para nuestro Autor resulta cada vez más evidente la convicción de que cada una de las disciplinas no puede quedar recluida dentro de los límites asignados por la tradición, sino que deben confluir en una perspectiva del conocimiento caracterizada por su amplitud. De un

modo particular, Florenskij experimenta la necesidad imperiosa de reformular de una manera inédita la *filosofía de la religión*, en el sentido de indagar cuál es el lugar donde se produce el confin entre la esfera de lo visible y lo invisible. Este propósito lo lleva a considerar la filosofía como un camino de apertura hacia una visión totalizadora del mundo, dentro de la cual la cultura efectúa un itinerario a través del espacio y el tiempo. Así, para el filósofo ruso el origen del conocimiento procede de la auténtica unión entre la energía del sujeto interpretante con la energía de la realidad cognoscible, contraponiendo al "iluminismo, al subjetivismo y al psicologismo, el realismo de la fe en la realidad trans-objetiva del ser: el ser se abre directamente al conocimiento"<sup>15</sup>. En adelante, su concepción del mundo se nutre profundamente del pensamiento oriental ortodoxo y de la *teología simbólica* dentro de una teoría del conocimiento capaz de señalar los límites del conocimiento científico, filosófico y teológico que se interponen a la penetración de lo invisible. En esta perspectiva Florenskij sostiene que "todo sistema se halla ligado de modo no lógico sino sólo teleológico, y ve en esta fragmentariedad y contradictoriedad lógica la inevitable consecuencia del proceso mismo del conocimiento, que se basa no sobre planos inferiores del modelo y el esquema, sino sobre los planos superiores del símbolo. La lengua de los símbolos es uno de los problemas existentes en la teoría del conocimiento"<sup>16</sup>. La tarea para el pensador, entonces, es doble: por una parte se trata de poseer los instrumentos necesarios para la elaboración de este magno proyecto y, por otra, se trata de encaminar un trabajo de síntesis a luz de la verdad última (*Istina*) sobre la conexión interior entre los datos visibles de la cultura y el misterio del infinito invisible que custodia el dogma de la Trinidad.

La curva de su pensamiento que comienza en el estudio de la matemática reconoce la necesidad de una

metodología rigurosa para alcanzar resultados válidos, entre los que se cuenta su trabajo sobre el principio de la *discontinuidad*. Su investigación posterior *amplía su horizonte* penetrada por el *espíritu* de los principios matemáticos, no del lenguaje matemático. Este esfuerzo lo lleva, progresivamente, a una *comprensión integral de la cultura* en sus aspiraciones más profundas y en las formas en las que se expresa anclada, sólidamente, en las raíces espirituales, ya que no sólo *etimológicamente* la cultura procede del culto. El pensamiento, entonces, deberá partir de este nuevo núcleo *concreto*, no abstracto, interpretando la fe en la dimensión inescindible e imprescindible del *culto* como su manifestación genuina. En este punto Florenskij fue explícito: "La fe define el culto, y el culto la concepción del mundo de la cual deriva la cultura"<sup>17</sup>.

Aquí asistimos a un nuevo modo del pensar que se persuade a sí mismo de la necesidad de ser permeado en sus diversos niveles por *lo espiritual*, a fin de *habitar* verdaderamente el lugar del *confín* entre *lo visible* y *lo invisible*. Este es el lugar que Florenskij asigna al *conocimiento simbólico*, señalando finalmente la *división de las aguas* más allá de la que se hace posible la manifestación de la verdad en la plenitud de su significado. Ciertamente, éste es un proyecto de enorme grandeza y, quizá para algunos, no exento de una cierta presunción. Sin embargo, la *intención* que lo mueve se podrá comprender mejor cuando se recuerda que *toda* la espiritualidad rusa -mucho más que la occidental- está *radical y concretamente anclada en el mundo de las cosas, en la experiencia, en el realismo, en la verdad substancial y, todo esto, en relación con la dimensión simbólica*<sup>18</sup>. Este proyecto alcanza su desarrollo a través de la obra completa de Florenskij, y como ocurre siempre con su persona, dicha obra reclama el aporte *sinfónico* de sus ricas y tan diversas competencias: la ciencia matemática, la filología penetrada por una necesidad imperiosa de vida espiritual, la preparación del

humanista, la filosofía especialmente sensible y creativa respecto de la *herencia* del pasado antiguo-medieval, la teología ortodoxa, articulada en la *experiencia de la fe*.

Cuando Florenskij aún cursaba su cuarto año de Teología en la Academia Teológica de Moscú, es elegido "Dozent" para ocupar la cátedra de Historia de la Filosofía que asume en el otoño de 1908, después de la defensa de una tesis intitulada *O religioznaj istine* (Sobre la verdad religiosa) que será la primera versión de su libro posterior *La columna y el fundamento de la verdad*. Sus cursos tuvieron una asistencia extraordinariamente numerosa.

Hacia 1910 obtiene su licencia en Teología y pocos meses después se casa con Anna M. Giatsintova (1889-1973) maestra, cuya familia tenía su origen en Rjazan. De esta unión nacieron cinco hijos: Vasilij (1911-1956), Kirill (1915-1982), Ol'ga (1918), Michail (1921-1961) y Marija (1924). Florenskij tuvo un amor intenso y lleno de peculiar ternura por su mujer y sus hijos, esto se refleja en su epistolario -de una conmovedora belleza y profundidad en algunos de sus textos dirigidos a Anna- y en su testamento. El 23 de abril de 1911 es ordenado diácono y, al día siguiente, presbítero de la Iglesia Ortodoxa rusa, sin ejercer funciones parroquiales. Al año siguiente es nominado Profesor Extraordinario de Filosofía y, en este caso, defiende una tesis para obtener el grado de *Magister* titulada: *O duchovno Istine* (Sobre la Verdad espiritual), la cual es una segunda versión preparatoria de *La columna y el fundamento de la verdad* que será editado después. Las lecciones de estos años estuvieron consagradas a la historia de las ideas y de la concepción del mundo. La pasión por la filosofía crece junto con el fortalecimiento de sus investigaciones en lógica simbólica, matemática y física. Florenskij halla tiempo aún para dedicarse con entusiasmo al estudio de las lenguas antiguas, en particular el hebreo, a fin de alcanzar una adecuada preparación para la *lectio divina*, así como para llevar adelante la

investigación bíblica en sus fuentes. Las referencias a la Sagrada Escritura se harán cada vez más frecuentes en sus escritos y en esta época redacta un trabajo sobre *El concepto de Iglesia en la Sagrada Escritura*<sup>19</sup>. Su experiencia en la cultura teológica lo inclina a orientar su investigación hacia el dogma de la Trinidad al que conecta con el tema de la *Istina* o verdad última. Este camino de investigación y meditación lo conduce a redactar su obra fundamental: *Stolp i utverzdenie Istiny* (*La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de una teodicea ortodoxa en doce cartas*). Las cartas citadas estaban dirigidas a su querido amigo S. Troitskyi. Esta obra fue considerada unánimemente por la crítica como la obra maestra del filósofo ruso y tuvo un éxito notable. Pronto se hizo inhallable. La traducción italiana de la obra -declara Valentini- fue la primera hecha en el mundo: P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, tr. It. di P. Modesto, Prefazione di E. Zolla, Milano, Rusconi, 1974, y tuvo una sola recensión debida a C. Accarini, *La ricerca di una nuova via spirituale in Colonna e fondamento della verità* in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 5, (1975) pp. 726-737<sup>20</sup>.

Es interesante apuntar para la valoración de la etapa, así como del itinerario de su pensamiento, que la enseñanza de la Historia de la Filosofía en la Academia Teológica de Moscú -en substitución de Vvedenskij, quien se dedicaba exclusivamente a los estudios de lógica- le permitió a Florenskij ahondar en una historia de la *concepción del mundo*, *Weltanschauung* (*mirosozercanie*) basada principalmente, por un lado, sobre la teoría de los números pitagóricos, la teoría de las funciones y de los conjuntos de Georg Cantor y, por otro lado, sobre la filosofía griega y medieval, pasando a través del pensamiento patristico cristiano.

Entre 1911 y 1917 el rector de la Academia Teológica le confía la redacción de la Revista llamada *Bogoslovskij Vestnik* (*El Mensajero teológico*) que era la revista oficial de la Academia Teológica de Moscú. Bajo

su dirección este órgano de publicaciones se abrió a una rica gama de intereses y autores desde la matemática, pasando por la literatura, las artes, hasta la teología actualizada por los mejores trabajos publicados. Florenskij tuvo una gran libertad de acción fundada en la confianza total que le dispensaba el Rector. Así consiguió darle a la publicación una orientación llena de vida y de actualidad, sin que este hecho nuevo negara a la Revista el sólido anclaje en la tradición. La figura de Florenskij en esos años gozaba de una gran estima aun en aquellos que no compartían sus ideas, y su casa fue un verdadero *foyer* de amistades intelectuales: Andrej Belyj (el hijo de Bugaev), Vjaceslav I. Ivanov (poeta y teórico de la literatura), Vasilij V. Rozanov, Vladimir F. Ern, Nikolaj O. Losskij, Sergej N. Bulgakov, Nikolaj A. Berdjaev y el pintor Michail V. Nesterov.

En 1918 es nombrado secretario científico de la Comisión de salvaguarda de la Laura de la Trinidad de San Sergio. El 30 de octubre de 1918 la Laura fue devuelta al Comisariado del Pueblo. Como escribe Florenskij al Patriarca, se trataba no de retener los bienes de la Laura que serían seguramente confiscados, sino más bien de saber qué es lo que lograría salvaguardar para la Iglesia, en el sentido de que -en lo posible- ninguno de los bienes de la Laura fuera sacado de ella, y de ser posible se trataba, también, de preservar la vida de la Laura (es decir, la vida *monástica* que se llevaba en su interior). Por último, el propósito era orientar los trabajos de *restauración* de modo de producir el menor deterioro posible para la Laura. Esta Laura de la Trinidad de San Sergio era el corazón espiritual y monástico de Rusia; cerrarla y expulsar los monjes era, sin duda, herir de muerte a Rusia y a su corazón. Hacia 1920, en el contexto de la cuestión de la Laura, Florenskij afronta decididamente el problema del arte de un modo más riguroso y radical y esto hace que, precisamente, el arte se convierta en una *cuestión fundamental* en el desarrollo de su *Weltanschauung*. El

arte le aparece, entonces, como la expresión visible del mundo espiritual, invisible, y obedece a un código elaborado hacia 1920 en *La perspectiva invertida*<sup>21</sup> y en la obra intitulada *Ikonostas (Las puertas reales)*<sup>22</sup>, obra fundamental para una valoración -también filosófica- de la pintura sagrada. Estas obras debían converger en la redacción de una gran obra: *Filosofía del culto* que ha quedado incompleta. Como escribe N. Kauchtschischwili, Florenskij estaba convencido de que "la auténtica espiritualidad cristiana nace del culto litúrgico, fuente de la suma belleza espiritual, porque el culto esconde en sí las simientes de la vida religiosa y cultural del hombre"<sup>23</sup>. Nuestro Autor concibe el cristianismo como un campo hermenéuticamente abierto hacia todo el ámbito del saber humano, sea en el orden de los últimos y más audaces descubrimientos de las ciencias, sea en el terreno de las creaciones artísticas más originales.

Mientras muchos intelectuales rusos eligieron el *exilio* después de la revolución de octubre de 1917, Florenskij decide permanecer en su tierra y aprovecha la atmósfera de relativa libertad que sucedió, por algunos años, a la revolución bolchevique. Así es que continúa con sus cursos de teología y de matemática y en 1921, a favor de su reconocida competencia, es nombrado Profesor en los Laboratorios Superiores de Artes y Técnicas, donde enseña *Análisis de la espacialidad y del tiempo en las obras de artes figurativas*, estos cursos serán dictados hasta 1924. Esta disciplina fue una absoluta creación de Florenskij, quien debió aprovechar todos sus conocimientos de matemática, de física, de psicología y de estética y escribir las sucesivas lecciones como *subsidio* para sus estudiantes a fin de seguir el curso y preparar sus exámenes. El texto, inicialmente destinado a la enseñanza y concebido como un manual, rápidamente se convirtió en un libro -escrito entre 1924-1925- que expone una síntesis admirable de una teoría del arte orientada por los métodos exactos de la ciencia

y conjuntamente de una verificación *experiencial* que vitaliza la ciencia. Este trabajo desarrolla ideas anticipadas ya por el Autor en relación con su concepción del espacio y el símbolo y; por otra parte, utilizando los conocimientos de la matemática, la física, la psicología y la estética, despliega una hermenéutica única de la obra de arte.

En 1918 Florenskij firmó un contrato para la edición de todas sus obras en 19 volúmenes. Sin embargo, este proyecto nunca se realizó a causa del rumbo que tomaron los acontecimientos políticos en Rusia y muchos de sus trabajos quedaron en simples esbozos. Entre estos esbozos, se destacan dos trabajos: *Lineamientos de una metafísica concreta* y *Macrocosmos y microcosmos*<sup>24</sup>. Del primero se conocen solamente algunos ensayos que debían configurar la *cuarta sección* del *Ier volumen*, concernientes a algunos aspectos fundamentales de la filosofía del lenguaje<sup>25</sup>. En este libro se avanza, no obstante, en una reflexión filosófico-teológica sobre la relación entre el yo y el mundo, entre el hombre y el universo a luz del Evangelio, partiendo de las premisas de la antigüedad clásica. Un examen de la situación del *cristianismo en el mundo moderno* que ha perdido de vista la importancia del *dogma más alto: el Trinitario*. Por su parte, *Macrocosmos y microcosmos* renueva con acendrada madurez el proyecto juvenil de una atención primordial al *valor espiritual del cristianismo* en un mundo que profana deliberadamente los santuarios, y propone la *unidad superior de la conciencia y de los conocimientos de las ciencias* en una época que ha iniciado el camino de la subespecialización y la fragmentación del saber humano renunciando deliberadamente a toda síntesis. La propuesta de Florenskij resuena todavía hoy en su validez -en el rechazo de tantos- como la necesidad de que las ciencias, sin renunciar a sí mismas sino, por el contrario, ahondando en su fidelidad, desarrollen un ritmo de progresiva apertura hacia lo espiritual.

A partir de 1919 Florenskij desarrolla una intensa

actividad técnica en el campo de la física, y hacia 1921 comienza a trabajar en el Consejo Superior de Economía Nacional, con especial atención a los problemas de electrónica y de resistencia de materiales. Entre 1917 y 1933 dirige la *Enciclopedia Técnica*, redactando 127 voces. Conduce, además, actividades de investigación científica en calidad de ingeniero en el laboratorio de investigación en materiales electroaislantes. Hay que recordar que en el curso de esa actividad de investigación, cursos, conferencias y redacción de artículos científicos y técnicos, Florenskij jamás ocultó su sacerdocio ni sus convicciones religiosas, siempre vistió su hábito talar en todas las reuniones científicas y en los laboratorios, y en medio de una sociedad crecientemente soviética fue respetado y aún admirado. En la peculiar modestia de su persona se realizaba el ideal divino-humano de síntesis entre la fe, las ciencias y las técnicas.

### **La vida, el pensamiento y el martirio**

De una manera lenta pero implacable el estado soviético imponía la *lógica del terror*, la cual incluía los diversos mecanismos de la *persecución religiosa*. Pero el blanco principal de esta acción concertada era, sin duda, *el alma rusa*, a saber: la Laura de la Trinidad de San Sergio. Por esta razón, en la primavera de 1928, en el punto más crítico de la propaganda antireligiosa, el poder totalitario soviético desató contra este monasterio un ataque sin precedentes y particularmente cruel. En este acto no había sólo el furor de una pasión destructiva desbordada sino, ante todo, la clara conciencia de que allí, precisamente, se hallaba la cuna de la *ortodoxia* rusa que, durante siglos, había custodiado todo germen de sabiduría y lo había transformado y entregado al pueblo ruso en forma de abundante cosecha. Allí estaba -vivo- el *corazón de Rusia*, de su *vida espiritual*, de su cultura y de su arte. Allí, en ese sitio

particular se encarnaba lo que con profunda verdad -junto con otros- Florenskij entendió que era *la idea rusa*<sup>26</sup>.

Pero para el gobierno del Soviet ese lugar era el núcleo del *oscurantismo clerical, una cueva de reaccionarios, un nido de parásitos* que era preciso destruir. En un proceso sin pausa el estado pasó de la profanación de las cosas sagradas a la persecución de las personas que, de una manera u otra, vivían en la experiencia de lo sagrado, creyentes consagrados y laicos. Para llevar a cabo este propósito instaló y movilizó en la sociedad un vasto y poderoso dispositivo de *delación*<sup>27</sup>. Los arrestados fueron conducidos a la prisión de Butyrki. El acta de acusación de Florenskij lo señalaba como "un oscurantista, una amenaza para el poder soviético". La condena estableció tres años de prisión en Niznij Novgorod. Esta condena se anuló gracias a la intervención de Ekaterina Pavlovna Peskova, responsable de la Cruz Roja Política, quien era ex mujer de Gorkij. De este modo Florenskij pudo volver a Moscú y retomar sus múltiples actividades pastorales, académicas y científicas con renovada pasión teológica. También arreciaron las acusaciones, ahora en el terreno científico, con ocasión de algunas de sus publicaciones. Sin embargo, los motivos de estas acusaciones no se fundaban en el rechazo a sus tesis científicas, sino que obedecían a los prejuicios que sostenían los ideólogos del estado soviético: es imposible que un *pope obscurantista, enemigo del pueblo*, pueda poseer tanta competencia en las ciencias exactas y nosotros debemos aceptarlo. Hay que destruir su persona. Así, entonces, se propone una nueva acusación; el 26 de febrero de 1933, Florenskij es arrestado bajo el cargo de ser miembro de la dirección de una organización contrarevolucionaria: el "Partido por el renacimiento de Rusia", organización ésta absolutamente inexistente que, sin embargo, el Profesor de derecho P. Giduljanov había *confesado* que sí existía y de la que Florenskij formaba parte en la direc-

ción. A partir de ese momento el P. Florenskij es considerado un *criminal* y es tratado como tal a través de una vigilancia continua y severa<sup>28</sup>.

Por otra parte, el *sistema* judicial del estado soviético había instalado ya al OGPU y a sus operaciones de incriminación sobre la base de la delación, la autoacusación, la intimidación, la coerción y el engaño en la promesa de libertad que hacía a los inculpados. Así, Giduljanov, en su afán de exculparse, aceptó involucrar a Florenskij en una lista de diez nombres que se le pidieron para dar *cuerpo* al caso totalmente inventado por el estado. El segundo paso era producir una confrontación entre Giduljanov y Florenskij, donde el instructor Radziviolvskij convenció al Prof. P. Florenskij de autoacusarse de un acto que jamás había cometido -formar parte del directorio de una organización contrarrevolucionaria que atentaba contra la seguridad del estado soviético- ya que, como declarara Giduljanov en las actas de la instrucción, "su obstinación en declararse inocente impedía nuestra liberación"<sup>29</sup>. A Pavel Florenskij se lo colocó ante la alternativa de obstaculizar -según le aseguraban sus acusadores- la libertad de otros prisioneros del infierno de la Lubjanka y, por otra parte, la de su autoacusación de un delito del que era inocente. Con plena conciencia de la ilicitud terrible y profunda de lo que se le pedía, así como de la enorme duda que cabía sostener respecto de la voluntad de sostener la promesa hecha por parte de los acusadores, el P. Florenskij decidió el *autoanonadamiento*. En consonancia perfecta con sus creencias cristianas decidió sacrificarse a sí mismo *en la esperanza* de que su acto: *entregar su vida y su inocencia* pudiera hacer posible la vida y la libertad de otros.

Quizá, las decisiones más graves tienen en algunos hombres una *predisposición* que es el resultado de una honda meditación que, primero, se hace en general y relativa a otros y que, después, en la historia *se encarna dramáticamente* en la experiencia de la propia vida,

con consecuencias absolutas para ella. En efecto, en años anteriores, Florenskij había escrito: "Ha habido justos que han advertido con particular agudeza el mal y el pecado en el mundo, y en su conciencia no se han separado de aquella corrupción, con gran dolor han tomado sobre sí la responsabilidad del pecado de todos, como si fuese su propio pecado personal, por la fuerza irresistible de la particular estructura de su personalidad"<sup>30</sup>. Ahora, él era uno de aquellos justos sobre los que había meditado y discernido el doloroso destino de inocencia y de martirio.

El 26 de julio de 1933, la acusación había alcanzado su perfección formal completa y el P. Florenskij es condenado a diez años de prisión por haber incurrido en el delito de "propaganda antisoviética y participación en una organización contrarrevolucionaria" (Artículo 58, incisos 10 y 11). Después de los primeros seis meses de cárcel, el prisionero Florenskij fue transferido a Siberia al campo de Skovorodino.

En una primera etapa de su vida en el *lager*, por pedido de las autoridades, Florenskij halló las fuerzas necesarias para continuar con su trabajo científico y cultural, así por ejemplo los trabajos realizados sobre el hielo perpetuo y los anticongelantes, las algas marinas y ciertos estudios lingüísticos. Después, las fuerzas le fueron faltando cada vez más. En 1934 se registraron acciones del gobierno checoslovaco tendientes a obtener su liberación por medio de su emigración, sin embargo Florenskij se negó categóricamente a esta propuesta y, más aún, pidió que cesaran todas las gestiones en su favor. Para dejar bien clara su motivación cita las palabras de S. Pablo en *Fil. 4*, 11-13: "No digo esto por necesidad, ya que he aprendido a bastarme a mí mismo en toda ocasión, he aprendido a ser pobre y he aprendido a ser rico; esto es, iniciado en todo, en toda forma: en la saciedad y en el hambre, en la abundancia y en la indigencia. Todo lo puedo en Aquel que me da fuerza". Pero cabe destacar que esta *medida* que

su conciencia extrae de la lección de S. Pablo la aplica, ante todo, para sí. Véase con qué prudencia y conocimiento compasivo de la naturaleza humana y con qué respeto a la libertad de cada uno responde a la pregunta de sus *hijos espirituales* -a través de su mujer-: ¿debemos quedarnos en el país -bajo estas condiciones- o emigrar? Florenskij responde: "aquellos que se sientan suficientemente fuertes para resistir deben quedarse, aquellos otros que no se sientan seguros pueden partir"<sup>31</sup>.

Sus graves condiciones de vida se hicieron más penosas aún a causa de la noticia de la confiscación de su biblioteca. Manifiestamente se trataba de otro giro más del poder soviético en la tarea incesante de *quebrar* su espíritu, de producir en un hombre superior un dolor más hondo y duradero que el del propio cuerpo y la propia vida física. Así, escribe con palabras que juzgan a sus siniestros verdugos: "Mi biblioteca no era una simple recolección de libros, sino una selección de obras dedicadas a algunos temas precisos. Puedo decir que diversas obras que tenía la intención de escribir estaban ya a la mitad de su realización bajo la forma de notas al margen de varios textos que yo sólo puedo interpretar. El trabajo de toda una vida se ha disuelto hoy. La destrucción de los resultados de las fatigas de toda mi vida es para mí *mucho peor que la muerte física*"<sup>32</sup>.

En octubre de 1934 fue transferido a la prisión en la isla Solovki; el establecimiento ocupaba el lugar donde, antes, se levantaba un antiguo monasterio. Signo peculiar del comienzo de una larga historia de traición y horror del espíritu que cabe en una sola palabra soviética: *Gulag*. Aquí se multiplicaron los sufrimientos y las torturas, pero no disminuyó el trabajo científico por encargo del estado carcelero: investigaciones sobre la extracción del agar-agar de las algas marinas, elaboración de desarrollos tecnológicos que obtuvieron como resultado diez inventos patentados. En medio de muy

severas medidas de censura intensificó la comunicación epistolar con su amada familia, logrando participar en la vida de cada uno de sus miembros y hallando para cada uno *una palabra dirigida exclusivamente a él para su servicio*. Y al mismo tiempo renovó su meditación científica y filosófica sobre la naturaleza humana. Entre tanto, en la prisión aumentaron las acusaciones de propaganda contrarrevolucionaria, hasta conseguir que la dirección del NKVD de Leningrado en reunión del 25 de noviembre de 1937, emitiera la orden de fusilamiento de Pavel Andronikov Florenskij. La setencia fue ejecutada el 8 de diciembre de 1937. La lectura de las actas -largos años secretas- de la KGB, así como la carta de la propia KGB enviada a la familia que aclara las circunstancias de su muerte, revelan el calvario indecible de un hombre que fue hasta el fin, sacerdote ortodoxo, gloria de la ciencia rusa no sólo en las ciencias exactas sino también en la filosofía y en la teología rusa del siglo XX, como confirma L.K. Martens, director de la *Enciclopedia técnica*<sup>33</sup>. Alguien que, en las palabras de su entrañable amigo S. Bulgakov al conocer la noticia de su muerte, "se ha ido ceñido por la aureola del mártir y el confesor del nombre de Cristo"<sup>34</sup>.

### **El horizonte de la belleza**

La belleza y el sentido de la belleza son una dimensión fundamental para el itinerario de la cultura cristiana ortodoxa y la correcta intelección de la importancia y el significado del icono en dicha cultura en general y en el pensamiento de Pavel Florenskij en particular.

La belleza aparece ya en la *Crónica de Néstor* (llamada así por su presunto autor). Ésta narra el bautismo del príncipe Vladimir de Kiev. El relato presenta el acogimiento de la verdadera fe a través del asombro que promueve la belleza como *presencia*. El príncipe era un pagano que vivía en la disolución y la crueldad. Decidió enviar a sus embajadores a examinar las diver-

sas religiones. Estos hombres le contaron el asombro que habían experimentado durante la celebración de un oficio litúrgico en la iglesia de Santa Sofía en Constantinopla: “no sabíamos si estábamos en el cielo o en la tierra, ya que sobre la tierra no se ve un espectáculo de tal *belleza*. No podemos describir con palabras aquello que hemos visto. Solamente sabemos esto, que allí los hombres *se hallan en presencia de Dios*”<sup>35</sup>.

La belleza y el sentido de la belleza que se hacen presentes en el culto divino configuran la totalidad de la cultura cristiana ortodoxa desde los primeros santos, que veían en el esplendor de las iglesias y de los ritos que se cumplían en ellas un método misionero para la conversión de los hombres y, así, se dedicaban a que el lugar del culto apareciera como “una bellísima esposa”<sup>36</sup>. Desde la gran literatura rusa, hasta la reflexión acuciosa de los grandes teólogos ortodoxos del siglo XX, la belleza se constituye en un verdadero *locus theologicus*. Sergei N. Bulgakov observa que “aún en las pequeñas iglesias de madera de los pueblitos rusos, se trata de reproducir la misma impresión que causa Santa Sofía en Constantinopla, esto es: el reflejo de la sabiduría divina en la tierra en el esplendor de su belleza”<sup>37</sup>. Más aun, la belleza para los ortodoxos cumple la función de un remedio para el mal del mundo y la superación de las discordias, una vía privilegiada hacia la transfiguración santificante del hombre<sup>38</sup>. N. Valentini precisa: “La belleza, entonces, para la tradición rusa es su rasgo esencial y develador, su núcleo secreto desde el cual se pueden alcanzar los fundamentos dogmáticos y existenciales, el símbolo de la verdad, el esplendor de la verdad, el lugar de la salvación. A tal belleza los ortodoxos la llaman ‘visión’ y dicha visión recoge en sí el silencio del concepto y del ‘vaciamiento’ ”<sup>39</sup>.

El sentido salvador de la belleza para la experiencia del pensamiento cristiano ortodoxo ruso fue acogido y meditado con dramatismo y profundidad inigualable

por la obra literaria de Dostoevskij. En efecto, como se recuerda, el joven nihilista Hipólito hace una pregunta que concierne directamente a esta cuestión: "¿Es verdad príncipe, que una vez dijiste que el mundo será salvado por la belleza?"<sup>40</sup> Hipólito rehace la pregunta explicitándola en su sentido; no que "la belleza salvará el mundo", sino que "el mundo será salvado por la belleza". ¿Qué beneficio inmediato se sigue de la cita de este texto para el interés de nuestro tema? Ante todo, advertir que esta formulación que se traduce en el modo de un futuro pasivo no es, ciertamente una simple intuición de algún esteta, sino que encierra un rasgo terrible e inquietante a la vez, la tensión antropológico-teológica que contiene el enigma de la belleza para el hombre. Esta tensión dolorosa e iluminada a la vez, atraviesa un itinerario del pensamiento ruso que se extiende desde los Padres de la Iglesia de Oriente hasta Puskin, pasando por Dostoevskij, Solov'ëv, Rozanov, Ivanov, Florenskij y otros, hasta llegar a las reflexiones de Andrej Sinjavskij<sup>41</sup>.

Dostoevskij ofrece a la cultura rusa la posibilidad de la reflexión teológica sobre la belleza, la cual se despliega tormentosamente entre "el instante eterno y la muerte"<sup>42</sup>. Así, en los *Hermanos Karamazov*, el *starec* Zósima declara: "todo es bello [...] la naturaleza es bella e inocente, sólo nosotros somos impíos y necios, ¡no vemos que la vida es un paraíso! Porque bastaría que quisiéramos entender y tendríamos el paraíso en toda su belleza, y entonces nos abrazaríamos llorando"<sup>43</sup>. De tal manera, el texto subraya la presencia del Espíritu Santo que se da en la belleza de la vida, hasta el "don de lágrimas" y que lava la impiedad. Pero por otra parte, no es menos cierto que cuesta aceptar hasta su fondo mismo la idea de que el fundamento del desorden de ser, el dolor, la infelicidad, "el sufrimiento inútil"<sup>44</sup> pueda, después de todo, recomponerse en una unidad armónica. Esta idea sólo puede ser aceptada si la belleza de la que hablamos -la cual atraviesa todo el univer-

so del dolor- es la *actualización* de aquel futuro anterior en el que -dice Dostoevskij- *el mundo será salvado* y de cuya experiencia la belleza nos entrega un anticipo, una primicia. Precisando en este sentido Dmitrij Karamazov dirá: "la belleza es una cosa terrible y pavorosa, porque es indefinible y no se puede definirla, porque Dios nos ha dado sólo enigmas. Aquí todas las contradicciones coexisten. ¡La belleza! [...] La cosa pavorosa es que la belleza no sólo es terrible sino que también es un misterio. Aquí Satán lucha con Dios, y su campo de batalla es el corazón de los hombres"<sup>45</sup>. En el alma del hombre, frente a la ambigüedad de la belleza, se abre el abismo. La terrible *antinomía* de la belleza consiste en que en ella habitan la posibilidad de la salvación redentora y, también, la posibilidad de la seducción que conduce a la perdición; en la belleza coexisten la armonía del universo y la raíz de la estabilidad ontológica del ser y, también, su ruina; la presencia divina y la tormentosa pasión demoníaca.

El pensamiento del icono de Florenskij es inseparable de este horizonte de la belleza que configura la cultura, el pensamiento y la teología ortodoxos rusos. Esto quiere decir que *asume* la irreductible tensión antinómica de la belleza, como un reflejo de la ambigüedad y la contrariedad de la naturaleza humana. La belleza que *irrumpe* en el presente del tiempo *sin consultarnos* nos conmueve y nos asombra en la tensión de la antinomia que la atraviesa. En efecto, pensar en la belleza salvadora significa, como explica lúcidamente S. Givone: "que sólo más allá del futuro, cumplido el tiempo, éste se deja investir por una unidad de sentido que lo conserva siempre, agotándose a sí mismo, precisamente: no habrá más tiempo". Esta unidad de sentido, entonces, es la belleza que salva el mundo: lo salva apocalípticamente, *traspasando, pasando más allá a través de la contradicción* que liga el instante eterno y la muerte"<sup>46</sup>. El icono en Florenskij, enriquecido por su significación ontológica y teológica, se inscribe en esta

tensión y este dinamismo de la belleza señalados y *abre* la experiencia del hombre y del cosmos hacia un *humanismo icónico* inviable sin una atenta consideración e interpretación de la belleza.

Esta inteligencia de la belleza -soteriológica- que penetra la cultura filosófico-religiosa rusa desde Dostoevskij hasta Evdokimov, es la herencia de los Padres de la Iglesia Oriental, -con el venero riquísimo de la Sagrada Escritura y algunos elementos del neoplatonismo- *actualizada* en las especiales circunstancias históricas que son las de nuestro tiempo.

### **La belleza en la Sagrada Escritura y en el pensamiento de los Padres**

La belleza se halla presente en la experiencia bíblica del Antiguo Testamento de una manera decisiva y aun relevante. De una manera no sistemática, por cierto, el A.T. hace manifiesta una visión característica de la belleza<sup>47</sup>.

Una mirada al léxico del texto del A.T. proporciona el par hebreo-griego *tob-kalós*. *Tob* se escucha 741 veces en el texto veterotestamentario. Se trata de un término con una densidad que hace posible la implicación de diversos horizontes interpretativos que se unifican y permiten una diversidad de significados. Inmediatamente, también, aparece su carácter *circular* y *simbólico*. El significado de *Tob* oscila entre lo bueno, lo bello, entre lo verdadero y lo atrayente, entre lo que es recto y lo que es dulce. Bondad, belleza, santidad, verdad, vida, se entrelazan en una trama perfecta y homogénea. En el relato del Gén. 1.4.10.12.18.21.25.31, se lee: "Y Dios vio *kī tob*, lo cual podría ser traducido "Y Dios vio que *todo era bello*<sup>48</sup>. El mismo círculo es posible hallarlo en la versión de los LXX, que con gran refinamiento han usado tres registros lexicales diversos para traducir en griego el *Tob* bíblico y su amplitud semántica del *kalós* (bello), *agathós* (bueno), hasta el

*chrestós* (útil). Esta visión está en el *kalós* del Nuevo Testamento<sup>49</sup>. Se dice que este adjetivo: *kalós*, traducido frecuentemente a veces como "bueno" y, más frecuentemente como "bello", es análogo al inglés *nice* y sugiere gracia, belleza, atracción, y también verdad, eficacia, plenitud. Así, entonces, Cristo es icono supremo de la belleza-bondad-perfección infinitas de Dios (Col.1, 15), raíz de toda armonía ética y estética<sup>50</sup>.

Esta exégesis de la palabra bíblica *kalós*, corresponde a la palabra eslava *Dobrota*, que significa ante todo "belleza" entendida como perfección interior, como belleza originaria (Sap.31, 27) y se la encuentra, precisamente en el centro de la reflexión de P. Florenskij, en su obra fundamental *Stolp*<sup>51</sup>, quien llega a las mismas conclusiones señaladas aquí. Por su parte, Florenskij comentando el pasaje de Jn. 10, 11, observa que el término *Dobryi* "significa la belleza y no la bondad, que el Señor afirma que es una propiedad específica del Padre (Mt. 19, 16 ss.; Lc.18,18)"<sup>52</sup>. *Dobryi* antes de indicar una referencia a la perfección moral, señala "el amor por la belleza", es decir la particular disposición y conocimiento contemplativos propios de la experiencia ascética oriental llamada, precisamente, *Philokalia*. La *Dobrotoljubie*, el amor a la belleza, sobreentiende una referencia a su raíz antigua de belleza, más que de bondad.

G. Ravasi escribe: "la ascética no crea al hombre "bueno" sino al hombre "bello" y el rasgo distintivo de los santos no es en efecto la "bondad", que puede estar presente aun en personas carnales y muy pecadoras, sino la *belleza espiritual*, la belleza cegadora de la persona luminosa y resplandeciente, absolutamente inaccesible al hombre grosero y carnal"<sup>53</sup>. La conclusión de los estudiosos interesa especialmente a nuestro tema ya que "la estética bíblica concierne a una visión del ser y es a su vez un giro hermenéutico del ser en una continua interacción"<sup>54</sup>.

La relación entre la belleza y el ser y la belleza como

ser en la Presencia es una relación circular que resulta esencial para una conciencia viva de la tradición greco-bizantina<sup>55</sup>. Además, es preciso recordar que en la concepción de Florenskij, la belleza trasluce en el ámbito de la verdad y hay que tener presente que, por su parte, la verdad desde un punto de vista bíblico es, ante todo, la *fidelidad* del hombre y del cosmos al diseño de Dios, a la *imago Dei* (en el sentido de *icono de Dios*). De tal modo, aquello que es verdadero, según esta *imago* es también bello y esto también según la forma. Vivir en la belleza, entonces, es vivir *icónicamente* -*kat'eikón*- es decir: re-configurando continuamente el *icono de Dios* en nosotros y, de este modo concreto re-encontrando en nuestra existencia nuestra forma originaria de criaturas y de hijos (adoptivos) de Dios Padre<sup>56</sup>.

El célebre Dionisio Areopagita, que tanto influyó sobre el pensamiento teológico de los Padres orientales, vio en la *Belleza* uno de los *Nombres de Dios*<sup>57</sup>. Esta misma visión la volvemos a encontrar en una curva del pensamiento patrístico que va desde San Basilio hasta Máximo Confesor y San Cirilo de Alejandría quien, peculiarmente sensible a la realidad del Espíritu Santo, llama a este Espíritu: *Espíritu de belleza*.

Como observa Paul Evdokimov, el importante teólogo cristiano ortodoxo ruso de la belleza, la estética bíblica y la visión del ser, a través de la *via cristológica*, alcanza el binomio Belleza-Verdad, el cual no existe en abstracto sino con la *encarnación* de Jesucristo, quien puede decir no sólo "Yo soy la Verdad" sino, también, "Yo soy la Belleza". La teología oriental declara que cuando Dios crea al hombre *a su imagen*, mira la humanidad celeste y eterna de Cristo<sup>58</sup>, "el más bello entre los hijos de Adán" (Sal.45, 3). En este mismo y preciso sentido se expresa Clemente de Alejandría: "el Salvador es bello"<sup>59</sup> y, en efecto, porque "él es Bello, son bellos todos sus dones"<sup>60</sup>. Así, el amor del "más bello entre los hijos de los hombres" (Sal.45,3) ha veni-

do a revelar "la luz inaccesible" del Padre (*Vísperas del domingo de Pentecostés*) y es este mimo amor icónico de Cristo Jesús el que hace resplandecer en cada criatura una *belleza celeste*.

En P. Florenskij la reflexión sobre la *belleza*, nutrida en la Sagrada Escritura y en la meditación patrística oriental<sup>61</sup>, está impregnada de una connotación decididamente ontológica que inhiere en la plenitud misma de la existencia humana. Para el pensador ruso, así como para los Padres orientales, la *belleza* es una *manifestación* de la presencia de Dios en el mundo y de la profundidad de la experiencia conciliar de la Iglesia que la hace conocer. En tal sentido, todas y cada una de sus referencias a *la cuestión de la belleza* deben ser colocadas en este *horizonte teológico* y de este modo, substraídas a toda *reducción subjetivista o meramente estetizante de la belleza*. Más aún, este horizonte teológico de la *belleza* en el pensamiento de Florenskij no es sólo crístico sino, finalmente, *trinitario*: se trata de la *belleza de la Trinidad*<sup>62</sup>. La *belleza* entendida y experimentada como revelación de Dios, *belleza* buscada por el hombre a partir de una indecible *nostalgia de la belleza que es Dios y que él mismo irradia* a través de lo que la tradición llama "el amor loco de Dios"<sup>63</sup>. La *Philokalia* a la que invita el pensamiento de Florenskij es, ante todo, la realización del amor a la *belleza* en el encuentro con la verdad, y esto no es un rasgo psicológico o de intelectualismo estético, sino un verdadero camino *ascético* hacia la *gloria*, "una tensión hacia la incandescencia de las Tres Personas de la Trinidad, un itinerario frecuentemente lleno de sufrimientos en la transfiguración de una luz sin ocaso"<sup>64</sup>.

En esta óptica la existencia humana puede ser experimentada como una verdadera *praxis en la luz* referida a la incandescencia luminosa de la Trinidad: Dios es Luz, El Padre es Luz, el Hijo, Logos de Dios, es Luz, el Espíritu Santo es Luz, precisamente en la realidad más

interior de sus *lenguas de fuego* y en toda lengua -cualquiera sea su modestia- que se digne comunicar a sus Apóstoles, sus profetas, sus santos y que, de este modo, ilumina el Universo entero para Gloria del Dios Uno-Trino.

La meditación de la belleza, su comprensión inteligible, su contemplación *piadosa*, se realizan en una categoría ontológico-existencial que la tradición ortodoxa llama *deificación* del hombre<sup>65</sup>. Así escribe Florenskij: "El hombre recibe el Espíritu Santo a través del Hijo y en el Paráclito contempla la belleza inefable de la esencia divina, goza con temblor inexplicable descubriendo en el interior de su propio corazón "la luz de la verdad" o la "luz del Tabor". Se convierte él mismo en espiritual y bello"<sup>66</sup>. Este camino que recorre el hombre en su itinerario *contemplativo* de la belleza es, ante todo, una *dignación* de Dios, un gesto de infinita condescendencia compasiva con el hombre. De tal modo, la *vita christiana* no es, en absoluto, una *alienación de la naturaleza humana* respecto de la soberanía de Dios sino, sobre todo, una *compenetración* de lo humano en lo divino por iniciativa absoluta de lo divino ("[...] como se mezcla el agua con el vino"). En este sentido, la *belleza divina contemplada* se hace causa de la belleza en el mundo creado. Aquél *que es la Belleza*, y que puede ser llamado *Bello* absolutamente: Cristo, comunica su belleza a toda la creación y en especial a los hombres, haciendo posible que éstos puedan *vivir en la belleza*, es decir *con-formes* a Él. Los Padres han sido verdaderos pedagogos de esta *Philokalia*: las realidades del Universo son una *vía* para acoger la Belleza divina y, así, amarla. Es precisamente, "la participación en la Belleza inteligible la que hace a las cosas bellas y permite llamarlas de tal modo"<sup>67</sup>. El mundo *visible*, el cosmos físico y el cosmos antropológico, como decían los antiguos y venerables griegos, se manifiesta como un verdadero icono "de la luz in-aparente, espejo tersísimo, límpido, íntegro, inmaculado, no ofuscado, que recibe -si se pudie-

ra hablar así- todo el esplendor de la primera Belleza<sup>68</sup>.

Está claro que bajo estas condiciones que son las de la inteligencia patristica de la experiencia histórica del hombre en el mundo creado, el hombre está *llamado a ser educado* por la belleza de las cosas visibles con una *seriedad* que no siempre se tiene en cuenta en su exigencia ontológico-teológica, que no admite excusas ni, menos aún, *substitutos* -los ídolos- ni tampoco explicaciones abstractas que intentan reducir la realidad ontológica de la belleza a ser *un momento finalmente insignificante* en algún itinerario pretendidamente absoluto, llamando, así, *concreto* a lo que, sin embargo es, en realidad, *lo más abstracto*. Por el contrario, el hombre que se ha hecho capaz de *acoger* la belleza, que la ha contemplado en la experiencia de *la verdad de las cosas visibles*, se deja conducir, por medio de la belleza que contempla, hacia el deseo de aquella Belleza "que narran los cielos y proclaman las estrellas"<sup>69</sup>.

Lo propio de la visión ortodoxa que expresa el pensamiento de Florenskij en este punto señala, precisamente, que no se trata del esfuerzo del hombre que -con sus solas fuerzas- alcanza lo divino, ni tampoco de un Dios que, finalmente, se hace presente a lo humano sino, más bien, se trata de que lo humano *ya se halla en medio* de lo divino. El Dios que aquí cuenta no viene de afuera, ni tampoco por encima del universo, sino que "el universo se halla en Dios". Tal es la admirable síntesis trinitaria que el místico iconógrafo Andreij Rublêv evoca en su conocido icono de la *Trinidad*<sup>70</sup>. En esta obra el mundo está simbolizado por los cuatro puntos cardinales *en el centro* del coloquio trinitario que *configuran* los tres ángeles peregrinos. La liturgia ortodoxa del *ofertorio* resume bella y antropológicamente esto mismo: "Nosotros representamos místicamente los querubines, nosotros que somos -todos- pecadores. Pero somos vasos de arcilla, colmados de oro deslumbrante. Por fuera ennegrecidos e inmundos, pero por dentro

resplandecientes con una luz enceguedora”<sup>71</sup>. El hombre está llamado a descubrir en un verdadero *camino interior* sea espiritual, sea terapéutico, en sentido *psiquiátrico*, este núcleo de *luz inviolable y no manipulable* que habita en el hombre. Es en este sentido que se puede entender -con San Pablo- al hombre como *templo del Espíritu Santo* y, por consiguiente, en la doble relación de la *luz* y la *Trinidad*. Conviene recordar que la reflexión admirable de la *cuarta carta* del texto de la *CFV*, tiene un título altamente significativo: *la luz de la verdad* y que toda la meditación se inspira en el conocido y célebre himno de la caridad paulino, donde comparecen la experiencia personal de la caridad y de la Trinidad. Se trata de aquella revelación que *se da* como luz de belleza y como verdad en el modo de la plena gratuidad del Padre y de la libertad de la criatura que descubre su ser todo penetrado por la gracia, donde la fe se presenta como don. Aquí amar la belleza es *acoger* el don de Dios que es Amor (1 Jn. 4,8-16) y Luz (1 Jn. 1, 5-7). Es amar la *luz del monte Tabor*, existir y caminar en ella (1 Jn. 1, 7) *luz indeclinable* que exige del hombre su transfiguración por medio del amor ascético ordenado a la *semejanza divina* restaurada en y por el Espíritu Santo.

La componente *soteriológica* que señalaba Dostoevskij en la belleza encuentra su expresión suma en la *luz crística* que invoca el cristiano ortodoxo: “*sálvame con tu esplendor*”. Aquí se hace presente la idea de la *luz-gracia*, que alimenta la experiencia del conocimiento místico. Esta es la luz del amor-belleza que hace presente la revelación del Logos o Verbo, pero -observa acertadamente Florenskij- “*ya en la contemplación sensible la luz es la belleza por sí misma, la belleza intuitiva por excelencia*”<sup>72</sup>. Y escribe, también, Florenskij en el mismo texto: “la luz es bella fuera de toda descomposición y de la misma forma y a partir de sí misma hace bello todo lo visible”<sup>73</sup>.

Lo decisivo para el interés de nuestro tema es que la

*hermenéutica de la belleza, a través del lenguaje simbólico de la luz*, que pone en acto el pensamiento de Florenskij, no tiene sólo un obvio significado y valor teológico sino también filosófico y artístico a la vez. Nuestro pensador ha sido perfectamente consciente de la rica tradición especulativa de la luz que, en su momento, asumió después la tradición patrística cristiana. Pero, en ningún momento, Florenskij ha confundido los aportes del neoplatonismo, en especial de Plotino, con la reflexión cristiana. La erudición se ha complacido en señalar el hecho de que Florenskij conoce a fondo la filosofía neoplatónica, pero quizá no ha destacado con la misma claridad que en su pensamiento no hay ninguna *confusión* con la meditación de los neoplatónicos. En efecto, la luz de la que hablan estos filósofos griegos es *ambigua*, "para ellos fue solamente una intuición" subjetiva e irracional, "a la par con la intuición sensible ordinaria que entrega ciegamente la realidad del mundo sensible dejándola sin demostrar, injustificada. La luz de aquellos místicos no resolvía par ellos la *epoché* y no podía hacerlo"<sup>74</sup>. Más aun, la luz de la mística plotiniana "es para el escéptico indiferente tanto como la luz sensible"<sup>75</sup>, sigue siendo intuición ciega sin fundamento y, por tanto, no alcanza a realizar esa transposición lógica de la ley de la identidad que hace posible la percepción substancial de la Trinidad. Florenskij distingue detrás de la penosa investigación filosófico-teológica sobre *la luz de la Verdad, la Trinidad como fuente inexhaustible de Verdad y Belleza*. En su reflexión sobre la luz y la belleza no hay nada que pertenezca a una divagación estética ni tampoco a una denominada *metafísica de la luz* que, desde los griegos se halla presente en los viejos mitos, en Platón, en los neoplatónicos, en algunos Padres de la Iglesia, para pasar a través de Escoto Erígena a Hugo de San Víctor, a la escuela de Chartres, a Roberto Grosseteste, a San Buenaventura y, finalmente, a los humanistas neoplatónicos<sup>76</sup>. Todos estos autores están

presentes en el pensamiento de Florenskij y se hallan citados con frecuencia. Sin embargo el pensador ruso señala que en aquella "metafísica de la luz" mencionada, florece una "estética de la luz" que -en su opinión- no siempre está en condiciones de entregar una comprensión profunda de su significado, una *auténtica hermenéutica de la belleza* capaz de manifestar *la luz de la verdad trinitaria*<sup>77</sup>. Lo que rechaza constantemente Florenskij es una *metafísica abstracta*. La única metafísica posible, como señalaba ya en *Ikonostas (Las puertas reales)* es, solamente, una *metafísica concreta*, radicada ontológicamente. Sólo esta metafísica concreta, radicada ontológicamente, de naturaleza hermenéutica, está en condiciones de interpretar correctamente el dato de la revelación encerrado en la luz de su belleza ontológica, llevándolo hacia el develamiento de la misma verdad ontológica del dogma trinitario. Sólo el amor *kenótico* puede comprender esta revelación, pero *si y sólo si* mantiene abierta la tensión de la antinomia de la fe en su profundo *drama y belleza interiores*. Como se recuerda, la relación entre la belleza y el ser es propia de la *estética antigua* -desde Platón hasta Plotino para pasar luego a la patristica-; pero, lo característico del pensamiento de Florenskij en este tema es distinguir sus afirmaciones sobre la luz y la belleza de aquel horizonte griego neoplatónico y, al mismo tiempo, señalar el riesgo grave de reducir lo substancial de esta meditación a los límites de una dimensión intuicionista meramente subjetiva de la belleza. Véase en este sentido el texto bien claro de G. Vattimo: "si es verdad que la estética antigua está enteramente caracterizada y unificada por la identificación entre belleza y luminosidad, entonces por la idea de lo bello como predicado ontológico, como el manifestarse del ser, es igualmente verdadero que el ser de lo cual lo bello es manifestación y esplendor no es otro que el ser viviente, el hombre"<sup>78</sup>. Florenskij se halla en las antípodas de esta línea de pensamiento.

Como era evidente en la patristica, la relación entre la luz y la belleza no era simplemente *funcional*; el vínculo entre ser y belleza convertía lo bello en algo extremadamente concreto, *ontológico*. Para Florenskij es manifiesto que *se da belleza* en razón del ser, en cuanto se da visión (luz); y que es igualmente verdadero que *se da visión (luz)*, precisamente, porque es posible la comprensión de tal belleza. Estamos en pleno círculo hermenéutico: el conocimiento de la verdad, por su luz puede, a través de la belleza y el amor, configurar una comprensión objetiva. Escribe Florenskij: "Si, entonces, la belleza es el revelarse y si el revelarse es luz, la belleza es luz y la luz es belleza. La luz absoluta será entonces la belleza absoluta; el amor, lo mismo en su perfección, el cual de suyo convierte en espiritualmente bella a cada persona"<sup>79</sup>. Estamos ante la *fundación ontológica del amor transfigurador*, esta fundación es la misma que existe en la profunda relación del amor trinitario. En efecto, "el Espíritu Santo -escribe Florenskij- que corona el amor del Padre y del Hijo, es también objeto y órgano de la contemplación de la belleza"<sup>80</sup>. Esta realidad se distingue y se separa de toda *reducción subjetivista estetizante*, así como de toda interpretación *gnóstica y neognóstica* contemporánea. La Belleza del Hijo brota de una fuente precisa de Belleza originaria: la Belleza de la Trinidad, que es lo mismo que decir la *Belleza del Amor*. Y esta Belleza es, al mismo tiempo, *secreto y esplendor de la Verdad*<sup>81</sup>, pero de una verdad indemostrable, *última*. Es lo que nos dice, también, el *hombre ridículo* de Dostoevskij: "Yo he visto la Verdad, la he visto con mis ojos, he visto toda su gloria [...] No la ha inventado mi mente. La he visto y su imagen viva ha llenado mi alma para siempre"<sup>82</sup>.

En Florenskij la luz del conocimiento divino no sigue vías privilegiadas sino, ante todo, el camino *ascético* de un corazón que se va purificando hacia la Verdad eter-

na, y se constituye en el "lugar donde puede acogerse la luz inefable de la divinidad y [así] hacerse bello"<sup>83</sup>. Se trata -vía ascesis- del don gratuito del todo no deducible, no programable, que se hace a sí mismo acogimiento puro, a través del acogimiento de todo el ser en el corazón, en el que se condensan todas las energías espirituales gracias al intelecto, la voluntad y los sentidos: ingreso en el "templo interior" donde se descubre el "Templo celeste". En este punto resulta claro que para el pensamiento de Florenskij, fiel a la tradición patristica, hay una profunda y concreta relación entre ascetismo, belleza y Filocalia. No podemos desarrollar aquí, siquiera sumariamente, esta interesante dimensión de su filosofía de la belleza; citemos al menos un texto paradigmático suyo: "la ascesis espiritual es un arte por excelencia, un arte que confiere a la criatura la belleza superior; quien trabaja en este campo no trabaja sobre una materia sin rostro y una palabra sin alma, sino sobre un cuerpo personal y un alma personal, que hacen del hombre una criatura razonable"<sup>84</sup>. Así entonces, los actos de ascesis contienen, en su movimiento de amor, la esencia de la belleza y, en efecto, entre los antiguos ascetas cristianos (Casiano, Ignacio, Calixto y otros) el trabajo espiritual ascético es entendido como "arte" o mejor aun: como "arte de las artes". Juan Clímaco describía a los monjes como "artistas del espíritu"<sup>85</sup>. "Los santos Padres no llamaron ni ciencia ni trabajo moral sino arte a la ascética, cuya actividad directa es contemplar la luz sin ocaso a través del Espíritu Santo"<sup>86</sup>.

### **La cuestión del icono en el horizonte de la belleza**

Sí, como conviene a los propósitos de este trabajo, se deja de lado toda consideración acerca del vasto campo *semiótico* del icono<sup>87</sup> y, por otra parte, se recuerdan algunos rasgos esenciales de la cultura rusa en su relación originaria con la belleza icónica en la configuración de su lenguaje, queda claro que la Belleza como

Presencia aparece ya en el nivel de la fundación de esta cultura a través del texto de la *Crónica de Néstor*, que trae como consecuencia la *conversión* del príncipe Vladimir y su pueblo a la *fe ortodoxa*. Ya en el *origen* de la cultura rusa, la Belleza constituye una *experiencia concreta* en términos igualmente *concretos* de vida y fe en profunda y completa sinergia. Esto es así, porque esta *cultura rusa cristiana ortodoxa* reconoce *explícitamente* su origen en la *belleza del culto litúrgico*. Así, entonces, el rasgo esencial de esta cultura es la *belleza cultural* que permite alcanzar los fundamentos dogmáticos y existenciales de aquello en lo que se cree, que es, al mismo tiempo, *símbolo* y *esplendor* de la verdad, *lugar* de la salvación. Para la ortodoxia esta belleza del culto divino es *visión* y, a la vez, *remedio espiritual* para la multivocidad histórica del mal que agobia la experiencia de los hombres.

Ahora bien, todo lo dicho no se formula de manera puramente *nominal*, *abstracta*, en el sentido de exclusivamente *mental* sino, por el contrario, *concretamente*. Y esto tanto en la experiencia de la *visión-audición* de la liturgia, cuanto en la *visión-contemplación* iconográfica. Sin embargo, la *visión* de la que se trata en este caso no responde a un lenguaje primordialmente *lógico formal* aunque, sin duda, sí *inteligible*, el cual permite *trascender* la conocida *separación* entre lo "sensible" y lo "no-sensible"<sup>88</sup>. En efecto, la atención del corazón a los fragmentos dispersos de lo visible lleva a percibir *el todo que se da*, a través de la vía de la belleza icónica. Lo que se propone aquí no es un simple y aun grosero irracionalismo sino, más bien, la continuidad reflexiva de la profunda afirmación de san Gregorio Niceno: "los conceptos crean ídolos de Dios, sólo el asombro aferra algo"<sup>89</sup>. Esta advertencia patristica de profundo sabor teológico y místico y, entonces, concreto, experiencial, permite comprender el sentido del *apofatismo* que aparece como no-saber fundado sobre un saber, aquel que alimenta el sí apofático (el silencio) de los *iconos*, que

expresan cómo Dios es incognoscible *fuera* de la comunicación de sí mismo que Él realiza. Está claro entonces, que este *silencio icónico* no es, de ninguna manera, *enigmático* sino, antes bien, *mistérico* y, como tal, *sobreabundante* en la dación continua de su sentido *sinfónico*.

En el icono todo está *dado*, pero no todo es *inmediatamente cognoscible*, ya que la *totalidad que se entrega* trasciende absolutamente la conciencia que podemos alcanzar de ella. El *todo que se entrega* es, él mismo, *una fuente inefable que se hace experiencia vivida*<sup>90</sup> como gracia de Dios y libertad del hombre capaz de escuchar, ver y acoger lo *inconmensurable de Dios* que se da.

La realidad del icono -desde el comienzo- se halla ligada a la experiencia de la belleza cultural y fundadora de la cultura rusa, porque el pueblo ruso ha recibido su alimento espiritual "no tanto de una enseñanza doctrinal o de sermones sino, sobre todo, de la liturgia"<sup>91</sup>. De aquí la reserva del *espíritu ortodoxo* hacia los sistemas escolásticos en su intención de comunicar pedagógicamente fórmulas, conceptos, normas y, por último, unidades sintético-constructivas conocidas como *Summas*. Este espíritu, nutrido en la reflexión patristica del Niceno, no experimenta la necesidad de *formular* sino, más bien, la de *no formular*, no por alguna aversión injustificable a la razón sino, ante todo, por el ejercicio de una peculiar *piedad de la inteligencia* ante la realidad del Misterio de Dios y su expresión en la Liturgia. La intención profunda -heredada de los Padres- consiste en la disposición de la conciencia ortodoxa de *no reducir el Misterio cristiano* a los límites propios de una *racionalización exhaustiva* sino, ante todo, adorar y contemplar el Misterio y, en dicha actividad, *dejarse iluminar por él*. El resultado es, entonces, "una espiritualidad menos discursiva, menos conceptual, menos doctrinal y más litúrgica e iconográfica"<sup>92</sup>.

Fue ciertamente E.N.Trubeckoj, quien destacó ade-

cuadramente el valor filosófico y antropológico del icono ruso: "el descubrimiento del icono da la posibilidad de mirar profundamente el alma del pueblo ruso, escuchar su confesión de fe expresada en las estupendas obras de arte. En éstas se ha revelado por entero la concepción de la vida y el sentido del mundo del hombre ruso del s. XII al XVII"<sup>93</sup>. Por esto, el redescubrimiento del icono por parte de la experiencia del siglo XX -incluida la experiencia del pensamiento filosófico- señala, con justicia y con verdad, la exigencia de sentido que reclama "el valor icónico de la persona humana"<sup>94</sup>.

En todo caso, la experiencia inteligible del icono debe ser colocada no sólo en el contexto del rasgo esencial de la cultura rusa, a saber: el de la *belleza cultural* sino, también y precisamente a causa de esto, en el contexto de su sabiduría teológica. En efecto, para la teología ortodoxa el icono es considerado uno de los sacramentos de la Presencia de Dios. "Lo que el Evangelio dice con la Palabra, el Icono lo anuncia con los colores y lo hace presente"<sup>95</sup>, declara el Concilio del año 860. Se trata de la experiencia de la Presencia de aquel que es *re-presentado icónicamente*, no de una simple ayuda visiva o soporte para la devoción o la doctrina. Con el icono se está ante la Presencia de una Persona que salva, de manera análoga a lo que ocurre con la lectura piadosa de la S.E., la participación en la Liturgia o los sacramentos. Además, para la experiencia de la conciencia cristiana oriental, la teología no es, ante todo, *conocimiento intelectual* de Dios, sus atributos y operaciones, ya que para la ortodoxia el "nombre de Dios" será siempre un "no nombre"<sup>96</sup>. Así, entonces, la incognoscibilidad de Dios no dice ante todo nuestra incapacidad para atravesar el abismo que nos separa de Él, sino el *hecho* de que Dios no corresponde a las categorías de nuestro conocimiento. En suma, la eclesiología de esta teología ortodoxa, en sus diversas manifestaciones históricas, muestra el hecho de una

experiencia paradójica pero real, a saber: que es posible decir a Dios y, en el mismo acto, *callar* acerca de Él. Se trata de una palabra que jamás se *separa* de la experiencia, ni de la celebración litúrgica, y que en su culminación se resuelve en el silencio como símbolo de la experiencia del Misterio que encarna y expresa la Iglesia.

De todos modos, aparece la cuestión inevitable: ¿cómo decir el silencio en cuanto silencio? Y con esta cuestión aparece "la *polaridad antinómica* del lenguaje de la fe según la cual, por un lado, los lenguajes fundan la verdad en el sentido de que hacen posible la formulación del mundo en su gramática; y por otro, no se puede eliminar el peso de una experiencia del mundo que aparece siempre como *residual, no comprendida*, dentro de aquellos lenguajes que no pueden encontrar puntos de intersección con dicha experiencia si no es perdiendo parcialmente su poder"<sup>97</sup>.

Florenskij considera el lenguaje del icono en la continuidad del *apofatismo* de la tradición oriental entendido como la imposibilidad del intelecto humano de comunicar el *contenido gnoseológico* de Dios y, en este punto preciso, conecta de manera fecunda el icono y el papel esencial del símbolo cristiano. En efecto, sólo el símbolo puede *mediar* entre los dos extremos de la tensión antinómica: por una parte, la inevitabilidad del silencio sin más y, por otra, la explicitación total, la formulación completa. Como observa fina y agudamente L. Pareyson, "la pretensión de ciertos lenguajes y técnicas que se ordenan a la *formulación* completa del mundo, tienen como "alternativa exclusiva para sí mismos, la cesación del discurso, [...] es decir el misticismo: la inevitabilidad del silencio sin más [...], el abandono total al misterio"<sup>98</sup>. Pero, el auténtico *símbolo de la fe cristiana* -prosigue Pareyson- "evita los dos extremos de la alternativa señalada y la supera, es decir: se sustrae a la explicitación completa sin que, a causa de este hecho, pase a la celebración del silencio [...] El

simbolismo sabe muy bien que decir a Dios es sólo posible *dejándolo no dicho*, y en este sentido el símbolo es un continuo e infinito comentario a la impenetrabilidad divina. El símbolo manifiesta y revela una cosa indecible y conjuntamente revela y expresa el silencio que la acompaña. De tal modo, el simbolismo escapa a las conclusiones de la *teología negativa*<sup>99</sup>.

Pero Florenskij no se limita a continuar la rica tradición oriental patrístico-teológica del *apofatismo*, sino que toma respecto de ella una distancia crítica que lo acerca a San Agustín, quien en su tratado *De doctrina christiana* pone en evidencia la contradicción insanable de la teología apofática. En efecto, ésta aun usando términos negativos tales como *inefable*, esto es: un decir que no se dice, un afirmar la indecibilidad, *afirma siempre algo*, aun cuando manifiestamente lo afirmado sea algo negativo. Escribe Agustín: "*Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest*"<sup>100</sup>. El Hiponense habla de *pugna verborum*, y ésta podría ser evitada con el silencio ¿pero acaso el silencio, entendido como *nada de la palabra*, es una solución? La respuesta de Agustín consiste en afirmar que si bien nosotros los hombres somos incapaces de decir algo digno de Dios, Él "ha aceptado el homenaje de la palabra humana". Así, Florenskij, en su interpretación del lenguaje del icono identifica, por una parte, la sombra con la ausencia de palabra y, por otra, la luz como su presencia y su belleza, señalando el dinamismo que en la estructura misma del icono tiende a la superación del apofatismo y, por otro lado, a la del racionalismo teológico. Un pasaje de su obra *Las Puertas Reales*, ilustra adecuadamente su pensamiento en este punto decisivo: "[...] El ser, lo concreto, la individuación son afirmativos, son síes de Dios al mundo, la palabra creadora actualizada, porque la voz de Dios la suscita como luz y armonía celeste, como movimiento de espacios de luz. No sin un motivo profundo los

poetas captaron sonido en la luz. Y en aquello que no está completamente proferido por Dios, que es dicho a media voz, vemos menos luz; pero aunque menor, es toda ella luz y no tiniebla: la tiniebla completa, la obscuridad total es absolutamente inconcebible porque no subsiste, es una abstracción<sup>101</sup>.

El icono cumple, entonces, un itinerario que va de la tiniebla a la luz, de la obscuridad como silencio a la luz como palabra y revelación. Esta realidad de la luz es esencial para la inteligencia del icono que propone Florenskij: "La pintura de iconos ve en la luz no algo exterior respecto de las cosas, sino la identidad existencial íntima de su substancia: para la pintura de iconos la luz rige y crea las cosas, es su causa objetiva, y por tanto no puede considerarse externa a ellas, sino que es su principio creativo trascendental que se manifiesta en ellas pero que no se agota en ellas"<sup>102</sup>.

Para Florenskij el icono, sostenido por el auténtico simbolismo, permite *pasar* del símbolo a la realidad, superando así las conclusiones de la teología negativa y, al mismo tiempo, llevando a cabo su reconocimiento mientras la corrige. El misterio del silencio es custodiado en el interior del acto de revelación que trae consigo la palabra y la luz. En otro pasaje de *Las Puertas Reales*, Florenskij aclara este punto: "Los iconos [...] pronuncian en líneas y colores -transcriben con colores- el Nombre de Dios ¿pero qué cosa es la imagen de Dios, la Luz espiritual de su santa mirada, sino el Nombre de Dios trazado sobre el rostro santo? [...]". Entre todas las demostraciones filosóficas de la existencia de Dios suena como la más persuasiva aquella que no está mencionada en los manuales y que se puede formular como sigue: Existe la *Trinidad* de Rublêv, luego Dios existe<sup>103</sup>. No se trata, obviamente de una demostración dominada por el principio de explicación completa ni, tampoco, de una fórmula alusiva siempre abierta a la posibilidad del engaño. Se trata de la irrupción de una afirmación teológica *doxológica* y, por tan-

to, simbólica. En esta teología doxológica y filocálica, el rostro del icono ofrece la palabra, *una palabra en el extremo del silencio*. Una palabra que *se dirige* a Aquel que no es sólo Palabra sino, también, Icono.

Para la tradición del pensamiento cristiano ortodoxo ruso, en el icono se da la imagen y la semejanza. La imagen posee ciertamente una perfección que le es propia en cuanto a la forma y el contenido, pero, esta perfección corre el riesgo de agotarse en sí misma si se la priva de la referencia a aquel de quien, precisamente, es imagen. El hombre, en esta tradición, es icono de Cristo y, a su vez, Cristo icono del Padre. Esto significa que en el hombre *se da* una imagen de Dios como un verdadero *proyecto* que la semejanza *actualiza* en cada instante. Más aun, la semejanza es la iluminación interior que transfigura la imagen humana, haciendo que ésta no sólo sea "*máscara de sí misma sino, sobre todo, "reflejo reconocible de Dios"*<sup>104</sup>. El lenguaje del icono es inevitablemente simbólico y antropológico. En efecto, hace presente la semejanza en la imagen a través de la iluminación interior. Esta última indica, por su parte, una participación en la vida de Dios y una invitación silenciosa hacia la santidad de Dios en términos de la realización -en cuanto es posible para el hombre- de *Su semejanza*. En las bellas palabras de Ange: "Delante de quien lo mira, el icono espera; espera ser penetrado y sobre todo comprendido y, por esto, amado. El icono solicita una confianza, suscita una larga paciencia. Despierta una cierta ternura. Como hace Dios"<sup>105</sup>.

En la experiencia icónica del hombre, Florenskij concibe la imagen como "don ontológico de Dios", una especie de fundamento espiritual propio de cada hombre; mientras que, por su parte, la semejanza representaría la posibilidad (dinámica) de "perfección espiritual"<sup>106</sup>.

## NOTAS

1. Para una reseña biográfica amplia y documentada de Pavel A. Florenskij ver VALENTINI, Natalino, *Pavel A. Florenskij. La sapienza dell' Amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Bologna, Edizioni Dehoniane, s/d, Capitolo primo, Nuovi Saggi Teologici. *La Vicenda umana e intellettuale di Pavel A. Florenskij*, pp.29-53. Como testimonio de la nueva situación espiritual que se vive en la Rusia contemporánea ver la reconstrucción de la vida y la obra de P.A. Florenskij en Moscú en el catálogo de la muestra dedicada a este pensador en enero de 1989: AA.VV, *Vozvrascenie zabytych imen. Pavel Florenskij*, Katalog vystavki, Moskva, 1989. Para una adecuada introducción al clima espiritual de los años de formación de Florenskij en la Rusia pre-revolucionaria ver KAUCHTSCHISCHWILI, Nina, *Prefazione. Pavel Floresnskij nel duemila* in VALENTINI, N. *Pavel Florenskij: La Sapienza dell'amore*, op.cit. pp. 9-21. Se trata de una visión rica, matizada, profunda, donde se discierne, además, el importante papel de Florenskij para la cultura filosófico-teológica de Occidente con una acuidad y una fuerza espiritual admirables.
2. FLORENSKIJ, P.A. *Det'jam mojim Wospominanija proschlych dnei*, Moskva, Monskovskij Rabocij, 1992. Ahora traducida al alemán : FLORENSKIJ, P.A. *Meinen Kindern, Erinnerungen an eine Jugend in Kaukasus*, hzgb. MIERAU, Fritz und Sieglinde, Suttgart, Urachhaus, 1993.
3. FLORENSKIJ, P.A. *Meinen Kindern*, op.cit. cap. 6, pp. 263-302.
4. ID, *Ibid.* cap. 3, 4. *Sobre naturaleza y religión*, pp. 62-159.
5. VALENTINI, N. *Pavel Florenskij. La sapienza dell'amore*, op.cit. p. 31, n. 8 y 9. El Autor vuelve sobre las conexiones de las diversas teorías matemáticas con el pensamiento filosófico-teológico de Florenskij, ya que éstas son muy importantes.
6. De este trabajo fue publicada sólo la Introducción por parte de S.S. DEMIDOV, A.N. PARSIN (Eds.) in IMI (1988), pp. 159-177. Por su parte, N.E. ZUKOVSKIJ (1847-1921) discípulo de

Bugaev, fue un estudioso de la mecánica y es conocido como uno de los fundadores de la hidrodinámica y la aerodinámica modernas, así como autor de numerosas investigaciones en el campo de la mecánica teórica.

7. FLORENSKIJ, P. *Preryunost', kak element mirovozzrenija* in VALENTINI, N. *Pavel Florenskij*, op.cit. p. 32, n. 11. Ver además *Ob odnoj predposylke mirovozzrenija* (Sobre el presupuesto de la concepción del mundo) in *Vesy*, 9 (1904), pp. 24-35.

8. FLORENSKIJ, Kirill. P. *O rotobach P.A. Florenskogo* in *Trudy po znakovym sistemam* 5 (1971) pp. 501-503.

9. Ver BELYJ, A. *Nakalo veka* (El inicio del siglo), Moskva, Chudozestvennaja literatura, 1990, Leningrad, 1933.

10. En los años que correspondieron al periodo zarista hubo en Rusia una intensa actividad intelectual y específicamente filosófica. La filosofía rusa se expresaba en la revista de filosofía más importante de aquel periodo: *I Voprosy filosofij i psichologij* (1890-1917) (Problemas de filosofía y de psicología) en cuya dirección y redacción figuran -por años- Lev M. Lopatin y A.I. Vvedenskij. Sobre la amplitud, la vivacidad y la profundidad del debate filosófico que se desarrolló entonces ver el trabajo precioso y completo de MASTROIANI, G. *La filosofia in Russia prima della rivoluzione*, Milano, Guerini e Associati, 1989.

11. BELYJ, A. *Nacalo veka*, 274,

12. VALENTINI, N. *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore*, op.cit. p. 34. n. 19 Ver además Belyj, A. *Gli spettri del caos. Simboli e simbolisti russi*. Milano, Guerini e Asocciati, 1989. ID. *Il colore della parola. Saggi sul simbolismo*, Napoli, Guida, 1989. En estos libros transita una admirable galería de autores literarios reunidos en torno al proyecto teórico del simbolismo ruso [a distinguir precisa y cuidadosamente de otras versiones del simbolismo].

13. Ver GEORGIJEWSKI, A.I. *Pavel A. Florenskij Theologue und Philosoph* in *Stimme der Orthodoxie*, 2, (1971), pp. 55-58.

14. Ver KAUCHTSCHISCHWILI, N. *Pavel Florenskij. Tappe di una formazione* in *Il sale della terra. Racconto della vita dello Starec ieromonaco abba Isidoro dell skit di Getsemani* in *Christianin* (El Cristiano) 10-12, (1908), 1 e 5 (1909) Introduzione curata da N. KAUCHTSCHISCHWILI, trad. di E.Treu. Magnano, Comunità di Bose, Qiqajon, (VC) 1992. Como queda claro a partir de esta rigurosa reconstrucción biográfica, en ese periodo de estudios teológicos Florenskij realizaba estudios de lógica simbólica y

teoría del conocimiento, junto con investigaciones filológicas y arqueológicas. Ver VALENTINI, N. *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore*, op.cit. p. 36, n. 22.

15. FLORENSKIJ, P. *Autoreferat (Nota Autobiográfica)* in *Voprosy filosoft*, 12, (1989), 112; tr. it. A cura di BECECCO, F -FABIANI, L. in *Rassegna Sovietica*, 5 (1990), pp. 125-134, n. 128. Ver además *Dizionario Enciclopedico* del Istituto bibliografico ruso Granat, Moskva, 1927, vol. 44, pp. 143-144, donde se publica el citado *Autoreferat* -a pedido de la redacción- bajo la voz *Florenskij*, en razón de la dificultad encontrada para trazar una síntesis de su pensamiento. Esta nota *autobiográfica* fue redactada por Florenskij entre 1925-1926; es un punto de referencia indispensable para el examen de su pensamiento.

16. FLORENSKIJ, P. *Autoreferat*, op.cit. p.128.

17. ID, *Ibid.* p. 128.

18. Ver VALENTINI, N. *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore*, op.cit. p. 38.

19. FLORENSKIJ, P. *Ekklesiologischeskie materialy: Ponjatje cerk'vi v sv. Pisani* in *Bogoslouskie Trudy*, 12 (1974), pp. 78-183. De estos años conviene destacar por su peculiar relevancia su trabajo *Lekcija i Lectio (Lección y Lectio) Prascury ljubomudrij (Los antepasados de la filosofía)* in *Bogoslouskij Vestnik*, (1910), pp. 614-644, que muestran su metodología hermenéutica.

20. VALENTINI, N. *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore*, op.cit. p. 39. N. 33.

21. La obra fue redactada hacia 1920 y permaneció inédita hasta 1967. Ver FLORENSKIJ, P. *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, tr.it. a cura di N. MISLER, Roma, Casa del Libro, 1984.

22. La primera publicación de esta obra se hizo en París. En 1968, en forma incompleta. En 1972 apareció la versión completa en ruso, en Moscú, en la revista *Bogoslouskie Trudy*, No. 9. En italiano hay que esperar hasta 1977: FLORENSKIJ, P. *Le porte regalí. Saggio sull'icona*, [PR ], trad.. It. di E. ZOLLA, Milano, Adelphi, 1977. Ver además FLORENSKIJ, Père Paul, *La perspective inversée, suivi de L'iconostase*, tr.fr. Fr. LHOEST, Paris, L'âge de l'homme, 1992.

23. KAUCHTSCHSCHWILI, N. *Pavel Florenskij. Tappe di una formazione*, op.cit. p. 388.

24. Id. *Makrokosm i mikrokosm* in BT, 24 (1983) pp. 230-241, publicado en la revista *Stimme der Orthodoxie*, 1-2, (1988); la

investigación de la relación entre el macrocosmos y el microcosmos es efectuada en diversas perspectivas: gnoseológica, biológica, económica, psicológica, metafísica, religiosa. Ver Id, *Opravdanie Kosmosa (La justificación del cosmos)* Sankt Petersburg, Isupov VKG, 1994.

25. FLORENSKIJ, P. *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, a cura di KAUCHTSCHISWILI, N, tr.it. E. TREU, Milano, Guerini, Associati, 1989.

26. Debemos esta observación a Mlle Prof. Francoise Lhoest traductora fiel y paciente de Pavel A. Florenskij: *La perspective inversée. L'iconostase et autres écrits*, Paris, L'âge de l'homme, 1992, *La laure de la Trinité Saint Serge et la Russie*, p. 28,ss. En ocasión del 650 aniversario de la Laura el artículo fue vuelto a publicar con "ciertos cortes en los números de febrero y marzo de 1988 del *Zurnal Moskovskoj Patriarchii*", aumentado gracias a las notas explicativas muy ricas traducidas por Mlle Lhoest. Los cortes producidos durante el período soviético se indican entre corchetes cuadrados dado su interés. La traducción francesa de Daniel Struve, aparecida de manera anónima en *Messenger Orthodoxe*, No. 84 (1979, 4) ha sido tenida en cuenta y se traducen también las notas de V. Kozlova. Se incluye una indicación preciosa acerca de lo que Florenskij llamaba *la percepción global del Estado ruso*, idea ésta que resulta el eco de un pensamiento fundamental de la célebre exposición del Prof. V.O. Klutchevskij con ocasión del quinto centenario de la muerte de San Sergio, exposición pronunciada en la Academia eclesiástica de Moscú en 1892, titulada: *La importancia de San Sergio para el pueblo y el estado rusos*. Klutchevskij indicaba que la idea misma de la "reunión" de la tierra rusa se basaba en el fundamento inquebrantable de la espiritualidad y de la moral que San Sergio había anclado en la vida rusa con sus grandes contemporáneos: el santo Metropolitano Alexis de Moscú y San Estéfano de Perm. Florenskij declara, además, que *la Laura es la manifestación de la idea rusa*. Esta expresión *la idea rusa* es empleada por primera vez por Dostoevskij en su ensayo: *La concepción utópica de la historia* [2, pp. 46-7]. Dostoevskij ha definido "la idea rusa" como "una aplicación activa de nuestro tesoro, de nuestra Ortodoxia, al servicio de toda la humanidad" [Ibid. p.47]. Este término ha sido integrado al vocabulario corriente de Florenskij gracias a Vladimir Solo'ëv, *L'idée Russe*, 1888) y a Vassili Rozanov, *Autour de l'idée russe*, 1911.

27. SENTALINSKIJ, *I manoscritti non bruciano. Gli archivi letterari del KGB*, Milano, Garzanti, 1994.
28. Id, *op.cit.* p. 171-206. Los detalles que conciernen al arresto, la instrucción y la ejecución del P. Pavel Florenskij son accesibles en traducción italiana -a partir de los herméticos archivos de la Lubjanka- *Non tradire le tue convinzioni ... La verità sulla fine di Pavel Florenskij* in *L'altra Europa*, 1, (235) (1991), 34-39.
29. ATTI KGB, *I manoscritti non bruciano*, p. 174.
30. FLORENSKIJ, P. *Lettere dal lager* in SENTALINSKIJ, V. *I manoscritti non bruciano*, p. 192. Ver además CIRKOV, J. Solovki in *Sovetskaja Kul'tura*, 4, 3 (1989), 6.
31. ANDRONIK (Igumeno), (TRUBACEV, A.S.), *Father P. Florenskij: That you remember the Lord* in *The Journal of the Moscow Patriarchate*, 5 (1982), 18-29.
32. SENTALINSKIJ, V. *I manoscritti non bruciano*, p. 197. La cursiva es nuestra.
33. VALENTINI, N. *Pavel Florenskij: La sapienza dell'amore*, p. 46.
34. BULGAKOV, S. *Sujascennik o. P. Florenskij*, 1943, manuscrito citado por ZERNOV, N. *La rinascita religiosa*, p. 112, in *Vestnik*, 101-102, (1971) pp. 126-137.
35. NESTOR, *Povest' vremennyh let*. A.S. LICHÁCEV, Moskva, 1930, tr. it. T. SPIDLIK, *La spiritualità russa*, Roma, Studium, 1981. pp. 33-36, la cursiva es nuestra. Ver además GITERMANN, V. *Storia della Russia*, Firenze, 1, p. 728.
36. KOLOGRIVOF, I. *Santi russi*, Milano, La casa de Matriona, 1977, p. 134.
37. BULGAKOV, S.N. *The Orthodox Church*, London, 1953, p. 150.
38. FLORENSKIJ, P. *Le porte regali*, tr. it. E.ZOLLA, Milano Adelphi, 1977.
39. VALENTINI, N. *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore*, p. 194.
40. DOSTOEVSKIJ, F. *Demonios* in *Obras completas*, trad. pról. y notas de R. Cansinos Assens.
41. El trabajo que sintetiza -de manera admirable- los rasgos teológicos y espirituales más importantes de esta reflexión sobre

la belleza es el de T. SPIDLIK, *La bellezza salverà il mondo* in AA.VV. *La Chiesa nella storia. Mille anni di cristianesimo in Russia*, Padova, Gregoriana, 1989, pp. 105-122. Ver además el importante trabajo de KAUCHTSCHISCHWILLI, N. *Spiritualità e bellezza. Dialogo a distanza con la cultura russa* in AAVV. *Nil Sorskij e l'esicasmò*, Magnano, Qiqajon, (VC) 1995, pp. 21-38.

42. GIVONE, S. *Dostoevskij e la filosofia*, Barr, Laterza, 1984, p. 79. Obra que interesa particularmente para acceder al pensamiento de Dostoevskij tanto desde el interior de la filosofía rusa, cuanto desde la filosofía occidental.

43. DOSTOEVSKIJ, F. *Los hermanos Karamazovi* in *Obras completas*, ed. cit., Parte II, libro VI, cap. 2, p. 1048.

44. PAREYSON, L. *La sofferenza inutile in Dostoevskij* in *Giornale di Metafisica*, 1982.

45. DOSTOEVSKIJ, *Los hermanos Karamazovi*, ed. cit., Parte I, libro III, cap. 3, pp. 916-917.

46. GIVONE, S. *Dostoevskij e la filosofia*, p. 88.

47. Algunos estudiosos del tema hablan de "una estética bíblica", así por ejemplo RAVASI, G. *Per un'estetica bíblica* in *Rassegna di Teologia*, 30 (1989) p. 39; ID. *La Biblia e l'arte* in AA.VV. *L'uomo di fronte all'arte*, Milano, Vita e Pensiero, 1986, 105-137. Ver además CAVEDO, R. *La bellezza nella Biblia* in *Testimoni nel mondo*, 3, 1981, 310. Un tratamiento comprensivo de esta cuestión puede verse en *Atti del Convegno di Biblia*, Venezia, 1998; AA.VV. *L'arte e la Biblia: immagine come esegesi bíblica*, Firenze, Giuntina, 1992.

48. EVDOKIMOV, P. *Teologia della bellezza*, Milano, Paoline, 1971. Ver también RAVASI, G. *Per una estetica bíblica*, p. 40.

49. GRUNDMANN, W.-BERTRAM, G. *Kalós* in *Grande lessico del nuovo testamento*, Brescia, Paideia, V, 1969, 5-64.

50. RAVASI, G. *Per una estetica bíblica*, p. 40.

51. FLORENSKIJ, P. *Stolp i utverzdenie Istiny. Opyt pravoslavnoy teodicej v dvenadcati pis'mach*, Put', Moskva, 1914, tr. it. *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di E.ZOLLA, tr. it. P.MODESTO, Milano, Rusconi, 1974 (CFV).

52. ID. *Ibid.* pp. 703-704.

53. ID. *Ibid.* pp.40-41.

54. RAVASI, G. *Per un' estetica biblica*, p. 41.
55. AVERINCEV, S. *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, Bologna, Il Mulino, 1988, ver especialmente: *L'essere come perfezione - La bellezza come essere*, cap.I, pp. 63-94.
56. PIFANO, P. *Sulla bellezza*, Napoli, D'Auria, 1983, p. 61.
57. DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nom.* IV, 7.
58. DELL'ASTA, *L'uomo nella tradizione bizantina in Russia cristiana*, 2 (1980) pp. 56-71.
59. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II, 5, 21, 1.
60. MAXIMO CONFESOR, *Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia*, PG, 4, 132<sup>a</sup>.
61. Ver *Filocalia* tr. it. a cura di ARTIOLI, M. B. e LOVATO, M. F. Torino, Gribaudi, 1982-1987, 4 vol. Se trata de un repertorio de los textos más prestigiosos de la literatura patristica del mundo griego oriental y eslavo ortodoxo sobre la belleza.
62. VALENTINI, N. *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore*, p. 168.
63. EVDOKIMOV, P.N. *L' amore folle di Dio*, Roma, Paoline, 1981.
64. PIFANO, P. *Sulla bellezza*, p. 48.
65. LOT-BORODINE, M. *La deification de l'homme*, Paris, Cerf, 1969.
66. FLORENSKIJ, P. *CFV*, p. 137.
67. GREGORIO NISENO, *De virginitate*, PG, 46, 364.
68. MAXIMO CONFESOR, *Mystagogia*, PG, 91, 701.
69. GREGORIO NISENO, *De virginitate*, PG, 46, 364.
70. FLORENSKIJ, P. *La Laura della Trinità e di San Sergio e la Russia*, op.cit., Ver D. ANGE, *L'Étreinte de feu. L'icône de la Trinité de Roublou*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980. Ver además G. BUNGE, G. *Lo Spirito Consolatore. Il significato dell'iconografia della santa Trinità. Dalle catacombe a Riblëv*, Milano, La Casa de Matriona, 1995.
71. FLORENSKIJ, P. *Giota perenne in Russia cristiana*, 3 (1983) pp. 58-64. El texto pertenece a una homilía predicada por Florenskij el 7 de enero de 1907 en el pueblito de Toptygin.

72. FLORENSKIJ, P. *CFV*, p. 139.
73. ID, *Ibid.*
74. *Ibid.*
75. *CFV*, p. 148. Ver además la larga nota 64 en las pp. 707-710 sobre la incomprensión de la cultura pagana del misterio de la luz trinitaria.
76. ECO, U. *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milano, Bompiani, 1987.
77. FLORENSKIJ, P. *CFV*, P. 148. Donde se lee este texto esclarecedor: "Para reconocer un significado es preciso poseer una hipótesis, para expresar una hipótesis que claramente contradiga las normas de la razón era preciso vivir en las entrañas de la santísima Trinidad, ser Hijo de Dios, y para poder verificar esta hipótesis era necesaria una autoridad fundada sobre un amor que se sacrifica a sí mismo sobre una pureza inmaculada, sobre una belleza inalcanzable, y sobre una sapiencia incontestable. Fuera de Cristo era imposible la hipótesis de la Trinidad y, entonces, la visión absoluta".
78. VATTIMO, G. *Poesia e ontologia*, Milano, Mursia, 1985 (2ª ed.) p. 143.
79. FLORENSKIJ, P. *CFV*. P. 140.
80. *Ibid.*
81. *Ibid.*
82. DOSTEVSKIJ, F. *Il sogno di un uomo ridicolo*, Napoli, Argonauta, p. 47.
83. FLORENSKIJ, P. *CFV*, p. 141.
84. ID, *Ibid.* p. 279.
85. JUAN CLIMACO, *Escala*, 7.
86. FLORENSKIJ, P. *CFV*, P. 140.
87. USPENSKIJ, B. A. *Per un'analisi semiotica delle antiche icone russe* in AA.VV. *Ricerche semiotiche*, a cura di J. LOTMAN e B. USPENSKIJ, Torino, Einaudi, 1976, pp. 338-397.
88. JOOS, A. *Dalla Russia con fede. Vie dell'originalità cristiana russa*, Roma, Vivere in, 1991.
89. GREGORIO NISENO, *De vita Moysis*, PG, 44, 377 b, in

*Cantica canticorum*, PG, 44, 1028 d.

90. LOSSKY, V. *La teologia mistica nella Chiesa d'Oriente*, tr. it. M. GIRARDET, Bologna, EDB, 1985, p. 5.

91. BERDJAIEV, N. *L'idea Russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)* Milano, Mursia, 1922, cap. X, p. 11.

92. EVDOKIMOV, P. *Cristo nel pensiero russo*, tr. it a cura di. B.MAGI, Roma, Città Nuova, 1972, p. 35.

93. TRUBECKOJ, E. N. *Contemplazione nel colore. Tre studi sull'icona russa*, Milano, la Casa de Matriona, 1977, p. 43.

94. DELL'ASTA, A. *Dostevskij e l'iconicità* in *L'icona e l'iconicità nella tradizione del pensiero russo* in AA.VV. *Chi a paura del rosso, del giallo, del blu. Immagine icona visione*, Milano, Jaca Book, 1987, p. 16.

95. MANSI, XVI, p. 400 citado por EVDOKIMOV, P. *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, tr. it. Roma, Paoline, 1982, p. 182.

96. EVDOKIMOV, P. *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, tr. it. Di P.G. DA VETRALLA, Roma, Paoline, 1969, 1983, p. 24.

97. VALENTINI, N. *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore*, op.cit. p. 197.

98. PAREYSON, L. *Filosofia ed esperienza religiosa* in *Annuario Filosofico* 1 (1985), Milano, Mursia, p. 26.

99. ID, *Ibid.*

100. S. AGUSTIN, *De doctrina christiana*, I, VI, 6.

101. FLORENSKIJ, P. *PR*, pp. 166-167.

102. ID, *Ibid.* 171-172.

103. ID, *Ibid.*, p. 64.

104. EVDOKIMOV, P. *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, tr. cit. p. 32.

105. ANGE, D. *Dalla Trinità all' Eucharistia. L'Icona della Trinità de Rublëv*, Milano, Ancora, 1984, p. 46.

106. FLORENSKIJ, *PR*, p. 43.

## **RECENSIONES**

NÉSTOR A. CORONA, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*. Buenos Aires, Biblos, 2002, 239 pp.

Este trabajo contiene un análisis pormenorizado de la cuestión de Dios en Heidegger. Para ello, el Autor, que constantemente demuestra un notable dominio de los textos heideggerianos, establece como hilo conductor de este análisis, la génesis de las diversas perspectivas y posiciones que el filósofo alemán ha manifestado sobre el particular. La tarea no resulta ciertamente sencilla considerando la gran complejidad, no exenta de ambigüedades, de una obra que el célebre Friburgués ha desarrollado durante prácticamente cinco décadas. Por otra parte, al tratar la cuestión de Dios en Heidegger no puede evitarse su vinculación con la crítica pronunciada por el filósofo contra la metafísica tradicional, en tanto su versión de lo divino surge, en principio, como provocada por el contraste y distanciamiento respecto de la metafísica, que, ulteriormente, lo conducirá a una peculiar sintonía con el auténtico poetizar.

Así, el Autor distingue etapas en el pensar de Heidegger en torno a Dios, siendo evidente ya desde sus primeras lecciones su preocupación por lo religioso. Luego, en *Ser y Tiempo*, parecerá proceder de modo exclusivamente filosófico sin hacer mención a aquella cuestión, pero ésta volverá a emerger cuando el trayecto del pensar que ya se insinúa, lleve a Heidegger a explicitar su divergencia respecto de la metafísica tradicional a la que reprochará haberse convertido en una "onto-teo-logía", es decir, en un pensar que ha considerado no sólo la totalidad de lo real, sino a Dios mismo, como mero ente conceptualizable y como tal, objeto de dominio para el sujeto racional. En tal planteo, el ente objetivable campea en desmedro del ser como tal y este olvido del ser como diferente del ente y fuente abismal de todo cuanto es, también acarrea la ausencia de un Dios verdaderamente "divino" que nunca admite su

reducción a mero objeto. Sin embargo, esta crítica a la concepción metafísica imperante sobre Dios no resulta la última palabra pronunciada por Heidegger al respecto. Las consideraciones positivas sobre lo religioso aparecerán en sus reflexiones sobre lo dicho en el poetizar, cuyo paradigma encuentra el Friburgués en la poesía de Hölderlin (13).

Ese trayecto es el que se propone recorrer el Autor a través de los cinco medulosos capítulos que componen este estudio.

En el primero de ellos (centrado particularmente en *Vom Wesen des Grundes*, *Der Satz vom Grund* y *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*) trata sobre la crítica heideggeriana a la metafísica habida hasta el presente. Ella ha terminado identificando ese fundamento con un ente o una parte objetiva de los entes que pueden resultar conceptualizados y dominados por la razón, sin advertir que el ser como tal, único fundamento infundado, no tiene carácter entitativo, sino que, siendo su fuente, difiere de todo ente. El ser, pues, no cae, como el ente, en el ámbito de vigencia del principio de razón. El ser no es "fundamento racional", no es "razón", sino el fondo o abismo inabarcable (*Ab-Grund*) por el cual se torna posible la presencia de todo ente. Pero identificando el fundamento con algo entitativo, la metafísica ha hecho además de Dios un ente supremo, causa primera productora de todo ente. Sin embargo, esta representación metafísica de Dios, accesible al dominio del sujeto racional, nada tiene que ver con el "Dios verdaderamente divino" del hombre religioso. Así, parece que resulta preciso abandonar la concepción filosófica del Dios ente-objeto-causa suprema para poder dar lugar al Dios divino, anterior a toda representación racional objetivante.

A partir de esta crítica, el segundo capítulo se plantea el vínculo entre el ser, comprendido ahora como diferente de lo entitativo objetivable, y el "Dios divino" del hombre religioso. Al respecto, Heidegger se refiere

al ser como lo que instauro al mundo permitiendo así el manifestarse de los entes y, con ello, la posibilidad de experimentar la cercanía de lo Sagrado; en efecto, sólo la verdad del ser permite pensar propiamente la esencia de lo Sagrado, que conduce a la esencia de la Divinidad, desde la cual, a su vez, recién podría pensarse lo expresado en la palabra "Dios". Parece, pues, que Heidegger abandona la concepción metafísica del Dios ente supremo, para permitir un acercamiento a otro modo de pensar en el que Dios pudiera manifestarse más auténticamente.

Así, en el tercer capítulo, el Autor se adentra en un nuevo modo de pensar que paulatinamente va cobrando perfiles más definidos en la obra del Friburgués. Escritos como *Bauen, Wohnen, Denken*, o *Das Ding*, o *...dichterisch wohnt der Mensch*, muestran ahora un pensar que ha hallado en la poesía, sin identificarse con ella, un lenguaje alternativo. Este "pensar en pos de la poesía", que parece apartarse progresivamente de la cuestión, más cercana a la metafísica, del ser y el ente en su diferencia, descubre ahora al Cuarteto (*Geviert*) de Cielo y Tierra, Divinos y Mortales, como horizonte de despliegue de la existencia humana manifiesto en toda cosa. La "cosa" no designa ni el objeto dominable por la razón, ni el recurso disponible al poder de la técnica, sino lo familiar, lo cercano, lo entrañable que nos adviene y cabe lo cual somos, que sólo se revela ante una mirada y una palabra poéticas, como horizonte en el que se conjuga el silencioso diálogo de lo celeste y lo terreno, de nuestra mortalidad y lo divino. En esta interrelación cuaternaria son los "Divinos" los que hacen señas hacia un Dios que constantemente se manifiesta permaneciendo, sin embargo, oculto. Los Divinos son anuncios o señales de una Divinidad que, en tanto propiamente Dios, permanece siempre lejano y accesible tan sólo en los signos que deja ver en las cosas. "En estos escritos el pensamiento de Heidegger se halla íntimamente cualificado por el poe-

zar de Hölderlin" (87), instancia particularmente decisiva puesto que, a partir de aquí comienzan a perfilarse los rasgos del Dios divino tal como Heidegger lo entiende más allá de su oposición al Dios de la metafísica o de su genérica comprensión como Aquel ante el que el hombre ora, ofrece sacrificios, cae de rodillas, toca instrumentos y danza. Este Dios divino se anuncia, ha de venir, y en tal sentido, parece distanciarse igualmente de lo divino griego como del Dios cristiano, entendidos ya como los dioses "sidos". Éste, en cambio, es un Dios lejano que se acerca manifestándose en las cosas, pero permaneciendo desconocido (132). Es entonces cuando el pensar heideggeriano remite a un acontecimiento fundante que trasciende incluso el ser y se encuentra más allá de él.

A este misterioso *Ereignis* está dedicado el cuarto capítulo. "Más allá del ser' se muestra a este pensamiento -progresivamente- lo *Ereignis*, y ello acontece en un cierto nuevo lenguaje" (133) que, en ocasiones, parece entrar en paradójal contradicción con los modos de expresarse anteriores a esta etapa. El ente es por el ser, pero el ser propiamente no es: el ser se da (*Es gibt Sein*). Esta donación proviene de un acontecimiento original (*das Ereignis*) a partir del cual resultan posibles ser y pensar en su mutua copertenencia. Sin embargo, este acontecer donante es propiamente inaccesible al pensar y al lenguaje, se sustrae al pensamiento objetivante y sólo da lugar al prestar oído pensante del poetizar para conducir a lo sin nombre donde únicamente cabe la escucha silenciosa en total serenidad (*Gelassenheit*). Paradójicamente, es la época de la técnica, que ha extremado la consideración de lo real como lo puramente disponible, la que, provocando el peligro más amenazante, ha abierto el camino hacia el develamiento de esta experiencia radicalmente diferente que, por lo demás, significa la salvación respecto del dominio manipulador de la técnica.

No obstante, observa el Autor, cuando Heidegger habla de lo *Ereignis*, de este acontecer donante que aparece como "lugar de silencio" y "corazón sereno del desocultamiento", no habla de Dios. Qué relación tiene lo allí dicho con Dios y qué podría significar propiamente Dios en el marco del pensamiento heideggeriano, es el tema central del quinto y último capítulo que, dejando de lado las posibles objeciones a la concepción filosófica tradicional de Dios, intenta establecer puntos de contacto, pero también diferencias esenciales entre dos versiones del Dios "divino" (esto es, no filosófico-racional), confrontación que por la indudable "coexistencia" de ambas en nuestro horizonte -e incluso, con toda evidencia, en la propia experiencia vital y pensante de Martin Heidegger- no puede evitarse: por una parte, el Dios de la fe bíblica (en tanto Dios creador y trascendente, a la vez manifiesto y hecho efectivamente presente en un momento concreto de la historia humana) y, por otro lado, el Dios Lejano y desconocido del pensar heideggeriano, Dios hacia el que señalan las cosas en el juego cuaternario de Cielo, Tierra, Mortales y Divinos que en ellas se revela, pero totalmente inaccesible incluso al pensar poetizante, cuyo último confín se encuentra en la serena escucha que no puede avanzar más allá de lo *Ereignis* como misteriosa donación que hace posible ser-tiempo y pensar. En este sentido, el Dios heideggeriano es el "último Dios", no como término de una serie, sino como aquel en que se llega a la experiencia de un límite insuperable. No obstante, la posibilidad de vislumbrar a Dios en esta ultimidad es algo que no se ha dado desde siempre, sino que se abre recién en esta época de sofocante dominación técnica.

Ahora bien, parece evidente que ese Dios no puede ser entendido ni como un retorno de los dioses griegos, ni como el Dios de la fe judeo-cristiana (217-218). En particular con respecto a este último, señala el Autor que, si bien el encuentro de la filosofía griega con la fe bíblica promovió una metafísica que ha pensado en pos

de la fe, siempre fue claro que la teología racional resultante no agotaba el misterio divino. El Dios de la fe (Yahweh-Cristo) es un Dios que crea (no como mero hacer-producir de un ente-causa primera, sino como donación difusiva del acto de ser) y que, a la vez, salva, haciéndose Él mismo concretamente presente en la historia. Este Dios, al par Ser y Amor, sobrepasa a todas luces la estrecha concepción metafísica denunciada por Heidegger, y no se identifica con el Dios *causa sui* fijado por la filosofía moderna. Incluso se pregunta el Autor cómo sería posible comprender el donar proveniente de aquello último (llámese *Ereignis* o como sea) eludiendo una cierta continuidad "de naturaleza" entre la intimidad de lo último y su donar, que es la esencia del crear (189). El problema de la analogía entre la fuente y lo fundado, tan propio de la metafísica inspirada en la fe, se halla silenciado en Heidegger. En todo caso, tan sólo puede hablarse de una analogía en el plano de la significación, pues los Divinos "hacen señas" hacia el Dios Lejano, pero no guardan comunidad alguna con Él mismo. Son un recordatorio, son signos no efectos: en ellos se da la "palpitante ausencia" de Dios mismo, en ellos se acerca incesantemente el Lejano sin hacerse nunca presente. En cambio, "para la fe en Jesús como el Cristo, Dios y su figuración *histórica* coinciden en una misma presencia: este aquí es -se hace presente como- figura (hombre) y Dios. Ya no hay la distancia entre dos presencias -que sólo se continúan como lo que señala y lo señalado: los Divinos y Dios-: en una presencia se unen íntimamente y así 'comunican' Dios y figura humana." (194).

Por eso, piensa el Autor, el Dios Lejano de Heidegger que se manifiesta en las cosas y en la intimidad de la experiencia de nuestra mortalidad, resulta ajeno a un compromiso con la historia singular y concreta porque su manifestación nunca llega a ser la presencia personal de Dios mismo. Lo Lejano y Sereno sin nombre, ante todo manifiesto a los poetas en las cosas, se halla

cerca del Dios cristiano por su carácter misterioso e inobjetivable. Pero ante el Dios presente en la vida de los cristianos, aparece "como lo indeterminado respecto de lo determinado, y así podría ser visto, por la fe cristiana, como la cualidad religiosa precristiana de nuestra época posmetafísica, postécnica y -desde la visión de Heidegger- poscristiana" (220). Y luego agrega: "Un sin nombre soberano que todo lo da y que se acerca y manifiesta en las cosas en un momento de la historia -manteniendo sin embargo su intimidad en retiro, más allá de esa manifestación- es, visto así modélicamente, como un cierto precursor del Dios cristiano -en rigor tanto del Dios del Antiguo como del Nuevo Testamento-, que la teología puede reconocer como tal" (220).

Por otra parte, es cierto que, tanto el pensador cristiano -filósofo y teólogo- como Heidegger piensan en pos de una experiencia y un lenguaje religiosos, pero mientras desde la fe bíblica no se renuncia al discurso metafísico del ser, sino en todo caso, se lo amplía y sobrepaja, desde la palabra poético-religiosa el pensamiento heideggeriano cree necesario un nuevo lenguaje y, finalmente, el silencio. Esa elección preferencial por los poemas de Hölderlin en lugar de los escritos bíblicos ha sido provocada en Heidegger por un "ateísmo metodológico", por una decidida prescindencia de la caracterización del Dios de la fe. Nada se dice al respecto; tan sólo se rechaza su elaboración metafísico-teológica. ¿Por qué Heidegger, que poseía una formación teológica cristiana, finalmente no ha abordado su crítica a la metafísica desde la palabra bíblica como parecía anunciarse en el comienzo de su trayectoria filosófica y tal como, de hecho, resulta posible hacerlo? (226). Y, sobre todo, concluye el Autor, "¿por qué declarar más originario y 'más divino' lo que se manifiesta en la poesía que lo que se manifiesta en la poesía bíblica?" (227).

Espléndidamente conducido, acaba aquí el trayecto

de este estudio doblemente meritorio: por un lado, despliega paso a paso la progresiva conformación de la óptica heideggeriana sobre aquello que hayamos de llamar Dios y, por otro, pone en evidencia la elección de criterios que el pensador Friburgués nunca se ha ocupado de justificar y que, quizás, puedan resumirse en la recusación de todo contenido de la fe como objeto de reflexión en el plano del filosofar. Por qué la poesía debería sustituir a la fe como fuente inspiradora de un pensar acerca de lo divino es algo que obedece a una decisión extrafilosófica de carácter último.

Con ello se llega probablemente al límite de la cuestión y al fin de este estudio que ha avanzado tan lejos como ha sido posible. Otras perspectivas interpretativas siempre serán factibles, pero el carácter amplísimo y ordenado del análisis abordado en este libro lo convierten en una obra de particular interés sobre el tema.

Silvana Filippi

**ANA MARTA GONZÁLEZ**, *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental*. Pamplona, Eunsa, 2000, 176 pp.

Esta obra de la Prof. González prolonga el desarrollo de una ininterrumpida tarea científica y académica en el área de la *filosofía práctica* que ella liga -en una inseparable relación- a la metafísica y la antropología filosófica clásicas, sin hablar, claro está, de la historia de la filosofía en su totalidad hasta nuestros días. Su meditación filosófica nos ha entregado ya valiosos trabajos que se suceden con admirable regularidad en el tiempo; así entre los últimos cabe recordar aquí: *Natu-*

raleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann, Pamplona, Eunsa, 1996; *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998; *El compromiso multicultural in Expertos en sobrevivir*, Pamplona, Eunsa, 1999; *El faktum de la razón: la solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Pamplona, 1999; *Derecho natural y derechos humanos: síntesis práctica y complementariedad teórica in Tópicos. Revista de Filosofía*, 1999.

Fiel representante de la que podemos llamar hoy *Escuela de Navarra*, ha colocado su estudio de la Bioética en la perspectiva riquísima que señalara, en su momento, Giovanni Russo a través de la totalidad de su obra que es, precisamente, la de la *Bioética fundamental*.

El libro que presentamos tiene méritos diversos que quisiéramos destacar en el ámbito -cada vez más importante- de la lengua y el pensamiento *hispánicos*. Uno de ellos es el conocimiento seguro de las fuentes y las obras de última generación de la *bioética anglosajona*, especialmente de aquellas publicadas en alemán que, por muchas razones, resultan menos accesibles a los lectores en español y que, no obstante, son importantes. En todos y cada uno de los casos, la Autora nos hace conocer las citas utilizadas en lengua original, lo cual resulta muy útil para la tarea de *seminarios y cursos universitarios* que encontrarán allí material e indicaciones precisas. Además, este libro nos propone una reflexión que no descuida los hechos históricos esenciales en la constitución de la Bioética y, por consiguiente, sus *coordenadas culturales* y, al mismo tiempo, desarrolla una verdadera meditación filosófica sobre la estructura y los propósitos de la Bioética desde su creación de la mano de V. R. Potter. En efecto, como se recuerda, el conocido oncólogo norteamericano había propuesto la nueva disciplina como *un puente entre mundos separados*: el de las ciencias biomédicas, en

plena expansión de su desarrollo, y el de ciertos valores humanos que aparecían inicialmente en serio peligro a causa de aquel desarrollo tecnocientífico. Más aún, Potter asignaba a la Bioética la misión de garantizar la supervivencia del *ecosistema* a través de la *regulación* del conocimiento científico en curso, en la plena conciencia de sus peligros y abusos ya presentes entonces. El punto es importante, porque se suele olvidar o por lo menos no se menciona con la necesaria frecuencia, que la Bioética de Potter incluye además de la opción *clínica*, la *ecológica*, en plena coherencia con el propósito de la Bioética como un *saber científico de mediación* entre el mundo de los hechos científicos y los valores humanos.

Por otra parte, la Autora propone con fina inteligencia la recuperación del *concepto de naturaleza* y de su correspondiente *finalidad*, perdidos o malversados a través de las diversas peripecias del pensamiento moderno. La clave de esta búsqueda y recuperación sigue siendo la filosofía *práctica* de Aristóteles y de Santo Tomás respectivamente, en un diálogo sereno y fecundo con las principales fuentes del pensamiento moderno concernidas en el tema propuesto. Por último, mérito admirable y eficaz de este libro es el de la *serenidad* y el *equilibrio* con los que propone y resuelve las cuestiones más críticas que surgen en el diálogo histórico-sistemático del pensamiento clásico señalado con los pensadores y las orientaciones más importantes del pensamiento moderno y postmoderno.

El lector agradecerá continuamente la tersa claridad con la que comienza este trabajo, entregando desde el *acápite* mismo la clave de la inteligibilidad de su tema y desarrollo posterior, a saber: el bellissimo texto de Pascal en sus *Pensées*, 127, 415-254: "La naturaleza del hombre se considera de dos maneras: una, según su fin, y entonces es grande e incomparable; otra, según la mayoría, como se juzga de la naturaleza del caballo y del perro, según la opinión de la mayoría [...] y entonces el

hombre es abyecto y vil. He ahí las dos vías que hacen juzgar del hombre diversamente y que tanto hacen polemizar a los filósofos". Desde esta doble perspectiva interpretativa de la *naturaleza del hombre* se comprenden las dos coordenadas culturales en las que nace el libro de Potter, fundador de la Bioética: (a) la de la *crisis ecológica* entendida como uno de los aspectos centrales del fracaso del proyecto moderno y (b) la de la necesidad imperiosa de superar la separación y aun el abismo entre *el mundo de los hechos de las ciencias* y *el mundo de los valores* o, en términos más generales: la separación entre las *ciencias de la naturaleza* y las denominadas *ciencias del espíritu* (p.12). Además la crisis del proyecto moderno, es la crisis del propósito de imprimirle al conocimiento científico moderno una clara orientación *práctica* en un arco histórico que va desde Descartes en su célebre pasaje del *Discours de la Méthode*, VI, en el sentido de un saber científico que, abandonando la teoría que se practicaba en las escuelas, se hiciera efectivamente práctico y "nos convirtiera en dueños y señores de la naturaleza", hasta la tesis 11ª de K. Marx sobre Feuerbach: "Hasta ahora los filósofos se han dedicado a contemplar el mundo, de lo que se trata ahora es de transformarlo". Ahora bien, ¿qué quería decir exactamente en ese contexto *saber científico práctico*?. Ante todo: *liberación* de los límites que la naturaleza o la sociedad seguían imponiendo al hombre y, entonces, la programación intelectual de un vasto proyecto de *dominio* sobre la naturaleza y de *control racional* sobre la sociedad humana (p.13). En todo caso, se hace presente ya una idea *guía* de la cultura científica moderna, la idea del *progreso indefinido* de la razón en su peculiar significado práctico. La historia posterior hasta nuestros días ha hecho manifiesta la crisis y aun el fracaso del proyecto moderno en este sentido preciso: ¿hasta qué punto se puede hablar en nuestros días de un *control racional de la sociedad humana* a la vista de la experiencia de las guerras mundiales sucesivas y

la procesión de guerras de intensidad y extensión media que llegan hasta hoy? ¿Obedece a un control racional de la sociedad actual el funcionamiento de los terribles *mecanismos de exclusión social, política y económica* que padecen millones de hombres en el mundo - independientemente de su raza, lengua o nación- no ya respecto de un determinado parámetro de *desarrollo* fijado por las naciones líderes sino, más bien, el del más elemental respeto a su dignidad humana y, por tanto, a sus derechos humanos? ¿Es tolerable en términos de racionalidad y control social correspondiente, que frente a las crisis más agudas en el sustento de la condición humana de millones de hombres se sigan proponiendo argumentos y recetas abstractas que no tienen referencia directa con bienes reales y por tanto humanos? Y por otro lado y al mismo tiempo, ¿el control racional de la naturaleza se compadece con la sobreexplotación de los recursos naturales no renovables, con la contaminación deliberada de las grandes empresas transnacionales, con los graves daños que se ocasionan diariamente a la biodiversidad? ¿Se puede seguir llamando control racional de la naturaleza *exclusivamente* a lo que son *los intereses y las necesidades de algunos*? Éstas y otras cuestiones análogas que constituyen el contenido de la crisis ecológica, han promovido la aparición de las llamadas *éticas ecológicas* en las cuales el eje consiste en proponer el abandono de nuestra *actitud prometeica* y aun *despótica* respecto de la naturaleza y esto a través de, por lo menos, dos direcciones: (a) la de un *ecologismo radical* en donde el hombre sea despojado de toda prerrogativa sobre la naturaleza, entendiéndolo como un ser natural viviente *sin más*, e invocando una racionalidad falseada, ya que en este caso preciso se confunde la plenitud de la razón humana con la expresión y resultados de la *razón instrumental*; (b) la de un *ecologismo moderado* que, por el contrario, asume la plenitud de la razón humana y que, entonces, no la *reduce* a mera *razón instrumental*.

El libro de Ana Marta González es una amable y razonada invitación a no rechazar *todo* antropocentrismo ni, tampoco, a reducir la totalidad de la razón humana en su grandeza a la exclusiva acepción de razón instrumental, a través de la mostración simple pero profunda de la estructura del acto de conocimiento científico (hacerse *uno* con lo conocido) y, por lo mismo, vivir radicalmente la exigencia *ética* del conocimiento de las ciencias (y de las tecnologías) en su relación con la naturaleza y su significado en la sociedad.

La separación entre los dos mundos -el de los hechos de las ciencias de la naturaleza y el de los valores del espíritu humano- que denuncia el libro de Potter y que la Bioética está llamada a *mediar* es, también en general, la separación contemporánea entre las ciencias y la filosofía. En este hiato se expresa, acabadamente, la pobreza de nuestro *humanismo actual*. Sigue siendo vigente el diagnóstico de E. Husserl en su libro sobre *La crisis de las ciencias europeas*, que ahora hay que extender a la escala de todos los lugares del mundo donde efectivamente se haga ciencia: la *separación trágica* del mundo de las ciencias respecto del *mundo de la vida humana*. Este hecho enorme y en cierto sentido vertiginoso desde los días de Husserl hasta los nuestros, significa en lo esencial que hay un consenso muy extenso en la comunidad científica que *reduce* la verdad a lo *verificable* o, con Popper, a la tarea indefinida de lo *falsable* operando, con este modo circunscripto, el *interinato de la verdad* y, finalmente, la disolución de su significado antropológico en las ciencias y las tecnologías actuales. Fuera de lo verificable o bien lo falsable, *todo lo demás* se declara -desde esta concepción científicista- inevitablemente *subjetivo*. Sólo que todo lo demás, fuera de esta concepción que la ciencia se hace de sí misma, es el ámbito del mundo de la vida, de los valores y, sobre todo, del sentido. En suma: la experiencia de la existencia humana *sin verdad alguna* (p.17).

La pregunta que cabe hacerse a lo largo de la lectura de este libro es bien simple: ¿la Bioética realiza la mediación entre el mundo de *los hechos de las ciencias* y el mundo de *los valores humanos amenazados por ellas*? No, porque no puede, ya que ella misma ha optado por una de estas ciencias, a saber: la biomedicina y esto, naturalmente, más allá de sus protestas y de la declaración de sus principios. Esta tarea estaba destinada al fracaso porque, desdichadamente, no fue capaz de aclarar el *lugar* del hombre y, entonces, de su naturaleza en el vasto horizonte de la *vida en general* que es, precisamente, la óptica de la Biología. En definitiva, el pensamiento bioético de Potter aparece más afín a las *éticas ecológicas* (p.21) y, en todo caso, se le debe reconocer el mérito no pequeño de señalar -frente a los paradigmas éticos *ilustrados* deontológicos o utilitaristas de las éticas médicas- la necesidad de que la reflexión ética surja desde el interior de la *praxis* de las ciencias y, de tal modo, justificar la existencia de una Bioética. En este sentido, la disciplina ha propiciado el re-examen de la importante relación que se establece entre el médico y su paciente a favor de los avances del conocimiento y la tecnología médicos actuales, así como, por otro lado, considerar renovadamente la cuestión de la *justicia* en la distribución de los recursos económicos que se asignan a la salud en cada caso.

Habrá que retomar la intuición del origen de la Bioética: la naturaleza aparece como un *límite* a nuestra actividad científica y humana en general; si este límite se ignora se prolongan por inercia los planteos éticos de la Ilustración o sus traducciones actualizadas en nuestro tiempo, sin que estas tareas, sin duda complejas, arrojen resultados que permitan resolver la crisis actual que genera el *proyecto moderno*. Si, por el contrario, este *límite* de la naturaleza se acepta en su significado total, es decir: no como mera restricción o imposibilidad sino, justamente, como una invitación a

*crecer en el orden*, como un ejercicio razonable y concreto de nuestra libertad en la perspectiva de un ecologismo moderado, se podría reconocer -en este nuevo marco- el aporte de la Bioética a la elucidación del reconocimiento del *lugar del hombre en el mundo* (p.22).

El libro exige, con la fuerza suave de las buenas razones, volver a plantear las conocidas pero no por eso *menos actuales cuestiones*: ¿qué hay que entender por naturaleza y por naturaleza humana?, ¿por qué las ciencias experimentales no pueden *pronunciarse* sobre el carácter *teleológico* de la naturaleza para negarlo y con ello negar, también, todo *télos* a la experiencia de la naturaleza del hombre que existe, precisamente, como aquel *ser natural en búsqueda de sentido*, ya que su *ser natural* consiste, en todo caso, en *estar abierto a lo incondicionado* o lo absoluto del ser, la verdad, el bien y la belleza? La Autora entrega, además, una hermosa lección de *humanismo filosófico* nutrido en su vasta cultura y en la frecuentación de las fuentes de Aristóteles y Tomás de Aquino *a través* de un diálogo concreto, riguroso y honesto con las exigencias más lacerantes del pensamiento moderno y contemporáneo en la cuestión elegida: proponer una Bioética fundamental como la tarea de recuperar en la inteligencia la necesidad, el prestigio y las consecuencias múltiples del concepto de naturaleza que queda si no ignorado completamente por la modernidad, al menos seriamente mutilado.

El orden de los capítulos de este libro es el siguiente: (1) Bioética y evolución (pp. 25-56); (2) Principios y virtudes en bioética (pp. 57-96); (3) La bioética entre la naturaleza y la cultura (pp. 97-136); (4) Respetar todas las vidas (pp. 137-176). Es imposible, en el espacio concedido, dar cuenta siquiera sumariamente de la riqueza que encierra el desarrollo de cada uno de estos títulos. Permítasenos, por lo menos, destacar algunos puntos relevantes que aparecen con nitidez en el cap. (4): *Respetar todas las vidas*. En principio quisiéramos insistir en la necesidad que subraya A.M. González en

el sentido de que la reflexión filosófica haga posible para el hombre descubrir un *nuevo arraigo* a partir, precisamente, de la experiencia contemporánea contraria del *des-arrayo* y el *abandono* en los que cuenta, decisivamente, la modulación antropológica que ha introducido en la existencia humana la razón instrumental entendida -falsamente- como la razón científica y tecnológica actuales. La profunda y hermosa cita de M. Heidegger en *Serenidad* orienta decisivamente: "serenidad con las cosas y apertura al misterio" (p. 151, n. 13) y la incisiva advertencia del filósofo germano también recogida por la Autora: "La serenidad con las cosas y la apertura al misterio no nos caen del cielo. No acaecen fortuitamente. Ambas sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso" (*Ibid.* n.14). Ambas citas deberían dar una idea adecuada de las energías y del arduo trabajo espiritual que supone desarrollar tal actitud para enfrentar el corazón de la crisis de nuestro humanismo. Nos ha parecido otro punto esencial el modo concreto en que la Autora muestra cómo la virtud -poco nombrada- de la mansedumbre se vincula a la virtud de la justicia, hasta llegar a afirmar -con razón- que no hay verdadero humanismo sin mansedumbre. En efecto, la mansedumbre "enseña cómo cerrar una puerta, cómo caminar sin estrépito, cómo decir una verdad sin herir [...] cómo tratar con cuidado el entorno y de modo especial a los otros seres humanos" (p.151). Finalmente, la dimensión del *respeto* como aquella realidad ética que mide la profundidad de nuestra crisis y, al mismo tiempo, permite superarla cuando se intenta descubrir su fundamento metafísico, gnoseológico y antropológico-ético. El respeto brota naturalmente de una inteligencia abierta a la riqueza del ser y de sus diferencias en cada caso, a un conocimiento que es, al mismo tiempo, *reconocimiento*, en el contexto de una vida humana que es, ante todo, *dinamismo* y *búsqueda de sentido* en cada hombre, cualquiera sea su condi-

ción actual. Está claro que en la perspectiva del *utilitarismo* y del *pragmatismo* triunfantes, pocos son los que se preguntan por el *sentido* de ciertas vidas humanas: los niños -nacidos o no- gravemente deformes, los cuadrapléjicos que soportan esta condición durante años, los grandes inválidos, los dementes y los idiotas, los pacientes terminales en coma irreversible, o simplemente los ancianos. ¿Por qué habría que respetar estas vidas humanas que ya *no producen nada*? Porque estos seres humanos que son realmente personas nos recuerdan el *hecho desnudo de nuestro ser hombres y, por tanto, totalmente dignos*, independientemente de nuestras cualidades. Y cada uno de ellos, a su manera, desde la experiencia de su sufrimiento, nos reclama *respeto* y *ayuda* para seguir buscando el sentido de su existencia. Esos seres *dolorosos* son recordatorios de nuestra condición humana *itinerante y significativa*.

Nuestra crisis es, ante todo, una crisis de *frivolidad metafísica*, nos enseña A.M. González, en la teoría y en la práctica. Aquella frivolidad por la cual, como ya había advertido T.S. Elliot: "el hombre no puede soportar demasiada realidad". Así, entonces, en la *teoría* nos entregamos a los furores diversos pero convergentes de los reduccionismos cuando se trata de la realidad más o menos dolorosa del hombre; en la *práctica* retrocedemos detrás de todas las máscaras a mano -incluida la de la profesión médica- ante aquellos seres humanos que *prueban* nuestra paciencia, nuestro cansancio, nuestra ternura, nuestra *humanidad*, como ocurre tantas veces con la experiencia de algunos moribundos. Entonces aparece la realidad de aquellos hombres que *socialmente no aportan nada* en un mundo que se mide a sí mismo por las estadísticas de la producción, el consumo y el desarrollo. Hay dos clases de seres humanos que en un mundo exclusivamente *utilitario* no pueden nada y no producen nada: los enfermos y los contemplativos. Sin embargo, como explica profunda-

mente este libro, ellos son el *ostensorio* de nuestra verdad humana, abierta en la serenidad al misterio de nuestra miseria y nuestra grandeza a la vez. Sin duda, el respeto es un bien necesario y realmente escaso en nuestra cultura del éxito material y de las vacaciones exóticas. El respeto por todas las vidas de todos los hombres es una forma concreta, generalmente sacrificada pero profundamente gozosa, de practicar la justicia. Y, así, en la teoría y en la praxis, renovar la tarea de una Bioética que volviendo a ella misma se haga fundamental.

Héctor Jorge Padrón

NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría -Idiota de sapientia-*. Traducción, introducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Eudeba, 1999, 112 pp.

Con este libro inicia la editorial de la Universidad de Buenos Aires la colección "Temas Medievales" que consta de tres series diferentes: la Serie Textos, que recoge versiones bilingües anotadas de tratados fundamentales; la Serie Traducciones, donde se publican versiones en español de textos latinos medievales, y la Serie Ensayos, que ofrece trabajos de análisis de reconocidos medievalistas sobre temas representativos de los momentos más importantes del pensamiento medieval. Se trata de una valiosa iniciativa que prestigia a los responsables de la misma y, por extensión, hace elocuente la seriedad con que los trabajos que sobre el pensamiento y la cultura del Medioevo se están desarrollando

en Argentina.

Se trata en este caso de la edición bilingüe, texto español y latino *a fronte*, de la célebre obra cusana *Idiota de Sapientia*, primera traducción a nuestra lengua. Cabe destacar el ingenio y maestría de los editores a la hora de traducir el sugestivo pero complejo título original, ya que *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría*, reúne, junto a la concisión necesaria de un título, los sutiles matices que el autor quiso imprimirle.

Nicolás de Cusa es un filósofo que ha despertado siempre interés, ya sea en los estudiosos del pensamiento medieval y renacentista, ya sea en los historiadores de las matemáticas y de la ciencia. Tan extensa preocupación se justifica puesto que el personaje enfrenta el desafío al que la historia lo somete: recibir el saber tradicional del Medioevo en vísperas de su desmoronamiento y participar en la arquitectura del nuevo paradigma cultural en ciernes: el humanismo renacentista.

En 1450 redacta cuatro diálogos que llevan el nombre de *Idiotae libri*, dos de los cuales componen la obra que ahora reseñamos. En esta edición están precedidos por una Introducción a cargo de Machetta y D'Amico, a la que siguen los dos libros *De sapientia*, acompañados cada uno de ellos de unas extensas y muy útiles notas complementarias que desglosan y clarifican el a veces oscuro pensamiento del Cardenal de Cusa. Se incluye al final del libro un glosario que detalla una serie de términos latinos que pueden despertar alguna duda en cuanto a su sentido, con su correspondiente traducción castellana.

“Un pobre ignorante se reúne en el mercado romano con un riquísimo orador y a él se dirige sonriendo de manera complaciente:...”. De este modo se inicia el diálogo que congrega a un ignorante y a un sabio. Será misión del primero descubrirle al segundo la verdadera sabiduría que consiste en el instinto de “alcanzar inalcanzablemente lo inalcanzable”. Es que a Nicolás de

Cusa le entusiasma jugar con la paradoja constante. La sabiduría "gusta", tiene sabor, aunque no es accesible al gusto y, sin embargo, se desea infinitamente gustar y sólo puede ser gustada de manera ingustable. La sabiduría eterna es infinita y, por eso, inalcanzable, pero no se queda el autor en este estadio sino que el Idiota del mercado propone el modo de alcanzar lo inalcanzable. Se trata de un nuevo camino de acceso que supera los sentidos y la razón misma siendo, sin embargo, una vía de tipo intelectual.

Se detiene el Cusano en este primer libro en destacar que el interno gustar de la eterna sabiduría es el modo de saciar esa tendencia irreprimible e insaciable del hombre hacia lo infinito y, de ese modo, alcanzar los bienes más altos posibles: "encontrar su propia vida, la dulzura que no cesa y la felicidad eterna" (p. 12). No se encuentra en la obra la contraposición entre filosofía y teología que será propia de pensadores posteriores, sino que se postula entre estas disciplinas una complementariedad activa que permite confrontar conjuntamente idénticos terrenos y problemas.

El segundo libro *De sapientia* se caracteriza por la meditación sobre el alcance semántico de los intentos verbales del hombre en su empeño por nombrar a Dios. Para Cusa, el núcleo central de la denominación de Dios es el concepto absoluto, sobre el cual profundiza y al cual explicita con los giros *complicatio*, *praecesis* y *exemplar*, de algún modo manifestaciones de la riqueza y de la plenitud trascendente de Dios y su relación con lo creado.

El hecho de poseer en lengua española este tratado básico del pensamiento de Nicolás de Cusa alienta a profundizar en su doctrina no sólo a los medievalistas en su tarea de exhumación de textos arcaicos sino, también, a los contemporáneos estudiosos del lenguaje y de la hermenéutica.

Rubén A. Peretó Rivas

**PSEUDO JUSTINO, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*. Traducción, Introducción y notas de Marcelo D. Boeri, Pamplona, Eunsa, 2002, 252 pp.**

Desde hace algunos años, editorial Eunsa, a través de su Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, dirigida por el Dr. Juan Cruz Cruz de la Universidad de Navarra, ofrece al público de lengua castellana obras de autores medievales y renacentistas traducidas y anotadas por prestigiosos estudiosos.

En este caso se trata de presentar la obra de un autor poco conocido del siglo V d. C., la cual ha sido traducida y anotada por el anticuario argentino Marcelo Boeri, con alto profesionalismo. La función que se cumple al rescatar a estos autores del olvido nunca es del todo apreciada y, muchas veces, incomprendida. En un mundo donde la evolución se ha convertido en un dogma indiscutible, la sabiduría de los Mayores se desprecia y se abandona. Sin embargo, ellos, por su cercanía temporal con las grandes luminarias del pensamiento occidental, poseen una vigencia incontestable y una enseñanza siempre válida.

El trabajo de Boeri consta de cuatro partes. La primera de ellas es una Introducción en la cual se presenta el autor y el texto. En la segunda se ofrece la cuidada traducción del tratado, escrito originalmente en griego, el cual consta de sesenta y cinco capítulos y un apartado final titulado *Contra los griegos*. A continuación, en la tercera parte, se ubica el comentario realizado por el traductor, quien analiza cada uno de los capítulos a lo largo de ciento treinta páginas, con una meticulosidad

y calidad que revelan un trabajo serio, profundo, y prolongado y ubican a esta obra como paradigma indiscutible para los editores de textos medievales. Finalmente, aparece una detallada y útil bibliografía.

Son muy pocos los datos biográficos que se poseen sobre el autor del tratado, más allá de su ubicación temporal. Durante siglos, sus escritos se ubicaron dentro de la obra de Justino Mártir y es por este motivo que han llegado hasta nuestros días. Los estudios realizados sobre el mismo son escasos y no pasan, en la mayoría de los casos, de conjeturas, por lo que el autor deberá mantenerse aún en la nebulosa de los "pseudos".

La obra se inscribe dentro de los clásicos comentarios a la obra aristotélica que no sólo glosan al Estagirita sino que también lo interpretan de un modo novedoso, tal el caso de Amonio y Alejandro de Afrodisia. El Pseudo Justino cuestiona algunos principios básicos de la cosmología de Aristóteles y lo hace con elementos conceptuales propios de la filosofía aristotélica por lo que su comentario no es "sólo relevante desde el punto de vista filosófico, sino también desde el de la evolución de las ideas científicas y filosóficas" (p. 21).

El interés de la obra se refuerza dado que no se trata sólo de una exégesis de algunos pasajes de la *Physica* y del *De Coelo*, sino que hay un análisis crítico de los mismos y se delinea una posición personal que puede reducirse a los siguientes puntos: a) la crítica a la teoría de los principios; b) la crítica a la eternidad del movimiento y del tiempo; c) la crítica a la teoría del éter y al problema del movimiento de los astros; y, d) la crítica a la doctrina del primer motor inmóvil. Cada uno de ellos son finamente bosquejados en la Introducción y analizados luego a lo largo del comentario de la obra.

Como se trata de un autor cristiano, las cuestiones de la fe no pueden ser ajenas a la obra. El Pseudo Justino está convencido de que las verdades reveladas superan la cosmovisión aristotélica y resuelven las

aporías de ésta, pero no se trata de una mera toma de posición fideísta sino que es más bien un empeño en probar que la verdad cristiana también puede ser justificada racionalmente con las mismas categorías del pensamiento griego. Boeri muestra cómo el Pseudo Justino manifiesta que “la verdad revelada por los profetas también puede ser obtenida por vía de la razón”(p. 22).

El escrito se estructura como un clásico tratado de escuela: la *lectio*, en la que se cita el pasaje aristotélico; una paráfrasis de las tesis básicas, y la *reductio ad absurdum*, recurso lógico utilizado a fin de refutar la postura aristotélica.

El aporte que realiza Marcelo Boeri para los hispanohablantes y para la comunidad científica internacional con este tratado de Pseudo Justino debe ser justamente valorado y aprovechado, ya sea por aquellos especialistas del pensamiento aristotélico, ya por los patrólogos, ya por los estudiosos del pensamiento antiguo y medieval, no sólo como material de estudio y trabajo sino, también, como ejemplo de metodología.

Rubén A. Peretó Rivas

*Quaestio. Annuario di storia della metafisica. Annuaire d'histoire de la métaphysique. Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik. Yearbook of the History of Metaphysics, Heidegger e i medievali. Heidegger et la pensée médiévale. Heidegger und das mittelalterliche Denken. Heidegger and Medieval Thought. Atti del Colloquio Internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000,*

a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Turnhout, Brepols Publischers n.v, Bari, Pagina s.r.l. 552 pp.

Bajo la dirección de los Profesores Costantino Esposito y Pasquale Porro de la Universidad de Bari, Italia, con la colaboración de un valioso equipo de redactores: Igor Agostini, Anna Arezzo, Marialucrezia Leone, Francesco Marrone y Massimiliano Savini, aparece este *Anuario* en una muy bella y cuidada edición. Se trata de un nuevo proyecto editorial internacional dedicado a la reconstrucción de la historia de algunos de los conceptos o temas más importantes e influyentes de la tradición metafísica atendiendo a su origen antiguo o medieval y a su recepción, su transformación o, eventualmente, su rechazo en la filosofía contemporánea. En un horizonte de tal extensión y riqueza, se consagra un especial interés al pasaje de la filosofía medieval a la llamada "clásica" -pasaje que no por azar marca el nacimiento de la metafísica en sentido estricto, en su acepción "disciplinar" o "sistemática". El primer número del *Anuario* concentra su atención en el modo cómo los filósofos contemporáneos se sitúan respecto de la herencia griega o medieval.

Por otro lado, el propósito de este *Anuario* muestra una preocupación por la historia de la metafísica en cuanto ésta incluye la historia de numerosos conceptos científicos, tales como el de causa, substancia, fuerza, etc. así como la tematización de algunas disciplinas "confinadas" como, por ejemplo, la filosofía de la religión, la filosofía del lenguaje, etc.

Finalmente, en el marco del proyecto editorial de este *Anuario*, está en preparación una serie de volúmenes que seguirán al primero con los siguientes temas: La causalidad. La gracia. Los nombres de la metafísica. Ser y acontecimiento. La tradición agustiniana. El concepto de experiencia. Francisco Suárez.

Los Profesores Costantino y Porro abren el Volumen con una reflexión preliminar sobre el importante Colo-

quio Internacional sobre "Heidegger y los medievales", desarrollado en Cassino, en mayo del 2000. Éste fue la ocasión privilegiada para que se consolidara la idea -sostenida por algunos de sus participantes- de dar una forma más estable a las relaciones de colaboración ya existentes entre los estudiosos y, sobre todo, de crear un espacio de reflexión lo suficientemente amplio y flexible como para reunir investigaciones especializadas sobre distintas épocas de la historia de la metafísica. La experiencia de Cassino mostró la posibilidad de realizar un trabajo común y altamente fecundo sobre un ámbito ciertamente discontinuo y diferenciado que representa, a la vez, un peculiar y complejo fenómeno histórico que se puede documentar y evaluar como tal.

Aparece entonces, en primer lugar, la perspectiva que identifica el punto de vista metodológico de la totalidad del proyecto *Quaestio*, en el sentido de dedicar la sección monográfica de cada número a la reconstrucción de algunos temas, problemas, conceptos, no según una historia *ya previamente construida* sino, más bien, prestando atención a su *construirse mismo*. El *enjeu* del proyecto que asume *Quaestio* es evitar, en la medida de lo posible, hipostasiar la metafísica de modo que ésta se convierta en un objeto absolutamente atemporal y, por otra parte, ceder a los riesgos de un mero *divertissement* hermenéutico que, por otra vía, concluya sacrificando la historicidad de lo interpretado.

En segundo lugar, ambos directores del proyecto editorial de *Quaestio* destacan la libertad de la aproximación histórica -entendida simultáneamente como fidelidad a los hechos y disponibilidad para el descubrimiento- como un elemento esencial de esta línea editorial, corroborada por la composición misma del Comité Científico formado por estudiosos de diversa posición historiográfica.

Finalmente, se señala que junto a la sección monográfica, cada número de *Quaestio* acogerá además una sección intitulada "Varia. Notas. Crónicas.

Recensiones". Este dispositivo señalado aparece en el Volumen I de *Quaestio* con la siguiente distribución: Sección monográfica. *Heidegger y los medievales*, pp. 5-477; Sección Varia, pp.481-539. Se añade un útil Índice de Nombres en pp.541-552

En el Volumen I de *Quaestio* que reseñamos, en su Sección monográfica, se ordenan los siguientes capítulos: Heidegger y los medievales. Oronzo Pecere (Rector de la Università degli Studi di Cassino) Saludo, pp.3-4, Manfred Riedel (Halle- "Martin Heidegger-Gesellschaft") *Das Bild des Meisters von Messkirch. Begrüßungsworte zur Tagung über Heidegger und das mittelalterliche Denken*, pp. 5-8.

I. Il giovane Heidegger e la filosofia medievale: il contesto e gli anni della formazione. Bernhard Casper (Freiburg i.Br.) *Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*, pp. 11-22. Stefano Poggi (Firenze) *La medievistica tedesca tra Ottocento e Novecento, la mistica e il giovane Heidegger*, pp. 23-38. Franco Volpi (Padova), *Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger. Franz Brentano e Carl Braig*, pp. 39-52.

II. Dalla greicità alla "romanitas". Il confronto con Agostino. Jean-Marc Narbonne (Laval) *Heidegger et le néoplatonisme*, pp. 55-82. Mario Ruggenini (Venezia), "Veritas" e alétheia. *La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medioevale*, pp. 83-112. Friedrich-Wilhem von Hermann (Freiburg.i.Br), *Die "Confessiones" des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers*, pp. 113-246.

III. Il problema della "filosofia cristiana". Eugenio Mazzarella (Napoli-"Federico I"), *Heidegger e la possibilità di una filosofia cristiana*, pp. 149-160. Adriano Fabris (Pisa), *Heidegger e il rapporto tra "sapere" e "fede"*, pp. 161-173. Andreas Speer (Würzburg), *Im Horizont der Weisheit: Philosophie als Denken aus dem Anfang bei Martin Heidegger*, pp. 175-191. Andreas Grossmann (Hamburg), *Heidegger und Luther*, pp. 193-209.

IV. Tra Tommaso e Scoto. Jean-François Courtine (Paris IV-Sorbonne), *Heidegger et Thomas d'Aquin*, pp. 213- 233. Paola-Ludovika Coriando (Freiburg.i.Br.), *Das thomanische "summum ens" in ereignisphänomenologischer Sicht*, pp. 235- 243. Orlando Todisco (Cassino), *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, pp. 245-273. Annalisa Caputo (Bari), *Razionalismo e irrazionalismo nell'interpretazione heideggeriana della grammatica speculativa*, pp. 275-301.

V. Metafisica, teologia, mistica. Vincenzo Vitiello (Salerno) "Abgeschiedenheit", "Gelassenheit", "Angst". *Tra Eckhart e Heidegger*, pp. 305-316. Fausto Pellicchia (Cassino), *Heidegger e Anselmo di Canterbury*, pp. 317-327. Giusi Strummiello (Bari), "Got(t)heit": *la Deità in Eckhart e Heidegger*, 339-359. Sabine Beck (Bari), *Mittelalter "en vogue". Ein Gedicht Rilkes mit Heidegger gelesen*, pp. 361-375.

VI. Il Medioevo e la "storia della metafisica". Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études-Paris), *Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, pp. 379-406. Costantino Esposito (Bari) *Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia*, pp. 407-430. Pasquale Porro (Bari), *Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea*, pp. 431-461. Annalisa Caputo e Costantino Esposito, *Heidegger e i medievali. Una bibliografia*, pp. 463-477.

Varia. Note. Cronache. Recensione. Igor Agostini, *Descartes e la Scolastica. Orientamenti recenti*, pp. 481-493. Marialucrezia Leone, *Il "Parmenide" di Platone e la sua tradizione*, pp. 493-502. Christophe Erismann, *Philosophie et théologie à Paris (1400-1530)*, pp. 502-506. Andrea Le Moli, *L'uno e l'evento: Heidegger e il Neoplatonismo*, pp. 506-510. Anna Arezzo, *Anima e corpo nel Medioevo: un approccio multidisciplinare*, pp. 510-516. Marialucrezia Leone, *Di fronte alla storia: Tommaso d'Aquino nella lettura di Leonard Boyle*, pp. 516-520. Francesco Marrone, *Duns Scoto e la metafisica della*

*rappresentazione*, pp. 520-527. Anna Arezzo, *La condanna del 1277 e suoi effetti dottrinali*, pp. 527-535. Veneranda Castellano, *Logica e fisica in Domingo de Soto*, 535-539.

La sola enunciación de los estudiosos y los títulos de sus respectivas monografías son, ellos mismos, un ejemplo claro, seguro y amplio del interés de este primer volumen de *Quaestio* que se constituye desde su aparición en un instrumento de consulta *precioso* no sólo para los especialistas sino, también, para toda persona interesada por la historia de la metafísica y su actualidad más evidente. Cabe destacar la generosidad intelectual y la vocación de servicio de los editores Prof. C. Esposito y P. Porro al entregar este valioso volumen, donde concurren la libertad de la aproximación en cada uno de los especialistas, junto con una entrañable penetración en el tema elegido, la amplitud del horizonte propuesto en su riqueza y diversidad temática y no en último término, por cierto, la acuidad con que se pone de manifiesto el conocimiento de la recepción, transformación o aun rechazo por parte de los autores modernos o contemporáneos de este capítulo ineliminable de una historia de la metafísica *completa*. Sería inútil insistir en la imposibilidad de tratar aquí, siquiera sumariamente, los trabajos y reseñas ofrecidos en este bello libro. No obstante, más allá de las limitaciones que nos imponen las propias fuerzas y el espacio disponible para dicha tarea, quisiéramos destacar *el espíritu de profunda libertad intelectual* que alienta en esta obra y que el lector -aun el menos informado- discierne, celebra y agradece como un verdadero *ejemplo* de la que es preciso llamar *inteligencia universitaria europea* que sigue asumiendo la grandeza y la dificultad de los grandes temas como lo es, sin duda, el de *la historia de la metafísica* -precisamente hoy- en la unidad de sus raíces y en la variedad e importancia de sus *acepciones históricas* y que, además, concibe y realiza un proyecto de largo aliento en la profundidad e impor-

tancia de los temas prometidos y en la continuidad en el tiempo futuro. Es preciso subrayar, además, la valiosa actualización conceptual y de orientaciones sobre cuestiones fundamentales en *medievalia* y en la bibliografía correspondiente que ofrecen las recensiones que coronan este volumen. Una nota final que tiene que ver con el agradecimiento que inspira esta obra en todos aquellos que, en este país y sus peculiares dificultades que afectan gravemente la vida científica y académica, podrán utilizar este libro con enorme provecho para el estudio personal y los cursos y seminarios de una historia de la filosofía *comprehensiva* y siempre actual.

Héctor Jorge Padrón

ROBERT SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, tr. y estudio preliminar de José Luis Del Barco, Pamplona, Eunsa, 2000, 236 pp.

Permitásenos exponer brevemente el importante estudio preliminar del Prof. Del Barco quien sobresale por su vocación de verdadero *servicio intelectual* ya que no sólo ha traducido sino que ha introducido entrañablemente esta obra tan valiosa de R. Spaemann. En efecto, explica Del Barco, que hacia el fin del milenio, más allá de su inocultable cansancio, el tema de la *persona* ha mantenido un interés vivo que se refleja en publicaciones recientes de la misma editorial que publica el libro que presentamos aquí: FALGUERAS, I. *Hombre y destino*, Pamplona, Eunsa, 1998; POLO, L. *Antropología trascendental*, I, Pamplona, 1999; ID. *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1999, 2ª. ed.

La realidad de la *persona humana* sigue siendo una fuente de asombro inacabable y, así también, de búsqueda incesante dentro de una profundidad que cabe iluminar siempre más y mejor. Más allá de las *declaraciones* de la postmodernidad en el sentido de que ha acontecido el fin de la historia, la perención de los grandes relatos, el agotamiento del sentido, ahí está la realidad del ser, del bien, de la belleza y de la *persona* en una invitación constante a ser pensados y vividos *renovadamente*.

Atentos a las características más importantes y vastamente conocidas del momento presente, se podría decir que la realidad de la *persona* urge una reflexión que acoja tanto su dignidad cuanto sus peligros y amenazas más serias. En efecto, hasta hace muy poco, decir *persona* era provocar en el oyente una actitud de *respeto, nomem dignitatis* (p. 11-12).

Ser *persona* era un *honor* que poseía el hombre, era también el *emblema* de ser hombre, la garantía de un *fuero intangible* contra la pretensión de toda violación posible. SPAEMANN, R. *Personen, Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" un "jemand"*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996, p. 10, escribe: "El empeño intelectual en aclarar el concepto de *persona* parecía ser hasta ahora un interés más teórico-académico". Y en aquella situación evocada por el Prof. Spaemann *bastaba con la teoría*. Sólo era necesario *demostrar con razones* propias de la teoría por qué la *persona* era una realidad excelente e intangible cosa que, por otra parte, se reconocía espontáneamente en la *praxis*. Los filósofos, a través de la historia, coincidieron en juzgarla -con razón- como un ser que *trasciende* el mundo. Hoy, sin embargo, el estudio *teórico* de la *persona* resulta insuficiente. Sin duda, es preciso y todavía tiene sentido ahondar su estudio, perfeccionarlo, pero junto con este propósito, hoy la *persona* reclama una *reflexión práctica*. Hoy se ha llegado a afirmar que "[...] no todos los hombres, ni en todas las fases de su vida, ni en cual-

quier situación de conciencia, son personas" (*Ibid*). Todo ocurre *como si* el concepto de persona que antes aseguraba la naturaleza intangible del hombre, *ahora* fuera el medio para proceder a su derrumbe bajo la fuerza y el peso de *determinadas circunstancias*; en otros términos: el *renversement* del concepto de persona, contraponiendo en grupos antagónicos *hombres y personas*. De estos dos grupos desiguales por la cantidad y la cualidad, sólo las personas -se dice- serían *titulares de derechos*. Los *hombres*, en cambio, sin otro valor que el *biológico* aparecen en esta perspectiva, como *material biológico disponible*. Persona -*ahora*- es un nombre que señala la realidad de una multitud de peligros para el hombre: los dementes, los comatosos irreversibles persistentes, los deshauciados, los grandes inválidos, los idiotas, los no nacidos, para citar sólo algunos de los casos más notables. Así T. Engelhardt declara que *no se justifica* gastar dinero en niños con síndrome de Down, cuando la misma suma se podría invertir en salvar a especies en peligro de extinción. Peter Singer -un hombre delicado- sostiene que los animales tienen derechos superiores a los de los niños y que el infanticidio o el aborto no son crímenes, ya que estos seres humanos -que nos provocan una ternura irracional- todavía *no son personas*, en cuanto les falta la conciencia de su propio yo. Parfit llega a decir que un hombre dormido o aquel otro que ha experimentado un desmayo carece de conciencia y, entonces, del atributo que garantiza su ser persona. En consecuencia, aquel que impidiera -para siempre- que volviera a despertar no cometería crimen alguno. Según estos pensamientos que proceden de filósofos conocidos y respetados, *persona* -ahora- es nombre de *orfandad extrema*.

Surge entonces la pregunta inevitable: ¿qué hacer? Y las respuestas más diversas: resistir, no rendirse (H. Lübbe) cuando en la cultura contemporánea se pretende enfrentar de manera irreconciliable *personas y hombres*. Lübbe habla de *Verblüffungsresistenz*, resistencia

ante el estupor que provoca el actual ensalzar lo inicuo. Pero, esta *resistencia* no basta.

Elisabeth Anscombe -más decidida- declara que si alguien habla en voz alta de la persona, ella siente deseos de desenfundar una pistola. El nombre de persona es experimentado como una amenaza que merece la fuerza de las armas frente a un privilegio que unos tienen y "otros" no. Si sólo "algunos hombres" son realmente personas y, por tanto, poseen derechos inviolables y todos los demás son meros *especímenes biológicos* sin ningún valor ni dignidad específicos, ¿cuál es la garantía -en nuestros días- de seguir perteneciendo al número de las personas cuando se sigue siendo hombre, lo cual significa, inevitablemente, *infirmo*? En conclusión, cuando se trata de defender, como hombres, nuestra inclusión en el rango de personas, tampoco la *violencia* es suficiente, a pesar de la comprensible ira de Anscombe.

Recuperar la inteligencia perdida respecto de la realidad de la *persona* exige dos tareas: (1) pensar dicha realidad como ella lo exige a partir de su propia naturaleza, (2) empeñarse en su defensa cada vez que esto sea necesario. Spaemann, por su parte, lleva a cabo esto mismo, a través de lo que él denomina una *teoría práctica*.

En efecto, una teoría práctica es como una doble visión: la teoría que indaga y la práctica que cambia, a fin de recuperar la unidad perdida entre el hombre y la persona. La teoría tiene que hacer *ver claramente* su ser de excepción; con la práctica se *hace ver en los hechos* que *todo hombre inmediatamente es persona* sin que para esto deba cumplir con requisitos *extra*.

Un hombre puede perder muchos de los atributos que un día lo adornaron, la inteligencia, el valor, la belleza, la salud y la fuerza, ser una sombra de lo que fue; un hombre puede hundirse en el pozo más abyecto de las infamias y la vileza en el que puede arrojarse el

corazón humano; un hombre puede llegar a ser éticamente un residuo. Un hombre puede perder el habla, la conciencia, la autonomía de sus movimientos y aun el respeto de sí mismo por un tiempo o largamente, pero un hombre jamás dejará de ser un *quien*, una *persona*. Un hombre puede ser un genio o un infradotado, un *recordman* en algún deporte de competición para la sociedad de masas o un enfermo incurable, en todo caso será siempre una persona. No son esas cualidades, que tanto aprecia la sociedad del *tener*, las que lo hacen persona sino, antes bien, su naturaleza. Estos hombres, bajo determinados aspectos tendrán mucho, poco o nada, pero no son esas cantidades las que *cuentan* para definir su ser persona humana sino, ante todo, su naturaleza. Cada hombre es único, impar, es persona. "La persona es irreductible" (L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 92). El denominado "ser personal" es, en efecto, el ser de cada uno, de cada "quien". Ninguna persona puede ser "algo" de otro, quien, por su parte, es persona.

Una teoría práctica -tal como la propone Spaemann- no es ni una contradicción en los términos ni, tampoco, un capricho sino, más bien, la expresión de una necesidad: por un lado, la de cultivar la mirada de la cima y, por otro, poder iluminar la acción transformadora en la sima. La idea fundamental de Spaemann en la que se apoya su teoría de la persona cabe en dos palabras: *diferencia interna*. Ahora hay que mostrar en qué consiste esta expresión.

No se trata de un rasgo accidental, accesorio, prescindible sino, por lo contrario, cardinal y necesario para la definición de la persona. Escribe Spaemann: "Nadie es pura y simplemente lo que es" (*Personen...*, ed. cit. p. 21). "Quiénes somos no se identifica con lo que somos" (*Ibid.* p.19).

La *primera diferencia interna* constitutiva que marca un abismo entre el hombre y los demás seres del mundo es *el lenguaje*. El *substantivo* "persona" tiene un

sentido que depende del contexto. En general se usa para designar al hombre, en rigor a todo hombre. (*Ibid.*p.13). Se dice habitualmente: "es una persona triste", o bien "es una persona sin entrañas", "hacer eso a una persona es tratarla como a un perro" y expresiones análogas. Otras veces la palabra "persona" se utiliza para nombrar al "personaje", o sea la "figura notable" por el valor de su ser o de sus obras en la ficción de las artes (literatura) o en la vida misma. Finalmente, también se usa la palabra persona con un uso *predicativo*: "A es persona", en este caso se trata de un *nomen dignitatis*, con este nombre se quiere indicar un valor que trasciende absolutamente el *mundo*.

Este empleo es manifiestamente *axiológico*. Persona no es expresión específica ni tampoco un predicado. Una *expresión específica* es la que corresponde a algo en su esencia a los fines de su identificación. El sustantivo persona, no sirve para esto.

Sea el caso de un naufrago que se agita en el mar y que es, felizmente, divisado por un marino, quien, a su vez, comunica "la novedad" al capitán para que ordene el salvataje. El marino en cuestión no dice: "es una persona" sino, simplemente, "hombre en el mar". Spaemann aclara esta experiencia: "es preciso saber de antemano si se trata de un hombre o de una lámpara para saber si es una persona" (*Ibid.* p.14). "Persona" es un nombre que permite designar a alguien -irreductible a otra cosa que él mismo- que previamente ha sido identificado como un hombre.

El sustantivo "persona" tampoco es un predicado. Cuando llamamos persona a un ser particular de la especie humana, no le estamos atribuyendo alguna cualidad, como cuando decimos que es alto, moreno, o inteligente, porque ninguna de las cualidades que adornan al hombre se llaman "ser personal". Más bien ocurre lo contrario, es en virtud de ciertas cualidades y de ciertos rasgos que en su conjunto reciben el nombre de esencia humana, que decimos que ciertos seres son

“personas”.

¿Qué agrega a la esencia humana el ser “persona”? No le añade “algo” en el sentido de alguna cualidad suplementaria sino, más bien, le añade “ser alguien único”. Ser persona es realizar la *esencia común humana* de un modo absoluto y *radicalmente nuevo*, según la realidad de un *yo inaudito, insólito, irrepetible*. El ser del hombre y su *esencia* son cosas muy diferentes. He aquí la *diferencia interna*: “Persona sería alguien que es lo que es de otro modo a como las demás cosas y seres son lo que son” (*Ibid.* p.15). El hombre no sólo *vive* como lo hace el resto de los *vivientes*, en la satisfacción de los instintos que aseguran su supervivencia sino que, además, *conduce* su vida y esto, precisamente, lo obliga a *desdoblarse* en la vida que *dirige* y la vida *dirigida*. Los demás *vivientes* son *casos* de una *especie* que no significan otra cosa que *uno más* en una cantidad variable. Lo mismo puede pensarse de los seres inertes. “[...] el hombre no es un mero caso inmediato de su concepto específico” (*Ibid.* p.16). Con el hombre ocurre como con las “fechas”: se dan sólo una vez”. La experiencia de esta situación es la que hace posible que el hombre pueda decir: “yo” en cuanto “pronombre”. “Yo” significa “alguien” que dice “yo” al margen de cualidades, atributos, ornamentos, méritos, carácter. “Yo” nombra a quien pronuncia, más aún: a *quien se pronuncia*. Está claro que cuando “alguien” dice “yo”, éste no ignora que es un ser con cualidades y defectos, vicios y virtudes y que este ser es distinto al de los demás. Sé que tengo un “ser impar” respecto al de los demás y que, inmediatamente, no soy (todavía). No ser el que se es, aún, es una forma de declarar la existencia de la *diferencia interna*. “El hombre no es lo que es del mismo modo que las demás cosas con las que nos encontramos. Hablar de personas tiene que ver con este fenómeno” (*Ibid.* p.18).

La idea de la metamorfosis literaria es importante aquí para tratar de comprender la denominada *diferen-*

*cia interna*. En efecto, en las fábulas los hombres pueden convertirse *en cualquier cosa*. Sin embargo, en estas conversiones se destaca una realidad desnuda, constante, inalterable: la identidad personal. El mundo del teatro, manifiesta, de una manera igualmente estética, que el ser persona del hombre es completamente distinto de las cualidades de los personajes que ha encarnado o encarna en un momento determinado de la *acción dramática*. En la historia de la palabra *persona* hay que retroceder al *teatro antiguo* -la tragedia-. Allí el término *persona* designaba el *papel del actor* en la obra. La *persona* era aquí algo secundario respecto del sujeto que, precisamente, *encarnaba* tal o cual papel artístico. Esto fue así -con el breve intervalo del estoicismo- hasta la llegada de la teología especulativa cristiana que tuvo como gran tema de meditación y explicación la realidad de un Dios Uno-Trino. Así entonces se abandonó el carácter secundario del concepto teatral helénico de *persona* y se colocó a ésta en el primer plano: *el ser de cada quien*.

Ciertamente existen muchas formas de adentrarse en la comprensión de esta *diferencia interna* que hace a la realidad de la persona. Pero, concretamente, ¿qué es esta *diferencia interna*? ¿En qué consiste este trecho entre lo que el hombre es y lo que está llamado a ser? La diferencia alude, por lo menos, a una *vocación*. *Ser quien se es*. Lo cual indica, inmediatamente, que el hombre no sólo es y está in-acabado sino que se halla *in via* y que, por tanto es *viator*. Hay una distancia ordinariamente egregia entre mí y la cima de mí; entre lo que es un ser vivo *verdadera* y *fácticamente* (*Ibid.* p.21). Esto es, precisamente, la diferencia interna. Quizá se pudiera decir que la diferencia interna es el *espacio ontológico* en el cual el hombre escucha su vocación a ser persona o, lo que es lo mismo: el lugar ontológico en el que escucha *la verdad que está llamado a ser*.

Por otra parte, *el dolor* es otra experiencia que da testimonio de la *diferencia interna*. Frente al dolor no

existen solamente estrategias para negarlo o evitarlo siquiera parcialmente, según sean los casos. El hombre puede disponerse conscientemente a la experiencia del dolor y, por ejemplo, “no querer lo que queremos, o no desear lo que deseamos o no conceder con lo que, precisamente, nos impulsa”; en suma: como hombres podemos decir sí o no a nuestros deseos, gustos, emociones, voliciones, recuerdos, intereses, apetitos, pasiones, para aprobarlos o rechazarlos. La ética como *disciplina* da testimonio de esta distancia interna que constituye a la persona. Ser ético consiste en *el poder de tomar distancia respecto de sí mismo*, lo cual quiere decir *vivir la experiencia de negarse a sí mismo*. Lo que Plessner llama “posición excéntrica”, lo que puede llamarse, en otro sentido, “extrañamiento”: “verse a sí mismo como si uno fuera otro para, así, poder juzgarse”; “esta capacidad de autobjetivación y autorelativización es lo que hace posible la moralidad” (*Ibid.* p.23). La *diferencia interna* hace posible, pues, *el lenguaje y la ética*. Se trata de la distancia que media entre el hombre y su naturaleza; esta distancia es la que autoriza a hablar de persona (*Ibid.* p.23). Por el contrario, *el animal es su naturaleza y no se distingue de ella*. Por eso el animal no es nunca *un sujeto que puede, legítimamente, decir yo*; por eso *nunca se desdobra* en sujeto que gobierna y naturaleza que es gobernada y obedece o se rebela.

El hombre es ser de destino y de razón, es el único ser que *tiene* su naturaleza y con ella se relaciona como con sus pertenencias, la dirige hacia un fin, la gestiona para conservarla, perfeccionarla por medio del gobierno. Decía Proust que “la mayoría de nuestras facultades están adormecidas porque descansan en la costumbre, que ya sabe lo que hay que hacer y no las necesita”. Lo que Proust llamaba “facultades”, puede ser llamado nuestra naturaleza que, efectivamente, puede dormir o desarrollarse en el sentido de su plenitud

posible.

El hombre provoca siempre asombro precisamente por aquello que lo especifica y distingue de todos los demás seres del universo. El hombre trasciende todas las cosas y, además, trasciende la diferencia entre su ser y su naturaleza, entre el *ser* y el *tener*.

¿Dónde hay que buscar, entonces, la *persona*? Sin duda, en el *ser*. *Tener* es importante, “el hombre es el ser que *tiene* su propia naturaleza” (Spaemann). Pero sean cuales fueran los modos y los contenidos de lo que se tiene, *nada de lo que se tiene es una persona humana*. La persona trasciende todas sus pertenencias y atributos y esto quiere decir que no es ninguno de ellos. Mi persona, el ser que yo soy, no es ninguna pertenencia mía, ni siquiera mi conciencia u otra cualidad análoga. Para ser persona *no es necesario gozar de una esencia sin defectos*. Una naturaleza con mutilaciones severísimas y múltiples sigue siendo persona porque ninguna de ellas ni todas juntas afectan el ser personal, el ser que *no tiene sustituto*, el ser que al partir deja silencioso y huérfano al mundo. El ser personal *no mengua* porque la persona tenga poco. La persona es *siempre rica* (su riqueza no es venal) aunque no posea casi nada. La persona sigue siendo *la novedad en la historia*, el ser con un *lugar exclusivo en el mundo y en la historia*. Como un río, no dejar de ser río, porque esté seco. La persona es el ser que tiene su existencia como *encargo*. Pero en la *errancia* sobre esta tierra, las personas somos *frágiles* y esto quiere decir *indigentes*. Pero aun así, y por esto mismo, seguimos siendo personas. El demente que *se desconoce y que desconoce a los suyos* es una persona humana; el paciente terminal con el que *ya no se puede hacer nada ni científica ni técnicamente* y que ha perdido todas las cualidades que hacían de él alguien respetable y admirable, *es una persona humana*; el hombre aún no nacido que crece continuamente y que sin embargo aún no posee *biografía* aunque ya posea un nombre, el hombre absoluta-

mente dependiente e indefenso por nacer, *es una persona humana*; el anciano deforme, tiránico y egoísta, que babea y delira, en quien no se reconoce ya al mismo anciano del año pasado, *es una persona humana*. La persona humana, invariable, es la verdad del hombre, su identidad inalienable. Herir la persona es cometer un crimen. Despersonalizar las personas humanas a través de dispositivos cada vez más globales y pretendidamente personalizadores es no sólo una paradoja: es un verdadero genocidio político-social.

El trabajo de R. Spaemann está construido por una larga serie de meditaciones filosóficas -dieciocho- sobre el tema de la *persona*. En las tres primeras se suceden los siguientes títulos: *Por qué hablamos de personas* (pp. 27-36), *Por qué llamamos "personas" a las personas* (pp. 37-51), *Acerca de la identificación de las personas* (pp. 53-57). A través de estos capítulos se da cuenta de la cuestión de la *palabra* y la *realidad* antropológico-metafísica de la *persona* en una consideración no sólo lingüística sino, también, histórico-sistemática en la que se instala el diálogo constante con el pensamiento contemporáneo, especialmente el de la bioética anglosajona que, salvo excepciones, aparece tan restrictivo cuando no hostil al concepto filosófico tradicional de *persona*. Por otra parte, se atiende de modo preciso y profundo a la cuestión decisiva de la *identidad* de la persona en términos de una referencia absoluta. Como se recuerda, Duns Scoto hablaba de la *persona* como de *ultima solitudo* (p. 54. n.1) y, por su parte, Santo Tomás de Aquino (2 *sent.* 3,1,2), se refiere a la *incomunicabilitas* como rasgo esencial del *ser* de la persona; en un caso como en otro se destaca que las personas son individuos de una forma *incomparable*. Ahora bien, la *identificación* en la persona humana supone la existencia de otras personas. En efecto, la identidad personal no se construye o re-construye exclusivamente sobre la base de la conciencia y el recuerdo propios. El caso límite de la *esquizofrenia* muestra

que el paciente se experimenta a sí mismo como *dos personas* y que, en ocasiones advierte este hecho que es, precisamente, el que lo lleva a la consulta médica. La perspectiva exterior es decisiva para la configuración de la identidad personal. Los animales, en cambio, son completamente indiferentes a cómo se los perciba y describa exteriormente. Sólo los hombres hablan sobre otro hombre con él, y sobre sí mismos con otros hombres (p.54). La psiquiatría conoce hasta qué punto la perspectiva exterior es relevante para la perspectiva interior y la modifica, así como también es verdadera la inversa. Para la perspectiva exterior del terapeuta es indispensable recibir información sobre la perspectiva interior del paciente. La perspectiva exterior de la persona la proporciona, ante todo, el cuerpo en la *unidad* de la persona, determinando su *locación* en el mundo. En todo caso, la persona es una totalidad que se opone a toda *mediatización* respecto de ella y que, sin embargo, puede *servir* a una realidad que de suyo la trasciende (Dios, valores) sin que en ningún momento la persona pueda dejar de ser *alguien* irreductible e insustituible. La *personalidad* sólo puede existir en una pluralidad de personas (p.57).

Siguen, después, los trabajos dedicados a *Lo negativo* (pp.59-64), *La intencionalidad* (pp. 65-75), *Trascendencia* (pp. 77-91). En este último se examina el aporte substancial que presta el *realismo metafísico* sin que su mención prejuzgue aquí alguna concreta teoría del conocimiento (p. 90). Con este *realismo* no se trata de discutir acerca de *la cosa en sí*, *el fenómeno* o *las categorías* con las que se pretende conocer el mundo. Lo que se afirma es algo diverso: sin trascender el fenómeno *en dirección* al ser que, simultáneamente, se oculta y se manifiesta, *no hay persona*, porque las personas también son seres que se ocultan y se manifiestan, y no meros *sujetos* en relación con algunos *objetos*. La conciencia puede interrumpirse más o menos intensa y prolongadamente en el espacio y el tiempo -anestesia,

coma- pero la *persona* no se interrumpe en dichos lapsos o espacios: ella es substrato continuo y permite la re-identificación personal. Inmediatamente Spaemann estudia los siguientes temas: *Ficción* (pp. 93-101), *Religión* (pp.103-109), *Tiempo* (pp.111-120), *Muerte y futurum exactum* (pp.121-128). En todos y cada uno de los capítulos mencionados el eje de la consideración sigue siendo la realidad *multívoca* de la persona. Por muchas razones la historia de la filosofía se deja *medir* en el caso de cada filosofía por el modo concreto en que *da* una respuesta -o no- al tema de la muerte. Con razón, afirma Spaemann que “sólo las personas mueren” (p.121). La muerte ni se aleja ni se disuelve *razonando*, como pretendía Epicuro. La muerte es una realidad *excesiva* como para poder ser *desdramatizada* por ningún juego dialéctico de la razón, antes o ahora. De todos modos pensar la muerte introduce una radical discontinuidad en nuestra experiencia de ser. En efecto, somos capaces de pensar el mundo y a los otros *sin nosotros*. Esta mirada *sin ningún sitio* es la mirada de la razón. Una persona no es *un caso* de una clase o especie a la que pertenece; no es un ser vivo que suplementariamente posee una *cualidad*, a saber: *la racionalidad* separada de la propia vida. Más bien, lo contrario es lo verdadero. La razón es *la forma* de nuestra vida (p.122). La vida de la persona no está curvada sobre sí misma en una voluntad ciega de autoconservación sea de sí misma, sea de la especie. El rasgo distintivo de la vida personal es el *trascender*, cuya forma más elevada es ciertamente el *amor*. La muerte significa, concretamente, que lo que llamamos mundo es una realidad absolutamente personal. Mundo es el mundo *de alguien*. Mi muerte significa *el fin de mi mundo*. Existirá, sin duda, en el mundo *otro alguien* igualmente finito. El conocimiento de la muerte se distingue, entonces, de todos los demás porque es *incommensurable* con todo lo que decimos que sabemos o pretendemos saber.

En todo caso, hay una ignorancia grave y culpable:

imaginar que la vida humana pueda existir como "algo general". Es una ficción peligrosa porque nos persuade de que nosotros tenemos *un criterio* para juzgar de la vida como un todo, como si nosotros verdaderamente *estuviéramos fuera de nuestra vida* y pudiéramos hacer un balance inapelable. Se conocen los suicidios *por balance* de la propia vida, cuando ésta después de cierta edad comienza, inevitablemente, a desmejorar. La situación se complica más aún, porque la muerte no se halla al *final* como nos permitimos suponer sino - como querían los antiguos- *media in vita in morte sumus*. El conocimiento de la muerte que sólo posee el hombre en cuanto *persona* es, en suma: el conocimiento de *finitud de lo finito* (p.125). Esto significa que la persona puede optar por otra dimensión que la del absurdo y la desesperación y *reconocer* que "es bueno y que seguirá siendo bueno que haya habido este o aquel momento fugaz y que manifieste como relevante" (p.126). Dicho en otras palabras: que es bueno y seguirá siendo bueno que nosotros como personas hayamos descubierto el sentido relevante aunque finito de determinados instantes. Lo inane en el tiempo *se puede convertir en precioso*. No existe solamente el *futurum* sino, además, el *futurum exactum* como la forma de la perpetuación. Como futuro deviene presente, como presente deviene pasado, pero como pasado permanecerá en el futuro si, y sólo si, está lleno de sentido y relevancia (*Ibid.*). La persona descubre, entonces, que hacer promesas "para siempre" es hacer promesas *hasta la muerte*. La muerte, precisamente, es la que nos permite adoptar una actitud que considera a la vida como un todo que se puede *ofrecer* en un acto rigurosamente personal. Ni vivir como persona es mera prolongación de la vida, ni morir para la persona es desnudo *sucumbir*. La muerte, como la vida -cuando se trata de personas- exige ser vivida, es decir: exige una actitud personal frente a ella. Hay, entonces, diversas formas posibles de morir: el suicidio, en el que el autor de la muerte y la víctima es

el mismo. Pero en tal caso, la vida no se ofrece, simplemente el hombre se la *quita*. El suicidio más o menos asistido, donde esta *quita* se encarga a otro de una manera más o menos dulce. En ninguno de las dos posibilidades *se da* el acto humano de *padecer la muerte*. He aquí la estructura del *morir de la persona*. *Padecer*. Los hombres *tenedores* de la vida, son en tanto que *han recibido la vida*. Decía el viejo Aristóteles que “vida significa para el viviente ser”. En este sentido *ser* para el hombre es algo que *le sucede* pero de tal modo que él tiene que *realizarlo*. El morir humano, será el tener que *devolver*. Las personas tienen su vida *como si no la tuvieran*, porque les es arrebatada y la tienen como arrebatada. El morir no exige entregar solamente la vida *presente*, que es lo que hemos hecho en nuestra vida hasta ahora, sino la vida *pasada*, la que se ha convertido en memoria. Así como *dar* es el modo excelente de la preservación del *tener*, el anticipar el morir en la reflexión nos persuade de que vivir es, ante todo, *entregar y entregarse*, devolver, agradecer; en suma: lo que abre y consume la experiencia de la totalidad del sentido de la persona en el tiempo (p.128).

El libro continúa con los capítulos que sólo indicamos: *Independencia del contexto* (pp. 129-136), *El ser de los sujetos* (pp. 137-148), *Almas* (pp.149-162), *Conciencia moral* (pp. 163-175), *Reconocimiento* (pp. 177-190), *Libertad* (pp. 191-211), *Promesa y perdón* (pp. 213-225), *¿Todos los hombres son personas?* (pp. 227-236). Un largo y sabroso itinerario que puede ser leído y entendido como un *elogio y defensa* -justos- de la realidad y el significado de la persona en un tiempo que la niega o la ignora y en ambos casos la *humilla* mientras, por otro lado, a grandes voces proclama su *humanismo*.

Héctor Jorge Padrón

Promemoria para los colaboradores  
de la revista PHILOSOPHIA

- Se entregará un impreso y un diskette idénticos (si hubiere diferencia textual entre ambos se dará prioridad al contenido del diskette). Verificar que el diskette y los archivos se encuentren en buen estado y libres de virus (utilizar diskettes vírgenes de 3,5").

- Todo texto deberá ser tipeado en formato A4, dejando todos los márgenes de 2 cms., en cualquier procesador de textos para PC o compatible, letra tipo Arial, Times New Roman o Galliard, tamaño 12, interlineado de 1,5.

- *Artículos*: la extensión será entre 11 y 20 pp. incluidas las citas que deberán ser breves e irán al final del documento. Cada artículo deberá incluir subtítulos. Las citas seguirán el criterio indicado en los siguientes ejemplos: (no se aceptará otro sistema de citas, tampoco la inclusión de bibliografías)

RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1991, pp. (si son varias páginas) p. (si es una sola página).

JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, trad. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995 (Das Prinzip Verantwortung, 1979), pp. / p.

BERENGUER, A., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo in Stromata*, II (1998), 5, pp. 35-83.

\* Cuando la obra se cite varias veces se procederá como sigue:

RICOEUR, Paul, *op. cit.*, pp. ó p.

- *Notas*: la extensión será entre 4 y 11 pp., incluidas las notas al final del documento que seguirán el mismo criterio que para los artículos.

- *Reseñas*: la extensión será entre 1 y 3 pp. No contendrán subtítulos ni sistema de notas al final del documento. Toda referencia bibliográfica irá entre paréntesis, en el texto. Al final se colocará el nombre y apellido del Autor. El encabezado de las reseñas se hará según el siguiente ejemplo:

GILBERT HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique*, Louvain, De Boeck, 1990, 214 pp.

- Artículos y notas: deberán presentarse con:
  - . Título en mayúsculas y negrilla (sin punto final)
  - . Nombre y apellido(s) del autor.
  - . Universidad, Institutos que desea que se mencione.
  - . Abstract: en inglés, con un máximo de cinco (5) líneas.
  - . Key Words: máximo cinco (5).
  - . Transcripciones: entrecomilladas.
  - . Subtítulos en negrilla: La primera con mayúscula y el resto con minúsculas, sin punto final.
  - . Palabras griegas latinizadas y en cursiva.
  - . Palabras extranjeras en cursiva (latín incluido).
  - . Toda palabra que quiera destacarse se tipeará en cursiva (no se acepta negrilla ni subrayado).

El impreso deberá ir firmado por el autor; esto significa su aceptación de imprimir en las condiciones en que lo entrega. No habrá corrección por parte de los autores. Se ruega, entregar un texto corregido completamente (p. ej. errores de tipeo, errores en la transcripción de los acentos de palabras o expresiones griegas latinizadas, y todo error en la transcripción de títulos de libros y artículos).

## ÍNDICE PHILOSOPHIA 2000

### Artículos

- JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS, *El to- mismo de Alasdair MacIntyre* 11
- MARÍA JOSÉ BINETTI, *La libertad radical. Una tesis kierkegaardiana en la exégesis de Cornelio Fabro* 29
- HÉCTOR JORGE PADRÓN, *Deseo e icono en el pensamiento de San Agustín* 57
- RAÚL MADRID RAMÍREZ, *¿Naturaleza o conven- ción? La (extraña) economía de institución y huella en Jacques Derrida* 95
- JORGE MARTÍNEZ BARRERA, *El problema del sujeto según Michel Foucault* 115
- VITTORIO POSSENTI, *Filosofia liberale e condizione della democrazia in Occidente* 136
- MARIO ENRIQUE SACCHI, *El planteo filosófico del problema de la evolución* 157
- MARIA DE FÁTIMA SIMÕES FRANCISCO, *A condição humana na terra e no mundo segundo Hanna Arendt* 185

### Notas

- CARLOS I. MASSINI CORREAS, *Nota sobre "Ley Natural y Derechos Naturales" de John Finnis* 209

## Recensiones

- Jahrbuch für Rechts und Ethik - Annual Review of Law and Ethics*, Band 5 (1997), Berlin, Dunker & Humblot, 1997, 578 pp. (Carlos Ignacio Massini Correas) 229
- CARLOS CARDONA: *Olvido y memoria del ser*, Pamplona, EUNSA, 1998, 517 pp. (Carlos Diego Martínez Cinca) 233
- GILBERT HOTTOIS: *Essais de Philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999, 189 pp. (Héctor Jorge Padrón) 240
- OLGA L. LARRE: *La filosofía natural de Ockham. Una fenomenología del individuo*, Pamplona, EUNSA, 2000, 327 pp. (Silvana Filippi) 248
- JAN PATOCKA: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. tchèque, nouvelle édition revue par Erika ABRAMS, préface de Paul RICOEUR, postface de Roman JAKOBSON, Paris, Verdier, 1999, 205 pp. (Héctor Jorge Padrón) 253
- NATALINO VALENTINI: *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2000, 388 pp. (Héctor Jorge Padrón) 262

## ÍNDICE PHILOSOPHIA 2001

### Artículos

- ARMANDO S. ANDRUET (h), *Comentarios críticos a la "Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos". la cuestión de la dignidad humana y la clonación* 11
- COSTANTINO ESPOSITO, *Kant: dall'etica alla religione (e ritorno)* 28
- HÉCTOR JORGE PADRÓN, *San Benito y Europa* 46
- MARIO ENRIQUE SACCHI, *La dignidad de la persona humana ¿metafísica o retórica?* 78

### Recensiones

- JOSÉ LUIS DEL BARCO: *La vida frágil*, Prólogo del Dr. Hugo M. O. Obiglio, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000, 203 pp. (Héctor Jorge Padrón) 117
- FRANCISCO GARCIA BAZÁN: *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, 251 pp. (Héctor Jorge Padrón) 126
- FRANCISCO GARCÍA BAZÁN: *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Madrid, Editorial Nueva, 2001, Colección Taxila, 187 pp. (Héctor Jorge Padrón) 130
- JORGE MARTÍNEZ BARRERA: *La razón bioética y sus límites*, Santa Fe, Universidad Católica, 2001, 240 pp. (Héctor Jorge Padrón) 134

MÄKI, Uskali (ed.), *The Economic World View. Studies in the Ontology of Economics*, Cambridge University Press, 2001, 400 pp. ISBN 0521801761, 0521000203 (Ricardo F. Crespo) 142

MARÍA DE LAS MERCEDES ROVIRA REICH: *Ortega desde el humanismo clásico*, Pamplona, EUNSA, 2002, 370 págs. (Luis Manuel Calleja) 147

Esta edición se terminó de imprimir  
en Allubgraf, San Martín 1136, local 30,  
Ciudad, Mendoza.



Editorial de la  
Facultad de Filosofía y Letras  
de la Universidad Nacional de Cuyo