

PERSONA

Revista de la Facultad de Humanidades de la
Universidad Católica de La Plata

AÑO VII - N.º 13

Agosto-Diciembre 2024

El origen de la intencionalidad en Husserl y Henry

CLAUDIO MARENGHI

Silencio, palabra y diálogo. Movimientos de un hombre que peregrina

DAMIÁN CASTRO

El materialismo en el joven San Agustín. Desde su juventud hasta su conversión

EMMANUEL YENSEN

Cicerón y Epicuro. Crítica al Bien epicúreo en los escritos tardíos ciceronianos

LISANDRO PIERUCCI

La matemática y la búsqueda de la trascendencia

ARIEL CARBALLIDO

PERSONA

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Católica de La Plata

Año VII, N.º 13 | Agosto-Diciembre 2024



PERSONA

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Católica de La Plata

Año VII, N.º 13 | Agosto-Diciembre 2024

Presentación _____	5
El origen de la intencionalidad en Husserl y Henry _____ CLAUDIO MARENGHI	7
Silencio, palabra y diálogo. Movimientos de un hombre que peregrina _____ DAMIÁN CASTRO	16
El materialismo en el joven San Agustín. Desde su juventud hasta su conversión ____ EMMANUEL YENSEN	36
Cicerón y Epicuro. Crítica al Bien epicúreo en los escritos tardíos ciceronianos ____ LISANDRO PIERUCCI	52
La matemática y la búsqueda de la trascendencia _____ ARIEL CARBALLIDO	72

Universidad Católica de La Plata

FACULTAD DE HUMANIDADES

Director

Jorge Dondi (UCALP)

Coordinador de Producción

Damián Gabriel Castro (UCALP)

Consejo de Redacción

Francisco Tarducci (UCALP)

Javier Ignacio Gorraís (UNLP)

María Bernarda Malpere (UNLP)

Comité Editor

Marcelo Etchegaray (UCALP)

Adriana Rogliano (UNLP)

Cecilia Inés Cibeira (UCA, UNSTA)

Hugo A. J. Bezzati (UCALP)

Claudio Marenghi (UCALP)

Consejo Científico

Lucio Florio (UCA)

Andrés Marcos Rambeaud (UCALP)

José Andrés Bonetti (UNSAM, UCALP)

Miriam Dolly Arancibia (UNSJ)

Equipo Editorial UCALP

Directora Editorial

Florencia García

Corrector de estilo y de pruebas

Cristian Domenech

Diseñador y maquetador

María Cecilia Berro

Colaboradores en este número

Daniela Evangelina Chazarreta

Gabriel Caldarola

María Lagiosa

Duilio Bompadre

Guillermo Encinas

Samanta Peschi

Con referato *doble ciego*.

Administración y distribución:

Revista *Humanidades UCALP*

Facultad de Humanidades

Universidad Católica de La Plata, Av. 13 N°
1227, 1900 La Plata.

Tel. (0221) 4227100 interno 131

Correo electrónico:

persona@ucalpvirtual.edu.ar

Los libros, para su recensión, deben ser enviados a:
Humanidades Ucalp / Persona, Universidad
Católica de La Plata, Av. 13 N° 1227, 1900
La Plata.

Las opiniones expresadas en los artículos, estudios,
comentarios y reseñas bibliográficas publicados en
Persona son de exclusiva responsabilidad
de sus respectivos autores.

Diseño y corrección: **Editorial UCALP**

© Universidad Católica de La Plata,
Calle 13 N.º 1227, 1900, La Plata, Argentina.
Derechos reservados.

I.S.S.N.: 2545-6970

Registro DNDA en trámite.

El origen de la intencionalidad en Husserl y Henry

Claudio Marengi (UCALP – UCA)

Resumen

La correlación intencional de la conciencia con el mundo es el tema central de la fenomenología. Edmund Husserl ha intentado fundar esta correlación a partir de la explicitación de un curso vital previo de carácter pasivo que se orienta teleológicamente hacia actividades intencionales. En esta misma tarea, Michel Henry ha acentuado la immanencia de la correlación, fundando la intencionalidad de la conciencia en la vida fáctica y afectiva. En este trabajo nos proponemos recorrer sucintamente los dos caminos señalados en búsqueda del protofenómeno originario de la experiencia, intentando contrastar las propuestas y vislumbrar eventuales convergencias.

Palabras claves: Husserl; Henry; pasividad; afectividad; intencionalidad.

The Origin of Intentionality in Husserl and Henry

Abstract

The intentional correlation of consciousness with the world is the central theme of phenomenology. Edmund Husserl attempted to establish this connection by exploring a prior, passive vital process that is teleologically directed towards intentional actions. In this same endeavor, Michel Henry emphasized the immanence of this correlation, grounding the intentionality of consciousness in factual and affective life. In this paper, we aim to briefly explore both approaches in search of the proto-phenomenon that originates experience, attempting to contrast the proposals and glimpse possible convergences.

Keywords: Husserl; Henry; passivity; affectivity; intentionality.

La correlación intencional y la búsqueda de su origen

La fenomenología de Edmund Husserl se ocupa de examinar la correlación intencional de la conciencia con el mundo. Este examen presta especial atención a los modos de aparición de los objetos, tomándolos como hilos conductores con el fin de analizar los modos de conciencia en que se manifiestan. Se estudian las maneras en que los objetos son intencionados con un sentido a través de tales o cuales determinaciones, así como las modalidades en que tienen validez como efectivos, probables o posibles. En esta tarea elemental de la fenomenología en su etapa estática se describen correlaciones noético-noemáticas entre los objetos de la experiencia, el sentimiento y la voluntad, puesto que, siguiendo a Husserl, la racionalidad se despliega en tres dimensiones: dóxica, afectiva y volitiva.

Asumida la relevancia de la correlación en la fenomenología, cabe advertir que una cuestión central es dar cuenta de un mundo que no es un contenido inmanente,

sino un contenido intencional que trasciende la conciencia y cuya trascendencia no se puede establecer en ninguna otra instancia que no sea la conciencia. Dado que las trascendencias se manifiestan en ella y gracias a ella, la conciencia es una conciencia trascendental, esto es, el lugar de origen de las trascendencias y la instancia última en que todos los objetos se muestran y se legitiman como tales. Por tratarse de nuestro medio de acceso al mundo, la fenomenología husserliana insiste en la prioridad de la conciencia, advirtiendo que todo intento de derivarla de una instancia anterior implica necesariamente la conciencia de la derivación.

Ahora bien, sin dejar de ser una ciencia de la experiencia de la conciencia, en su radicalización la fenomenología busca la fundamentación última de la correlación intencional en una instancia previa. Si bien esta tarea se viene llevando a cabo de varias maneras en esta tradición de pensamiento, nos limitaremos aquí a explicitar dos vías posibles. Un primer camino remite al que ha seguido el propio Edmund Husserl en su *fenomenología genética*, al proponer el surgimiento de la conciencia activa e intencional a partir de un curso vital previo de carácter pasivo y no intencional. Un segundo camino puede rastrearse en los lineamientos propuestos por Michel Henry en su *fenomenología material*, donde se vislumbra una primigeneidad en la experiencia de la vida asumida en su dimensión carnal y afectiva como instancia fundante de la intencionalidad.

Edmund Husserl y la génesis de la intencionalidad

La búsqueda husserliana de una primigeneidad fundante de la intencionalidad se orienta en dos direcciones: hacia la dimensión más profunda del presente viviente y hacia el pasado más remoto del yo. Por un lado, el filósofo moravo explicita el orden de la *pasividad primaria*, esto es, la primigeneidad de una legitimación última en el presente viviente, buscando lo primero en el orden experiencial de la fundamentación. Por otro lado, patentiza el orden de la *pasividad secundaria*, esto es, el proceso de adquisición y sedimentación experiencial, buscando lo primero en el orden histórico de la génesis. Así, la radicalización de la fenomenología genética nos remite, por una parte, a las profundidades del presente viviente, en donde opera un “proto-yo” originariamente indiferenciado respecto de una “proto-hyle”, y, por otra parte, a las recónditas capas de nuestro pasado, en donde opera un “pre-yo” también originariamente entrelazado con una “pre-hyle”.

Cabe recordar que en el enfoque estático la “hyle” era considerada como un material informe no intencional, comparable en cierto modo con los datos de sensación de la estética trascendental kantiana, que la conciencia debía animar, interpretar y objetivar desde el lado noético de la correlación, donándole una forma intencional a través de sus actos. En el enfoque genético, en cambio, estos datos hyléticos se manifiestan ordenados de manera pasiva en virtud de procesos temporales y asociativos, constituyendo un protoobjeto que debe ubicarse del lado

noemático de la correlación y que puede, eventualmente, despertar la atención activa del yo. De esta manera, en sus indagaciones genéticas, Husserl funda la correlación intencional en un curso vital previo, cuyos lados yoico y no yoico se encuentran aún fundidos como contenidos indiferenciados. Y si bien en este nivel de análisis aún no hay diferenciación explícita, se analiza la “protohyle” en una triple articulación que remite funcionalmente del lado no yoico a un “núcleo sensible” y del lado yoico a “protocinestesis” y “protosentimientos”.

Husserl retrocede, entonces, hacia un protonivel experiencial que tiene una base instintiva y corporal, refiriéndolo, del lado yoico, a protocinestesis dirigidas de manera indiferenciada a una protohyle que colma el lado no yoico de manera también indiferenciada. Sin embargo, la protosubjetividad del flujo vital no solo es considerada en función de protocinestesis, sino también en virtud de protosentimientos que condicionan el modo en que el polo yoico se vincula con el polo no yoico. En efecto, por medio de los sentimientos originarios de “placer” y “displacer”, los datos hyléticos respectivos pueden motivar en el protoyo un “volverse-hacia” o un “volverse-contra” de carácter instintivo, esto es, un sentimiento “atrayente” o “rechazante”. Al respecto, Husserl advierte que “el contenido destacado es una mera condición de la afección, pero no afecta verdaderamente, el sentimiento sí afecta a la manera de la ‘atracción’ o del ‘rechazo’”¹.

Husserl deja en claro, entonces, que el núcleo sensible protohylético no afecta “inmediatamente” al protoyo, sino “mediatamente”, es decir que el contenido protohylético es condición necesaria pero no suficiente para que haya afección, puesto que sin la mediación de los sentimientos originarios de “placer” o “displacer” no es posible despertar la “atracción” o el “rechazo”. La “afección” hylética, en consecuencia, varía en intensidad no solo de acuerdo con el mayor o menor relieve de los datos respecto del trasfondo, en virtud de asociaciones por semejanza, contraste y contigüidad, sino también de acuerdo con el grado de impacto placentero o displacentero capaz de provocar. Y si bien el marco de la pasividad se desarrolla sin participación de la actividad que irradia desde el centro del yo, estas síntesis pasivas no se reducen a meros automatismos, sino que manifiestan ya en sí mismas una estructura teleológica “protointencional”, ya que aún en la pasividad opera, como dice Husserl, “una espontaneidad oculta”².

Esta protoexperiencia implica “sincronía” y “diacronía”, esto es, la confluencia entre una “intencionalidad transversal” y una “intencionalidad longitudinal” que hace posible su “permanencia”, por estar el presente viviente siempre vigente como centro último de aparición de lo que aparece, aunque también su “fluencia”, por

¹ Husserl, E., *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte, ed. Dieter Lohmar, Husserliana-Materialien VIII, Dordrecht: Springer, 2006, p. 351.

² Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, Husserliana XLII, Dordrecht: Springer, 2013, p. 169.

relacionarse el presente viviente con los actos que pasan a través suyo en el aparecer de lo que aparece. Cabe destacar que entre los instintos trascendentales que orientan estas síntesis pasivas, Husserl menciona los siguientes: autopreservación, objetivación, mundanización, empatización y progreso. Se trata de habitualidades y capacidades sedimentadas filogenéticamente que pueden corroborarse ontogenéticamente en el despliegue vital de toda subjetividad. La dinámica de esta instintividad trascendental involucra el impulso, el cumplimiento y la plenificación, prefigurando así de manera pasiva el dinamismo que regirá las dimensiones intencionales de la vida activa. De modo que a la indiferenciación inicial y a la constitución pasiva de protoobjetos, sigue el proceso teleológico que lleva al nivel de la constitución de objetos propiamente dichos mediante actos intencionales y, ulteriormente, al nivel de la sedimentación de estos actos en habitualidades y capacidades que converge con una tipificación del mundo.

Es importante agregar que, en estas indagaciones de carácter genético, Husserl menciona cada vez más al “cuerpo propio” como portador de las protocinestias y los protosentimientos. En efecto, para que la experiencia sea posible, el dato hylético protoimpresional debe estar dado de antemano, a fin de que acontezcan los procesos de temporalización y asociación que dan origen a la correlación protohylética entre el polo yoico y el polo no yoico del flujo vital. Y la protoconciencia debe estar configurada de tal manera que esos datos hyléticos puedan ingresar en ella impresionalmente, lo cual requiere de la receptividad propia de la corporalidad, a través de la acción de los sentidos y los órganos asociados que la hacen posible. De allí que ya Ludwig Landgrebe considere que la corporalidad queda incorporada a la dimensión profunda de la subjetividad “como condición trascendental de posibilidad de todo nivel superior de la conciencia y de su carácter reflexivo”³.

Habiendo partido de una experiencia intencional orientada al mundo, a las propias vivencias y a los otros, por medio de actos de percepción, reflexión y empatía, en la *fenomenología genética* de Edmund Husserl, el análisis del presente viviente representa la instancia última de fundamentación más allá de la cual no se puede retroceder. Un camino alternativo en la búsqueda de esta fundamentación es el emprendido por la *fenomenología material* de Michel Henry, al referirse a la fenomenalidad de la vida en su radical facticidad como modo originario de darse.

Michel Henry y la autoafección de la vida

El nuevo camino encarado por el fenomenólogo francés implica detenerse no tanto en la inteligibilidad de los fenómenos, sino más bien en la consideración de su fenomenalidad, es decir, indagar en la primigeneidad en virtud de la cual los

³ Landgrebe, L., “Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte”, en: Phänomenologische Forschungen, 3 (1976), pp. 17-47, p. 35.

fenómenos llegan a ser fenómenos o, en términos henrianos, en la esencia de la manifestación. Con ello no se refiere el fenomenólogo francés tanto a la esencia de “lo que aparece”, sino más bien a la esencia del “aparecer” mismo de lo que aparece, lo cual supone una radicalización del planteo. Parafraseando una metáfora clásica, así como sin la luz no puede manifestarse cosa espacial alguna ante nuestros ojos, de manera análoga sin el aparecer no puede haber nada que efectivamente se nos aparezca. Y en tanto que para Husserl lo que posibilita el aparecer de los objetos es la intencionalidad de la conciencia, en el caso de Henry la esencia de la manifestación no depende de la correlación intencional y tampoco puede radicarse en una dimensión trascendente como la espacialidad, la temporalidad o la mundanidad. En este sentido, en su obra sobre la fenomenología francesa, Philippe Capelle sostiene que “Michel Henry se funda en la tradición fenomenológica en la exacta medida en que se trata de pensar la esencia de la manifestación, pero eso no implica que sea necesario remitirse al concepto de intencionalidad”⁴.

En efecto, según Henry, la fenomenología trascendental husserliana respondería a una “estructura hilemórfica” en la que los datos de sensación y los sentimientos sensibles constituyen parte no intencional de fenómenos intencionales. Estos componentes sensibles constituyen una “materia” o “hyle” en virtud de la cual los actos dadores de sentido de la conciencia otorgan una “forma” o “morphé” a sus objetos intencionales. En esta cuestión Henry recrimina a Husserl no haber prestado suficiente atención al carácter no intencional de la “materia” impresiva y afectiva, esto es, los datos de sensación y los sentimientos sensibles, así como haberla subsumido en la “forma” donada por la conciencia, siguiendo en esto la lógica propia de la intencionalidad que, a través de la psicología brentaniana, hunde sus raíces en la filosofía escolástica y, en última instancia, en el hilemorfismo aristotélico.

Husserl habría subordinado la dimensión inmanente de la “materia” en su carácter impresivo y afectivo a la dimensión trascendente de la “forma” intencional, reduciendo la impresionalidad y la afectividad al rango de mero dato que la conciencia debe animar, interpretar y objetivar como fuente intencional de la fenomenalidad. Según Henry, ocurre precisamente al revés es la donación de la materia impresiva y afectiva en la inmanencia lo que funda la intencionalidad de la conciencia y la trascendencia del mundo. En este sentido, es importante señalar que en el pensamiento henriano no tiene vigencia la analogía que establece Husserl entre los “datos de sensación” y los “sentimientos sensibles” como vivencias no intencionales. En el primer caso, la sensación como contenido inmanente de la conciencia tiene un carácter representativo, puesto que es el sustrato material que posibilita la percepción de un objeto. Por ende, aquí el contenido no intencional está al servicio de un acto intencional y de un objeto intencionado. En el segundo caso, el sentimiento como contenido inmanente de la

⁴ Capelle, P., *Fenomenología francesa actual*, Bs. As: UNSAM, 2009, p. 50.

conciencia no anuncia otro objeto que su propio sentir. Por ende, aquí el contenido no intencional no está al servicio de un acto intencional o de un objeto intencionado. Atendiendo a este descuido del filósofo moravo, Henry marca una tajante distinción entre “sensibilidad” y “afectividad”. La primera se refiere a la capacidad de la conciencia de ser afectada por medio de los sentidos, dando lugar a una experiencia perceptiva, escorzada y horzónica. La segunda se refiere a una afección inmediata que no está mediada por los sentidos, dando lugar a una experiencia afectiva, plena y carente de horizontes.

El componente impresivo y afectivo debe estar previamente dado para hacer posible no solo la intencionalidad de los actos de la conciencia, sino también los procesos de temporalización y asociación que están en la base de la génesis de la intencionalidad en la propuesta husserliana. El fenomenólogo francés insiste en que esta donación originaria no proporciona una materialidad muerta, informe e indeterminada, a la que la actividad noética animaría, interpretaría y objetivaría a su antojo, sino que son los modos de presentación de esta materialidad originaria los que dictan a los actos noéticos las modalidades de su propio cumplimiento. De manera que habría que distinguir claramente dos niveles en la donación fenomenológica: uno “primario”, es decir, la donación no intencional “impresivo-afectiva”, y uno “secundario”, es decir, la donación intencional “noético-noemática”. En el primer nivel se ubica la “fenomenología material” henriana, y en el segundo nivel hace lo suyo la “fenomenología trascendental” husserliana.

A pesar de ser un asiduo lector de Husserl y de mencionar cada tanto las síntesis pasivas, Henry desconoce los desarrollos de la fenomenología genética que hemos expuesto anteriormente. Allí dejamos en claro que la “hyle” del análisis estático, informada por una “morphé” a través de actos noéticos que dan origen a objetos noemáticos, supone la “protohyle” del análisis genético, configurada por procesos temporales y asociativos en el curso vital primigenio, bajo una triple articulación pasiva de “núcleo sensible”, “protosentimiento” y “protocinestesia”. Habíamos señalado también que lo que afecta al “polo yoico” en la fase temporal de la “protoimpresión”, es decir, en la instancia en que la materia ingresa a la conciencia haciendo posible la experiencia, no era directamente el núcleo sensible del “polo no yoico”, sino el “protosentimiento” que provoca el núcleo sensible en el “polo yoico”, es decir, o bien una “atracción”, en el caso de ser “placentero”, o bien un “rechazo”, en el caso de ser “displacentero”. De esta manera, ya se da en la pasividad primaria una cierta autoafección protoyoica, aunque Husserl deja en claro que el contenido del núcleo sensible de esta afección tiene su origen en el polo extraño al yo, es decir, en la ajenidad de la trascendencia del polo no yoico.

La diferencia fundamental entre ambos autores parece estribar en que, según Husserl, por más que sea impresional *sui generis*, la conciencia se dona constantemente a sí misma, temporalizándose en un flujo continuo que retiene la

protoimpresión en el horizonte del pasado y la anticipa en el horizonte del futuro, de acuerdo con un esquema trifásico, extático y horizóntico; en tanto que, según Henry, la impresionalidad se da constantemente a sí misma de manera no intencional en el momento protoimpresional, con una legalidad que es la propia de su modo ensimismado de donación, esto es, el autoimpresionarse sin distancia de la impresión. Algo análogo ocurre con la afectividad, la cual se autoafecta sin distanciarse de la afección. Así, la impresionalidad y la afectividad son antecedentes y fundantes respecto de la intencionalidad y la horizonticidad.

Se pone en evidencia que el horizonte de “visibilidad del mundo” no permite considerar la primigenia “invisibilidad de la vida”, puesto que mantiene al fenómeno en posición de “exterioridad” y oculta la originaria “interioridad” de la fenomenalidad. Frente a esta distinción de ámbitos, Henry se pregunta: “¿De qué manera, pues, se revela lo interior si no es en un mundo? A la manera de la vida. La vida se siente y se experimenta ella misma de forma inmediata, de modo que coincide consigo misma en cada punto de su ser y, sumergida toda entera en sí y agotándose en ese sentimiento de sí, se realiza como un pathos”⁵.

La esencia de la “inmanencia” se sustrae, entonces, al ser considerada en el horizonte de la “trascendencia”, lo que equivale a decir que la “vida” no puede ser considerada como un hecho más entre tantos hechos del “mundo”. Por un lado, la “vida” se revela a sí misma como una “autoafección” en la que se identifica lo que se manifiesta y la condición de posibilidad de esa manifestación, haciéndose efectiva en la experiencia de la “afectividad”. Esta afectividad es trascendental y está polarizada en dos sentimientos originarios: “sufrimiento” y “goce” (análogos a la polarización originaria del protosentimiento husserliano de “placer” y “displacer”). Por otro lado, el “mundo” aparece mediante una “heteroafección” en la que se separa lo que se manifiesta y la condición de posibilidad de esa manifestación, canalizándose en la experiencia efectiva de la “intencionalidad”.

Mediante esta reducción radical a la inmanencia, el fenomenólogo francés identifica lo que Husserl había diferenciado: “lo que aparece” y el “aparecer”, puesto que “fenómeno” y “fenomenalidad” no son ya dissociables, sino dos aspectos del único movimiento autoafectante de la vida. Fiel a la correlación noético-noemática, el aparecer en Husserl es siempre aparecer de “lo otro” respecto de un “sí mismo”, no pudiendo coincidir intencionalmente “lo que aparece” con el “aparecer”. En cambio, por medio de la reducción radical a la inmanencia de una autoafección prerreflexiva, en Henry “lo que aparece” coincide con el “aparecer”, con lo cual no solo se bloquea la posibilidad de que la trascendencia funde a la inmanencia por medio de una “heteroafección”, sino también la posibilidad de que exista una dehiscencia en el seno de la vida en su radical “autoafección”. Henry parece no dejar

⁵ Henry, M., *Ver lo invisible*, Madrid: Siruela, 2008, pp. 18-19.

lugar a dudas al respecto cuando dice que “todo aparecer es un autoaparecer en un sentido radical”⁶.

A la postre, la propuesta de Henry conlleva a un divorcio entre pensamiento y vida. Nos dice: “el pensamiento no conoce la vida al pensarla”⁷. En efecto, el pensamiento no puede acceder a la esencia de la vida porque es intencional, y la vida, no intencional; el pensamiento es abstracto, y la vida, concreta; el pensamiento es universal, y la vida, singular; el pensamiento es activo, y la vida, pasiva. Para comprender mejor esta tesis henriana, conviene recordar que, debido a su carácter esencialmente reflexivo, el pensamiento es siempre pensamiento de algo retenido en la retención, en tanto que la vida se autoafecta en el momento protoimpresional del presente viviente sin dispersarse en horizontes. En este sentido, es la estructura extática de la temporalidad lo que hace posible la dehiscencia de la conciencia y, por lo tanto, su carácter intencional y reflexivo que escinde el aparecer de lo que aparece.

De modo que la vida como automanifestación se revela en un ámbito que de suyo no puede ser pensado, aunque da constantemente motivos para pensar, puesto que la afectividad inmanente de la vida precede y funda la intencionalidad de la conciencia y el despliegue horizóntico del mundo. Esto no pensado es la experiencia radical de la autoafección pura de la vida que cada cual puede llegar a vislumbrar en primera persona, en el mayor de los silencios y en la mayor de las soledades, a partir de la afectividad originaria que temple la experiencia en sentimientos particulares que modulan existencialmente el sufrimiento y el goce de la polaridad trascendental originaria.

Consideraciones finales

La noción de *vivencia intencional*, presente en los tempranos desarrollos de la fenomenología estática, es profundizada en sus niveles de pasividad más elementales, como hemos visto, en la *fenomenología genética* de Edmund Husserl, a propósito del curso vital indiferenciado que está en la base del presente viviente, aunque también en la *fenomenología material* de Michel Henry, en relación con sus análisis fenomenológicos de la afectividad y el carácter autoafectante de la vida. Sin embargo, a pesar de los diversos tratamientos del tema y los distintos estilos fenomenológicos, la postura de ambos autores parece converger en un punto central: fundar el carácter intencional de la experiencia en una dimensión previa no intencional. De este modo, el origen del sentido ya no puede atribuirse a la mera actividad intencional de la conciencia, sino que deriva de una instancia más originaria: un “presente viviente” o una “vida autoafectante”.

⁶ Henry, M., *Fenomenología material*, Madrid: Encuentro, 2009, p. 180.

⁷ Henry, M., *Encarnación*, Salamanca: Sígueme, 2001, p. 125.

En el primer caso, la génesis de la intencionalidad encuentra en la *fenomenología genética* de Edmund Husserl una dualidad irreductible entre el polo de la inmanencia y el polo de la trascendencia. En efecto, a pesar de sostener que el curso vital último es indiferenciado en lo que respecta a su contenido, el filósofo moravo no deja de explicitarlo bilateralmente, en función de un entrelazamiento operativo en el que, según sostiene Husserl, “el yo y lo que le es extraño son inseparables”⁸. En el segundo caso, la génesis de la intencionalidad en la *fenomenología material* de Michel Henry es reconducida a una instancia explicativa que recae en el polo de la inmanencia, esto es, del lado de la vida misma como contrapuesta al mundo, entendida en su radical autoafección, como origen y meta de todo cuanto existe. Henry ha remarcado que “la inmanencia es el modo originario según el cual se cumple la manifestación de la trascendencia misma y, como tal, es la esencia originaria de la manifestación”⁹. En los dos casos, según hemos visto, la génesis de la intencionalidad remite a un ámbito más originario de la experiencia.

Bibliografía

- Capelle, P., (2009), *Fenomenología francesa actual*, Bs. As: UNSAM.
- Henry, M., (2015) *La esencia de la manifestación*, Salamanca: Sígueme.
- (2009) *Fenomenología material*, Madrid: Encuentro.
 - (2008) *Ver lo invisible*, Madrid: Siruela.
 - (2001) *Encarnación*, Salamanca: Sígueme.
- Husserl, E., (1950-2013) *Gesammelte Werke – Husserliana I-XLII*. Dordrecht, Dpringer (con anterioridad: Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers; Den Haag, Nijhoff).
- (2006) *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte. ed. Dieter Lohmar, *Husserliana-Materialien VIII*, Dordrecht, Springer.
- Landgrebe, L., (1976), “Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte”, en: *Phänomenologische Forschungen*, 3, pp. 17-47.
- Walton, R., (2014), “Prolegómenos a la correlación intencional y a la lógica trascendental”, conferencia pronunciada en la I Jornadas Nacionales de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

⁸ Husserl, E., *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte, ed. Dieter Lohmar, *Husserliana-Materialien VIII*, Dordrecht: Springer, 2006, p. 351.

⁹ Henry, M., *La esencia de la manifestación*, Salamanca: Sígueme, 2015, p. 225.

Silencio, palabra y diálogo

Movimientos de un hombre que peregrina

Damián Castro (UCALP)

Resumen

En este trabajo usted se encontrará con un derrotero que lo llevara a indagar sobre tres movimientos que son parte de la cotidianidad del hombre, en donde se verá que dos de ellos están dados para ser habitados: el diálogo y la palabra. Ellos nos van a permitir expresar quiénes somos y cómo vamos experimentando ese mismo ser, adentrándonos en la vida misma. Caminar junto a ambos conceptos será una experiencia interesante por el hecho de sabernos cada uno de nosotros partícipes en su manifestación que no es otra manifestación que la nuestra misma. El otro concepto, el silencio, no pide habitar, sino más concretamente morar, porque es aquí donde el hombre se descubre como sí mismo y distinto de otro. El silencio va a ser ese espacio donde el hombre descubre su corazón y su inteligencia como realidades propias. Todos ellos juntos, como movimientos del hombre que peregrina, nos hacen comprender que nuestra totalidad fragmentada va a permanecer en la realidad cuando aprendamos no solo a transitarlos, sino a asumirlos como parte nuestra. Como se puede ir vislumbrando estamos dentro de una fenomenología, comprendida en una moderna incapacidad de encontrar la verdad. Verdad que no sabemos si aquí va a estar presente, pero sí su posibilidad con una intuición donada al lector.

Palabras clave: silencio, palabra, diálogo, peregrino, movimiento, encuentro, donación

Silence, Word and Dialog

Movements of Man's Pilgrimage

Abstract

In this thesis, you will find yourself in a pathway leading you to enquire into the three movements that are part of the everyday nature of man, where you will see how two of them, both the dialog and the word, are given to be inhabited. They will allow us to express who we really are and how we go about experimenting with that self, going deeper in life itself. To walk alongside both concepts shall be an interesting experience, for we are all taking part in their manifestation, which is no other than our own. The remaining concept, silence, does not ask about inhabiting rather than dwelling, for it is there where man finds not only his own self, but his difference from others. Silence shall be that space where man finds his heart and intelligence as his own realities. All of them together, as movements of man's pilgrimage, help us understand how our fragmented whole will remain in the reality once we learn, not just to experience them, but to assume them as part of ourselves. It is evident now the phenomenological underlying, where we find the modern incapacity to discover (uncover) the truth. As a matter of fact, we may not know if the truth is going to be present here, but it is a possibility through the reader's intuition.

Keywords: *silence; word; dialog; pilgrim; movement; encounter; donation.*

Introducción

A lo largo del tiempo la antropología filosófica y la filosofía del lenguaje han sido tratadas a veces como paradigmas comunicados y, a veces, enfrentados. La antropología filosófica no puede existir sin un enfoque coherente del lenguaje, y este último no puede reducirse a un enfoque sintáctico o pragmático que ignora o niega al hablante. Debido a ello resulta importante pensar a la persona desde tres movimientos, los cuales le brindan la posibilidad de ser en sí mismo y ser en el otro, a saber: el silencio, la palabra y el diálogo.

Pensar históricamente es encontrarnos en la diatriba cotidiana del ser en el lenguaje o el lenguaje en el ser. No podemos decir consistentemente que lo que vamos a tratar en este trabajo se haya dado bajo las mismas condiciones que nosotros vamos a proponer debido a que las problemáticas dependen siempre de su época. Lo que sí podemos decir es que por separado se han tratado, y es así que, en la historia más reciente, nos encontramos con dos posturas conocidas como son la escuela estructuralista, cuyo padre y máximo exponente es Ferdinand de Saussure, el cual va a realizar una distinción de aspectos en el signo, poniendo, por un lado, al significante como imagen acústica y, por el otro, el significado como imagen del objeto designado. Marcará también una diferenciación entre la perspectiva sincrónica, la cual abstrae del tiempo, y la diacrónica, que toma en cuenta la evolución en el tiempo. En esta línea, podemos nombrar también a Noam Chomsky, el cual va a afirmar, un poco más, el sentido diacrónico, dado que va a resaltar el hecho de que la competencia lingüística se da en comunidad y, por ende, en la historia.

La otra postura es la escuela analítica, en donde los problemas van a estar encauzados desde el lenguaje utilizando la semiótica o la lógica para resolverlos. Aquí también podemos presentar a dos exponentes, por un lado, George Moore, quien va a reunir el análisis lingüístico y el análisis empírico, dando como resultado el análisis conceptual, y a partir de ahí se va a dedicar a estudiar la realidad en donde a trasluz del lenguaje se va a poder observar el ser. El otro exponente es Ludwig Wittgenstein, el cual nos va a proponer primeramente una forma del lenguaje en donde las cosas se reflejan en él, como una manera ontológica; en una segunda proposición, va a alejarse un poco de aquella y su mirada va a estar puesta en el hecho de que las formas de vida son las que van a darle a la palabra un cuerpo. Ya en el *Tractatus lógico-philosophicus*, nos mostraba que el límite del lenguaje termina siendo nuestro. Entonces, como decíamos antes, los ideales o realidades van a estar dados por el lenguaje común a una cultura, lo que hace difícil a un nativo poder transmitir todo lo que significa lo que está diciendo.

Saliendo en algún punto de estas dos escuelas, podemos encontrarnos con otros autores cuyo pensar también se ve anclado en el recorrido de nuestro tiempo, ya sea porque su idea perdura como la estela de un perfume en el aire o porque está recorriendo las hojas de varios libros. Así es que podemos hallarnos en diálogo con

Jacques Derrida, que va a marcarle críticamente a Saussure la dicotomía metafísica que se da en su postura, donde, por un lado, el cometido de todo signo es el de unificar y, por otro lado, el hecho de que los significados son separados del mundo de los significantes. Esto nos muestra a las claras que el significante quedaría sujeto a una posibilidad de significado trascendental, lo cual dejaría a la palabra oral como portadora de sentido de la realidad. Lo interesante de Derrida es el corrimiento que hace de la palabra como algo hegemónico, revocando con ello el hecho del hacer presente las cosas. Este correr la palabra del centro lo vamos a tomar para marcar la actualidad del silencio como algo que la filosofía de hoy debería empezar a tener en cuenta como posibilitador de la realidad.

Siguiendo con este derrotero podemos mencionar a Jürgen Habermas, quien nos va a hablar de “la situación ideal de diálogo”, la cual va a estar presente cuando se dé y comprenda la intersubjetividad. Es en este momento donde los hombres podrán percibir el sentido de “vida buena” que en este diálogo se daría en la posibilidad de libertad que manejan ambos sujetos. De este pragmatismo nosotros nos vamos a quedar con el hecho de la libertad y la intersubjetividad, ambas serán planteadas bajo el concepto de *encuentro de libertades / encuentro de interioridades*. Por último, en este pequeño primer diálogo, daremos un sentido no tan cosificador, sino más personal, realzando la figura de los individuos que dialogan. Aquí nos encontramos ante un camino ascendente entre el yo y el tú, donde ambos se hallan para empezar a unir a la inteligencia con el corazón, algo que se va a lograr en el segundo camino que es el descendente, en donde nos vamos a encontrar que la inteligencia y la razón no pueden estar separadas del calor afectivo que provoca la donación al otro.

Veremos cómo pasar de largo; los tres conceptos mencionados al final del primer párrafo (silencio, palabra y diálogo) nos muestran errantes, nos muestran en un peregrinar en el cual seguimos los cuatro puntos cardinales a la vez: N, O, S y E. A su vez, nos posibilitará profundizar no solamente los caminos, sino también los senderos, los cuales son esas vías interiores que cada uno de nosotros poseemos y que muchas veces las olvidamos, las dejamos, no les prestamos atención y como tierra reseca empiezan a resquebrajarse produciendo una sequedad que luego es muy difícil de volver esponjosa. El silencio, la palabra y el diálogo son movimientos que hacen a la persona ser una y distinta de otra. Pensar en ellos es hacer nuestra biografía, no solamente esa palabra escrita, esa palabra tallada, sino una palabra viviente, un *curriculum vitae*.

En las páginas que siguen, la reflexión filosófica se apoderará de los párrafos.

La estructura del trabajo es la siguiente: el primer capítulo será paradójico debido al hecho de que hablaremos de algo que se conoce sin hablar: el silencio; en el segundo capítulo, nos vamos a detener en aquello con lo cual casi todo puede ser expresado: la palabra; en el tercer capítulo, tú y yo se encontrarán para jamás dejarse ir: el diálogo. Llegados a este punto, vamos a plantear un interludio, un

paraje donde vamos a descansar, y la pobreza y la soledad se convertirán en la última trinchera de los movimientos provocando un encuentro. Por último, en el quinto capítulo, nos adentraremos en el misterio del hombre que peregrina.

1. Silencio

“Atrévete al silencio
Aquieta la balanza

Escucha el de dónde
Silencia el adónde

No titubees más
Agradece y medita

Aquieta la balanza
Atrévete al silencio”

(M. Heidegger)

Pensar al hombre como capaz de silencio es pensarlo en su acto más cotidiano. El hombre rompe con él en cuanto se pronuncia. Estar en silencio es un movimiento constante. Es la expresión mínima, la expresión más débil, más humilde, más respetuosa. Es un espacio en donde las palabras no van a corresponder a una experiencia de vida, sino que estarán naufragando en lo inefable.

1.1. ¿El espacio del hombre?

Somos el silencio que habita el peregrinar. Solo el hombre, en tanto individuo, puede experimentar el silencio. El silencio no es transferible, sí puede ser compartido, sí puede ser explicado, sí puede ser manifestado, pero jamás fue, es y será transferible. Es una acción, por un lado, egoísta porque parte del yo y termina en el yo, y a su vez es una acción de donación porque parte del yo y termina en el tú (que lo recepciona según su sensibilidad). Es por esto por lo que, cuando se plantea el silencio, debe hacérselo desde la estructura de la voluntad propia, dado que es una acción que ejerzo yo y no otro. El otro puede llevarme hacia ese lugar de forma imperativa, pero está en mi propio ser elegir o no, llamarme (paradójicamente) al silencio. Con lo dicho podemos ver cómo el silencio es más complejo de lo que pensamos, porque este termina naciendo de la libertad del sujeto.

Si pensamos al hombre como una caja de resonancia, tenemos que prestarle atención a dos cosas: la primera es que el sonido es ahora y este sonido está lleno de notas disonantes; la segunda es que las notas continuas se aprenden a oír cuando uno está en silencio. El silencio consiste en abrir el corazón, tenemos que encontrar el hilo sonoro del silencio, el cual es una expresión continua y equilibrada que no perturba el medio ni causa ninguna alteración en el ambiente, sin dejar de ver que “desde la experiencia silente se fractura el hilo de la monotonía existencial, y eso

nos permite ver los nudos que entrelazan este hilo, nos permite ver las discontinuidades en el seno de la relación” (Torralba, 2016, pág. 58). Se podría pensar que en lo dicho anteriormente hay una contradicción, lo cual no es cierto dado que, por un lado, estamos hablando del ambiente, el cual es aquella nota continua, mientras que la existencia está dentro de aquellas notas disonantes que podríamos encerrarlas dentro del concepto *hombre-drama*.

Este hombre-drama nos lleva a fijar la mirada y el intelecto en la pregunta: ¿Quién es el hombre?, marcándonos dos certezas: la primera nos dice que somos una realidad encarnada; y la segunda es que, antes que cualquier cosa, somos hombres. Aunque parezcan obviedades, es importante tenerlas en cuenta y más cuando las planteamos desde las escrituras que están en la entrada del oráculo de Delfos: *gnóthi sautón kai medén ágan* (‘conócete a ti mismo y nada en demasía’). Estas nos invitan a conocer una verdad esencial, que en nuestro caso es que somos hombres, siendo nuestro ámbito propio la humanidad. Sin embargo, en su segunda parte nos muestra un doble grado externo: por un lado, uno bajo en donde nos comprendemos como un animal que viene de lo inhumano y, por otro lado, uno alto en donde nos consideramos un dios o más que los dioses.

Muchas veces no sabemos lo que buscamos, pero sí lo que necesitamos y es en esta búsqueda donde nos damos cuenta de que el tiempo que vivimos está marcado por una sed pragmática de respuestas rápidas, sin tiempo de espera y, lamentablemente para el ser humano del s. XXI como para los seres humanos de todos los siglos *el tiempo es paciente*, es el yo que se acelera y de esa manera “suprime el ser, el tiempo y el otro” (Gilbert, 2008, pág. 9). Es por esta razón que la pregunta por el silencio cobra sentido, debido a que nos pone en una dinámica de búsqueda. ¿De qué? ¿De quién? Primero, como humanos de este siglo, la búsqueda va a ser frenéticamente externa, y en lo externo solo se consigue vacío, todo nos agobia, nos volvemos apáticos (recordemos aquí las notas disonantes). Al no lograr lo anterior, nos ponemos en una búsqueda frenética en nuestro interior, y los resultados son los mismos (tengamos en cuenta que para encontrar aquella nota constante debemos adquirir el hábito de morar el silencio). Por lo dicho, es importante lo que dijimos más arriba: el tiempo es paciente.

Juguemos un poco con las últimas palabras del párrafo anterior diciendo que toda búsqueda tiene un tiempo y por lo tanto toda búsqueda tiene un paciente. Propongámonos verla —a la búsqueda— como un camino donde “el propio acto de ‘descubrir camino’ significa padecimiento” (Giucci, 2014, pág. 70). El dinamismo conseguido en este punto es distinto del anterior, el yo no está implicado de manera ajena a mí mismo; un ejemplo claro es como suele hacerse en las redes sociales, donde el yo está particionado unidimensionalmente en tantas redes como cuantas use; acá el yo está tomado en su integralidad, el cual va desarrollándose en la medida que vamos incluyendo en el mapa de nuestra vida los caminos que descubrimos y padecemos.

Aquel avanzar nos ordena a encarar lo que se busca de dos maneras: temor o entusiasmo. El temor es quien nos va a llevar a cada uno hacia un lugar de inquietud. Este lugar podemos tomarlo de dos maneras: la primera es huir de aquello que consideramos extraño y la segunda como sospecha, siendo esta actitud la que nos va a abrir al pensar. Mientras que el entusiasmo desde el primer momento nos pone en el admirar, movimiento que nos deja atento a lo que nos rodea. Ambos son aspectos tan humanos que pacientemente los llevamos con nosotros todo el tiempo y son los que nos hacen descubrir los límites y los sinlímites¹.

El ordenar que hablábamos en el párrafo anterior esta vez lo vamos a hacer desde un preguntar, debido a que estas “más que las mismas respuestas, son la estructura misma del pensamiento [y] pensar es aprender a preguntarse y crecer es ejercitarse en la pregunta” (Estrada, 2001, pág. 21). ¿Silencio y callar son lo mismo? ¿El silencio se da en la soledad? ¿Podemos vivir una vida en silencio? En la realidad que vivimos, ¿es posible el silencio? ¿Podemos establecer una relación de silencio con lo existente? ¿Hasta qué punto el silencio perturba al yo? ¿Le tememos al silencio?

Las respuestas ante aquellas cuestiones siempre serán penúltimas debido a que siempre habrá otra respuesta a la misma pregunta. La pretensión universal se hace particular porque es mi certeza, y es por esto por lo que no las responderemos, porque cada uno debe aprender a cuestionarse y dar una respuesta con el consiguiente paso que es asumir aquella última como caduca en el tiempo, aunque tenga pretensión universal.

Ser humano es una vocación difícil que ya vamos transitando, busquemos con temor o entusiasmo la manera de seguir escribiendo el pergamino de nuestra vida (el cual lo hacemos mientras descubrimos caminos) y seamos parajes para otros que como nosotros están yendo a dar respuesta al espacio de silencio que somos cada uno, dado que “los espacios de silencio son la condición necesaria para poder salir del túnel de los alborotos donde hemos perdido la propia identidad” (Torralba, 2016, pág. 33).

1.2. Océanos de arena

El hermano Roger de la comunidad de Taizé en su carta de 1985 decía que “una silenciosa confianza del corazón está al principio de todo” (*Ciudad rerronda*, 2006, pág. 41), lo que nos permite a cada uno de nosotros poder ir descubriéndonos a medida que nos vamos adentrando en el desierto, porque es allí donde se descubre el corazón. Hablar del desierto en este momento no es solamente recurrir a una imagen muy utilizada en la historia del silencio, sino que es recurrir a la imagen más

¹ Este concepto nace como posibilidad de avanzar para expresar el significado real de aquello que prácticamente no se puede abarcar ni cerrar. De esta manera nos otorga la oportunidad de darle a lo limitado un lugar y no quedarnos en una circularidad irrelevante.

vacía que podemos encontrar, dado que, si el corazón es descubierto en el desierto, es porque lo primero que sucede es una impresión de este en aquel y que luego va a pasar a la inteligencia, que va a ser conceptualizada y se expresará en una palabra. Con esto último el hermano Roger nos deja una intuición muy clara en su carta de 1996: “la palabrería con uno mismo puede ser un estorbo para nuestra persona y alejarla de la paz del corazón” (*Ciudad reronda*, 2006, pág. 92). No nos olvidemos lo que planteábamos en el título anterior: *gnóthi sautón kai medén ágan*; en este momento vuelve a tomar fuerza esa idea porque ya no es una invitación, sino que se convierte en experiencia.

Vamos en camino hacia el hombre maduro, el cual empieza a comprender que en el silencio hay esperanza porque se da cuenta de que no es él quien espera al silencio, sino que es el silencio quien lo espera a él para poder habitarlo y hacer que recepcione la realidad.

1.3. ¡Audeo silentium!

¡Audeo silentium! Debe ser nuestro huésped inquietante, debe ser nuestro extraño entrañable, debe ser ese imperativo por el cual atravesamos tiempos, debe ser nuestro anhelo más profundo, el cual no nos haga pensar que estamos por fuera de la realidad, sino todo lo contrario, atrevernos al silencio es darnos cuenta de que en él descubrimos la realidad del corazón.

Los grandes acontecimientos van a suceder en el silencio, porque el silencio no se trata de una ausencia, sino justamente, todo lo contrario, se trata de una presencia. Tanto es así que “redescubrirlo significa reencontrar una actitud propia e inherente al hombre” (Torralba, 2016, pág. 22), la cual no es casual o resultado de circunstancias ajenas, sino que, como dijimos en el entrecomillado, es una actitud del hombre que pertenece a su mundo interior.

“¿Quién conoce el silencio del que el mundo se aleja?”, se pregunta Heidegger (2010, pág. 170) con gran atino y no brinda ninguna respuesta, lo cual hace que la pregunta resuene todavía más intensamente. A través de la pregunta nosotros podemos pensar que muchas veces no tenemos demasiada idea de aquello que nos alejamos y solo lo hacemos porque, justamente, no tenemos idea, lo desconocemos y es ese desconocer lo que nos hace exiliarnos o desterrarnos. En el primer párrafo de este título gritábamos como una voz que proclama en el desierto *¡Audeo silentium!* Porque es la única manera de conocer aquello de lo cual nos alejamos.

2. Palabra

“Algunos dicen
la palabra muere
al ser dicha.
yo digo que empieza
a vivir
ese día”.
(E. Dickinson)

Pensar la palabra es entender que dentro de ella hay un gesto el cual no puede pasar desapercibido porque conlleva un sentido.

2.1. La dinastía

Podemos hablar de una dinastía de las palabras porque ellas nos preceden y saben más de nosotros que nosotros mismos. Al ser las gobernantes de todo lo que existe pueden darse la dicha de saberse dueñas y señoras. Lo que sí es importante destacar es que nosotros somos sus vehículos, y sin nosotros ellas jamás podrían darse aquel lujo de preceder y proyectar. No somos sus dueños, somos el medio por el cual ellas llegan a su fin, que es presenciarse aquí y ahora.

Las palabras están entre nosotros, están entre nosotros en todo momento, ellas buscan decirse, ellas buscan ser usadas en melodía armónica y es allí donde van tejiendo relaciones.

Es por eso por lo que la palabra, y más que la palabra, nosotros, debemos aprender a contener su afán conquistador, su vocación misionera, y debemos empezar a respetar el ámbito de lo no dicho, el ámbito del misterio. El siguiente texto de Max Picard nos va a ayudar a darle cuerpo a la idea que vamos a desarrollar:

Hoy la palabra ya no surge del silencio por un acto del espíritu que da sentido a la palabra y junto con ella el silencio, sino que surge de otra palabra, del silencio de otra palabra, y no vuelve más al silencio, no termina más en el silencio, sino en otro sonido verbal y se pierde con el propio ruido [...] la palabra ya no existe como espíritu sino solamente como sonido, acústicamente. (Picard, cit por Cicchese, 2011, pág. 18)

Vemos así como la palabra puede, y muchas veces termina siendo, un sonido vacío porque “la palabra nunca puede constituir un lugar” (Marion, 2019, pág. 24), sino que es ella la que llena el lugar. Al surgir la palabra de otra palabra nos hace perder el sentido de su fuerza en cada pronunciación porque no le damos el tiempo necesario. Toda palabra tiene un tiempo para ser dicha y un tiempo para ser escuchada, por eso no pueden estar siempre presentes. Una palabra pronunciada no es nunca un sonido vano, sino una realidad operante, cuya acción no se puede impedir una vez que ha sido pronunciada.

Se podría pensar que el párrafo que nos precede es contradictorio por como empieza y como termina, lo cual está lejos de ser cierto dado que al principio nos referimos a la palabra como lugar y al final como realidad operante. Un lugar es un espacio donde quiero o no quiero estar y la palabra no se mueve dentro de esa esfera porque ella es, sí, una realidad operante, dado que con ella causo un efecto directo sobre mi interlocutor porque, según su pronunciación, no es algo que se tarde mucho en decodificar, como sí pasa con el silencio, el cual es más difícil de decodificar porque, la mayoría de las veces, no sabemos por qué el otro calla.

2.2. Palabras desgastadas

Debemos tener la suficiente fuerza para emanciparnos de la palabra y poder descubrir qué hay de más en lo que nos rodea. La palabra, con el tiempo, se desgasta porque no es ella la que porta el sentido de las cosas. Por lo tanto, podemos ver como lo que planteábamos en el título anterior va cobrando sentido en la medida en que empezamos a ver en ellas, ya no la finalidad de la realidad misma, sino más bien el hecho de que ellas van a plantear la relación objetiva entre pensamiento y realidad que porta el sujeto que las utiliza en el momento actual.

Su desgaste es un ciclo natural que se da en la cultura porque, como dice Leocata, “la palabra es signo, que mediante su asunción en la expresión, apunta a un sentido, a un significado” (2003, pág. 79) que solo puede ser comprendido, interpretado y utilizado en una región particular.

La palabra sigue desgastándose cuando deja de ser “re-flexiva”, esto es, cuando el portador de la palabra no puede volver sobre ella misma para comprenderla, interpellarla y ponerla en una situación de crecimiento y descubrimiento nuevo. Ella va quedándose en un lugar de descarte, siendo así que “la palabra solo cesa de ser palabra cuando nuestro interés se dirige exclusivamente a lo sensible, a la palabra como simple voz” (Husserl, 1976, pág. 241) dejándola en aquel ruido acústico que hablábamos más arriba sin dar cuenta de que “cuando vivimos en su comprensión, entonces la palabra siempre expresa y expresa siempre lo mismo, vaya o no dirigida a otra persona” (Husserl, 1976, pág. 241), y acá vemos como el desgaste es superado pues ya no nos movemos en la circularidad de la palabra que no expresa, sino que nos movemos en ese sendero de la palabra como realidad operante.

Palabras, palabras y más palabras que en este momento nos llevan a preguntarnos: “¿Cuándo volverán las palabras a ser palabra?” (2010, pág. 61), y es el mismo Heidegger quien nos da la respuesta: “cuando digan” (2010, pág. 61). Es simple y por simple lo es también complejo, dado que podríamos preguntarnos ahora mismo qué palabras que nos suceden y qué palabras que nos preceden dicen algo. Seguramente la respuesta sea variada y ahí está la complejidad, porque la recepción de estas va a estar dada por la expectativa que yo tenga sobre el decir. En este punto, el individuo es un mero predicado del sujeto que es la palabra. La

experiencia va a dictar la expectativa, y es por ello por lo que el decir de la palabra va a estar orientado hacia una dirección u otra, dependiendo de la sensibilidad que se esté manejando en ese momento.

2.3. Palabras talladas y palabras vivientes

Las palabras traducen la interioridad del hombre, y es por lo que podemos decir que siempre están al lado del sentimiento íntimo y siempre acompañan a los desplazamientos del hombre como un testigo peregrino que muchas veces ayudan a recordar rostros familiares.

Lo tallado permanece en el tiempo porque su proceso se da en la materia y la palabra, en tanto tallada no se aleja de aquella dinámica. Recordemos que anteriormente dijimos que *tiene un tiempo para ser dicha* y es aquí donde podemos ver la artesanía de lo que implica tallar la palabra. Podemos decir que a menudo vemos a las personas en sus palabras, muchas veces actúan como reflejo de aquellas y otras como maquillaje. Esa es la tarea del tallar, sacar de la materia su mejor forma para ofrecerse a una experiencia ajena a sí misma.

Lo viviente se desarrolla en el tiempo porque su proceso se da en el movimiento que subsiste y es aquí donde decimos que *tiene un tiempo para ser escuchada*. En este momento no es solo pensar desde la artesanía del realizar, sino que aquí hay que pensar desde la artesanía del recibir. Una palabra dicha —como ya dijimos— es una realidad operante; sin embargo, una palabra escuchada es una realidad vivida. Lo vivido está planteado en este momento en el sentido de la encarnación de la palabra. Ella va a establecer su habitación en cada hombre porque “a través de la palabra se establece un vínculo de conocimiento y de amor con el otro” (Torralba, 2016, pág. 86).

De esta manera podemos decir que tanto la palabra tallada como la palabra viviente son dos partes de un mismo movimiento: revelarme al otro. Este solo es posible cuando estamos dispuestos a comprender que ella, la palabra, nunca puede constituir un lugar porque, una vez encarnada, es sujeto. Y es acá donde toma sentido, dado que me está brindando la posibilidad de poder decirme, la posibilidad de pararme y observar el horizonte. La recepción de la realidad va a provocar en el sujeto un sinfín de emociones que solo van a ser desarrolladas en el contemplar silente, el cual dará paso al interrogante, y este, al final, se acunará en el pensar.

3. Diálogo

Él había suspirado entonces y ella le había dicho "qué". Y él le había respondido "nada", como respondemos cuando estamos pensando "todo".
(Ernesto Sábato)

En el diálogo se da un oír mutuo, allí el hombre acontece.

3.1. Yendo y viniendo

El título de este apartado nos está proponiendo desde el vamos cierto dinamismo, mostrándonos como “el diálogo no se da simplemente porque se habla. La mera palabrería es la decadencia y el fracaso del diálogo. El diálogo surge recién cuando no sólo hay palabra, sino también escucha, y cuando en la escucha se realiza el encuentro; en el encuentro, relación, y en la relación, comprensión como profundización y transformación del ser” (Ratzinger, 2007, pág. 39).

Antes de entrar en la frase anterior, vamos a introducir otro elemento, la etimología de la palabra *diálogo*, que nos va a ayudar a enriquecer, un poco más, la descomposición de aquella. *Diálogo* proviene del griego, es una palabra compuesta de dos partes, por un lado, la ya conocida palabra *logos* que significa ‘palabra’ o ‘discurso’ (entre otros significados) y la preposición *diá* que significa ‘por, a través de, de un lado a otro de’. Por lo tanto, podemos decir que *diálogo*, va a significar ‘palabra o discurso que va de un lado a otro’, ‘intercambio de palabras’. Con todo esto queremos apuntar no solamente al diálogo superficial que se da en cualquier situación, sino a un diálogo que no pase desapercibido.

La frase mencionada en el primer párrafo de este título nos aporta los siguientes elementos: palabra-escucha-encuentro-relación-comprensión, profundización y transformación del ser. Salvo el primero del cual ya hemos hablado, el resto los vamos a analizar en este momento de una forma sencilla.

La *escucha* es el elemento que reporta la mayor dificultad de todos los mencionados porque no es solamente el mero acto de hacer silencio, sino que implica que todo mi ser esté presente. El psicólogo G. Colombero la define de la siguiente manera:

El término *escuchar* —como así también *mirar*— evoca la idea de un contacto de profundidad, de voluntad de ir a fondo, quizá también de gozo por comprender. Pero todo esto tiene un precio; en el término está también implícito un sentido de exigencia, casi absoluto; exige la presencia de la persona y todos aquellos actos que hacen a la presencia: conciencia, voluntad, atención, silencio, compromiso, tiempo, actos que son justamente lo opuesto a la pasividad, y diría también a la improvisación. (Colombero, cit. por Cicchese, 2011, pág. 48)

Vemos entonces cómo sin este elemento es imposible que haya diálogo, porque se nos va pidiendo, exigiendo, una actitud que me hace estar presente para el otro, por lo tanto:

La escucha es un acto espiritual intrínseco a la comprensión interior, quisiera decir, al eco interior de cada uno. Una perfecta escucha no es posible si la interioridad está ausente. Por este motivo, cuando se quiere escuchar verdaderamente, se hacen callar los otros sonidos y las otras voces, se pueden “sentir muchas voces juntas” como, por ejemplo, en una discusión, en un cortejo, en el estadio, pero “se escucha solo una voz”; no se escuchan muchas personas a la vez. La verdadera escucha es posible en el silencio de todo el resto. (Colombero, cit. por Cicchese, 2011, pág. 48)

Por consiguiente, escuchar es un movimiento que nos abre a la dimensión del otro, nos abre a un poder-ser que nos reclama la total presencia, otorgándonos el regalo del enriquecimiento del otro. Haciéndonos partícipes no solo de la exterioridad de aquel que tengo enfrente, sino también de su interioridad que se nos ofrece en esa palabra pronunciada, en esa palabra confesada, en esa palabra donada.

El segundo elemento es *encuentro*, pero no de cualquier tipo, sino que es un encuentro de interioridades. El saber observar y escuchar hace presente y activo ese encuentro de interioridades, porque cada uno a su manera está expresando aquello que le está ocurriendo y como otro-otro debemos estar atentos a ese lenguaje porque “el lenguaje es una realización (sentido) contextualizada (significado)” (Gilbert, 2008, pág. 112) y yo no puedo ser ajeno a ello. Cuántas veces escuchamos frases que no hacen más que poner límites intelectuales a los diálogos (o posibles diálogos) porque no estamos dispuestos a una apertura.

En este punto podemos hablar de la belleza del diálogo en donde “el ser es llevado a la plenitud y hecho presencia” (Melendo Granados, 2013), donde la belleza implica algo más que el solo hecho de estar ahí.

La belleza de cada ente cubre e integra el mundo entero al difundirse en él para darle una forma nueva y al aspirarlo hacia sí. La belleza de cada ente constituye la respiración del universo. La integridad de la belleza no es una esencia formal, sino una vida, una plenitud. (Gilbert, 2008, págs. 384-385)

Al decir que la belleza se implica en el diálogo, estamos brindando la posibilidad de que aquel no es solamente un mero intercambio de formas, palabras, sino que es una experiencia que va más allá de lo recién nombrado, es una experiencia estética donde todo lo que sucede tiene su momento y su importancia, dejando a los individuos encontrarse el uno en el otro, dando paso a la relación.

Como nombramos en el final del párrafo anterior, la consecuencia lógica es nuestro tercer elemento, la *relación*. Esta es una consecuencia del paso anterior. El

hombre-centrífugo se deja de lado para darle paso al hombre-centrípeto. En este momento el diálogo, el hombre empiezan a tender hacia el centro porque se va desarrollando una encarnación de nuestras ideas y pasiones porque es a través de este punto donde el diálogo se nos muestra como la vida misma acción y reacción, y una relación en última instancia termina siendo aquellas dos cosas donde por un lado se ve a la acción como algo que comprende y abarca el pensamiento sin anularlo y la reacción como el comportamiento a un determinado estímulo que en este caso es la integración que hace el otro de mi yo a su yo.

Por último, tenemos la *comprensión, profundización y transformación del ser*. Al ser esta la fase final del diálogo, nos vamos a encontrar con ciertas situaciones, como puede ser un diálogo con un final vacío, en donde nos queda un sabor amargo por lo que pudo haber sido y no fue; quedarnos con una sensación de que faltaron palabras, aunque siendo sinceros los diálogos nunca nos exigen frases completas por eso es que debemos prestarle atención —permítasenos la siguiente expresión— a lo paradialógico, que va a terminar de completar aquello que no fue expresado en palabras; el diálogo, finalmente, muchas veces suele ser avasallador, quedando sepultado en una avalancha de palabras, que pueden ir formando frases u oraciones con sentido, pero, en última instancia, no dejan ser ni a la palabra ni al diálogo.

Comprensión, profundización y transformación del ser nos dicen que todo diálogo tiene como firma el actuar sobre el otro. El comprender es el que vertebrata toda esta última fase porque nos implica el darle lugar al otro no solo en el espacio físico que está ocupando, sino en nuestro espacio intelectual para así poder encontrar la mejor manera de expresarnos hacia él. La profundización es una invitación a no expresarnos rápidamente por sobre lo que nos están diciendo, es una invitación a que ese logos que se me comunica pueda, de alguna manera, llenar mi interior y así poder devolverlo con una chispa más de cómo me llegó. Finalizando, la transformación es algo que siempre va a ocurrir, pero no siempre será en el instante de finalizado el diálogo. Recordemos lo siguiente: la palabra tiene un tiempo para ser dicha y un tiempo para ser escuchada. Por consiguiente, esta transformación va a depender de mi apertura hacia aquello que se me está diciendo. A partir de este momento estamos dando paso al siguiente nivel del diálogo, que es la donación, sobre la cual vamos a explayarnos a partir de la siguiente sección.

3.2. La donación

Hay una idea en este texto que está dando vueltas desde el comienzo: dentro-fuera. La hemos venido planteando tácitamente, pero llegados a este momento debemos hacerla explícita; llegados a este momento tenemos que ver cómo de a poco va surgiendo una verdad emocional, una verdad que se plantea cuando el diálogo se da desde dentro hacia fuera. Vamos dejando a las claras que todo lo que va a suceder a partir de este momento es la donación del yo al tú.

Hillebrand en su texto *Psicología del Aprendizaje y de la Enseñanza* cita lo siguiente de R. Guardini: “el hombre se encuentra esencialmente en diálogo, este hallarse en diálogo de la persona supone al mismo tiempo el lenguaje como medio de relación. El hombre es persona en tanto puede hablar y en tanto se le puede hablar y puede conversarse con él” (1970, pág. 12). Podemos decir que el diálogo ya no es un mero espacio unidireccional, sino que es la dinámica yo-tú, la que nos ayuda a aprender a expresarnos y relacionarnos por medio del lenguaje, porque es de esa manera en donde voy a dar a conocer mi yo al tú y en ese movimiento de apertura se va a dar lo que nos atrevemos a llamar *diálogo confidencial*, en donde ambos actores van a estar dispuestos a encontrar sus libertades.

El diálogo es un encuentro de libertades, las cuales tienen que aprender a convivir y relacionarse si quieren llegar a trascenderse, a verse como un *todo significativo*. Edith Stein tiene una frase que nos invita a seguir pensando: “la generación actual [1932]² ha pasado por muchas crisis; ella no puede entendernos, pero nosotros hemos de esforzarnos por entenderla a ella; quizás, entonces, podamos ayudarle un poco” (Sullivan, 2003, pág. 115). Estamos frente a la labor diacrónica del diálogo, la cual se lleva a cabo cuando logramos la apertura y el descubrimiento del *tú* esforzándonos por entender qué es lo que tiene para ofrecernos sin pararnos encima de él, ofreciéndole nosotros cosas que por ahí no son las que espera. El yo y el tú siempre tienen algo para dar, lo interesante está en dejar que se expresen.

Venimos viendo como el ser que somos tiene parte de su fundación en el diálogo, momento en el que podemos oírnos mutuamente hechizados por palabras aisladas o a veces reunidas según la armonía sonora a la que atiendan, las cuales van provocando ecos íntimos y diferentes sentidos, convergiendo todo esto en un mismo tiempo, provocando así que aparezca el lenguaje siendo

Para nosotros el lenguaje es un intercambio de palabras, un acto efectivo, un ejercicio del don de sí mismo, un encuentro de libertades, ciertamente el reencuentro más completo, el que esclarece y juzga todos los otros tipos de encuentro. El lenguaje constituye un acontecimiento. En el lenguaje adviene el sentido y no sólo las palabras; ejerce máximamente la analogía del ser, el don del ser en su otro la esencia. (Gilbert, 2008, págs. 214-215)

Es a través del lenguaje que podemos establecer una relación “encarnada”. Y es en esta encarnación donde nuestro diálogo va a tomar la manera de confidencial porque ya no vamos a estar en meras palabrerías, sino que vamos a ser partícipes de una experiencia vivida. Dado que “el lenguaje está antes y después de nosotros, pero también está, felizmente, entre nosotros. Es el tejido relacional del cual los otros dependen: un tejido fuerte y subsistente, y tan necesario a nuestras vidas

² El agregado de la fecha lo realizamos para poder apreciar mejor lo actual de la frase.

como la nutrición” (Bordelois, 2003, pág. 25), por eso mismo es un ejercicio del don de sí mismo porque no es una mera invitación a una acción, la cual no depende de mí, sino que depende de aquel otro en su decisión de encontrar y de acontecer su libertad con la mía.

Lo que estamos donando en este momento no son simples palabras, sino aquello que permite que estemos hoy acá, es decir, nuestro tiempo. El diálogo, el acontecimiento, la libertad no son más que capas a las cuales les subyace la sensibilidad, la cual va a responder en cada persona de acuerdo con cómo la haya desarrollado según sus elecciones, y es por ello por lo que aquellos tres pueden verse limitados de acuerdo con esta última.

Detengámonos por un momento en un concepto mencionado en el párrafo anterior, el tiempo. No podemos pensar el diálogo sin el tiempo. Este es un factor importante para el acontecer de aquella donación, lo que está en juego en este momento no es la bondad o la no bondad de lo que está siendo oído, sino más bien el hecho de mi voluntad dejando hacer presente a la interioridad del otro como novedad en mi interior. Nos muestra una parte de verdad ocurrida en el decir del tú. El tiempo nos remite al ser “desprendido de todo para escuchar la pura diferenciación” (Heidegger, 2010, pág. 127).

Dentro del diálogo ninguna palabra está destinada a no ser comunicada, el peso que va ejerciendo cada una de ellas nos va ayudando a comprender el mundo al que pertenecemos nosotros y nuestro interlocutor. Nos permite expresar el sentido de lo que somos y a hacer experiencia de un conocer común porque para que el diálogo sea perfecto debe haber semejanza de condiciones (no pensar nada más en una condición intelectual), es decir, debe haber apertura hacia aquel que es distinto de mí, pero igual en la condición de persona.

Por todo lo dicho, la donación no es simplemente una disposición externa hacia el otro, es mucho más que eso, es la total disposición de todo lo que soy hasta ese momento. Implica dejar de lado la hora fugitiva, dándole paso a la hora entrañable.

4. Interludio

4.1. *Uomo povero*

En este momento vamos a hacer hincapié en lo que nos va a elevar y llevar hacia el final de este camino y nos hará trascender. Es importante para nosotros hacer notar cómo, en este tiempo, se ha perdido la capacidad de admirar que solo es recuperable cuando me pienso *pobre*, porque es en esta actitud de ser donde nos vamos a atrever a escuchar, conociéndonos a nosotros mismos, sin exagerar luego de pensar.

Pensarse pobre es pensarse necesitado, es ponerse en búsqueda de algo que se carece, no solamente hoy, la carencia es de todos los días. Entramos en una rutina

de lo carente, de la cual solo se puede salir con aquel encuentro que planteábamos anteriormente, debido a que ahí descubrimos que hay una bondad que se da y un bien que se recibe. El hombre de hoy se olvida que “la verdad adviene para quien la busca y se dispone auténticamente para ella” (Gilbert, 2008, pág. 326). La clave aquí está en el disponerse porque no basta con solo querer buscar, nos implica un estar presente y el hombre actual vive en el futuro o el pasado, mas pocas veces en el ahora, y eso es lo que hace de su pensar algo vacío. Es así como “la paciencia de ser, ¿no será entonces la paciencia de permanecer cerca de aquellos que nos revelan más que aquello que asciende de nosotros mismos en nuestros corazones? La paciencia de ser es una promesa de ser” (Gilbert, 2008, pág. 388).

Fernando Pessoa lo va a expresar de una manera en la cual nos va a ir guiando a través de distintas experiencias, mostrándonos como aquella promesa de ser no debe alejarnos del momento presente porque toda promesa es actual, toda promesa debe conducirnos en la cotidianidad para que cuando una vez alcanzada la promesa podamos vernos permanecidos en nuestra realidad:

Ojalá fuera yo el polvo del camino y que los pies de los pobres me
estuvieran pisando...
Ojalá fuera yo los ríos que corren
y que las lavanderas estuviesen a mi vera...
Ojalá fuera yo los chopos en la margen del río
y tuviera solamente el cielo por arriba y el agua por abajo...
Ojalá fuera yo el burro del molinero
y que él me golpeará y estimase...
Antes eso que ser el que atraviesa la vida
mirando tras de sí y con pena... (2012, pág. 69)

Siempre estamos atravesando silencios, palabras, diálogos, en fin, siempre estamos atravesando mundos y son pocas las veces que nos detenemos a pensar, siendo que esta acción es importante para nosotros, dado que es allí donde entramos en el campo de lo desconcertante porque “es el más silente habitar” (Heidegger, 2010, pág. 192) y es a través de este que podemos llegar a unir los fragmentos que somos cada uno de nosotros, y en esta contemporaneidad se notan más firmes y separados.

Retomemos por un momento la metáfora que planteábamos en la introducción sobre los caminos y los senderos para añadir a lo fragmentario. Indicábamos en aquellas líneas que los caminos son las vías exteriores por las cuales nos conducimos, por lo tanto, podemos ver que cada fragmento posee exterioridad y por ende caminos. Sin embargo, no debemos dejar de pensar que estamos hablando de un fragmento, lo cual nos está diciendo que hay algo más que será descubierto en la medida en que vayan apareciendo los senderos, los cuales van a ser esas vías interiores que se van a ir formando al acercar un fragmento con otro; y este acercamiento nos permite una doble lectura siguiendo la terminología de la arquitectura: si las pensamos como una *junta*, tenemos que saber que esta se puede

separar o abrir, y esto no solo puede producirlo el desgaste del tiempo, sino que puedo producirlo yo; mientras que si las pensamos como una *unión*, esta queda para siempre provocando que el sendero ya no sea una vía temporal, sino una vía encarnada en mi totalidad fragmentada.

5. El misterio del hombre que peregrina errante

El Cardenal Pironio solía decir que “el hombre es un peregrino en busca de eternidad”. Esto nos hace expresar que es en ese acto —peregrinar— en donde tenemos dos movimientos que componen lo más íntimo y hermoso de la vida. El andar primero que es fervoroso, con ímpetu. Y el andar segundo que es más lento, tranquilo. Ambos comparten algo: el entusiasmo. Este que permite maravillarnos, asombrarnos. Hoy debemos reconocer “sus maneras, lenguaje, indumentaria, amistades; la lozanía y candor de sus rostros; el desparpajo pintoresco de su porte...; su devoción imperecedera a la libertad” (Whitman, 2014, pág. 4).

De esta manera no podemos dejar de decir y concluir que el rostro más joven y hermoso es aquel rostro lleno de surcos, como la tierra que se aja cuando va perdiendo vitalidad. Ese rostro, lleno de surcos, que muestra una vida vivida con pasión, tanto en los padecimientos como en la fuerza de empuje. Esos surcos que cuentan miles de historias cual pergamino viejo, arrugado por el paso del tiempo. Pergamino que empieza siendo lizo, bien tensado que con el paso de los años se vuelve arrugado, chico, frágil, pero guardando en su interior y exterior aquello que es más valioso que el oro, la biografía de una vida vivida.

Un peregrino es alguien que conoce el camino a seguir, sabe que en ese caminar solo es él en su intimidad y es allí donde aparecen los senderos, los cuales son aquellos tres desarrollados en este trabajo. En este momento llegan a mostrarse en todo su esplendor porque es el hombre en tanto peregrino que los experimenta. La forma de experiencia es justamente desde el adjetivo que le dimos al peregrinar, entiéndase, errante. El silencio, la palabra y el diálogo son movimientos que el peregrino debe saber elegir en cada momento y es por esto por lo que son esos senderos (vías interiores que conectan con caminos) por los cuales somos errantes, porque por más que el peregrino conozca su punto de llegada, está atado a la elección de alguno en todo momento, y eso es lo que va a ir marcando el ritmo de su andar. Ritmo misterioso que nos busca y nos encuentra, dado que nunca podría ser al revés, porque: ¿que podría saber yo del misterio para buscarlo? Si “el único misterio es que haya quien piense en el misterio” (Pessoa, 2012, pág. 41).

Por esta última razón es que el peregrino jamás se pregunta por el misterio, dado que este no puede detallarse, sino que sabe que lo importante está en moverse porque esta acción es vivir y también sabe que debe decirse porque allí es donde sobrevive, dado que se toma el tiempo de tocar las notas correctas, puesto que la

intuición poética que posee es muy difícil de ser transmitida en una mirada, gesto o palabra.

Esta intuición poética va de la mano con aquel temor-entusiasmo planteado. En ese momento decíamos que ambos nos abren a los límites y sinlímites desde la sospecha o el admirar. El peregrino se comprende dentro de esta dinámica y es por ello por lo cual puede darse el gusto de saborear en distintos momentos de su andar la misma realidad o el mismo ideal, porque entiende que, aunque el paisaje sea el mismo, la historia que le va a contar va a ser distinta a causa de su continuidad entre los caminos y los senderos.

6. Conclusión

Pensar en los tres movimientos, silencio, palabra y diálogo injertados en el peregrinar, es darle al hombre en su totalidad fragmentada la posibilidad de encontrarse en la realidad que actúa cotidianamente, expandiendo su horizonte no solo a lo que puede abarcar con su mirada, sino también hacia aquello que es muy difícil de mirar, la propia interioridad, en donde la impaciencia nos gana la batalla por no poder callar y así entender que nuestra perspectiva va a cambiar tantas veces como cuantas veces esté dentro de la dinámica luz-sombra, la cual me hace percibir las cosas algunas veces con los colores de la luz y otras con los colores de la sombra. Ambos movimientos son reales, y es por ello por lo que a lo largo de nuestro desarrollo se pudieron haber vislumbrado errores de continuidad, dado que en el pasaje de la luz a la sombra y viceversa hay detalles que se van a perder hasta que la vista se acostumbre a aquello “nuevo” que está viendo.

Tanto la palabra como el diálogo jamás pueden constituir un lugar porque no están hechos para ser morada, están hechos para ser habitados y por eso existen en cuanto compartidos, en cuanto donados. Si todavía siguen preguntándose cuál debería ser el extracto de este escrito, aquí se lo dejamos: *solo puedo ser en el silencio de mí mismo*, acá es donde el acto de peregrinar va a tener sentido.

Podemos dialogar y en ese diálogo encontrar distintas manifestaciones de lo existente, pero pocas veces vamos a encontrar lo sustancial de ese diálogo que está dado, no solo en las palabras utilizadas, sino en todo lo que rodea a ese diálogo: espacio, tiempo, gestos, miradas y demás cosas que subyacen al diálogo y lo hacen partícipe de un acontecimiento que es el encuentro entre dos libertades, entre dos interioridades que buscan decirse. El asentimiento por la realidad del otro va a estar dado por lo que sí constituye un lugar, a saber, el silencio. Es en este movimiento donde el otro me es acontecido y en el cual el yo se ve afectado por esa realidad ajena a sí mismo.

Para sostener ese concepto es que a lo largo de este trabajo hemos ido caminando por una serie de intuiciones que seguramente han dejado más interrogantes que repuestas, lo cual, en algún punto, es la finalidad correcta, porque

si hubiésemos llegado a conclusiones, dejaríamos de lado la tarea del filosofar, puesto que aquí es donde

... quizás haya llegado el momento de remarcar la segunda mayoría de edad de la filosofía: una mayoría de edad que no consiste ya en el hecho de decir, sino en el hecho de callar. A veces el callar denota más sabiduría que el hablar. Quizás es el momento de concebir la filosofía como un ágora sembrada de interrogantes, como un espacio de silencio. Quizás ha llegado la hora de definir la filosofía como un prolegómeno de la experiencia silente y no como el epílogo final después del silencio. Afirmar que existe lo que no se puede decir es afirmar que la vida misma es, esencialmente, misterio. Este reconocimiento abre las puertas a una nueva esfera del pensamiento: la esfera del silencio. (Torralba, 2016, pág. 71)

No podemos ser indiferentes a nuestra realidad, la cual nos está pidiendo surcar lo que luego se convertirá en huella y terminará sucediendo en el sendero silencio, el cual provocará en cada peregrino la recepción y donación de esa realidad siendente³.

Por último, una conclusión: ¿Qué debe hacer? No lo sabemos. Lo único que sabemos es que su posibilidad no es algo que debe cerrar totalmente el texto, sino que debe dejar el espacio para que el lector también pueda hacer suya la obra, porque solamente va a tener valor en el tiempo que se dedique a su lectura. Dicho esto, solo nos queda morar el silencio.

Bibliografía

- Bordelois, I. (2003). *La palabra amenazada*. Libros del Zorzal.
- Cicchese, G. (2011). *Antropología del diálogo: hacia el "entre" de la interculturalidad*. Ciudad Nueva.
- Ciudad Redonda. (septiembre de 2006). Obtenido de https://www.ciudadredonda.org/admin/upload/File/jovenes/cartas_taize1974-2005.pdf
- Estrada, J. A. (2001). *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Editorial Trotta.
- Gilbert, P. (2008). *Metafísica: la paciencia de ser*. Ediciones Sígueme.
- Giucci, G. (2014). *Tierra del Fuego: la creación del fin del mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2010). *Pensamientos poéticos*. Herder.
- Hillebrand, M. (1970). *Psicología del aprendizaje y de la enseñanza*. Aguilar.
- Husserl, E. (1976). *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente.
- Leocata, F. (2003). *Persona, lenguaje, realidad*. UCA.
- Marion, J.-L. (2019). *Retomando lo dado*. UNSAM EDITA.
- Melendo Granados, T. (2013). *La razón histórica*. Obtenido de <https://www.revistalarazonhistorica.com/23-3/>

³ Es un concepto que busca expresar la triple temporalidad de ser (pasado, presente, futuro) en el acto de peregrinar.

- Pessoa, F. (2012). *Poemas de Alberto Caeiro*. Continente.
- Ratzinger, J. (2007). *Naturaleza y misión de la teología*. Agape Libros.
- Sullivan, J. (2003). *Edith Stein: escritos esenciales*. Sal Terrae.
- Torralba, F. (2016). *El silencio: un reto educativo*. PPC.
- Whitman, W. (2014). *Hojas de hierba*. Visor Libros.
- Wittgenstein, L. (2010). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Editorial.
- Zirión Quijano, A. (1990). *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. UNAM.

El materialismo en el joven San Agustín

Desde su juventud hasta su conversión

Emmanuel Yensen (UCALP)

Resumen

Este trabajo se propone exponer el materialismo que profesaba San Agustín antes de su conversión al cristianismo. Dado que, desde su juventud hasta su entrada a la adultez, su vida se desplegó bajo la sombra del maniqueísmo, se desarrollará su pensamiento a partir de la concepción de dicha doctrina. Se sostiene que, más allá de las disgregaciones que el mismo santo iba descubriendo a lo largo de su conocimiento del maniqueísmo, su concepción de las realidades espirituales se mantuvo en un materialismo del cual recién pudo liberarse con el conocimiento del neoplatonismo y la influencia de San Ambrosio.

No intenta ser este estudio una biografía ni una exposición detallada de la vida de San Agustín. Lo que se pretende es mostrar la filosofía y el pensamiento del santo de Hipona a lo largo de su progreso en la búsqueda de la Verdad. Por ello, este trabajo se divide en tres partes: una primera donde se tratará del pensamiento de San Agustín antes del maniqueísmo, el cual se considerará el aspecto socio-cultural en el cual estaba inmerso. Una segunda parte, en la cual se estudiará propiamente su vida en el maniqueísmo, su concepción de la divinidad, el problema del mal y la moral que profesaba. La tercera y última veremos el desprendimiento de San Agustín de esta secta, que lo llevará al re-descubrimiento de la religión de su infancia.

El trabajo finalizará con una reflexión personal acerca de lo que se considera como lo fundamental de su salida del materialismo: la conversión y su regreso a la Iglesia. Esperamos que este trabajo ayude a una profundización sobre la persona de San Agustín en su etapa pre-cristiana, y entender las distintas vicisitudes por las que tuvo que pasar hasta llegar al conocimiento de la Verdad.

Abstract

This paper aims to present the materialism that Saint Augustine professed before his conversion to Christianity. Since his life, from youth to adulthood, unfolded under the influence of Manichaeism, this study will examine his philosophy through that doctrinal lens.

It is argued that, despite the inconsistencies that Saint Augustine himself discovered throughout his understanding of Manichaeism, his perception of spiritual realities remained rooted in a materialism from which he could only free himself through his encounter with Neoplatonism and the influence of Saint Ambrose.

This study is not intended as a biography or a detailed account of Saint Augustine's life. Rather, its purpose is to examine the philosophy and evolving thought of the Bishop of Hippo throughout his journey in the search for Truth. Therefore, this work is divided into three sections: the first will address Saint Augustine's thought before Manichaeism, considering the socio-cultural context in which he was immersed. The second section will examine his life within Manichaeism: his conception of divinity, the problem of evil and the moral beliefs he

professed. The third and final section will describe Saint Augustine's separation from this movement, which led him to rediscover the religion he'd known as a child. The paper will conclude with a personal reflection on what is considered fundamental to his departure from materialism: his conversion and return to the Church. It is hoped that this work contributes to a deeper understanding of Saint Augustine during his pre-Christian phase, and to an appreciation of the challenges he had to face on his path to discovering the Truth.

Presentación

Este trabajo se propone exponer el materialismo que hacía profesión San Agustín antes de su conversión al cristianismo. Dado que, desde su juventud hasta su entrada a la adultez, su vida se desplegó bajo la sombra del maniqueísmo, se desarrollará su pensamiento a partir de la concepción de dicha doctrina. Se sostiene que, más allá de las disgregaciones que el mismo santo iba descubriendo a lo largo de su conocimiento del maniqueísmo, su concepción de las realidades espirituales se mantuvo en un materialismo del cual recién pudo liberarse con el conocimiento del neoplatonismo y la influencia de San Ambrosio.

Por ello, este trabajo se divide en tres partes: una primera donde se tratará del pensamiento de San Agustín antes del maniqueísmo, el cual se considerará el aspecto sociocultural en el cual estaba inmerso. Una segunda parte, en la cual se estudiará propiamente su vida en el maniqueísmo, su concepción de la divinidad, el problema del mal y la moral que profesaba. La tercera y última veremos el desprendimiento de San Agustín de esta secta, que lo llevará al redescubrimiento de la religión de su infancia.

No intenta ser este estudio una biografía ni una exposición detallada de la vida de San Agustín. Lo que se pretende es mostrar la filosofía y el pensamiento del santo de Hipona a lo largo de su progreso en la búsqueda de la Verdad. Por lo cual, se prescindirá de algunos datos de tipo historiográficos, como fechas, lugares y personas, para centrarnos propiamente en sus problemas de índole metafísico. Debido a que gran parte de sus años de búsqueda hasta su conversión tuvieron lugar en el maniqueísmo, se cree que durante este tiempo su pensamiento estuvo acorde a lo que planteaban los discípulos de Manes. En consecuencia, desarrollando el pensamiento de los maniqueos, entendemos que estamos explicando lo que pensaba San Agustín con respecto a los temas en cuestión.

Finalmente, el trabajo concluirá con una reflexión personal acerca de lo que se considera ser lo fundamental al momento de entender la salida del materialismo, su conversión y su vuelta a la Iglesia. Esperamos que este trabajo ayude a una profundización sobre la persona de San Agustín en su etapa precristiana, y entender las distintas vicisitudes por las que tuvo que pasar hasta llegar al conocimiento de la Verdad.

“Nihil enim, si non corpus”

En el contexto sociocultural, San Agustín estuvo influenciado a problemas de índole materialista, desde su más temprana edad. En las regiones africanas-latinas, entre las que se encontraba la ciudad de Tagaste, la concepción materialista de la divinidad no era del todo ajena al pensamiento común que se encontraba en cada habitante. Se podría decir, al contrario, que este era el modo que tenían de concebir la existencia de cualquier realidad: “Hoy en día es difícil captar hasta qué punto estar en otro mundo le ha parecido muy revolucionario a Agustín. A excepción de los platónicos, la mayoría de los pensadores del mundo antiguo, incluidos los más religiosos, eran ‘materialistas’, en el sentido estricto de la palabra. Para ellos lo ‘divino’ era también un elemento, aunque infinitamente mucho más ‘sutil’, más ‘noble’ y menos ‘mudable’”¹. San Agustín da un testimonio explícito sobre este particular:

Clamaba violentamente mi corazón contra todas estas imaginaciones mías y me esforzaba por ahuyentar como con un golpe de mano aquel enjambre de inmundicia que revoloteaba en torno a mi mente, y que apenas disperso, en un abrir y cerrar de ojos, volvía a formarse de nuevo para caer en tropel sobre mi vista y anublarla, a fin de que si no imaginaba que aquel Ser incorruptible inviolable e incommutable, que yo prefería a todo lo corruptible, violable y mudable, tuviera forma de cuerpo humano, me viera precisado al menos a concebirle como algo corpóreo que se extiende por los espacios sea infuso en el mundo, sea difuso fuera del mundo y por el infinito. Porque a cuanto privaba yo de tales espacios me parecía que era nada, absolutamente nada, ni aun siquiera el vacío, como cuando se quita un cuerpo de un lugar, que permanece el lugar vacío de todo cuerpo, sea terrestre, húmedo, aéreo o celeste, pero al fin un lugar vacío, como una nada extendida.²

Para no quedarnos solamente en el ejemplo de San Agustín en este tema, recurramos a otro autor anterior a él, Tertuliano, gran teólogo y fervoroso creyente, cuya observancia radical a los preceptos evangélicos lo llevaron a

¹ P. Brown, 1969, p. 104.

² San Agustín, *Confesiones*, L. VII, C. II, 1, p. 267-268. Luego de su conversión, San Agustín siguió teniendo sus problemas para conciliar la materia con lo espiritual, como lo afirma E. Gilson: “Cette interprétation de la Genèse entraîne Augustin vers une conception de l’âme de l’homme qui restera caractéristique de l’école augustinienne au moyen âge, bien que lui-même ne l’ait proposée qu’en termes hypothétiques. Ce qui nous invite à parler d’une matière corporelle, c’est la mutabilité des corps, car la matière ne leur est attribuée que comme sujet de leurs continuels changements; or l’âme, elle aussi, ne cesse de changer; pourquoi, dès lors, ne pas lui attribuer une matière? Augustin spécifie que, pour être matière de l’âme, il faut que ce dont elle fut tirée ait été autre chose que l’âme. On ne saurait dire, par exemple, que Dieu ait créé l’âme irrationnelle et l’ait ensuite formée en âme raisonnable; une telle hypothèse favoriserait l’erreur de la métempsychose et, d’ailleurs, elle serait contradictoire, car de même que la terre, dont la chair a été faite, n’était pas chair, de même aussi la matière dont l’âme a été faite ne saurait avoir été âme. Quant à passer plus outre et dire ce qu’elle fut, c’est chose impossible; tout ce que nous pouvons ajouter, c’est que, comme celle des Anges, la matière de l’âme a du être formée par une illumination divine qui, la revêtant d’une forme intelligible, lui conférait immédiatement la rationalité.” (1949, pp. 273-274)

separarse de la Iglesia a la que en un principio se unió como fiel discípulo. Para Tertuliano el cristianismo se debía aceptar de un modo total, la verdadera fe no elige qué creer o no creer, acepta como venido de Dios todo aquello que se ha aceptado como Revelado. De aquí se debe su gran desconfianza con respecto a la filosofía pagana. “Los filósofos son los patriarcas de los herejes”, aunque dura de escuchar, esta lapidaria frase resume en pocas palabras la actitud de este autor con respecto al pensamiento griego. Pero como lo advierte Gilson, este desprecio a la filosofía no iba a dejar de tener consecuencias en su pensamiento: “Tertuliano no veía con buenos ojos a la filosofía, pero ella le pagó con la misma moneda. Siempre que nuestro cristiano se aventuró por este terreno odiado equivocó el camino; al menos esa es la conclusión que se obtiene partiendo del supuesto de que pretendía pensar en cristiano”³. Es así que, pese a despreciar a los filósofos, su concepción del alma pasó a ser similar a la de un estoico: la naturaleza del alma es un cuerpo tenue y sutil y, repartida en todo el cuerpo, pasa a ser una sustancia cuya existencia real se debe a que es material: “Definimos el alma como nacida del soplo de Dios, inmortal, corpórea, dotada de una forma, substancia simple, inteligente por ella misma, capaz de seguir diversas conductas, dotada de libre arbitrio, expuesta a cambios accidentales, mudable en sus diferentes culturas, racional, dominadora, capaz de adivinación y derivada de una sola y misma alma”⁴. Por esto mismo, la existencia de Dios se debe a que su realidad es dada en un cuerpo, el “más tenue y sutil de todos”, pero cuerpo en fin.

Vemos como en este autor cartaginés se ha explicitado la tesis esencial que poco tiempo después se repetiría en el joven Agustín: *Todo lo que es es cuerpo*. Por ello, no extraña afirmaciones tales como la de E. Buonaiuti: “Las inteligencias africanas, tan ricas en fantasía, experimentaban dificultad en concebir sustancias no materiales y tenían como axiomático que fuera de la materia no hay vida”⁵. Imbuido como estaba en las realidades corpóreas que no le permitían descubrir otra dimensión fuera de la materia, y alejado de las ideas cristianas por no comprenderlas, desde los veinte años en adelante, Agustín atraviesa, gracias a su educación⁶, una emancipación intelectual que coincide con su emancipación religiosa⁷. Renunciando a un futuro en la corte imperial como abogado y dedicado ahora en más al estudio de la sabiduría, el abandono de la religión tradicional coincide con un interés mayor de la filosofía clásica: “La erudición, tanto de tipo histórico como mitológico, formaba parte del caudal que orador había de tener. La

³ E. Gilson, 2007, p. 93.

⁴ Tertuliano, *Sobre el alma*, cap. XII.

⁵ Cit. por V. Capánaga, 1974., p. 11.

⁶ “La educación en el siglo IV comprendía tres grados: el primero, de la escuela y formación elemental, en que los niños aprendían a leer, escribir, contar; el segundo, de los doce a los dieciséis años, comprendía el estudio de la lengua latín, con un maestro de gramática que les hacía leer y analizar, sobre todo, a los historiadores y poetas; el tercero, de los dieciséis a los veinte años, abarcaba la retórica y la filosofía”. (V. Capánaga, 1957, p. 5)

⁷ Cfr. P. Brown, 1969, p. 59.

vastedad de los conocimientos era profunda y ardua. Agustín supo sobreponerse a todo. Y consiguió su ideal. Fue otro momento cumbre para su vida de hombre cultivado su encuentro con la filosofía. La filosofía, como ayuda para el orador, era inapreciable. La filosofía, con su riqueza de ideas, le brinda un campo abierto tanto a su inteligencia como a su imaginación”⁸. Tal es su entusiasmo que en poco tiempo había alcanzado un dominio admirable de la lógica de Aristóteles, conocida en su momento como “Las diez categorías”, traducida probablemente por Mario Victorino, no descartando además que no llegara a conocer otras obras, ya que el mismo Obispo de Hipona señala algunos puntos de su doctrina.

Siguiendo con su formación clásica, alrededor de los diecinueve años, San Agustín conoce el libro (hoy perdido) del *Hortensio* de Cicerón⁹. Este le proporcionó un nuevo concepto de sabiduría, el cual incitaba a buscar la felicidad fuera de los bienes exteriores y a encontrarla en lo espiritual. M. F. Sciacca describe este descubrimiento con las siguientes palabras:

En su diálogo (Hortensio) Cicerón, según parece, procedía por exclusión para determinar en qué consiste la felicidad. No basta responder que se halla en poseer lo que se quiera, porque los deseos de los hombres son infinitos. No reside ciertamente en los placeres de los sentidos que dañan el cuerpo y turban el espíritu; no en las riquezas, en los honores o el lujo, cosas caducas y que no satisfacen; no en hacer cuanto agrada, según nuestro albedrío. Cada una de estas conclusiones apagaba una pasión en el alma de Agustín: la búsqueda del placer de los sentidos, el afán de las riquezas y del fausto (quizás en Tagaste había envidiado a Romaniano y confiado en llegar a ser como él), el deseo de ser dueño de sí, libre hasta el punto de violar la ley (la intención que determinó el hurto de las peras). ¿Dónde reside entonces la felicidad? En los bienes del espíritu, imperecederos y absolutos, en la virtud y en la verdad.¹⁰

Así, el *Hortensio* fue una invitación a San Agustín a desinteresarse de todo lo efímero y perecedero. Sin embargo, a pesar de esta buena invitación, esta no terminó de convencer al joven de Tagaste: “Sólo una cosa me resfriaba de tan gran incendio, y era el no ver allí el nombre de Cristo”¹¹. El hecho de no encontrar este santo nombre hizo que desistiera de seguir la filosofía estoica. Pero el descubrimiento interior estimulado por Cicerón lo llevó a nuevos esfuerzos de búsqueda¹². Y en un primer momento buscó en la Biblia lo que faltaba al *Hortensio*,

⁸ J. Morán, *Introducción a la Ciudad de Dios*, 1964, p. 34.

⁹ “Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la Sabiduría y comencé a levantarme para ir hacia ti” (*Confesiones*, L. III, C. IV, 7, p. 137)

¹⁰ Sciacca, 1954, p. 24.

¹¹ *Confesiones*, III, IV, 8, p. 138.

¹² La influencia del Estoicismo nunca ha sido mencionada explícitamente por San Agustín en sus escritos, pero no es necesario esforzarse mucho para imaginarse cómo pudo afectar la filosofía estoica de Cicerón en un joven que buscaba respuesta a sus preguntas más profundas. Como lo

pero el estilo de las Sagradas Escrituras que no podían igualarse al de Cicerón hizo que abandonara cualquier intento de entenderlas. Por lo cual, prosiguió en su búsqueda de la verdad y la creyó encontrar en una secta fundada por un tal persa llamado Manes, que se presentaba como científica y totalmente racional, en la cual la concepción materialista del universo de la cual hacían alarde y el hecho que pronunciaran el nombre de Jesucristo logró convencerlo de unirse a ellos. Fue así como San Agustín vivió hasta los treinta años una filosofía materialista, cuyo tiempo hasta su conversión los discípulos de Manes lograron acaparar toda su atención y, volviendo su espalda a la Iglesia, se volcó a las esperanzas que los maniqueos prometían a aquellos que se entregaban a sus enseñanzas.

Agustín y el maniqueísmo

El maniqueísmo surgió como una especie de sincretismo entre varias religiones. Su fundador Manes (215-276) señalaba que sus enseñanzas se basaban en lo que desde un principio fue transmitido por Adán, por los profetas del Antiguo Testamento y por los fundadores de otras religiones, como Zoroastro, Buda y Jesucristo. Este compendio de tradiciones religiosas diversas lograba unir en una doctrina universal todas las enseñanzas principales que las religiones tenían para ofrecer: “Como un río se junta con otro río para formar una corriente poderosa, así se han conjugado los viejos libros en mis Escrituras, todos han llegado a formar una gran Sabiduría, tal como no la hubo en las generaciones precedentes”¹³. Por ello, no es raro que en la doctrina de Manes se conjuguen la trasmigración de las almas (budismo) con la idea de una Revelación (cristianismo). A igual que las religiones testamentarias, el maniqueísmo tenía sus propios “Libros”, donde se transmitían los misterios que se le había confiado a Manes, y que abarcaba desde el conocimiento de la naturaleza divina hasta la conformación del universo. El maniqueísmo quería fundar una Iglesia universal, y en consecuencia tenía sus misioneros para cumplir con este objetivo, los cuales eran un grupo selecto que se autodenominaban como los “elegidos” o “iluminados”, y que congregaban a su alrededor a los “oyentes”, entre los cuales se encontraría San Agustín.

explica el P. Guillermo Juárez O.P. en su traducción a la Epístola 187 *Sobre la presencia de Dios*: “El joven Agustín se representaba el conjunto de la creación –realidades visibles e invisibles– como ‘una masa inmensa especificada por diversos géneros de cuerpos’ aunque limitada por Dios, quien la rodea y penetra por todas partes excediéndola infinitamente en todas las direcciones. Cf. *Ep.* 118, n. 23. De este modo Dios sería como un mar extendido por la inmensidad y la creación como una gran esponja dentro de él, inmensa y a la vez limitada por ese mar y llena de él en todas sus partes. Aunque no menciona a Zenón o a la Stoa, es probable que supiera entonces que esta representación de Dios y su presencia en el mundo era semejante a la del panteísmo estoico. De hecho, obras filosóficas como la de Cicerón le habían informado suficientemente acerca de este sistema filosófico” (2016, pp. 129-130).

¹³ *Kephalia* (Cit. por Eliade, 2007, p. 451). Esta es, según las fuentes consultadas, la exposición más clara y precisa del pensamiento maniqueo. Por lo cual, se recomienda su lectura para un conocimiento más exhaustivo de dicha doctrina.

Siguiendo con el planteo de la religión maniquea, en el principio existían la luz y la oscuridad, dos principios eternos que coexistían separadamente e incommunicados entre sí. La luz era la representación del bien y de Dios (llamado *Ohrmizd*), mientras que la oscuridad lo era de la maldad y de la materia (llamado *Ahriman*)¹⁴. Dentro de la región de la luz había cinco moradas: Inteligencia, Razón, Pensamiento, Reflexión y Voluntad, acompañado cada uno por *eónes* (inteligencias eternas). A su vez, la oscuridad contiene cinco abismos: Humo, Fuego, Aire, Agua y Tinieblas, que son dirigidos por cinco arcontes con formas de demonio, león, águila, pez y serpiente. Aunque los dos reinos se encuentran separados, en un momento se encuentran y chocan entre sí, ya que estos dos principios están en continua expansión: el bien tiende a lo alto, hacia el norte, mientras que el mal o la oscuridad, hacia el sur. Al producirse este choque se da origen al mundo, rompiendo así la primitiva dualidad y dando inicio al tiempo, el cual se divide en pasado, presente y futuro. El pasado se encuentra dado por la mezcla e incursión de la oscuridad en la luz, la cual en el presente persiste; pero gracias a los profetas que anuncian el mensaje de salvación, esa mezcla volverá a separarse en un futuro para volver a restablecer la dualidad primigenia¹⁵.

Como podemos ver, para restablecer el orden de la dualidad, es necesario que la luz se desprenda de la oscuridad. Así, el progreso del mundo será la historia del desprendimiento de la sustancia del mal, cuya existencia eterna e independiente al bien requerirá que se lo excluya de la luz para recluirlo en la región que le es propia. De aquí la lógica de la ascesis de la purificación que se presenta en los maniqueos: cuanto más se desprenda el hombre de la materia, más se alejará del mal y se conducirá al bien.

La solución que presentaban los maniqueos al problema del mal era atrayente para el joven Agustín, ya que este era uno de los temas que más lo atormentaban. El alma buena actuaba bajo coerción del principio malo que la constituía. Se encontraba prisionera de una fuerza que la llevaba actuar en contra de su naturaleza. Esta explicación maniquea satisfacía más que la ofrecida por el cristianismo, porque si Dios es para ellos la suma perfección y la suma bondad, ¿cómo explicar entonces la existencia del mal y del sufrimiento? En cambio, la dualidad maniquea muestra dos principios en pugna, los cuales se reflejan en la misma constitución del hombre, con su cuerpo que lo lleva hacia el mal y el espíritu que lo dirige al bien. Lo luminoso y lo tenebroso ahora conformarían toda la realidad que pueda llegar a ser, siendo el universo un todo material en el cual nada podría escaparse de su constitución, aun las realidades espirituales. Así, el hombre estará compuesto por dos principios que combaten entre sí, el bien y el mal, lo divino y lo maligno, rompiendo de este modo cualquier tipo de unidad que se podía encontrar en él. Además, con una antropología que nos recuerda a la platónica, los maniqueos

¹⁴ Cfr. Copleston, 2004, p. 35

¹⁵ Cfr. Eliade, 2007, pp. 453-455

veían al cuerpo como una cárcel para el alma, siendo así los impulsos sexuales una clara muestra del dominio que tenían las tinieblas en la conformación dualista del ser humano. Esto, sumado al materialismo de Agustín, el cual se veía imposibilitado de explicar las cuestiones fundamentales de la existencia sin recurrir a realidades materiales, hacía que la respuesta maniquea sea la más coherente a la que podía llegar¹⁶.

Con esta solución, los deseos sensuales y las pasiones que atormentaban al joven Agustín encontraban ahora su justificación, al ser el resultado de una voluntad que respondía a un principio que se conformaba por la imperfección y la maldad de la materia. Convencido como estaba de sus creencias maniqueas, la sustancia divina permanecería inmaculada de cualquier mal que se pudiera hacer; que esta naturaleza superior nunca se vería afectada por la inferior. En consecuencia, el mal y lo inferior nunca alcanzarían lo divino que se hallaba en el hombre, encontrándose absolutamente separado lo imperfecto de lo propiamente perfecto. Es así que, en San Agustín, el sentimiento de culpabilidad, la conciencia y el mal que cometía conseguían su refugio y justificación en una naturaleza inferior, encontrando así su consuelo en saberse libre de cualquier responsabilidad que sus actos humanos pudieran cometer. Tal era la preocupación en verse a sí mismo libre de pecado y de culpa que, según Peter Brown, este habría sido uno de los motivos principales de su adhesión al maniqueísmo:

Para Agustín, la necesidad de salvar un oasis límpido de perfección dentro de sí fue, quizá, la más fuerte causa de su adhesión a los maniqueos. Mucho después de que hubo empezado a apreciar las dificultades intelectuales del sistema maniqueo, su posición moral todavía le atraía. Después de la terrible experiencia de su enfermedad en Roma, que había coincidido con un aumento de su sentimiento de culpabilidad en sus relaciones con Mónica, Agustín, ya con veintinueve años, próximo a lanzarse a una gran carrera, seguirá con el ansia de escuchar a los “elegidos” maniqueos: “Porque todavía estaba yo en la creencia de que no soy yo el que pecaba, sino que otra, no sé cuál, naturaleza extraña pecaba en mí... Antes gustaba de disculparme echando la culpa a no sé qué otra cosa que estaba conmigo, pero que no era yo. Más

¹⁶ Así como la respuesta maniquea fue en un principio para San Agustín “fuente de soluciones”, luego será el centro de sus ataques a esta secta una vez que sea Obispo de Hipona. “Todo el esfuerzo, afirma R. Jolivet, de Agustín en su polémica con los maniqueos tiende a mostrar, no que el mal es necesario para la belleza del todo, sino más bien que en el fondo, el mal no existe. Para introducir la noción de mal hay que introducir la noción de pecado; porque fuera de la consideración del desorden que nace del pecado es imposible comprender y admitir la existencia del mal propiamente dicho, es decir de una privación nociva a la naturaleza. En su polémica contra los maniqueos Agustín concluye afirmando que el orden natural, de por sí, no puede comportar mal alguno.” (1941, p. 37) Ver *De la naturaleza del bien. Contra Maniqueos*: “Ninguna naturaleza, por tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene. Si el bien que posee desapareciera por completo, al disminuirse, así como no subsistiría bien alguno, del mismo modo dejaría de existir toda naturaleza, no solamente la que fingen los maniqueos, en la que se encuentran aún tantos bienes que causa asombro su obstinada ceguera, sino que perecería toda naturaleza que cualquiera pudiera imaginar.” (Cap. XVII, p. 995)

a la verdad –añadiría el obispo católico– yo era todo aquello, y mi impiedad era la que había hecho división en mi contra mí”.¹⁷

Como maniqueo, Agustín logró alcanzar cierta austeridad de vida y dar respiro a sus preocupaciones metafísicas, en particular al tema del mal. Pero estas inquietudes y desvelos nunca dejaron de perseguir al Santo de Hipona, por lo cual lo que al principio pareció ser una solución terminó siendo motivo de una nueva búsqueda, búsqueda que lo llevaría a la filosofía neoplatónica y luego a su encuentro con el cristianismo.

La vuelta a casa

A medida que Agustín iba avanzando en el conocimiento de la secta maniquea, sus inquietudes intelectuales, lejos de verse disminuidas, aumentaron por la falta de soluciones que prometía dicha doctrina. Aunque en un principio San Agustín se entrega al maniqueísmo con gran entusiasmo¹⁸, este empieza a desengañarse en su paso a la adultez. No concordando sus creencias con la realidad que se le presentaba, ayudado además por un bagaje de erudición de literatura clásica importante, la crisis que empezó a atravesar Agustín era inevitable. Con un conocimiento sólido y con preguntas bien fundamentadas, esperaba el futuro obispo de Hipona resolver su desasosiego con un tal doctor Fausto, que se presentaba como un erudito maniqueo de gran ingenio, buena oratoria y el cual resolvería las dudas que podrían presentarse¹⁹.

¹⁷ P. Brown, 1969, p. 62.

¹⁸ Según el gran agustinólogo A. Trapè, San Agustín “No fue un maniqueo convencido, sino solamente un maniqueo, confiado en que le sería mostrada la sabiduría prometida; fue, en cambio, un anticatólico convencido” (1981, p. 410). Con el respeto que se debe a tal estudioso del pensamiento agustiniano, me permito diferir, ya que soy de la opinión que San Agustín al principio tuvo un momento de fervor y certidumbre en el maniqueísmo, a tal punto que buscaba justificar todas sus enseñanzas como verdaderas: “Dos cosas que cautivan fácilmente a aquella edad carente de prudencia fueron sobre todo las que hicieron que me perdiese por extraños rodeos. Una de ellas era la amistad que me arrastraba no sé cómo bajo cierta apariencia de bondad, cual lazo sinuoso que daba varias vueltas en torno a mi cuello; la otra consistía en el hecho de que casi siempre alcanzaba una dañina victoria en mis disputas con cristianos ignorantes, pero que se esforzaban por defender su fe con empeño, en la medida de sus posibilidades. Con tan repetidos éxitos el entusiasmo juvenil se acrecentaba y, falto de prudencia, dirigía sus ímpetus hacia el gran mal de la obstinación. Como me había dedicado a tal género de disputas tras haberme hecho oyente maniqueo, les atribuía con sumo agrado a ellos todo lo que al respecto había aprendido ya por mi ingenio, fuese el que fuese, ya por otras lecturas. De esta manera sus discursos renovaban día a día mi ardor por el combate, y el éxito en los combates renovaba a su vez mi amor hacia ellos. De donde resultaba que, de manera un tanto extraña, aprobaba como verdadero cuanto ellos dijese, no porque supiese que era cierto, sino porque deseaba que lo fuese. Así aconteció que, aunque paso a paso y con cautela, con todo seguí por largo tiempo a unos hombres que prefieren una paja limpia a un alma viviente” (*Las dos almas del hombre*, Revisiones I, 14: “Datos autobiográficos”, 11).

¹⁹ Tiempo después en su *Contra Fausto*, San Agustín lo recordaría con estas palabras: “Existió un cierto Fausto, africano de raza, ciudadano de Milevi, de palabra dulce, astuto por su ingenio,

Cuán grande habrá sido el sentimiento de frustración de Agustín al verse defraudado por este obispo maniqueo es algo que supera lo meramente biográfico, pero sí podemos afirmar que después de este encuentro, el joven maniqueo dejó de serlo:

Por lo demás, todo aquel empeño mío que había puesto en progresar en la secta se me acabó totalmente apenas conocí a aquel hombre, mas no hasta el punto de separarme definitivamente de ella, pues no hallando de momento cosa mejor determiné permanecer provisionalmente en ella, en la que al fin había venido a dar, hasta tanto que apareciera otra opción mejor. De este modo, aquel Fausto, que había sido para muchos lazo de muerte, fue, sin saberlo ni quererlo, quien comenzó a desatar el que a mí me tenía preso.²⁰

Al desengaño del encuentro con Fausto, se suma la incoherencia de lo que planteaban los maniqueos en su interpretación del mundo y lo que proponían los filósofos. Veía Agustín que las respuestas encontradas en las obras de los pensadores de los gentiles eran más coherentes y racionales que las míticas que presentaban los seguidores de Manes.

Por otra parte, el determinismo ya no era respuesta para el problema del mal moral. El testimonio de la propia conciencia atestiguaba que somos nosotros, nuestro “yo” personal, el que quiere o deja de querer las acciones que la inteligencia, consiente en el movimiento volitivo. Ya no estamos determinados por leyes insertas en el alma, sino que nuestra misma interioridad nos muestra que la elección del bien y del mal moral, de la virtud o del pecado, de la paz o del remordimiento, es el resultado no de una coacción, sino de nuestra propia libertad:

Así, pues, buscaba aquélla [la causa del mal], más estando seguro y cierto de que no era verdad lo que decían aquéllos [los maniqueos], de quienes huía con toda el alma, porque los veía buscando el origen del mal repletos de malicia, a causa de la cual creían antes a tu sustancia capaz de padecer el mal, que no a la suya capaz de cometerlo.

Ponía atención en comprender lo que había oído de que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos, y tu recto juicio, del que padecemos; pero no podía verlo con claridad. Y así, esforzándome por apartar de este abismo la mirada de mi mente, me hundía de nuevo en él, e intentando salir de él repetidas veces, otras tantas me volvían a hundir.

maniqueo de religión y, en consecuencia, extraviado por tan nefando error. Conocí personalmente a ese hombre según le he recordado en los libros de mis *Confesiones*. Publicó cierto libro contra la recta fe cristiana y la verdad católica, que llegó a nuestras manos. Cuando lo leyeron los hermanos, desearon y, por el derecho que tiene la caridad por la que les sirvo, me pidieron que le diese réplica. Es lo que emprendo ahora en el hombre y con la ayuda de Jesucristo, nuestro Señor y Salvador, para que cuantos lean esto comprendan que de nada vale la agudeza de ingenio ni la elegancia de estilo, si el Señor no dirige los pasos del hombre” (*Contra Fausto*, L. I, 1, p. 56).

²⁰ *Confesiones*, L. V, C. VII, 13, pp. 204-205.

Porque me elevaba hacia tu luz el ver tan claro que tenía voluntad como que vivía; y así, cuando quería o no quería alguna cosa, estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería; y ya casi, casi me convencía de que allí estaba la causa del pecado; y en cuanto a lo que hacía contra voluntad, veía que más era padecer que obrar, y juzgaba que ello no era culpa, sino pena, por la cual confesaba ser justamente castigado por ti, a quien tenía por justo.²¹

El dualismo maniqueo quedaba destruido desde su fundamento, por lo cual caía por entero el edificio que había sido construido en la dualidad de la luz y la oscuridad²², y Agustín, desesperanzado de encontrar la sabiduría que tanto anhelaba desde aquel encuentro con el *Hortensio*, se entregó al escepticismo de la academia.

Ciertamente, Agustín comprendió después de largas meditaciones que el maniqueísmo en el que se había confiado no era más que un craso error del cual se había librado, y esto coincide con el conocimiento de una filosofía llamada “Nueva Academia”²³. Habiendo conocido y leído algunos tratados neoplatónicos (los cuales los estudiosos coinciden en su mayoría que eran las *Eneadas* de Plotino), Agustín empieza a liberarse del materialismo y a aceptar la idea de una realidad inmaterial²⁴. Esto, sumado a que la concepción plotiniana del mal era definirla como privación más que una realidad, como sucedía con la dualidad maniquea, lograba explicar de modo más satisfactorio este problema que tanto angustiaba al joven retórico. Lee

²¹ *Ibid.*, Libro VII, cap. III, 4-5, p. 271.

²² Años más tarde, San Agustín escribe esta refutación a la idea maniquea de la dualidad de principios: “Y dijo Dios, *hágase la luz*. Lo dijo porque donde no hay luz hay tinieblas, no porque sean algo las tinieblas; a la ausencia de la luz llamó tinieblas. El silencio no es algo positivo, sino que llamamos silencio a la carencia de ruido; tampoco la desnudez es algo real, sino que al cuerpo no vestido se llama desnudo; nada es la vacuidad, más el sitio donde no hay cuerpo alguno se dice vacío; de idéntico modo, las tinieblas no son realidad, sino que allí donde no hay luz decimos que existen tinieblas” (*Del génesis contra los maniqueos*, L. I, C. IV, 7, p. 369).

²³ Cfr. García Villoslada, 1964, p. 491.

²⁴ Es difícil de delimitar hasta qué punto San Agustín pudo liberarse de un “materialismo universal”. Podríamos afirmar que, salvo Dios, las demás realidades espirituales mantienen una “material sutil” que le permite su existencia. Nos permitimos citar extensamente el siguiente texto tomado del *Diccionario de San Agustín*, por parecernos que explica adecuadamente este tema: “El término ‘materia’ es vinculado a menudo con el ‘cuerpo’ (*corpus*), pero los términos tienen significados ligeramente diferentes. Agustín emplea a menudo la expresión aparentemente redundante de ‘materia corporal’ (*Gn. Litt.* 2.11) a fin de distinguir la materia corporal de la materia espiritual (1.4). Así, pues, el cuerpo es una clase de materia. Los ángeles no tienen cuerpos corpóreos como tales; sin embargo, poseen material ‘espiritual’. El alma humana tiene también ‘materia espiritual’. A veces Agustín explica el ‘agua’ en el Génesis como referida a la materia espiritual en el estado que tenía antes de volverse hacia Dios (1.5). Es difícil averiguar cuál es la naturaleza precisa de la materia espiritual, ya que por definición es una materia que no aparece a los sentidos. No es inmediatamente inteligible. Agustín, como sus antecesores neoplatónicos que suponían la existencia de demonios, se vio obligado a crear la hipótesis de la materia espiritual a fin de explicar, entre otras cosas, la naturaleza limitada de los ángeles. La exégesis que hace Agustín de Éxodo 3, 14 (*Ego sum qui sum*) consiste en afirmar que Dios es inmutable. Su exégesis no incluye una metafísica de la esencia y de la existencia. A causa de la influencia neoplatónica en la ontología de Agustín, su angelología no pudo ser tan refinada como la de Santo Tomás” (*Diccionario de San Agustín*, 2001, p. 868).

nuevamente las Sagradas Escrituras y gracias a este conocimiento de la “Nueva academia”, empieza un tímido acercamiento a la Iglesia y un cambio en su vida moral; afirma F. Copleston: “En otras palabras la función del neoplatonismo en ese período fue la de hacer posible a Agustín que viese la razonabilidad del cristianismo; empezó entonces a leer el Nuevo Testamento, particularmente los escritos de San Pablo. Si el neoplatonismo le sugirió la idea de la contemplación de las cosas espirituales, de la sabiduría en el sentido intelectual, el Nuevo Testamento le mostró que era también necesario llevar una vida en conformidad con la sabiduría”²⁵.

Además de la filosofía neoplatónica, otro hecho que ayudó a San Agustín al alejamiento del maniqueísmo fue el encuentro con el obispo San Ambrosio una vez mudado a Milán. Este santo obispo, siguiendo el método alegórico de la escuela alejandrina, logró que Agustín entendiera la concordancia entre los dos Testamentos que tan irreconciliables le parecía. Prendado como estaba Agustín de la armónica enseñanzas cristianas gracias a las homilías del Santo Obispo de Milán, y entregándose cada día más al mensaje cristiano, fue curando su corazón y preparándolo para afrontar las duras luchas que le esperaba contra sus pasiones. Descubriéndose como cautivo y esclavo de su concupiscencia, logró ver que la libertad no consistía en seguirla, sino en librarse de ella, que la verdadera belleza radicaba en la virtud. A este sentimiento de cautiverio y de esclavitud se le sumaba el de la impotencia: “Dame castidad Señor, pero no ahora” rogaba Agustín viéndose en la imposibilidad de salir de sus debilidades. Todo esto lo llevó a buscar una liberación, un auxilio externo que le posibilitara ir en contra de sí mismo, y esta ayuda la encontró en la gracia²⁶.

Aunque no es exacto el momento de su conversión, sí podemos afirmar que luego de ella, San Agustín se entrega sin reservas a aquella Iglesia que tan duramente había perseguido y atacado. Iluminada su inteligencia por la gracia, su vida pasa a ser una vida de entrega a Dios, y como otro San Pablo, esparcirá el mensaje de gracia y salvación a los hombres. Fue así que en el año 387 recibe el bautismo del mismo San Ambrosio para nunca más volver a sus errores. Se entrega totalmente a aquella Verdad que tan dolorosamente había buscado en su vida,

²⁵ Copleston, 2004, p. 36. De similar opinión es otro autor más reciente: “Augustine also thought it important in writing to Jerome not only to indicate that he held that the soul is incorporeal, but also to provide his reasons—purely philosophical reasons—for holding this position. Since at least in the West there was no concept of God’s or the soul’s spirituality until the time of Augustine, though in the East there had been such a concept at least from the time of Origen, Augustine certainly knew that there was no need to hold a spiritualist view of God and the soul in order to be a good member of the *Catholica*. Yet once he had himself accepted the spiritualist doctrine of the Milanese Church, he was well aware of the intellectual power of this view. For until he had accepted the Plotinian spiritual version of Christianity, he was unable to deal effectively with the problem of evil and to interpret the Scriptures in a nonliteral sense.” (p. 201). Roland J. Teske, S.J., *To Know God and the Soul Essays on the ought of Saint Augustine*, The Catholic University of America Press Washington, D.C, 2008.

²⁶ Cfr. Capánaga, 1974, pp. 20-22. Sobre la relación entre sabiduría y virtud, ver el citado texto de Gilson, 1949, pp. 149-163.

Verdad que se identifica con la Persona de Cristo, aquel dulce nombre que su santa madre²⁷ le había grabado en su corazón y que él nunca había dejado de buscar²⁸.

Conclusión

“No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”. Estas conocidas palabras del Papa Benedicto XVI al inicio de su encíclica *Deus Caritas Est* nos reflejan la realidad con la que San Agustín se encontró al convertirse a la fe cristiana. Algunas biografías sobre nuestro autor transmiten su conversión de modo demasiado fría, mostrando su encuentro con Cristo en nada distinto al de su paso por el maniqueísmo o el neoplatonismo. Pero el encuentro de Agustín con el cristianismo no fue el descubrimiento de una filosofía o de una espiritualidad nueva, sino el de una transformación radical tanto de su modo de vivir como de pensar. No consistió en hallar respuestas a sus desasosiegos intelectuales o lograr su perfeccionamiento personal mediante una ascesis espiritual. Fue el encuentro con una persona, con la persona de Cristo, al cual San Agustín se entregó por entero y cuyo amor hacia Él ha traído “por añadidura” todas las respuestas y todos los cambios que él buscaba para su vida: “Sí; a partir de su conversión, Agustín no es ya más que un prisionero de Dios; un prisionero de la gracia que se le entrega y rinde sin reservas y que no quiere vivir ya más que para Dios y por Dios. Ha sido conquistado, pero lo ha sido plenamente en su inteligencia, en su voluntad y en su corazón; por eso no será ya más que un gran siervo de Dios y un esforzado paladín de la gracia frente a todos sus enemigos. Como San Pablo, será un gran vaso de elección, portador de los más ricos dones de Dios, en sabiduría y caridad, a los hombres”²⁹. No era la conversión hacia una doctrina o de un ideal de vida, fue la conversión a un “horizonte nuevo”, al

²⁷ Aunque no hemos desarrollado la influencia de Santa Mónica en la conversión de San Agustín, no podemos dejar de pensar qué habría sido la vida de su hijo sin su insistencia y perseverancia en la oración. Interesante nos parece el paralelismo que hace Romano Guardini entre la Iglesia y Santa Mónica: “En la vida de Agustín la madre tiene un efecto espiritual, más aún, pneumático, que recién se manifiesta cabalmente cuando se observa lo que significa la Iglesia para Agustín. La Iglesia es la grande y santa Madre. Ella es la que atrae al hombre terrenal hacia una profundidad inefable, sólo concebible en la fe; profundidad que es a la vez tumba y seno materno. Y mediante el bautismo lo alumbró a la nueva existencia cristiana. Un bautismo que ya desde el punto de vista litúrgico está presentado como un proceso de nacimiento.

En la existencia de Agustín, Mónica parece ser la vicaria, la representación viva de la Iglesia. Por eso es también característico cómo en los pasajes arriba mencionados se entrelazan las imágenes de ambas madres: ‘Tu viste Señor, cómo cierto día, siendo aún niño, fui presa repentinamente de un dolor de estómago que me abrasaba y puso en trance de muerte. Tú viste también, Dios mío, pues eras mi guarda, con qué fervor de espíritu y con qué fe solicité de la piedad de mi madre y de la madre de todos nosotros, tu Iglesia, el bautismo de tu Cristo, mi Dios y Señor’” (2008, p. 175)

²⁸ Cfr. R. García Villoslada, 1964, p. 493

²⁹ A. Custodio Vega, 1974, p. 17.

mismo Verbo divino que lo fue guiando en su camino de búsqueda hasta el encuentro decisivo que lo llevó a la entrega total a Él.

Cuando San Agustín afirma en la ya citada frase “Sólo una cosa me resfriaba de tan gran incendio, y era el no ver allí el nombre de Cristo”³⁰, nos da cuenta que nunca pudo desprenderse del todo de este primer encuentro con el cristianismo. Por ello, inflamado de amor por la sabiduría con la lectura del *Hortensio* pero decepcionado por no hallar el nombre de Cristo, lo primero que hace es dirigirse a las Sagradas Escrituras esperando de alcanzar en este Libro lo que no había logrado encontrar en aquel. Pero, así como Cicerón no logró convencerlo por no hallar aquello que se encuentra en la Sagrada Escritura, la Sagrada Escritura por su parte, no logra convencerlo por no tener aquello que tenía Cicerón.

Se entiende entonces que, al encontrar el nombre de Cristo en el maniqueísmo, sumado a las demás soluciones que prometían dar a sus preguntas, la entrada de San Agustín a esta secta fue cuestión de lógica. El materialismo del que estaba imbuido San Agustín no pedía más que respuestas racionales a preguntas que en sí no lo eran. El testimonio de la historia de la filosofía nos muestra que el tema del mal³¹ no se resuelve fácilmente por medio de la razón, siendo muchas de las respuestas dadas, incompletas o no satisfactorias del todo, pero justamente esto era lo que prometían los maniqueos. Así, materialismo y racionalismo se encontraban unidos en una misma doctrina, doctrina que sin saberlo ya profesaba San Agustín antes de la entrada a esta secta, pero que por ello mismo no logró convencerlo. Porque lo que buscaba era respuestas que pudieran satisfacer a su corazón inquieto, pero estas no podían ser reducidas a un ámbito de comprensión meramente racional, y los mismos que afirmaban explicarlo todo, terminaban dando razones míticas e irracionales de las mismas.

El conocimiento del neoplatonismo preparó, junto al encuentro con San Ambrosio, la liberación de este materialismo³² que durante tanto tiempo había hecho profesión San Agustín. El acercamiento a la Sagrada Escritura fue distinto a

³⁰ Citado en p. 5.

³¹ Con respecto al mal y la historia, San Agustín lo resolverá lo resolver a partir de la teología, como lo muestra H.I. Marrou: “Saint Augustin a pu présenter l’histoire (le l’iumanité comme un immense conflit entre la Cité de Dieu et l’ensemble des forces du mal qui s’opposent à son progrès. Sans doute, nous l’avons souligné plus haut, on ne peut identifier sans plus la cité du mal et les cités terrestres (car en un sens celles-ci peuvent être bonnes aussi), ni non plus la Cité de Dieu avec je n’oserai pas dire l’Église visible, mais avec les hommes ‘appartenant visiblement à l’Église visible’: saint Augustin ne cesse de le répéter à son peuple: il y a là parmi nous, dans nos églises, de mauvais chrétiens, des pécheurs, et, chose plus redoutable encore, de futurs réprouvés (l’austère spiritualité augustiniennne médite volontiers sur le mystère angoissant de la persévérance finale ; hors de l’Église, et jusque parmi les persécuteurs se cachent des ‘amis prédestinés qui s’ignorent encore eux-mêmes’” 1950, pp. 77-78.

³² Ver nota 23. Hay una estrecha relación entre el neoplatonismos y el cristianismo de San Ambrosio, como lo hace notar el siguiente autor: “While the books of the Platonists came to Augustine from an unnamed pagan thinker “puffed up with monstrous pride” (VII.ix(13)), they also came with the sponsorship of Saint Ambrose and his Catholic circle in Milan.”(2005, p. 52)

aquel primer encuentro. Ahora empezaba a gustar del mensaje de la Revelación y a ver que no todo era reductible a las categorías humanas. Existía también aquello que la sobrepasaba, como es el misterio y el don de la gracia. Adentrándose así a la religión a la cual abandonó, persiguió, pero que nunca olvidó, se va dando su proceso de conversión al cristianismo hasta el momento en que, desasido del materialismo maniqueo e introducido a la vida del espíritu, retorna a la gracia divina a la que su madre con tantas lágrimas había implorado para su hijo.

Por todo esto podemos concluir que, desde una idea reduccionista como es el materialismo, San Agustín va sufriendo a lo largo de su vida sucesivas conversiones como es el descubrimiento de la sabiduría en el *Hortensio*, su desengaño del maniqueísmo, el hallazgo del neoplatonismo, y su encuentro con San Ambrosio, cambios que fueron un camino para el recto conocimiento de sí mismo, conocimiento que lo lleva a su conversión final que se dará con la vuelta al seno de la Iglesia y su entrega total a la persona de Cristo. El materialismo del joven Agustín ha dado el lugar a una espiritualidad, que luego se conocerá como el *interiorismo agustiniano*, la cual será una característica de los seguidores del hiponense. Es así como el testimonio de la vida de San Agustín nos demuestra que todo encuentro verdadero con uno mismo es, en definitiva, un encuentro con *Otro*: “Oh Dios, siempre el mismo, conózcame a mí y conózcate a Ti”³³.

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, (1957). *Vida*. Obras Completas I. BAC.
— (1974). *Confesiones*. Obras completas II. BAC.
— (1951). *De la naturaleza del bien. Contra los maniqueos*. Obras Completas III. BAC.
— (1957). *Del génesis contra maniqueos*. Obras Completas XV. BAC.
— (1964). *La ciudad de Dios*. Obras completas XVI. BAC.
— (1993). *Contra Fausto*. Obras completas XXXI. BAC.
— (2016). *Epístola 187 a Dárdano* “Libro sobre la presencia de Dios”. Ambato.
BROWN, P. (1969) *Biografía de Agustín de Hipona*, Revista de Occidente.
CAPÁNAGA, V. (1974) *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*. BAC.
COPLESTON, F. (2004) *Historia de la filosofía*. Tomo 1. Ariel.
ELIADE, M. (2007). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Tomo 2. Paidós.
FERNANDEZ, C. (1979). *Los filósofos medievales*. Tomo 1. BAC.
FITZGERALD, A. D. (2001) *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Monte Carmelo.
GARCÍA VILLOSLADA, R. (1964). *Historia de la Iglesia Católica*. Tomo I. Edad Antigua. BAC.
GILSON, E. (2007) *La filosofía en la edad media*. Gredos.
— (1949). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Vrin.
GUARDINI, R. (2008) *La conversión de San Agustín*. Ágape.

³³ *Sol.*, II, 1

- JOLIVET, R. (1941) *El problema del mal según San Agustín*, Librería Nueva.
- KENNEY, J. P. (2005) *The mysticism of Saint Augustine. Re-reading the Confessions*.
Routledge
- MARROU, H. I. (1951). *L' Ambivalence du temps de L'Histoire chez Saint Agustin*. Revue des sciences religieuses.
- SCIACCA, M.F. (1954) *San Agustín*. Luis Miracle.
- TESKE, R. (2008) *To Know God and the Soul. Essays on the thought of Saint Augustine*. The Catholic University of America Press.
- VVAA. (1981) *Patrología*. Tomo III. BAC.

Cicerón y Epicuro

Crítica al Bien epicúreo en los escritos tardíos ciceronianos

Lisandro Pierucci (UCALP)

Resumen

En los últimos años de su vida Cicerón comenzó con una etapa de escritura filosófica que dista, en gran medida, de los discursos oratorios que caracterizaron su anterior producción intelectual. Este “cambio” en su escritura ha motivado la realización de este trabajo, ya que el mismo busca determinar cuál ha sido uno de los móviles que conllevaron a Cicerón a producir, en esta etapa, gran parte de su obra filosófica. A juzgar por la aceptación que el epicureísmo tenía en la República romana del siglo I a. C. y por las numerosas alusiones que Cicerón realizó en sus escritos filosóficos (también llamados *Escritos tardíos*) a la doctrina ética de Epicuro, se determina que una de las razones de la filosofía ciceroniana ha sido la crítica a la concepción epicúrea de *Bien*. Con esta tarea, Cicerón buscó advertir a sus conciudadanos acerca de la peligrosidad del epicureísmo, ya que, según el arpinate, esta filosofía implicaba un enorme riesgo para la República. Este trabajo también destaca las influencias históricas que tanto el helenismo como la República tardorromana ejercieron sobre las doctrinas de ambos pensadores, ya que consideramos que las mismas afectaron notablemente el pensamiento de ambos filósofos cristalizando en ideas éticas totalmente contrapuestas.

Palabras clave: Cicerón; Epicuro; Bien; República romana; helenismo; Escritos tardíos.

Cicero and Epicurus

Ciceronian criticism of the Epicurus Summum Bonum in the Late writings

Abstract

In the last years of his life Cicero began with a period of prolific philosophical production that was far from the oratorical discourses that characterized his previous intellectual production. This change of writing has motivated the realization of this work since it searches for determine which were the reasons that led Cicero to produce, at this stage, the most of his philosophical work.

Judging by the acceptance that the school of Epicurus had in the Republic of the first century BC, and by the numerous allusions that Cicero made, in his philosophical writings (also called Late Writings), to epicureism, it is determined that one of the motives of Ciceronian philosophy has been the criticism of the epicurean conception of the Bonum. With this task, Cicero search for warning his fellow citizens about the danger of epicurean ethic, since, according to the arpinate, the teachings of the Hellenistic philosopher implied an enormous

risk for the basis of the roman Republic. This work also emphasizes the strong historical influences that both Hellenism and the late Roman Republic exerted on the doctrines of both thinkers, since we consider that they affected significantly the thinking of both philosophers, crystallizing in absolutely opposite ethical ideas.

Keywords: Cicero; Epicurus; Bonum; Roman Republic; Hellenism; Late writings.

I. En busca del Bien epicúreo

1.1. Helenismo, individuo y autarkeia

La mayor parte de la vida de Epicuro transcurrió durante el periodo histórico conocido como “helenismo”, el cual supuso la conquista de Grecia por parte de Macedonia.

Bajo el influjo del rey Filipo, de su hijo Alejandro y luego de los *diadocos*, la esplendorosa Atenas del siglo de Pericles pasó, en menos de un siglo, a comparecer al poder macedónico y bajo el influjo de sus conquistadores se vio humillada por la exigencia de escandalosos decretos y por el acatamiento de duras condiciones de paz.

Nizan (1950, p. 10) nos pinta un panorama de la desoladora situación acerca de las condiciones sociales que vivió la conquistada Grecia de Epicuro.

No hay época más trágica que la época de Epicuro: las grandes ciudades griegas, Atenas y Esparta, se han perdido en las guerras (...) Atenas sufre cuatro sitios. Sangre, incendios, asesinatos y pillaje; así es el mundo de Epicuro. Atenas es blanco de la miseria económica y de la miseria política. Muere la libertad.

Estas circunstancias nos permiten afirmar que la patria de Epicuro, la otrora autónoma Atenas, pasó de ser, en los pocos años que separan al siglo de Pericles del helenismo, una esplendorosa megápolis a ser una “nueva” Atenas que, bajo el dominio y las imposiciones macedónicas, había perdido el lugar preponderante que ocupó durante el siglo V a. C.

La caída de Grecia tuvo notables consecuencias para su población. Uno de los aspectos más afectados fue el de las relaciones individuo-*polis*, ya que luego de la conquista fue desapareciendo en la población griega el sentimiento de pertenencia a una comunidad libre y autosuficiente que, gracias a la colaboración activa de cada uno de sus miembros, era capaz de subsistir y progresar; mientras el imperio acrecentaba su territorio a través del surgimiento de nuevas urbes, en la Hélade, iba desapareciendo, lentamente, el sentimiento de *autarkeia*.

En este sentido García Gual indica que la expresión “pérdida de *autarkeia*” hace referencia a la pérdida de autonomía que, en numerosos aspectos de la realidad, tales como, el económico, político e incluso religioso, sufrieron las *polis* atenienses luego de la conquista (2002, p. 23).

Con la caída de Atenas, los valores de la vida espiritual y cívica de la Grecia clásica entraron en crisis. En este nuevo escenario desapareció la solidaridad entre los miembros de la comunidad, aumentó la lucha de clases y se desgastaron los antiguos valores cívicos, muchos de los cuales desaparecieron. Lo anteriormente mencionado se manifestó en una notoria sensación de inseguridad frente a un mundo que dejó de ser, para el griego, limitado y preciso.

Esta disruptiva situación sociohistórica producto de las consecuencias de la “caída de Atenas”, influyó profundamente en el pensamiento filosófico de los filósofos helenísticos (entre los que se encontraba Epicuro) fundamentalmente en el aspecto ético, ya que, por ejemplo, debido a la crisis comunitaria, estos ya no se preocuparon por la *autarkeia* de la *polis*¹, sino que dirigieron su pensamiento a los individuos concretos, los que, alejados de la seguridad que anteriormente les brindaba la misma, se encontraban, según estos pensadores, insertos en un mundo verdaderamente hostil.

Como consecuencia de este fenómeno, Epicuro introdujo un nuevo elemento totalmente ajeno al pensamiento clásico: el individualismo.

Según Epicuro, si las personas pretenden alcanzar la *ataraxia* (fundamento último del Bien²), deben limitar el ámbito de sus preocupaciones a su individualidad, a su familia y a un reducido grupo de amigos, desentendiéndose de la vida cívica de la *polis*³, la cual, expuesta a los vaivenes del azar, las decisiones de los diádocos de turno y también de la *Τύχη*⁴ (una nueva divinidad de gran importancia y transcendencia en el mundo helénico) solo podía ser fuente de turbación y dolor.

Tal como expresa García Gual, en la cosmovisión epicúrea la *autarkeia* es propiedad del individuo y no de la *polis*.

La *ataraxia* y la *autarquía* son propiedades del individuo no subordinado a la ciudad, pretensiones del sabio y no del ciudadano (...) del átomo y no del conjunto social. En el curso de la vida no hay que embarcarse en esa nave metafórica del Estado, barco de locos timoneles y viajeros necios, sino que más vale echarse a nadar solo. (1974, p. 27)

¹ La relación del individuo con la *polis* tuvo una enorme importancia en el pensamiento de los grandes filósofos clásicos. Pensadores de la talla de Platón y Aristóteles construyeron sus sistemas filosófico-políticos sobre las bases de la ciudad Estado y consideraron que la vida feliz y digna solo puede alcanzarse a través del bien común de las *polis*.

² Para determinar los límites y los alcances de esta acepción, recurriremos a la doctrina de Aristóteles. El estagirita considera al Bien como un fin que “se quiere a sí mismo” por el hecho de ser “bueno” para aquel que lo desea. A fin de determinar la diferencia entre este “fin último” con el llamado “bien útil” es necesario destacar que el primero no es en “función de otro”, mientras que el segundo es querido en función de su “utilidad”, es decir, no “por sí mismo” sino en cuanto conducente al “fin último” es decir al Bien.

³ A partir de ahora, expresaremos el concepto de la *πόλις* griega, sin bastardilla y sin tilde, ya que así es el uso más corriente del término, ampliamente difundido.

⁴ La diosa Fortuna.

1.2. El individuo y la polis: Si quiere ser feliz, el sabio no hará política

A raíz de su individualismo *eudemonista*, Epicuro concluyó que la participación política solo engendra en el hombre falsas opiniones, anhelos y esperanzas “imposibles” que lo sumergen en la angustia de las rivalidades constantes y superfluas. La historia y el influjo de las dictaduras y tiranías a las cuales estuvo sometida la Grecia helénica enseñaron al de Samos que no vale la pena inmiscuirse, luchar, ni mucho menos morir por el orden social o el bienestar de la polis. Es por esto que en dos de sus fragmentos del *Gnomologium vaticanum*⁵ manifestó que “El sabio no hará política” (2016, p. 402) además de exhortar a sus discípulos mediante su famosa sentencia; *λάθε βιώσας*⁶ a “pasar desapercibidos”.

Esta idea es expresada por Nizan, quien luego de analizar la amplitud del término “política” indica:

Cuando Epicuro dice que el hombre sensato no actúa políticamente hay que entender la palabra al pie de la letra, entender que el hombre sensato no desempeña ningún papel en la *polis*, que no se casa ni vota, que rechaza los cargos y las magistraturas, que vive para sí. (1950, p. 17)

Estas consideraciones epicúreas que tienden al individualismo, y a la despreocupación por la política, no pasaron desapercibidas a la crítica ciceroniana, ya que Cicerón, veía en la República y la participación del ciudadano en los asuntos de la *Urbs* el elemento crucial a partir del cual era posible alcanzar la vida virtuosa y feliz.

Puesto de manifiesto la central importancia del individualismo en la ética epicúrea, analizaremos a continuación aspectos centrales de su ética, tales como la naturaleza del Bien, la tradición, la muerte y los dioses.

1.3. El Bien supremo y el mal supremo: Placer y dolor

En la doctrina epicúrea el placer (*ἡδονή*), es el Bien primero; el comienzo, fundamento, culminación y término de la vida feliz. La ética de Epicuro manifiesta, entonces, que la búsqueda del placer y la evitación de su contrario, el dolor, deben ser la guía de las elecciones y los rechazos de cada una de las acciones de las

⁵ El *Gnomologium vaticanum* es una colección de sentencias que ingresó a la biblioteca vaticana en 1683. El mismo, publicado por primera vez en el año 1888, representa una sólida fuente de información sobre la obra de Epicuro.

⁶ Esta frase traducida como “vive oculto” o “pasa desapercibido” es uno de las máximas centrales de la doctrina epicúrea. El *λάθε βιώσας* es puesto de relieve en numerosos pasajes de la obra epicúrea. A modo de ejemplo en las *Máximas capitales* Epicuro manifestó que: “Aunque se consigue hasta cierto punto la seguridad respecto de los hombres por medio del poder fuerte y de la riqueza, sin embargo, la más pura es la seguridad que proviene de la tranquilidad y de la separación de la turba” (1962, p. 63).

personas. Estas afirmaciones quedan claramente explicitadas en su *Epístola a Meneceo*: “Sabemos que el placer es el bien primero y congénito y a partir de él damos comienzo a toda elección y evitación y a él arribamos cuando juzgamos correctamente todo” (2015, p. 178).

Ahora bien, cuando Epicuro se refiere al placer como “fin de la vida⁷” no hace referencia al placer de los que se dan al goce sensible, sino al hecho de no sufrir dolor ni en el alma ni en el cuerpo, tal como lo explica en las *Máximas Capitales*:

Toda vez que digamos que el placer es la finalidad, no hablamos de los placeres de los viciosos ni de los placeres que radican el mero goce, como consideran algunos que son ignorantes o han entendido mal, sino que hablamos de no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. (1962, p. 180)

Entendido el Bien, conducente a la felicidad, como no presencia de dolor en el cuerpo (*aponía*) y fundamentalmente como presencia de paz en el alma (*ataraxia*), Epicuro concluyó que muchos “dolores del alma” que afectan al ser humano son producto de temores e inquietudes “irracionales”, generadas en el seno de la cultura y la sociedad.

Analizaremos algunos de estas dolencias irracionales, que según Epicuro afectan al ser humano, las cuales serán cuidadosamente analizadas por Cicerón

1.3.1. Otras amenazas a la ataraxia

1.3.1.1. La tradición

Epicuro realizó una crítica a dos pilares históricos de la Grecia clásica que fueron considerados las más altas apropiaciones civilizadoras de la historia griega entendidas como repertorio de ideales y normas de conducta: la *paideia* y la *areté*,

Más allá de la enorme amplitud del término *paideia*, la educación tradicional era una “piedra angular” sobre la cual se sostenía todo el edificio de la Atenas clásica.

Contrariamente, Epicuro consideró a este “pilar” de la Grecia clásica una cuestión superflua para la consecución de la felicidad, ya que los valores propagados por la educación se fundan en pautas que no conducen a obtener el fin natural de la vida: la *ataraxia*. Por este motivo Epicuro, contrariamente a Platón y Aristóteles, no exigía ninguna educación a quienes buscasen un lugar en su escuela.

Si en el dintel de la academia platónica, según Kitto (1962, p. 265) podía leerse la inscripción “Se requiere certificado en matemática”, Epicuro, en uno de sus fragmentos recuperados en el *Gnomologium* (2016, p. 361) exhortaba a su discípulo Apeles a seguir la dirección contraria: “Huye de toda educación, hombre feliz, desplegando las velas de tu barca”.

⁷ Es decir, el Bien.

Por otro lado, la *areté* (entendida en su época, como “triunfo social”, “obtención de riquezas”, “aprobación de la mayoría” y “competencia por ser el mejor”) la cual era premiada con aprobación social, admiración popular, buena reputación, preminencia política, fama y obtención de riquezas, fue al igual que la *paideia*, rechazada por Epicuro, quien postuló que todas estas cuestiones esclavizaban la conducta humana en pos de ideales competitivos que no traían consigo ni placer en el cuerpo ni serenidad en el alma.

A este respecto se manifiesta en sus *Máxima Capitales*: “No disuelve la turbación del alma y no engendra la considerable alegría ni la posesión de la mayor riqueza, ni el honor y la consideración de la multitud, ni alguna otra cosa que dependa de causas indeterminadas” (1962, p. 67).

De esta manera, Epicuro manifestó que para lograr su “liberación”, el individuo debe esforzarse por penetrar en las “causas reales de las cosas”, las cuales, “ensombrecidas” por las presunciones, supersticiones, suposiciones y las vanas opiniones “forzadas” por el contexto de la sociedad (dentro de las cuales la *areté* y la *paideia* tienen un lugar privilegiado) apartan al ser humano del Bien supremo: La búsqueda del placer *catastemático* y el rechazo del dolor.

Esta crítica epicúrea a los valores de la tradición será cuidadosamente analizada por Cicerón, quien veía en muchas de las enseñanzas de los antepasados romanos, la principal “fuente” para el desarrollo moral de la República.

1.3.1.2. La muerte, el alma y los dioses

El filósofo de *El Jardín* planteó que tanto el cuerpo como el alma, al momento de la muerte, se desintegran en átomos. En una filosofía materialista como la de Epicuro, la muerte equivale a supresión total de la experiencia, razón por la cual temerle es, según el filósofo de Samos, un absurdo tal como lo expresa en su *Carta a Menecio*: “el más horrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, ya que, justamente, cuando nosotros existimos, la muerte no está presente, mientras que, cuando la muerte está presente, entonces nosotros no existimos” (2015, p. 174).

Con estas afirmaciones, Epicuro buscó eliminar el temor por el destino del alma luego de la muerte y, por lo tanto, cualquier tipo de juzgamiento según justicia o injusticia, bondad o maldad: el castigo o premio ultraterreno, compensación a esta vida como retribución de la justicia divina a la conducta elegida, es, en la filosofía del de Samos, una mera fantasía (Mejía Buitrago, 2012).

En cuanto a su concepción de la divinidad, los argumentos epicúreos en contra de la providencia aducen que, a los dioses, por ser eternos y felices, no le competen, en absoluto los asuntos humanos ni el “manejo” de un mundo, el cual, funcionando “por sí mismo”, puede ser explicado por la mecánica atomista. Los dioses, compuestos de átomos que se regeneran constantemente, y ejemplos de felicidad

inalterable, no se inmiscuyen en el cuidado de los asuntos humanos, no atienden plegarias ni preparan castigos para los hombres. Suponer entonces la existencia de una providencia divina equivale, en la filosofía epicúrea, a preocuparse absurdamente por cuestiones sin asidero que solo contribuyen a la perturbación del ánimo, a la generación de dolor y a la pérdida de la *ataraxia*.

El epicúreo romano Velleio expone magistralmente esta idea en el tratado *De Natura Deorum* ciceroniano al afirmar que:

Epicuro nos ha liberado de terrores supersticiosos y nos ha devuelto la libertad, de manera que no sentimos ningún temor hacia unos seres que, como sabemos, no se causan ninguna molestia a sí mismos y procuran no causar ninguna a los demás, mientras que veneramos con piadosa reverencia la trascendente majestad de la naturaleza. (1998, p. 32)

Al negar la injerencia divina en las cuestiones humanas, los epicúreos también negaron la actuación del destino y la predestinación; ni las oraciones ni las suplicas ni los ritos, pueden “torcer” el rumbo de los sucesos ocurridos a los hombres y los pueblos. Los dioses no se ocupan de la materia ni del destino de los hombres.

Muchos pensadores, como por ejemplo Nietzsche (1996, p. 119), afirman que el de Epicuro no es más que un “ateísmo disfrazado”, es decir, un artilugio del filósofo para evitar las confrontaciones e inconvenientes que produciría una pretendida negación de la divinidad en la sociedad de aquella época.

Las afirmaciones epicúreas respecto a la despreocupación divina respecto del mundo al igual que la negación de la inmortalidad del alma generaron notables controversias en algunos pensadores de la República tardorromana, encabezados por Cicerón. Es por esto que los mismos se encargaron de analizar y criticar minuciosamente estas cuestiones, las cuales ocupaban un lugar central en la filosofía tradicionalista romana.

II: Crítica ciceroniana al Bien epicúreo

2.1. *Un Pater patriae llamado Marco Tulio Cicerón*

El contexto histórico que vivió Marco Tulio Cicerón fue diametralmente opuesto al de Epicuro de Samos; contrariamente a lo sucedido a la conquistada Grecia de Epicuro, la Roma tardorromana se presentaba, en la juventud de Cicerón, como la principal potencia expansionista de Occidente.

Sin embargo, la República de se vio en gran medida amenazada por los conflictos internos que la atravesaban. Cicerón vivió en primera persona esos conflictos, ya que en sus sesenta y tres años de vida presenció dos guerras civiles, una guerra

contra los *soccii* de la República (en la cual Cicerón sirvió como soldado en el frente de batalla) una rebelión-guerra de esclavos⁸ y un golpe de Estado.

Como político-orador formado en el pensamiento *optimatus*, e influenciado por las circunstancias históricas que atravesó la Roma del siglo I a. C., el arpinate, quien es considerado uno de los oradores más importantes de todos los tiempos, defendió una ética comunitaria donde el individuo siempre se encontraba al servicio de la República. Como consecuencia de este pensamiento, Cicerón defendió posiciones tradicionalistas, por ejemplo, la absoluta centralidad del Estado, y el respeto de las tradiciones y los antepasados. Este fue el tiempo histórico que moldeó el pensamiento de Cicerón. Las circunstancias atravesadas por la convulsionada Roma, su amor por la política y la firme creencia de que la institucionalidad republicana, la tradición y el expansionismo eran los basamentos fundamentales de la ética y la felicidad del ciudadano romano convergieron en la figura de este “optimatus conservador” que dedicó su vida a la defensa de los valores tradicionales de una República romana.

Ahora bien, si bien durante toda su vida Cicerón se dedicó a la producción de discursos, es necesario destacar que luego de consumado su regreso a Roma en el año 57 a. C. se alejó, en cierta medida, de la actividad oratoria e inició un prolífico período de escritura filosófica que comenzó en los años 54 y 52 a. C. con la escritura de los tratados *De Re Publica* y *De Legibus* y se intensificó fuertemente a partir del año 44 a. C., cuando el arpinate padeció el episodio más conmovedor de su vida: la muerte de su hija Tulia.

Así dadas las cosas, en sus *villae*⁹ vieron la luz, entre los años 46 y 44 a. C., los tratados filosóficos *Paradoxa stoicorum*, *Hortensius*, *Academica*, *De Senectute*, *De Amicitia*, *De Divinatione*, *Del Fato*, *De Officiis*, *De Finibus Bonorum et Malorum*, *Tusculanae Disputationes* y *De Natura Deorum* (Herrero Llorente, 1987). Consideramos que una de las motivaciones de la filosofía ciceroniana fue advertir a sus conciudadanos acerca de la ética epicúrea, la cual era considerada por Cicerón una verdadera amenaza para las bases de la República romana.

2.2 Crítica al epicureísmo: El carácter advertencial de los escritos tardíos ciceronianos

2.2.1. Bien y República: Ética deontológica

Tal como mencionamos anteriormente, Cicerón dio una enorme importancia al bien comunitario. Por el carácter eminentemente social del ser humano, Cicerón adujo que los “cimientos” de la comunidad se destruyen con gran facilidad cuando la

⁸ Hacemos referencia a la llamada *Rebelión de Espartaco* acaecida en el año 73 a. C.

⁹ Propiedades del arpinate ubicadas en la zona rural. Las más importantes fueron las de Túsculo y Astura, donde escribió gran parte de sus obras filosóficas.

persona, buscando el Bien en la individualidad (al estilo epicúreo) aleja su mirada del conjunto social. En este punto, el de Arpino acercó su pensamiento a las ideas del *estoicismo medio* de Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea:

Panecio, por ejemplo, discrepó de los fundadores del movimiento estoico al posicionar el objeto del Bien en la sociedad, la cual se encuentra, según este pensador, por encima de los intereses del individuo. Por eso, el de Rodas no prestó especial atención a las *κατορώματα*, es decir, a las acciones rectas realizadas por el individuo ni a la *απάθεια* (nota esencial de quien se encuentra libre de pasiones), sino a las *καθήκοντα*, es decir, los deberes impostergables del ciudadano que forma parte indisoluble de una comunidad o un Estado (Bergadá, 1994).

Cicerón retomó este pensamiento, para el cual el *Summo Bien* se encuentra íntimamente ligado al Bien común y postuló (contrariamente a Epicuro) que la *autarkeia* es posible de alcanzar solo en el ámbito de la República.

De este modo, es posible entender que en esta ética *deontológica* la búsqueda del *Summo Bien* se encuentra supeditada a los deberes del ciudadano para con la República, entendida como comunidad que comparte valores, ideales, historia, tradición y derecho común, los cuales constituyen el espacio vital del ciudadano sin el cual la existencia humana resulta imposible, tal como lo expresa Cicerón en el *De Finibus bonorum et malorum*¹⁰.

La misma razón hizo al hombre concordante en naturaleza, lengua y costumbres, de tal manera que, si bien el hombre parte del amor hacia los familiares y los suyos, poco a poco, va más lejos y se compromete, en primer lugar, con sus conciudadanos, luego con todo y luego con todo lo humano. Finalmente, entiende que, tal como Platón escribió a Arquitas, el hombre no ha sido naturalmente constituido para la soledad sino para habitar en el seno de la patria y de los suyos. (1988, p. 110)

De este modo, Cicerón intentó refutar las tesis individualistas del Bien epicúreo, recuperando el legado platónico-aristotélico que postula que la vida virtuosa y feliz solo puede alcanzarse a través del Bien común de la *Urbs*. El Bien, en palabras de Cicerón, solo es posible de encontrar cuando su objeto se centra en la República. Cualquier tipo de individualismo o apartamiento de la sociedad, como ocurre en la ética epicúrea, es, para Cicerón, inadmisibles.

2.2.2. La naturaleza del Bien en la ética de Cicerón

La ética deontológica defendida por Cicerón en los *Escritos tardíos* tiene su anclaje fundamental en el llamado *Bien moral*, es decir, aquel que se basa en la capacidad de la razón para guiar las acciones de la persona mediante la práctica de

¹⁰ De aquí en adelante: *De Fin.*

las llamadas virtudes cardinales: justicia, fortaleza, prudencia y templanza, tal como lo expresa el arpinate en sus *Tusculanae Disputationes*¹¹ (2014, p. 174).

El Bien ciceroniano se encuentra, de este modo, en una posición diametralmente opuesta al Bien epicúreo. Cicerón contrapone al placer (el cual encuentra totalmente incompatible con cualquier ética) las virtudes cardinales. Por estas razones, Cicerón considero que el *Summum Bonum* jamás podrá ser hallado en el seno de cualquier corriente hedonista. En relación con esto menciona en *De Fin* (1988, p. 102):

Mas al conocimiento de las cosas divinas y humanas, es decir, a la ciencia, es la razón la que la produce; de este modo la razón, apoyada en las virtudes, será capaz de alcanzar la verdad. Pero tú¹² consideras que son los placeres los que ocupan el lugar de la razón y las virtudes. Nosotros por nuestra parte consideramos que la razón y las virtudes dictaminan que el placer no puede, de ninguna manera, ingresar en el dominio de la moralidad y por tanto formar parte del *Bien supremo*.

Cicerón visualizó en la doctrina epicúrea del Bien, cimentada en la búsqueda del placer y la rehusión al dolor, una fuerte amenaza para la *Urbs*, desde el momento en que la ética epicúrea excluye de su ámbito ético la responsabilidad y los deberes hacia la patria y la búsqueda del bien común, por considerarlas una enorme amenaza para la *ataraxia*. La *moralitas deontológica* ciceroniana, basada fundamentalmente en el deber ciudadano hacia la patria, se enfrentó, entonces, a la ideología epicúrea, la cual rechaza sistemáticamente estas cuestiones poniendo especial énfasis en el abandono del actuar cívico, político y militar. A propósito de estas cuestiones, en su *De Officis* Cicerón manifestó:

¿Qué hombre de bien dudaría enfrentar la muerte si a la patria ha de serle esto provechoso? ¿Qué es más detestable que la monstruosidad de aquellos que con sus crímenes laceraron a la patria y estuvieron e incluso, están ocupados en destruirla hasta sus profundidades? (2009, p. 26)

Consideramos que dentro de este grupo de acciones que según Cicerón buscan “destruir la República” se encuentran las de los epicúreos, quienes, alejados de la vida cívica, no se inmiscuyen ni se preocupan por los asuntos de la *Urbs*. Respecto de esta cuestión el *láthe biósas* epicúreo constituye un grave peligro para la República; como el Bien, para la filosofía ciceroniana se agota en el deber, las circunstancias que una persona deba atravesar para su consecución serán consideradas accidentales y superfluas.

¹¹ De aquí en adelante *Tusc.*

¹² Las sentencias de Cicerón están dirigidas al interlocutor del diálogo, Lucio Manlio Torcuato, ferviente defensor del epicureísmo.

Siguiendo esta línea de razonamiento, se entiende que para Cicerón el dolor jamás podrá ser, tal como lo expresara Epicuro, el “mal supremo”, ya que el carácter deontológico de su ética condujo a Cicerón a postular la necesidad de enfrentar el dolor cuando la comunidad y la patria así lo requieran, situación extremadamente común en la época de los *Escritos tardíos*, donde Roma se encontraba inmersa en numerosos conflictos externos e internos que amenazaban su supervivencia.

En *De Fin.*, Cicerón lanzó un nuevo ataque contra la moral epicúrea, la cual consideraba inaceptable el hecho de exponerse al sufrimiento a causa de la República, ya que, según la doctrina de *El Jardín*, esto atentaba contra una de sus máximas primordiales: “Huye del dolor”. En este sentido, Cicerón planteó que el sabio siempre está dispuesto a enfrentar el peligro y a aceptar el dolor cuando la patria así lo requiera.

De modo que aquellos que sostienen que lo recto y lo conforme a la moral son deseables por sí mismos se exponen, frecuentemente al peligro, del mismo modo los vuestros¹³, que todo lo valoran según el placer, con frecuencia han de afrontar cuantiosos riesgos a fin de obtener grandes placeres. Si está en juego, por ejemplo, una relación de negocios o una gran herencia, como el dinero es capaz de procurar muchísimos placeres vuestro Epicuro, si quiere perseguir la consecución de su Supremo Bien, hará lo que Escipión quien persiguiendo la inmensa gloria enfrentó a Aníbal, buscando que este se retirase hacia el África. ¡Por esta causa, cuantos riesgos emprendió Y es que este encaminaba todo su esfuerzo a la moralidad, y no al placer!

El rechazo del dolor aparece entonces, a los ojos del arpinate, como un absurdo, ya que, en primera medida, el hombre debe, para alcanzar el Bien, ante todo, soportar las dolorosas cargas que el deber impone. Bien y dolor, de este modo, se relacionan en el pensamiento ciceroniano de manera totalmente contraria a la concepción epicúrea, ya que Cicerón intercambió la máxima “huye del dolor” por su contraria “el Bien requiere enfrentar y vencer el dolor”.

2.2.3. El sabio hará política

Al manifestar que el deber y las obligaciones hacia la patria son disposiciones éticas indeclinables, Cicerón advirtió al pueblo romano que, tanto las afirmaciones epicúreas respecto del *látthe biósas* (entendido como la reclusión del individuo en una pequeña comunidad autosuficiente de amigos), como aquellas que exhortan a sus discípulos, a través de la máxima “El sabio no hará política”, a alejarse de las cuestiones públicas, representan formas de egoísmo y descompromiso. Estas se presentan, según Cicerón, en las antípodas de los ideales de sacrificio por la comunidad por él defendidos.

¹³ Del hecho de que la sentencia este dirigida al Torcuato, inferimos que los destinatarios de estas críticas son los epicúreos.

Según Cicerón, la participación política del ciudadano tiene una función ética central, tanto en el aspecto gubernamental como el que se encuentra por fuera de él. Por estas razones, la apoliticidad y el descompromiso cívico epicúreo fueron otro blanco de ataque en los *Escritos tardíos*.

Cicerón buscó contrarrestar las tesis epicúreas del descompromiso cívico y político en un momento histórico donde la indiferencia política del pueblo y la crisis institucional de la República se encontraban en pleno crecimiento: “Y así, ciertamente, no debemos escuchar los argumentos con los que se excusan aquellos que gozan del placer sin límite¹⁴, cuando aducen que los hombres que acceden a la República no son dignos de cosa buena alguna” (2006, p. 8).

Estas aseveraciones que enaltecen la participación política alaban los motivos que conllevan a una persona a involucrarse en los asuntos cívicos y exaltan los valores y aptitudes de los individuos que debieran, según Cicerón, ocupar cargos político-militares; son una clara respuesta al epicureísmo.

2.2.4. *Mos Maiorum*: La tradición no debe ser olvidada

La historia y los valores de la tradición romana tienen, para Cicerón, gran importancia en la cuestión del Bien, ya que los mismos se manifiestan como una especie de “guía” de orden y sabiduría para el ciudadano romano. Cicerón consideraba que el pasado, modelo que daba seguridad a las generaciones actuales, se encontraba representado en el llamado *Mos Maiorum* entendido como conjunto de costumbres y valores éticos que definían a la civilización romana, mediante los *Exempla maiorum* del pueblo romano de los primeros tiempos; es decir, aquel pueblo de ciudadanos-soldados de vida sencilla y patriarcal donde familia y ciudad formaban un sólido sentimiento jurídico mediante el cual el Estado se constituía en el centro de todos los intereses de un individuo.

El filósofo orador consideró que el respeto por el *Mos maiorum* era un elemento indispensable para la supervivencia de la República desde el momento en que las virtudes de los antepasados, cristalizadas en este código, devinieron en valores nacionales que habían de servir como modelo de imitación a los “nuevos” ciudadanos. Las más importantes “costumbres” se basaban por ejemplo en la *pietas*, en la obediencia ciega a las leyes, en el desprecio por el lujo y el ocio, en el apego a la familia y la tierra, en la dedicación a la patria hasta la muerte, entre muchas otras cuestiones.

Para una mentalidad conservadora como la de Cicerón, era imposible aceptar o introducir reformas substanciales en el seno de la República: no era concebible otro régimen político que la República tradicional; cualquier alternativa a este sistema era sinónimo de caos y degradación. La inmutabilidad del código era, en palabras de

¹⁴ Los epicúreos.

Cicerón, esencia de seguridad, prosperidad y éxito, ya que en su contenido se encontraban las claves morales de la grandeza de Roma.

Cicerón afirmó en *De República*: “En este modo, ciertamente, estimo, siento y afirmo: no existe ninguna República que, por su constitución, organización o su disciplina sea como la que nuestros padres han recibido de los *Maiores* y nos han legado a nosotros” (2006, p. 49).

Ahora bien, frente a esta posición ideológica el consolidado epicureísmo tardorromano, traía consigo un elemento disruptivo de gran importancia: el “olvido” de la tradición.

Tal como pudimos observar en el primer apartado de este trabajo, Epicuro invitaba a buscar el Bien sin prestar demasiada atención a la historia y la tradición, catalogando, por ejemplo, a dos pilares clásicos de la Grecia tradicional como la *paideia* y la *areté* verdaderos enemigos de la *ataraxia*. Estas ideas propagadas por los epicúreos romanos de la época, consideramos que representaban, a los ojos del arpinate, una nueva amenaza, ya que, tal como fue debidamente anticipado, la supervivencia de la República, según la oposición conservadora defendida por Cicerón, dependía, en gran medida, del respeto, el ejemplo y la continuidad de la tradición, cristalizadas y transmitidas por el *Mos Maiorum*:

Y es así pues que, ante nuestra memoria, se presentaba la moral patriótica que nos mostraba los mejores ejemplos. De este modo, la antigua moral de los *Maiores* era conservada por los mejores hombres. Pero nuestra generación, que ha recibido esta imagen de la República a modo de una sublime pintura, no se ha preocupado por mantener sus inmejorables formas y contornos. ¿Y entonces? ¿Qué es lo que sobrevive de aquella antigua moral sobre la que, estos hombres afirmaban, se cimentaba la República romana? A ellas¹⁵, las hemos olvidado, ya no las conocemos y caídas en el desuso mucho menos las veneramos. ¿Y qué afirmar sobre los hombres actuales?, solamente que estas costumbres desfallecieron, ciertamente, por la escasez de hombres¹⁶ Este olvido de la antigua moral es un mal al que con nuestra razón debemos rendir cuenta y prevenirnos de él, tal como lo hace el reo de la pena capital. Fue por nuestros vicios y no por alguna desgracia, que, aunque persistimos en llamar a la nuestra “República” hace tiempo ya, que la hemos perdido. (2006, p. 126)

Por estas razones Cicerón sostenía, en el mismo apartado, que la ruptura y el olvido de las costumbres, valores y tradiciones, al estilo epicúreo, traerían catastróficas consecuencias éticas para la República: “La República romana se cimienta en la tradición de los *Maiores*” (2006: 126).

¹⁵ A las costumbres de los *Maiores*.

¹⁶ Hombres que defendieran y recordaran las costumbres de los *Maiores*.

2.2.5. La inmortalidad del alma

Cicerón consideraba que el alma existe y es inmortal. Es por esto que en las *Tusc.* planteó que la muerte, lejos de ser un mal, puede ser, para el ser humano, el mayor de los bienes.

Ahora bien, a la hora de pensar en la inmortalidad del alma humana, Cicerón dio importancia a una cuestión fundamental: la relación entre las cualidades de las acciones del individuo, es decir, la moralidad de las mismas, y el destino del alma luego de la muerte.

Apoyándose en la tradición, la *pietas* y la autoridad del *Mos Maiorum*, Cicerón manifestó que son las acciones éticas del ciudadano orientadas al bien de la patria, aquellas que median como “puente” entre lo mortal y la eternidad y donde radica la esperanza de la vida eterna.

Se entiende que para el arpinate la muerte no puede ser ningún mal porque la misma, o bien puede significar el fin de los dolores del mundo asociados a la corporeidad humana, o bien la recompensa de la vida eterna y feliz, siempre que el individuo haya experimentado el actuar virtuoso que consiste en servir al pueblo y a la patria, anteponiendo los intereses de esta ante cualquier otra circunstancia.

¿Mas qué debemos pensar nosotros que han esperado aquellos hombres que han sacrificado su vida por la República? ¿Acaso, creemos que ellos pensaron que su fin llegaría al término de la vida? Nadie, jamás enfrentaría una muerte por la patria si no tuviera la enorme esperanza de lograr la inmortalidad. Temístocles podría haber llevado una vida tranquila, Epaminondas podría haber hecho lo mismo, y para no buscar ejemplos antiguos y del exterior, lo mismo ocurre conmigo. Es que este presentimiento enraizado en nuestra mente desde hace siglos se hace patente, con mayor evidencia, en los espíritus más elevados. Si no existiera en realidad un presentimiento semejante. ¿Quién sería tan loco para vivir entre fatigas y peligros? (2014, p. 48)

En otro pasaje de las *Tusc* (2014, p. 148) Cicerón reafirmó la misma idea: la inmortalidad del alma se encuentra asociada al sacrificio por la patria.

Es entonces evidente que, al indagar en su esencia, se encuentre que el género humano que no ha sido engendrado ni nutrido como un ser que, después de haber soportado todas las desgracias¹⁷ se precipite entonces, en el mal sempiterno de la muerte. Estimémosla, más bien, como un puerto y un refugio para nosotros preparado.

Ahora bien, tal como ha sido debidamente establecido en la primera parte de este trabajo, el materialismo epicúreo “agota” la existencia humana en la

¹⁷ Aquellas que puede sufrir el hombre en su sacrificio por la patria.

inmanencia del mundo “aniquilando” cualquier posibilidad de vida *post mortem*. Esta idea, al igual que las presentes en todas las filosofías de la inmanencia, trae según Cicerón terribles consecuencias para Roma, ya que equivale a eliminar la esperanza de que el deber hacia la patria y el Estado deriven en la inmortalidad del alma del individuo.

Cuando en aquello reflexiono, frecuentemente suelo admirarme de la insolencia de muchos filósofos¹⁸ que se admiran de un pretendido “conocimiento de la naturaleza” y exultantes, dan gracias a su principal mentor idolatrándolo como a un dios, ya que afirman que gracias a él se han liberado de insoportables¹⁹ “amos”, tales como el terror sempiterno y el miedo que los perseguía de día y de noche (2014, p. 64).

Cicerón buscó, de este modo, refutar el inmanentismo materialista propugnado por Epicuro, para reafirmar la esperanza en una vida eterna, que tiene su anclaje fundamental en el *Mos Maiorum*. De esta forma, el arpinate dotó de un sentido escatológico el actuar de los individuos que basan sus acciones en la defensa de la República

2.2.6. Los dioses y la religión: La escucha divina

En la *Urbs* romana, caracterizada en un sentimiento jurídico que posiciona al Estado como el centro de todos los intereses del individuo, los dioses tenían un papel fundamental. La relación de los romanos con la divinidad tenía como eje central un concepto crucial en la práctica religiosa: La *pax deorum* (Pina Polo, 1999).

La misma consistía, básicamente, en mantener la paz con los dioses, ya que, si estos apoyaban al pueblo romano, ellos serían capaces no solo de mantener y ampliar el inmensa República que habían conquistado, sino también de no sucumbir ante las otras naciones. Existía, en el pensamiento tradicionalista, al que adhería Cicerón, la firme creencia de que la República romana, sin la ayuda de los dioses, jamás habría podido pasar de ser un pequeño pueblo ubicado en la región de Lacio a ser la principal potencia política y militar de Occidente tal como lo expresara en su *De Natura deorum* (1996, p. 104).

Las afirmaciones anteriormente realizadas permiten entender que la República romana fue entendida por Cicerón como un “conglomerado” humano-divino en el cual el ciudadano nada podía lograr sin el apoyo de la divinidad. Es por esto que el filósofo mencionó que existía una íntima relación entre la veneración, el respeto de la religión y el culto romano y la colaboración de los dioses con los hombres. En esta relación, los dioses (en la medida en que fueran correctamente venerados mediante

¹⁸ Los seguidores de la corriente epicúrea.

¹⁹ Claramente el pasaje hace referencia a la “amenaza” de una posible vida después de la muerte.

los ancestrales ritos y costumbres) podían responder a los requerimientos humanos, constituyéndose así una relación cuasi utilitaria; Los dioses se comprometían a “amparar” a los ciudadanos en tanto que miembros de la *Urbs*, mientras que estos a través de sus “representantes” ofrecían a los dioses su veneración y agradecimiento a través de la *pietas* (Pina Polo, 1999).

Ahora bien, tal como quedó establecido en apartados anteriores de este trabajo, la cosmovisión epicúrea considera que el actuar de los dioses es totalmente ajeno al mundo; a la divinidad, eternamente despreocupada y feliz, no le interesan ni compete los asuntos humanos. Esta ideología respecto de la divinidad presentaba, a los ojos de Cicerón, un gran riesgo para la República, ya que atenta contra la tan necesaria *pax deorum*.

Y es que, ciertamente han existido y existen filósofos que los dioses no tienen intereses algunos por las cuestiones humanas. Mas si esto es cierto, ¿cómo pueden existir la piedad, la santidad y la religión? Porque, ciertamente, brindamos, con devoción y pureza, todos nuestros tributos a la santidad de bajo la condición de que los dioses inmortales pueden advertir este modo de reverencia humano. Si, contrariamente, los dioses no pueden ni desean ayudarnos y si tampoco se preocupan por nosotros en ningún modo, y lo que sea que hagamos tampoco es advertido por ello ¿si no pueden afectar de manera alguna la vida del hombre? ¿Por qué ofreceríamos cultos, honores y oraciones a los dioses inmortales? (1996, p. 10)

Negar la escucha divina, al modo epicúreo, implicaba, en la visión ciceroniana, destruir el sistema ritual y religioso mediante el cual los hombres se comunican con los dioses ancestrales, los cuales, a lo largo de la historia, mostraron su favorecimiento hacia el pueblo romano. De esta manera, la consideración epicúrea de la divinidad se presenta como un nuevo elemento de altísima peligrosidad para la República, la cual, en el pensamiento ciceroniano, se encuentra cimentada, en gran medida, en el pragmatismo y la “comunicación” de la ciudad y los dioses a través de la *pietas*. Cualquier tipo de religión o culto que coloque al hombre y a Dios en dos planos lejanos e incommunicables al estilo epicúreo implica, en la ética ciceroniana, eliminar el sentido de la *pietas* y perder el favorecimiento divino, atestiguado en la tradición y en el código de los *Maiores*.

Podemos ver, de esta manera, que la concepción epicúrea de la divinidad atenta directamente a la ética y al Bien ciceroniano, y es por este motivo que Cicerón intentó rebatir los argumentos de Epicuro, los cuales, según el filósofo romano, tenían consecuencias muy negativas para el Bien republicano.

III. Conclusiones

La ética de Epicuro y su noción de Bien se encuentran notablemente influenciadas por el contexto histórico en que vivió el filósofo, ya que el de Samos

experimentó en primera persona los avatares del destino y de la historia, a través de la realidad de su patria, Atenas.

En pocos años, la libre, autónoma y orgullosa polis ateniense había pasado de ser el centro cultural, comercial, político, arquitectónico y filosófico de Grecia a ser una pieza más del enorme imperio macedónico. Estas situaciones afectaron notablemente la ética de *El Jardín*, ya que la historia mostraba a Epicuro que todas las potencias desfallecen y que la seguridad y la autonomía de los Estados solo son *ilusorias ficciones* gobernadas por los designios de una divinidad a la que los atenienses del siglo de Pericles no prestaban demasiada atención: la diosa Fortuna.

Las reflexiones y conclusiones a las que Epicuro llegó a partir de la observación y de la experiencia de estas realidades históricas cambiantes, sujetas a la ley de la mutabilidad, influyeron profundamente en su noción de lo que es el Bien.

En primer lugar, según Epicuro, el hombre debe buscar el Bien donde pueda tener absoluto control de las acciones que lo conduzcan a la consecución de la *ataraxia*. Lejos de los avatares de la fortuna, este lugar se encuentra en el ámbito de la individualidad. El individuo, recluido en una pequeña comunidad de amigos, debe alejarse completamente de la actividad cívica y política de su ciudad, ya que esta lo expone a un estado de total indefección y pone en peligro la imperturbabilidad de su espíritu, el cual se ve amenazado por cuestiones totalmente externas a la voluntad humana y su responsabilidad, tales como la fortuna, el accionar de los gobernantes o las capacidades del enemigo de turno.

Ahora bien, según Epicuro la naturaleza del Bien se resume en la máxima “busca el placer y huye del dolor”. El placer *catastemático*, es decir, aquel que surge de la “ausencia de dolor”, es el Bien primero, comienzo, fundamento, culminación y término de la vida feliz. Por lo tanto, éticamente, la búsqueda del placer y la evitación de su contrario, el dolor, deberán ser la guía de las elecciones y los rechazos de cada una de las acciones de las personas.

Por otro lado, Epicuro afirmó que el hombre debe luchar con todas sus fuerzas contra ciertas “ilusiones” que se originan por una incorrecta interpretación del cosmos para culminar, finalmente, en errores gnoseológicos e incorrectas disposiciones éticas, que solo causan turbación en las personas. Uno de estos más cruciales errores, que alejan al hombre del Bien, radica en el temor a los Dioses, puesto que, según la disposición epicúrea, a la divinidad no le competen, en absoluto, los asuntos humanos.

Otro error humano, según Epicuro, radica en el excesivo arraigo a la tradición (inclusive la educación tradicional), ya que la misma se manifiesta como una nueva amenaza para la *ataraxia*, porque en su contenido no se encuentran los elementos conducentes a la misma.

Finalmente, el materialismo atomista propugnado por Epicuro postula que la preocupación por la vida después de la muerte es una afección “infundada” que

perturba, en gran manera, el espíritu humano, atentando contra el componente fundamental del Bien epicúreo, la *ataraxia*.

Finalizado el *helenismo*, y subsumida ya Macedonia y Grecia bajo el poder romano, la corriente epicúrea fue, lentamente, ganando terreno en la Roma republicana. El éxito y la gran aceptación de la obra de ciertos autores del siglo I a.C., como Amafinio, Filodemo, Horacio y, principalmente, Lucrecio, constituyen la evidencia de que el epicureísmo se encontraba plenamente consolidado en Roma²⁰, ya que los adeptos romanos de esta corriente acogían con especial entusiasmo las ideas de un pensador que prometía un “remedio existencial” frente a la desgastante y profunda crisis que atravesaba la República.

Ahora bien, para entender la crítica ciceroniana al Bien epicúreo, es necesario destacar que las condiciones históricas que vivió Cicerón fueron diametralmente opuestas a las de Epicuro. Anclado en el pensamiento tradicionalista de los *optimates* y su defensa del culto al *Mos Maiorum*, el nacionalista Cicerón veía en la República (y su imparable avance sobre sus cada vez mayores fronteras) entendida como una unidad divino-humana indisoluble mediada por la religión, la única forma de vida posible para el individuo; cualquier otra elección era sinónimo de desorden y degradación. Es por esto que el Bien de la *Urbs*, desde la postura ciceroniana, se encuentra “por encima” del individuo, por lo cual el compromiso del ser humano en las cuestiones cívicas, religiosas, militares e históricas de su patria debía de ser absoluto.

Sin embargo, en el pensamiento ciceroniano, la cuestión del Bien no se agota en la mundanidad, sino que “escala” al plano metafísico donde encuentran su morada las almas de aquellos que mediante sus acciones virtuosas defendieron, aún con su vida, los intereses de la patria romana. También en este plano se encuentran los dioses, a quienes, según Cicerón, el pueblo romano debía absoluto respeto y veneración ya que, a través de la *pietas*, Roma había logrado el favor divino, en su larga historia de luchas y enfrentamientos con otros pueblos.

Es por esto que el filósofo orador, quien sufrió en primera persona las crisis internas de finales de la República, posó su mirada crítica en las ideas de un pensador que, como ningún otro, había “llegado” a Roma para “romper” con la tradición, la historia y el sentido de la *pietas* y buscó refutar las “nocivas” ideas del “individualismo hedonista” epicúreo, las cuales, ciertamente, eran cada vez más escuchadas por la fatigada población romana. A un filósofo que dedicó su vida a la República y que consideraba que el individuo no puede existir por fuera de ella, le preocuparon sobremanera las ideas de un pensador, cuyas reflexiones, forjadas en

²⁰A propósito, fue el mismo Cicerón quien afirmó su preocupación por la creciente popularidad que la escuela epicúrea tenía en su época. En cambio, con Epicuro la polémica es mayor, ya que según él existe una combinación de dos clases de placeres y porque, después de él, sus amigos y numerosas personas defendieron sus sentencias. Y no es sabido por qué el pueblo, quien tiene la mínima autoridad, pero la máxima fuerza, lo valora en gran medida (1998, p. 130).

el espejo de la desilusión ateniense helenista, postulaban, como axioma ético fundamental que el individuo no debe tener ninguna responsabilidad frente a la patria.

Esto derivaba —podemos imaginar cuán en las antípodas de las convicciones de Cicerón— en toda esta serie de consejos: rehuir el dolor y buscar el placer bajo cualquier circunstancia, alejarse de las siempre perturbadoras obligaciones cívicas, no participar en política, no prestar demasiada importancia a la tradición, no solicitar ninguna ayuda divina, buscar la felicidad recluidos en una pequeña comunidad alejada de las problemáticas de la *Urbs* y desestimar, a causa de su inmanente atomismo, la problemática del destino del alma después de la muerte, por considerarla un sinsentido.

Por estos motivos, frente a la inusitada popularidad de la escuela de El Jardín, el conservador Cicerón reaccionó con su ataque al epicureísmo. A juzgar por las numerosas alusiones negativas a la escuela de Epicuro, podemos afirmar que uno de los motivos que conllevan a Cicerón a publicar sus *Escritos tardíos* fue advertir a sus conciudadanos acerca de la peligrosidad ética que supone la aceptación del Bien epicúreo.

Dos tiempos históricos muy diferentes, dos posiciones socioculturales enormemente alejadas y fundamentalmente dos cosmovisiones excluyentes convergieron en dos universos filosóficos irreconciliables: Epicuro se encontraba en el bando de los “dominados”, mientras que Cicerón pertenecía al bando “dominante”. Epicuro conoció, en los ecos de su pasado reciente y en el presente, que lo encontraba subsumido bajo el poder macedónico, tanto el auge como la caída de su patria, Atenas; en tanto que la Roma republicana de Cicerón todavía no había experimentado la desazón de la derrota absoluta. Para Epicuro, era necesario “abstraerse” (al menos en cierta medida), como ya se ha destacado, de la actividad cívica, mientras que para Cicerón esto se manifestaba como una profunda equivocación. Epicuro, absorbido por su materialismo atomista y por las azarosas determinaciones de la *Týche*, consideraba que no existe pueblo alguno favorecido por el poder divino; Cicerón, contrariamente, veía en el panteón de los dioses romanos, garantía absoluta de éxito y poder. Epicuro consideraba que el alma se disolvía luego de la muerte y que las acciones del hombre no tenían consecuencia alguna fuera del mundo material; Cicerón pensaba que solo aquel que se había sacrificado por la patria era capaz de alcanzar la vida eterna. Reflejado en la historia de éxitos y fracasos de su patria Atenas, Epicuro desconfiaba de la tradición. Cicerón en cambio, encontraba la fuente última de la supervivencia republicana en las enseñanzas del *Mos Maiorum*. Epicuro encontraba la virtuosidad en el placer; Cicerón la hallaba en las virtudes cardinales. Epicuro pensaba que el dolor el peor de los males, Cicerón concebía que el dolor es una nimiedad existencial, cuando del deber para con la patria se trata. En la ética epicúrea el Bien es sinónimo de placer, afirmación que, para Cicerón, constituye una completa bajeza para el ser humano.

Aceptar, siendo un habitante de la República romana, la ética epicúrea y su noción del Bien, en palabras de Cicerón, equivalía a aceptar, siendo “vencedor”, la ética del “derrotado” y por lo tanto a aniquilar aquella unidad indisoluble que es la República, es decir, significaría acudir al peor mal que pudiera, según Cicerón, acaecerle al ciudadano romano.

De esta manera, en plena crisis de la República, Cicerón se alejó de los discursos oratorios y buscó, filosofía mediante, combatir a su “gran enemigo”, con la intención de salvaguardar las bases de la tradicional República romana, la cual, pese a sus inconmensurables esfuerzos, vivió, desgarrada por los conflictos internos que la llevaron a su agonía, sus últimos años a finales del siglo I a. C.

IV. Bibliografía

- Álvarez, A. (2016). *El Gnomologium vaticanum y la filosofía de Epicuro*. Universidad autónoma de Madrid.
- Bergadá, M. (1994). *Contexto filosófico de los primeros siglos cristianos*. Revista de Filosofía y Teología política, 5(28-29), 13-22. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/12619>
- Cicero, M. (1988). *De Finibus bonorum et malorum*. Artemis Verlag.
- Cicero, M. (1996). *De Natura Deorum*. Artemis & Winkler.
- Cicero, M. (2006). *De Reipública*. Oxford University Press.
- Cicero, M. (2009). *De officiis*. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum. Programa Editorial.
- Cicero, M. (2014). *Tusculanae Disputationes*. Editora da Universidades Federal de Uberlândia.
- Cicerón, M. (1987). *Del supremo bien y el supremo mal*. (V. Herrero Llorente, est. preliminar, trad. y notas). Gredos.
- Epicuro. (2015). *Carta a Meneceo* (Bieda, E. trad.), en Bieda Esteban. Epicuro. Galerna.
- Epicuro. (1962). *Máximas capitales* (Zaranka, J. trad.). Universidad Nacional de Bogotá.
- García Gual, C. (1974). *Epicuro, el libertador*. Alianza Editorial.
- García Gual, C. (2002). *Epicuro*. Alianza Editorial
- Kitto, H. (1962). *Los griegos*. Editorial universitaria de Buenos Aires.
- Mejía Buitrago, D. (2012). *La concepción de la Muerte en Epicuro*. Escritos 20 (45), 457-464.
- Nietzsche, F. (1996). *Humano, demasiado humano*. Segundo volumen, fragmentos póstumos (Brotons Muñoz, A. trad). Akal.
- Nizan, P. (1950). *Los materialistas de la antigüedad*. Hemisferio.
- Pina Polo, F. (1999). *Cicerón*. Ariel.

La matemática y la búsqueda de la trascendencia

Ariel Carballido

Licenciado en Enseñanza de la Matemática (CAECE).

Facultad de Humanidades (UCALP).

Resumen

El hombre, desde sus orígenes, se ha caracterizado por tener una fecunda actividad intelectual ligada a la matemática. La resolución de problemas prácticos fue el motor que lo impulsó a la construcción (¿o descubrimiento?) de las primeras nociones matemáticas, pero su mente inquieta no se detuvo allí y avanzó por este camino hasta llegar a elaborar conceptos muy alejados de la realidad concreta.

Actualmente, la matemática ha alcanzado un nivel de desarrollo y abstracción sorprendentes, y a pesar del carácter axiomático- deductivo predominante que posee, es la intuición y la invención del matemático el motor que la impulsa y la sigue haciendo crecer.

¿Es la matemática una manifestación exclusiva de la mente humana? ¿Qué es lo que motiva al ser humano para cultivar esta rama del saber? ¿Existe un deseo de trascendencia que lo moviliza? Este trabajo tiene como propósito, luego de caracterizar la tarea matemática, reflexionar sobre estos puntos.

Palabras clave: hombre, tarea matemática, caracterizar, motiva, trascendencia, reflexionar.

Abstract

The human being, since their origin, has shown a fruitful intellectual activity as regards mathematics. The resolution of practical problems was the driving force behind the construction (or discovery?) of the first mathematical notions, but the human inquiring mind did not stop there and went further into this path until succeeding in the elaboration of concepts that were far from concrete reality.

Nowadays, mathematics has reached a surprising level of development and abstraction, and in spite of its predominant axiomatic-deductive character, it is the intuition and invention of the mathematician what drives it and continues to make it grow.

Is mathematics, therefore, an exclusive manifestation of the human mind? What is it that motivates human beings into working on this branch of knowledge? Is there a desire for transcendence that motivates them? The purpose of this paper, apart from describing the mathematical task, is to reflect on these bullet points.

Keywords: human being, mathematical task, characterize, motivate, transcendence, reflect.

Características de la actividad matemática

Se puede caracterizar a la actividad matemática por tres procesos que, en mayor o menor medida, siempre se encuentran: la construcción de *objetos matemáticos*, la

formación de *relaciones* entre ellos y la *demostración* de que algunas de esas relaciones son *verdaderas* (teoremas). Los objetos matemáticos (números, figuras geométricas, funciones, etc.) son ideales, no existen en el mundo material, sino que son abstracciones de objetos reales (más adelante se considerarán las distintas miradas ontológicas que actualmente existen). Sobre estos objetos se establecen relaciones, es decir, afirmaciones sobre los mismos que pueden o no ser verdaderas. Se consideran verdaderas a aquellas afirmaciones que pueden deducirse lógicamente de otras que previamente se eligieron como punto de partida (axiomas). El proceso de pasar de los axiomas (u otros teoremas previos) a un nuevo teorema, a través de un razonamiento lógico, se denomina *demostración*.

Ya sea que se trate de un matemático profesional o de un entusiasta autodidacta, el camino para “hacer matemática” se constituye esencialmente por los procesos enunciados.

Esta caracterización puede ser ejemplificada: en la construcción de objetos matemáticos, como puede ser el de número natural, se pone de manifiesto la habilidad del hombre para abstraer su intuición e imaginación. En algún momento de la prehistoria, las comunidades humanas comenzaron a realizar correspondencias biunívocas entre conjuntos de animales domesticados y partes de su cuerpo o entre conjuntos de animales y guijarros como método de control de su ganado: a cada animal le hacían corresponder un guijarro y a cada guijarro un animal, de modo que había tantos guijarros como animales. Posiblemente, el método de control evolucionó hasta realizar la correspondencia entre los elementos del conjunto de animales con el de un conjunto de marcas establecidas en un hueso, material más fácil de llevar y controlar. Aquí se halla la base del concepto de *número*, si se entiende este como una propiedad que tienen los conjuntos de poder ser puestos sus elementos en correspondencia biunívoca: si en una calle hay solo dos casas, y cada una de ellas tiene un coche, los elementos del conjunto de casas de la calle pueden ser puestos en correspondencia biunívoca con los elementos del conjunto de coches de la calle, de modo que dichos conjuntos comparten una propiedad, definida como dos, propiedad que no es compartida con el conjunto formado por los dedos de mi mano derecha.

Una vez desarrollada una conciencia del número natural, el siguiente paso fue la confección de signos para representar y comunicar el concepto. Ya sea con la notación indoarábica actual, la notación romana o cualquier otro sistema, estamos de acuerdo que 5 representa el mismo concepto que V (es decir, una abstracción obtenida a partir de todos los conjuntos que contienen cinco cosas), y este es independiente del sistema de numeración adoptado para representarlo.

Este concepto es una conquista enorme de la humanidad. De hecho, a partir de los números naturales, se construye buena parte del edificio de las matemáticas. Se puede recordar la célebre frase de Leopold Kronecker (1823-1891): “Dios creó los números naturales; el resto es obra de los hombres”.

Una vez constituidos los objetos matemáticos, puede pasarse al segundo y tercer proceso de la labor matemática: la elaboración de relaciones entre los números naturales y la determinación del valor de verdad de las mismas. Pueden realizarse infinitas proposiciones entre estos objetos matemáticos: “4 es el siguiente de 3”, “ $4 + 9 = 13$ ”, “7 es mayor que 6”, etc., pero para poder distinguir aquellas que son verdaderas de las que no, es imprescindible elegir nociones primitivas y algunas proposiciones como punto de partida. Los enunciados sobre este tipo de conceptos, desprovistos de todo tipo de materialidad, no pueden probarse recurriendo a los objetos concretos, porque el matemático quiere demostrar que dos más tres es cinco, y no que dos manzanas más tres manzanas son cinco manzanas, o dos piedras más tres piedras son cinco piedras.

Puede escribirse mucho en relación al porqué de la elección de las proposiciones que no se van a demostrar, pero a partir de las cuales se probarán las demás. Sin entrar en ese camino (el cual es también apasionante, pero considerablemente extenso, si se quiere explicar con claridad), se admite que son cinco los axiomas necesarios para trabajar con los números naturales. Estos axiomas fueron propuestos por el matemático italiano Giuseppe Peano, y pueden expresarse de la siguiente manera:

Axioma 1: existe un elemento llamado 1, dentro del conjunto de los números naturales.

Axioma 2: todo número natural tiene siempre un *siguiente* que también es un número natural (puede entenderse intuitivamente la relación de *siguiente*, como el que viene después en la sucesión ordenada de números naturales).

Axioma 3: el elemento 1 no es siguiente de algún número natural.

Axioma 4: si dos números tienen igual siguiente, son en realidad el mismo número natural.

Axioma 5: si una agrupación de números naturales contiene a 1 y al siguiente de cualquiera de sus elementos, esa agrupación es en realidad todo el conjunto de números naturales (\mathbb{N}).

Además, podemos definir la operación aritmética suma (adición) de la siguiente manera (la definición parecerá extraña y caprichosa):

“La suma entre cualquier número natural y 1 es igual a su siguiente. Además, la suma entre un número natural y el siguiente de un segundo número natural es igual al siguiente de la suma entre estos dos números naturales”. La primera parte de la definición asegura algo que intuitivamente se puede suponer, por ejemplo, $4 + 1$ es igual al siguiente de 4. La segunda parte de la definición, ya exigente de un pensamiento algo más minucioso, indica que, por ejemplo, 4 sumado al siguiente de cinco es igual al siguiente de “4 más 5”.

Teniendo ahora los axiomas y las definiciones, se comienzan a construir proposiciones referentes a los números naturales y demostrar si constituyen o no teoremas. Una de las primeras afirmaciones que posiblemente surja en la mente constituye la conocida ley de cierre para la suma de naturales: “la suma de dos números naturales cualquiera es también un número natural”. La proposición puede que parezca trivial, pero no lo es y necesita ser probada. Bien se podría pensar que unos cuantos ejemplos alcanzarían para convencerse (tres más uno es cuatro, dos más siete es nueve, etc.), pero el matemático quiere llegar a la verdad del enunciado para *todos* los casos posibles, y no solo para *algunos* de ellos. La finitud humana no permite contemplar las infinitas sumas posibles *ipso facto*, por lo que se debe tomar otro camino.

La prueba del teorema dado bien podría ser: se tiene un número natural cualquiera al que se llama n . Si se efectúa la suma entre n y 1, se sabe que el resultado es también un número natural. ¿Por qué? Efectivamente, la definición de suma enunciada asegura que $n + 1$ es igual al siguiente de n , y el axioma 2 permite afirmar que también ese siguiente de n es un número natural. Se recuerda que n es un número natural cualquiera: 4, 76, 51.709..., y aunque no se precise su identidad, es lícito afirmar que $n + 1$ es también natural, dado que los axiomas y definiciones aquí enunciados refieren siempre a un natural, independientemente de saber cuál es en realidad.

Seguidamente, se supone un conjunto de números naturales, al que se puede llamar A , de forma tal que sus miembros compartan una misma propiedad; cada número natural que pertenezca al conjunto en cuestión debe cumplir que, si se realiza la suma entre n (es decir, el natural n supuesto desde un principio, sin precisar con exactitud cuál es) y ese número, el resultado es otro número también natural. Efectivamente, el número 1 forma parte del conjunto A porque, en vista a lo formulado al inicio de la prueba, cumple la condición pedida. Si se supone ahora un número natural k que pertenece al conjunto A , entonces la suma entre n y k es necesariamente natural ¿Qué ocurrirá con el siguiente de k ? por definición de adición, la suma entre n y el siguiente de k debe ser igual al siguiente de la suma entre n y k . Pero, por axioma 2, ese siguiente de la suma entre n y k es también un número natural. Como 1 pertenece al conjunto A y, si se supone un número k cualquiera de A , su siguiente también es elemento de A , se deduce que A es en realidad el conjunto de todos los números naturales (axioma 5). Rememorando el carácter general de n y en vista a que A es igual a N , se afirma el hecho de que queda demostrado el enunciado dado, es decir, que la suma de dos números naturales cualquiera es también un número natural.

Puede apreciarse, en la demostración dada, el solo uso de los axiomas y las definiciones propuestas.

Hasta aquí el ejemplo desarrollado sobre la actividad matemática. En consideración al mismo, ¿puede afirmarse que siempre se desarrolló de esa forma en

todo tiempo y lugar? Bien es sabido que el proceso de construcción de un sistema axiomático-deductivo comenzó en Grecia, llegando a nuestros días a través de la célebre obra *Elementos* de Euclides (300 a. C.). Es por esto que algunos historiadores de la matemática argumentan que el tercer proceso (demostrar el valor de verdad de las proposiciones construidas) caracterizaría a un *hacer matemática* a partir de la Grecia clásica o incluso desde la Grecia arcaica (posiblemente desde Tales de Mileto, para quien, según Aristóteles, la cuestión primaria no era *qué sabemos*, sino *cómo lo sabemos*), pero no antes, con lo que ya no se podría hablar de auténtica actividad matemática en épocas más remotas de la humanidad:

Sin embargo, lo que sí es cierto es que no se encuentra a lo largo del período prehelénico ninguna afirmación explícita que nos indique que se sintió la necesidad de demostraciones propiamente dichas, ni que muestre algún tipo de interés por las cuestiones relativas a los principios lógicos. La falta de tales testimonios es lo que ha llevado a afirmar frecuentemente que las civilizaciones prehelénicas no tuvieron una verdadera matemática, a pesar del nivel técnico evidentemente alto que muestran sus conocimientos. (Boyer, 1999, p. 67)

A pesar de esto, no sería correcto afirmar que, en la matemática de las civilizaciones más antiguas, no hubo un intento de prueba de las proposiciones establecidas, rudimentario y asistemático si se quiere. Ya en el papiro de Ahmes, de origen egipcio y que data del 1650 a. C., se encuentran problemas geométricos cuyas soluciones son planteadas como una suerte de intento de verdadera demostración matemática:

Sí hay, sin embargo, varios problemas geométricos importantes en el papiro de Ahmes; el problema 51 de Ahmes muestra que para calcular el área de un triángulo isósceles hay que tomar la mitad de lo que nosotros llamaríamos la base y multiplicarlo por la altura. Ahmes justificaba este método para calcular el área sugiriendo que el triángulo isósceles se podría considerar como formado por dos triángulos rectángulos, uno de los cuales puede desplazarse cambiando de posición de manera que entre los dos triángulos se forme un rectángulo. En el problema 52 se trata análogamente el caso del trapecio isósceles, considerando el caso particular en que la base mayor es 6, la menor 4 y la distancia entre ellas es 20; Ahmes toma la semisuma de las dos bases, “de manera que se convierta en un rectángulo”, y la multiplica por 20 para hallar el área. En este tipo de transformaciones, en la que se convierten triángulos isósceles en trapecios y rectángulos, podemos ver ya los comienzos de una especie de teoría de congruencia y de la idea de demostración en geometría, pero los egipcios no desarrollaron más estos principios. (Boyer, 1999, p. 38)

Además, entender a la matemática como un esqueleto axiomático-deductivo, desprovisto de todo tipo de intuición e imaginación del matemático, lejos está de ser una concepción acertada, como afirman Courant y Robbins:

El pensamiento constructivo, guiado por la intuición, es la verdadera fuente de la dinámica matemática. A pesar de que la forma axiomática es un ideal, es una peligrosa falacia creer que la axiomática constituye *la* esencia de la matemática. La intuición constructiva de los matemáticos da a esta ciencia un elemento no deductivo e irracional que la hace comparable con la música y el arte. (1967, p. 228)

Puede argumentarse entonces que, aunque el proceso demostrativo sea importante y necesario, su falta de consolidación (indiscutible en épocas remotas de la humanidad) no es excluyente de una auténtica actividad mental ligada a la matemática. Conjuntamente, algunos investigadores sugieren que las colecciones de problemas semejantes de las civilizaciones primitivas no pudieron ser resultado del azar, sino que existió una conciencia de las reglas generales o principios unificadores en el pensamiento antiguo que justificaba tal colección, aunque no se conserven documentos que expliciten las reglas en cuestión.

Matemática, ¿sólo en el ser humano?

Es innegable que la matemática ha acompañado al ser humano desde sus orígenes, o al menos desde el Paleolítico superior. Las pruebas más antiguas de registro matemático se remontarían a unos 37.000 años atrás (García Pérez, 2023). Las incisiones en huesos de babuinos encontradas en las excavaciones arqueológicas en el continente africano han despertado varias hipótesis: una primera evidencia de un sistema de numeración decimal, la señalización de algún evento natural de patrón cíclico, o incluso una suerte de registro de números primos (lo que implicaría un grado de conocimientos aritméticos mucho más avanzado del que se suponía para este período). Más allá de su significado real, es claro que las marcas no son fruto del azar y evidencian una clara actividad matemática. Además, la confección de utensilios cada vez más sofisticados y el uso de figuras “geométricas” en representaciones artísticas de este período, dan cuenta de un pensamiento geométrico genuino, incluso anterior a los inicios de la aritmética.

¿Pueden otros animales manifestar auténtica actividad matemática? Existe un sentido de numerosidad en varias especies del reino animal, especialmente en vertebrados superiores. Diversos experimentos con ratas, chimpancés y aves muestran que estos pueden ser entrenados para accionar una palanca mediante una cantidad aproximada de movimientos y así obtener alimento. En 1951 el etólogo alemán Otto Koehler entrenó a un cuervo para que reconociera de forma precisa la cantidad de cinco puntos, aunque variara la disposición, forma y tamaño de los mismos. Más recientemente, científicos italianos encontraron que pollos domésticos a pocos días de haber nacido podrían, sin entrenamiento previo, discriminar cantidades y ordenarlas ubicando las menores a la izquierda y las mayores a la derecha (Rugani *et al.*, 2015), tal como lo haría un ser humano. En este

interesante experimento, los polluelos asocian el espacio izquierdo con las cantidades menores y el espacio derecho con las mayores, lo que estaría generando evidencia a favor del hecho de que la recta numérica mental podría haber evolucionado a través de un ancestro común entre aves y mamíferos, por medio de alguna característica del cerebro de los mismos. Pero estos experimentos no pasan de un simple condicionamiento del tipo estímulo-respuesta o se reducen a poner de manifiesto habilidades innatas adquiridas por una especie como resultado de su historia evolutiva. No puede afirmarse que, en estas experiencias, se declara razonamiento matemático alguno, si consideramos al mismo como un acto creador de la mente que pone en juego la lógica y la intuición, el análisis y la construcción.

¿Qué impulsa al hombre a hacer matemática?

Respecto a por qué el Hombre cultiva esta rama del saber, es indiscutible que las respuestas formuladas a varios problemas prácticos fueron el puntapié inicial para la manipulación de las primeras nociones matemáticas y que, aún hoy en día, la matemática aplicada resuelve innumerable cantidad de problemas. También es verdad que el desarrollo de la matemática pura, sin aparente aplicación directa al mundo concreto, puede llegar a resultados que en un futuro sí encuentren correlato con la realidad, como ocurrió con la geometría de Riemann y la teoría general de la relatividad. Pero no parece acertado encontrar en la vía del utilitarismo práctico un justificativo adecuado del accionar humano (al menos no en su totalidad), entendiendo que la matemática, más allá de sus posibilidades ya manifestadas de ser aplicada a la realidad concreta, no es de naturaleza fáctica. Nunca estará de más remarcar este punto, la matemática no es una ciencia empírica:

... si consideramos una proposición tal como $2 + 2 = 4$, se la puede aplicar (a manzanas, por ejemplo) en diferentes sentidos, de los cuales solo examinaré dos. En el primero de esos sentidos, el enunciado "2 manzanas + 2 manzanas = 4 manzanas" es considerado irrefutable y lógicamente verdadero. Pero no describe ningún hecho relativo a manzanas, como no lo describe el enunciado "todas las manzanas son manzanas". Como este último enunciado, es una perogrullada lógica; y la única diferencia reside en que se basa no en la definición de los signos "todas" y "son", sino en determinadas definiciones de los signos "2", "4", "+" "=" . (Estas definiciones pueden ser explícitas o implícitas). En este caso, podemos decir que la aplicación no es real, sino solo aparente; que no describimos ninguna realidad, sino que afirmamos solamente que determinada manera de describir la realidad es equivalente a otra manera determinada. (Popper, 1983, pp. 259-260)

Siguiendo a Popper, se enfatiza que las proposiciones matemáticas no describen la realidad. Bien alguien puede argumentar que la citada proposición $2 + 2 = 4$ puede entenderse como el hecho de colocar dos manzanas en una canasta y luego agregar (+) otras dos manzanas. Pero este accionar físico no es universalmente

verdadero: si la manipulación hubiera sido con conejos (los cuales, luego de un tiempo, se reproducirían y pasarían a ser más que 4) o gotas de agua (que se funden entre sí, y abandonan la pluralidad), la igualdad no se mantiene:

Si respondéis que esos ejemplos no son correctos porque algo les ha ocurrido a los conejos y a las gotas, y porque la igualdad " $2 + 2 = 4$ " solo se aplica a objetos a los que nada les sucede, entonces mi respuesta es que, si lo interpretáis de ese modo, no es válido para "la realidad" (pues en "la realidad" siempre sucede algo), sino solamente para un mundo abstracto de objetos distintos en el que no ocurre nada. En la medida, claro está, en el que nuestro mundo real se asemeja a tal mundo abstracto (por ejemplo, en la medida en que nuestras manzanas no se pudran, o se pudren muy lentamente, o en que nuestros conejos no tienen cría), en otras palabras, en la medida en que las condiciones físicas se acercan a la operación puramente lógica o aritmética de la adición, en esta medida, por supuesto, la aritmética es aplicable. (Popper, 1983, p. 260)

Es claro que quien dedica tiempo y esfuerzo al trabajo matemático está construyendo en un mundo posible de asemejarse con estructuras de la realidad concreta, pero que dista mucho del mismo. Por consiguiente, justificar su ocupación únicamente por fines prácticos no parece convincente.

Es sensato encontrar acaso, en la naturaleza abstracta de los objetos matemáticos, un posible estímulo para el trabajo del matemático: los números naturales no se ven sujetos a las limitaciones del tiempo y el espacio; el número dos no dejará jamás de serlo, no cambiará ni desaparecerá a lo largo de los años; el Teorema de Pitágoras y el triángulo rectángulo al que se refiere son eternos e inalterables y lo seguirán siendo aún después de que nosotros dejemos este mundo. La proposición demostrada en este trabajo "la suma de dos números naturales cualquiera es un número natural", permanecerá eternamente inalterada, al menos bajo el sistema axiomático presupuesto. Existe, tal vez entonces, un deseo de trascendencia en la labor del matemático, el de poner un ladrillo más en un edificio en construcción que, aparentemente, no va a demolerse.

En referencia a los objetos matemáticos, no es el propósito de este trabajo entrar en grandes discusiones sobre su ontología, siempre abierta a controversias. Existen varias corrientes filosóficas al respecto (realismo matemático, intuicionismo, formalismo, logicismo y estructuralismo), cada una de ellas acompañada de problemas sin resolver respecto a la fundamentación de la matemática. De modo breve, se retratan las ideas centrales de cada una.

Para un matemático realista, las entidades matemáticas son objetos abstractos que existen por sí mismos, independientemente de él mismo y del entorno que lo rodea, y por lo tanto no se encuentran sujetas al tiempo y al espacio, constituyendo un mundo *sui generis*. Para un matemático intuicionista, en cambio, la matemática es el resultado de un trabajo mental basado en la pura intuición, vinculado a las operaciones que lleva a cabo cuando piensa; bajo ningún punto de vista acepta la

existencia de objetos matemáticos especiales con entidad propia e independientes a él mismo: para él, los números naturales (haciendo abstracción de los objetos concretos) expresan el proceso dinámico de partir de una entidad e ir engendrando indefinidamente nuevos objetos diferentes a los que se dispusieron con anterioridad. Para un formalista, la matemática constituye sistemas de lenguajes formales especiales: existen términos primitivos sin significación alguna, a partir de los cuales se constituyen seudoproposiciones, siendo algunas de estas elegidas arbitrariamente como axiomas; cada sistema construido variará según los axiomas y términos elegidos, pero para cada uno de ellos puede ser posible alguna interpretación, dándole un significado particular a cada término primitivo, constituyendo así un *modelo* del sistema (v. gr., el espacio físico puede entenderse como un modelo de la geometría euclídea). Es claro que, para el formalista puro, no habría entes matemáticos especiales. Por último, para un matemático logicista, la naturaleza de la matemática es totalmente lógica porque es reducible a ella (se considera a la matemática como una extensión de la lógica); bajo esta postura, los números son objetos lógicos, pero objetos al fin, y en ese sentido se dista mucho de lo planteado por un formalista puro. El paradigma contemporáneo de la filosofía de las matemáticas es el estructuralismo (Reyes Cárdenas, 2018). Esta corriente sostiene que el objeto de estudio de la matemática consiste en patrones o estructuras matemáticas, y no necesariamente en los objetos de estos patrones o estructuras. El estructuralismo permite posicionarse desde una visión realista hasta una totalmente antirrealista:

Un aspecto interesante del estructuralismo es que permite lecturas tanto realistas como antirrealistas. Shapiro (1997), por ejemplo, mantiene que las estructuras matemáticas son entidades platónicas independientes de los objetos físicos o nuestra actividad mental (estructuralismo *ante rem*). Otras posiciones mantienen que las estructuras dependen de los objetos físicos (estructuralismo *in re*), posición con cierta similitud al aristotelismo, o que las estructuras no tienen realidad alguna al margen de los objetos físicos (estructuralismo *post rem*). (Cobrerros, 2016, p. 1)

Aun así, ya sea que se entienda a los objetos matemáticos como realidades independientes de la mente humana, como resultados de una actividad mental, como lugares en una estructura o como entidades lógicas, es plausible aceptar un grado de inalterabilidad de los mismos y consistencia a través del tiempo.

Más allá de la posición filosófica que cada matemático tome, la causa que lo moviliza hacia la labor matemática probablemente no haya cambiado desde los tiempos de la filosofía griega, es decir, la búsqueda de un conocimiento nítido, eterno, seguro. Esa búsqueda de eternidad a través del saber matemático, de (en definitiva) trascendencia, puede que haya motivado el escrito en el pórtico de la entrada a la Academia de Platón como condicionante de ingreso: “Nadie entre aquí sin ser geómetra”.

Reflexiones finales

Mucho podría decirse a favor y en contra de esta breve caracterización del trabajo matemático que, como todo intento de explicación concisa, corre el riesgo de caer en imprecisiones y dejar de lado ideas importantes. Pero, bajo las consideraciones propuestas, puede consensuarse que atribuirle a un vertebrado no humano un razonamiento matemático verdadero es, al menos, bastante cuestionable.

Las motivaciones que llevan a la persona a concebir objetos matemáticos y a realizar abstracciones cada vez más complejas son de diversa índole, pero no puede ocultarse un sentimiento de trascendencia en su labor, teniendo en cuenta la naturaleza misma de los objetos matemáticos.

No es forzoso, entonces, vincular la labor matemática con el llamado a la eternidad que caracteriza a la persona. Solo un ser que conciba la eternidad puede imaginar objetos eternos y trabajar con ellos.

Bibliografía

- Ayres, F. (1977). *Álgebra moderna*. México D.F.: McGRAW-HILL.
- Bertato, F. (2010). A FILOSOFIA DA MATEMÁTICA DE POPPER. *Revista Brasileira de História da Matemática*, 10 (20), 213-221.
- Bosch, J. (1971). *Qué es la matemática*. Buenos Aires: COLUMBA.
- Boyer, C. (1999). *Historia de la matemática*. Madrid: Alianza
- Carnap, R. (1975). *Fundamentos de lógica y matemática*. Madrid: Taller de Ediciones JB.
- Cobrerros, P. (2016). "Filosofía de las matemáticas". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. http://dia.austral.edu.ar/Filosof%C3%ADa_de_las_matem%C3%A1ticas
- Courant, R., Robbins, H. (1967). *¿Qué es la matemática? Una exposición elemental de sus ideas y métodos*. Madrid: Aguilar.
- Díaz-Simón, N., Cervieri, I., & Maiche, A. (2022). Debates teóricos contemporáneos en Cognición Numérica. *Revista Argentina De Ciencias Del Comportamiento*, 14(3), 15–31. <https://doi.org/10.32348/1852.4206.v14.n3.30236>
- García Pérez, M. J. (2023). *Los orígenes del conocimiento geométrico: una aproximación cognitiva, epistemológica y arqueo-histórica orientada al continente Euroasiático* [Tesis de doctorado, Universidad de Sevilla]. https://www.researchgate.net/publication/375487320_Los_origenes_del_conocimiento_geometrico_una_aproximacion_cognitiva_epistemologica_y_arqueo-historica_orientada_al_continente_Euroasiatico
- Godement, R. (1967). *Álgebra*. Madrid: TECNOS.
- Gómez Domínguez, D. (2019). *MATEMÁTICAS Y NEUROCIENCIA. La clave de nuestra capacidad para operar con números*. Barcelona: Bonallera Alcompas.
- Klimovsky, G. (1993). *LA TEORÍA DE CONJUNTOS Y LOS FUNDAMENTOS DE LAS MATEMÁTICAS*. Buenos Aires: Ediciones Universidad CAECE.
- Klimovsky, G., Boido, G. (2005). *LAS DESVENTURAS DEL CONOCIMIENTO MATEMÁTICO. Filosofía de la matemática: una introducción*. Buenos Aires: AZ

- Körner, S. (1967). *Introducción a la filosofía de la matemática*. México D. F.: SIGLO XXI EDITORES.
- Mateos Maroto, F. (2019). *EN EL PRINCIPIO FUE EL NÚMERO. La humanidad aprende a contar*. Barcelona: Bonallera Alcompas.
- Marquez, C. (2001). EL CONCEPTO DE NÚMERO: LA POSICIÓN DE GOTTLOB FREGE. *Revista Saga, Universidad Nacional de Colombia*, 1(3), 67-74. <file:///C:/Users/Ariel-PC/Downloads/vggonzalezm,+14932-45017-1-CE-2.pdf>
- Popper, K. (1983). *CONJETURAS Y REFUTACIONES. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: PAIDOS.
- Quine, W. V. O. (1972). *LÓGICA MATEMÁTICA*. Madrid: Revista de Occidente.
- Reyes Cárdenas, P. O. (2018). Aplicabilidad y teoría en la filosofía de las matemáticas contemporánea. *Revista A&H(7)*, 55-64. https://www.researchgate.net/publication/366697154_Aplicabilidad_y_teor%C3%ADa_en_la_filosof%C3%ADa_de_las_matem%C3%A1ticas_contempor%C3%A1nea#fullTextFileContent
- Rosa Rugani *et al.* (2015). Number-space mapping in the newborn chick resembles humans' mental number line. *Science* 347, 534-536. DOI:[10.1126/science.aaa1379](https://doi.org/10.1126/science.aaa1379)
- Rugani, R., Regolin, L. (2022). Numerical Abilities in Nonhumans: The Perspective of Comparative Studies. In: Danesi, M. (eds.) *Handbook of Cognitive Mathematics*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-03945-4_39
- Russell, B. (1967). *LOS PRINCIPIOS DE LA MATEMÁTICA*. Madrid: Espasa-Calpe
- Sarton, G. (1970). *Historia de la Ciencia. Tomo I*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Vera, F. (1947). *PSICOGÉNESIS DEL RAZONAMIENTO MATEMÁTICO*. Buenos Aires: Poseidón.