

PHILOSOPHIA

2003

Anuario de Filosofía

Publicado por el
Instituto de Filosofía
De la Facultad de Filosofía y Letras
De la Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza – Argentina
ISSN 0328-9672

Director

Dr. Héctor Jorge Padrón

Secretario de Redacción

Lic. Carlos Diego Martínez Cinca

Secretario Técnico

Dr. Rubén A. Peretó Rivas

Consejo de Redacción

Dr. Edgardo Albizu (UNCuyo), Dr. Miguel Verstraete (UNCuyo), Dr. Carlos I. Massini Correas (UNCuyo), Dr. Martín Zubiría (UNCuyo), Dr. Jorge Martínez Barrera (PUCC), Dr. Ricardo Crespo (Conicet), Dr. Roberto Walton (UBA – Conicet), Dr. Héctor Padrón (UNCuyo - Conicet), Dr. Francisco García Bazán (Conicet), Dr. Alberto Caturelli (Conicet), Dr. Héctor Mandrioni (Conicet).

ÍNDICE

Artículos

ALBY, Juan Carlos. *La presencia de San Juan en Ireneo de Lyon*, 4

GARRIDO-MATURANO, Ángel E. *Un relámpago en la noche. Interpretación de la relación entre temporalidad, amor y tiempo en F. W. J. Schelling*, 24

MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego. *Fundamentos y límites de una economía de la justicia*, 43

PADRÓN, Héctor Jorge. *Aproximación al monacato occidental en la Edad Media*, 76

PERETÓ RIVAS, Rubén A. *La psicología en el saber carolingio. El tema de la mente en Alcuino de York*, 93

Notas

PERETÓ RIVAS, Rubén A. *Sobre una publicación reciente de estudios platónicos*, 105

Recensiones

BEUCHOT, Mauricio. *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia* (Carlos I. Massini Correas), 111

HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]* (Carlos V. Di Silvestre), 113

MANIACI, Marilena. *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente* (Rubén A. Peretó Rivas), 119.

WEISS, Roslyn. *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito* (Andrés Santa María), 121

La presencia de San Juan en Ireneo de Lyon

Juan Carlos Alby

Universidad Nacional del Litoral

Abstract: The apostle St. John impacted on Irenaeus through Policarpus from Smyrna. It is possible to track down distinctive aspects of the fourth Evangelist's thought by researching the work of the Bishop of Lyon, mainly in reference to his emphasis on the incarnation and on his soteriology, which emphasises the individual relationship between the believer and God. We attempt to trace similarities between the Lugdunensis's deep realism and that of the one which is considered by the tradition as the last eyewitness of the incarnated Verb. We will start from an analysis of the historical bond which links Irenaeus to John, and follow some of the main lines of his writings.

Key Words: Salvation – Incarnation - Freedom

“Cuando mis cenizas se esparzan”, dice Juan

“No quedará sobre la tierra

Nadie con vida que le conociese (¡tenerlo en cuenta!)

Que viese con sus propios ojos y palpase con sus manos

Aquello que fue ya desde el inicio, Palabra de Vida.

¿Qué ocurrirá cuando ya nadie pueda decir, “Yo vi”?”

(Robert BROWNING, “Una muerte en el desierto”)

Si existe un rasgo distintivo en el pensamiento del Obispo del Lyon, este es, sin duda, su profundo realismo. Para hallar las raíces últimas de ese realismo, resulta indispensable investigar su historia personal marcada de manera decisiva por Policarpo, el piadoso obispo de la iglesia en Esmirna, quien, además de haber sido su maestro de la niñez, fue el nexo que lo conectó al Apóstol Juan, cuya presencia se hace patente en las obras literarias de Ireneo. Para poner de manifiesto esa invaluable influencia, abordaremos en primer lugar ciertos aspectos biográficos que nos ilustren en ese sentido y, en segundo término, analizaremos algunas nociones fundamentales que aparecen en los trabajos del Lugdunense¹ y que llevan la impronta del célebre personaje bíblico.

1. En la aurora de los testigos

Las noticias más abundantes que disponemos sobre Ireneo nos llegan desde la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, quien además de reproducir importantísimos fragmentos de sus escritos, describe el marco histórico-cultural en el cual el santo se desempeñó y que lo

conectó con la tradición de los presbíteros de Asia, iniciada por el Apóstol San Juan. La tierra natal de Ireneo fue probablemente Esmirna, ciudad del Asia Menor en la que floreció la segunda de las siete iglesias del Apocalipsis. Según las referencias de Eusebio, podemos datar su nacimiento alrededor de los años 130-140.² El lugar y la fecha de su nacimiento hicieron posible que conociera al más notable de los discípulos de Juan: Policarpo.³

La figura de Policarpo, además de despertar interés por sí misma, concita la atención de Ireneo por la verdad transmitida por él a su iglesia en Esmirna, de modo tal que esta humilde congregación podía ser comparada con otras fundadas por los apóstoles, comprobar su identidad de doctrina y legitimar su origen apostólico. En el marco de su polémica antignóstica, Ireneo destaca la fidelidad de Policarpo en la transmisión de la doctrina que él mismo recibió de Juan, así como la Iglesia de Roma recibió la de sus fundadores Pedro y Pablo. Esta unidad doctrinal de las iglesias dispersas en distintas localidades es demostrada por Ireneo invocando dos iglesias de excepcional tradición en orden a sus fundadores: la de Policarpo y la de Aniceto, la del apóstol Juan y la de Pedro y Pablo, la de Esmirna y la de Roma. Esto le sirvió de argumento para desacreditar la disparidad de doctrinas que circulaban entre las distintas corrientes gnósticas, que invocaban a su vez el origen apostólico de las mismas. Policarpo, en cambio, a diferencia de los herejes, al llegar a Roma no cambió su doctrina por la de Aniceto, pues estaba seguro de que su doctrina era la misma que la del obispo de Roma. Como depositario de la tradición apostólica anunció la misma y única verdad recibida por él de parte de Juan, y ésta fue la que utilizó para la conversión de los impíos en Roma:

“Policarpo no sólo fue educado por los Apóstoles y trató con muchos de aquellos que vieron a nuestro Señor, sino también por los Apóstoles en Asia fue constituido obispo de la Iglesia en Esmirna; a él lo vimos en nuestra edad primera, mucho tiempo vivió, y ya muy viejo, sufriendo el martirio de modo muy noble y glorioso, salió de esta vida. Enseñó siempre lo que había aprendido de los Apóstoles, lo mismo que transmite la Iglesia, las únicas cosas verdaderas. De esto dan testimonio las Iglesias de Asia y los sucesores de Policarpo hasta el día de hoy. Este hombre tiene mucha mayor autoridad y es más fiel testigo de la verdad que Valentín, Marción y todos los demás que sostienen doctrinas perversas. Este obispo viajó a Roma cuando la presidía Aniceto, y convirtió a la Iglesia de Dios a muchos de los herejes de los que hemos hablado, anunciando la única y sola verdad recibida de los Apóstoles que la Iglesia ha transmitido. Algunos le oyeron contar que Juan, el discípulo del Señor, habiendo ido a los baños en Éfeso, divisó en el interior a Cerinto. Entonces prefirió salir sin haberse bañado, diciendo: ‘Vayámonos, no se vayan a venir abajo los baños, porque está adentro Cerinto, el enemigo de la verdad’. Y del mismo Policarpo se dice que una vez se encontró a Marción, y éste le dijo: ‘¿Me conoces?’. Él le respondió: ‘Te conozco, primogénito de Satanás’. Es que los Apóstoles y sus discípulos tenían tal reverencia, que no querían dirigir ni siquiera una mínima palabra a aquellos que adulteran la verdad, como dice San Pablo: ‘Después de una o dos advertencias, evita al hereje, viendo que él mismo se condena y peca sosteniendo una mala

doctrina' (Tit. 3,10-11).⁴ También existe una muy valiosa carta de Policarpo a los Filipenses, en la cual pueden aprender los detalles de su fe y el anuncio de la verdad quienes quieran preocuparse de su salvación y saber sobre ella. Finalmente la Iglesia de Éfeso, que Pablo fundó y en la cual Juan permaneció hasta el tiempo de Trajano, es también testigo de la Tradición apostólica verdadera".⁵

Además de las influencias de Policarpo, Ireneo puede haber recibido el impacto de otro discípulo de Juan: el escritor judeocristiano Papías de Hierápolis, "oyente de Juan y compañero, además, de Policarpo, hombre venerable".⁶ Papías describe la tradición oral diciendo: "Yo nunca supuse que esa información que sale de los libros pudiera ayudarme tanto a vivir y su voz a sobrevivir".⁷

No obstante y en contra de lo que dice San Jerónimo,⁸ es dudoso que Ireneo haya conocido y tratado personalmente a Papías. Tampoco puede afirmarse con certeza si Ireneo residió temporalmente en Roma antes de marchar hacia Lyon, y conoció allí las enseñanzas de los gnósticos Valentín, su discípulo Heracleón, conocido por su interpretación esotérica del Evangelio de Juan, además de Apeles y Tolomeo. Fue alrededor del 177 que Ireneo residió en las Galias, recomendado por los mártires de Lyon, quienes enviaron por su intermedio una carta a Eleuterio, obispo de Roma, último en la lista de sucesión expuesta por Ireneo en *Adv. haer.* III,3,3. La carta de los mártires de Lyon fue enviada con motivo de ciertas dificultades que habían surgido entre las congregaciones de Frigia.⁹ Ireneo sucedió en el episcopado de Lyon a Potino, quien siendo mayor de 90 años fue arrastrado hacia el martirio en el año 177.¹⁰ Este desempeño de Ireneo en el episcopado, le permitió develar rápidamente su carácter de teólogo, el primero de los sistemáticos, superando el estrecho horizonte de los apologetas y el fervor moderado de los padres apostólicos. Sus debates por carta fueron tan conocidos que alcanzaron a los dirigentes de las iglesias, incluyendo al papa Víctor (189?-198?).¹¹

El marcado talante teológico del Lugdunense caracterizado por el profundo realismo de la escuela johannea, sumado al vasto conocimiento de las doctrinas gnósticas, resultó esencial en la disputa contra este movimiento que surgía en aquella época, aliándose así a los grandes representantes de la tradición de la Magna Iglesia que combatieron estas doctrinas: Melitón de Sardis en el Asia menor, Tertuliano, Teófilo de Antioquia y Justino. Precisamente este último, junto a Ignacio de Antioquia, influyeron también en la formación de Ireneo, aunque no tanto como Juan, Policarpo y Papías.¹²

Es muy poco lo que se conoce sobre la vida personal del Obispo de Lyon; Eusebio, tan profuso en informaciones pormenorizadas, no nos aporta dato alguno sobre los últimos acontecimientos de su existencia, así como tampoco de su muerte.¹³ Pero estas breves referencias biográficas nos resultan lo suficientemente útiles para situar a Ireneo en un tiempo en que el fervor religioso tomaba las formas más dispares, de lo cual la Gnosis es un testimonio elocuente. Para hacer frente a estas concepciones, nada mejor que un teólogo formado en la

tradición de los presbíteros de Asia y de los discípulos más inmediatos de los testigos oculares del acontecimiento cristiano, principalmente Policarpo, quien hizo que Ireneo llegara a ser un “nieta espiritual” de San Juan.

2. Las huellas de Juan en Ireneo

Una vez explicitado el vínculo histórico, nos proponemos rastrear la presencia del Apóstol Juan en los escritos de Ireneo. Si bien esta tarea requiere un recorrido por toda su obra, los elementos joánicos se pueden encontrar a “flor del texto”.

La dependencia teológica de Ireneo respecto de Juan, arroja luz sobre el singular realismo que caracteriza a nuestro autor, al menos en dos temas fundamentales: el valor soteriológico de la encarnación y la meta escatológica de la libertad humana.

1) El significado soteriológico de la encarnación

Para el obispo de Lyon, la encarnación es, por sí misma, visibilización de Dios y verificación de la comunión con Él. Si bien para su fundamentación, Ireneo recurre a la exégesis de un texto al que frecuentemente acudían los gnósticos, el de Mateo 11,27: “Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar”, el santo se refiere a este versículo como lamentándose de que Juan haya dejado de lado esa afirmación: “Juan, en cambio, dejó de lado esta sentencia”.¹⁴

Pero a pesar de este recurso a Mateo, el tema y la concepción de Ireneo son típicamente joánicos, en mayor grado que sinópticos. Además, a este pasaje de Mateo se lo conoce como el *locus iohanneus* de los sinópticos.

El texto que sirve de cierre al prólogo del Evangelio según San Juan: “A Dios nadie le vio jamás; el Unigénito Hijo que está en el seno del Padre, Él lo ha dado a conocer”,¹⁵ es repetido por Ireneo en otro lugar de su obra en que no está sujeto a la polémica antignóstica: “El Hijo que está en su seno, da a conocer al Padre invisible. Por eso lo conocen aquellos a quienes el Hijo se lo revela, y a su vez, el Padre da el conocimiento de su Hijo, por medio de su mismo Hijo, a quienes lo aman.”¹⁶

El cuarto Evangelio destaca más que los sinópticos la bipolaridad que se da entre la radical inaccesibilidad de Dios y la identidad entre la visión de Cristo y la del Padre:

“El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo, pues, dices tú: ‘Muéstranos al Padre’? ¿No crees que yo soy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os hablo, no las hablo por mi propia cuenta, sino que el Padre que mora en mí, él las hace obras. Creedme que yo soy en el Padre y el Padre en mí; de otra manera, creedme por las mismas obras”.¹⁷

Juan nos aclara que lo que nos hace accesible al Padre es el testimonio del Hijo, y que lo que vemos del Hijo es la “gloria”.¹⁸ Pero es preciso aclarar que, para Juan, la gloria del Hijo tiene su realización plena en la resurrección, en conexión con su existencia terrena.¹⁹ Si la encarnación es una manifestación de Dios, esta acción visibilizadora del Verbo encarnado no concluye con su

vida terrena, sino que continúa en su glorificación comunicando a los hombres la plenitud de su gloria. Y esta continuidad está expresada en el capítulo 17 del cuarto Evangelio, en que también queda sentada la identidad entre conocimiento (*gnôsis*) y salvación. De modo que Juan afirma que: a) Cristo manifestó al Padre; b) a través de Cristo los discípulos conocieron al Padre; c) por medio de su *doxa*, que según 1,14 ya fue “vista”, seguirán los suyos conociendo al Padre. Esta constancia en la mediación del Verbo en esta vida y en su continuidad ulterior, sugiere que se trata de algo intrínseco al Verbo y que Ireneo tiene razón al decir que Mt.11,27 nos presenta a Cristo y al Padre tales como son. Esto llevó a Ireneo a considerar la encarnación como absolutamente necesaria en la hipótesis de una elevación de los hombres hasta la visión beatífica. No puede haber *visio* sin encarnación, pero una encarnación que culmine en la humanidad *gloriosa* de Cristo, ya que es a través de ella que veremos al Padre en los cielos. Esto explica que Ireneo no considere la encarnación como una consecuencia del pecado del hombre, sino como una decisión de Dios anterior a todo pecado, orientada a la elevación del hombre hasta la misma vida divina.²⁰ “Si la incorruptibilidad hubiera permanecido invisible y oculta, no nos hubiera sido de ninguna utilidad. Se hizo, pues, visible, a fin de que íntegramente (es decir, en cuerpo y alma) recibiésemos una participación de esa incorruptibilidad.”²¹

El conocimiento parece jugar un rol decisivo en nuestra comunión con Dios. Es precisamente por ese motivo que la encarnación es salvífica, porque vuelve visible. El antiguo tema de la gnosis salvadora resuena en Ireneo como en San Juan. La perspectiva de neto cuño joanino, expresada en esas líneas de la *Epideixis*, aparece en otro de los pasajes más famosos de Ireneo, en el que se quiere expresar que, deseando Dios esa manifestación o expresión de sí mismo, ese “Padre visible” que es Cristo, era lógico crear a quien disfrutase de tal manifestación, para que ésta no quedase vacía:

“De ahí que, en Pablo, Adán se llame ‘tipo del que ha de venir’ (Ro.5,14), porque el Verbo Hacedor había pretipificado para sí mismo la futura economía acerca del Hijo de Dios hecho hombre, al planear al primer hombre psíquico, para mostrar que será salvado por el espiritual (I Cor.15,46); porque preexistiendo el salvador, convenía que existiesen los salvados, para que el Salvador no fuese estéril”.²²

Es cierto que los gnósticos admitían también un pecado y una salvación, pero, en primer lugar, tal pecado está ínsito en la trama ontológica de la realidad,²³ como una culpa originaria; el mal viene implícito en la creación misma, de modo que la redención es concebida como una negación o lucha entre el creador y la creación. En esta concepción, el hombre, para asegurar su redención, deberá profundizar su alienación respecto del mundo y de su creador, intentando frustrar todos sus propósitos. Además, la redención es algo *espiritual*, en la que no participa la materia ni el cuerpo humano.

Estas afirmaciones suscitan respectivamente una doble perspectiva antignóstica en Ireneo: por un lado, el hombre estaba ya destinado por el creador a la salvación, anteriormente a su

pecado y a la expiación realizada por Cristo; pecado y perdón serán sólo un episodio ulterior que amenaza turbar la verificación de la salvación; ésta se vincula directamente con la creación, y sólo accidentalmente con el pecado. Asimismo, la salvación es declaradamente *carneal*; la carne puede alcanzar el reino de los cielos, aunque esto viene de Dios y no de nuestra naturaleza.

El tema de la carne obsesiona a Ireneo. No sólo que la salvación se extiende a la carne tanto como al espíritu, sino que además *sólo puede conseguirse a través de la carne*. Esta es, pues, condición de posibilidad de la salvación.

De modo que el Redentor no vino a combatir a un demiurgo o Dios creador anterior a él, como creían los gnósticos, sino que vino a llevar a cabo la misma obra del Creador. Uno de los rasgos que más distingue a nuestro autor en su lucha antignóstica, es la continuidad entre creación y encarnación, continuidad que descansa en la unidad e identidad entre Dios Creador y Dios Padre de Jesucristo, en contra del dualismo abierto por los gnósticos entre un Dios Bueno y Desconocido, y un Demiurgo inferior, creador y legislador; es decir, entre el Dios del Evangelio y el *Yahweh* del Antiguo Testamento. Para Ireneo, hasta tal punto llega la continuidad entre creación y encarnación, que a veces habla de Dios Padre como autor de la salvación, y de Cristo como autor de la creación.²⁴ Por lo tanto, para el Lugdunense la creación no es una dimensión neutra a la que luego se le añade la manifestación de Dios, sino el primer paso de ésta. Es también, aunque más remota, una manifestación de Dios *per Verbum*. Si el *Logos* encarnado, por ser imagen del Padre es Emmanuel, “Dios con nosotros”, también lo que hay en la creación de *Logos*, de sentido o de exteriorización del Ser, es lo que de “Dios con nosotros” hay en el orden natural.

La frase de Juan: “todas las cosas por Él fueron hechas”, no expresa simplemente un hecho que pudo ser de otra manera, sino que nos declara algo sobre el Verbo mismo. La continuidad que en Ireneo se da entre creación y encarnación, puede expresarse de la siguiente manera: el Padre crea por medio del *Logos* y envía al *Logos*. Este es el supremo argumento antignóstico y pieza clave del realismo antropológico de Ireneo, quien afirma que Dios, por medio del Verbo, ha estado siempre presente a lo largo de toda la historia de la salvación; y esta continua presencia salvadora junto al plasma humano es como un abrazo entre el hombre y el Espíritu de Dios, al hacer perceptible a Dios. Se da un paralelismo entre los dos polos de la salvación: visión y comunión con Dios. Utilizando palabras de Juan, Ireneo dará cuenta de esta bipolaridad de la salvación:

“Esto decían los profetas en sus anuncios, pero no como dicen algunos, que los profetas veían a alguien distinto de Dios Padre, el cual permanece invisible. Esto dicen aquellos que ignoran enteramente lo que sea la profecía. Porque la profecía es la predicción de cosas futuras, es decir, el preanuncio de cosas que sólo después serán reales. Los profetas predecían que los hombres habrían de ver a Dios, como dice el Señor: ‘Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios’ (Mt.5,8). Aunque, a decir verdad, ‘ninguno verá a Dios y vivirá’ (Ex.33,20), si lo ve en toda su grandeza e inefable gloria; porque el Padre es inaccesible. Pero, por su amor, bondad y omnipotencia, va a conceder a aquellos

a quienes ama, el privilegio de ver a Dios, como los profetas anunciaban; 'porque lo que para los hombres es imposible, es posible para Dios' (Lc.18,27). El hombre no verá a Dios por sí mismo; pero Él, si lo quiere, se dejará ver por los hombres: por aquellos que Él quiera, y cuando y como quiera, porque Dios es omnipotente. Por medio del Espíritu se dejó ver proféticamente; por medio del Hijo se dejó ver según la adopción; se hará ver según su paternidad en el reino de los cielos: el Espíritu prepara al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo le conduce al Padre, el Padre concede la incorrupción para la vida eterna, que a cada uno le viene con la visión de Dios. Pues así como los que ven la luz están en la luz y perciben su claridad, así también quienes ven a Dios están en Dios y ven su claridad. Y la claridad de Dios da la vida: es decir, quienes ven a Dios tienen parte de la vida. Por eso, el que no puede ser abarcado, ni comprendido, ni visto, concede a los seres humanos que lo vean, lo comprendan y abarquen, a fin de darles la vida una vez que lo han visto y comprendido. Así como su grandeza es insondable, así también es inefable su bondad, por la cual da la vida a quienes lo ven: porque vivir sin tener la vida es imposible, la vida viene por participar de Dios, y participar de Dios es verlo y gozar de su bondad".²⁵

Este riquísimo pasaje, uno de los más expresivos en cuanto al valor salvífico de la visión de Dios, encierra la clave de su intensidad en su carácter trinitario: el Espíritu nos orientó hacia Él, mostrándolo futuro; el Hijo nos dio el acceso asumiéndonos en Sí; el Padre se nos mostrará como tal cuando recibamos la plenitud de nuestra filiación. Si bien esta distribución de la economía salvífica no es de carácter temporal, traslada a la historia de la humanidad la función que cada una de las personas divinas tiene en la visión y salvación del individuo: el Espíritu prepara, el Hijo consigue, el Padre da y consume. El Padre es inaccesible, el Hijo es acceso y el Espíritu es el que nos conduce, nos hace estar en el Hijo, y en el Hijo accedemos al Padre, y en el Padre participamos de la inmortalidad y de la vida eterna. Resuenan aquí las palabras de San Juan: "El Espíritu da testimonio de mí"²⁶ y "quien me ha visto a mí ha visto al Padre".²⁷

Un texto de la *Epideixis* subraya también la relación entre el acercarse a Dios y el conocer: "Por esto el bautismo, nuestro nuevo nacimiento, tiene lugar por estos tres artículos, y nos concede renacer a Dios Padre por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Porque los portadores del Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, esto es, al Hijo, que es quien los acoge y los presenta al Padre, y el Padre les regala la incorruptibilidad. Sin el Espíritu Santo es imposible, pues, ver al Verbo de Dios y sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre, porque el Hijo es conocimiento del Padre y el conocimiento del Hijo se obtiene por medio del Espíritu Santo. Pero el Hijo, según la bondad del Padre, dispensa como ministro al Espíritu Santo a quien quiere y como el Padre quiere".²⁸

Establecido el carácter trinitario de la visión de Dios, el Lugdunense pasa a precisar su carácter salvífico: la *visio* puede dar la inmortalidad y la vida eterna porque presupone una

dimensión ontológica. No tiene paralelo con la visión sensorial, hecha desde afuera, sino que supone un *intra Deum esse*.

La vinculación entre visión de Dios y comunión, que constituyen los polos de la salvación, se nos define aquí por medio de otra vinculación johannea: la que existe entre las nociones de *luz* y *vida*: “La vida era la luz de los hombres.”²⁹

Si la comunión con Dios implica participar de la vida divina, y participar significa verlo y gozar de su bondad, esto indica de alguna manera *captar* o *recibir* a Dios. Si la captación de Dios tiene tales presupuestos ontológicos, para conocerlo, hay que ser, de alguna manera, Dios. Pero este proceso sólo es posible por el ejercicio de la libertad.

El tema del conocimiento como salvación, tema gnóstico por excelencia, se encuentra presupuesto en un texto clarísimo del libro II del *Adversus*:

“¿Qué decir contra los gnósticos? Todos esos de los que acabamos de hablar, y con los cuales éstos comparten sus teorías, ¿conocieron o no conocieron la verdad? Porque si la conocieron, entonces la venida del Salvador a este mundo fue superflua. En efecto, ¿para qué había de venir?, ¿para dar a conocer a los seres humanos una verdad que ya sabían? Pero, si no la conocieron, y vosotros compartís sus ideas, ¿cómo podéis presumir de ser los únicos que poseen la verdadera y suprema gnosis, que no es diversa de la que gozan quienes no conocen a Dios? Usando una expresión contradictoria, llaman gnosis a la ignorancia de la verdad, a la que bien nombra Pablo ‘la vana palabrería de la falsa ciencia’ (I Tim.6,20). ¡De verdad su gnosis se desenmascara como falsa!”³⁰

Para Ireneo, la expresión “conoceréis la verdad” incluye la venida de Cristo para padecer por nosotros, satisfacer por nosotros y merecer por nosotros. Pero se trata de un conocimiento y de una verdad que desborda el campo meramente nocional en el cual nos situamos. Es una verdad que es vida, y un conocimiento que es comunión, posesión, participación entitativa.

A la luz de lo dicho, la frase de Juan: “...y la verdad os hará libres”, nos indica que no se trata solamente de la libertad de espíritu o de actuar, que posee aquel que se sabe en la razón y en la verdad. Se trata de una donación de Dios, de una gratuidad divina mediante su Palabra, que es lo que significa la verdad para San Juan: no algo que se contempla desde afuera, sino algo “que está en nosotros”, un constitutivo antropológico:

“Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, Él es fiel y justo para perdonarnos y purificarnos de toda maldad. Si decimos que no hemos pecado, lo hacemos pasar por mentiroso y su palabra no está en nosotros”.³¹

Puede compararse con *Adv. haer.* III, 13, 2, en que Ireneo, para refutar a los gnósticos y demostrar la falsedad de sus doctrinas, deja aparecer la concepción platónica de la verdad diciendo:

“Por consiguiente, si el Señor dijo a sus discípulos que lo habían conocido a él y al Padre (y el Padre es la Verdad), entonces quienes pregonan que ‘(los discípulos) no conocieron la verdad’, son hombres que dan falso testimonio, alejados como están de la doctrina cristiana. ¿Para qué el Señor envió a doce apóstoles ‘a las ovejas perdidas de la casa de Israel’ (Mt.10, 2, 6), si ‘no conocieron la verdad’? ¿Y cómo fueron setenta los que predicaron (Lc.10, 1) si ‘no conocieron la verdad’ de la predicación? ¿O cómo podía ignorarla Pedro, a quien el Señor dio el testimonio siguiente: ‘la carne y la sangre no te lo han revelado, sino el Padre que está en los cielos’ (M7.16, 7)?...”

En muchos textos de Ireneo se encuentra la equivalencia entre vocablos de índole cognoscitiva, tales como “ver”, “percibir”, “conocer”, y términos de índole entitativa, tales como “comunión”, “proximidad”, “participación”.

“Pues convenía que el hombre fuese creado, y una vez creado creciera, una vez crecido llegara a la adultez, hecho adulto se multiplicase, multiplicado se consolidase, consolidado se elevase a la gloria, y en la gloria contemplase a su Señor. Pues es a Dios a quien ha de ver, y la visión de Dios produce la incorrupción; pero ‘la incorrupción nos acerca a Dios’ (Sab. 6, 19-20)”.³²

En este texto se aprecia la típica noción ireneana de hombre, en tránsito desde el barro plasmado hasta Dios mismo, tránsito que presupone el ejercicio de la libertad. Aquí queda ligado lo temporal a lo eterno, lo estrictamente histórico y su consumación escatológica. También se revela con claridad la relación entre el “ver” y la incorrupción, la participación en la gloria y la “proximidad” a Dios, es decir, el “acercarse a Dios”.

En un mismo sentido: “De esta manera, todas las cosas pueden ver a su Rey. De esta manera, la luz del Padre irrumpe en la carne de nuestro Señor, y de esa carne sus rayos se reflejan en nosotros, para que el ser humano, rodeado por la luz del Padre, se haga incorruptible.”³³

Esta actividad cognoscitiva es salvación, no porque enseñe el camino que el hombre, si quiere, puede seguir en ejercicio de su libertad, sino que es salvación en sí misma, porque se realiza mediante una presencia de Dios en nosotros que sana nuestra carne mortal. Esto nos conduce a la cuestión de la libertad.

2) *Los dos sentidos de la libertad:*

Un rasgo típico de Juan que lo distingue de los otros tres Evangelistas, es la cuidadosa consideración del vínculo entre el creyente individual y Dios. Mientras los Sinópticos ponen énfasis en la relación entre Dios y la comunidad cristiana, el cuarto Evangelio se destaca por el carácter personal de esta relación. Pero conviene aclarar que esto no significa concesión alguna a la conocida declaración de fe que caracteriza ciertas manifestaciones religiosas como las de las iglesias evangélicas o de la “iglesia electrónica”, que afirman: “Jesús es mi salvador *personal*”, con

total prescindencia de la comunidad. Esto constituye una suerte de “versión neoliberal” de la confesión de fe. En Juan, las raíces judaicas y veterotestamentarias son muy profundas como para que el autor del cuarto Evangelio cayera en ese tipo de falacias. La relación personal entre el creyente y Dios, en Juan adquiere una dimensión muy distinta de la que caracteriza el autismo gnóstico y su repliegue hacia la interioridad, ya que esa vinculación entre el hombre y Dios supone la comunidad que le subyace.

Ireneo, como heredero de la tradición joánica, recoge ese acento en el perfeccionamiento individual del cristiano en su relación con Dios, y lo coloca en un formidable tratamiento de la cuestión de la libertad.

Hemos visto de qué manera la concepción ireneana de salvación se corresponde con los criterios del cuarto Evangelista, sobre todo en los temas de la “verdad”, la “visión”, la “comunión”, la inmortalidad concebida como “vida” y la “filiación”.³⁴

Si bien no cabe duda alguna sobre la mayor proximidad de Ireneo a Juan, las citas de Pablo en Ireneo son más numerosas que las de Juan. Esto nos pone en la pista de que la libertad, según Ireneo, tiene un doble sentido: por un lado, un sentido *relativo*, como “libertad de”, es decir, libertad del pasado; por otro, un sentido *positivo*, como “libertad para”, orientándose hacia la meta del desarrollo del hombre, en su proceso de hacerse semejante a Dios.

La concepción paulina de la libertad se dirige hacia el punto de partida: la situación del hombre en su estado de pecaminosidad, desde el cual Dios lo libera; se trata de una concepción *antropológica* de la libertad.

Por su parte, la concepción de Juan apunta hacia la meta de la salvación, la *visio* o participación en la naturaleza divina, hacia la cual el creyente es conducido en el recto ejercicio de su libertad. Se trata en este caso de una concepción *teológica* de la libertad.

Es evidente que esta segunda concepción, de libertad hacia la divinización, es lo más característico del pensamiento del Lugdunense; pero esto no significa que no haya tenido en cuenta el sentido relativo de la libertad, que no mira hacia la meta escatológica, sino al punto de partida; la libertad no está dada solamente para la elevación del hombre, como se infiere de los textos de Juan, sino también para romper las ataduras del pecado, como lo afirma Pablo. Con todo, justo es reconocer que Juan no desconoce la liberación del pecado, y que el tema de la filiación y del don del Espíritu también se encuentran en Pablo,³⁵ así como la orientación de todo lo creado hacia Cristo es un tema de la epístola a los Colosenses.³⁶

En Ireneo, la libertad viene presentada como camino hacia la consumación y *teleíosis*, pero también, en un plano secundario, como redención, es decir, como rescate del pecado y de la muerte, como restauración y reparación.

En el libro V del *Adversus haereses*, Ireneo se propone comentar a Pablo, tal como lo anuncia en la conclusión del libro IV:

“Mas es preciso que a todo escrito, en seguida de las palabras del Señor, añadamos también la doctrina de Pablo y examinemos su enseñanza. Al exponer al Apóstol,

aclaremos todos aquellos dichos de Pablo que los herejes o no han entendido en absoluto, o han explicado optando por otras interpretaciones. De este modo ponemos en evidencia su insensata demencia y, a partir del mismo Pablo, del cual toman ocasión para cuestionarnos, desenmascaramos sus mentiras al exponer cómo el Apóstol predicó la verdad, y que todo cuanto enseñó concuerda con ella: que uno sólo es el Dios Padre que habló a Abraham, envió de antemano a los profetas, en los últimos tiempos envió a su Hijo, y otorga la salvación a su plasma, que es la sustancia de la carne. Por consiguiente, en el próximo libro expondremos las restantes palabras del Señor mediante las cuales, en forma directa y sin parábolas, enseñó la doctrina sobre el Padre. En seguida agregaremos una exposición acerca de las cartas del Santo Apóstol...³⁷

En algunos pasajes del libro III, se marca claramente, en una especie de fórmula doble, el aspecto antropológico de la libertad, es decir, su punto de partida, así como el aspecto teológico de la misma representado por la meta hacia la cual esa libertad conduce. De este modo, paulinismo y joanismo quedan reconciliados en Ireneo, como aspectos complementarios de una misma y única realidad. “Es decir, se presentaba a sí mismo (Cristo) como aquel que había de *devolver* la libertad al hombre y *darle la herencia* de la incorrupción (Jn.14,21; Gál.1,5,1; I Cor.15,42).”³⁸

Nótese que aquí se habla simultáneamente de *devolver* la libertad, como algo específicamente humano que se había perdido, y de *dar la herencia* como un don enteramente sobrehumano y trascendente. El texto supone una concepción más profunda de la libertad que la habitual: la condición pecaminosa no es propiamente libertad, sino una patología de ésta, es decir, una forma de sujeción y de esclavitud. El hombre impecable es el verdaderamente libre, puesto que plenifica su ser por su propia fuerza interior. No está sujeto a la coacción meramente externa de la ley ni a la esclavitud de “hacer el mal que no quiere”. Tal concepción es decididamente paulina (Ro.6-8).

El mismo texto de Ireneo nos habla después de la “humanidad rescatada de la apostasía” y “convertida en pueblo santificado”, expresión típica para referirse a la elección del pueblo de Israel (Ex.19,6).

De manera que, la libertad en su término *a quo* es “liberación de”, mientras que en su término *ad quem* es gracia y marcha hacia la consumación.

Esta bipolaridad de la libertad se aprecia en otros textos:

a) *liberar de las cadenas / recibir su unción*:

“Él llamó a todos los hombres que lloraban, les concedió el perdón de los pecados a los que habían sido reducidos a la esclavitud, liberando de las cadenas a aquellos de quienes dice Salomón: ‘Cada cual es oprimido por las cadenas de sus pecados’ (Prov.5,22). Descendió pues sobre él el Espíritu de Dios, de aquel que por los profetas había prometido

ungirlo, para que nos salvásemos, al recibir nosotros de la abundancia de su unción..³⁹
Esto es todo lo que dice Mateo".⁴⁰

b) *redimir al hombre reo de muerte / dar vida al hombre:*

"Convenía, pues, que aquel que estaba por matar el pecado y por redimir al hombre reo de muerte, se hiciese lo mismo que es éste, o sea, el hombre que por el pecado había sido sometido a la servidumbre y estaba bajo el poder de la muerte (Ro.5,12; 6,20-21), para que el pecado fuese arrancado por un hombre a fin de que el hombre escapase de la muerte. 'Porque así como por la desobediencia de un hombre', el primero que había sido plasmado de la tierra no trabajada (Gén.2,7), 'muchos fueron constituidos pecadores' y perdieron la vida, 'así' convenía que 'por la obediencia de un hombre', el primero engendrado de una Virgen, muchos fuesen justificados y recibiesen la salvación (Ro.5,19). Así como el Verbo de Dios se hizo hombre, como también dice Moisés: 'Dios, sus obras son verdaderas' (Deut.32,4). Pero si no se hizo carne, sino apariencia de carne, entonces no era verdadera su obra. ¡No! Lo que parecía que era: el Dios del hombre recapitulaba en sí su antigua creación, para matar por cierto el pecado, dejar vacía la muerte (II Tim.2,10), y dar vida al hombre. Por eso 'sus obras son verdaderas' (Deut.32,4)".⁴¹

c) *Liberado por la experiencia de la pasión y muerte de Cristo / le es concedida la incorrupción, la inmortalidad, la eternidad:*

"Esta ha sido la generosidad de Dios: el que habiendo el ser humano experimentado todo, le diera a conocer la Ley; que enseguida lo hiciera llegar a la resurrección de entre los muertos, a sabiendas de la experiencia⁴² por la cual ha sido liberado. De esta manera, siempre deberá agradecer al Señor, una vez conseguida la incorrupción, y amarlo más, pues 'más ama aquel a quien más se perdona' (Lc.7,42-43). (El hombre) conociéndose a sí mismo como débil y mortal, entienda que Dios es a tal punto inmortal y poderoso, que concede al mortal la inmortalidad y al temporal la eternidad..."⁴³

Conviene notar en este pasaje, además de los ya citados contrastes entre el punto de partida y el punto de llegada de la libertad, el valor atribuido a la experiencia. Conectándolo con el pasaje anterior, en el cual se afirma la realidad del cuerpo de Cristo frente a las pretensiones

docetistas a favor de la experiencia, se aprecia que su padecimiento y muerte fueron experiencias reales, como lo es el rescate que conlleva la participación del pecador en esa muerte, y como es real también la herencia que le es otorgada. Así, la experiencia de libertad aparece en Ireneo como una experiencia real, concreta, de la carne, muy superior a la mera libertad psicológica; pues es el hombre completo el que se salvará, el hombre compuesto de cuerpo, alma y Espíritu, y no sólo la *psyché* sujeta al régimen del libre albedrío, con aspiraciones de alcanzar la verdadera *eleuthería* del *pneûma*, como afirman los gnósticos.⁴⁴

d) *liberado el hombre / vencida la muerte:*

*“Por eso, liberado el hombre, ‘acaecerá lo que está escrito: la muerte ha sido devorada por la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón? (I Cor.15,54-55). Esto no podría haberse dicho si no hubiese sido liberado aquel sobre el cual dominó al principio la muerte. Porque la salvación de éste consiste en la destrucción de la muerte. Y la muerte fue destruida cuando el Señor dio vida al hombre, quiero decir a Adán”.*⁴⁵

e) *liberado del cautiverio / llamado a la salvación:*

*“El Señor actuó en defensa de su descendencia, la liberó del cautiverio y la llamó a la salvación...A fin de que el hombre exiliado escape de la condena y sin temor regrese a su heredad”.*⁴⁶

En todas estas fórmulas, el primer término expresa la superación del punto de partida negativo, mientras que el segundo señala la meta de la libertad: el hombre gratuitamente divinizado.

Todo esto se expresa con magnífica concreción en la fórmula: “...nuestro Señor Jesucristo..., nos restituyó la libertad en una situación nueva y multiplicó la gracia que de Él procede.”⁴⁷

Se trata de una restitución que, a la vez que restaura, otorga lo nuevo. Y esa restitución representa el empecinamiento de Dios en salvar al hombre *en su carne*. “¿Y qué otro motivo podía haber tenido al curar los miembros de la carne y restituirles su estado original, sino para salvar aquellos mismos miembros que había curado?”.⁴⁸

Entre el origen y la meta se establece una relación de causalidad, porque si la carne era capaz de recibir esa ulterior glorificación, Ireneo sostiene que valía la pena emprender su restauración. Pero origen y meta no deben entenderse como dos etapas sucesivas en el proceso de la libertad, marcadas la primera por el Antiguo Testamento y la segunda por el Nuevo, sino como dos elementos de un único proceso libre que debe llegar hasta su meta, partiendo de una situación de inferioridad. La naturaleza que ha de ser divinizada es una naturaleza ontológicamente lejana a Dios por su creaturidad, y a la vez enferma como naturaleza.⁴⁹ El

pecado ha provocado una disminución ontológica en el hombre, haciendo inaccesible el camino hacia la salvación. El hombre, llamado a ser más que hombre, se encuentra siendo menos que hombre. Ireneo se preocupa en expresar esto en el siguiente texto:

*“Puesto que no era posible que aquel hombre que ya una vez había sido vencido y roto por la desobediencia se rehiciera y obtuviese el estandarte de la victoria, y como era realmente imposible que recibiese la salvación el que había caído bajo el pecado, ambas cosas las llevó a cabo el Hijo, palabra viva de Dios, descendiendo y rebajándose hasta la muerte y consumando el plan de nuestra salvación”.*⁵⁰

El hombre a reconstituir es el hombre de la creación, el plasma, pero no el hombre exclusivamente natural, sino el creado ya en marcha hacia lo sobrenatural, con una cierta posesión de ello, más como tarea que como naturaleza, marcado, pues, por el ejercicio de la libertad en el llamado de la gracia. Lo que perdimos en Adán es la posibilidad de llegar a ser cabalmente hombres, puesto que la imagen y semejanza de Dios pertenecen a la constitución misma del hombre, según el relato de la creación.

Dentro de la economía divina, la libertad creada se caracteriza por su ordenación a un estado definitivo de bien, superior a ella misma; pero, no por el valor intrínseco del acto libre como potestad de elección entre muchas opciones extrañas a Dios, ni por sus derivaciones sociales, pues, esto también se da en los ángeles, de los cuales no tenemos ningún indicio de que hayan sido llamados a una dignidad superior a la de dar culto a Dios en el servicio a los hombres. Sólo en el hombre el acto libre adquiere proporción adecuada con el bien al que Dios lo destinó desde Gén.1,26.

Los gnósticos cristianos comparten esta perspectiva. Para ellos, el libre albedrío también se caracteriza en función del sumo Bien. Pero no bastando por sí sólo para superar la propia naturaleza racional o psíquica, adquiere valor circunstancial, en orden a un régimen definitivo no-libre. La idea paulina de una situación de esclavitud como punto de partida, introduce elementos nuevos en el concepto de pecado: sugiere la presencia de un agente exterior al hombre, causa principal del pecado y enemigo de la creatura humana. Se trata de una pérdida de la libertad como consecuencia de una derrota ante él, que Ireneo llama “apostasía”, pues, el demonio, es por antonomasia, el Apóstata.⁵¹ La dimensión primaria en toda transgresión no es la legal o jurídica, sino la real-ontológica: es la entrada de la potestad del Maligno; pecar es atentar contra la propia libertad. Con ello, se confirma que la redención, que era “restauración de la libertad humana”, será llamada ahora “liberación de la cautividad”: libertad intrínseca y extrínseca, es decir, respecto del Maligno, coinciden. El hombre será libre cuando esté liberado del mal y éste no lo esclavice. Queriendo argumentar contra los gnósticos acerca de que la salvación se remonta hasta Adán, Ireneo afirma que no tiene sentido que un hombre sufra una larga cautividad de modo que incluso

engendre hijos en ella, y luego alguien, compadeciéndose de los cautivos, vengza a su opresor y libere sólo a los hijos dejando cautivos a sus padres, ya que todo el rescate se hizo para reivindicar la causa de los padres.⁵² Un texto muy completo, que recopila todos los aspectos de la salvación y a la par yuxtapone dos veces ambos sentidos de la libertad, como liberación o restauración y como camino a la perfección, es el siguiente:

*“Él es completo en todo, como Verbo poderoso y hombre verdadero, y nos compró con su sangre a la manera propia del Verbo⁵³ (Col.1,14), dándose a sí mismo en rescate (I Tim.2,6) por los que habíamos sido hechos cautivos. Y como de modo injusto dominaba sobre nosotros la apostasía, y siendo nosotros, por naturaleza, propiedad de Dios todopoderoso, nos enajenó contra naturaleza y nos hizo sus discípulos; como el Dios Verbo es poderoso y no falta en la justicia, justamente se volvió contra esa apostasía, para redimir de ella lo que era suyo; no por la fuerza, como aquella había dominado nuestros inicios arrebatando insaciablemente lo que no era suyo; sino por persuasión, como convenía a un Dios que persuade y que no nos fuerza a recibir lo que Él quiere; de modo que ni se destruyese lo que es justo ni se perdiese la antigua creatura de Dios. Así, pues, el Señor nos redimió con su propia sangre (Col.1,14), dando su vida por la nuestra y su carne por nuestra carne, y derramando el Espíritu del Padre para la unidad y comunión entre Dios y los hombres. Así trajo a Dios a los hombres mediante el Espíritu; y levantando a los hombres a Dios por medio de su propia carne, por su venida nos otorgó la inmortalidad de manera firme y verdadera, mediante la comunicación con Él. Con esto se destruyen todas las doctrinas de los herejes”.*⁵⁴

Tanto en este texto como en el de III,18,7, hallamos por primera vez en Ireneo el clásico vocablo *redención*. Si bien el término *lytrótes* (redentor) se halla ausente en Ireneo,⁵⁵ aparecen en cambio el verbo *lytróo* (redimir) y el sustantivo *lytrosis*, este último, en un pasaje claramente soteriológico.⁵⁶ También resulta interesante que el término *redimere* aparezca casi con exclusividad ligado a la apostasía por un lado, y a la sangre, por otro. Esta vinculación de la redención con la apostasía (sentido extrínseco de la libertad) sugiere la posibilidad de que Ireneo distinga la *redención* de la simple *salvación*. Si bien la redención puede designar la divinización del hombre, atiende más bien al pecado, al que de forma genérica designa bajo el nombre de apostasía. Desde ahí es levantado el hombre hacia su *télos* escatológico. La divinización del hombre como meta de la libertad, no está del todo acentuada en el vocablo “redención”, que nos orienta hacia una comprensión de la libertad en sentido relativo o paulino, como “liberación de”,

más que como “libertad para”, en su sentido positivo o joánico. Es posible que por esa razón Ireneo no abunde en el uso del término “redención”, y construya su monumental doctrina de la salvación con atención preferencial hacia la consumación del hombre salvado, lo cual lo pone más en consonancia con Juan.

3. En el fragor de la batalla

Más allá de los aspectos similares que podemos señalar entre Juan e Ireneo, hay una circunstancia común que subyace al nacimiento de los escritos de ambos autores, y es el hecho de que se gestaron al calor de violentas polémicas.

La teología del cuarto Evangelio se configuró en el combate contra “los judíos”, expresión con la que Juan designa a aquellos que negaban la divinidad preexistente de Jesús, y que expulsaron de la sinagoga a la comunidad cristiana (16,2) por creer que Jesús había venido de Dios. Esta expulsión condujo a los cristianos joánicos a intensificar su adhesión a la alta cristología que sostenían: Jesús es de tal manera uno con el Padre (10,30) que no sólo es Señor, sino también Dios (20:28). La reacción verbal del Jesús joánico ante la actitud de sus detractores es de una dureza radical: los judíos que intentaron matarlo son hijos del diablo, que es homicida desde el principio (8,40,44). Estas y otras críticas sugieren que los cristianos joánicos han sido extremadamente polémicos en la defensa de su cristología tanto frente a los judíos que no creían en Jesús como frente a otros que creían pero no lo confesaban por temor a ser expulsados también de la sinagoga (12,42), o que, a pesar de seguir a Jesús abiertamente, objetaban la afirmación de que había bajado del cielo o de que podía dar su carne como alimento (6,60-66).⁵⁷ En las epístolas de Juan, por su parte, se acusa a los que causan divisiones en la comunidad, de negar la “carne” o humanidad de Jesús (I Jn.4,2; II Jn.7). Hay que “probar los espíritus”, según el autor, para discernir entre los que vienen de Dios y los que tienen el espíritu de engaño (I Jn.4,1-6). La prueba que se ofrece es la *cristológica*: “Todo espíritu que confiesa que Jesús ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa que Jesús es venido en carne, no es de Dios, y este es el espíritu del Anticristo” (I Jn.4,2-3).

Por el lado de Ireneo, sus obras se forjaron en el vórtice del huracán que suscitó la polémica antignóstica. Precisamente, el rasgo predominante en todo movimiento gnóstico es la negación de la encarnación. Como heredero de la tradición del cuarto Evangelio y de las epístolas, y urgido por circunstancias semejantes a las que apremiaron al autor sagrado, el Lugdunense se identifica con Juan en aspectos tan centrales como la preexistencia de Cristo y la relación individual del creyente con Dios, sustentada en una eclesiología que responde a su vez a una cristología concreta. También se aprecia la influencia del realismo de Juan en Ireneo, cuando piensa a la vez en términos temporales y escatológicamente, es decir, marcando la continuidad entre el presente y el futuro anticipando a veces sucesos escatológicos.⁵⁸ La doctrina ireneana de la salvación del hombre, con especial atención en la consumación escatológica del mismo, es típicamente joánica. Pero es en el énfasis en la encarnación y en el valor insoslayable de la *carne* en que Ireneo marca la diferencia frente a los neoplatonismos dominantes de su época. La

recepción de la tradición de manos del propio Policarpo lo pone en la condición de testigo privilegiado del acontecimiento cristiano, y a lo largo de toda su densa, erudita y trascendente obra apologética, puede apreciarse el valor de la experiencia, percepción de algo y juicio de la conciencia sobre lo percibido. Una invitación al uso de los sentidos que permita traspasar el umbral de los fenómenos para captar la realidad que puede cambiar la vida. Para Ireneo como para Juan, la teología comienza con el “ver” como punto de partida para conocer y entender la verdad del ser. De ahí que los términos *videre* y *ostendere* vuelvan constantemente a su pluma. La fe es posible porque ha habido encuentros en los que Dios ha sido visto y esa experiencia nos ha sido transmitida por testigos oculares confiables:

“Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y palpamos nuestras manos tocante al Verbo de vida –pues la vida fue manifestada y la hemos visto, y testificamos y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre y se nos manifestó–, lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos...”¹⁶⁹

¹ Se utilizan para este trabajo las siguientes fuentes ireneanas: *Adversus haereses* (en adelante: *Adv.haer.*), traducción al español y edición preparada por Carlos Ignacio González, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000; *Epideixis* (en adelante: *Epid.*): *S.Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica*. Fuentes Patrísticas 2. Introducción, traducción y notas (extractadas de la obra de Antonio Orbe) de Eugenio Romero Pose, Madrid, Ciudad Nueva, 1992.

² “Ireneo escribió su obra bajo el imperio de Cómodo (180-192) y el pontificado de Eleuterio (175-189), en los años 180-189, hacia el 185. Era entonces obispo de Lión, sucesor de Potino, mártir del año 177 (EUSEBIO, H.E. V, 1,29-32; 5,8). ‘Siendo aún muchacho’ = *país épi ón* [EUSEBIO, H.E. V, 20,5] tuvo por compañero a Florino que brillaba a la sazón en la corte [*én tê basilikê aulê*]. ¿En qué corte? S. Policarpo murió el 155. Ireneo le conoció en la ‘edad primera’ (EUSEBIO, H.E., IV,14,4). Combinando tales noticias se llega a poner el nacimiento del Obispo de Lión en el 130”. (ORBE, Antonio. *Teología de San Ireneo*, t. III: *Comentario al libro V de ‘Adversus haereses’*, Madrid-Toledo, BAC, 1988, p. 275)

³ En la aludida carta a Florino, Ireneo hace otra vez mención de su convivencia con Policarpo, diciendo: ‘Estas creencias (las de Valentín), Florino, para hablar con moderación, no pertenecen a una mente sana, están en desacuerdo con la Iglesia y conducen a una mayor impiedad a los que las obedecen. Estas creencias ni siquiera los herejes que se hallan fuera de la Iglesia tuvieron la osadía de proclamarlas jamás, y no te las entregaron los ancianos anteriores a nosotros ni los que frecuentemente acompañaron a los apóstoles. Pues cuando yo todavía era niño, te vi en casa de Policarpo en el Asia inferior, cuando tú desempeñabas un papel reluciente en el palacio imperial e intentabas causarle buena impresión. Porque recuerdo mejor lo ocurrido entonces que lo ocurrido hace poco (las cosas que se aprenden siendo niño crecen juntamente con el alma, siendo una misma cosa con ella), de modo que incluso puedo decir el sitio en el que conversaba sentado el bienaventurado Policarpo; también sus entradas y salidas, su modo de vida, su aspecto físico, los discursos que daba al pueblo; incluso cómo explicaba su trato con Juan y con los otros que vieron al Señor y cómo recordaba las palabras de ellos; y qué era lo que había escuchado de ellos referente al Señor, de sus milagros y de su enseñanza; y cómo Policarpo habiéndolo recibido de los testigos oculares de la vida del Verbo, lo contaba todo de acuerdo con las Escrituras. Esto, por la misericordia de Dios para conmigo, también las escuchaba con atención, anotándolas, no en

pergamino, sino en el corazón. Y por la gracia de Dios siempre las rumio asiduamente y puedo dar testimonio ante Dios que si aquel anciano bienaventurado y apostólico hubiese oído algo parecido, habría gritado, habría tapado sus oídos y diciendo según su costumbre, ‘¡Buen Dios!, ¿hasta qué tiempos me has guardado para aguantar estas cosas?’, habría escapado del lugar en el que se hallara sentado o en pie al oír semejantes palabras. Esto también se puede ver claramente por las cartas que envió, ya sea a las iglesias vecinas, fortaleciéndolas, o a algunos hermanos amonestándoles y exhortándoles’. Hasta aquí Ireneo”. (EUSEBIO, *Historia eclesiástica* V, 20, 1-8; trad. George Grayling, Tarrasa-Barcelona, CLIE, 1988, p. 325).

⁴ Con respecto a esta cita de San Pablo en el texto de Ireneo, hay discrepancia entre la versión griega recogida por Eusebio en H.E. IV, 14,7 y la versión del *Ireneo latino*. La versión griega dice: “Después de una o dos advertencias, evita al hereje...” A ella adhieren los editores F. Sagnard (*Sources Chrétiennes* 34, París, 1952, p.109 y 11) y A. Rousseau (*SCh.* 211, p.41): *après un premier et un deuxième avertissement*. También Rufino, en una de las versiones latinas más antiguas del texto griego de Eusebio: *post unam et alteram correptionem devita*. Coincide también la lectura del original griego conservado por s. Epifanio. En cambio, el *Iren. lat.* dice: *Haereticum autem hominem post unam correptionem devita...*, es decir, *después de una sola advertencia*. Tertuliano afirma también que Pablo menciona una sola amonestación: *Idem...Paulus...Tito suggerit hominem haereticum post primam correptionem recusandum* (*Praescr.* 6,1). También s. Cipriano: *...post unam correptionem evita* (*ad Quirinum* III,78). Orbe se inclina por la versión del *Iren. lat.*, aduciendo que, además de los citados testimonios de la antigüedad, el contexto estaría avalando la misma, ya que en el violento encuentro producido entre Policarpo y Marción, la agresiva y elocuente respuesta del primero no deja lugar para una segunda advertencia. Cfr. ORBE, A., *En torno a una noticia sobre Policarpo (Ireneo, Adversus haereses III,3,4)* in *Augustinianum* 35/2 (1995), pp. 597-604.

⁵ *Adv. haer.* III, 3, 4.

⁶ “*Polikárpou de epaîros gegonós archaîos anér*”. (*Adv. haer.*V,33,4). El término *epaîros* se aplica a compañeros de viaje, de trabajo, amigos de muy variada edad. El *gegonós* parece indicar que se incorporó a Policarpo proviniendo del círculo del Apóstol Juan. Ireneo no lo llama *presbýter*, pero lo asocia a Policarpo y cita su testimonio como enseñanza de los Presbíteros. Su admiración se vuelca más hacia Policarpo que hacia Papías, tal vez por la condición de mártir del primero. Ireneo caracteriza a Papías como “hombre viejo”, tal vez uno de los más antiguos discípulos de Juan, cuya vida se proyecta sobre los albores de la iglesia asiática. El término *archaîos*, cuidadosamente seleccionado, tiene una doble connotación en el sentido religioso; en cambio, su sinónimo *palaîos* quedó desacreditado por la pluma de Pablo, en Ro. 6,6 y Ef. 4,22: “...despojándose del *hombre viejo* que se va corrompiendo según la seducción de la concupiscencia”. En cambio, el *archaîos* califica a Papías singularmente por su ancianidad (*vetus homo*). Una interesante discusión sobre esta cuestión puede leerse en: ORBE, A., *op. cit.*, t.III, p.429.

⁷ *Explicaciones de las frases del Señor (lógion kyriakón exegèseos)*, publicada por Papías probablemente entre el 130 y el 140. Es una obra perdida en la historia, pero conservada en los testimonios de Eusebio, en H.E. III, 39, 1-4, p.199.

⁸ *Epla.75, 3 ad Theodorum*.

⁹ “Los mismos mártires recomiendan a Ireneo, que entonces ya era presbítero de la congregación de Lyon, al mencionado obispo de Roma, dando muchos testimonios referentes a él, como muestra el siguiente: ‘De nuevo y siempre pedimos que estés bien en Dios, padre Eleuterio. Persuadimos a nuestro hermano y compañero Ireneo que te lleva este escrito, y te suplicamos que le tengas por recomendado a causa de su celo por el testamento de Cristo. Porque si supiéramos que una categoría confiara justicia, de entrada te lo hubiésemos recomendado por lo que es, presbítero de la Iglesia’” (EUSEBIO, *op.cit.*, V, 4, 1-2, p. 296).

¹⁰ “Pero el bienaventurado Potino, a quien se había confiado el servicio del episcopado en Lyon, siendo mayor de noventa años y con su cuerpo débil en extremo, difícilmente podía respirar a causa de su debilidad; mas el celo de su espíritu lo fortalecía por su apremiante deseo de martirio. Este también fue llevado ante el tribunal. Tenía el cuerpo destrozado por la vejez y la enfermedad, pero en su interior permanecía su alma para que triunfara Cristo. Cuando fue llevado por los soldados ante el tribunal, acompañado por las autoridades de la ciudad y todo el pueblo detrás gritando todo tipo de acusaciones como si se tratara del mismo Cristo, él dio un hermoso

testimonio. El gobernador le preguntó quien era el Dios de los cristianos y él le dijo: ‘Si eres digno, lo conocerás’. A partir de aquel momento fue arrastrado sin cuidado alguno y sufrió diversos golpes. Los que estaban cercanos le golpeaban indiscriminadamente con las manos y pies sin considerar su edad, y los más alejados le arrojaban cada uno lo que tenía a mano, creyendo todos ellos que delinquían en gran manera y eran unos impíos si dejaban de proferir alguna insolencia contra él, porque estaban convencidos de que de ese modo vengaban a sus dioses. Luego fue echado en la cárcel respirando con dificultad, y después de dos días entregó su alma a Dios.” (EUSEBIO, *op. cit.*, V, 1, 29-31, p. 286).

¹¹ Fue célebre, por ejemplo, la controversia suscitada por el Papa Víctor sobre la fecha de Pascua. Todas las iglesias, excepto la de Éfeso, habían adoptado la costumbre de celebrar la Pascua en el primer día de la semana, en vez del 14 de Nisán, como era la costumbre de las iglesias de Asia. Ireneo dirigió una carta a Víctor exhortándole “a no amputar iglesias enteras que habían observado la tradición de una antigua costumbre”. Cfr. EUSEBIO, *op.cit.*, V, 24, 11-18, pp. 332-333.

¹² Cfr. *Adv. haer.* IV, 6,2.

¹³ San Jerónimo (347-419) habla de Ireneo como mártir: “*Vir apostolicus, episcopus Lugdunensis et martir*” (*In Esaiam*; CCI, 73A, 735, 26). También Gregorio de Tours en *Historia Francorum* 1,27. Se suele fijar su muerte en los años 202-203; una antigua tradición sostiene que murió mártir, decapitado entre la multitud que fue masacrada durante la persecución de Septimio Severo.

¹⁴ *Adv. haer.* IV,6,1

¹⁵ Jn. 1,18.

¹⁶ *Adv. haer.* III,11, 6.

¹⁷ Jn. 14, 9-11

¹⁸ Jn. 1, 14.

¹⁹ Jn. 12, 28; 7, 39; 12, 16; 17, 1-5 y 24.

²⁰ Entre esta afirmación y la tesis escotista del decreto incarnatorio anterior a todo pecado, hay una notable semejanza. Pareciera que éste es un supuesto básico en Ireneo, y que la tesis de Duns Escoto estuviera presupuesta en *Adv. haer.* III,22,3, pasaje que constituye una excepción en Ireneo, ya que el santo adopta aquí una posición tal, que parecería admitir que Dios escoge una humanidad pecadora. Pero es lógico que Ireneo nunca esgrimiera el argumento de la precedencia de la encarnación como respuesta expresa a una problemática muy posterior a su tiempo.

²¹ *Epid.* 31, p.118.

²² *Adv. haer.* III,22,3.

²³ La concepción gnóstica de una culpa originaria representa una pervivencia del mito de Anaximandro, según el cual, la culpa está implícita en el mundo desde la misma diferenciación de sus elementos que pagan un castigo por haberse separado de la unidad indiferenciada del *ápeiron*. Esto nos ayuda también a comprender la afirmación de Schopenhauer: “la vida es culpa”.

²⁴ *Adv. haer.* III,19,3; V,18,3; V,19,1.

²⁵ *Adv. haer.* IV,20,5.

²⁶ Jn. 15, 26.

²⁷ Jn. 14, 9.

²⁸ *Epid.* 7, pp. 66-69.

²⁹ Jn. 1,4.

³⁰ *Adv. haer.* II,14,7.

³¹ I Jn. 1,8-10.

³² *Adv. haer.* IV,38 3.

³³ *Adv. haer.* III,20,3.

³⁴ Cfr. I Jn. 3,1-10; Jn.1,17.

³⁵ Por ejemplo, en Gál. 4,5.

³⁶ Recuérdese en este sentido, el “punto Omega” de Teilhard de Chardin, como meta y cúspide de la evolución.

³⁷ *Adv. haer.* IV,41,4.

³⁸ *Adv. haer.* III,5,3.

³⁹ Jesús fue *ungido* (o hecho Cristo) por nosotros para que fuésemos ungidos en Él. Implícita alusión a la teología del “intercambio”, el principio más propio de Ireneo para explicar nuestra

redención. Por otra parte, la unción de Jesús para ser el Cristo es uno de sus temas más queridos. Cfr. *Adv. haer.* III,6,1; 10,1; 12,7; 18,3.

⁴⁰ *Adv. haer.* III,9,3.

⁴¹ *Adv. haer.* III,18,7.

⁴² Se refiere a la pasión y muerte experimentada por el Hijo.

⁴³ *Adv. haer.* III,20,2.

⁴⁴ Para los gnósticos, la verdadera libertad era la “libertad espiritual” o *eleuthería*, cualidad exclusiva del hombre llamado “espiritual”, es decir, aquel que estaba determinado por naturaleza a recibir la gnosis. Esta *eleuthería* era propia del *pneûma* o “chispa divina” sembrada por Dios en el interior del hombre que estaba llamado a salvarse en virtud de la iluminación sobrenatural que la gnosis comportaba. Esta peculiar libertad lo colocaba más allá del bien y del mal; en cambio, a los hombres llamados “psíquicos” les correspondía una especie de libertad psicológica o *autexousía*, propia de la *psyché* e identificada con el “libre albedrío”. Sólo para esta clase de hombre, “racional” o “psíquico”, era pertinente hablar de una ética, ya que sus acciones estaban condicionadas por el ejercicio del libre albedrío, a diferencia de los “espirituales” cuya libertad “superior” los colocaba más allá de todo juicio ético.

⁴⁵ *Adv. haer.* III,23,7.

⁴⁶ *Adv. haer.* IV,8,2.

⁴⁷ *Adv. haer.* IV,9,1.

⁴⁸ *Adv. haer.* V,12,6.

⁴⁹ En *Adv. haer.* III,5,2, Ireneo llama por única vez “médico” a Cristo: su enseñanza *cura*. En este sentido se adelanta a Orígenes, en quien la cuestión de “Cristo médico” adquiere verdadero relieve.

⁵⁰ *Adv. haer.* III,18,2.

⁵¹ *Adv. haer.* V,21,3.

⁵² Cfr. *Adv. haer.* III,23,2.

⁵³ “Nos rescató *logikós*”, significa “a la manera propia del Verbo”, es decir, hecho carne; buen argumento de Ireneo para defender la salvación de la carne frente a los gnósticos.

⁵⁴ *Adv. haer.* V,1,1.

⁵⁵ También es raro en Ireneo el vocablo *Sóter* (salvador), a pesar de lo rica que es su doctrina de la salvación. Seguramente, la causa radica en evitar malos entendidos con los gnósticos.

⁵⁶ En *Adv. haer.* IV,5,4, del cual se conserva texto griego en la *Catena in Genesim*.

⁵⁷ Los hermanos de Jesús pueden haber formado parte de este grupo, puesto que, según Juan, no creían que Él (7,3-5) aunque parecían apoyarle. Hacia fines del siglo I, Santiago “el hermano del Señor” (Gál.1,19), se había convertido en el héroe de los cristianos judíos que permanecían en el cumplimiento de gran cantidad de las costumbres judías.

⁵⁸ “Juan, el discípulo del Señor lo confirmó diciendo: ‘Estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Hijo de Dios, y creyendo tengáis vida eterna en su nombre’ (Jn.20,31). Lo hizo porque preveía estas opiniones blasfemas que, en cuanto pueden, dividen al Señor diciendo que fue hecho de dos sustancias. Por eso da testimonio en su epístola: ‘Hijitos, esta es la última hora. Oísteis que el Anticristo había de venir, pues bien, muchos anticristos han venido, por eso sabéis que es la última hora...(I Jn.2,18-22)’ (*Adv. haer.* III,16,3).

⁵⁹ I Jn.1,1-3.

UN RELÁMPAGO EN LA NOCHE.

Interpretación de la relación entre temporalidad, amor y tiempo en F. W. J. SCHELLING

Ángel E. Garrido-Maturano

CONICET-UNNE

Abstract: First, the article distinguishes, in Schelling's philosophy, successivity and extatic-originary temporality, and contends that the latter can be conceived as co-temporalization. Secondly, an analysis of love is advanced as an experience in which co-temporalization is consummated, and it is shown how in the erotic pathos, through an empathic movement of overdetermination, the ecstases are sublated as such and "condensed" in an instant of eternity. Finally, the author differentiates temporality and the real-actual time that Schelling conceives as the continuity of discontinuous temporalities. Special attention is paid to the importance of Schelling's thought for the current discussion on time.

Key Words: Temporality – Time – Love- Schelling.

Aclaración preliminar

Para evitar malos entendidos, antes de definir la problemática y los objetivos de las consideraciones que siguen, queremos determinar qué es lo que ellas no son ni quieren ser. En primer lugar, este artículo no pretende convertirse en un estudio filológico sobre Schelling¹, es decir, no asume como suyo el ciertamente loable objetivo de reconstruir de modo completo y puntual la entera doctrina schellingniana acerca del tiempo². De allí que se refiera casi exclusivamente a la concepción de la temporalidad que Schelling despliega en Die Weltalter. Fragmente³. En segundo lugar, y en estricta relación con el primer punto, tampoco ha de ser visto como un estudio sistemático sobre la cuestión del tiempo en Schelling, es decir, no intenta determinar la función ni el significado de la concepción de la temporalidad en los distintos sistemas metafísicos desarrollados por el propio Schelling ni en su filosofía positiva. De allí que no nos preocupe en demasía recortar el tema de su contexto histórico-sistemático. En tercer lugar, y consecuentemente con los dos puntos anteriores, el análisis hermenéutico a desarrollar se aparta de toda "crítica interna", es decir, de todo intento de determinar si la concepción schellingniana del tiempo es coherente o no con el propio sistema y si responde o no a la propia problemática que le dio origen. Sintetizando estos tres puntos, podríamos decir que este no es un estudio sobre Schelling, sino un estudio que se vale de la pro-vocante y profunda concepción del tiempo que Schelling fragmentariamente despliega en Die Weltalter para, reinterpretándola libremente, poder desarrollar una reflexión personal acerca de las condiciones de la temporalización propia o auténtica del tiempo y su consumación en el fenómeno del amor.

Aclarada negativamente la índole del artículo, intentaré ahora definir positivamente sus tres objetivos centrales. Primero, este trabajo intenta distinguir, a partir de las observaciones de Schelling, tres formas diferentes de la temporalidad: la temporalidad inauténtica o abstracta, que es propiamente la temporalidad cronológica o sucesividad, también denominable “falsa eternidad”; la temporalidad subjetiva o temporalidad incompleta del sujeto solo (“sempiternidad”); y la temporalidad auténtica o cotemporalidad que se consume en el amor. La distinción ha de poner el acento en el hecho de que toda temporalidad auténtica no puede ser explicada meramente sobre la base de la noción de éxtasis concebida como prolongación e interpenetración de horizontes temporales, sino que tiene como condición de posibilidad la relación con el otro que transforma el modo en que se experimentan las tres dimensiones extáticas de la temporalidad: pasado, presente y futuro. Dicho brevemente: intentaremos -ayudados por Schelling- mostrar por qué toda temporalización auténtica del tiempo es co-temporalización. En segundo lugar queremos –más allá de Schelling pero guiados por éste- mostrar cómo en el fenómeno fundamental del amor, por un movimiento hiperbólico o enfático de sobredeterminación de los éxtasis, la temporalidad auténtica se consume “condensando” sus dimensiones extáticas y suprimiéndose como extaticidad para permitir vislumbrar la “eternidad plena” en el instante. Nos interesa, pues, describir la peculiar experiencia del tiempo que acaece en el pathos erótico, en tanto allí el existente es arrebatado de sí mismo y puesto ante un pasado, un presente y un futuro auténticos y plenos. En tercer lugar, el artículo quiere distinguir temporalidad (en todas sus formas) de tiempo y llamar la atención sobre el carácter real-efectivo del tiempo “último” en Schelling, concebido como continuidad de temporalidades discontinuas o prosecución a través de rupturas. Es precisamente esta concepción la que evita que Schelling caiga en una representación meramente idealista o monológica del tiempo y “salve” su realidad efectiva reafirmando su irreductibilidad a ninguna temporalización. Cabe finalmente puntualizar que estos objetivos no han sido elegidos al azar, sino que cada uno de ellos muestra hasta qué punto (sobre todo en la literatura filosófica en español) la relegada filosofía de Schelling sigue siendo absolutamente vigente y significativa para el debate filosófico contemporáneo, en cuanto no sólo anticipa sino que también en cierta medida articula las nociones centrales de la concepción heideggeriana y levinasiana del tiempo.

Para alcanzar estos tres objetivos comenzaremos esbozando los fundamentos de la doctrina de Schelling acerca de la temporalidad, posteriormente nos referiremos a la experiencia del tiempo en el pathos erótico. Finalmente abordaremos la cuestión del sentido que hoy día puede tener para nosotros la afirmación schellingniana del carácter orgánico del tiempo.

1. Fundamentos de la concepción schellingniana del tiempo

1. 1. Punto de partida y sucesividad

Todo tratamiento de la cuestión de la temporalidad en el pensamiento de Schelling debe constantemente tener en cuenta que el filósofo no intenta *construir a priori* una teoría que le permita definir conceptualmente el tiempo; antes bien procura *interpretar* la estructura de nuestra *fáctica experiencia* del tiempo. En tanto tal, bien puede ser considerada la filosofía schellingniana

del tiempo una anticipación de lo que luego se llamará hermenéutica de la facticidad. De hecho otro punto de partida sería impensable. La pregunta metódica previa por cómo acceder desde una presunta neutralidad a las experiencias temporales es una contradicción en sí misma, puesto que ya siempre estamos insertos en la temporalidad y hacemos la pregunta desde una determinada experiencia del tiempo. No podemos, pues, decir qué sea el tiempo, antes de experimentarlo, puesto que el hombre no puede no experimentarlo, sólo nos queda, entonces, tomar como punto de partida del análisis del tiempo la experiencia de la temporalidad que el hombre tiene con anterioridad a toda reflexión teórica y metódica.

Si preguntamos, entonces, por cual experiencia ha de servir de punto de partida nos encontramos remitidos a dos posibilidades diferentes: por un lado aquella experiencia del devenir sucesivo de un objeto cualquiera en el tiempo; por otro lado aquella otra gracias a la cual el sujeto experimentante experimenta en sí mismo -en su propio existir- las dimensiones de la temporalidad: pasado, presente y futuro. Se trata en este último caso de la experiencia de la propia temporalidad de la existencia en función de la cual el hombre se comprende a sí mismo, esto es, comprende sus modos de ser y comportarse. Ahora bien, como las relaciones del sujeto con los entes objetivos -por ejemplo el conocimiento y medición de su sucesión en el tiempo- no son sino un modo suyo de comportarse, y como todo comportarse está inserto en la experiencia de la propia temporalidad y sus dimensiones, resulta que es la experiencia del tiempo en el sujeto experimentante aquella experiencia originaria de la que ha de partir el análisis. Schelling refiere esta dependencia de toda forma de conocimiento objetivo de la experiencia originaria fundamental de las propias dimensiones de la temporalidad en estos términos: “Lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es vislumbrado. Lo sabido es narrado, lo conocido es representado, lo vislumbrado es predicho”⁴. Es decir, para que pueda haber conocimiento en cualquiera de sus formas (representación, narración o predicción) y, por tanto, para que podamos representarnos el devenir temporal de un objeto, es necesario primero que haya pasado, presente y futuro. Mas sólo puede haberlos cuando el existente experimenta en su existir mismo tales dimensiones temporales. Será pues, repito, la experiencia de estas dimensiones el punto de partida de todo análisis del tiempo. Pero antes de detenernos a considerar cómo es posible la experiencia originaria de pasado, presente y futuro, dirigiremos la vista por un momento a la experiencia del tiempo como sucesión cronológica, que erróneamente fue tomada como “tiempo real” o experiencia originaria del tiempo. Resaltar su carácter de temporalidad derivada y la contradicción a la que conduce nos permitirá por contraposición entender mejor el tiempo originario.

El tiempo objetivo es comprendido usualmente como “un constante fluir de unidades temporales”⁵. Pero al ser estas unidades temporales homogéneas e indistinguibles las unas de las otras, resulta que de ellas jamás se podría extraer nuestra propia experiencia del tiempo que se articula en pasado, presente y futuro. En efecto, ¿cómo decir que estas unidades meramente formales y vacías son pasadas o futuras. si ellas no se determinan en función de ningún ahora?

¿Cómo dar cuenta del tiempo fácticamente experimentado en sus dimensiones, si las partes que lo componen carecen de toda dimensión y son siempre iguales a sí mismas? Con razón observa Schelling, que “si fuese el mundo una cadena de causas y efectos que se derrama infinitamente hacia adelante y hacia atrás, no habría ni pasado ni futuro en el verdadero sentido de la palabra”⁶. En efecto, como en cada causa está ya contenida y pre-determinada la totalidad de la serie de los efectos, en realidad en todo momento estarían ya dados todos los demás momentos y sería inconcebible un momento que se separe de la cadena y se afirme como único e irreductible a los demás. En otros términos: sería inconcebible un momento que corte el eslabonamiento y se distinga como momento presente diferente de los que entonces pasarían a ser pasados o futuros. Por lo tanto, si nos mantenemos fieles a la concepción mecanicista del tiempo y afirmamos una serie de causas y efectos que se suceden infinitamente a lo largo del fluir de unidades temporales iguales, llegamos paradójicamente a la supresión del tiempo mismo, pues se vuelve imposible distinguir un instante de otro. El entero tiempo del mundo sería, así, siempre un mismo instante atemporal sucediéndose por siempre a sí mismo. Sería entonces verdadera la vieja sentencia de que “nada nuevo hay bajo el sol” y “la respuesta correcta a la pregunta ‘¿qué aconteció?’ sería siempre: ‘precisamente aquello que después acontecerá’, y a la pregunta ‘¿qué acontecerá?’ sería siempre: ‘precisamente aquello que ya aconteció’”⁷. El mundo no tendría ni pasado ni futuro. Todo lo que en él ha acontecido y todo lo que en él acontecerá pertenecería a un único y mismo tiempo, a un único instante que, contradictoriamente, se sucedería a sí mismo. Podríamos llamar a esta peculiar degradación del tiempo originario que disuelve las dimensiones temporales experimentadas fácticamente: “falsa eternidad”. En el fondo, la reducción del tiempo al sucederse de la cadena causal y, consecuentemente, a la representación del fluir de partes temporales homogéneas, surge de la opinión según la cual “el tiempo no es nada real, nada independiente de nuestro modo de representación”⁸; y, en tanto tal, acabaría en cuanto dejásemos “de contar los días y las horas”⁹. Sin embargo, si dejamos de lado las ideas *a priori* y, de acuerdo con nuestro método, cada hombre se atiene a su propia experiencia del tiempo, tal cual él la padece en su obrar y hacer, habrá que confesar que cada cosa y cada acción tiene un comienzo y tiene un fin, que hay nacimiento y muerte, y que el tiempo es absolutamente real. “Incluso a aquellos que declaran su negatividad, sabe el tiempo obligarlos a quejarse amargamente de su temible efectividad”¹⁰. Pues “todo es obra del tiempo y sólo a través del tiempo obtiene cada cosa su peculiaridad y significación”¹¹. Todo nace, se desarrolla y muere realmente.

Del precedente esbozo del análisis de Schelling del tiempo sucesivo es importante recordar cuatro puntos. Primero: el hecho de considerar como realidad última del tiempo la sucesividad tomada de nuestra experiencia derivada de los objetos en el tiempo conduce paradójicamente a la supresión del tiempo y a su reducción a un instante único y siempre igual a sí mismo que se autosucede. Segundo, hay que tener en cuenta que, partiendo de la sucesividad, jamás podremos dar cuenta del fáctico experimentar que algo empieza y termina, que tenemos un cierto pasado, vivimos un presente diferente de él y vislumbramos un futuro nuevo. Tercero,

Schelling recalca que el tiempo no es reductible a una representación formal del fluido de partes temporales sucesivas y homogéneas ni, en general, a ninguna representación, sino que es efectivamente real; y esa realidad se manifiesta en el nacimiento, transformación y muerte de cada cosa; o, dicho de otro modo, en el hecho de que cada presente es experimentado por el existente como *su* presente *nuevo e incomparable* con los momentos anteriores, pero también en el hecho de que todo presente llega a su fin y es reemplazado por otro. Por ello puede decir Schelling¹² que el error de Kant fue no reconocer la realidad del tiempo en cada sujeto y reducirlo a una mera forma de nuestras representaciones, cuando en realidad no es que las cosas surjan en un tiempo formal que le es exterior, “sino que en cada cosa surge inmediata y renovadamente el tiempo”¹³. Y finalmente hay que tener en cuenta que la experiencia originaria de esta realidad efectiva del tiempo radica en la experiencia de nuestra propia temporalidad y sus dimensiones, mientras que la sucesividad -fundamento del tiempo cronológico- es un modo derivado y abstracto de representar e idealizar esa realidad del tiempo. Este modo derivado resulta del hecho de que el sujeto percibe que también los otros y las cosas llevan dentro de sí un tiempo, lo que posibilita una comparación entre los diversos tiempos. Y “precisamente a través de la comparación y la medición de tiempos diferentes surge aquella imagen ideal de un tiempo abstracto, del cual bien puede decirse que es una mera forma de nuestra representación”¹⁴. Es en este tiempo abstracto, derivado de la comparación entre tiempos reales, en donde ancla nuestra experiencia de la sucesión de los objetos en el tiempo. Estos cuatro puntos que acabamos de enumerar nos llevan a concluir que el modo inauténtico por excelencia de la temporalidad es aquella que temporaliza idealmente la realidad del tiempo que padecemos cada uno dentro de nosotros mismos de acuerdo con el modelo abstracto y derivado de la sucesividad.

Antes de seguir adelante y pasar de la temporalidad abstracta e inauténtica a la temporalidad extática habrá que llamar la atención sobre la vigencia y profundidad del *sentido* que Schelling le da a la sucesividad. En esencia, como el lector avezado en la fenomenología advertirá, ya se encuentra en *Die Weltalter* el proceso de esclerotización de la temporalidad originaria que termina generando por abstracción y comparación el tiempo cronológico, esto es, ya se encuentran en Schelling las raíces del proceso que después detallarán Husserl y Heidegger. Pero no se agota allí la actualidad de Schelling, sino que, por su planteamiento de la cuestión, Schelling permite más fácilmente hallar un punto de convergencia entre la perspectiva cosmológica y fenomenológica del tiempo de lo que lo permiten, por ejemplo, los análisis de *Sein und Zeit*. En efecto, Heidegger, al reducir la temporalidad vulgar a la estructura de la temporalidad de la cura¹⁵ y al incluir en esa temporalidad vulgar también el tiempo real o cósmico, hace imposible encontrar cualquier convergencia entre ambas perspectivas de investigación -la científica y la fenomenológica- puesto que en el fondo el tiempo real o cósmico se subsume en el fenomenológico. La ciencia no tendría nada que decir del tiempo. Por el contrario, Schelling afirma la indisputable realidad del tiempo, que obliga a “quejarse amargamente de su temible efectividad” a quienes lo reducen a mera idea (Kant) o a sus formas de temporalización. Sólo que Schelling se

percata de que de esa realidad del tiempo y de esa efectividad temible no da cuenta la mera sucesividad. Esta no es el *tiempo* temible mismo, sino tan sólo un modo de experimentarlo y representarlo, es decir una forma de *temporalidad* resultante de un proceso de temporalización y, además, una forma derivada, abstracta y en el fondo atemporal de temporalizar el tiempo. Schelling advierte que originariamente experimentamos el tiempo en nosotros mismos, pero, a diferencia de Heidegger, la lectura de Schelling, como veremos cuando tratemos el tema de la continuidad del tiempo, no conduce a reducirlo a la experiencia que de él tengamos. Únicamente se afirma que sólo es posible experimentar en todo su carácter temible la efectividad del tiempo cuando se padece el pasado, el presente y el futuro concretos. Por tanto en *Die Weltalter* se deja leer, aunque sea en ciernes y entre líneas, la aporía en la que *convergen* ciencia y fenomenología y que planteará expresamente 185 años después Ricoeur¹⁶ en su crítica al intento heideggeriano de extraer el tiempo vulgar de la temporalidad de la cura, a saber: que no se puede asir abstractamente el tiempo real, sino que sólo se lo puede pensar en cuanto subrepticamente se retoma el tiempo fenomenológico, esto es, el presente y con él las dimensiones de pasado y futuro, y viceversa, a saber: que no se puede pensar concretamente pasado, presente y futuro, sin suponer la efectividad y realidad del curso del tiempo. Haber advertido el carácter abstracto y derivado de la sucesividad, haber recalcado que la experiencia original del tiempo se da en cuanto el sujeto funda el presente y segrega con ello las dimensiones extáticas de pasado y futuro y, finalmente, haber entrevisto la aporía de la temporalidad no me parecen poco mérito. No son, sin embargo, el único de la “doctrina” de Schelling acerca del tiempo.

1.2. La temporalidad originaria: resolución y éxtasis

El hombre experimenta originalmente el tiempo en la medida en que ya siempre trasciende dinámicamente toda determinación fija, toda esencia que quiera con-tenerlo como si fuese una substancia estática e inmutable y “se eleva más allá de sí mismo”¹⁷; es decir, comienza algo consigo mismo. Comenzar consigo mismo significa poner este comienzo como presente y, por contraposición con el presente puesto, hacer surgir el pasado y abrir al futuro. El pasado no está, por tanto, nunca dado como un presente que, por así decir, se prolonga hacia atrás; no se trata de algo “que se agranda con cada instante fluyente precisamente por el fluir de ese instante”¹⁸, ni de algo que en esencia no se distingue del presente, puesto que el instante que lo agranda ha sido también presente. Por el contrario, “sin un presente resuelto y determinado no hay [pasado] ninguno”¹⁹. El pasado sólo es experimentado como tal cuando el hombre resuelve en cierto momento comenzar algo consigo mismo. Recién con ese comienzo se pone el presente y comienza también el pasado. El pasado es sólo pasado de un presente, y presente no lo hay en el fluir homogéneo de los instantes cualesquiera, sino que es el hombre, en cuanto se relaciona consigo mismo y es capaz de resolver-se a ser sí mismo, el que pone el presente. Es decir, en cuanto el hombre puede introducir un corte en la continuidad indiferenciada de los instantes y tomar ese punto de inflexión como comienzo de su ser más allá de todo aquello que hasta ese punto de corte ha sido, surge el presente y con él el pasado. “El hombre, que no se puede escindir

de sí mismo, que no se puede soltarse de todo aquello de lo que él deviene y oponérsele activamente, no tiene pasado o antes bien no logra salir nunca de él, vive en él prisionero”²⁰. En síntesis: el hombre sólo puede experimentar la realidad del tiempo, su efectivo paso, cuando lo temporaliza en sus tres dimensiones. Y esta temporalización sólo ocurre cuando, en un determinado momento, pone un instante como presente y quiebra la continuidad (en el fondo intemporal) de instantes iguales. Si (hipotéticamente) el hombre no se escindiese nunca de sí mismo ni se resolviese jamás a ser más allá de lo que ya es, a proyectarse a una posibilidad que no está contenida en su substancialidad, entonces ese hombre no experimentaría curso alguno del tiempo: permanecería en su relación consigo mismo en un constante pasado, sin que ninguno de sus instantes se convirtiese en un nuevo presente y sin que, por lo tanto, pudiese aguardar futuro alguno.

Es menester aquí empero hacer una aclaración para no malentender el pensamiento de Schelling. No es que la escisión de sí, con la que empieza la temporalización del tiempo, funde o cree el tiempo, como si este fuese reductible a un fenómeno de conciencia, sino que recién con ella experimenta el hombre la efectividad de paso del tiempo. Tiempo no es entonces igual a temporalidad, pero sólo en la temporalidad originaria él es accesible. Temporalidad originaria que - repito- comienza cuando el hombre se escinde de sí o trasciende y en ese trascenderse pone el presente: “Sólo el hombre que tiene la fuerza de elevarse por encima de sí mismo es capaz de darse a sí mismo un verdadero pasado, y sólo él goza a la vez de un verdadero presente, así como sólo el puede estar a la expectativa de un futuro propio”²¹.

El “elevarse por encima de sí” que pone el presente es propiamente un resolverse (*Sich entschließen*), un desencerrarse (*Sich-aufschließen*) o abrirse (*Sich-öffnen*) hacia un yo otro no contenido por el yo que hasta ahora he sido. Y el poner resultante de la resolución “es propiamente una decisión (*Entscheidung*)”²². El hombre que se decide por una posibilidad de ser, que se abre a un determinado mundo es aquel que experimenta efectivamente el curso del tiempo, porque sólo él tiene un presente, precisamente el presente de la decisión y, por tanto, futuro y pasado, inconcebibles como tales sin el presente. Pero por cierto el hombre puede libremente negar-se a decidir-se (que sería un mero modo negativo de la decisión) y, en vez de abrirse a la temporalidad, cerrarse obstinadamente en lo que ya es y en cómo lo es, y subsistir de ese modo en lo que hemos llamado “falsa eternidad”²³.

En la decisión que pone el presente encuentra Schelling, entonces, el comienzo de la temporalidad originaria. Este comienzo sería incomprendible para la sucesividad del modelo mecanicista, pues en ella ninguna unidad temporal se diferencia de las otras como para poder ser tomada como presente. Es en el hombre donde se halla el principio (la decisión) que pone el comienzo de la temporalidad originaria, a saber, aquella en la que un instante nuevo, diferente de los otros instantes y que no puede ser suplantado por ninguno de ellos, efectivamente comienza. En términos del propio Schelling: “Como podría él [hombre] (...) ascender al comienzo de los tiempos, si en él no se encontrase un principio que precede al comienzo de los tiempos”²⁴. Lo

decisivo para comprender la temporalidad originaria es que este comienzo es precisamente comienzo “*de los tiempos*”, es decir, el poner el presente el hombre pone a su vez los otros dos tiempos: pasado y del futuro. Las tres dimensiones son, pues, cooriginarias: cada una de ellas supone las otras y se da coimplicada con ellas. En efecto: “Un comienzo del tiempo [el poner un instante como presente] sería impensable si no se pusiera *a la vez* una entera masa como pasado y otra como futuro, pues sólo gracias a este recíproco diferenciarse uno de otro de los distintos polos surge a cada instante el tiempo”²⁵. El tiempo es siempre tridimensional, pero sus diferentes dimensiones no tienen existencia por sí mismas, sino que pueden tan sólo distinguirse cada una de las otras dos restantes en la medida en que se definen a partir de su relación de diferenciación mutua. El tiempo (la temporalidad originaria) constituye, entonces, una unidad diferenciada en la que cada dimensión se interrelaciona e interpenetra con las otras. Esta unidad surgida libremente a partir de la escisión (*Scheidung*) de sí del sujeto, se distingue esencialmente de la unidad indiferenciada de la sucesividad. La sucesividad es una unidad por el hecho de que todos sus instantes son uno y el mismo, mientras que la temporalidad originaria lo es porque en cada instante de resolución en que surge el presente están a la vez unidos y presentes el presente, el pasado y el futuro, pero como tales y no como iguales al presente. “Si la primera fundada en la indiferenciación era una unidad inconsciente y necesaria, esta otra surgida de la escisión resulta ser una unidad libre y consciente”²⁶.

Ahora bien, en tanto unidad la temporalidad originaria presupone el ensamble de sus tres dimensiones. Ese ensamble es propiamente lo que mienta Schelling cuando refiere que futuro, pasado y presente se dan como tales (y nunca fundidos en una homogeneidad indiferenciada) “*a la vez*”. En tanto ensambladas, las tres dimensiones de la temporalidad se extienden una hacia la otra. Así, por ejemplo, el pasado se extiende hacia el presente en cuanto el conjunto del pasado es el que me coloca en la situación de tomar una cierta decisión que, por ello mismo (y aunque inaugura un presente no contenido por ese pasado) es también un pro-ducto del pasado, que permanece en el presente como origen del presente. Pero, a su vez, el presente se extiende hacia el pasado en cuanto a partir de la decisión el pasado es puesto como tal y reinterpretado desde el presente. Otro tanto ocurre con la relación entre presente y futuro. El presente siempre está tendido hacia el futuro, porque una y otra vez el hombre tiene que decidirse y comenzar con algo nuevo. Por ello afirma Schelling, refiriéndose a los que no sienten el poder de la indiferenciación y, consecuentemente, de la intemporalidad, que ellos están “en perpetua autosuperación”²⁷ y que “no miran hacia lo que está detrás, sino hacia lo que está adelante”²⁸. En tanto cada presente es siempre un comienzo, él mismo ya está preñado de y se extiende hacia el futuro. Pero también el futuro se extiende hacia el presente, porque si bien el pasado me coloca en la situación de tomar una decisión, la decisión determinada que he de tomar depende de cómo los otros y el mundo que están ante mí me salgan al encuentro. Si se tiene en cuenta esta interpenetración en la diferenciación que constituye el ensamblaje de las dimensiones de la temporalidad auténtica en su unidad, bien puede caracterizarse con Wieland²⁹ a estas dimensiones como *éxtasis*. La

temporalidad propia³⁰ es una temporalización extática de la efectividad del tiempo. Aun cuando Schelling no utilice en su doctrina sobre el tiempo el término “éxtasis”³¹, este término, del que se vale Heidegger en *Ser y tiempo* para describir la esencia de las dimensiones de la temporalidad originaria como unidad estructural de la cura, transcribe perfectamente el sentido que para el filósofo tienen pasado, presente y futuro. Que ello es así lo pone en evidencia, por ejemplo, el siguiente texto: “A cada instante surge (...) tiempo, y por cierto como tiempo entero, como tiempo en el que pasado, presente y futuro se diferencian dinámicamente uno de otro, pero precisamente por ello están a la vez unidos”³².

Del precedente análisis de la temporalidad originaria, más precisamente del carácter extático de sus dimensiones y de la resolución por la cual el existente, trascendiéndose a sí mismo, se convierte en el origen de la temporalidad, se puede concluir, como podrá advertir con facilidad cualquier lector que esté familiarizado con Heidegger, que ya en la doctrina de Schelling sobre el tiempo se hayan presente las nociones fundamentales sobre las que se edifica la idea de temporalidad en *Ser y tiempo*. Ciertamente toda discusión actual sobre el tiempo no puede dejar de referirse a Heidegger, en cuanto es imposible un discurso integral sobre el tema que no tenga en cuenta la originaria temporalización extática y tridimensional del tiempo a partir de la resolución del *Dasein* auténtico que, en el caso de Heidegger, se expresa como “pre-cursar la muerte”. Pero no es menos cierto que tal investigación no debería pasar por alto la doctrina de Schelling sobre el tiempo que no sólo anticipa los fundamentos de la comprensión heideggeriana, sino que en cierta medida ve más allá de la perspectiva de Heidegger y anticipa los análisis de Rosenzweig y Levinas. ¿En qué medida? En la medida en que, para Schelling, el fenómeno que expresa por excelencia el sentido de la resolución y, por tanto, aquel en que se consuma la temporalización originaria del tiempo como temporalidad auténtica, es decir, como *experiencia efectiva de dimensiones diferentes*, no es la propia muerte (que anula la diferencia entre las dimensiones en tanto ella está siempre presente desde todo pasado como último futuro), sino el amor. Schelling, por lo menos en nuestra lectura, descubre que la temporalidad auténtica, aquella en que cada una de las dimensiones del tiempo adquiere su pleno significado, no resulta de precursar el propio fin, sino de aquel particularísimo encuentro con el otro que llamamos amor. Descubre, dicho brevemente, que la temporalidad auténtica se temporaliza ya siempre como co-temporalidad y que la extaticidad del hombre solo y en camino hacia su propia muerte (a lo largo del sendero del falso *auto*-trascenderse por el que el hombre regresa siempre a sí mismo “más viejo”) puede ser “superada” por un instante -el instante del amor- para vislumbrar una eternidad plena.

2. El amor y el sentido del tiempo

En el marco de la filosofía de *Die Weltalter* la experiencia fundamental en la que por excelencia acontece la temporalización originaria y auténtica del tiempo es el amor. En él el hombre no sólo experimenta en plenitud la temporalidad extática, sino que la consuma y en esa consumación la extaticidad, por un fenómeno de sobredeterminación, se supera a sí misma y revierte en lo otro que sí misma: puntualidad que concentra en el instante la totalidad del tiempo.

Por ello puede decirse con razón que la experiencia del amor es, tal vez, “la experiencia central de la extática del tiempo”³³. La dificultad para su interpretación reside, por un lado, en el hecho de que Schelling no siempre separa con claridad amor (*Liebe*) de ansia (*Sehnsucht*) y generación (*Zeugung*); por otro en que no procura en ningún momento realizar una descripción completa e integral del fenómeno del amor erótico, sino que señala tan sólo algunas características especiales suyas, y lo hace en el marco de su representación del proceso teológico-cosmogónico. Aquí intentaré, sin forzar el pensamiento de Schelling, reinterpretar libremente e integrar y articular esas características. Cabe aclarar también que en el marco de esta investigación cuando se usa la palabra amor se está mentando exclusivamente al amor erótico dejando de lado toda implicación teológica.

Habíamos dicho que la temporalidad extática originaria comienza cuando el existente va “más allá de sí mismo” y empieza con algo nuevo. Ahora bien, ¿cómo es posible ir más allá de sí mismo y poner como pasado lo que ya somos? ¿Cómo trascender mi propiedad (*Eigenheit*), esto es, aquello que yo soy y que incluye por cierto las posibilidades que *como tales yo ya soy*? La respuesta reza: “resolviéndome”. Pero si la resolución lo único que hace es desplegar y actualizar una posibilidad de ser que ya estaba latente en mí formando parte de las posibilidades del ser que ya soy, en el fondo este ir más allá de mí mismo es un falso trascender, porque al final del trascender me reencuentro con mí mismo, encerrado en mi propiedad y en mis posibilidades. En el más estricto sentido nada nuevo empieza, porque el presente estaba contenido en las posibilidades del pasado; y ningún futuro auténtico nos sale al encuentro, porque todo futuro no es sino el advenir hacia las posibilidades ya presentes que constituyen mi propiedad. En realidad dentro de la temporalidad extática del sujeto que se temporaliza en soledad el presente no es un auténtico presente, un real comienzo, sino el presente del pasado, y el advenir a las posibilidades que ya tiene en el presente no es un auténtico futuro, sino el presente del futuro. El sujeto que se autotemporaliza extáticamente, esto es, que temporaliza extáticamente su propiedad, no accede en esa autotemporalización cerrada en sí a la efectividad del tiempo, la cual supone un pasado que es efectivamente pasado, un presente nuevo y un futuro que, por serlo, no es reductible al presente. Si el tiempo se redujese al carácter extático de la temporalidad originaria y ésta a su vez a la temporalización de un sujeto sólo en su propiedad irrelativa, entonces ocurrirían dos cosas. Primero: no sé acertaría a explicar cómo se pasa del tiempo de un sujeto al otro, cómo se constituye la historia de los hombres más allá de la mera historia individual. Segundo: el sujeto encerrado en sus propios éxtasis no experimentaría efectivamente el tiempo ni la escisión de sí, sino que recaería en una especie de “sempiternidad”, porque de hecho experimentaría tan sólo la duración extática de un único momento cerrado en sí. Los éxtasis no serían el paso del pasado a un presente nuevo -no reflejarían el efectivo paso del tiempo- sino que se reducirían a desplegar, reteniendo y protendiendo, la duración de un momento único. Por lo tanto, para que la temporalidad originaria y extática pueda experimentar auténticamente el tiempo es necesario que el sujeto efectivamente vaya más allá de sí y no hacia una nueva figura de sí ya contenida en él,

es necesario que quiebre la cerrazón de su propiedad. Y para ello es imprescindible el *otro*, que pone en mí posibilidades que surgen del encuentro y que, por tanto, no estaban en mi pasado, sino que son efectivamente nuevas. Es el encuentro con el otro lo que propiamente temporaliza la efectividad del tiempo y pone, como pretende Schelling, el pasado como tal desde un nuevo presente, en vez de condenar el presente a ser una emanación del pasado. La auténtica temporalidad originaria no es entonces temporalización, sino *co-temporalización*. Y dicha co-temporalización acontece por excelencia, según la visión de Schelling, en el fenómeno del amor, porque el amor implica siempre un nuevo comienzo y quiebra la cerrazón del sujeto en su propiedad. En efecto: “Si únicamente existiese la fuerza de la propiedad sola o si sólo ella tuviese la preponderancia, entonces no habría nada o habría tan sólo el eterno cerrarse y lo cerrado (...)”³⁴. Ahora bien, el amor es justamente “el impulso hacia todo desarrollo”³⁵. “El amor mueve el ser originario [la propiedad cerrada en sí] hacia el abandono de su estado de cerrazón. Pues no tan sólo externa, sino internamente es superada la fuerza contractiva”³⁶. ¿Cómo logra el amor vencer esta fuerza contractiva que mantiene al existente cerrado en sí, en su propia temporalidad extática y en sus propias posibilidades, o, para expresarnos en el lenguaje de Schelling, cómo logra el amor evitar que el hombre que se ha resuelto “quede preso del propio fuego interior que lo consume”?³⁷ Pues precisamente en cuanto de todo el pasado del amante nunca se podrá extraer el presente del enamoramiento. Para que ese presente surja es imprescindible la amada. El presente del amor -que es siempre *este* amor concreto por *este otro* ser determinado e irremplazable- no está nunca contenido en el pasado del amante. No es un presente al que él adviene, sino un presente que le es “regalado” cuando se encuentra con *la* amada y con *el* amor que la amada le profesa. Por ello mismo, porque el despliegue extático de mi propio pasado jamás me hubiera permitido experimentar el amor que siento por la amada ni hubiera podido dar cuenta por sí mismo de él, es que el presente del amor pone como absolutamente pasado el todo del pasado y constituye un nuevo comienzo. En efecto, para el amante todo el tiempo precedente a la aparición de la amada es efectivamente *pasado* y si está presente lo está como algo *ya pasado*; mientras que el presente, desbordante y maravilloso, es en verdad nuevo y no meramente el presente de aquel pasado sin la amada. Aquel pasado ha quedado atrás, justamente porque en él no estaba ella. En este nuevo presente, impensable sin ella y recurriendo sólo a mí y a mi pasado, ya no me temporalizo, sino que experimento la efectiva presencia del tiempo y su efectivo haber pasado co-temporalizándome, esto es, superándome a mí mismo en mi relación con el otro, con la amada. ¿Hemos ido demasiado lejos en nuestra interpretación como para abandonar el marco del pensamiento de Schelling? No me parece que la interpretación previa sea incompatible con la comprensión del amor del propio Schelling, pues el filósofo destaca esta capacidad del eros de poner un principio absoluto que no está en “relación real con”, es decir, que no es producido por lo ya dado, en estos términos: “Sólo quien se ha representado correctamente aquella profundidad de la indiferencia y de la cerrazón (...), él va a comprender que la primera acción efectiva (*Wirken*) del

amor es ser absoluto comienzo, en la medida en que nada de lo que le precede puede estar en una relación real con él³⁸.

El amor constituye, entonces, un quiebre respecto del pasado del sujeto. Pero el amor representa también un quiebre respecto de la reducción del futuro a la mera prolongación extática del pasado a través de la resolución presente³⁹. Gracias al amor que ahora puede dar al otro y recibir de él, el amante se abre a posibilidades hasta entonces insospechadas; posibilidades que ya no resultan del mero desarrollo extático de su temporalización, sino de la co-temporalización del encuentro. Sólo el amor puede, pues, introducir el auténtico futuro en la vida del sujeto. Un futuro con el que, como futuro auténtico, me encuentro cuando me encuentro con el otro y la cotemporalización del encuentro consume la escisión. En efecto, en el pathos erótico, que vuelve mi vida in-so-portable sin el otro y la transforma en un “vivir con”, me escindo, en el sentido literal del término, más allá de mí mismo; precisamente me entrego en brazos del otro para recibir de su amor inanticipable mi “poder ser”. Por ello puede decir Schelling que “el amor es lo que provoca en aquella unidad en un primer momento cerrada la escisión (*Scheidung*)⁴⁰. En efecto, amar no es sino “encontrar el amigo que lleve nuestro interior cerrado en sí a desencerrarse, a expresarse⁴¹. Si, por un lado, tenemos en cuenta que la escisión es lo que propiamente da origen a la temporalidad originaria, es decir, aquella que realmente tiene pasado, presente y futuro y que, por tanto, temporaliza la efectividad del tiempo, y si, por otro, comprendemos que el amor es la escisión en toda su plenitud, entonces bien podemos concluir que en el fenómeno del amor es donde el hombre experimenta en plenitud el tiempo. Esto resulta todavía más claro si se atiende al carácter decisional del amor. Habíamos dicho que la escisión (*Scheidung*) es en el fondo una decisión (*Entscheidung*) que pone pasado, presente y futuro. Pues bien, el amor es precisamente aquella decisión absolutamente libre que pone el pasado como pasado ya pasado, se entrega a un presente nuevo y desbordante y espera un futuro al que el existente no hubiera podido advenir sólo y que, en tanto futuro *nuestro*, resulta impredecible desde la propiedad cerrada en sí del sujeto. Hay que destacar, pues, el carácter libre de esta decisión -el enamoramiento es impensable sin la libertad. Nadie se enamora por obligación, pues “un comienzo real-efectivo sólo puede provenir de una libertad absoluta⁴². Pero aunque se trata de una decisión por cierto libre, porque yo y sólo yo decido entregarme al amor que ahora siento y recomenzar desde él, no es menos cierto que la decisión no es autárquica. Sólo puedo tomarla porque la amada ha hecho irrupción en mi vida y sólo puedo salir de mí mismo porque ella también libremente decide recibir mi amor y darme el suyo. Entonces acaece efectivamente el amor como paradójico encuentro de libertades que se necesitan. Y entonces también el yo amante y el tu amado son más que el mero advenir extático a sí mismos. Gracias al amor, el yo aislado y mudo “supera la mera prosecución de sí mismo⁴³ y se encuentra con que el otro le dona un nuevo ser, una *nueva identidad*, a saber, la de amante. Una identidad que no cabría en los estrechos límites del yo, porque el amante sólo lo es en la amada y por la amada. Schelling, expresa esta misma concepción del amor como instancia concreta en la que el sujeto recibe del otro una nueva identidad en el contexto teológico-

cosmogónico del amor entre el Padre y el Hijo. Escribe Schelling: "Pues el Padre mismo es *sólo* en el Hijo y por el Hijo Padre"⁴⁴. Y hasta tal punto la nueva identidad que eclosiona en el amor viene del otro que bien se puede afirmar que "Hijo del Hijo es el Padre del Hijo"⁴⁵. Del mismo modo en el amor erótico se produce una re-versión del movimiento de intencionalidad: el amante que se vierte hacia la amada para identificarse como amante, se identifica *concretamente* como éste amante que ama *ésta* amada y la ama *así* en función del modo en que la amada co-responde a su amor, al punto de poder decir que el amor del amante es hijo de la amada y del amor de la amada.

En síntesis, la temporalidad originaria acaece cuando el sujeto experimenta efectivamente el tiempo real y su paso, esto es, cuando pone un nuevo presente y, concomitantemente, pone el pasado como tal y se abre a un nuevo futuro. Mas ello implica que el sujeto se escinda de sí y vaya más allá de sí mismo. Ir más allá de sí mismo no puede sino significar encontrar al otro. Tal encuentro se cumple por antonomasia en el fenómeno del amor, en el que el otro me arrebató de mi cerrazón en mí y me dona una nueva identidad, un nuevo presente. Es por tanto en el amor donde se consuma la escisión y se experimenta en plenitud la temporalidad originaria, que ya no es mera temporalización sino que deviene coterporalización. Habría, pues, que distinguir dos niveles dentro de la temporalidad originaria. En primer lugar una temporalidad inicial, provisional y meramente extática en la que el sujeto sólo, relacionado con su propia muerte, termina convirtiéndose en lo que ya era, realizando su esencia ("*quod quit erat esse*") de mortal. Proponemos llamar a esta temporalidad unidimensional, en la que todo advenir es en el fondo devenir y en la que advenir y devenir re-vienen a lo Mismo, *duración*. La duración es una temporalidad unívoca e incompleta. Unívoca porque lo que dura es un momento único: la "rígida unidad" del devenir extático del sujeto a sí. E incompleta, porque esta duración no puede dar cuenta de cada efectivo recomenzar del sujeto. No puede explicar cómo aquello que hasta hoy era todo mi presente comienza a ser pasado, simplemente porque la amada apareció y quebró la tranquila pero penosa continuidad de mis días. En segundo lugar, la temporalidad auténtica que implica una continuidad a través de rupturas y recomienzos. Proponemos llamar a esta temporalidad auténtica *diacronía*, puesto que, en primer lugar, es una temporalidad cuyo curso, hecho de constantes recomenzares, trans (*dia*)-pasa la duración de la unidad temporal (*chronos*) del sujeto cerrado en sí, y, en segundo lugar, porque es el tiempo que se da *a través* de la relación: el entretiempos en que el tiempo del uno y el del otro se encuentran y generan un nuevo lapso. Lo que posibilita el salto de la duración a la diacronía, de la temporalización a la coterporalización es la aparición del otro que perfora mi horizonte. Por excelencia ello ocurre en el fenómeno del amor en el que es la amada la que me dona mi nueva identidad de amante concreto y mi nuevo comienzo. La duración sería, pues, un estado pasajero (todo lo que dura termina); un mero estado de tránsito entre la temporalización abstracta de la sucesividad y la temporalización concreta que experimenta la realidad-efectiva del curso del tiempo como diacronía, es decir, como continuidad, pero no de lo mismo, sino de recomenzares.

Es interesante advertir que en el amor como prototipo de temporalidad diacrónica no es el éxtasis del pasado hacia el presente el que determina el *sentido* (aquello sobre la base de lo cual se comprende y se pone en movimiento) de la temporalización del tiempo, toda vez que no se trata del despliegue extático de una “unidad rígida” que contiene en sí como ya dadas la totalidad de sus determinaciones. Por el contrario, es el éxtasis hacia el futuro de un presente no contenido en el pasado el que le otorga su sentido a la temporalización, en cuanto el amor pone un nuevo presente desde su estar tendido hacia una unidad “más alta”, una unidad que nunca estuvo dada y que debe ser con-stituida por la armonización de las potencialidades de dos seres diferentes. Pues en el amor los amantes “precisamente a través de lo que los separa a uno del otro son atraídos hacia aquella unidad más alta, en la que ellos como seres separados [es decir, sin perder cada uno su identidad propia] se vuelven a contener mutuamente y se funden uno en el otro con la riqueza entera de su contenido”⁴⁶. ¿Puede extrapolarse esta estructura y afirmar que el amor temporaliza de tal modo el tiempo que es posible entrevé en él *el darse* en el presente por anticipado de un futuro en el que los seres se reunirán en la plenitud armónica de sus posibilidades, esto es, en un Reino? No se puede obviar plantear la pregunta, pero su tratamiento excede los marcos de este trabajo y, tal vez, los de la filosofía misma.

Para terminar este análisis de la diacronía o temporalidad auténtica, que se consuma en el fenómeno del amor, habría que preguntarse si la categoría de éxtasis, que da cuenta de la duración, puede todavía por sí sola expresar en su totalidad esta consumación. Ciertamente la experiencia del amor es una experiencia extática. Desde el nuevo presente que el amor inaugura se irradian tanto un nuevo horizonte de pasado, es decir, de un pasado que recién ahora, con el recomenzar que el amor implica, se convierte en *ya pasado* (en sentido estricto); como un nuevo horizonte de futuro, a saber, se abre la posibilidad de acceder a esa “unidad más alta” y concreta con el otro que era impensable hasta el momento del encuentro. En consecuencia, el presente que vivenciamos en el amor se prolonga extáticamente en las dimensiones de pasado y futuro. Pero lo inverso también es cierto. Si bien el pasado del sujeto encerrado en sí no puede producir el presente del amor, no es menos cierto que su pasado lo pre-dispone a encontrar *cierta* amada y, en tal sentido, se pro-longa extáticamente en el presente del amor. Del mismo modo el futuro, a saber, la “unidad más alta” a la que el amor aspira, se extiende hacia el presente de los amantes bajo la forma del padecimiento actual del Deseo de esa unidad plena. Pero, a pesar de lo dicho, la noción de éxtasis no llega a asir en su plenitud la experiencia del tiempo en la consumación del fenómeno amoroso. En los momentos más intensos y plenos del pathos erótico el movimiento extático, por su propio énfasis, esto es, por su extrema intensidad, se sobredetermina y revierte en lo otro que sí: en concentración de todos los horizontes en el instante. En efecto, en el clímax del pathos erótico, cuando los amantes se sienten plenamente unidos, ni el presente se prolonga en el futuro ni el futuro se prolonga en el presente, sino que, por un instante, la totalidad del futuro resplandece en el presente y los amantes viven por anticipado aquella “unidad más alta” hacia la que el amor entero tiende. En ese instante de felicidad *ab-soluta* los amantes no experimentan

ningún devenir hacia futuro alguno, porque el entero futuro, todo aquello hacia lo que ellos pueden pro-tender -la unidad perfecta y armónica- se ha *anticipado* y ya está allí. Entonces la muerte, aun cuando no fuese más que fugazmente, se borra del horizonte. Y otro tanto ocurre con el pasado. En la hora feliz del pathos erótico el pasado no es vivido meramente como algo que se prolonga en el presente y que es reiterado desde el presente, sino que, precisamente por la intensidad de ese presente, el entero pasado ya no cuenta (no puede dar cuenta del presente), lo que no quiere decir que no exista, sino que está en su totalidad presente en el presente como lo *ya* pasado. Cuando los amantes se entregan en totalidad uno a otro, entregan también su entero pasado, el cual está, por tanto, presente *en* el momento del pathos como pasado *sobre-pasado*. Anticipación del entero futuro y sobrepaso del entero pasado son las dos formas en que los éxtasis se sobredeterminan y pasan de prolongarse en el presente a estar íntegra y puntualmente sumidos en él. Es así que en la consumación del amor el tiempo deja de ser experimentado extáticamente, pero no porque no tenga dimensiones, sino porque todas sus dimensiones se concentran en un instante. Instante inconmensurable en que los amantes vislumbran la eternidad. Instante fugaz como un beso, pero intenso como un relámpago en la noche.

Si se tiene en cuenta que para Schelling tomar en serio el tiempo implica tomar en serio al otro en cuanto, como vimos antes, toda temporalización auténtica es escisión del sí mismo cerrado en sí y co-temporalización, y si se tiene en cuenta que Schelling concibe la temporalidad como una continuidad a través de rupturas (como continuidad de recomenzares) e introduce la noción de un presente nuevo, resultante del encuentro con el otro; un presente que no está contenido en el pasado y que es origen de un futuro más futuro que todo advenir, se podrá advertir con claridad que, aunque en ciernes, se hayan ya en Schelling, no solamente los fundamentos de la concepción extática del tiempo de *Ser y tiempo*, sino también y más allá de ellos los fundamentos de la comprensión del tiempo de F. Rosenzweig⁴⁷ y E. Levinas⁴⁸. En esto se puede también notar la “actualidad” del pensamiento de Schelling.

3. Tiempo y tiempos

Hemos dicho que el tiempo tiene una realidad efectiva y que el sujeto experimenta esa efectividad cuando pone pasado, presente y futuro como dimensiones diferentes que, a pesar de su carácter extático, no se subsumen una en otra. Ello ocurre por excelencia en el fenómeno del amor. Ahora bien, cada sujeto (no como sujeto sólo, sino en el conjunto de sus relaciones con el otro) coterporaliza de un determinado modo esa efectividad del tiempo. Ese específico modo de coterporalizar el tiempo de cada sujeto en relación constituye su temporalidad específica. La temporalidad sería, entonces, el tiempo efectivo que “le pasa” a cada uno pero en cuanto temporalizado por cada uno en su respectiva relación con los otros. Mas como nosotros podemos experimentar el efectivo paso del tiempo sólo en cuanto lo temporalizamos, bien se puede concluir que “todo tiene *su* tiempo”⁴⁹. Y como este tiempo propio de cada uno es articulado “en” nosotros⁵⁰, es decir, en la experiencia de nuestro devenir temporal, bien puede decirse que “el tiempo no es un principio desordenado, exterior, inorgánico, sino siempre en todo y en parte un principio

integral, interior y orgánico”⁵¹. ¿Significa esta organicidad del tiempo, como cree W. Wieland⁵², que en última instancia tiempo se reduce a temporalidad? ¿Que no hay propiamente un tiempo real, sino tan sólo distintas temporalidades? ¿O es posible pensar un curso del tiempo real que atraviese las distintas temporalidades y que haga que éstas se continúen unas a otras y no se superpongan? Según nuestra interpretación de Schelling es necesario postular este tiempo que le otorga continuidad a las distintas temporalidades de cada existente individual y de cada conjunto particular de existentes y hace, así, posible la historia como sucesión de articulaciones diferentes del tiempo, esto es, como sucesión de épocas. Este tiempo real, que atraviesa todos los tiempos y todas las épocas diferentes, es, en el fondo, lo que los reúne en una continuidad que llamamos historia. Y, correlativamente, son “los tiempos efectivamente distintos en los que la historia se ha seccionado y articulado”⁵³ los que hacen que este tiempo real “no sea un tiempo indeterminado, en el que se pierda la historia”⁵⁴, sino un tiempo orgánico, interiormente diferenciado.

Si se tiene en cuenta lo anteriormente dicho, en la doctrina de Schelling sobre el tiempo habría que distinguir dos aspectos. Por un lado hay que tener en cuenta los distintos tiempos internos o, mejor dicho, temporalidades, que son efectivamente diferentes y constituyen épocas separadas, porque pertenecen a individuos o civilizaciones determinados no subsumibles en un tiempo abstracto común a todos. En su *Filosofía de la mitología* Schelling ejemplifica esta diferencia irreductible de los tiempos interiores a cada época contraponiendo los tiempos históricos y prehistóricos. Ellos “no son meramente diferencias relativas de un único y mismo tiempo, sino que son dos tiempos esencialmente diferentes, y separados uno de otro, que se excluyen y limitan recíprocamente”⁵⁵. Pero, por otro lado, hay que considerar también un tiempo último “suprahistórico” o “supratemporal”⁵⁶, es decir, que no se agota en las distintas temporalidades que constituyen los distintos tiempos. Este es “el último tiempo”⁵⁷ que sólo llega a ser experimentado en su efectivo curso en los distintos tiempos que lo temporalizan. Este tiempo real no es ni uno ni otro tiempo, sino que se delata en el hecho de que a un tiempo le sigue otro y otro. Schelling lo expresa con claridad: “supongamos los tres tiempos [temporalidades en nuestra terminología] A, B, C, en tal caso A no es por sí mismo y en sí mismo el tiempo, sino A+B+C es el tiempo. Es decir, A [en tanto pura temporalidad] esta todavía fuera del tiempo antes de que él sea seguido efectivamente por B. Recién cuando a él lo sigue B se constituye el tiempo”⁵⁸. Por ello A, tomada por sí misma e ignorando que a ella le pasa también ese tiempo último y real y que por ello le sigue B, es “una especie de eternidad”⁵⁹, de “eternidad relativa” previa a toda experiencia efectiva del tiempo y no la “eternidad absoluta” vislumbrada en el amor como consumación de tal experiencia.

Sólo si se tienen en cuenta, como, a mi modo de ver, Schelling los ha tenido en cuenta estos dos aspectos del tiempo, a saber, el tiempo, último, efectivo y suprahistórico que reúne todos los tiempos históricos en cuanto permite que unos se continúen a otros (y que se puede asimilar al tiempo cósmico del que se ocupa la ciencia), y la efectiva experiencia de ese tiempo en temporalidades no abstractas y homogéneas, sino concretas e incomparables (y que se puede

asimilar al tiempo vivido que trata de describir la fenomenología), puede llevarse a cabo una investigación integral sobre el tiempo. Y sólo si se tienen en cuenta estos dos aspectos se puede comprender la historia como lo que ella fácticamente es: una continuidad a través de rupturas y vueltas a comenzar; una sucesión pero no de unidades temporales vacuas, sino de tiempos y épocas concretas que deben ser comprendidas cada una en sí misma y no reducidas a ningún principio exterior a ellas, que, por generalización, quiera dar cuenta de todas, como si fueran meramente la duración de un único tiempo al que nada le sigue y nada le precede, y que, por ello mismo, no es tiempo alguno ni puede contener ninguna historia.

Haber tomado en serio la historia y no haber reducido el tiempo a la temporalización o, dicho en otros términos, haber comprendido que ningún tiempo es el tiempo, sino que el tiempo “es una continuidad de tiempos, y [que] sólo puede hablarse de tiempo real, donde hay una continuidad de tiempos; [y que] donde no la hay, no hay tiempo ninguno, sino eternidad relativa”⁶⁰, es, repito, haber puesto los pilares para una indagación integral del tiempo y de su aporía central: la relación entre tiempo efectivo y temporalización vivida. Y es también haber renunciado a tratar de subsumir el tiempo de cada hombre y de cada civilización al del “ser” o al de cualquier otro neutro impersonal. Es, en síntesis, haber planteado hace casi dos siglos los problemas más significativos del debate actual de la fenomenología sobre el tiempo. No soy afecto a los juicios de valor, pero he de confesar que no me parece poco mérito.

NOTAS

¹ Un buen estudio introductorio a la filosofía de Schelling lo encontramos en: Frank, Manfred, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a. M., 1985; un excelente y detallado estudio histórico-sistemático de la última filosofía de Schelling nos lo ofrece Fuhrmans, Horst, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin, 1940.

² De ello se ha ocupado meticulosamente el libro de Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg, 1956. No conozco ninguna otra obra que haya abordado específicamente en su conjunto y de modo sistemático la cuestión del tiempo en la filosofía de Schelling.

³ Schelling, F. W. J., *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hg. von Manfred Schröter, München, 1946; Siglas: *WA I* (para el original de 1811) y *WA II* (para el de 1813).

⁴ *WA I*, 3.

⁵ *WA II*, 119.

⁶ *Ibid.*.

⁷ *WA II*, 120.

⁸ *WA II*, 121.

⁹ *WA II*, 121-122.

¹⁰ *WA II*, 122.

¹¹ *WA I*, 12.

¹² Cf. *WA I*, 78.

¹³ *WA I*, 79.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cf. Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, ²1986, (*Sein und Zeit*, 1927), pp. 435-471.

¹⁶ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, trad. A. Neira, Madrid, Siglo XXI, 1996, (*Temps et récit III: le temps raconté*, 1985), p. 775.

¹⁷ *WA II*, 119.

¹⁸ *WA I*, 10.

¹⁹ *WA II*, 119.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *WA I*, 98.

²³ Schelling lo advierte con claridad: "Por el contrario el negarse-se no es propiamente un decidirse, sino un encerrarse, es endurecimiento y obstinación, aun cuando libre." *Ibid.*

²⁴ *WA I*, 4.

²⁵ *WA I*, 75

²⁶ *WA I*, 63.

²⁷ *WA I*, 85.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ "El hombre sólo puede regresar a sí mismo, si él ya siempre ha dado pasos más allá de sí. Nosotros caracterizamos a esta relación consigo mismo como éxtasis. En la extaticidad está pensada la cooriginariedad de las estructuras de discursividad y reflexividad de esta autorelación" Wieland, Wolfgang, *op. cit.* p. 32.

³⁰ Schelling mismo utiliza la categoría de propiedad. Cf., por ejemplo, *WA I*, 11.

³¹ Sobre la utilización del término "éxtasis" por Schelling cf. Wieland, Wolfgang, *op. cit.*, p. 32, nota 12.

³² *WA I*, 74.

³³ Wieland, Wolfgang, *op. cit.*, p. 57.

³⁴ *WA I*, 19.

³⁵ *WA I*, 57.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *WA I*, 76.

³⁹ Schelling lo dice claramente: "El amor nos pone de cara al futuro, pues sólo por el amor es abandonado (*aufgegeben*) el pasado." *WA I*, 85.

⁴⁰ *WA I*, 75. En el mismo sentido escribe Schelling que "el amor es aquello a través de lo cual la primera rígida (...) excluyente unidad es superada" (*Ibid.*). Como los numerosos textos citados lo evidencian, para el propio Schelling sólo en el amor, esto es, en la plenitud de la relación con el otro, en el encuentro de dos libertades concretas que se necesitan para existir, acaece la superación de sí y la consecuente temporalización auténtica del tiempo, que es siempre, repito, cotemporalización.

⁴¹ *WA I*, 58.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *WA I*, 56.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *WA I*, 66.

⁴⁷ Cf. Rosenzweig, Franz, "Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum 'Stern der Erlösung'", en: *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin/ Wien, Philo Verlagsgesellschaft, 2001, pp. 210-234.

⁴⁸ Cf. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, (*Totalité et infini*, 1971), pp. 276-292.

⁴⁹ *WA I*, 84.

⁵⁰ En tal sentido escribe Schelling: "El secreto de toda vida lograda y hábil [es decir, de toda vida que realmente experimenta el tiempo] consiste indiscutiblemente en lo siguiente, no dejar nunca que el tiempo se vuelva para ella algo exterior." *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cf. nota 21.

⁵³ Schelling, F.W.J, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, *Schellingiana Band 6*, Stuttgart/ Bad Cannstatt, 1996, p 181. Sigla: PHM.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ PHM, p. 182.

⁵⁶ PHM, 183.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

Fundamentos y límites de una economía de la justicia

Carlos Diego Martínez Cinca
Universidad Nacional de Cuyo

Abstract: The Economic Analysis of Law should be considered the most important bridge between Law and Economics at the present time. We can find its foundations in 1960's, mainly since the publication of two great economists' works: Ronald Coase (University of Chicago) and Guido Calabresi (University of Yale). Furthermore, several works of Richard Posner (University of Chicago Law School) have contributed to its diffusion beyond the frontiers of the american universities. In this paper, we show the internal structure of the *Economic Analysis of Law*, based upon the *neoclassical* model in Economics, and the main critics adressed to it from *Institutional Economics* as well as from *Legal Theory*.

Key Words: Law and Economics – School of Chicago – Liberalism - Legal Theory - Posner

El presente trabajo tiene por objeto introducir al lector en el conocimiento de una disciplina afín al Derecho y a la Economía: el *análisis económico del derecho* (AED en adelante), cuyos recientes orígenes se remontan apenas a la segunda mitad del siglo XX. Se trata de una disciplina que cuenta actualmente con más de una decena de publicaciones periódicas internacionales dedicadas específicamente al estudio y tratamiento de sus diversas problemáticas. Hacia principios de la pasada década de los 90 existían más de ochenta centros universitarios en todo el mundo que impartían cursos de grado y posgrado dedicados a la *Economía del Derecho*, y hoy, en nuestro país, existen ya varias Facultades de Derecho que han incorporado el AED entre sus asignaturas curriculares.

Para dar cabal cumplimiento al objetivo señalado, hemos proyectado este trabajo en cuatro partes. La primera aborda el problema de los *orígenes* y la *consolidación epistémica* del AED como un *paradigma* o *modelo* de las ciencias sociales. La segunda parte procura poner de manifiesto los *presupuestos teóricos* en que se basa el AED y algunos de los problemas *metodológicos* que de ellos se derivan. La tercera parte pretende sistematizar los postulados de la corriente mayoritaria dentro del AED vinculada al enfoque *positivo* de la ciencia económica. La cuarta y última parte, quizás la más importante, intenta mostrar todas las críticas que se alzan dentro y fuera del paradigma, vinculadas ya al enfoque *normativo* de la Economía como corriente minoritaria del AED, ya a la no aceptación de los presupuestos teóricos de los cuales parte el modelo en general. En este sentido, seguimos fielmente el método expositivo del catedrático español Juan TORRES LÓPEZ, Profesor de *Economía Aplicada* en la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga, autor de una de las obras más importantes sobre el AED en lengua española¹.

I. Gestación del AED como disciplina científica

I. 1. Orígenes del AED: sus precursores

Podríamos comenzar esta sección interrogando cuáles han sido *formalmente* los puntos iniciales de contacto entre la Economía y el Derecho en Occidente. La vinculación entre Economía y Derecho fue abordada por la tradición filosófica occidental toda vez que reflexionó sobre el carácter *social* del Derecho, puesto que desde esta perspectiva fue necesario estudiar lo jurídico en su relación con los factores económicos. Así encontramos, por ejemplo, la *República* de Platón, en la que Sócrates planteaba claramente, en el Libro Segundo, el surgimiento de las ciudades o agrupaciones humanas políticamente organizadas, a partir de una necesidad económica: el intercambio de bienes y servicios para la satisfacción de las necesidades básicas de la vida. Aristóteles, Locke y Montesquieu, entre otros, analizaron también la relación de las leyes con el intercambio de bienes necesarios para la vida. Sin embargo Karl MARX, en pleno siglo XIX, planteó por primera vez en la historia del pensamiento la estrecha dependencia de lo jurídico respecto de lo económico al decir que las leyes y la forma de organización política de un Estado dependían de la estructura o base económica de una sociedad. Max WEBER (1864-1921), fundador de la *sociología jurídica*, planteó con posterioridad una serie de tesis que mostraban con mayor agudeza la conexión existente entre el sistema capitalista, el Estado moderno y el Derecho *racional-formal*. Este último, por el carácter general y abstracto de sus normas emanadas de órganos predispuestos por el propio Derecho y aplicada por los jueces a la resolución de los casos concretos, permitía la *previsibilidad* y *calculabilidad* de las conductas humanas, base del sistema capitalista como tal. Todos estos análisis –los de MARX y WEBER fundamentalmente- tuvieron un denominador común: pusieron de manifiesto las referencias mutuas entre el Derecho y la Economía, pero ciertamente no consideraron que su estudio fuese posible a partir de supuestos epistemológicos y metodológicos comunes. El desarrollo de este enfoque es lo que permite hablar, en un sentido *formal* y preciso, de *análisis económico* del Derecho.

Richard POSNER, Juez del Séptimo Circuito de Apelaciones en Estados Unidos de Norteamérica, Profesor en la Universidad de Chicago, y quizás el más importante teórico actual del AED, distingue el *viejo* AED del *nuevo* AED². Ambos pueden diferenciarse por las diversas materias objeto de estudio, por los diferentes métodos empleados y por la actitud de los autores respecto de las dos disciplinas científicas en juego. Así por ejemplo, el *viejo* AED se caracterizaba por una mera yuxtaposición de la Economía y el Derecho producto de la contrastación de dos planos sociales en relación permanente y recíproca. En los esfuerzos por acercar Economía y Derecho la investigación se centraba en las contribuciones que una ciencia podía hacer a la otra. Los economistas, por ejemplo, incluían en sus esquemas analíticos las consideraciones de los condicionamientos y efectos generados por las leyes, y los juristas por su parte hacían un verdadero esfuerzo por contextualizar su discurso en el ámbito social y económico *real* en que se desenvolvían las leyes (la revuelta contra el formalismo iniciada en las primeras décadas del siglo XX por el célebre juez estadounidense Oliver HOLMES, origen del movimiento conocido como

realismo jurídico norteamericano, constituyó una buena prueba de ello). En el mejor de los casos, los postulados económicos eran tenidos en cuenta para determinar el ajuste de las leyes a los objetivos por ellas perseguidos, o más precisamente, para determinar las diversas ventajas que se seguían de las alternativas presentes en la toma de decisión legal por parte del jurista. Así, en la regulación de los monopolios y los servicios públicos era inevitable atender los análisis provenientes de la ciencia económica si el legislador pretendía una solución *eficiente* para un problema estrictamente jurídico. Este enfoque del *viejo AED* se extiende en el tiempo hasta la década de 1960 aproximadamente, como veremos en seguida.

Por su parte, Juan TORREZ LÓPEZ afirma que los orígenes más remotos de este *viejo AED* podrían encontrarse en la clásica obra de Cesare Bonesana (o Bonnesana para otros autores), Marqués de Beccaria, titulada *Dei delitti e delle pene*, de 1764. En ella se encuentran las primeras vinculaciones *analíticas* entre el Derecho y la Economía. Este visionario realizó un análisis de los delitos y las penas desde la perspectiva del daño y el beneficio que proporcionaban a la sociedad, lejos de las costumbres científicas de la época. Así por ejemplo el contrabandista, teniendo presente la proporción media de objetos de contrabando decomisados por las autoridades, se preguntaba cuál era la cantidad total de bienes que debía contrabandear para quedar sin pérdida ni ganancia, razonamiento que es casi idéntico al que subyace en las modernas *curvas de indiferencia* estudiadas en Economía.

Podríamos mencionar también los análisis efectuados por John R. COMMONS, iniciador de la corriente conocida como *institucionalismo*, para quien los modelos económicos que partían de la consideración del hombre como individuo aislado eran sustancialmente incongruentes con la realidad, puesto que el hombre siempre actúa como miembro de diferentes grupos (empresas, sindicatos, partidos políticos, iglesias, etc.). En un artículo publicado en 1925³ COMMONS sostenía la necesidad de estudiar conjuntamente el Derecho y la Economía, para lo cual era indispensable sustituir el individuo como unidad del análisis económico por la *transacción*, verdadero motor de las relaciones económico-jurídicas. En su concepción existían básicamente tres tipos de *transacciones*: las laborales, las administrativas y las de regateo (que se llevaban a cabo en el mercado para intercambiar propiedades). Los enfoques de la economía *neoclásica*⁴ se centraban solamente en estas últimas, desconociendo que las transacciones en el mercado no solamente envolvían *precios* pagados por bienes y servicios, sino ante todo un intercambio del *control legal* sobre tales transacciones. Las leyes tenían para COMMONS la función de asegurar que el mercado, método de organización del intercambio, se viese *garantizado* y *complementado* por figuras contractuales adecuadas cuando la escasez y la incertidumbre pusieran en peligro la negociación. A partir de esta comprensión del Derecho denominaba a la Corte Suprema de los EE.UU. como la "*suprema Facultad de Economía Política de la Nación*".

Sin embargo, y a pesar de todos estos antecedentes, hasta fines de la década de 1950 no se había consolidado definitivamente el AED como un verdadero paradigma científico. Varios factores obstaculizaban el estudio del Derecho con herramientas del análisis económico,

principalmente la reticencia de los juristas a aplicar enfoques provenientes de las ciencias sociales ajenas al Derecho, puesta de manifiesto particularmente por esa inveterada dificultad que ha experimentado la enseñanza de la Economía en las Facultades de Derecho. Pero también existían factores determinantes por el lado de la Economía. La clarificación de algunos de ellos tendrá lugar en el punto que sigue.

I. 2. Consolidación epistémica del AED

Lo que Richard POSNER ha caracterizado como el *nuevo AED* tuvo su origen en la publicación y rápida difusión de tres célebres estudios a comienzos de la década de 1960: principalmente el artículo de Ronald COASE sobre el costo social⁵, conocido como “*Teorema de Coase*”, el de Guido CALABRESI sobre el sistema de responsabilidad civil⁶, y en menor medida el de Armen ALCHIAN sobre los derechos de propiedad⁷. A partir de estos trabajos se desarrolló una profusa literatura generalmente a favor -pero a veces en contra- de las tesis en ellos contenidas que terminaron definitivamente con la “*vieja*” forma de abordar las relaciones entre la Economía y el Derecho, y ya en los años 70 la nueva disciplina comenzó a consolidarse, principalmente con el surgimiento de centros universitarios, revistas especializadas y libros de texto que se abocaron a su estudio y enseñanza. En la tercera parte de este trabajo abordaremos el análisis más detenido de las obras de COASE y CALABRESI, por la vital importancia que tuvieron tanto en la sistematización de los presupuestos teóricos más importantes del *nuevo AED* como en la configuración también de las dos principales corrientes doctrinales que forman parte del modelo. Más arriba hacíamos mención a una serie de factores que desde dentro de la ciencia económica impidieron o al menos retrasaron la consolidación de este nuevo enfoque del Derecho. Sin duda alguna la llamada *Economía de Bienestar* jugó un papel decisivo en ello. Esta corriente había puesto en tela de juicio muchos de los supuestos teóricos del modelo neoclásico, particularmente el concepto de *óptimo paretiano* y *equilibrio de mercado*. La noción de *optimalidad* desarrollada por Wilfredo PARETO se refería fundamentalmente al grado máximo de *eficiencia* que era posible alcanzar en una sociedad, y estaba dada por aquella situación en que sólo podía obtenerse una mejora para una persona si a consecuencia o a cambio de ello otra persona sufría un perjuicio. En efecto, siendo escasos los recursos de que una sociedad dispone, la asignación *óptima* de los mismos se da cuando ya no puede mejorarse dicha asignación, por no existir recursos ociosos (o en situación de despilfarro), y sin que para ello importe la mayor o menor concentración de los mismos en determinados sujetos (variable que en todo caso incidirá en la distribución del ingreso). Pero para que se dé el *óptimo de Pareto* se requiere que los *costos sociales* de todas y cada una de las actividades que se desarrollan en el mercado sean iguales a los *beneficios sociales*, situación que podría denominarse como *equilibrio de mercado*, y hacia la cual gravitan naturalmente los recursos sin que sea necesaria una intervención ajena a las propias fuerzas del mercado. Desde la perspectiva neoclásica, en efecto, el grado máximo de eficiencia es alcanzado en el *mercado de competencia perfecta*, situación que se caracteriza por el elevado número de ofertantes y demandantes que intervienen en él –a fin de que ninguno de ellos pueda influir en

forma decisiva sobre el precio-, por la homogeneidad de los bienes que se intercambian –es decir, la no diferenciación de los mismos en virtud de factores tales como la marca o la propaganda comercial-, la libertad para entrar y salir del mercado cuando se quiera, la información plena y completa acerca de los bienes y las transacciones, etc. En tal situación de mercado –que es ante todo una hipótesis metodológica más que una realidad concreta-, el Derecho no es más que una estructura redundante, puesto que sin necesidad de él se alcanza la ansiada eficiencia social.

Sin embargo, Arthur PIGOU demostró hacia 1920 que era perfectamente posible que los costos sociales no fuesen iguales a los beneficios sociales, situación que denominó *diseconomías externas* o *externalidades*. Era precisamente esa la ocasión en que el Estado debía intervenir, a fin de corregir las “fallas” o imperfecciones del mercado, valiéndose para ello del mecanismo coercitivo del Derecho. Tal era lo que ocurría, por ejemplo, con las actividades causantes de daños o accidentes –es célebre el ejemplo de una fábrica que en su actividad productora de algún bien o servicio contamina el medio ambiente originando un efecto no previsto entre las partes afectadas-. La existencia de tales imperfecciones otorgaba al sistema jurídico una función básicamente correctora de las mismas mediante la modificación de los esquemas de intercambio en el mercado y la orientación de las transacciones hacia objetivos distintos en procura de obtener la inalcanzada eficiencia. El Estado y el Derecho quedaban de este modo configurados como mecanismos de asignación y decisión económica. Tal era –en apretada síntesis- la visión de la llamada *Economía de Bienestar* respecto de la relación entre Economía y Derecho.

El ya citado artículo de COASE intentó refutar las ideas pigouvianas mostrando la inconsistencia de no tomar en cuenta el costo social de la intervención del Estado y probando que las *externalidades* podían ser *internalizadas*, esto es, solucionadas desde el mercado sin necesidad de la intervención exógena de las leyes, dentro de ciertas condiciones que analizaremos más adelante. Lo cierto es que en *The Problem of Social Cost* COASE no afirmó categóricamente que la solución del mercado fuese siempre e irremediamente la más eficiente, sino que en todo caso había que probar que la intervención del Estado era menos costosa en términos sociales, y por ende más eficiente, que el costo social de las fallas o imperfecciones del mercado, lo que no podía afirmarse a priori sin someter cada caso a un pormenorizado análisis. En perspectiva histórica, su trabajo vino a consolidar el enfoque *neoclásico* respecto de la conducta humana, vale decir, que los sujetos siempre tienden a *maximizar* su utilidad o riqueza comportándose como agentes racionales cuyas *preferencias* son *estables* y que procurando cada uno su propio interés contribuye a alcanzar el nivel de *optimalidad* necesario para que el mercado se encuentre en *equilibrio*.

Esta particular concepción del *homo oeconomicus* dejó definitivamente sentadas las bases del *nuevo AED*, puesto que desde entonces la Economía comenzó a ser aplicada a una infinidad de materias que antes habían permanecido ajenas a sus dominios. Como Gary BECKER ha dicho, “*lo que distingue verdaderamente a la Economía como disciplina de otras disciplinas dentro de las ciencias sociales no es su temática, sino su enfoque*”⁸, y este enfoque se constituye a partir

de tres *presupuestos* indiscutidos (según el mismo autor): el *comportamiento maximizador del individuo*, el *equilibrio de mercado*, y la *estabilidad de las preferencias*. De este modo la Economía puede definirse como la ciencia de la elección que debe ser tomada en aquellas situaciones en que los recursos son escasos (normalmente la inmensa mayoría de las situaciones cotidianas de un ser humano). En efecto, cuando existe limitación en el uso de medios alternativos y en el tiempo con que se cuenta para alcanzar determinados fines, y éstos a su vez pueden ser clasificados según las preferencias, el ser humano debe necesariamente elegir, y eso es precisamente lo que la ciencia económica intenta predecir. Cualquier aspecto de la vida humana puede ser objeto de su estudio, y con mayor razón aquellos aspectos de la conducta humana que por su trascendencia social –o por su *interferencia intersubjetiva* en la expresión de COSSIO- son regulados por las leyes.

Desde la publicación de los tres trabajos ya citados en la década de 1960 la cantidad de materias “jurídicas” –por llamarlas de algún modo- que han sido analizadas a partir de este enfoque económico *neoclásico* ha ido continuamente *in crescendo*. En todas estas materias el *nuevo AED* se ha caracterizado por considerar como unidad básica de sus proyecciones al individuo que trata de alcanzar su propio interés y la maximización de su utilidad, efectuando para ello elecciones racionales conforme al criterio de *eficiencia*. Así por ejemplo puede considerarse el robo como una transacción –en el sentido ya precisado por COMMONS, es decir, como intercambio no sólo de bienes y servicios sino ante todo del *control legal* sobre ellos- en cuyo caso la adopción de medidas para su prevención o castigo conlleva la necesidad de *elegir* entre usos alternativos de recursos que son escasos (alarmas individuales o comunitarias, mayor número de efectivos policiales en las calles, agilización de los procesos penales, ampliación de las cárceles, endurecimiento de las penas, etc.). Desde esta perspectiva el AED se pregunta cuál podría ser la solución más eficiente sobre la base de considerar las penas o sanciones como el precio que debe pagar el que roba y procurando alcanzar el punto de equilibrio entre los beneficios sociales y los costos sociales en juego, no sólo desde la previsión calculadora del asaltante, sino también de todos los sujetos implicados en la transacción. La lista de aplicaciones concretas del *nuevo AED* es extensa, y sólo a modo de ejemplo mencionamos aquí algunas de ellas: la celebración del matrimonio civil, el número de hijos que una pareja proyecta tener, el divorcio, el aborto, los asuntos extramatrimoniales, el suicidio, la participación en manifestaciones callejeras, la actividad política, el funcionamiento de las democracias y la concurrencia a los comicios entre otras⁹. Como Thomas KUHN señaló en una ya clásica obra de teoría de la ciencia¹⁰, toda vez que un paradigma o modelo de la investigación científica logra consolidarse como tal, luego de un período de crisis que suele ser la antesala de una revolución científica –en nuestro caso la crisis podría asociarse al interregno que supuso la *Economía de Bienestar* en la aplicación del enfoque neoclásico-, dicho paradigma muestra su fecundidad en la resolución de una amplia gama de problemas que el modelo anterior no había podido resolver adecuadamente.

Luego de haber hecho la presentación *histórico-genética* del AED, pasaremos a continuación al análisis de los conceptos teóricos y metodológicos fundamentales en que se asienta esta disciplina.

II. Estructura interna del AED

II. 1. Presupuestos teóricos del AED

El contenido de esta segunda parte tendrá un carácter ante todo *informativo* puesto que nos limitaremos a enunciar en forma sucinta los principales presupuestos teóricos y metodológicos en que se apoya el moderno AED y que se encuentran estrechamente vinculados, como ya dijimos, al enfoque *neoclásico* de la ciencia económica aplicado a la conducta humana. La crítica y discusión de tales presupuestos tendrá lugar en la cuarta y última parte de este trabajo.

El primer gran supuesto teórico del enfoque neoclásico lo constituye la llamada **conducta racional** de los individuos. Los agentes económicos persiguen siempre, en virtud de este supuesto, la *maximización de su propio beneficio o utilidad*, lo cual no quiere decir simplemente que la única motivación sea la consecución del placer y la evitación del dolor –como si se tratase sin más de una trasliteración del utilitarismo de J. BENTHAM al AED-; más bien significa dos cosas. En primer lugar, sean cuales fueren sus preferencias, los individuos son capaces de *juzgar en qué consiste su propio bienestar*, y por consiguiente son también capaces de realizar elecciones *consistentes*, es decir, optar por aquellas alternativas que mejor conducen al logro de dicho bienestar. En segundo lugar, su comportamiento es *egoísta* pues sus juicios no dependen del bienestar de los demás individuos, con lo cual el altruismo, la caridad o filantropía son dejados de lado por razones metodológicas. Sin embargo, esto último también debe ser correctamente entendido: no se trata de un reduccionismo antropológico seguramente inaceptable para filósofos y moralistas, sino de una *hipótesis* general de trabajo que solamente afirma que cada individuo se *enfrenta* a los demás con una determinada *curva de utilidad*; los economistas no pretenden que en términos morales los individuos sean por naturaleza egoístas (lo que no quita que ciertos economistas dispuestos a filosofar así lo crean y lo expresen, como es el caso de A. SMITH) y que en este mundo no haya lugar para el amor o el altruismo, sino más bien que todo individuo *racional* actúa calculando las consecuencias de su conducta y optando por aquellos medios que mejor conducen a la obtención de sus fines sin importar el contenido de los mismos –que bien pueden ser altruistas, elevados y nobles-. Se trata de una abstracción metodológica que no busca hacer una *hermenéutica filosófica* de la realidad, sino tan sólo construir un modelo objetivo válido en el campo de las ciencias sociales. Su validez en todo caso estará dada por la capacidad que tenga de predecir el comportamiento humano, como tendremos ocasión de ver más adelante.

A partir de este supuesto se puede elaborar una de las leyes más útiles y fecundas del análisis económico aplicable al Derecho: la *ley de la utilidad marginal decreciente*. El análisis marginal comenzó a ser utilizado con éxito en Economía a partir de la década de 1870 aproximadamente (véase nota 4 de este trabajo) y se caracteriza fundamentalmente por la incorporación de la variable “tiempo” en el estudio de la conducta humana. El concepto de utilidad

o *rareté* podría sintetizarse como sigue, según la perspectiva del fundador de la Escuela de Lausana (Suiza) y “padre” del *equilibrio general* del mercado, Léon WALRAS¹¹. Las personas son capaces de ordenar sus preferencias entre cestas alternativas de bienes y servicios. El nivel de las satisfacciones que el individuo recibe por el consumo de las cestas alternativas suele denominarse *utilidad del individuo* -aunque también reciba otros nombres como *felicidad* o *bienestar*-. Todo el conjunto de gustos o preferencias relativos a las distintas colecciones de bienes y servicios de un individuo se denomina *función de utilidad*. A diferencia de otros autores - como JEVONS o DUPUIT, WALRAS prefirió utilizar el término francés *rareté* (traducible como “rareza” o escasez), a fin de denotar la variación en la utilidad total de un individuo como consecuencia de consumir una unidad adicional de cualquier bien o servicio. Quería expresar con este término particular la *intensidad* de la última necesidad satisfecha, como una función decreciente de la cantidad de dicho bien consumida por el individuo: el añadir una unidad más de un bien comporta siempre un aumento de placer o utilidad, pero la *intensidad* o *rareté* de ese último placer experimentado es cada vez menor a medida que se siguen incorporando nuevas unidades. Necesariamente vinculado al concepto de utilidad marginal aparece el de la *tasa marginal de sustitución*: se trata del cociente entre las utilidades marginales o *raretés* de dos bienes cualesquiera en la colección de un individuo, es decir, la valoración interna que realiza el individuo de cualquier bien en términos de otro que pueda mantener igual su nivel de *utilidad total* o satisfacción. Esto constituye otra elaboración teórica del modelo neoclásico, puesto que supone que *todos los bienes son sustituibles*, de manera que siempre habrá una combinación de intercambio de bienes que proporcionará idéntica satisfacción al individuo. Veamos un ejemplo: la utilidad marginal que experimenta un individuo en el consumo de un kilogramo de pan tiene para él un valor de 10, mientras que la utilidad marginal que le proporciona la consumición de un litro de leche es de 5. La tasa marginal de sustitución del pan por la leche es de 2, por el cociente verificado entre 10 y 5. Eso significa sencillamente que el individuo puede intercambiar 2 litros de leche por 1 kilogramo de pan sin alterar su nivel de *utilidad total*. La tasa marginal de sustitución disminuye a medida que se añaden nuevas unidades del primero de los bienes –en este caso el pan- al consumo del individuo, en relación con el segundo de los bienes –en este caso la leche-. Esto es así por la sencilla razón de que la *rareté* de un bien cualquiera disminuye a medida que se añaden más unidades de ese bien al consumo, en relación al resto de los bienes. Mientras más satisfecha se encuentre una necesidad, el individuo valorará en menos el bien que la satisface en relación a otro bien que sacia una necesidad mayor, debido a la menor intensidad del placer ya experimentado.

La ley de la utilidad marginal decreciente ha sido aplicada de diversas maneras en las relaciones de Derecho Privado y Público por los teóricos del AED. Un ejemplo de ello lo constituyen los contratos de larga duración, como son los de concesión de servicios públicos. Normalmente el concedente del servicio gana mucho más al principio (con el pago de los cánones iniciales y las ofertas de adjudicación o licitación), mientras que el concesionario comienza a

obtener sus ganancias a medida que transcurre el tiempo y logra amortizar los grandes costos e inversiones iniciales. Esto hace que las curvas de utilidad de las partes contratantes sigan cursos diferentes, por lo que llegará un momento de fricción en que la relación de intercambio se verá amenazada. La jurisprudencia norteamericana ha ido tomando en cuenta precisamente esta relación costo-beneficio para determinar la procedencia de diversas soluciones alternativas: rescisión del contrato, otorgamiento de un preaviso que permita la amortización del capital, obligación de indemnizar a cargo de quien puede soportar mejor la pérdida, etc., teniendo en cuenta para ello el criterio de eficiencia proporcionado por el *óptimo paretiano* ya analizado anteriormente¹².

Otro supuesto teórico importantísimo lo constituye la **estabilidad de las preferencias**. Los economistas neoclásicos sostienen que ante la *restricción presupuestaria* que todo individuo enfrenta, el carácter racional del agente hará que asigne sus recursos escasos de una manera tal que siempre obtenga el mayor grado de utilidad posible. Pero en este sentido, el economista no se interesa en absoluto por lo que *deberían ser* los gustos del individuo: simplemente acepta los gustos o *preferencias* como *ya dados* y se aboca al estudio del comportamiento maximizador o racional, dejando a la psicología o a la moral el estudio de la formación de los gustos. Así lo expresa un autor:

“De hecho , es posible explicar todo sobre la base de supuestos cambios en los gustos y preferencias. Por lo tanto, si apelamos a los cambios en los gustos para explicar cambios en el comportamiento de los individuos, acabamos por usar simples verdades evidentes o tautologías. Los economistas no tienen una teoría para explicar los cambios en los gustos. Es más, no tenemos una medida de supuestos cambios en los gustos... Por esta razón, **suponemos que los gustos son constantes** y buscamos otras características que puedan afectar el comportamiento del consumidor...”¹³

Pero aquí se encuentra probablemente el talón de Aquiles del enfoque neoclásico. Hasta qué punto sea válido un modelo explicativo en ciencias sociales lo da el grado de predicción con que dicho modelo cuenta, según dijimos anteriormente. Sin embargo, basta que las preferencias de los individuos varíen para que el modelo pierda gran parte de su poder explicativo, pues las elecciones hechas serán *inconsistentes* arrojando por la borda el concepto de *conducta racional*. La realidad muestra a veces con mayor frecuencia de la que un economista podría esperar, la variabilidad en las preferencias de los individuos. De todos modos, una valiosa muestra de este supuesto en el AED se da en el estudio de la *responsabilidad civil*. En efecto, la llamada *Teoría de la negligencia* de R. POSNER, adoptando el “criterio de HAND”, establece que el causante de un daño es culpable de negligencia y está obligado a indemnizar a la víctima si la cuantía de los

daños que provocó, multiplicado por la probabilidad de que el accidente ocurriese, excedía el costo de las precauciones que podría haber adoptado para prevenir el siniestro¹⁴. Queda de este modo constituido un *deber de diligencia* que ya no apela a un criterio tan ambivalente como el del *buen padre de familia*, aplicado mayormente por nuestros tribunales, sino por tres variables económicas: la probabilidad de que ocurra el accidente (Pr), la gravedad del daño que soportará la víctima si el accidente finalmente ocurre ($q_x \cdot Da$), y el costo de las medidas de seguridad necesarias para evitar el accidente ($C_x \cdot MS$). La fórmula inicial de POSNER para determinar cuándo existe negligencia (N) puede expresarse así:

Si $q_x \cdot Da \cdot Pr > C_x \cdot MS$, entonces N

La estabilidad de las preferencias hace suponer que un sujeto racional compara las variables $q_x \cdot Da$ y $C_x \cdot MS$ para saber si debe adoptar las medidas de seguridad. Supongamos por ejemplo que el propietario de un inmueble (A) decide refaccionarlo, y de la obra se desprende un ladrillo que hiere en la cabeza a un transeúnte (B) causándole un daño estimado en 1000 unidades monetarias (u.m.) en concepto de gastos de hospitalización, medicamentos, lucro cesante y daño moral¹⁵. Un cálculo estadístico bastante aproximado muestra que la probabilidad de que caiga un ladrillo en dirección a la acera justo en la cabeza de un transeúnte es del 10%, y el costo de colocar redes de protección aéreas en torno a la obra es de 10 u.m. De multiplicar $1000 \times 10/100$ (10%) obtenemos el valor 100, que es mayor a 10 (costo de las medidas de seguridad), por lo cual A es culpable de negligencia y por ello debe indemnizar a B. Los dos supuestos de *conducta racional* y *estabilidad de las preferencias* permiten predecir que A instalará las redes de protección a efectos de no correr el riesgo de una demanda judicial que lo obligue a indemnizar. Sin embargo es probable que A decida finalmente correr el riesgo dada la lentitud de los procesos judiciales y la inoperancia de los tribunales (y en determinados contextos sociales es hasta casi seguro que lo haga). Pero además, aunque diésemos por supuesta la estabilidad de las preferencias, se trata de un criterio demasiado simplista que no parece atender al criterio de *culpa concurrente*, puesto que en el ejemplo dado B podría haber evitado el accidente con un mínimo de diligencia, vale decir, con dar simplemente un paso al costado o no pasar bajo la obra en construcción; no obstante A seguiría siendo culpable de negligencia, ya que este dato no puede ingresar en ninguna de las tres variables económicas proporcionadas por la teoría de POSNER. De todos modos, no es éste el lugar todavía para realizar la crítica de los supuestos teóricos en que se apoya el AED, y más adelante veremos que a pesar de sus limitaciones, se trata no obstante de un criterio mucho más sólido que la corriente invocación por parte de jueces y abogados al patrón del *guardián diligente* o *buen padre de familia*. De hecho este criterio económico fue aplicado en forma señera por la Suprema Corte de Justicia de Mendoza en la solución del caso *Torres, Francisco °/ Pcia. de Mendoza, por daños y perjuicios*, fallado el 4 de abril de 1989, que analizaremos más adelante.

Finalmente, otro de los más importantes supuestos es el llamado **costo de oportunidad**. Se trata de un concepto básico que vincula el problema de la escasez con las diversas

alternativas de una elección, poniendo de relieve que el valor *económico* de los recursos no siempre coincide con su valor o costo *financiero*. Si un individuo decide utilizar un recurso con un fin determinado, el *costo de oportunidad* es el precio “sombra” de dicho recurso en su mejor uso alternativo, o dicho de otro modo, los costos que se asumen al tener que renunciar a posibles usos alternativos igualmente eficientes del recurso. Los juristas hablan en general del *lucro cesante*, pero el AED procura determinar con precisión esta noción a través del costo de oportunidad, de gran utilidad a la hora de mensurar los daños resarcibles cuando se trata de actividades por las que no se percibe un ingreso salarial. De hecho actividades tales como tener un hijo, arreglar el jardín, leer en casa o dedicar tiempo a la familia, no pueden adquirirse en el mercado, pero dado que para su realización es necesario consumir bienes o dejar de producirlos, los analistas procuran determinar el *costo de oportunidad* de tales actividades cuando es necesario fijarles un valor para resarcir, por ejemplo, el llamado *daño moral* (contemplado en el art. 1078 de nuestro Código Civil)¹⁶.

Existen además otros supuestos que integran en general el núcleo del enfoque *neoclásico* aplicado al AED, pero creemos que en lo sustancial todos se reducen a los mencionados *supra*, razón por la cual analizaremos a continuación algunos de los problemas metodológicos que ha debido enfrentar el AED en su consolidación epistémica.

II. 2. Métodos y modelos del análisis económico

Anteriormente dijimos que el AED no es sino la aplicación del enfoque económico *neoclásico* al Derecho, o sea, a la conducta humana en interferencia intersubjetiva. Alfred MARSHALL, quizás el autor que más contribuyó a la consolidación del modelo *neoclásico*, decía que “*la Economía es el estudio de la humanidad en los asuntos ordinarios de la vida*”¹⁷, con lo que dejaba sentada la posibilidad de que ella proporcionase una perspectiva científica adecuada para solucionar la tensión existente entre medios escasos y fines racionales en el marco general de la elección humana. Como consecuencia de ello, el AED heredó también las discusiones metodológicas propias que han dividido a los economistas en relación a la siempre problemática cuestión del método. No es nuestro propósito tratar aquí las disputas planteadas en semejante controversia, sino tan sólo aclarar las implicancias que ellas han tenido para el moderno AED.

La controversia se ha centrado básicamente en la contraposición del llamado *análisis positivo* a las denominadas *propuestas normativas*. Aparentemente la distinción fue precisada por vez primera por John N. KEYNES en su obra *El ámbito y el método de la Economía Política*, de 1891, en la que el autor diferenciaba la *Economía Positiva* como conjunto de conocimientos sistematizados concernientes a *lo que es*, cuya finalidad es analizar y *describir* la realidad económica para elaborar categorías conceptuales que permitan *predecir* los efectos de un cambio cualquiera en las condiciones dadas, de la *Economía Normativa*, como conjunto de conocimientos que discute los criterios sobre *lo que debería ser*, y en ese sentido, proporciona *normas* para alcanzar fines determinados. Como puede apreciarse a simple vista, la distinción se basaba en una separación entre hechos y valores, muy del gusto de la época¹⁸, pero hoy en cierta medida

superada, al haberse reconocido finalmente la imposibilidad de una separación tajante entre ambos, ya que los hechos requieren como mínimo ser *interpretados*, para lo cual es necesaria una cierta valoración. Sin embargo, la literatura económica no parece dispuesta a dejar de lado tan fácilmente la cuestión, y en materia de AED, es frecuente encontrar discusiones acaloradas acerca de la verdadera finalidad de nuestra disciplina: si solamente describir y predecir, o también orientar la conducta según normas. Esto se explica por el especial carácter valorativo y práctico del Derecho que parece no resistir el *corset* de la eficiencia como criterio único de validación. De manera elocuente ha sostenido un jurista que

“nuestro interés por el Derecho no es solamente de carácter cognoscitivo, sino –y, muchas veces, sobre todo– práctico y valorativo: si nos interesa saber que en el Derecho español ...[ciertas] conductas constituyen delitos no es tanto (o no es sólo) porque de esa forma podamos entender un aspecto de la realidad... sino también (sobre todo) porque con ello podemos guiar nuestra conducta... y podemos también mostrar aprobación o rechazo frente a las acciones de quienes establecieron esas normas, de quienes las interpretan y aplican, y de quienes las cumplen o incumplen”¹⁹.

Aquellos que se inclinan por asignar al AED un enfoque meramente positivo parecen olvidar que incluso todo intento por aislar hechos a fin de describirlos y elaborar leyes que permitan predecir situaciones futuras parte de una valoración inicial, cual es la selección de aquellos hechos que se consideran relevantes para llevar adelante el análisis, selección que sólo puede hacerse en función de algún juicio de valor (por ejemplo la proposición “el hecho A es *más importante* que el hecho B para explicar la conducta humana”, comporta un juicio de valor manifestado en la expresión “*más importante*”, juicio que no siempre el científico expresa de manera manifiesta, pero que orienta claramente desde el comienzo su observación de la realidad). Sin embargo la razón los acompaña cuando sostienen que en definitiva la acribia de las predicciones, contrastada *empíricamente*, es el único criterio de validación posible de un modelo científico, dando de este modo la última palabra a los *hechos*.

La corriente mayoritaria dentro del AED, asociada a la Escuela de Chicago y embanderada en el criterio de la eficiencia, no duda en presentarlo como una rama más de la *Economía Positiva*. En este sentido ha escrito Milton FRIEDMAN que la Economía es en parte

“un lenguaje ideado para promover métodos de razonar sistemáticos y organizados y, en parte, un cuerpo de hipótesis sustantivas diseñadas para abstraer los rasgos esenciales de una realidad compleja. Considerada como un lenguaje, la **Teoría carece de contenido sustantivo**, es un conjunto de tautologías. Su función es

servir como un archivo para el material empírico organizado y facilitar nuestro conocimiento del mismo²⁰.

Por su parte el *enfoque normativo* resalta la necesidad de clasificar los diversos criterios que pueden ser usados para ordenar situaciones económicas alternativas en una escala de *mejor* o *peor*, según su capacidad para alcanzar en mayor o menor medida el bienestar social. En cierto sentido, el análisis normativo constituye la *rama ética* de la Economía en relación con la asignación de los recursos. En efecto, la meta de la eficiencia configurada por el presupuesto teórico del *óptimo paretiano* y considerada como única finalidad posible por el *enfoque positivo* no discute la cuestión de la asignación inicial de los recursos, en cuyo caso, la cuestión de cómo se encuentran éstos distribuidos en la población es “asunto de políticos y predicadores”, pero no de economistas, como sarcásticamente dice PAPANDREU²¹. El enfoque normativo abre por el contrario el espectro de los objetivos a tener en cuenta por el sistema jurídico, negando que la eficiencia sea el objetivo supremo de la elección social al margen de otros criterios que son deseados en mayor medida por los individuos, como es el caso de la *equidad* y el *trato igualitario*. Guido CALABRESI ha llevado la voz cantante de este segundo enfoque y su polémica intelectual con Richard POSNER, representante de la corriente eficientista, es la que ha generado esta particular discusión “metodológica”. Como esperamos mostrar aunque sea en forma somera en la tercera parte de este trabajo, la polémica no esconde una verdadera discusión en torno a los métodos del AED, sino una diversa comprensión del concepto de *bienestar general*, ligado en POSNER al criterio exclusivo de la eficiencia y en CALABRESI a una concepción más amplia que incluye la equidad y la justicia. En síntesis: el intento de aplicar el *enfoque económico* a la problemática *jurídica* ha generado en el seno del AED esta polémica tardía y en cierto modo ya desactualizada en la epistemología general de las ciencias sociales (hechos *versus* valores). Cualquier aproximación al Derecho tendrá que abordar siempre e inevitablemente, de una u otra forma, el problema de la justicia, y con ello su mirada no podrá detenerse ante los simples hechos.

Sin embargo, los problemas metodológicos no han terminado aquí. La resistencia que el AED ha generado entre los juristas no ha obedecido solamente al tratamiento de la justicia como un mero postulado de eficiencia u optimización en la asignación de recursos –puesto que no existe siquiera un acuerdo general aun entre juristas en torno a la noción de justicia-; ha sido más bien la polémica en torno a la *naturaleza* y la *validez de los modelos* la fuente de los mayores desacuerdos entre juristas y economistas²². Por un lado los juristas son reacios a aceptar el carácter *hedonístico*, frío y calculador que para ellos esconde el presupuesto de la *conducta racional* antes mencionado. Por otro, rechazan el método económico por su elevado nivel de abstracción, el carácter “irreal” de las hipótesis de las que parte, y la carencia de una verdadera capacidad explicativa que dé cuenta de los fenómenos jurídicos *en toda su extensión*. Pero todos estos rechazos obedecen más bien a la poca familiaridad de los juristas con el método científico y a su ancestral inclinación a la *dogmática jurídica*. La principal característica de ese saber acerca

del Derecho que suele denominarse *doctrina jurídica*, *jurisprudencia* o, con mayor frecuencia, *dogmática jurídica*, es el estudio del Derecho positivo vigente en un determinado lugar y momento histórico (los juristas que cultivan la dogmática escriben, por ejemplo, tratados de Derecho Penal *argentino*, de Derecho administrativo *provincial* o *municipal*, etc.) con lo que no pueden evitar un prodedimiento *ad hoc* que contemple los casos concretos y procure deducir ciertas categorías a partir de ellos. Por esa misma razón experimentan grandes dificultades a la hora de pensar los fenómenos jurídicos a partir de ciertas relaciones determinantes, parciales en lo que hace a la *interpretación* de los hechos, pero generalísimas en lo que hace a la cantidad de casos concretos a los que pueden ser aplicadas, y además útiles para elaborar un modelo científico desde el cual sea posible predecir el comportamiento de los individuos. Ciertamente al jurista no le interesa predecir nada, sino más bien aplicar una norma general a un caso concreto *ex post facto*, y en este sentido, su observación de la realidad difiere de la del economista. Pero aun en dicha aplicación es posible dar una solución eficiente al caso y muchas otras que no lo sean, y si se trata de la actividad jurígena del legislador o incluso de los tribunales de casación, la solución tiene con mayor razón un verdadero efecto multiplicador.

Respecto a la escasa familiaridad de los juristas con el método científico, podríamos decir que ella se ve perfectamente reflejada en la pretensión de formar un modelo con hipótesis “realistas”. Muchos de ellos sostienen que la imagen del hombre manejada por el enfoque neoclásico no corresponde a la *realidad*. Pero al expresarse así parecen olvidar que un *modelo* en cuanto modelo es *irrealista* pues no pretende *describir* la realidad, las cosas tal como acontecen, sino explicar determinados fenómenos en un nivel de abstracción que, por dejar ciertos aspectos de lado para tomar en cuenta otros, *deforma* precisamente la realidad. Nadie que cuente con un mínimo de información tomaría el modelo atómico de Bohr como descripción de lo que un átomo *realmente* es, imaginando por caso que los electrones giran en torno al núcleo como los planetas alrededor del sol. Sabemos que las cosas acontecen de manera distinta en la realidad. Pero las hipótesis con las que se construye un modelo deben por fuerza ser *irrealistas*, desde que tales hipótesis son términos teóricos, no empíricos. De este modo, lo importante desde el punto de vista metodológico es preguntarse si es posible deducir implicancias que corroboren las hipótesis hechas de términos teóricos, términos que *postulan*, en definitiva, la existencia de entidades no observables. Constituye un verdadero prejuicio metodológico creer que la única manera de proceder rigurosamente en la ciencia sea “*restringirse al uso de hipótesis de carácter descriptivo, del tipo de las generalizaciones empíricas*”, tal como Gregorio KLIMOVSKY y Cecilia HIDALGO han dicho²³.

Qué límites y qué ventajas comporta el empleo del modelo neoclásico para el AED es algo que no puede resolverse con la simple alegación de un “imperialismo” por parte de la ciencia económica (en el sentido de querer imponer su método a todas las ciencias sociales, como algunos autores han sostenido²⁴). En todo caso habrá que analizar la consistencia del modelo comparándolo con otro modelo alternativo, en caso de que haya sido elaborado alguno. Sobre

este tema algo diremos en la cuarta parte de este trabajo. No obstante vale la pena citar el sincero reconocimiento formulado por uno de los más importantes teorizadores y críticos del AED:

“La estructura de los modelos tiene dos defectos. El primero es que los modelos pueden estar equivocados para la totalidad de un fenómeno como las relaciones legales, que son demasiado complejas para ser descritas en una sola representación. El segundo es que los modelos generan compartimientos dentro de los cuales uno se siente compelido a forzar situaciones que verdaderamente no encajan. Hay, sin embargo, **ventajas compensadoras**. Los juristas, precisamente porque han tendido a evitar la utilización de los modelos, han procedido a menudo de una forma *ad hoc*, contemplando los casos y viendo qué categorías se deducen de ellos. Pero esta aproximación también da solamente una visión...”²⁵

En definitiva, la correcta elaboración de un modelo científico solamente puede ser juzgada, al parecer, en términos de utilidad, es decir, en términos de comparar las ventajas y desventajas que la explicación de un determinado problema –o una esfera de problemas- tiene frente a otra forma de explicación posible. Sería un error intentar comprender el proceso de la ciencia en términos “ontológicos”, como si la ciencia pretendiese dar una respuesta a la pregunta de *qué es tal cosa*, y con ello invadiese un terreno que escapa a sus posibilidades y pertenece con toda propiedad a la filosofía.

III. Desarrollos de la corriente mayoritaria del AED

Nuestro propósito en este tercer apartado, tal como ya lo adelantáramos, es analizar los desarrollos más significativos a que ha dado lugar el moderno AED en su corriente mayoritaria, es decir, aquella que hace del *postulado de eficiencia* el objetivo supremo de la elección social, ya se trate de transacciones económicas o jurídicas. Aunque no existe rama alguna del Derecho a la que no pueda aplicarse el análisis económico que parte del enfoque *neoclásico*, han sido sin embargo las instituciones del Derecho Privado las que han concentrado el mayor interés de los analistas y las que han permitido los desarrollos más fructíferos de la nueva disciplina. Los análisis económicos del delito, por el contrario, hoy están en franco retroceso, a pesar de haber sido objeto de numerosos e importantes trabajos en la década de 1970²⁶. En cuanto a las instituciones *iusprivatistas*, el Derecho de los contratos y el sistema de responsabilidad civil constituyen las dos áreas más fecundas del moderno AED. En ellas nos detendremos particularmente, luego de estudiar los aspectos más importantes del *Teorema de Coase*, ya que no es posible comprender el alcance de los desarrollos actuales del AED sin antes analizar el contenido y el *sentido orientador* que el clásico estudio de Ronald COASE tuvo en la gestación de esta disciplina.

III. 1. El teorema de COASE: la relación entre el mercado y el Derecho

Páginas antes hicimos mención a la importancia que el llamado *Teorema de Coase* tuvo en la consolidación del enfoque neoclásico respecto a las tesis pigouvianas sobre la intervención del Estado a fin de corregir las *externalidades*. Concretamente, el trabajo de COASE constituyó el primer estudio *analítico* de las relaciones entre el mercado y el Derecho, y propuso además el marco teórico desde el cual habría de ser contemplado en adelante el papel que el sistema jurídico desempeñaba en relación a la economía. Al interpretar las fallas del mercado como consecuencia directa de los **costos de transacción**, el Derecho quedaba emplazado como una estructura cuya función primordial comprendía dos aspectos: *garantizar ante todo el modelo de competencia perfecta* reduciendo para ello los mencionados *costos de transacción*, y cuando ello no fuese posible, *proveer una solución eficiente que imitase la del mercado*, es decir, aquella a la que arribarían dos sujetos negociando con plena libertad.

COASE partió para ello de considerar los *costos de transacción* como generadores de las posibles imperfecciones del mercado a la hora de analizar todos los obstáculos que se oponen a su libre funcionamiento. De este modo no es posible entender las transacciones que se producen en el mercado sin tomar en cuenta que es indispensable

“descubrir con quién desea uno tratar, informar qué se desea intercambiar, establecer los términos en que habrán de llevarse a cabo, proceder a las negociaciones que conducirán al acuerdo, preparar los términos del contrato y comprometer la vigilancia necesaria para asegurar que sus términos están siendo observados...”²⁷

Empleando términos afines al Derecho, MATTHEWS ha definido los *costos de transacción* como “los costos derivados de la suscripción *ex-ante* de un contrato y de su control y cumplimiento *ex-post*, al contrario de los costos de producción que son los costos de la ejecución de un contrato”²⁸. MISHAN, por su parte, al analizar el problema de la contaminación ambiental, menciona entre otros, el costo de identificar a todos los sujetos que son partes en el conflicto, el de comunicarse con ellos, el costo de tener que negociar, el de persuadirlos a realizar ofertas, y el costo de alcanzar un acuerdo sobre la suma indemnizatoria que será ofrecida o aceptada²⁹. Pero lo verdaderamente significativo del análisis llevado a cabo por COASE, era que las externalidades o fallas de mercado no debían correr parejas necesariamente con la intervención del Estado, puesto que tales fallas podían ser internalizadas en muchos casos, es decir, el propio mercado podía proporcionar una segunda alternativa eficiente (lo que algunos autores llaman *the second-best*) mientras que la intervención del Estado podía generar costos sociales aun mayores. Veamos un ejemplo que ayudará seguramente a entender el problema³⁰.

Supongamos que una factoría industrial contamina el ambiente con sus humos y provoca daños en la ropa tendida al sol para su secado por los habitantes de las inmediaciones. A fin de

simplificar cuentas, supongamos también que se trata de diez viviendas, y que el daño que cada una de ellas experimenta es de 80 u. m. (unidades monetarias). De no modificarse la situación, la fábrica estará causando un daño de 800 u.m., y al no ser igual a los beneficios que la misma reporta a la sociedad –para ello cuentan otras variables que aquí dejamos de lado por razones de brevedad-, origina una diseconomía o externalidad. Si se intenta corregir este “fallo” del mercado, dos soluciones se presentan como viables: a) instalar un filtro depurador en la fábrica, cuyo costo es de 500 u.m., o b) comprar secarropas eléctricos a los pobladores, cuyo valor individual es de 60 u.m. La solución a) es la más eficiente, puesto que los secarropas comportan un costo total de 600 u.m. frente a las 500 u.m. del filtro, y es de esperar que será la opción elegida por *sujetos racionales* cuyas *preferencias son estables* y que actúan en función de la *maximización de su bienestar*. Ahora bien, el primer problema planteado por el *Teorema de Coase* es el siguiente: ¿se alcanzaría de todos modos una solución eficiente si el sistema jurídico *asignase* a los pobladores el derecho a gozar del aire puro o, por el contrario, *asignase* a la fábrica el derecho a contaminar? La respuesta de COASE es *sí*. En efecto, si el sistema jurídico reconociese a los pobladores el derecho a gozar del aire puro, la fábrica tendría dos opciones: indemnizar a los vecinos por el valor de 800 u.m., o instalar el filtro por el valor de 500 u.m.; evidentemente la fábrica **elegiría instalar el filtro**. Si el sistema reconociese en cambio el derecho de la fábrica a contaminar, los vecinos tendrían tres opciones: a) soportar cada uno los daños por el valor de 80 u.m., b) comprarse cada uno un secarropas, cuyo valor dijimos era de 60 u.m., o c) juntarse entre todos y comprar el filtro, solución que le significaría a cada vecino 50 u.m. (500/10); lógicamente, los vecinos **decidirían instalar el filtro**. Como puede apreciarse, la solución eficiente se alcanza siempre a pesar de la asignación de derechos que el sistema jurídico realice, razón por la cual es obvio concluir que *“la escasa o nula intervención del Estado es generalmente la mejor regla”*³¹. Debemos agregar sin embargo que para la corriente “crítica” del AED, asociada normalmente a proposiciones normativas que procuran tener en cuenta, además de la eficiencia, valores tales como la *justicia* o *equidad*, no es lo mismo que la fábrica o los vecinos deban afrontar la instalación del filtro, puesto que ello incidirá en la *distribución de la renta*, es decir, en el mayor o menor impacto que la solución tendrá en el bolsillo de las empresas o de las familias, tema sobre el que algo diremos en la cuarta parte de este trabajo. De todas formas, el *Teorema* en su momento marcó el declive –al menos en los foros académicos- de la *Economía de Bienestar*, puesto que demostraba la inconsistencia de las tesis de PIGOU en torno a la imposibilidad de evaluar adecuadamente *desde el mercado* los costos de una actividad dañosa, a menos que el agente productor del daño fuese legalmente responsable.

Pero el *Teorema* planteaba también un segundo problema: ¿qué ocurriría si los *costos de transacción* fuesen positivos? La solución eficiente, ¿también podía alcanzarse sin ayuda del Derecho? En el ejemplo anterior hemos dado por supuesto que no existen tales costos, cosa altísimamente improbable. Si tomamos en cuenta solamente uno de los costos de los que MISHAN habla en materia de contaminación ambiental, por ejemplo identificar las partes del conflicto y

juntarse con los demás –eso lleva aparejadas pérdidas de tiempo y de dinero, costos de peritaje, encuestamiento de datos, costos de transporte, etc.- y le asignamos un valor de 30 u.m. en relación a cada vecino, la situación varía sensiblemente. Si el sistema jurídico le reconoce a los pobladores el derecho al aire puro, la fábrica seguirá en la misma disyuntiva: 800 u.m. de resarcimiento o 500 u.m. del filtro. Pero si le reconoce a la fábrica el derecho a contaminar, la cosa cambia. Ahora los vecinos tienen tres opciones algo distintas: a) soportar el daño (80 u.m.), b) comprar un secarropas (60 u.m.), o c) juntarse y comprar el filtro, que le significará 50 u.m. a cada uno *más las 30 u.m. de los costos de transacción*. ¿Qué haría un sujeto “racional”? : comprar un secarropas. De este modo los costos de transacción han obligado a adoptar a la población una solución ineficiente desde el punto de vista social, puesto que en total las familias han gastado 600 u.m. frente a las 500 u.m. que costaba el filtro. Entonces, cuando existen costos de transacción positivos, la solución eficiente no puede alcanzarse al margen del Derecho, y aquí es donde COASE define el segundo rol del sistema jurídico: la normativa legal debe ser tal que *minimice los costos de transacción*. El Derecho puede contribuir a reducir estos costos proporcionando situaciones estándares que anticipen las contingencias que puedan producirse o incluso eviten tener que someterse a largas y complejas negociaciones. A mayores costos de transacción, mayor protagonismo del sistema jurídico.

Como conclusión de este punto, quizás sea oportuno señalar que en nuestro país los *Entes Reguladores de Servicios Públicos* responden a esta idea proveniente del AED. Una de las tantas funciones que dichas entidades están llamadas a cumplir por ley es la de actuar como intermediarias entre los prestadores del servicio y la población estableciendo un marco general de discusión de las tarifas, condiciones del servicio y solución de los conflictos que la prestación pudiese generar. Imagínese el enorme costo social que ocasionaría la demanda judicial de cada uno de los pobladores por irregularidades en el servicio, y la solución eficiente a la que llegan los Entes cuando ordenan debitar en las facturas de consumo individuales el importe correspondiente al prorrateo del perjuicio social ocasionado.

III. 2. El Derecho de los Contratos y la eficiencia

Dentro del marco teórico general proporcionado por COASE respecto a las relaciones entre mercado y Derecho, la corriente *positiva* del AED ha estudiado detenidamente las diversas funciones que el *Derecho contractual* está llamado a cumplir. La razón del interés estriba en el particular carácter que poseen los contratos, entendidos como *intercambios a futuro basados en el cumplimiento de una promesa*, a diferencia del resto de las transacciones económicas tomadas como un momento estático y de realización instantánea. El tiempo previsto por las partes para dar cumplimiento a la promesa en que se basa el contrato genera determinados costos que hacen necesaria la regulación legal a fin de reducirlos a su mínima expresión. Un ejemplo muy simple mostrará lo que queremos decir.

Supongamos que un granjero decide vender diez cabezas de su ganado y recibe dos ofertas concretas: la de su vecino que le ofrece 100 u.m. *al contado*, y la de un frigorífico que le

ofrece 200 u.m. *a futuro*, una vez faenadas y vendidas las reses. Si el granjero no contase con un adecuado respaldo legal que le asegure la posibilidad de perseguir al frigorífico en caso de que no cumpla su promesa (y calculando que el costo de la ejecución judicial no sea mayor al beneficio que obtiene por contratar con él), el granjero se vería obligado a malvender su ganado *al contado* de manera claramente *ineficiente*. Por ello un autor identifica las dos funciones específicas del *Derecho contractual* con “la *planificación racional de la transacción con cuidadosa anticipación de las numerosas contingencias previsibles y futuras*” y con la “*previsión de sanciones legales que estimulen la efectiva realidad de la prestación o que establezcan una compensación para el caso de incumplimiento*”³². Cualquier jurista pensaría en su fuero interno que esto es una verdad de perogrullo y que no era necesario un análisis económico de los contratos para arribar a una solución que las leyes ya parecen tener en cuenta. Sin embargo, bastaría echar una mirada al Código Civil argentino –y en general a cualquier Código que haya seguido las aguas del Código de Napoleón- para convencerse de que el “olfato jurídico” no siempre es acertado, y que el “sentido de justicia” del legislador conduce a veces a situaciones claramente ineficientes. Veamos un ejemplo.

Supongamos que un individuo decide vender su vehículo particular a un comerciante que se dedica al negocio de autos usados³³. El comerciante descubre luego de perfeccionada la venta un vicio oculto que torna la cosa “*impropia para su destino*” (art. 2164 del C.Civil): que el motor del automóvil está prácticamente fundido, por ejemplo. Si las partes no han establecido cláusulas especiales que restrinjan o amplíen su responsabilidad por los vicios redhibitorios en los términos del art. 2166, la normativa legal hará responsable de ellos al adquirente, pues según el art. 2170 “*el enajenante está también libre de la responsabilidad de los vicios redhibitorios, si el adquirente los conocía o **debía conocerlos por su profesión u oficio***”. La solución establecida por la ley es claramente ineficiente, puesto que el examen de la cosa resulta más costoso para el negociante – o eventualmente para el tercer adquirente- que deberá contratar un mecánico a fin de que revise minuciosamente el vehículo, y sin duda más barato para el particular que está en posesión y uso del automóvil, conoce su funcionamiento y tiene por consiguiente mayores posibilidades de detectar la falla.

Normalmente la ineficiencia viene dada casi como una consecuencia natural en aquellos sistemas jurídicos excesivamente *reglamentaristas* que obligan a las partes a incurrir en costos adicionales al tener que pergeñar formas contractuales específicas que se adapten mejor a su posición en el intercambio. Por ello habría que agregar, a las dos funciones ya señaladas del *Derecho de los contratos*, una tercera función, de carácter informativo, que consistiría en el establecimiento de *condiciones generales* que tiendan a evitar la negociación particular de todas las contingencias posibles cuya completa previsión resulta imposible, o sólo posible a un costo excesivamente alto. Nuestra ley nacional 24.240, de *Defensa del consumidor*, es una muestra de lo que cabe esperar del Derecho respecto de esta tercera función.

III. 3. El sistema de responsabilidad civil

Una de las razones por las cuales la corriente mayoritaria del AED ha estudiado con gran detenimiento el llamado *Derecho de daños* (*Law of Torts*, en el sistema anglosajón) es el carácter *distorsionador* del mecanismo de mercado que poseen los accidentes y actividades riesgosas en general. En efecto, el *Derecho de los contratos* constituye una garantía de la libre circulación de los recursos hacia sus usos más valiosos, y en la medida en que otorga amplia libertad a las partes para *negociar* en un marco general de estímulos al cumplimiento de las promesas y de sanciones a su incumplimiento, constituye también la vía más idónea para alcanzar la ansiada meta de la eficiencia. Pero desde una perspectiva económica, los accidentes surgen como una auténtica *diseconomía* o *externalidad*, vale decir, como un efecto “no contratado” por las partes que altera la asignación de los recursos y no permite su óptimo empleo, debiendo ser resueltas principalmente las acciones dañosas que configuran los llamados *ilícitos extracontractuales*. Nuestra ley argentina establece que “*todo el que ejecuta un hecho, que por su culpa o negligencia ocasiona un daño a otro, está obligado a la reparación del perjuicio*” (art. 1109 del Código Civil); el jurista ve en esta norma la consagración de un principio elemental de justicia, formulado ya en las épocas del Derecho romano por Ulpiano (“*alterum non laedere*”), pero desde el punto de vista económico la auténtica *ratio legis* de la norma está dada por el hecho de que toda acción dañadora constituye un auténtico momento de intercambio entre el causante del daño y la víctima que genera determinados costos. El AED procura encontrar la manera más eficiente de internalizar los costos generados por el daño de manera tal que el uso eficiente de los recursos no se vea afectado por las externalidades, pero tampoco por un excesivo nivel de disuasión proveniente de leyes que intenten desalentar el desarrollo de actividades riesgosas. En este sentido el AED busca alcanzar una situación óptima a través de la minimización de tres tipos de costos: los que en forma de *pérdidas* generan los propios accidentes, los que derivan de un sistema específico de *prevención*, y los que trae aparejados la *administración* de un sistema legal de responsabilidad civil (como sería en nuestro país el costo social que origina la estructura administrativa de la *Superintendencia de Seguros de la Nación*, por ejemplo).

En el punto II.1 de este trabajo, al hablar del presupuesto teórico de la *estabilidad de las preferencias*, mencionamos de pasada una de las fórmulas más originales que ha elaborado el AED en procura de internalizar los costos de los accidentes de la manera más eficiente posible. La *Teoría de la Negligencia* de POSNER, basada en el “criterio de HAND”, constituye una respuesta analítica a dicho problema. Sin embargo, tampoco esta fórmula garantiza *siempre* una solución eficiente. En el ejemplo que brindamos al estudiar dicha fórmula se pone de manifiesto que la *conurrencia de culpas* no ingresa como una variable cuantificable, y de ese modo puede echarse por la borda la eficiencia cuando se obliga a cargar con los costos de la reparación a quien le resulte más barato, pues al mismo tiempo se corre el riesgo de relajar el cuidado y la diligencia que las personas deben poner en sus cosas, ya que aun cuando las medidas de seguridad sean menos onerosas para el dañador que para la víctima situada en el otro término de la ecuación

(probabilidad del accidente multiplicado por el daño sufrido), no obstante ciertos daños pueden evitarse con un mínimo de diligencia de parte de la víctima. La aplicación automática de la fórmula de marras podría inducir entonces a un comportamiento social claramente ineficiente. Por ello el propio POSNER propuso una ligera corrección a la fórmula adoptando el criterio de la *contributory negligence*; este último criterio establece que ha habido “contribución culposa” de parte de la víctima a la causación del daño, y por ende exime a su causante de la reparación, sólo si *el costo de la prevención del accidente por cuenta de la víctima resulta inferior al costo de prevención por parte del dañador*³⁴.

Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos por cuantificar variables que permitan dar una solución eficiente al caso, los tribunales no podrán desprenderse enteramente de aquellos “criterios estándares” que de manera un tanto ambigua pretendan tipicar la conducta media de las personas (por ejemplo el modelo del *hombre prudente*, o del *diligente padre de familia*), ya que con gran frecuencia no puede dársele una respuesta en términos de costos *reales* a la cuestión de decidir si un accidente pudo ser evitado con un costo menor, pues la actividad de *medición* de tales costos traería aparejados otros de tal magnitud que desvirtuarían la pretendida eficiencia.

Por último, vale la pena recordar que en la Provincia de Mendoza su más Alto Tribunal tuvo ocasión de aplicar por vez primera el *criterio de eficiencia* en la resolución de un conflicto de gran trascendencia social por los intereses que se hallaban en juego. Puede ser ilustrativo recordar el contenido del fallo y ver de qué manera la Suprema Corte de Justicia de la provincia abrió la puerta, en cierto sentido, al AED. La causa n° 45.857, caratulada *Torres, Francisco c/ Pcia. de Mendoza, por daños y perjuicios*, fallada el 4 de abril de 1989 por interposición de recurso de casación, versaba sobre la responsabilidad del Estado en materia extracontractual. En efecto, un particular pretendía hacer responsable al Estado de los perjuicios sufridos por causa de un aluvión en su finca ribereña junto al río Mendoza, dado que consideraba culpable por omisión al Estado Provincial al no haber construido defensas aluvionales en las márgenes de dicho río, invocando para ello el art. 128, inc. 19 de la Constitución Provincial, en virtud del cual el Poder Ejecutivo “*tiene bajo su vigilancia la seguridad del territorio y de sus habitantes...*”. En los considerandos del fallo que hacen a nuestro tema, la Ministra preopinante de la Corte, Dra. Aída Kemelmajer de Carlucci, se preguntaba si había existido un actuar omisivo *antijurídico* de parte del Estado, es decir, si podía considerarse que el Estado estaba *obligado* en virtud de alguna norma a construir las mencionadas defensas, ya que “*en la órbita [extracontractual] la antijuridicidad es el primer supuesto inexcusable del deber de responder*”. La respuesta requería de una prudencia extrema, teniendo en cuenta el carácter jurígeno de las sentencias de casación, y de ella dependía que en adelante se invocase el precedente para hacer responsable al Estado, por ejemplo, de los accidentes que pudiesen ocurrir por no mantener despejadas de nieve las carreteras en invierno, o por hechos de la naturaleza como terremotos o epidemias -ya que la mencionada norma constitucional, interpretada en este sentido, haría responsable al Estado de cualquier hecho que ponga en peligro la seguridad del territorio o de sus habitantes- o bien para eximir al Estado de su

función garantista en materia de seguridad, dejando al hombre de campo y al fruto de su trabajo, por ejemplo, en un estado de peligroso abandono. La Ministra dijo entonces:

“Lo que se exige es que el Estado se enfrente a una situación en la cual esté obligado a actuar; esa obligación no es menester que sea expresa sino que basta con que se den tres requisitos: a) la existencia de un interés normativamente relevante, sea en la relación cualitativa o cuantitativa; así por ejemplo, cualitativamente es interés prevaleciente la vida, la salud de las personas; en los intereses exclusivamente patrimoniales, será menester un **análisis cuantitativo**; b) la necesidad material de actuar para tutelar el interés; c) la **proporción** entre el **sacrificio** que comporta dicho actuar y la **utilidad** que se consigue en el accionar.

Fue en virtud de este último requisito, fundamentalmente, que la Corte negó responsabilidad al Estado, ya que de la comparación entre los costos altísimos que la construcción de tales defensas suponía y la exigua utilidad social que de ello se obtenía surgía claramente que la asignación más eficiente de los recursos imponía la carga de la reparación al particular. Como si fuese consciente del áspero camino que debía transitar todavía el AED en los estrados de la justicia, y de los numerosos prejuicios sociales que una *justicia eficiente* debe enfrentar aún, la Dra. Kemelmajer de Carlucci concluía sus razonamientos diciendo que

“No creo, honestamente, que pueda atacarse esta solución calificándola de injusta o de **compartir una visión exclusivamente economicista del Derecho**. Nadie puede dudar de las influencias recíprocas que existen entre Derecho y Economía, de modo que la solución jurídica no puede ser económicamente impracticable, pero a su vez, no es posible subordinar la respuesta requerida por la justicia a limitaciones económicas... Insisto una vez más: en el caso, los intereses son cualitativamente los mismos por lo que es lícito al intérprete prevalerse de **criterios cuantitativos...**”

IV. Las resistencias al enfoque *eficientista* del AED

Como esperamos haber demostrado, de manera por cierto superficial, la corriente mayoritaria del AED integra todas sus proposiciones en el objetivo de la maximización de la riqueza, valiéndose para ello del *criterio de eficiencia* como referente exclusivo de la acción jurídica. Su alta capacidad unitiva y el gran poder explicativo están fuera de toda discusión. Sin embargo, y como ya lo adelantáramos, existen fuertes críticas que se alzan desde dentro y desde fuera del paradigma, cuestionando su renuncia expresa a la consideración de cualquier otra perspectiva teleológica del Derecho y el tecnicismo de enfocar la conducta humana como un

simple mecanismo de asignación *eficiente* de recursos. El fondo del problema es, como dice TORRES LÓPEZ³⁵, una simple extrapolación al seno del AED de la discusión que ha tenido lugar originariamente en la propia ciencia económica en torno a la aceptación en mayor o menor medida del *paradigma neoclásico*, ya que al postular la necesidad de un “deber ser” diferente al desenvolvimiento autónomo del mercado, la corriente *normativa* del AED terminará al fin propugnando la existencia de un Estado en alguna medida intervencionista y de un Derecho en gran parte “corrector”.

En esta parte final de nuestro trabajo, por consiguiente, consideraremos en primer lugar los postulados centrales de la llamada *corriente normativa* del AED, vinculada en gran medida a la obra de Guido CALABRESI; en segundo lugar las posturas *neoinstitucionalistas* que discuten la validez de algunos supuestos teóricos del enfoque *neoclásico*, apartándose para ello de su procedimiento analítico aunque manteniendo en vigor el objetivo de la eficiencia con algunos matices; y en último término las posturas más radicales que desde un *enfoque axiológico* cuestionan directamente la validez de los supuestos teóricos en que se asienta el AED, pero sin proponer a cambio un modelo analítico alternativo que sirva para explicar las relaciones entre Economía y Derecho.

IV.1. CALABRESI y la *comprensión amplia* del bienestar social

Prácticamente la totalidad de los trabajos de este catedrático de la Universidad de Yale se centran en la problemática de la responsabilidad civil, dejando de lado otros aspectos del AED. Esta posición especializada es en realidad una característica común a la inmensa mayoría de los autores que se dedican al AED con excepción de R. POSNER, como ya dijimos en las líneas introductorias de este trabajo. No obstante, a partir de sus análisis de la elección individual y colectiva, de los diversos sistemas de prevención, de los costos de información y de la distribución del riesgo, CALABRESI ha logrado modelar un verdadero enfoque *interpretativo* de la conducta económica que si bien carece de la consistencia teórica y el poder *explicativo* de la corriente *eficientista* liderada por POSNER, asienta sin embargo el AED sobre bases epistemológicas más amplias que las del estrecho *conductismo* de la versión rival.

A lo largo de tres de sus más importantes obras³⁶ CALABRESI pone de manifiesto que los individuos **no siempre** están en condiciones de valorar adecuadamente los riesgos que asumen por su comportamiento ni de optar libremente, por consiguiente, entre las diversas medidas de seguridad. La razón de ello no es otra que la *escasa y costosa información* de que disponen, alterándose en consecuencia las condiciones básicas que hacen viable el supuesto teórico de la *conducta racional*. Al no poder evaluar correctamente la magnitud de los riesgos que se corren, la cuantía de los daños que pueden causarse ni los efectos secundarios que ciertas actividades riesgosas generan, en muchos casos es indispensable adoptar decisiones *colectivas* que sin dejar de lado la filosofía imperante en el libre mercado, asociada a la *soberanía del consumidor*, al menos se superpongan a ella y la complementen a fin de alcanzar la mejor solución posible y

socialmente deseable. En efecto, la fijación del costo de los accidentes por el mecanismo de mercado producirá una solución razonable solamente si

“...ofensores y víctimas eventuales poseen una información razonable de los riesgos y la tienen en cuenta; es decir, sólo si disponen de los datos estadísticos adecuados y actúan de conformidad con ellos; **pero...**[las víctimas] **no pueden hacer ninguna de las dos cosas...**; pueden [inclusive] estar incapacitadas psicológicamente para reconocerse como víctimas reales; pueden padecer el complejo de Fausto y elegir la buena vida presente, arrepintiéndose en el futuro; o puede que no sean los únicos en soportar el costo de los accidentes cuando se produzcan...”³⁷

CALABRESI no trata de eliminar los mecanismos decisorios del mercado, sino de incorporar otros criterios como la equidad y el trato igualitario, además de la eficiencia, que en una sociedad aun liberal como la estadounidense son asumidos como esenciales para el funcionamiento del sistema. Por ello diferencia dos grandes mecanismos capaces de reducir los costos de los accidentes, aunque ambos con grandes limitaciones. Al primero de esos mecanismos lo llama *prevención general*, y se basa en la toma de decisiones descentralizadas, es decir, llevadas a cabo por cada individuo en el mercado. Para que la *prevención general* sea viable es necesario que se cumplan ciertas condiciones, por ejemplo: a) que los individuos piensen que la prevención, aunque sea costosa, es más deseable que soportar los riesgos; b) que sea posible la negociación entre víctimas y ofensores; y c) que sea posible trasladar con precisión y exactitud el efecto negativo del accidente. Cada una de estas condiciones para CALABRESI es *irrealista*, y si bien la Economía no necesita asentarse en hipótesis de carácter descriptivo, del tipo de las generalizaciones empíricas, al menos sus enunciados predictivos deben poder ser contrastados empíricamente, cosa que un sistema de prevención general basado solamente en decisiones individuales difícilmente puede hacer. En efecto, dando por cumplidas las condiciones antes mencionadas, ¿es posible así y todo predecir que los individuos elegirán un producto seguro pero costoso antes que una variedad más barata del mismo pero de resultados inciertos? Ante esta disyuntiva, CALABRESI distingue un segundo mecanismo para reducir el costo de los accidentes, aunque también con sus propias limitaciones: la *prevención específica*, basada en el método de la decisión colectiva. Para que este segundo mecanismo sea viable se requieren también ciertas condiciones, a saber: a) que los particulares desconozcan en ciertas materias aquello que más les conviene; b) que los costos y beneficios de ciertas actividades no puedan ser reducidos a valores monetarios; c) que se acepte la legitimidad de *argumentaciones morales* a la hora de evaluar los costos de los accidentes; y d) que se acepte que sobre determinadas categorías de actividades riesgosas la *prevención general* o de mercado es ineficiente y no basta para desalentar su desarrollo (piénsese por un momento cómo ha sido necesario acudir a la

prevención específica contra la industria tabacalera, aun en los países del “primer mundo”, por resultar ineficaz la solución de mercado basada mayormente en las negociaciones de cada víctima con su agresor). Sin embargo también aquí existen fuertes limitaciones entre las cuales se destacan los errores y los abusos de quienes deben tomar decisiones que afectan la elección social y la imposibilidad de formular juicios políticos sobre todas y cada una de las cuestiones que entrañan pronunciamientos a favor o en contra de los accidentes.

En definitiva, el sentido global de la obra de CALABRESI no está dado ciertamente por su confrontación con los supuestos teóricos del enfoque neoclásico, sino ante todo por una redefinición del concepto de *bienestar general* que incluye entre sus notas el problema de la justicia. Para ello se incluye en el modelo una variable no cuantificable cuya “medición” la ciencia económica no puede llevar a cabo sin atenuar en cierto modo el *enfoque naturalista* de la corriente mayoritaria. Este sentido general del aparente *normativismo* de CALABRESI parece confirmado por la rápida réplica que POSNER le dirigió en su comentario a *The Cost of Accidents*. Allí decía el profesor de la Universidad de Chicago que la “función de justicia” propuesta por CALABRESI resultaba ser “*más bien insignificante*” según él la interpretaba, y que si se dejaban de lado las funciones no económicas y poco importantes del análisis de CALABRESI, sólo quedaban en pie las proposiciones ya elaboradas por él en su *teoría de la negligencia*³⁸.

IV.2. La crítica del enfoque *neoinstitucionalista*

Por varias razones resulta un tanto difícil esbozar una caracterización general de este enfoque particular del AED. En primer lugar, habría que responder primero a la pregunta de si constituye o no un auténtico *análisis económico* del Derecho, puesto que la mayor parte de los autores lo considera más bien un paradigma científico *interdisciplinar* que incluye en su seno variables económicas, jurídicas y sociológicas. En efecto, entre los autores que se autoproclaman *neoinstitucionalistas* no se advierte una preocupación por el análisis concreto de instituciones jurídicas específicas –excepción hecha del Derecho contractual-, sino más bien un interés por “*incorporar un enfoque tridimensional para el estudio del sistema político-jurídico-económico que explique cómo los procesos de toma de decisiones económicas, políticas y jurídicas están interrelacionados*”³⁹. Se añade a ello otra dificultad: la aproximación del enfoque *neoinstitucionalista* al Derecho es más circunstancial que analítica, ya que no penetra en el núcleo de las instituciones jurídicas que condicionan las elecciones y deciden entre las distintas asignaciones posibles de recursos; su abordaje del sistema jurídico tiene el único objeto de tomar en cuenta un elemento complementario –pero no por ello menos importante- del complejo mecanismo de decisión colectiva.

Haciendo un poco de historia, todos los autores *neoinstitucionalistas* reconocen su deuda con los planteamientos iniciales de COMMONS -mencionados en el punto I.1 de este trabajo- en torno a la *transacción* como unidad básica del análisis económico en lugar del comportamiento maximizador del individuo, y en parte también con los análisis de HAYECK sobre los procesos dinámicos de mercado. Ello explica en cierto modo otra de las coincidencias generales que se da

entre los autores que se enrolan en esta corriente: su descontento con los resultados y los métodos del enfoque neoclásico, descontento que se manifiesta mediante la incorporación de variables no cuantificables al análisis de los procesos legales aun cuando eso implique perder algo de capacidad teórico-explicativa, de rigor empírico y de consistencia interna. Esta reconocida debilidad “teórica” es una de las principales causas de su falta de sistematización y de la imposibilidad de considerar al *neoinstitucionalismo* una “escuela económica”, ya que no es posible adjudicarle –no por lo menos hasta el presente- un cuerpo unificado de enseñanzas o *teoría económica* en sentido propio. De hecho aquí reside su verdadero “talón de Aquiles”, a tal punto que ciertos libros de texto lo presentan como un mero “*acopio de hechos, generalizaciones de bajo nivel... y juicios de valor, en una narración coherente*”⁴⁰.

También VELJANOVSKI⁴¹ cree que hay una cierta “debilidad teórica” en el *neoinstitucionalismo* aplicado al AED, puesta de manifiesto en el uso de categorías conceptuales como “instrumentos de verificación” en lugar de la evidencia empírica. Pero menciona también otras características. En primer lugar, el enfoque institucionalista es mucho más *microanalítico* que el enfoque neoclásico, pues se orienta básicamente al estudio de las condiciones medioambientales en que se desarrollan los procesos que afectan a los individuos y a las organizaciones, y en función de las cuales la personalidad, el pequeño número, las relaciones de poder y la información imperfecta juegan un papel mucho más importante que las variables agregadas del enfoque neoclásico. En segundo lugar, el empleo de las variables es *taxonómico*, es decir, apela a juicios de valor para justificar su uso en determinados contextos sí y en otros no, dado que el número de variables que maneja este enfoque es notoriamente superior al del modelo neoclásico por considerar que los fenómenos jurídicos son mucho más complejos que la explicación brindada por este último. Y en tercer lugar tiene la ventaja de proyectar un abordaje *dinámico* de los fenómenos jurídicos, centrando su atención en las causas y efectos del desequilibrio por partir de la hipótesis de que las instituciones cambian precisamente para adaptarse al desequilibrio permanente del sistema.

Esto último es sumamente interesante, y quizás constituya la mayor fuerza del enfoque *neoinstitucionalista*. En efecto, el modelo neoclásico parte de una hipótesis teórica fundamental: el equilibrio general del mercado, esto es, la suposición de que la oferta y la demanda de bienes y servicios tienden a encontrarse en un punto coincidente si el mercado es libre y no existen factores distorsionantes. Pero el *neoinstitucionalismo*, por el contrario, toma el conflicto y no la armonía como punto de partida de su análisis. De hecho, sus contribuciones más interesantes al AED se encuentran en el estudio de los contratos que escapan a la lógica “estática” en que los sitúa la corriente mayoritaria. Para MACNEIL, uno de los principales autores *neoinstitucionalistas* dedicados al AED, POSNER parece entender los contratos bajo el simple modelo de la compraventa⁴², aun cuando las prestaciones se distancien en el tiempo, lo que lo incapacita para explicar el funcionamiento de contratos de larga duración como la franquicia, los contratos de colaboración, la unión de empresas, la concesión de servicios, etc., que son precisamente el

corazón del complejo mundo económico en que vivimos. Por ello distingue dos tipos de transacciones: por un lado aquellas que se resuelven en contratos de corta duración donde existe una escasa interacción personal y una medición relativamente fácil del objeto de intercambio –es aquí donde las proposiciones de la corriente mayoritaria del AED en todo caso pueden tener algo de valor- y por otro aquellas transacciones en las que importa sobremanera la relación que se establece entre las partes dado el largo período de vida que el contrato tiene y la difícil “mensurabilidad” de las prestaciones objeto del mismo (ejemplo paradigmático de este último tipo de transacción lo constituye la sociedad comercial en sus múltiples formas). Aquí es donde se necesitan otras herramientas analíticas diferentes a las proporcionadas por la corriente mayoritaria del AED incluso para alcanzar el objetivo de eficiencia que no se discute. Pero la complejidad de tales instrumentos hacen difícil su exposición sistemática y excede ampliamente las modestas pretensiones de este trabajo.

IV.3. Rechazos al “imperialismo” de la ciencia económica

En este último apartado mencionaremos sucintamente las reacciones que el AED ha generado en autores que no obstante interesarse por las relaciones existentes entre Economía y Derecho, rechazan sin atenuantes el modelo *neoclásico* por considerarlo incapaz de explicar aquellas relaciones. Se diferencian del *neoinstitucionalismo* en cuanto que éste admite en general el objetivo de la eficiencia que articula la totalidad del modelo, de manera que aun en los análisis de transacciones “de larga duración” la eficiencia sigue siendo para esta última corriente la meta a alcanzar, si bien debe incorporar para su estudio variables no cuantificables, como ya hemos dicho. En cambio, los autores que mencionaremos a continuación no aceptan siquiera que la eficiencia pueda constituir una explicación suficiente de la interacción existente entre la Economía y el Derecho, y le niegan expresamente el carácter de *hipótesis metodológica* aun para desentrañar la complejidad del sistema jurídico. Lo curioso es que se trata de una reacción llevada a cabo tanto por juristas y filósofos del Derecho como por economistas de profesión, de manera que no cabe pensar que se trata solamente de un lógico “mecanismo de defensa” que pretende salvar la especificidad de lo jurídico y del saber acerca de lo jurídico frente a intromisiones provenientes de disciplinas extrañas al Derecho; por ello pensamos que una exposición general de las críticas al AED no puede ignorar estas voces que sin llegar a formar una “corriente crítica” del AED manifiestan no obstante su rechazo a las posibilidades de penetración de la ciencia económica en el complejo mundo del Derecho.

Dentro de la literatura que se encuentra en los repertorios de publicaciones económicas, es frecuente encontrar una serie de artículos que llamativamente hablan del “*imperialismo*” de la ciencia económica. Así por ejemplo R. BRENNER⁴³ atribuye este calificativo a una gran dosis de afán dominador, no exento de cierto sentimiento de superioridad, propios de una ciencia que ha alcanzado ya su madurez epistemológica, llegando incluso a afirmar que las lagunas presentes en las restantes ciencias sociales han favorecido esta expansión. POSNER ha sido sin embargo más explícito y ha dicho que “*el Derecho se encuentra todavía en su estadio precientífico*”⁴⁴, de modo

que la aplicación de la teoría y el método empírico de la Economía a las instituciones centrales del sistema jurídico pueden “*eleva*r el saber jurídico a la categoría superior del pensamiento científico”⁴⁵. La reacción lógica a estas pretensiones totalizantes de la corriente mayoritaria llevaron en su momento a muchos juristas a cerrar filas frente al “invasor” y a posiciones tan fundamentalistas como la que intentaban refutar. Así, como ejemplo de ello, podríamos citar las palabras de un jurista de Harvard:

“Las ciencias sociales no jurídicas tienen, sin embargo, más que aprender de una comprensión del razonamiento jurídico de lo que pueden contribuir a tal comprensión... La experiencia jurídica no sólo proporciona una riqueza de datos para la investigación de los científicos sociales, sino que además tiene **mucho que enseñarles por lo que se refiere a la naturaleza de la Ciencia Social...**”⁴⁶

Esta polémica contribuyó, una vez superados los remezones naturales que provoca toda irrupción repentina de un nuevo paradigma en el mapa de las ciencias, a situar la discusión en sus verdaderos cauces: ¿cuál es el alcance y cuáles son los límites de un abordaje económico del Derecho? Dicho de otro modo, ¿en qué medida es posible explicar o comprender el Derecho mediante un análisis puramente económico?

Una de las respuestas más interesantes a este problema la han proporcionado aquellos autores que teniendo en cuenta la cuna de la que proviene argumentan que el AED solamente puede aplicarse en el *Common Law* anglosajón, y no en el Derecho continental (*Civil Law*) ni en los sistemas jurídicos que siguieron las aguas de la codificación⁴⁷. En el sistema del *Common Law*, como es sabido, impera la cláusula de equidad que permite al juez fallar el caso según su “sentido” de la justicia y por tanto elegir reglas económicas o el criterio mismo de eficiencia para administrar justicia. En cambio en el Derecho continental esto no sería posible al estar contemplada ya la solución en la ley misma, que no le permite apartarse al juez de los criterios a ella incorporados. El ejemplo analizado en el punto III.2 de este trabajo podría ilustrar lo que tales argumentaciones pretenden demostrar: según el Código Civil argentino (que en realidad reproduce una solución ya dada por el Código de Napoleón) el juez *debe* hacer responsable por los vicios redhibitorios a quien por su profesión u oficio debía conocerlos, solución que ata de pies y manos al juez al no permitirle buscar una alternativa más eficiente. Por consiguiente, la pretensión de aplicar el enfoque económico al Derecho continental constituiría otra manifestación del *imperialismo* norteamericano, en términos políticos, difundido en este caso a través de la *Escuela de Chicago* (cuyo campeón sería POSNER, lógicamente).

Sin embargo, esta interpretación “crítica”, más allá de sus argumentos políticos, parece no tener en cuenta que las leyes también pueden incorporar el criterio de la eficiencia –si bien es cierto que las reformas legislativas plantean otros dilemas en términos similares de costos y beneficios- y que los jueces, y particularmente los tribunales de casación, tienen una

importantísima función de creación del Derecho aun en los sistemas codificados. El ejemplo de la Suprema Corte de Justicia de Mendoza brindado en el punto III.3 de este trabajo es una clara muestra de ello.

Habría que mencionar, por último, el reducido grupo de economistas que dejando de lado los “intereses políticos” que habría supuestamente detrás del AED como vanguardia intelectual del *neoliberalismo de Chicago*, niegan directamente la capacidad analítica del AED e invalidan todos los presupuestos en que se asienta. Así por ejemplo H. LIEBHAFSKY se detiene en los análisis económicos del delito y muestra el total fracaso de los mismos, puesto que si se considera el delito como una transacción y la pena como el precio que el delincuente debe pagar por su intercambio con el sistema legal, la pendiente de la curva de demanda no es forzosamente negativa: es un hecho empíricamente contrastable que el endurecimiento de las penas no acarrea necesariamente una disminución en la comisión (o “demanda” en términos económicos) de delitos; tampoco se cumplen otros supuestos teóricos tales como la *conducta racional*, el *costo de oportunidad* y la *gravitación de los recursos* hacia sus usos más valiosos, con lo cual toda la construcción teórica de la *Escuela de Chicago* se derrumba⁴⁸. Ciertamente los análisis económicos del delito hoy están en franco retroceso, pero la crítica de LIEBHAFSKY es muy aguda: si en una materia tan importante del Derecho como es la conducta criminal los supuestos teóricos del AED, considerados aun como meras hipótesis científicas, resultan equivocadas, ¿a título de qué podríamos considerarlas correctas para explicar otro tipo de conductas? Podríamos ensayar una respuesta diciendo que la contrastación empírica y la capacidad de predicción de la teoría en que el AED se apoya determinarán el acierto o no de tales hipótesis, pero con ello no pretendemos entrar en una polémica sobre la que ya ha corrido mucha tinta. Creemos que nuestro propósito de tan sólo enunciar las críticas formuladas al modelo ya ha sido cumplido, y que es hora de expresar nuestra opinión personal en un balance final y conclusivo.

V. Conclusión

En las líneas introductorias de este trabajo decíamos que nuestra intención era hacer una presentación general del AED como paradigma emergente de las ciencias sociales, recordando para ello su génesis histórica, exponiendo los supuestos teóricos y metodológicos de los que parte la corriente mayoritaria y las críticas que el modelo ha recibido ya sea por la no aceptación de algunos de esos supuestos o por el rechazo completo a sus pretensiones de erigirse como enfoque “científico” del Derecho, cuestión esta última bastante problemática en la que resulta difícil emitir un juicio mesurado que ponga las cosas en su verdadero lugar.

En nuestra opinión, hay dos cuestiones fundamentales en juego cuya correcta identificación contribuirá seguramente a emitir un juicio equilibrado acerca del alcance, las posibilidades y el auténtico valor del AED.

La primera de ellas podríamos catalogarla como una “cuestión epistemológica”, y en este sentido el interrogante a responder es si el AED constituye o no una disciplina científica en sentido estricto. Para nosotros no caben dudas de que la respuesta es afirmativa. Las posibilidades

“científicas” del AED no son otras que las de la Economía como ciencia estricta, y el enfoque económico de la conducta humana es tan legítimo como el sociológico, histórico o jurídico. Que se trate en este caso de analizar económicamente la conducta jurídica apenas si constituye una dificultad más de las muchas que la Economía debe enfrentar en general, puesto que el economista no procura dar una explicación del actuar humano extraña a su competencia, y por consiguiente explicará el proceder jurídico de un hombre cualquiera en los términos de su teoría económica, lo que no impide que esa misma conducta se explique en otros términos según sea el historiador, el jurista o el sociólogo quien intente la explicación. En definitiva, el AED no es sino un caso especial de *Economía Aplicada* cuyo rápido y controvertido desarrollo es una muestra más de la madurez epistemológica del *enfoque neoclásico* en Economía, pero también de los intereses políticos que inevitablemente se esconden detrás de la ciencia. Esto tiene mucho que ver con la segunda de las cuestiones que intentamos ponderar.

En efecto, desde que MARX trabajó el concepto de *ideología* como un “fenómeno de la falsa conciencia” ya no es posible abordar el problema de la ciencia –y en realidad ninguna de las cuestiones humanas- con la ingenuidad de creer en ella como en un reino en el que imperan la pura objetividad y la neutralidad axiológica. En este sentido uno de los más importantes exponentes de la llamada *Escuela de Frankfurt*, Jürgen HABERMAS, ha explicitado algunos de los factores que intervienen en la producción de la ciencia, factores tales como las presiones comunitarias o políticas, las motivaciones psicológicas e ideológicas en conexión con la defensa de intereses sociales y posiciones políticas particulares, entre otros. Esto ayuda a entender en gran parte la segunda de las cuestiones en juego a la hora de valorar el AED, cuestión que podríamos denominar “política”. En efecto, es probable que la agria controversia en torno a la “intromisión” de la Economía en el campo del Derecho que muchos autores tildan de “imperialista” –término cuya carga semántica no puede menos que generar rechazos- obedezca a diversos intereses en juego y a pasiones humanas elementales. Muchos de los recelos que el lenguaje económico despierta en los ámbitos forenses obedecen al natural temor que provoca lo desconocido. No es una novedad la reticencia de los juristas a la “cuantificación” de los problemas o a la “matematización” del Derecho, pero esta reticencia en gran parte podría explicarse por el esfuerzo que el jurista o el hombre de leyes *no está dispuesto a hacer* para estudiar las nociones elementales de Economía a fin de caer en la cuenta de que en el fondo no existe algo así como una “matematización” de la justicia. Interiorizarse del lenguaje propio de una ciencia ajena a la que uno cultiva por profesión o vocación es una tarea por cierto ardua aunque inexcusable en los tiempos que corren. Asimismo existen intereses académicos comprometidos en la cuestión, ya que nadie puede ignorar que para enseñar AED en serio se requiere conocimientos profundos tanto de Economía como de Derecho, y pocas son las personas en nuestro medio que respondan a tal cualificación. Tampoco es novedad que nuestras Facultades funcionen en gran medida como compartimientos cerrados los unos a los otros, y que en general no es visto con buenos ojos que profesionales de otras áreas “invadan” competencias reservadas a la “corporación” de que se

trata. Lamentablemente ciertas profesiones actúan con tal espíritu de cuerpo que hacen imposible el abordaje interdisciplinar de las ciencias. A este muestrario de pasiones humanas se añade lo que LORENZETTI, en el artículo citado en la nota 12 de este trabajo, menciona de paso: la exposición “propagandística” del AED en nuestro país impulsada por aquellos que tuvieron algún contacto con el tema y se han transformado en sus divulgadores, ostentando el mérito de ser los primeros “traductores” del AED con el propósito escondido de lograr reconocimientos académicos de alguna universidad extranjera.

Pero si logramos separar ambas cuestiones y dejar de lado la problemática “política” que el AED ha generado aun en los ambientes intelectuales de nuestro país, volvemos a plantearnos el interrogante inicial: cuál es el alcance y el valor del AED como modelo de investigación científica. Aquí se juega, en nuestra opinión, su destino.

En nuestra modesta opinión, el AED no formará nunca un capítulo sustancial de los libros de texto dedicados a la *Filosofía del Derecho*. Es decir, el AED no puede ser tomado en serio como una *interpretación* o una *ontología* del Derecho. Más allá de alguna posición radicalizada de sus “doctrinarios”, las pretensiones del AED no son tan ambiciosas como para rivalizar con otros modelos *iusfilosóficos*. A nuestro entender, el AED brinda sin embargo excelentes posibilidades a los jueces y a los legisladores de garantizar el tan ansiado *Estado de Derecho*. Una de las exigencias sustanciales del mismo es la administración imparcial de justicia, meta que se consigue en parte con un actuar transparente y racional. La *Teoría de la Negligencia* de POSNER, verdadero nudo gordiano del AED, constituye una regla valiosísima de la que pueden echar mano los tribunales siempre y cuando maticen sus alcances con el análisis de las culpas concurrentes. La actividad legislativa podría simplificarse si nuestros legisladores decidiesen abandonar esa inflación legislativa crónica que afecta al sistema jurídico argentino, y procurasen promulgar menos leyes pero más eficientes, que tengan en cuenta los costos de transacción y procuren reducirlos. Al mismo tiempo el ciudadano común tendría mayores posibilidades de saber a qué atenerse y se reduciría uno de los costos sociales más altos que nuestro pueblo padece: el *costo jurídico*, es decir, el tener que acudir a los expertos en leyes para tramitar algo tan simple y elemental como es el retiro previsional, por ejemplo. En fin, las utilidades del AED son muchas y las ventajas de su empleo para jueces, legisladores y políticos están a la vista. Solamente requiere modestia de parte de tales agentes para solicitar el auxilio de economistas de profesión, y una indispensable *prudencia* que sepa integrar las diferentes visiones de un mismo objeto a fin de proporcionar una solución que por perseguir la eficiencia no deje de lado valores sociales tan importantes como la equidad y el trato igualitario.

NOTAS

¹ TORREZ LÓPEZ, Juan. *ANÁLISIS ECONÓMICO DEL DERECHO. Panorama Doctrinal*. Madrid, Tecnos, 1987.

² Véase su artículo “*Economic Approach to Law*”, en *Texas Law Review*, 1975, n° 53, págs. 757-782, especialmente págs. 758 y 759.

³ Véase su artículo “*Law and Economics*”, en *Yale Law Journal*, 1925, n° 34, págs. 371-382.

⁴ Llamamos en general *economía neoclásica* al núcleo doctrinal más importante de la ciencia económica que se consolida a partir de la llamada *revolución marginalista* y las proposiciones analíticas de A. MARSHALL en relación a la curva de la demanda. La *revolución marginalista* supuso un cambio de enfoque en las perspectivas clásicas sustentadas desde los tiempos de Adam SMITH hasta 1870 aproximadamente, época en la cual tres economistas (W. JEVONS, L. WALRAS y C. MENGER) hacen lugar a la olvidada tradición del *valor subjetivo* y estudian su incidencia en la *utilidad* y escasez de los bienes. A partir de entonces el análisis económico corrigió el rumbo equivocado que había adoptado por obra de SMITH y RICARDO (Véase SCHUMPETER, J. A. *Historia del análisis económico*. Barcelona, Ariel, 1994, pág. 903).

⁵ COASE, R. “*The Problem of Social Cost*”, en *Journal of Law and Economics*, University of Chicago Press, 1960, n° 3, págs. 1-44.

⁶ CALABRESI, G. “*Some Thoughts on Risk Distribution and the Law of Torts*”, en *Yale Law Journal*, 1961, n° 70, págs. 499-553.

⁷ ALCHIAN, A. *Some Economics on Property Rights*. Santa Monica, Rand Corporation, 1961.

⁸ BECKER, G.S. *The Economic Approach to Human Behaviour*. Chicago, University of Chicago Press, 1976, pág. 9

⁹ Existe una traducción al español de una interesante obra que pretende repasar las cuestiones más recurrentes en la aplicación del AED; se trata de la obra de NORTH, D. y LEROY MILLER, R. *El análisis económico de la usura, el crimen, la pobreza, etcétera*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

¹⁰ KUHN, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971

¹¹ Véase EKELUND, R. - HÉBERT, R. *Historia de la teoría económica y de su método*, Madrid, McGraw-Hill, ³1996, pág. 457 y ss.

¹² En similares palabras se expresa LORENZETTI, R. L. “*Análisis Económico del Derecho: valoración, crítica*”, en *Revista de Derecho Privado y Comunitario*, 1999, n° 21, pág. 79.

¹³ LEROY MILLER, R. *Micro-economía*. Bogotá, McGraw-Hill, 1980, pág. 112 (el subrayado es nuestro).

¹⁴ Véase POSNER, R. *Economic Analysis of Law*. Boston, Little Brown and Co., 1977, pág. 122.

¹⁵ El ejemplo es similar a otro proporcionado por PAZ-ARES, C. “*La Economía Política como jurisprudencia racional*”, en *Anuario de Derecho Civil*, 1981, n° 2, págs. 601-707, especialmente pág. 661.

¹⁶ Véase una muestra de los análisis de este tipo en BECKER, Gary. *Tratado sobre la familia*. Madrid, Alianza, 1987.

¹⁷ MARSHALL, A. *Principios de Economía*. Madrid, Aguilar, 1948, pág. 3

¹⁸ Baste recordar para ello el clásico estudio de Max WEBER, *La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social*, en el que el sociólogo y economista alemán analizaba en 1904 el problema de los juicios de valor en las ciencias sociales y su incidencia en la selección de los “hechos”. Véase WEBER, M. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, págs. 39-101.

¹⁹ ATIENZA, Manuel. *El sentido del Derecho*. Barcelona, Ariel, 2001, pág. 40.

²⁰ FRIEDMAN, M. *Ensayos sobre Economía positiva*. Madrid, Gredos, 1976, pág. 13 (el subrayado es nuestro).

²¹ PAPANDREU, A. *Paternalistic Capitalism*. Toronto, Copp Clark, 1972, pág. 19.

²² Véase en este sentido BURROWS, P. – VELJANOVSKY, C. G. *The Economic Approach to Law*. London, Butterworths, 1981, pág. 13.

²³ KLIMOVSKY, G. – HIDALGO, C. *LA INEXPLICABLE SOCIEDAD. Cuestiones de epistemología de las ciencias sociales*. Buenos Aires, A-Z editora, 1998, pág. 125.

-
- ²⁴ Por ejemplo BOULDING, K. E. *Análisis Económico*. Madrid, Editorial de la *Revista de Occidente*, 1967, pág. 8
- ²⁵ CALABRESI, G. – MELAMED, A. D. “Property Rules, Liability Rules and Inaliability: One View of the Cathedral” en *Harvard Law Review*, 1972, n° 85.6, pág. 1128 (el subrayado es nuestro).
- ²⁶ A modo de ejemplo, solamente: BLUMSTEIN, A., COHEN, J. Y NAGIN, D. (eds.). *Deterrence and Incapacitation: Estimating the Effects of Criminal Sanctions on Crime Rates*. Washington, National Academy of Science, 1978; EHRLICH, I. “The Deterrence Effect of Criminal Law Enforcement” en *Journal of Legal Studies*, 1972, n° 3.1., págs. 107-164; WOLPIN, K. I. “Capital Punishment and Homicide in England: A Summary of Results” en *American Economic Review (Papers and Proceedings)*, 1978, n° 62.2, págs. 422-427, entre otros.
- ²⁷ COASE, R. “The Problem of Social Cost”, en *Journal of Law and Economics*, University of Chicago Press, 1960, n° 3, pág. 18.
- ²⁸ MATTHEWS, A. “The Economics of Institutions and the Sources of Growth” en *Economic Journal*, n° 96, págs. 903-910.
- ²⁹ MISHAN, E. J. *Cost-Benefit Analysis*. New York, Praeger, 1976, pág. 155.
- ³⁰ El ejemplo se inspira en uno similar de POLINSKI, A. M. *Introducción al Análisis Económico del Derecho*. Barcelona, Ariel, 1985, pág. 23.
- ³¹ Véase CALABRESI, G. “Transaction Costs, Resource Allocation and Liability Rules. A Comment” en MANNE, H. G. (ed.). *The Economics of Legal Relationships*. Minnesota, West St. Paul, 1975, pág. 201.
- ³² MACAULAY, S. “Non-Contractual Relations in Business; A Preliminary Study” en *American Sociological Review*, 1968, n° 25, pág. 56.
- ³³ El ejemplo se inspira en uno “jurídicamente” similar, aunque adaptado a la normativa legal argentina, brindado por C. PAZ-ARES en el artículo citado en nota 15 de este trabajo, pág. 673.
- ³⁴ POSNER, R. *Economic Analysis of Law*. Boston, Little Brown and Co., 1977, pág. 124.
- ³⁵ Véase TORRES LÓPEZ. *Op. Cit.*, pág. 71 y ss.
- ³⁶ A la ya mencionada en la nota 6 de este trabajo debemos agregar: *El costo de los accidentes*, Barcelona, Ariel, 1984 (1° edición: 1970), y *Tragic Choices* (en colab. con BOBBIT, PH.), New York, W.W.Norton and Co., 1978.
- ³⁷ CALABRESI, G. *El costo de los accidentes*, Barcelona, Ariel, 1984, pág. 103 (el subrayado es nuestro).
- ³⁸ POSNER, R. “Book Review of Calabresi’s Cost of Accidents” en *University of Chicago Law Review*, n° 37, 1970, págs. 636-648, especialmente pág. 638.
- ³⁹ GRUCHY, A.G. “Law, Politics and Institutional Economics” en *Journal of Economic Issues*, vol. VII, n° 4, 1973, pág. 623.
- ⁴⁰ Palabras de BLAUG, M. *The Methodology of Economics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pág. 127.
- ⁴¹ VELJANOVSKI, C.G. *The New Law-and-Economics. A Research Review*. Oxford, Centre for Socio-Legal Studies, 1982, págs. 55-56.
- ⁴² MACNEIL, J. R. “The Many Futures of Contracts” en *Southern California Law Review*, 1974, n° 47.3, págs. 691-816, principalmente pág. 805.
- ⁴³ Véase su artículo “Economics. An Imperialist Science” en *Journal of Legal Studies*, 1980, n° 9, págs. 179-188.
- ⁴⁴ POSNER, R. “An Economic Approach to Legal Procedure and Judicial Administration” en *Journal of Legal Studies*, 1973, n° 2, pág. 37
- ⁴⁵ POSNER, R. “Economic Approach to Law” en *Texas Law Review*, 1975, n° 53, pág. 759.
- ⁴⁶ BERMAN, H.S. “Razonamiento jurídico” en *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*. Madrid, Aguilar, 1977, vol. 9, pág. 119 (el subrayado nos pertenece).
- ⁴⁷ Por ejemplo: GOODMAN, J.C. “An Economic Theory of the Evolution of the Common Law” en *Journal of Legal Studies*, 1978, n° 7, págs. 393-406; PRIEST, G.L. “The Common Law Process and the Selection of Efficient Rules” en *Journal of Legal Studies*, 1977, n° 6, págs. 65-82; RUBIN, H. “Why is the Common Law Efficient?” en *Journal of Legal Studies*, 1977, n° 6, págs. 51-63. El mismo POSNER, en su “manual”, admite que la eficiencia es un criterio implícito en el sistema jurídico anglosajón o *Common Law* (véase *Economic Analysis of Law*. Boston, Little Brown and Co., 1977, págs. 179-181)
- ⁴⁸ LIEBHAFSKY, H. “Price Theory as Jurisprudence: Law and Economics Chicago Style” en *Journal of Economic Issues*, 1976, n° 10, págs. 23-43.

Aproximación al monacato occidental en la Edad Media

Héctor Jorge Padrón

CONICET

Abstract: Monasticism was not born nor grew up in contraposition to scholasticism. Both of them express the truth and unity of religious life. In this paper, the Author analyses the cases of a monk and a scholar, Bernardus of Clairaval and Petrus Abelardus, respectively, by means of two of their major works: *Commentary on The Song of Songs* and *Preface to the Commentary on the Letters of Saint Paul*. Finally, a brief summary concerning longing for heaven in texts of Medium Ages is included.

Key Words: Monasticism – Icono – Scholasticism – Religious Art - Beauty

Introducción

El propósito de este trabajo es ofrecer una cierta *experiencia* de una célebre y prestigiosa institución de la vida religiosa cristiana medieval. Obrando de este modo, adecuamos nuestra inteligencia contemporánea a la realidad del monacato a través de su larga historia en oriente y occidente que fue, justamente, *una experiencia*, y por otra parte destacamos el carácter tentativo de esta presentación que en lo esencial resume resultados adquiridos por parte de los más reconocidos *scholars* del tema, quienes a su vez reconocen la enorme dificultad del objeto mismo de sus investigaciones. La *experiencia* que deseamos hacer accesible hoy es la de *cultura monástica occidental* que pertenece al s. XII¹.

Ahora bien, forma parte de la miseria de nuestro tiempo el hecho de que el término *experiencia* haya sido confiscado por la semántica de las ciencias experimentales -legítima dentro de sus propios límites- la praxis y el protocolo del *experimento* en el laboratorio, o bien por la semántica propia de la historia de la filosofía -siempre preocupada por ordenar y clasificar *sistemas filosóficos*- que, como se sabe, entiende el término *experiencia* como el signo del *empirismo* más o menos sofisticado en el tiempo.

Es cierto también que la *dicha* que cabe en los *dichos* del llamado lenguaje ordinario reserva para el término *experiencia* el sabor y la sabiduría que acogen el valor y la importancia de la *excelencia* o *virtud* en las *cosas humanas*, de tal manera que el término *experiencia* signifique aquí el *haber* que hace idóneo al hombre para las tareas importantes de su existencia y, en el límite, que lo habilita a hacer, por ejemplo, *metafísica* o *política* según la enseñanza de Aristóteles. Y no es menos cierto que en los usos de la cultura anglosajona, lo decisivo del *saber* de una persona, cualesquiera sean su especialidad y sus títulos de grado y de posgrado es, justamente, si posee -o no- *experiencia*. En suma: no sólo parece que tenemos hoy un uso y significación

restrictivos del término *experiencia* sino, además, diverso en relación a la idiosincracia distinta de determinadas culturas hoy.

Por otra parte, la dificultad se agrava cuando en el monacato, en general, hay que atender a la experiencia *teándrica*, es decir la experiencia en la que convergen -de manera particular- Dios y el hombre.

En todo caso, hay un enorme beneficio que procede del estudio de la historia del monacato occidental que consiste en que este estudio mueve a la *humildad*. En efecto, sería ilusorio pretender en algún momento que *conocemos* a una multitud de monjes anónimos, y tampoco podemos atrevernos a decir que *conocemos* a aquellos monjes, menos numerosos, cuyo nombre nos resulta familiar a causa de la sobresaliente santidad de su vida y sus obras. Esto es así porque aquí, para nosotros, se trata menos de *juzgar* que de *comprender*. El juicio pertenece a Dios; el historiador entre tanto debe intentar, honestamente, comprender por qué los hechos y los hombres han sido lo que *dicen los textos* y, en la medida de lo posible y lo demostrable en los asuntos humanos, tratar de reducir nuestra incertidumbre sobre muchas cuestiones importantes y aún decisivas². Por último, en la historia del monacato ha habido debilidades, mentiras y falsificaciones, pero no sólo esto, también -en muchos monjes anónimos y otros cuyos nombres recordamos con familiaridad- un yo que era el *verdadero*, precisamente aquel que reclama nuestra atención porque en ellos era *el mejor*.

Nos ha parecido necesario, útil y fecundo -siguiendo la lección de los grandes estudiosos- proponer la *experiencia* del monacato occidental a través de la *cultura monástica* referida esencialmente al s. XII, y de este modo discernir el *aporte* peculiar de esta *forma de vida religiosa* a la vida de la cultura occidental en su historia. Esto incluye, necesariamente, nuestro presente.

La cuestión de una cultura monástica

Efectivamente hay una cuestión de la *cultura monástica* occidental en razón de las distintas dificultades que hacen a su *discernimiento*. ¿Cuáles son los elementos y las relaciones que configuran esta cultura y la distinguen de otras formas de cultura posible, por ejemplo, de la cultura *escolástica*? Las respuestas no son simples y sobre muchos puntos de detalle existen, todavía hoy, discusiones eruditas que no permiten el acuerdo unánime entre los estudiosos. Además, si las respuestas quieren ser útiles para un lector u oyente *no iniciado* éstas deben dejar de ser *generales*.

Recordemos algunos datos elementales. Los monjes, desde la fundación misma de su género de vida religiosa, han alcanzado su formación no en el conjunto de una *escuela*, bajo la guía de un *maestro*, por medio de la *quaestio*, es decir una *cuestión* o un *problema* sino, ante todo, *personalmente* bajo la *conducción de un Abad*, con la ayuda constante de un *padre espiritual*, por medio de la *lectura contemplativa* de la Sagrada Escritura, de los Padres de la Iglesia y, a través de ellos, del trasiego de una sensibilidad e inteligencia cristianas de la rica herencia de la cultura griega y latina, en el cuadro de la *vida litúrgica* de la Iglesia con su riquísimo sentido cósmico y divino a través de los grandes ciclos, las fiestas y las *horas* de cada día, a fin de

adquirir la *convicción viviente* de que el sentido último del tiempo no está ni en su *paso* ni en la angustia que provoca su *pasar* sino, ante todo, en la posibilidad real de su *celebración*. En el límite del ideal de su vocación, para todo monje, *celebrar* eso es *existir*. Son estos elementos, estas relaciones, en su densidad peculiar los que en su conjunto configuran una *cultura monástica cristiana* cuya característica primera es ser *desinteresada y contemplativa*.

Desde la fundación de San Benito hasta el siglo XII, el *medio monástico* ha ido alcanzando una identidad y diferenciación propias, pero este hecho, en el que cabe una multitud de matices y gradaciones, no significa de ninguna manera que el *medio monástico* se concibiera a sí mismo y se viviera como una *contra-posición* y, menos aún, como una *exclusión* respecto del *medio escolástico*. Ambos *medios* expresan de manera *sinfónica* la verdad de la unidad de la vida religiosa de la Iglesia católica a lo largo de su historia. Esto significa que estos *medios* -en el sentido de *ámbitos* diferentes- son también *medios* en el sentido de *instrumentos* que pueden ser elegidos para alcanzar el único Bien Necesario: Dios mismo, sólo Dios. La radicalidad de la exigencia del Bien Único, Dios, suscita la diversidad y riqueza relativa de los medios y caminos que se ordenan a él a través de la diversidad de los hombres y de la historia. Ciertamente el *medio monástico* y el *medio escolástico* han estado *en relación* y por esto mismo *en contraste*, es decir, en la experiencia llena de significados concretos de la *multivocidad*.

Si como conviene al interés de nuestra comprensión del tema propuesto se abandonan rápidamente estas consideraciones generales, habrá que pasar a la reflexión de los hechos y los textos. Veamos, entonces, el caso de un monje y un escolástico que pertenecen ambos al s. XII: S. Bernardo de Claraval y Pedro Lombardo, el célebre autor de las *Sentencias*. Es apropiado recordar que estos hombres fueron *amigos*, y sigue siendo útil para comprender y experimentar lo que se quiere decir aquí considerar el caso de dos textos que admiten la comparación porque son, respectivamente, dos *Prólogos*. Se trata en Pedro Lombardo del *Prólogo al Comentario de las Epístolas de S. Pablo* y, por otra parte, del *Comentario al Cantar de los Cantares*, el *Primer Sermón*, de Bernardo de Claraval.

En Pedro Lombardo se conoce el descubrimiento relativamente reciente de un texto del *Comentario a las Epístolas de S. Pablo* que difiere del conocido y editado aunque su contenido es substancialmente el mismo³. Si dejamos cautamente de lado este hecho que interesa a la erudición del texto citado, ¿qué queda? Una enseñanza dada a estudiantes a través de fórmulas absolutamente *impersonales* que, paso a paso, introducen *distinciones, divisiones y subdivisiones* guiadas por una firme voluntad de *claridad* en razón de que el texto estudiado aparece como una *quaestio*, una *cuestión o problema* que se ha decidido *elucidar*. El propósito es igualmente *claro* desde el comienzo: se trata de un *saber -sciendum quod-* a través de un método -la *quaestio, quaeritur, quare-*. Importa señalar el carácter insólitamente contemporáneo de la actitud y el método, ya que Pedro Lombardo trata *metodológicamente* las *Epístolas* de S. Pablo como *cualquier otro documento histórico*, esto es: como un *verdadero problema* en el que es preciso discernir la cuestión del *autor, la fecha de su escritura, el plan, las diversas circunstancias*, etc.

Además es preciso tener en cuenta el denominado *estado de la cuestión*, es decir la opinión interpretativa que han vertido sobre este texto las *Auctoritates*, las Autoridades. A partir de este examen el Maestro *escolástico* hace su elección y la justifica con argumentos ajenos y propios. Por último, este procedimiento requiere en el Maestro la referencia a los *Comentadores antiguos*: Pelagio, leído bajo el nombre de S. Jerónimo, Haimón el Abad del monasterio de Halberstadt, y el contemporáneo Gilberto de la Porrée. El texto de Pedro Lombardo, uno de los más grandes escolásticos del s. XII, es poco personal y poco original. Pero precisamente por esto es completamente *eficaz* y alcanza una gran influencia posterior.

Veamos ahora qué ocurre con el texto citado de Bernardo de Claraval. Lo primero que se advierte es que *suen*a de otra manera: “A vosotros, mis hermanos, es preciso decir otra cosa que a los otros, a los del siglo, o en todo caso, hay que decirlo de *otra manera* [...]”. Lo primero que impresiona de estas breves palabras es su carácter *personal*. El monacato no ha sido ni es una *experiencia de masas*. Se trata de la experiencia de una persona que se dirige a otras personas que son sus oyentes o eventuales lectores *bien determinados*, a fin de darles una enseñanza que les *esté adaptada* en razón de *su ser y su vida*. En efecto, éstos no son *seculares* a quienes se pueda enseñar las verdades de la fe tal y como están obligados a conocerlas *todos*. No. Son hombres *espirituales*, que reclaman una *doctrina espiritual*, una *sabiduría*, hombres que, desde hace largos años, “se ocupan -día y noche- con las *realidades celestes*” y, lo que es más, *se ejercitan* en ellas con cuerpo y alma, es decir, con todo su ser y toda su vida. Ahora bien, la enseñanza que estos hombres reciben es *teológica*, pero esta teología está fundada en la *experiencia* de su propia *vida de fe* en el monasterio. Esta enseñanza teológica presupone una ascesis rigurosa y continua y su resultado no es alguna *formulación teológica* necesariamente discursiva y promotora de una nueva luz especulativa sino, ante todo, la *experiencia del gusto*, una manera concreta, viviente, sabrosa, de adherir a la verdad y, en *último término*, de *amar a Dios*. Bernardo utiliza imágenes poéticas y religiosas que extrae de la S.E. y las ordena en un *theoricus sermo*, es decir, *no* en un discurso teórico -como traducen inadvertidamente algunos- destinado a promover *ciencia, discusión y más ciencia*, sino *experiencia espiritual*. Esta *experiencia* no niega todos y cada uno de los medios racionales disponibles: conceptos, razonamientos, juicios, sino que permite trascenderlos en razón del *objeto* que se *busca*: *Dios*. Esta experiencia que trasciende lo puramente conceptual -después de haberlo utilizado- requiere un *don de Dios* en quien enseña y en quienes escuchan y aprenden, ya que una vez más es Dios quien enseña y es también Dios a quien hay que orar para poder aprender. El fin aquí, en el *ámbito monástico*, no es sólo un saber que se constituya como *ciencia* de Dios sino que -sin negar ni discutir esta posibilidad- se intenta alcanzar *un contacto viviente con Dios, una profunda adhesión personal a Él*. De allí que el lenguaje sea inevitablemente el del amor y, por consiguiente, el de la *poesía* y el del *símbolo* y que, en consecuencia, ciertos términos aparezcan con una frecuencia y una densidad inusuales: *afecto, atracción, dulzura*, en tanto estados del hombre y operaciones de Dios. Esta *experiencia* no es sencilla, no es fácil, está llena de los

espejismos del *falso yo* y de la multitud de sus máscaras con las que pretende ocultarse a los demás y a sí mismo pero, en todo caso, la *suavidad de Dios* derrota todos los obstáculos e instaura en el corazón del monje un entusiasmo *purificado* que hará que este corazón se *dilate* y *ascienda* por grados sucesivos de arrepentimiento y de perdón unificador hacia la altura del Himno litúrgico. Lo que enseña el texto de Bernardo no es una *lectio escolástica* sino la experiencia de un Cantar paradigmático que asume la realidad del deseo y de la posesión, un *Cantar de Amor* que una vez oído *obliga a amar*, porque el que ha escuchado lo ha hecho con *todo su ser* y no sólo con su inteligencia dialéctica. De tal modo, aquí cantar este Cantar es empezar a *ser esjatológicamente*. La palabra guía aquí no es *quaeritur*, *sciendum*, *scientia* sino, precisamente, *experiendum*. Y Bernardo concluye: “Un cántico de este género, sólo la unción lo enseña, sólo la experiencia lo aprende. Los que tienen experiencia lo reconocerán. Los que no la tienen *que ardan en deseo* no tanto de conocer cuanto de experimentar”⁴.

Los grandes temas de la cultura monástica medieval

La cultura monástica medieval tiene dos fuentes claramente identificables: por una parte, se trata de la llamada *grammatica* que en el lenguaje de esta época significa, ante todo, la *literatura* disponible y; por otra, la *esjatología*. En un sentido, entonces, esta cultura es perfectamente consciente de que necesita de la *littera*, de la *litteratura*, para *ir a Dios* a través de un conjunto de textos selectos que permiten aproximarse y expresar aquello que se percibe de Él; en otro sentido, es preciso *trascender* continuamente los textos de esta literatura para así tender hacia la *vida eterna*. Esta fue la *experiencia* del monacato desde S. Benito y se complementó después de la reforma carolingia con la influencia de S. Gregorio y la importancia que le dio al dinamismo *esjatológico*.

Mencionar aquí la presencia de una serie de *temas* en la configuración de la cultura monástica medieval debe llamar nuestra atención hacia la palabra *tema* y su significado *musical* profundo e ineliminable, el cual difiere *-toto caelo-* del término *concepto*, propio de la ciencia especulativa en la que se enuncian y se demuestran *tesis*. En la *experiencia* de la cultura monástica -como ocurre en la música- no se demuestra nada; se trata, en cambio, de que ciertas personas deseen alcanzar y poseer una *experiencia in-descriptible*. El requerimiento del conocer no procede aquí de la naturaleza, las leyes y los procedimientos de la ciencia especulativa sino, ante todo, de las exigencias de la *expresión* y del *conocimiento simbólicos*. Análogamente a lo que ocurre en la música o en la poesía, donde se experimenta el desposorio del sonido con el sentido y se realizan variaciones sobre *temas* simples y ricos a la vez, a fin de instaurar verdaderas arquitecturas de sonido y de sentido, en el lenguaje monástico se trata de promover una composición por vía de imágenes rigurosamente concretas, que suscitan con fuerza admirable la *memoria espiritual* y, entonces, la correspondencia exquisita de sonidos, sentidos, colores, tonos y matices, sobre el trasfondo invariable de la Sagrada Escritura, la enseñanza venerable de los Padres y el Magisterio de la Iglesia en la totalidad de los ciclos de la liturgia. El hecho de que este lenguaje monástico renuncie inicial y deliberadamente a la *demostración* propia

de la ciencia no significa que *no sea inteligible y atendible* en el orden diverso del conocimiento humano; significa simplemente que *ha renunciado* a ser un lenguaje *abstracto* cuyo resultado sean *abstracciones*, justamente, porque está ordenado a promover *iniciaciones*.

La totalidad de los *temas* de la cultura monástica medieval está inspirada en la riquísima cantera de la S.E., pero este hecho no excluye la apelación frecuente a fuentes y textos de la literatura clásica. Así, por ejemplo, para referirse a la *felicidad celeste* se evocará el *locus amoenus*, la *edad de oro*, el *Eliseo*. En cada uno de estos *topos* hay no sólo fuentes clásicas, sino el trasiego que opera sobre ellas la sensibilidad e inteligencia monástica cristiana preparadas por la lectura y contemplación de los Padres.

Hay un hecho en la totalidad de la literatura de la cultura monástica que reclama toda nuestra atención: en esos textos *siempre* se trata del *cielo*, aun cuando el objeto de la consideración no sea el de la *beatitud celeste*. En suma: se reconoce la presencia *orgánica* de un tema principal -*el cielo*- y, por esto mismo, de un *organismo temático* correlativo, rico y diverso, que apunta esencialmente a las mismas realidades a las que aspira y se eleva el corazón, la inteligencia y la vida toda del monje. En todo caso, los diversos temas de esta cultura monástica medieval no se establecen en un orden lógico sino, precisamente, *musical*.

La primacía del tema del *cielo* está testimoniada no por alusiones aisladas en algunos textos, por algunos capítulos en ciertos libros, sino por obras enteras. Recordemos algunas de ellas: *Del deseo celeste*⁵, *Para la contemplación y el amor de la patria celestial, que no es accesible sino a aquellos que desprecian el mundo*⁶, *De la felicidad de la patria celeste*⁷, *Alabanza de la Jerusalén celeste*⁸.

Esta cultura monástica *modulada* por el tema principal del *cielo* nos permite acceder a una experiencia del hombre que se corresponde totalmente con ella. En efecto, se trata de una persona para quien la raíz de sus deseos ya no está en las realidades de la *tierra*, del *mundo*, sino solamente en las realidades del *cielo*. De tal manera, el monje y el eremita aparecen como aquellos hombres que se hallan firmemente *implantados en el cielo* y, entonces, para quienes la raíz de su ser es *celeste*. Esta nueva *radicación* de lo humano del hombre es, a la vez, un don de Dios a través de la vocación monástica, el resultado de una continua *conversión de vida y costumbres* y es, también, lo que constituye el profundo *humanismo monástico* que desde su simplicidad puede tener una respuesta para cada tiempo del hombre en su historia.

Veamos ahora cómo y por qué la *radicación celeste* de la vida y la cultura monástica medieval promueve la inteligibilidad *musical* de un conjunto de *temas*. Ante todo, el tema de *Jerusalén*. S. Bernardo define al monje como el habitante de Jerusalén: *monachus est Ierosolymita*. Sin embargo, no se trata de la ciudad en la cual murió Jesús de Nazaret, en la montaña sobre la que se nos dice que habrá de volver. No se trata de un sitio sino, más bien, de una dimensión. En efecto, para el monje Jerusalén está en cada monasterio que, efectivamente, *mide* su renuncia al mundo y al pecado y que, por lo mismo, constituye la ocasión para acercarse a Dios y con-vivir cotidianamente con sus santos y sus ángeles. Cada monasterio, entonces,

participa de los dones preciosos de Sión y los comunica a los que *viven* en él y, en una medida que realiza cada día, experimenta los bien espirituales que son propios de los *santos lugares* a causa de la vida, la muerte y la resurrección de Cristo Jesús. S. Bernardo precisa: “Jerusalén designa a aquellos que, en este mundo, llevan una vida religiosa, ellos imitan, según sus fuerzas, al precio de una vida honesta y ordenada, las costumbres de la Jerusalén de *lo alto*”⁹. Concretando aún más -si cabe- sus propias palabras, se refiere a la experiencia de uno de sus *novicios* que ha abrazado la vida monástica de un modo tal como para hacer verdadera en su vida personal la expresión de S. Pablo: “*conversatio nostra in caelis est*” (*Phil.* III, 20). Así escribe S. Bernardo: “Se ha convertido no en un *visitante* que admira la ciudad celestial como un *curioso*, sino como *uno de sus devotos*, de sus *ciudadanos* con título legítimo; no de esta Jerusalén de la tierra que está en relación con el monte Sinaí que con todos sus hijos existe en la esclavitud, sino con la *Jerusalén de lo alto*, que es *libre* y que es *nuestra madre*. Y si lo queréis saber, se trata de Claraval. Allí se halla una Jerusalén que está asociada a la de los cielos por la *devoción* de todo corazón, por la *imitación de la vida*, y por un parentesco espiritual real. Allí está, de ahora en adelante, *su reposo*, conforme a la promesa del Señor, por los siglos de los siglos; él (el novicio) ha querido habitar allí, porque halla si no la visión, al menos *la esperanza de la visión*, en toda certeza, de la *paz verdadera*, de la que está dicho: “la paz de Dios supera todo sentimiento”¹⁰. Como señala profundamente Dom Leclercq, en referencia al tema de Jerusalén: “lo que importa de Jerusalén no es lugar donde se encuentra sino la vida que se vive allí, es decir: la vida misma de Dios”¹¹.

En la *teología de la ciudad* que se puede discernir en S. Pablo, la Jerusalén *terrestre* prefigura la Jerusalén *celeste* en una curva de sentido que va desde los Profetas del A.T. hasta el Apocalipsis. Ligados al tema de Jerusalén, la *ciudad de lo alto*, aparecen dos temas estrechamente relacionados: el tema del *Templo* y el del *Tabernáculo*. Se trata de símbolos de la presencia de Dios y de la vida que se desarrolla eternamente en su morada¹².

La Jerusalén de *lo alto* atrae como un fin la vida del monje y hace que éste busque elevarse allí por todo lo que, de alguna manera, la evoque y efectúe un ascenso a esa *ciudad del cielo*. Esta verdadera *anábasis monástica* introduce en su movimiento el despliegue de *otros temas* que se relacionan connaturalmente con ella. De manera inmediata y completamente razonable: el tema de la *Ascensión* de Cristo. Piénsese en la importancia que habrá tenido este tema para la cultura monástica para que S. Bernardo le haya dedicado un número mayor de Sermones que los que escribió sobre el tema de la *Pasión* de Cristo¹³. En un sentido cierto y profundo toda la vida monástica ha sido y sigue siendo una *radicalización* de la vida cristiana del bautizado, y esto significa concretamente no sólo la renuncia real al mundo y al pecado en lo específico de su vocación al desierto, la soledad o el cenobio sino, también, la *tensión especial* con la que adora y realiza en su propia vida el *misterio de la Ascensión* que invita a *habitar en las regiones celestes*.

Explica Dom Leclercq que en el momento de la Ascensión de Jesucristo al cielo, los hombres testigos de este hecho fueron advertidos por dos ángeles de que no lo verían más hasta su regreso, y que entonces era el tiempo de sembrar la semilla del Evangelio por toda la tierra. Y añade el célebre estudioso benedictino que sólo los monjes conservan el privilegio de *seguir mirando hacia lo alto*, donde ascendió el Señor. Ellos saben que a pesar de la fidelidad de su gesto sobre esta tierra no verán a Jesucristo, sino que vivirán de la fe en su monasterio. Perseverando en su lugar con *santa estabilidad*, vivirán cada día la cruz de *amar sin ver* y, sin embargo, *mirando constantemente* en la dirección en la que el Amado ha partido. Fijarán su mirada en el Dios invisible pero presente. Y su testimonio en el mundo será, siempre, *mostrar con su existencia la dirección hacia la que hay que mirar y esperar y -un día- ver*. Esta tarea puede ser muchas veces penosa, pero su propósito es acelerar por medio de la oración y el deseo la plenificación del Reino de Dios¹⁴.

Hay otro tema importante ligado al de la Ascensión: es el de la *Transfiguración*, ya que ésta era el anuncio de la Ascensión. Pedro el Venerable, monje de Cluny, introdujo en su monasterio y en el monacato en general esta fiesta *-oriental-* de la Transfiguración (que tardó tres siglos en ser incorporada al calendario oficial de la Iglesia romana), compuso el *Oficio* para la fiesta y escribió un largo tratado, bello y lleno de recta doctrina, sobre este tema¹⁵.

Otro de los temas constantes de esta cultura monástica es el de la *vida angélica* como medida de la vida monástica. Nuestro tiempo y nuestra cultura tienen enormes dificultades para comprender correctamente el significado de este tema, más allá de ciertos episodios actuales de interés por la realidad de los ángeles, no siempre libres de serios errores teológicos así como en la fe. ¿De qué se trata? ¿Acaso lo que se propone es *huir* de los propios deberes y responsabilidades en una *pseudo* contemplación de seres definidos como espíritus puros de los que, en resumen, se conoce menos acerca de su naturaleza que de las funciones que cumplen continuamente delante de Dios y junto a los hombres? ¿Se trata de evadirse de lo sensible, de des-encarnarse y así deslizarse hacia alguna forma posible de *angelismo*? Uno de los aspectos más constantes de la vida monástica a través de su historia y que ha desconcertado a muchos es la sencillez de su *realismo*. El hombre no es un ángel, no puede serlo. El hombre que se ha hecho monje tampoco. Si su vida monástica se mide por la *vida angélica*, esto significa, ante todo, que lo hace por aquellas funciones que son propias de los ángeles: *adorar, alabar, glorificar a Dios*. La referencia a la *vida angélica* desde la vida monástica indica, claramente, cuál es el lugar y el valor que en esta vida tiene la *oración*, de tal manera que en el monje *ser* y *oración* se conviertan y éste sea un *orante*.

El interés y la referencia ejemplar al tema de los ángeles no es entonces “una hipérbole llena de equívocos de la que una sana teología, que ama los términos propios, tendría que desconfiar. Se trata, ante todo y por sobre todo, de una equivalencia que traduce valores *esjatológicos*”¹⁶. Por último, el testimonio de la vida de cada monje fiel a su vocación, medida por esta exigencia de la vida angélica, es simplemente recordar que a pesar de las apariencias el

hombre *no está hecho para la tierra* sino, en todo caso, para *un nuevo cielo y una nueva tierra*, para una existencia *eterna y celeste*.

Otro tema importante dentro de la cultura monástica que consideramos es el del *vuelo* que remedia la experiencia del *peso* que puede caracterizar a la existencia del hombre en la fe. La fuente de inspiración para este tema del *vuelo* se halla en el libro de los *Salmos*, *Salmo 54*, donde se lee: “¡Quién me diera alas como a la paloma / para volar y reposar”¹⁷. Ya Orígenes trata el tema y S. Gregorio lo explota eficazmente y contribuye a que su vocabulario penetre la experiencia y el lenguaje monásticos y, también, el de los místicos como es el caso de Santa Teresa del Niño Jesús. También pueden citarse S. Bernardo y otros autores con una larga lista de pasajes que contienen el tema señalado. En todo caso, no se trata de una actividad que tenga su epicentro en la iniciativa personal, algo que el hombre con su inteligencia y sus solas fuerzas podría *hacer* sino, más bien, un *don que pide* desde la angustiada necesidad de su presente y cuyo *fin* no es el vuelo mismo sino, ante todo, el *reposo* en Dios. Los distintos autores han expresado unánimes el *deseo de Dios* a través de una imagen cara a la experiencia del sufrimiento del hombre.

El mismo *deseo de Dios* ha llevado también a pensar en la substitución de la concupiscencia de la carne por la del espíritu. Para llevar a cabo esta operación se las coloca en paralelo y se insiste en el resultado de la concupiscencia del espíritu, a saber: reconfortar el alma fatigada por medio de la esperanza en la gloria futura¹⁸. Aquí aparece un aspecto importante de la vida monástica en la consideración concreta de las *ascesis*. En efecto, en lugar de insistir en los aspectos negativos, en el sentido de todo lo que se niega, rechaza, abandona, este modo de expresión coloca el acento sobre el aspecto positivo del *impulso hacia Dios*, la *tendencia* hacia el *fin último* y absoluto del hombre: *Dios deseado y poseído plena y eternamente*.

Por último, el *deseo del cielo* promueve un tema entrañable de la cultura monástica que se recoge en innumerables textos: el tema de las *lágrimas* que nacen del deseo de Dios y de la *compunción* de amor. Estas lágrimas no son las que todos conocemos: las nuestras, espontáneas, naturales y provocadas por alguna forma del mal en o fuera de nosotros. No. Estas lágrimas son un *don de Dios* y esto significa que, en este sentido, el hombre que es el monje tiene que *aprender a llorar según Dios*, no según su sola naturaleza humana. Éstas son lágrimas de *caridad*, lágrimas *suaves*, que tienen su causa en el sentimiento de la *dulzura de Dios*. En el monacato de la edad media hay toda una literatura de *suspiria* que corresponde a esta situación¹⁹.

Hasta aquí una breve y rápida enunciación de *los temas* que expresan, de una manera diferente en cada caso, el *deseo* o la *devoción del cielo* en el tejido viviente de los textos de la cultura monástica medieval, y que poseen, sin duda, una fuente común en la S.E. y en los Padres.

Hay un hecho que merece destacarse por su importancia. Junto a los textos extremadamente bellos y profundos en los que aparecen los temas mencionados en su organicidad sinfónica respecto del tema del *deseo del cielo*, hay también una *iconografía del deseo del cielo* que acompaña a esta literatura monástica y que no es menos rica ni menos poética que aquella otra que procede de los textos literarios. Uno de los textos más copiados y

editados ha sido el poema de S. Pedro Damían titulado *Sobre la Gloria del Paraíso*. Se trata de una composición en estrofas que se destaca por la densidad de su vocabulario y el ritmo musical que la expresa, todo lo cual la hace prácticamente intraducible. Desde el comienzo se enuncia el desarrollo posterior: el alma está *sedienta* de la fuente de la vida eterna; el alma se experimenta a sí misma *encerrada* en la clausura de su carne y *desea verse liberada; exiliada*, el alma aspira a gozar, finalmente, de la patria eterna. Esta felicidad que desea el alma, la ha perdido a causa del pecado, por esto desea contemplar *la gloria*. A partir de los sufrimientos de la vida presente se despierta y crece en el alma el *recuerdo del paraíso perdido*. Para dar una cierta idea de esta felicidad sin mengua, total, se acude a la entrañable belleza del *cosmos bíblico*, el cual resulta de la *belleza del cosmos* penetrada por la *dulzura creadora e inefable del Cordero*, quien realiza el acuerdo total de todas las dimensiones que se hallan en tensión, la carne y el espíritu, la salvación, el conocimiento y el amor recíproco de los elegidos. *Con-cordia suma* en el *Gozo sumo* del Dios Vivo que hace vivir todo. Pero, llegados aquí, el texto nos reserva una nueva y magnífica apertura: esta felicidad sin defecto *no* es estática, no alcanza un límite fijo más allá del cual no pueda crecer y ser. *Admirablemente*, por una misteriosa dignación de Dios, esta felicidad crece a medida que da satisfacción y satisface en la medida en que crece; sin fin, deseo y posesión crecen recíprocamente porque Dios es inagotable²⁰. Así escribe S. Pedro Damían: “Siempre ávidos y siempre saciados, los elegidos poseen lo que desean: la saciedad no se convierte jamás en fastidiosa, el hambre que sostiene el deseo jamás es dolorosa. Deseando comen sin cesar, comiendo no cesan de desear”²¹. Las alegrías y los gozos que colman los sentidos espirituales se renuevan cada vez más, porque *Dios se comunica* más y más. Pensar, desear la Gloria de Dios bajo estas condiciones indicadas es, de alguna manera, participar ya de ella desde el destierro, el exilio, porque es mostrar que se ama a quien se *espera poseer* y *ya* ha comenzado a *darse, dándonos el desearlo*. La gloria, abismo infinito de Dios, don.

Otro autor que ha desarrollado el tema del *deseo del cielo* ha sido Juan de Fécamp. Su obra entera es una larga y sostenida *aspiración* hacia Dios. Esta obra es muy importante, ante todo, porque es *bella* y, precisamente, a causa de su belleza ha tenido una enorme influencia posterior: indica Dom Leclercq que bajo los nombres de Casiano, S. Ambrosio, Alcuino, S. Anselmo, S. Bernardo, y bajo el título de *Meditaciones de S. Agustín*, fue el texto espiritual más leído antes de la *Imitación de Cristo*.

La literatura monástica medieval fue, en una gran medida, literatura de la *compunción* en su doble origen: por un lado, el dolor del alma que *se sabe* pecadora e inclinada al pecado; *compunctio paenitentiae, timoris*; por otro, el dolor que provoca el deseo de Dios y de su posesión²². S. Gregorio, monje y después Papa, fue quien más insistió en este segundo aspecto de la *compunción*: posesión oscura -en la fe- de Dios, posesión cuya conciencia *no dura*, que duele perder y que se desea reencontrar. La compunción del *corazón* tiende a convertirse en compunción de *amor*, de *dilección*, de *contemplación*. Tiene que quedar claro que la *compunción* de la que aquí se habla es una *acción de Dios en nosotros*, una especie de *impacto, toque agudo*

y *doloroso o quemante*²³. Dios nos toca con *punta* insistentemente, *cum-pungere*, para despertarnos agudamente del *sopor* que provocan las cosas del mundo, y volver el alma *atenta a Dios*²⁴. La compunción, en suma, es un misterioso *trabajo de Dios en nosotros*, por medio de los flagelos de los innumerables sufrimientos de la vida de cada día, contradicciones, pruebas, tentaciones y aun faltas y pecados, de todo lo cual Dios espera extraer un *gran bien* para el hombre y que es un *don* que nosotros *no alcanzamos a comprender*. Se trata de una *purificación pasiva* que exige de nuestra parte el consentimiento leal²⁵. La compunción bajo la diversidad de sus formas tiene por fin introducir en el alma *la nostalgia de Dios*.

Por otro lado, la *compunción* ayuda a sostener, acrecentar y vivir el deseo de Dios en el seno de la cultura monástica y a considerar la vida monástica como una *anticipación o iniciación a la vida eterna*. Todas las cosas y todos los hombres se discernen allí *esjatológicamente*: el presente es sólo *interim*; esta nueva sensibilidad y juicio no le quitan realidad o importancia propias, simplemente hacen que no se las perciba ni se las juzgue como *últimas*. Tan importante es el presente, *interim*, que es justamente en éste donde se dan dos temas relacionados: el de la *prelibación* y el del *ocio*.

El tema de la *prelibación* apela desde su enunciado mismo al orden de lo sensible y de los sentidos y entre ellos, concretamente, al sentido del *gusto*. Este *avant goût*, esta *pre-gustación* engendra en el alma una alegría, una exaltación, una especie de ebriedad *en la fe y en la ascesis*, de modo que no pueda ni deba ser atribuida a ningún agente excitante natural. Se trata de una *sobria ebriedad* -en la fórmula que ha hecho clásica la ascesis- y del gozo de la vida hondamente espiritual.

Por otra parte, el tema del ocio *anticipa* sobre esta tierra el *reposo* que se espera alcanzar en la vida eterna. Esta vida, frecuentemente, se define como *otium, vacatio sabbat*²⁶. Términos todos que reclaman una recta comprensión, ya que el *otium* es un justo medio entre dos peligros: la *otiositas* y el *negotium*. El *otium* -en acuerdo perfecto con la doctrina ética de Aristóteles- es la gran ocupación de la vida del monje: *negotiosissimum otium*, como declara S. Bernardo y tantos otros con él. El tema se inspira en la S.E., y aun cuando autores como Séneca o Plinio hablen, por ejemplo, de *otium pingüe*, un autor monástico como Guillermo de Saint-Thierry lo entiende en un sentido nuevo: el reposo lleno de las actividades de la contemplación²⁷.

¿Cuál sería la importancia del tema de la *pre-gustación* del cielo para la caracterización de la cultura y la teología monásticas? Inmensa. En efecto, la *pre-gustación* señalada es de orden *esjatológico* y, por tanto, es necesariamente imperfecta visión de Dios. Esto quiere decir que para esta cultura monástica la contemplación que la define y articula interiormente es, ante todo, un acto de fe, esperanza y amor. Esta contemplación no aparece al final de una cierta actividad discursiva de la inteligencia, no es el premio que proporciona la adquisición por medio del estudio de una cierta ciencia y tampoco tiene como fin aumentar los conocimientos especulativos²⁸. Esta contemplación está ordenada a sostener las diversas formas del *amor que espera la beatitud celeste*, es decir: la posesión obscura en la fe y el deseo. Dado que la contemplación en sentido

pleno es *posesión en la luz*, ésta no tendrá lugar sino en la *luz celestial*; estrictamente es imposible sobre la tierra. Pero, ente tanto, sobre esta tierra, en el camino, es posible pedir y obtener de Dios un *don*, una *anticipación real*, en suma: un deseo de Dios que Dios *da* en la medida en que *ya ha comenzado a darse*.

Desear el cielo constantemente -como se pide al monje- es, sin duda, amar a Dios con *un amor* que los monjes llaman a veces *impaciente* y que, sin embargo, hace que con el aumento del deseo aumente también el *reposo en Dios*. Ahora bien, así como la saciedad que procederá de la *visión facial de Dios* tiene como condición necesaria *la muerte*, así también la *prelibación o pregustación* tienen como condición necesaria que el hombre *muera al mundo*. En suma: no hay contemplación sin *mortificación*. No hay adhesión sincera, concreta y profunda a Dios sin desprendimiento igualmente sincero, concreto y profundo del *mundo* en tanto que enemigo de Dios. Pero esta *devoción al cielo*, tema central de la cultura monástica del medioevo -en torno al cual se organiza *sinfónicamente* la unidad de una diversidad de temas vistos brevemente aquí- no es un asunto exclusivo de monjes sino, más bien, obligación espiritual de todo cristiano, de todo bautizado. Este punto preciso debe ser destacado para tratar de comprender por un lado la *peculiar concentración* de la vida monástica respecto de la vida cristiana de los fieles, en el sentido de su *radicalización*, y por otro lado tratar de discernir y aprovechar la *típica irradiación* de los bienes espirituales más grandes y más altos de la cultura monástica hacia la cultura secular. Y esto en el modo más humilde y piadoso en el que la *vida de la cultura monástica* se hace *forma de existir* en un hombre y en una institución que renuncian deliberadamente a *los excesos* que caben en la obsesión por demostrar, vencer, conquistar y construir, y se realiza y se presenta con una recia vocación ontológica: ser lo que su nombre indica en cada caso: cristiano, monje. Esta *memoria de lo que se es* comporta no sólo la exigencia elemental de la ontología sino la de *piEDAD* a causa del propio ser. Quizá nada mejor que el testimonio de un autor anónimo del s. XII para comentar esta intención que se vive y realiza cada día: “[...] si nosotros no podemos hacer esfuerzos dignos de la eternidad, al menos por el deseo de las realidades eternas, a pesar de que somos tan bajos, tan lentos, sin embargo ya nos encaminamos hacia ellas. Se busca comer en la medida en la que se tiene hambre, reposar en la medida en la que se está fatigado; de la misma manera, es por la calidad de un santo deseo que buscamos a Cristo, que nos unimos a Él, y que lo amamos”²⁹.

La vida monástica como existencia icónica

En este punto intentaremos mostrar uno de los aspectos decisivos y admirables de la vida monástica en su capacidad de irradiación en la cultura contemporánea.

San Agustín decía -con razón- que el hombre *marcha en la imagen*; el hombre que vive dentro de la cultura contemporánea también. Pero cabe preguntar: *¿cuál hombre? ¿cuál imagen?*³⁰ Ante todo, un hombre inmerso en un piélago de imágenes innumerables, diversas, y en general agresivas, donde el *icono* es simplemente ignorado o trivializado de modo tal que toda imagen o signo visible pasa a ser llamado *icono* y es susceptible de ser comercializado

ahondando así *el abismo de su insignificancia*. Del *icono* hablan ciertas filosofías del lenguaje, pasando por el lenguaje operativo de la informática, hasta el contenido de la estrategia en la comunicación de masas o la propaganda. Hay, en suma, una presencia obsesiva y aun crispada de un cierto tipo de imágenes y, correlativamente, una experiencia humana que a través de los ojos y su mirada desarrolla una peculiar *bulimia* según la cual el hombre se piensa a sí mismo como un *voraz consumidor* de imágenes de todo tipo. Este hombre, sin embargo, no logra evitar el conocido *desencanto* que ha hecho del hombre alguien *desfigurado*, del cosmos algo en proceso de ser *destruido* y de la fragmentación y distorsión de las imágenes verdaderos *anti-iconos*.

Cuando aquí se intenta considerar la vida monástica como una experiencia *icónica* genuina, ciertamente no nos referimos al hombre e imagen descritos brevemente arriba. Por lo contrario, se trata de un hombre que *busca a Dios* con aquella *seriedad* e *intensidad* que comprometen todo su ser y obrar, y la imagen o *icono* del que se trata procede de la *vida de la fe religiosa*. Más aún, a fin de evitar toda confusión posible, en el *icono* así entendido hay que destacar su ineliminable significación sagrada y eclesial, ya que todo *icono sagrado* proviene de una cierta *contemplación* de Dios Uno Trino, de la Madre de Dios y de los hombres, de los santos, y de la vida de la Iglesia en su historia santa. En suma: *contemplación* de Dios, del hombre y del mundo. *Contemplación*, no construcción racional demostrativa de carácter filosófico o científico; *contemplación*, no construcción estética, cuyo centro de iniciativa se halle en el artista como *sujeto soberano y medida exclusiva* de su arte. *Contemplación teológica* como acto de *acogimiento* piadosísimo de la Revelación de Dios en *colores y formas* que en el *icono* lo sirven como una verdadera *doxología visiva*. *Contemplación litúrgica necesariamente dinámica* que invita a todo hombre a *re-conocerse* en la manifestación viviente de la Verdad *aquí y ahora*, y así orar, arrepentirse y experimentar la poderosa unificación de su ser, la cual no procede de él mismo, sino de la fuerza y la gracia topoderosas de Dios.

Bajo estas condiciones, quizá resulte más comprensible ahora por qué el *icono sagrado* no tiene por fin *hacerse ver a sí mismo* -cualquiera sea la excelencia en la belleza que pueda alcanzar en su historia- sino, ante todo, *hacer ver*. Este *fin transitivo* del *icono sagrado* exige una humildad connatural en el sentido preciso en que se constituye intencionalmente como *realidad pontifical*, como ser que se destina a *ser atravesado y abrir* a otra realidad que la suya propia, la cual lo trasciende infinitamente. En el *icono sagrado* hay una asimetría, una desproporción asumida deliberadamente entre su *ser imagen de* y aquello que *hace ver* y aquello donde permite *ingresar*. De una manera unánime la tradición iconológica habla de los *sagrados iconos* como de *ventanas que dan a Dios*. Así, entonces, los santos iconos no sólo son *signos* de la realidad divina sino, también, *medios* que aseguran el *pasaje* seguro hacia aquella realidad. Esto es así, entre otras importantes razones teológicas, porque todos y cada uno de los iconos sagrados están *centrados* en la realidad de la *encarnación y resurrección* de Cristo. Bajo las condiciones que le son propias a través de circunstancias características a favor de los diversos *estilos monásticos* y del tiempo histórico mismo, la vida monástica se configura en términos de un verdadero *icono* que

como tal no reclama que se la vea a ella misma como un objeto de curiosidad antropológica o aun estética sino que, ante todo y por sobre todo, se constituye en signo viviente de la presencia múltivoca y *sinfónica* de Dios hacia la cual no cesa de *abrir y de irradiar*.

Los iconos y la necesidad de re-descubrir el lenguaje

El icono de María la Virgen Madre de Dios, nos recuerda que ella es llamada por la tradición *Purísima*. Ahora bien, ¿qué significa aquí *pureza*? Entendemos fácilmente el significado de este término cuando se trata del *agua*, del *aire* o, aun, del *vino* y, en general, de todo aquello que se constituye y existe sin alguna mezcla que haga inauténtico su ser: *oro puro*, *plata pura*, etc. Tenemos una dificultad mayor para entender el significado de la *pureza* referido al orden de la persona humana; sin embargo, podemos comprender que, como enseña el libro del *Apocalipsis*, la *Prostituta* representa la *Impura* por excelencia en la medida en que, justamente, la prostitución implica una *desintegración* profunda de la persona humana. Así, en la tradición de la Iglesia, la *Purísima* es aquella persona que encarna la *integridad* en el más alto grado.

Demos un paso más. Con la mejor tradición del pensamiento helénico sabemos que la *belleza* promueve y sostiene la emergencia del ser. Sabemos, también, con la tradición de la Iglesia, que la denominada *bondad de Dios* es, ante todo, el *amor de Dios* en el sentido preciso de fuente y don a la vez. Y sabemos que este *amor* Uno-Trino no se guarda celosamente en sí mismo para sí mismo, sino que se *desborda* y, más aún, se *vacía* de sí en la *kénosis* de la encarnación, pasión y muerte de Cristo a fin de *hacerse semejante en todo al hombre*, excepto en el pecado, ya que el Dios Uno-Trino en Cristo no sólo quiere liberar y salvar al hombre sino, ante todo, *deificarlo*. Es en esta perspectiva, que expresa y realiza *inmediatamente* todo *icono* de Cristo, donde se entienden de una manera nueva y profunda las conocidas palabras de *Juan*, 15, 13: “*No hay amor más grande que el de dar la vida por sus amigos*”. En efecto, aquí *el dar la vida* es el acto por el cual Cristo acepta la *kénosis* del *amar hasta el extremo*, es decir: hasta el extremo de la negación -libremente asumida- de su ser *verdadero hombre y verdadero Dios*. La existencia monástica no busca ante todo definiciones, *demostraciones racionales* sino que se construye silenciosa, y en un cierto sentido inconscientemente, a favor del *ritmo y profundidad de una experiencia de Dios*, de sí mismo y del mundo. Esta experiencia es -bien entendida- la de la *deificación*: “Dios se ha hecho hombre para que el hombre se convierta en dios (se divinice)” tal como enseñaran los Padres San Ireneo de Lyon (+ 202) y Atanasio de Alejandría (+ 373). La existencia monástica muestra -como ninguna otra- los peligros y los límites del lenguaje que intenta *decir* a Dios: continuamente en el pensamiento y en las palabras acecha el riesgo de caricaturizar e idolizar a Dios. De allí el *lugar* privilegiado que tiene desde sus comienzos el *símbolo* en el sentido de *significar en el orden de lo insondable*. Un dios pensado y dicho a la medida de nuestro temor, de nuestra desconfianza, de la miseria de nuestros límites, es un dios que aliena, que encadena, que ahoga, que promueve una muerte sin trasfondo. En cambio, en el *icono* de la Resurrección, Jesucristo Dios, después de su muerte, desciende al corazón mismo de

las tinieblas y al abandono donde yacía Adán -y con él toda la humanidad- y le da su mano para *levantarlo y resucitarlo*.

Para los iconos se cumple lo que Thomas Merton, cisterciense, escribe como exigencia del arte *sagrado*, al cual distingue del arte religioso: “en una imagen sagrada, los elementos materiales reencuentran una armonía espiritual que estaba perdida después que el mundo entero cayera junto con Adán; se convierten, por decirlo así, en los medios de transmisión del Espíritu Santo, con los cuales tienen ocasión de tocar a las almas por su poder espiritual oculto [...] La obra de arte sagrada debe ser auténticamente espiritual, verdaderamente tradicional, artísticamente viviente [...] Sin estas cualidades fundamentales, la obra de arte sagrada está muerta. Contemplar y amar este género de obra de arte tiene un resultado espiritual lamentable: nutrirse de alimentos putrefactos”³¹.

La existencia monástica puede ser *icónica* en la medida en que realiza la impronta con la cual fue creado el hombre: *kat'eikona*, a *imagen* y semejanza de Dios, teniendo como guía y modelo a la persona de Cristo, quien es *icono* visible del Padre, Dios invisible. Pero es sobre todo en el contraste con ciertas manifestaciones prerrogativas del mundo a través de algunas imágenes artísticas que esto, quizá, se comprenda intuitivamente. En efecto, piénsese en el siguiente texto que Paul Klee escribe en su *Diario* en 1915: “Cuanto más horrible se hace el mundo, como ahora, tanto más el arte se hace abstracto; un mundo en paz suscita un arte realista”³². Por su parte, el artista Jean Tinguely escribe: “El mundo está trastornado, desordenado, descompuesto. Estamos encadenados en nuestro progreso infernal, encerrados en un vasto circo de autodestructividad de carácter pandemónico. Y yo soy un maestro, un pensador de esta destrucción”³³. Estas expresiones se corresponden con la imagen del conocido cuadro de Edward Munch titulado, justamente, *El grito*, donde se reúnen la desfiguración del rostro humano y la oquedad de un dolor inenarrable. El *grito* en cuanto el rechazo del hombre contemporáneo al dolor y a la muerte. Piénsese, en cambio, en la curva de la existencia monástica que se despliega en una *aparente* monotonía de gestos y oraciones litúrgicas, trabajos y tareas menores que, en definitiva, cualquier otro hombre podría realizar mejor y, sobre todo, más rápido. *Aparente monotonía* porque en la existencia monástica ningún día es igual a otro, cada uno es un misterio imprevisible, diferente, donde independientemente de las tinieblas o la luz que puedan inundar al monje, existir consiste en *celebrar*. Así se entiende que esta existencia *celebratoria* excluya y combata continuamente el *ruido* externo, pero sobre todo *interno*, la crispación y la estridencia de las voces interiores y aun los alaridos con los que el *hombre viejo* se rebela ante un silencio que está lleno de alabanza, adoración y glorificación silenciosas en la experiencia, ahora, del *icono musical*.

NOTAS

- ¹ Entre la gran cantidad de estudiosos que han dedicado trabajos de síntesis, brillantes y profundos a nuestro tema -H. C. Haskins, el P. De Ghellinck, Paul Lehmann, B. Bischoff y otros, citados y utilizados por Dom Jacques Leclercq- queremos destacar aquí nuestra deuda enorme con la obra entera -libros y artículos especializados- justamente célebre de Dom Jacques Leclercq OSB, particularmente su obra intitulada *Initiation aux Auteurs monastiques du moyen âge*, Paris. Ed. du Cerf, 1957, 1963 y, más recientemente, con *Moines et religieux au Moyen Âge*, présenté par Jacques Berlioz, Paris, Éd. du Seuil, 1994, y su ponderada utilización de Notas y orientación bibliográfica para cada capítulo, las cuales permiten una iniciación a los temas y problemas que allí se examinan. En un sentido más amplio teóricamente, en la medida en que aborda la cuestión de *los fundamentos de la cultura occidental*, también nos ha sido útil la consulta de Marcia L. COLISH, *Medieval Foundation of the Western Intellectual Tradition*, New Haven & London, Yale University Press, 1997, 1998, ver espec. *Monasticism*, pp. 51- 55, ver además, chap. 16, *Cistercians and Victorines*, pp. 225-233.
- ² Ver Dom. J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques de moyen âge*, (=Initiation), *op. cit.* p. 8
- ³ Ver Dom J. LECLERCQ, *Les deux rédactions du prologue de Pierre Lombard sur les épîtres de S. Paul* in *Miscellanea lombardiana*, Novara, 1958. Citado en prensa por el propio Dom Leclercq in *Initiation*, *op. cit.* p. 11, n. 2. Ver además P. DELHAYE, *Pierre Lombard, sa vie, ses oeuvres, sa morale*, 1961 in *Conférence Albert Le Grand*. En la bella edición de SANTO TOMAS, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Volumen I/1. *El Misterio de la Trinidad*, Editor Juan Cruz Cruz, Pamplona, Eunsu, 2002, queremos destacar la larga y rica Introducción de Juan Cruz Cruz con un título en sí mismo precioso: *Voluntad de gozo* y, especialmente, el capítulo II intitulado *Tensión y gozo en la voluntad humana*, pp. 35-46.
- ⁴ Dom J. LECLERCQ, *Initiation*, *op. cit.* p. 13.
- ⁵ Citado por Dom J. LECLERCQ O.S.B, *Initiation*, *op. cit.* p. 56, n. 3, *Diadema monachorum*, c. 25, P.L. 102, 620.
- ⁶ In Ps. ALCUINO, *de Psalmorum usu*, I, 5, P.L. 101, 474.
- ⁷ Ver P.L. 159, 587-606.
- ⁸ Ver P. L. 159, 624.
- ⁹ S. BERNARDO, *Sup. Cant.* 55, 2, P.L. 183, 1045.
- ¹⁰ S. BERNARDO, *Epist.* 64, P. L. 182, 169. Las cursivas son nuestras.
- ¹¹ Dom J. LECLERCQ, *Initiation*, p. 58.
- ¹² ID, *La spiritualité de Pierre de Celle (115-1183)*, Paris, 1946, pp. 33-36. Pedro de Celles fue Abad de Moutier-la-Celle, y también obispo de París. Entre los monjes, junto con S. Bernardo y los monasterios cistercienses de Francia influidos por él, los camaldulenses de Italia -que conservaban la tradición de S. Pedro Damián- así como los últimos representantes de la escuela de S. Víctor, se opuso a *los excesos* del ejercicio de la dialéctica que ya habían manifestado su peligrosidad en el caso de los dislates de Gualón y los riesgos de herejía formal en los casos de Abelardo y de Gilberto de la Porée.
- ¹³ Dom J. LECLERCQ, *Le mystère de l'Ascension dans les sermons de S. Bernard* in *Coll. Ord. Cist.* 1953, pp. 81-88.
- ¹⁴ ID, *Initiation*, *op. cit.* p. 59.
- ¹⁵ Dom J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, pp. 326-332, *La lumière du Thabor*, pp. 379-390. Ver además el texto de *Luc.* XX, 30; *Mat.* XXII, 30.
- ¹⁶ ID, *Initiation*, *op. cit.* p. 59.
- ¹⁷ *Biblia de Jersusalén*, Nueva edición revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Boruwer, 1975, [ed. du Cerf, Paris, 1973] p. 763.
- ¹⁸ *Diadema monachorum*, c. 94, P. L. 102, 684.
- ¹⁹ Dom J. LECLERCQ, *Écrits spirituels de l'école de Jean de Fécam*, II, Une "aspiration" inédite in *Analecta monástica*, I, pp. 108-114.
- ²⁰ Dom J. LECLERCQ, *Initiation*, *op. cit.* p. 61.
- ²¹ *Rythmus de gloria paradisi*, P. L. 982.
- ²² Dom LECLERCQ, *Initiation*, p. 35.
- ²³ S. GREGORIO, *Moralium libri XXXV*, 32, 1.
- ²⁴ ID, *Ibid.* 6, 40-43; 27, 42.
- ²⁵ ID, *Ibid.* 33, 25; 22, 31-34.
- ²⁶ Dom J. LECLERCQ, *La spiritualité de Pierre de Celle*, *op. cit.* p. 82-90.
- ²⁷ Ver DOM J. M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, Brugges, 1942, pp. 58-65, donde se trata del *pingue otium*. Las fuentes en Séneca están por DOM DÉCHENET, *Guillaume de Saint-Thierry, Lettre d'or*, Paris, 1956, p. 168. Citado por Dom J. LECLERCQ, *Initiation*, *op. cit.* p. 68, n. 1.
- ²⁸ Dom J. LECLERCQ, *Initiation*, *op. cit.* p. 68.
- ²⁹ *Speculum virginum, Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter* ed. M. BERNARDS, Köln-Graz, 1955, p. 193, n. 220. Una fórmula semejante puede hallarse en S. BERNARDO, *Sermo Andrea*, II, 5. P. L. 183, 511.
- ³⁰ Ver Michel QUENOT, *La Résurrection et l'icône*, Préface de Maxime Egger, Campin, Ed. Mame, 1992, Préface, p. 7.
- ³¹ Th. MERTON, *Questions disputées*, Paris, Ed. Albin Michel, 1963, p. 252.

³² Michel QUENOT, La résurrection de l'icône, op. cit. citado en p. 26.

³³ Jean TINGUELY in *Coopération*, Bâle, n° 39, 1989.

LA PSICOLOGÍA EN EL SABER CAROLINGIO. El tema de la mente en Alcuino de York

Rubén A. Peretó Rivas
Universidad Nacional de Cuyo

Abstract: In this paper the author analyses the concept of the mind in the Alcuin's treatise *De ratione animae*. Following the teaching of the Fathers, specially Augustine and Isidore of Sevilla, Alcuin of York comprehends the mind as a nominal part of the soul and as its highest peak, the way in which the man is a God's image. Finally is presented an sketch of the Alcuin's knowledge theory as exposed in this treatise.

Key Words: Mind – Soul – God's image - Knowledge

Las cuestiones psicológicas y antropológicas comienzan a resurgir en Occidente conjuntamente al despertar operado durante la edad carolingia a inicios del siglo IX. Si bien en los siglos anteriores había existido un importante movimiento cultural desarrollado en el interior de las abadías y de las escuelas episcopales, con personajes prominentes como san Gregorio Magno, san Isidoro de Sevilla o Beda, la antropología nunca había sido un objeto de estudio recurrente (tengamos en cuenta que el último tratado *De anima* escrito es el de Casiodoro,¹ alrededor de 537). Alcuino de York (730-804) reiniciará el interés por el estudio del hombre durante sus años de permanencia en la corte real de Carlomagno, como maestro palatino y, fundamentalmente, en los últimos años de su vida mientras ejerce el cargo de abad de San Martín de Tours. A él le seguirán los tratados de Rábano Mauro, Ratramno de Corbie, Hincmaro de Reims y Godescalco de Orbais. Transcurridos estos breves años del imperio carolingio habrá que esperar la llegada del *De natura corporis et animae* de Guillermo de Saint Thierry² para leer nuevamente temas psicológicos. La revolución en este campo vendrá contemporáneamente a la introducción en Occidente del *De anima* aristotélico y el *De anima* de Avicena. Este nuevo saber convulsionó los medios académicos de la época ya que significó un nuevo modo de encarar la psicología. En efecto, no era posible integrarlo al esquema antropológico que formaba parte del saber teológico, exclusivamente cristiano y con fuentes ancladas sólo en el dato revelado o en la tradición de los Padres.

En este trabajo pretendemos establecer los elementos básicos que conforman el saber antropológico en los inicios del renacimiento carolingio a partir del análisis de un pequeño tratado producido por el escritor más representativo de la época: Alcuino de York, responsable en gran medida de este renacimiento y del rescate de la cultura latina para Occidente. Se trata del *De ratione animae*³ que, si bien no puede ser considerado un escrito eminentemente antropológico, ya que se trata más bien de una obra moral, es útil en cuanto síntesis del pensamiento del autor acerca de temas que presentan una relación directa con la antropología tales como la naturaleza y las propiedades del alma, su origen y su obrar. Se puede descubrir en él el despuntar de los

problemas filosóficos y teológicos que poblarán la vida cultural en los años siguientes. Analizaremos en esta oportunidad la concepción de Alcuino acerca de la mente tal como aparece en el tratado mencionado.

El *De ratione animae* fue escrito entre los años 801-804. Tal es la datación dada por Düemmler en la edición de las epístolas de Alcuino en la *Monumenta Germaniae historica*,⁴ la cual es aceptada por Kleinclausz.⁵ Esto implica que el mismo fue redactado en los últimos años de vida del autor cuando, alejado de todo empeño pastoral, desea dedicarse al cuidado de su alma: *Nos vero, sicut dixi Cuculo, deposito onere pastoralis curae, quieti sedemus apud Sanctum Martinum; spectans, quando vox veniat: 'Aperi pulsanti, sequere iubentem, exaudi iudicantem'...*⁶ Esta quietud que, sin duda, encuentra en la abadía, garantiza que el tratado es fruto de un pensamiento que ha sintetizado lecturas y reflexiones a lo largo de toda una vida, desde los lejanos días como estudiante y maestro en la escuela catedralicia de York hasta su labor docente en la Escuela Palatina de Aquisgrán.

Destinatario del *De ratione animae* es Eulalia, nombre con el que Alcuino llama a Gundrada, hermana de Adalardo de Corbie y prima de Carlomagno. En realidad se trata de una carta que le escribe como respuesta al pedido hecho por la misma Gundrada acerca de algunas cuestiones sobre la naturaleza del alma.⁷ Como es sabido, las cartas en el Medioevo no tenían un destinatario personal exclusivo, sino que eran escritas en vistas a su publicación, a pesar de las palabras introductorias las cuales constituyen en la mayoría de los casos meras fórmulas declamatorias.⁸

1. **El concepto de mente**

En primer lugar debemos elucidar qué entiende Alcuino por mente. Sus fuentes principales en este caso son san Agustín y san Isidoro de Sevilla. Son dos las afirmaciones fundamentales que realizan estos Padres. En primer lugar, se ubica a la mente como la parte más elevada y excelente del alma, por la cual el hombre se hace semejante a Dios: *Mens est pars animae prestantior*,⁹ *...ipse homo secundum mentem imago Dei dicitur*.¹⁰ En segundo lugar se afirma que se trata de la misma alma en cuanto realiza algunas funciones determinadas. Insiste san Isidoro en la unicidad del alma a la que, sin embargo, se le otorgan diferentes nombres de acuerdo a la actividad que realice. Así, en cuanto sabe o entiende, la llamamos mente: *Pro efficientiis enim causarum diversa nomina sortita est anima... dum scit, mens est*,¹¹ en cuanto discierne, es llamada razón: *dum discernit ratio est*.¹²

Alcuino de York, en las primeras páginas de su tratado, ubica a la mente como la parte más importante del alma, aquella por la cual ésta se asemeja a su Creador,¹³ en clara dependencia de Isidoro de Sevilla y de san Agustín.¹⁴

Más adelante, en una cita prácticamente textual del *De differentiis rerum*, afirma que el alma *dum intelligit, mens est; dum discernit, ratio est*¹⁵ para establecer después la dependencia de la razón con respecto a la mente: *Sed his duobus, id est, concupiscentiae et irae, ratio, quae mentis propria est...*¹⁶, haciéndose eco nuevamente de los mismos doctores.¹⁷

Para Alcuino no hay una diferencia entre alma y mente. La mente es la misma alma en cuanto cumple algunas funciones específicas; una parte del alma, pero siempre entendiendo esta división como algo meramente nominal: *Non tamen haec ita dividuntur in substantia, sicut in nominibus; quia haec omnia, una est anima.*¹⁸ Es terminante en su afirmación de la unicidad del alma. Distingue en ella diversas potencias: inteligencia, voluntad y memoria,¹⁹ lo cual la hace semejante a la Santísima Trinidad, pero se trata de una sola alma, una sola sustancia que se manifiesta de diversos modos pero sin perder su unidad.

*Habet igitur anima in sua natura, ut diximus, imaginem sanctae Trinitatis in eo quod intelligentiam, voluntatem, et memoriam habet. Una est enim anima, quae mens dicitur, una vita, et una substantia, quae haec tria habet in se: sed haec tria non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique, nec tres substantiae sunt, sed una substantia.*²⁰

No se encuentra en Alcuino de York una explicación profunda de este aspecto de su antropología, como sí se verá en la escolástica posterior cuando la metafísica y la antropología aristotélica aportarán los elementos necesarios para conceptualizar y justificar una psicología con estas características.²¹

Las distinciones de la psicología de Alcuino se ubican en las tensiones que presentan el saber pagano por un lado, y la cultura bíblico-religiosa por otro. Distingue el alma del espíritu atribuyendo a este último un significado restrictivo con respecto al del alma: *Inter spiritum et animam ejusmodi potest differentia esse quod omnis anima spiritus est non tamen omnis spiritus anima.*²² Como san Pablo, utilizando un lenguaje veterotestamentario, muchas veces tomará el término espíritu como sinónimo de alma o de corazón. Otras veces disociará el espíritu de la mente, siempre como lo hace san Pablo, a quien Alcuino se refiere expresamente a continuación del texto citado.²³

2. El puesto de la mente en la antropología de Alcuino de York

La mente ocupa, en la antropología alcuiniana, el puesto más elevado, el ápice de la naturaleza humana, un lugar de privilegio y de comando hacia el resto de las funciones del hombre. En esto Alcuino es fiel a la tradición griega para la cual el hombre es fundamentalmente razón, atribuyéndole a esta facultad el papel de dominio hacia el resto del compuesto humano.

Para expresar esta idea utiliza una imagen original, muy concreta y clara, propia de su tiempo: la mente es como una señora o reina que ocupa un alto trono desde el cual gobierna al cuerpo y sus pasiones:

*Proinde igitur, quia melior pars est hominis anima decet eam dominam esse et quasi de sede regalis culminis imperare quid, per quae, vel quando, vel ubi, vel quomodo faciat membra et considerare diligenter quid cui membro imperet faciendum, quid cuique consentiat in desiderio suae naturae; et haec omnia rationabili mentis intuitu oportet eam discernere ne quid indecens fiat in officio suae carnis alicubi.*²⁴

Más adelante repite la misma imagen: *ita et in anima ratione sola nobilior est eis; quae omnes carnales concupiscentias et animi motus quasi domina et regina de sublimi aequitatis sede regere et temperare debet.*²⁵

Le corresponde al alma imperar sobre el cuerpo y sus movimientos del mismo modo en el que una reina gobierna a sus súbditos desde su trono. Una imagen apropiada, sin duda, no sólo para expresar la superioridad del alma con respecto al cuerpo sino también para la destinataria de la carta: Gundrada, prima hermana de Carlomagno, miembro por tanto de la familia imperial.

Es constante a lo largo de todo el tratado la misma idea de superioridad y dominio del alma con respecto a la carne. Leemos, por ejemplo: *sic ordinata ut id quod sibi excellentius est, id est Deus, tota amaret intentione et id quod sibi inferius est, id est carnem, toto regeret studio.*²⁶ Y, en otro pasaje: *Ita tandem ordinate vivit anima si eum diligit qui supra se est, id est, Deum, et prudenter ea regat quae regere debet, id est, carnales sensus.*²⁷

Esta afirmación de origen platónico, vigorizada luego por el neoplatonismo, es recurrente en todos los autores del alto medioevo. Resulta interesante trazar un paralelismo con algunos párrafos del Fedón al que Alcuino conocería a través de los escritos agustinianos: *Cuando el alma y el cuerpo se unen, la naturaleza impone al cuerpo servir y dejarse dominar; al alma, en cambio, dominar y gobernar.*²⁸

En el hombre conviven, según Alcuino, tres partes: una concupiscible, otra irascible y otra racional. Las dos primeras son comunes con las bestias. La tercera es exclusiva del hombre y debe con ella gobernar a las otras dos.²⁹ Esta es una de las funciones que Alcuino le adjudica a la mente: el dominio hacia el resto del compuesto humano. La concupiscencia y la ira son dos pasiones existentes en todos los seres dotados de sensibilidad, las dos necesarias para mantener la vida y la especie. Sin embargo, en el ser humano, a raíz del pecado original, el equilibrio entre las mismas ha quedado roto y puede suceder que alguna de ellas tome el dominio sobre la razón desordenando de este modo el orden original. Pero la razón, por ser el elemento distintivo del ser humano, debe tomar el papel de gobierno, y mantener sujetas a las pasiones.³⁰

El hombre es un ser corpóreo y, como tal, se hace cercano y similar al mundo de los animales con los cuales comparte la sensibilidad y los apetitos. Pero es la razón la que le otorga una diferencia cualitativa esencial; su racionalidad y su espiritualidad lo hacen partícipe de un mundo superior, aquel de su Creador, proyectándolo a la trascendencia y haciéndolo capaz del infinito. De esta manera el hombre se constituye en un microcosmos, que participa a la vez del macrocosmo al cual debe buscar y dominar.

Cuando son las pasiones las que dominan en lugar de la razón, las consecuencias son graves. Si son ellas las que ocupan el trono de aquella señora o reina, entonces precipitarán al

hombre a un desorden perverso, llevándolo a lo peor.³¹ Es por ello que corresponde al alma, a través de la “intuición racional” de la mente, discernir los movimientos de la carne a fin de que no sea cometida ninguna indecencia, propias de las pasiones desenfrenadas.³² Cuando esto no sucede, cuando la razón no cumple su función de dominio y se corrompe, inexorablemente surgirán de ella dos vicios: la soberbia y la vanagloria.³³

Es de notar que en estos últimos párrafos analizados Alcuino atribuye a la mente las funciones de discernimiento y de gobierno, las cuales son complementarias: en un primer momento la mente distingue si tal movimiento de la concupiscencia o de la ira es acorde a los fines superiores y trascendentes del hombre y, de acuerdo a ello, ordenará a estas pasiones su consecución o, por el contrario, si no lo es, su detención.

3. La mente, presencia de lo divino en el hombre

Es esta también otra de las afirmaciones, complementaria a la anterior, que encontramos en el *De ratione animae*. La mente es aquella parte del alma que hace al hombre partícipe de la divinidad. Fácilmente reconocible también el origen platónico de esta idea,³⁴ es asimilada y transmitida por san Agustín y toda la patrística y recuperada en el pensamiento medieval.

La idea del hombre como imagen y semejanza de Dios es central a la hora de comprender el pensamiento antropológico del medioevo. El hecho de que Dios cree al hombre a su imagen y semejanza indica fundamentalmente su origen divino y su carácter central en la creación, la cual le fue entregada para su dominio. La imagen de Dios en el hombre es un dato óptico, que se transmite con la generación³⁵ y constituye la dignidad del hombre.³⁶

Uno de los salmos más cantados por los monjes en la Edad Media rezaba, refiriéndose al hombre: *Minuisti eum paulo minus ab Angelis, gloria et honore coronasti eum...*³⁷ La gloria de la que habla está indicando la manifestación del poder interior lo cual implica que el hombre participa de la realidad divina precisamente en eso: en su “peso”, en su valor, que lo convierte en expresión del poder y de la gloria de Dios. Tengamos en cuenta que para los antiguos la imagen no es la representación de un objeto, como si estuviera en lugar de ese objeto, sino más bien una irradiación, una manifestación visible de la esencia de la cosa misma. No es la obra de arte sino la cosa misma en su esplendor, en su valor, la que es imagen sensible de su realidad íntima.³⁸ Lógicamente esto vale de manera especial para el hombre. La Escritura misma afirma en diversos pasajes esta idea: *Deus creavit de terra hominem et secundum imaginem suam fecit illum;*³⁹ *quoniam Deus creavit hominem inextermabilem et ad imaginem suae similitudinis fecit illum;*⁴⁰ *vir quidem non debet velare caput quoniam imago et gloria est Dei...*⁴¹ Es esta la percepción de la realidad humana a partir de la cual el abad de San Martín de Tours reflexiona.

Para Alcuino es la mente la que le otorga al alma su dignidad ya que es ella la que ha sido hecha a imagen y semejanza de su creador. No hay imagen de Dios en el cuerpo humano,⁴² ni en sus pasiones, ni en sus sentidos. La imagen y la semejanza se encuentran en la mente que se constituye por eso en la parte más importante y noble del alma: *Est quoque anima imagine et similitudine sui Conditoris in principali sui parte quae mens dicitur excellenter nobilitata.*⁴³

El alma del hombre adquiere su dignidad justamente por el hecho de haber sido creada a imagen de Dios. Esta situación causa la admiración en Alcuino de York, la cual es expresada sucinta pero claramente en el canto con el cual finaliza su tratado: *Mira quidem magni solus imago Dei*.⁴⁴ Es el alma la única que ha sido hecha admirablemente a imagen y semejanza de su Creador, hecho que le confiere una dignidad especial entre los demás seres de la naturaleza, entre las demás criaturas.

Alcuino, por otro lado, no traza una diferencia entre el alma del hombre y el alma de la mujer. La tradición proveniente del Ambrosiaster,⁴⁵ y sostenida por san Isidoro,⁴⁶ sostenía que el alma del hombre estaba hecha a imagen y semejanza de Dios y el alma de la mujer a imagen de la del hombre. No es esta la doctrina que sigue nuestro autor ya que le dedica el tratado *De ratione animae* a una mujer, Gundrada, reconociendo su dignidad y sus capacidades.

Ahora bien, la imagen y semejanza del hombre con Dios se acrecienta y se esclarece cuando aquel se une a su Creador con todo su deseo: *Quae imago tandem in ea clara et pulchra est, si toto Deo Conditori desiderio iuncta est*.⁴⁷

Esta afirmación provoca un planteo interesante: la semejanza de la mente con Dios ¿surge de su misma naturaleza, o es más bien una semejanza de tipo intencional que se da a partir del deseo o del mérito adquirido por la vida virtuosa del sujeto? Inclinarsse por la segunda posibilidad implicaría afirmar que en el hombre pecador no existe la semejanza divina y que la misma no pertenece por derecho a la naturaleza humana, lo cual iría en contra de la doctrina cristiana e incluso de la misma afirmación bíblica según la cual el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios.⁴⁸ Defender la primera postura exige una clarificación acerca de los conceptos de semejanza y de naturaleza. Es justamente esto lo que Alcuino hace en el siguiente párrafo. Lo transcribimos para su análisis:

*Quamvis vero vilis et deformis a Deo recedens efficiatur tamen si ratione viget vel intellectu sentit manet in ea quaedam naturae dignitas suae. Unde de tali anima a sui Conditoris recedente dilectione divina dicit Scriptura: Quanquam in imagine Dei ambulet homo tamen vane conturbatur; thesaurizat et ignorat cui congregat ea. Nec hanc vanitatem auferre posse ostendit ab ea imaginem Dei. Quamquam scilicet magna sit natura anima humana tamen vitari potest quia summa non est; tamen quia summae naturae imago est (id est divinae) magna est natura et nobilis. Nobilis a Conditore creata sed ignobilis vitio proprio facta, id est dum a Dei declinat servitio sua volens uti potestate quod est primum malum omni rationali creaturae.*⁴⁹

Aún siendo el hombre pecador permanece en él una cierta dignidad debido a la naturaleza del alma. Esta dignidad proviene de la razón y el intelecto. Es decir que el pecado no puede arrancar del alma la imagen divina. Sin embargo, este alto puesto al cual ha sido encumbrado el hombre no impide que pueda caer en la corrupción puesto que no es Dios sino imagen de la naturaleza divina.

No importa cuán grande sea el pecado cometido o la vileza en la que se ha caído; no importa cuán extensa sea la distancia que separa al hombre de Dios, siempre permanecerá en él alguna dignidad debida a su naturaleza. Pero Alcuino introduce una condición: *si ratione viget vel intellectu sentit*. La razón, el intelecto, la mente es el núcleo del alma, es allí donde se produce la unión por semejanza con Dios, es el *acies animae* donde se une la divinidad con la humanidad, es lo que constituye y determina que el hombre sea un ser dotado de la dignidad más alta entre las criaturas debido a su naturaleza.

Y es tan profunda esta dignidad que ni siquiera el pecado más grave puede arrancar del alma la imagen de Dios: *Nec hanc vanitatem auferre posse ostendit ab ea imaginem Dei*. La expresión alcuiniana es muy fuerte. Podría decirse que la imagen de Dios forma parte de la misma esencia del alma humana a través de la mente y que, por tanto, no es posible que sea quitada o anulada.

¿Cómo es posible entonces de que, a pesar de esta dignidad tan alta, pueda caer en el vicio y el pecado? Es posible porque el alma no posee la naturaleza divina, sino que es *imagen* de la naturaleza divina. Contrapesa Alcuino en esta línea las afirmaciones anteriores salvaguardando la trascendencia absoluta de Dios, puesto que no se trata de convertir al hombre en un semidios ni de hacerlo partícipe tampoco de la naturaleza divina.⁵⁰ *Nec partem eam esse Dei naturae*,⁵¹ dirá más adelante.

Es interesante notar la última expresión de Alcuino que leemos en el párrafo citado. Luego de una visión optimista de la naturaleza humana, imagen de la divina, contrapone una afirmación de gran pesimismo: el libre albedrío es el primero de los males de la criatura racional: *...sua volens uti potestate quod est primum malum omni rationali creaturae*. Ambos matices reflejan las posturas doctrinales de la alta Edad Media: si bien las disputas contra el maniqueísmo habían ya pasado y la unificación política y religiosa de Carlomagno junto a su obra civilizadora alentaban una visión optimista del hombre, no podían desprenderse del todo de las denuncias agustinianas contra el pelagianismo sobre la corrupción de la naturaleza humana y los planteos extremistas de los maniqueos.⁵²

4. La mente y el conocimiento

Alcuino dedica una parte de su tratado a explicar el proceso de conocimiento en el alma.⁵³ Esta es capaz de concebir los conceptos a través de los sentidos del cuerpo, los cuales se comportan como mensajeros que llevan al alma cualquier aspecto de la realidad sensible.⁵⁴ A continuación, el alma, con gran rapidez, forma en sí misma una imagen de la cosa y la conserva en el tesoro de la propia memoria.⁵⁵ Y es la luz del alma la que anuncia la especie de todas las cosas, las cuales, luego de recibidas, son clasificadas y conservadas por la misma alma.⁵⁶ ¿Qué ha querido decir el autor con "luz del alma"? Es este el único pasaje de la obra alcuiniana en el que aparece tal expresión. Se trata de una enunciado ciertamente llamativo ya que, en un primer momento podría pensarse en la teoría de la iluminación del intelecto agustiniana pero es claro el genitivo: es *lux animae* y no *lux Dei*. En este caso la asociación sería más bien con el intelecto

agente aristotélico pero, como en otros casos de la obra de Alcuino, no hay elementos suficientes que permitan una afirmación rotunda de este tipo, y de este peso.

Se trata, sin embargo, de la explicación del proceso de abstracción como mecánica del conocimiento: a partir de la realidad sensible y mediante el concurso de los sentidos, la mente forma el concepto el cual es almacenado en la memoria. Una descripción escueta y somera sin duda. Alcuino no entra en detalles ni profundiza en ninguno de los aspectos de esta parte de su psicología; se limita simplemente a detallar los pasos que llevan al hombre a conocer. Sin embargo dedicará varios párrafos a ponderar la admiración que le produce este proceso exclusivo del hombre. A través de ejemplos, que nos pintan los intereses, expectativas y deseos del hombre de la época carolingia, completará su doctrina acerca de la capacidad del alma humana para el conocimiento.

Uno ve la ciudad de Roma, se hace una imagen inmaterial, coloca a la misma en la memoria para retomarla después cuando escucha el nombre de Roma o cuando simplemente le vuelve el recuerdo de esa ciudad. Este proceso cognoscitivo, sin embargo, no se verifica sólo para las cosas de las cuales hemos tenido un conocimiento directo, sino también para aquellas a las cuales jamás hemos visto. De este modo, aún no habiendo visitado nunca la ciudad de Jerusalén, nos la podemos representar con todas sus murallas, casas y calles, cualquiera sea la realidad de la misma. La descripción que hace Alcuino de la movilidad del alma en estas operaciones de la mente es similar al modo en el cual algunos Padres hablan de la misma y muestran sus maravillas, como así también de la grandeza y el poder de Dios. Por ejemplo, el caso de san Ambrosio en el *Hexameron*⁵⁷ y Latancio en el *De opificio Dei*.⁵⁸

*Quod sensus ille vivus atque coelestis qui mens vel animus nuncupatur.*⁵⁹ En esta frase Alcuino utiliza los conceptos de "mente" y "alma" como sinónimos y los asimila al de "sentido". El término *sensus* se utiliza once veces en el tratado, y en nueve de las mismas hace referencia a los sentidos de la carne. Sin embargo, en el párrafo donde realiza una definición descriptiva del alma, anota: *anima... dum sentit, sensus est.*⁶⁰ El "sentir" se convierte entonces en una de las funciones del alma pero, ¿qué entiende Alcuino por "sentir"? En efecto, en algunos líneas más arriba ha declarado que las sensaciones de la realidad externa provienen de los sentidos, y que son justamente ellos los que aportan al alma los datos para que esta construya la imagen. En el párrafo al que hacemos referencia Alcuino cita textualmente a Isidoro de Sevilla⁶¹ y en el mismo se describen las diversas funciones del alma, entre ellas las cognoscitivas: *...dum sentit, sensus est; dum sapit, animus est; dum intelligit, mens est; dum discernit, ratio est;...*⁶². Se describe en estas líneas un recorrido por los diversos modos o actividades del conocimiento: sentir, entender, inteligir y discernir. Es probable que Alcuino, al hablar de "sentido" haga referencia no al sentido originante de la sensación pura sino más bien al conocimiento sensible en general.

Este "sentido vivo y celestial, que es llamado mente o ánimo", en un solo momento es capaz de recorrer el cielo, volar los mares, atravesar tierras y ciudades, imaginar cosas presentes pero lejanas en la realidad. Esta gran movilidad y capacidad de penetración del alma no es, sin

embargo, sinónimo de omnipresencia. Sólo Dios, en efecto, está presente en todo lugar; Él todo lo ve contemporáneamente y todo lo gobierna simultáneamente. El alma humana, en cambio, no puede pensar sino una sola cosa a la vez, ligada como está "a este cuerpo pesado y perezoso".

Alcuino, como siempre, trata de salvar la trascendencia divina, la distancia que separa al Creador de la criatura. El hombre, criatura racional, la obra más perfecta de la creación, no pertenece a la naturaleza divina, posee un conocimiento y facultades limitadas, por ello su actividad cognoscitiva, si bien asombrosa y veloz, se realiza paso a paso; su conciencia puede focalizar sólo un objeto a la vez, a diferencia de Dios, quien está presente contemporáneamente en todas las regiones del ser y del conocer. Finaliza el párrafo con una visión negativa y peyorativa del cuerpo humano.

En definitiva es la mente la responsable última de que el hombre pueda conocer. No se trata de un proceso exclusivo de la misma sino que requiere del concurso de los sentidos externos, pero es ella la que dirige el proceso, la que almacena en la memoria los datos recibidos y la que es capaz de llamarlos a la conciencia todas las veces que resulta necesario.

Conclusión

Las precisiones que realiza Alcuino en su tratado *De ratione animae* en materia antropológica no son particularmente originales. No podía ser de otro modo si tenemos en cuenta la época y las circunstancias en las cuales escribe. Sin embargo, una lectura cuidadosa de sus textos nos permite descubrir una riqueza y un interés sorprendentes. La definición de alma que propone es, sin más, un compendio de psicología y, al decir de algunos, la más abundante que se conozca durante el período medieval.⁶³⁶⁴

Las afirmaciones centrales que realiza en esta obra acerca de la mente se refieren a la ubicación de la misma dentro del compuesto humano, a su puesto de supremacía con respecto al resto de las facultades, a la semejanza divina que en ella se refleja y a su papel central dentro del proceso del conocimiento. En la mayoría de los casos se sirve de citas textuales tomadas de los Padres y matizadas con comentarios y agregados personales. Frente a este panorama estaríamos tentados de ver solamente un tapiz compuesto por un conjunto de frases patrísticas cuyo criterio de selección sería su pertinencia con relación al tema o la familiaridad de las mismas al autor. Pero lo interesante de la obra surge justamente cuando se aprecia el conjunto final que resulta. En ese momento se comprende que no se trata sólo de unir, yuxtaponer o combinar palabras sino que este trabajo implica un absoluto dominio sobre las fuentes y clarividencia para formar un todo coherente a partir de fragmentos aislados.

Un estudio detallado de los escritos alcuinianos muestra, paradójicamente, una valiosa originalidad en los mismos. No puede llamarse de otro modo a la maestría y libertad con la cual maneja sus fuentes, cortando párrafos, añadiendo comentarios personales o de algún otro escritor o, incluso, corrigiendo. No nos está permitido hablar de una dependencia servil de los Padres como suele ser la afirmación común de muchos estudiosos del pensamiento en la época carolingia; el manejo de las fuentes que observamos no nos permite reducir el pensamiento de

Alcuino al de ningún otro escritor. Como se ha observado justamente, el maestro de York utiliza los textos patrísticos como material de borrador, de los cuales se apropia y a los cuales modela con libertad, ubicándolos en estructuras creadas por él mismo.⁶⁵ Es aquí justamente donde se esconde la riqueza de los pensadores del período carolingio: su capacidad de “reciclar” los bloques del pensamiento antiguo y construir con ellos una nueva estructura de pensamiento, una nueva cultura, un nuevo modo de entender al hombre. Y la novedad consistirá no en la creación de nuevas categorías de interpretación de la realidad sino en la re creación de la civilización de occidente.

NOTAS

¹ *De anima*, CCL 96, pp. 501-575.

² Cfr. GUILLERMO DE ST.-THIERRY, *De natura corporis et animae*, ed. de M. LEMOINE, Paris, Les Belles Letres, 1988.

³ El *De Ratione Animae* ha sido publicado dentro de ediciones complexivas de la obra de Alcuino por A. QUERCETANUS, Lutetia Parisiorum, [París], 1617; J. FROBENIUS, Ratisbonae 1777; J.-P. MIGNE, PL 101, 639-649, Parisiis 1851 (reproduce la edición de Frobenius).

Algunas partes del tratado aparecen entre las *Epistolae* de Alcuino, en la *Monumenta Germaniae historica*, en *Epistolae karolini aevi*, II, recensuit E. DÜMMLER, Berolini, 1895; ep. 309.

La única edición crítica existente es un trabajo para un doctorado en filosofía: ALCUIN, *De ratione animae*. A text with introduction, critical apparatus, and translation. A thesis presented to the Faculty of the graduate school of Cornell University for the degree of Doctor of Philosophy by J.J. CURRY, June 1966 (University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan).

⁴ Cfr. MGH, *Op. cit.*, p. 473.

⁵ Cfr. KLEINCLAUSZ, A., *Alcuin*, Paris, 1948, p. 221.

⁶ MGH, *op. cit.*, Ep. 233; p. 378, 36-38. La epístola está datada en 801.

⁷ *Sanctae sollicitudini vestrae et laudabili in Deo studio placuit deprecari, de ratione animae aliquid nostram scribere devotionem, propter quasdam inquisitiones, ut ais, anno transacto inter vos ventilatas. De ratione animae*, Ed. Curry p. 39, 2-6; PL 101, 639.

⁸ Sobre el tema puede verse: L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Litterature*, Ithaca, Cornell University Press, 1959, pp. 48-ss; CURTIUS, E., *European Literature and the Latin Middle Age*, New York, 1953, pp. 53-ss, y LECLERQC, J., *Le genre épistolaire au Moyen Age*, en “Revue du Moyen Age Latin” 2 (1946), p. 69-ss.

⁹ *De differentiis rerum* XXIII, 86; PL 83, 82.

¹⁰ *Etymologiae*, XI, 1, n. 12; PL 82, 399.

¹¹ *Ibidem*, n.12-13.

¹² *De differentiis rerum* XXIX, n. 97; PL 83, 84.

¹³ *Est quoque anima imagine et similitudine sui Conditoris in principali sui parte, quae mens dicitur, excellenter nobilitata. De ratione animae*, ed. Curry p. 45, 1-3; PL 101, 641.

¹⁴ *...nunquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana; ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest...*SAN AGUSTIN, *De Trinitate* XIV, 4:

¹⁵ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 55, 17-18; PL 101, 644.

¹⁶ *Ibidem*, ed. Curry, p. 41, 17-18; PL 101, 640.

¹⁷ Cfr. nota 14 y SAN AGUSTIN, *De diversis quaestionibus* VII: *Bestiae namque carent ratione, quae mentis semper est propria.*

¹⁸ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 56, 1-3; PL 101, 644.

¹⁹ Cfr. SAN AGUSTIN, *De Trinitate* XV, 7, 12; XV, 17, 28 (CCL 50A).

²⁰ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 47, 4-11; PL 101, 641. Puede verse también la misma afirmación en *Dicta Alcuini* PL 100, 567.

²¹ Por ejemplo, puede verse a Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* I, 77. En el artículo 3 de esa cuestión presenta la división de las facultades del alma a partir de los conceptos de acto y potencia.

- ²² *De ratione animae*, ed. Curry, p. 56, 3-5; PL 101, 644.
- ²³ *Sed et beatus apostolus Paulus mirabiliter discernit inter spiritum et mentem dicens: Psallam spiritu, psallam et mente (I Cor. 14, 15). Spiritu psallit qui rerum obscuras significationes non intelligens ore profert; psallit mente qui easdem significationes mentis efficacia intelligit. Ibidem*, ed. Curry, p. 56, 5-11; PL 101, 644.
- ²⁴ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 41, 2-10; PL 101, 639.
- ²⁵ *Ibidem*, ed. Curry, p. 54, 2-5; PL 101, 643.
- ²⁶ *Ibidem*, ed. Curry, p. 40, 17-18; p. 41, 1-2; PL 101, 639.
- ²⁷ *Ibidem*, ed. Curry, p. 46, 2-5; PL 101, 641.
- ²⁸ PLATÓN, Fedón 79E – 80A.
- ²⁹ *Triplex est enim animae ut philosophi volunt natura. Est in ea quaedam pars concupiscibilis alia, rationabilis tertia irascibilis. Duas enim habent harum partes nobiscum bestiae et animalia communes id est concupiscentiam et iram. Homo solus inter mortales ratione viget consilio valet intelligentia antecellit. Sed his duobus (id est concupiscentiae et irae) ratio quae mentis propria est imperare debet. De ratione animae*, ed. Curry, p. 41, 11-18; PL 101, 639-640.
- ³⁰ *Et hoc erit, si concupiscentia vel ira plus dominabitur in homine quam ratio in qua sola praecellit animantibus. Ibidem*, ed. Curry, p. 53, 15-17; PL 101, 643.
- ³¹ *Si enim vel concupiscentia vel ira rationem vincit et dominatur quaelibet illorum in anima ordo perversus praecipitabit consentientem in pejus et tenet solium rationis ira si immoderata erit vel concupiscentia effrenata. Ibidem*, ed. Curry, p. 43, 10-15; PL 101, 640.
- ³² *...et haec omnia rationabili mentis intuitu oportet eam discernere, ne quid indecens fiat in officio suae carnis alicubi. Ibidem*, ed. Curry, p. 41, 7-10; PL 101, 639.
- ³³ *Ratio data est ut diximus omnem hominis vitam regere, et gubernare; ex qua si corrumpitur oritur superbia et cenodoxia. Ibidem*, ed. Curry, p. 44, 9-11; PL 101, 640.
- ³⁴ Pocas líneas más abajo del párrafo del Fedón que citamos más arriba, escribe Platón: "... (el alma es) en sumo grado similar a aquello que es divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble, siempre idéntico a sí mismo..." (Fedón 80B).
- ³⁵ Cfr. Gén. 5, 1-ss; 5, 3)
- ³⁶ Cfr. Gén. 9, 6.
- ³⁷ Ps. 8, 6.
- ³⁸ Puede verse sobre este tema DAVY, M.M., *Initiation a la symbolique romane*, Paris, Flammarion, 1977, y la bibliografía allí citada.
- ³⁹ Ecclo. 17, 3.
- ⁴⁰ Sap. 2, 23.
- ⁴¹ 1 Cor. 11, 7.
- ⁴² En otras obras Alcuino ha descartado la posibilidad de que Dios posea cuerpo. Cfr. *Syn. X*; PL 101, 1336; *Confessio fidei I, X*; PL 101, 1034; *I, XX*; PL 101, 1041.
- ⁴³ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 45, 1-3; PL 101, 641. Puede verse la influencia agustiniana de esta afirmación en SAN AGUSTIN, *De Trinitate XIV, 3, 6* (CCL 50A, pp. 427-428).
- ⁴⁴ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 65, 8; PL 101, 647.
- ⁴⁵ *Comm. ad I Cor.*, PL 17, 240.
- ⁴⁶ *Sent. I, XI, 5*; PL 83, 561.
- ⁴⁷ *Ibidem*, ed. Curry, p. 45, 3-5.
- ⁴⁸ Cfr. Génesis 1, 26.
- ⁴⁹ *De ratione animae*, ed. Curry, pp. 45, 5-17; 46 1-2; PL 101, 641.
- ⁵⁰ La fuente agustiniana de esta afirmación puede verse en SAN AGUSTIN, *De Trinitate XIV, 4, 6* (CCL 50 A, pp. 428-429).
- ⁵¹ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 59, 10; PL 101, 645. Las fuentes de esta afirmación pueden encontrarse en SAN AGUSTIN, *De Genesi ad litteram VIII, 2* (CSEL 28, pp. 101-202); y SAN ISIDORO, *Sententiae I, 12, n. 4* (PL 83, 562).
- ⁵² Cfr. D'ONOFRIO, G., "Quod est et non est". *Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, en "Doctor Seraphicus" 38 (1991), p. 17.
- ⁵³ *De ratione animae*, ed. Curry, pp. 48 – 51; PL 101, 642 – 643.
- ⁵⁴ Cfr. la fuente agustiniana en SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram VII, 14* (CSEL 28/1, pp. 212-213).

⁵⁵ Nuevamente es reconocible en este paso la fuente agustiniana: *De Genesi ad litteram* XII, 16 (CSEL 28/1, pp. 401-403) y, también, la importancia que el obispo de Hipona otorga a la memoria en sus *Confesiones* (cap. 8-18). La frase que utiliza Alcuino *thesauro memoriae* es de Cicerón en *De oratore* I, 5, 18.

⁵⁶ *Omnium rerum species lux animae adnuntiat quas ipsa in se acceptas specificat specificatasque recondit. De ratione animae*, ed. Curry, p. 57, 10-12; PL 101, 645.

⁵⁷ *...anima nostra quae libera est, et diffusis cogitationibus atque consiliis huc atque illuc vagatur, quae considerando spectat omnia. Ecce nunc sumus in Italia, et cogitamus ea quae ad Orientales aut Occidentales partes spectare videntur, et cum illis versari videmur qui in Perside sunt constituti, et illos videmus qui degunt in Africa, si quos cognitos nobis ea terra susceperit...* SAN AMBROSIO, *Hexameron*, VI, 8 (CSEL 32/1, pp. 235-236).

⁵⁸ *An potest aliquis non admirari, quod sensus ille vivus atque coelestis, qui mens, vel animus nuncupatur, tantae mobilitatis est, ut ne tum quidem, cum sopitus est, conquiescat; tantae celeritatis, ut uno temporis puncto coelum omne collustret, et si velit, maria pervolet, terras, ac urbes peragret, omnia denique, quae libuerit, quamvis longe lateque summota sint, in conspectu sibi ipse constituat.* LATANCIO, *De opificio Dei* XVI, 9, 10 (CSEL 27, p. 53).

⁵⁹ *De ratione animae*, ed. Curry, p. 51, 5-7; PL 101, 642.

⁶⁰ *Ibidem*, ed. Curry, p. 55, 16; PL 101, 644.

⁶¹ Cfr. nota 17.

⁶² *De ratione animae*, ed. Curry, p. 55, 15-18; PL 101, 644.

⁶³

⁶⁴ Cfr. FABRO, C., *L'anima nell'età patristica e medievale*, en SCIACCA, M.-F. (ed.) *L'anima*, Morcelliana, 1954; p. 91.

⁶⁵ Cfr. CAVADINI, J., *The sources and theology of Alcuin's "De fide sanctae et individuae Trinitatis"*, en "Traditio" 46 (1991); p. 132.

Sobre una publicación reciente de estudios platónicos

Rubén Peretó Rivas
Universidad Nacional de Cuyo

New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good. REALE, Giovanni –SCOLNICOV, Samuel (eds.), Academia Verlag, Sankt Agustin, 2002; 444 págs.

Se trata, sin duda, de una de las contribuciones más importantes acerca de la reflexión sobre la obra de Platón de los últimos años. La obra reúne las ponencias presentadas en el Coloquio Internacional de Gaflei (Liechtenstein) de septiembre de 2000, en el cual intervinieron veintisiete estudiosos nucleados en torno a las escuelas más importantes de la hermenéutica platónica a fin de dialogar sobre la idea de Bien en Platón.

De ese modo, el libro se estructura en torno a nueve “diálogos”: (1) La Escuela de interpretación de Milán – Tübingen; (2) las visiones tradicionales y aporéticas de Platón; (3) Ética entre hermenéutica y filosofía analítica; (4) Los deconstructivistas y los contextualistas; (5) El Bien y la virtud: diálogo entre la ética analítica y la ética clásica; (6) Platón Dialéctico: ¿idealista o realista?; (7) El Bien como medida o como negación de alguna medida; (8) El Bien como paradigma; (9) El conocimiento del Bien absoluto o la metafísica como un ídolo¹.

Esta multiplicidad de escuelas interpretativas muestra que, en el mundo académico actual, existe una gran variedad de imágenes de Platón, muchas de ellas incompatibles entre sí. El hecho de hacer evidente esta profusión hermenéutica no deja de ser positivo y contribuye no sólo a profundizar nuestro conocimiento de aquellas posiciones opuestas a las propias sino a conocer éstas más acabadamente.

En la Introducción, S. Scolnicov, uno de los editores, plantea una serie de cuestionamientos acerca de Platón y su recepción en el mundo contemporáneo los cuales construyen un prólogo adecuado a las diversas contribuciones. La primera pregunta que surge es qué es filosofía y quién es el filósofo y, por ello, ¿puede Platón ser considerado un filósofo para nosotros, cuando nos separan de él no sólo el tiempo sino también, y fundamentalmente, el lenguaje? Quizás sea el caso de que hemos cargado a Platón con nuestros preconceptos y con nuestro propio *Zeitgeist*. Mientras que para algunos los problemas filosóficos de Platón pueden ser los resabios más o menos incomprensibles de una época remota y agotada, para otros pueden ser el punto de partida para la resolución de nuestros propios problemas filosóficos contemporáneos.

Scolnicov continua repasando cuestionamientos al estudio de la obra de Platón que podrán obtener un principio de solución a partir de las contribuciones presentadas en este volumen. Por ejemplo, ¿la oralidad es siempre preferible a la palabra escrita? ¿Hay cosas que pueden ser dichas pero no pueden ser escritas? El lenguaje, sea oral o escrito, es siempre incompleto, y depende en última instancia de su contexto. En el caso del Sócrates platónico, el sentido de las

palabras con las que habla es nuevo, él lo inventa y la explicación del mismo viene, también, a través de las palabras. ¿Pueden hablarse entonces de la superioridad de los *ágrapha dógmata* de Platón? ¿Las enseñanzas *tá timiótera* son realmente tales? Aún admitiendo de que los diálogos se apoyan en un punto externo de referencia, ¿no es esto trasladar el problema, puesto que lo extra-dialógico se reducirá nuevamente a expresiones verbales?

Con respecto al Bien, ¿se hace referencia a un bien o a un Bien? ¿Es ético o metafísico? ¿Es inmanente o trascendente? Si bien Platón presenta a su Bien como trascendente, ¿hasta qué punto puede ser tomado con seriedad semejante afirmación? Aún si aceptamos su constitución metafísica, ¿qué relación tiene con la vida humana? ¿Es posible de alcanzar? ¿Es un *desideratum*? ¿Es sólo un postulado?

En torno de estos cuestionamientos, y de otros más, giraran las intervenciones recogidas en este volumen. Por nuestra parte, daremos cuenta brevemente de algunas de ellas tendientes a otorgar al lector una visión que, aunque fragmentaria, sea indicativa de la riqueza de la totalidad.

Enrico BERTI, *L' Idea del bene in relazione alla dialettica*, pp. 307-316.

El Autor parte planteando la pregunta sobre cómo se configura el camino que conduce a conocer la idea del Bien. Se han dado varias respuestas a esta cuestión las cuales son indicadas por el autor quien se detiene, particularmente, en Krämer (“Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C”, en *Philologus* 110 (1966), pp. 35-70) quien, a partir del pasaje de la *República VII, 534 B-C*, concluye que se trata de un proceso de abstracción, a partir del término *áfelon*, y lo hace coincidir con el método doble, con el cual, en las doctrinas no escritas, se reducían todas las cosas a los principios: el método generalizante y el método elementarizante. La verdadera definición de la Idea de Bien es, según Krämer, la que parece en las *ágrapha dógmata*, donde se identifica este principio con la medida más exacta de todas las cosas, es decir, con el Uno. Si bien Berti concuerda con esta conclusión, no comparte la interpretación que Krämer provee de la dialéctica, la cual descuidaría el doble acento que se le otorga a la refutación. Y, para probar su afirmación, analizará sendos pasajes en la *República* y el *Parménides*.

En la *República*, Platón claramente identifica la idea de Bien con la de dialéctica, y establece que en este procedimiento, primero se quita la hipótesis hasta el principio mismo, puesto que las hipótesis son consideradas no como principios sino como hipótesis reales, en modo tal que construyen gradas para alcanzar el “anhipotético”, es decir, el principio del todo. Y concluye Platón este punto afirmando que el dialéctico es quien obtiene razón de ser de cada una de las cosas.

En un segundo momento se pasa a la aplicación de esta explicación de la dialéctica a la Idea de bien. No puede conocerse ningún bien si no se es capaz de “definirlo con razones”, es decir, de justificar la definición con argumentaciones las cuales no pueden ser otras que aquellas

que “quitan las hipótesis”. De este modo, las hipótesis sucumbirán a la confutación mientras que el principio anhipotético resistirá toda tentativa de refutación.

Esta es, justamente, la “hipótesis” que sostiene Berti, la cual prueba con un minucioso análisis filológico del *kai* griego que sigue al pasaje citado. La función de la dialéctica nunca se podrá considerar agotada, y en este sentido una definición de bien que sea verdaderamente definitiva, es decir, última, absoluta, perfecta, no se alcanzará nunca. Este sería el sentido, según el autor, de las repetidas declaraciones de Platón, según las cuales nunca es posible de tener un conocimiento adecuado del Bien, sino que se debe continuamente recurrir a metáforas y analogías. Una dialéctica verdaderamente exhaustiva es, para Platón, una idea límite, nunca completamente realizada (p. 311).

Según Berti entonces, en la *República* Platón postula que la Idea de bien se alcanza luego de un procedimiento discursivo, dialéctico, y no de una simple intuición intelectual. Y se trata, además, de la dialéctica socrática que consiste en el arte de pedir y dar razones por medio de la refutación.

En un segundo punto se analiza la dialéctica en el *Parménides*. También en este diálogo se la define como la “capacidad de discutir” (135 C 1-2). Pero, continúa, no debe limitarse a tratar de refutar una hipótesis, deduciendo consecuencias absurdas, sino que debe someter también a posibles confutaciones a la hipótesis opuesta a fin de ver cuál de las dos resiste. Es decir que, frente a cada problema, se deben formular dos hipótesis opuestas por contradicción, tales que una niegue lo que la otra afirma. Luego, se debe dividir cada una de las dos hipótesis, mediante dos sucesivas dicotomías, en cuatro “sub-hipótesis”, obteniendo de ese modo ocho “sub-hipótesis”, de las cuales se deben deducir las consecuencias para concluir cuáles son aceptables y cuáles no lo son y arribar de ese modo al *uno*, el principio anhipotético. (p. 313).

Concluye Berti su artículo afirmando que para explicar la dialéctica de la *República*, antes que recurrir a las doctrinas no escritas, es necesario confrontar el *Parménides*.

La autoridad indiscutible de Enrico Berti en el área de la filosofía helénica acentúa la importancia de su artículo que presenta una alternativa, válida para un caso específico pero referencial también para el resto de su obra, en la discusión sobre los *ágrapha dógmata* platónicos.

Evanghélou MOUTSOPOULOS, *Platon, idéaliste ou réaliste?*, pp. 318-330.

Comienza este artículo con el siguiente subtítulo: *De trois faux truismes* (Tres falsos “ismos”) y es que, justamente, el Autor intentará mostrar en su trabajo algunos falsos “ismos” que se han impuesto a lo largo de la historia de la filosofía, particularmente la moderna.

Marx opone dos actitudes filosóficas: idealismo y materialismo, lo cual, según Moutsopoulos, sería equivalente a una distinción de género entre “vivípero” y “reptil” (los reptiles son una subdivisión de la clase de los ovíparos) en tanto que el idealismo no se opone al materialismo sino al realismo del cual el materialismo es una simple especie. En esta misma

inexactitud incurren aquellos que afirman de Platón que fue idealista en razón de su postulación de la teoría de las ideas cuando estas, en realidad, son seres por excelencia (*ontos onta*). Sería, por otro lado, anacrónico clasificar a Platón de idealista, término introducido en el siglo XVIII al lenguaje filosófico.

Otro malentendido sería afirmar igualmente que Hegel fue idealista. Moutsopoulos prefiere ubicarlo dentro del romanticismo alemán y adjudicarle, además, un cierto realismo. Afirma que Hegel es idealista según algunos porque sostiene la actitud cosmológica que se funda sobre el principio de identidad y, según la cual el mundo forma, de alguna manera, una prolongación y un reflejo de la conciencia, por lo que quedaría fuera de su alcance en razón de su naturaleza distinta de la conciencia. El realismo, en cambio, es la actitud cosmológica según la cual el mundo existe independientemente de la conciencia y se funda en el principio de causalidad. (p. 319)

Según Hegel la idea no es ni puede ser ni el yo ni la conciencia sino que la idea existe en sí, fuera de la conciencia y del yo: la realidad está fuera de la conciencia. Entonces, el idealismo de Hegel es del todo particular, lo que llevaría a pensar en la atribución de otro falso “ismo”.

En una segunda parte de su artículo, el autor recurre a la disputa medieval de los universales para recordar que, en ese momento, los partidarios del realismo no dudaban en calificarse de platónicos puesto que, para Platón, las ideas son más reales que los seres individuales tal como nosotros los conocemos a través de los sentidos. Y vuelve Moutsopoulos a insistir sobre el dudoso, en su opinión, idealismo de Hegel. Mientras que el ser platónico sería un principio que se mueve en razón del conocimiento, con todas las dificultades que esto implica, la idea hegeliana se mueve ella misma, independientemente de todo proceso de conocimiento, porque ella es una ser absoluto. Ideas platónicas e ideas hegelianas tienen en común que son, tanto unas como las otras, realidades. Y así, Hegel puede ser considerado un “realista”.

Concluye el autor, luego de una sintética tercera parte dedicada a desarrollar el aspecto paradigmático de las ideas platónicas en tanto que modelos de los objetos sensibles, que el platonismo bien puede ser considerado un *réalisme modéré* (p. 325) en cuanto que la inmanencia de las ideas no afecta de ningún modo su trascendencia ontológica y, por ello, es posible refutar el falso “ismo” relativo al idealismo platónico.

En este artículo, Moutsopoulos, al responder a la cuestión de si Platón fue idealista o realista y al desbaratar, según su opinión, los falsos “ismos”, encuentra una ocasión para repensar sintética y magistralmente los puntos culminantes de la historia de la filosofía occidental y resolver desde su interior las tensiones establecidas entre las distintas doctrinas. Consideramos que es este su mayor logro alcanzado en esta contribución.

John DUDLEY, *God as the foundation of Plato's and of Aristotle's Ethics*, pp. 395-406.

La tesis que el autor desea demostrar en este trabajo es que Aristóteles defiende un ideal ético semejante al platónico sustituyendo la contemplación de la Idea de Bien por la de la contemplación del Motor Inmóvil como fuente de la felicidad suprema. En realidad se trata, como

el mismo Dudley lo aclara, de refutar la tesis propuesta hace ya más de un siglo por John Burnet cuando afirmó que la ética aristotélica carecía de fundamentos metafísicos y era sólo una reflexión atada al sentido popular de una época (*The Ethics of Aristotle*, London, 1900, p. xvii).

Según Aristóteles, la actividad que, para el hombre, es fuente de la perfecta felicidad es la misma que para Dios: la contemplación (*theoría*). Sin embargo, hay una diferencia: el hombre no se contempla a sí mismo, como ocurre en el caso de Dios. ¿Qué contempla entonces el hombre? Las opiniones aquí difieren y el autor se inclina por considerar que, a través de una cuidada exégesis de las obras aristotélicas, será posible conocer lo que el Estagirita entendía por vida contemplativa.

Desde un punto de vista horizontal, *theoría* implica poner en acción el conocimiento (*episteme*) que ya se posee. Al contemplar se conoce, y al conocer se poseen objetos para contemplar. En un plano vertical, en cambio, la contemplación es el acto metafísico o la actualización de la filosofía, entendiendo por metafísica la teología o filosofía primera. Por ello, en definitiva, la máxima felicidad del hombre consiste en un acto metafísico.

El Autor da aún un paso adelante y afirma que el último objeto de la contemplación en la *Ética* de Aristóteles es el Bien o el Motor Inmóvil, y dedica un largo párrafo a probar esta aseveración a través de textos de la *Ética a Eudemo* y de la *Ética a Nicómaco*: La felicidad del hombre radica en la contemplación de Dios.

La contemplación que es propia de la vida perfecta implica no sólo la sabiduría sino el conocer y la búsqueda de la sabiduría. El filósofo no puede contemplar a Dios inmediatamente sino que necesita descubrir a Dios por medio del estudio, aproximarse a Dios desde los varios ángulos posibles: ética, cosmología, física y metafísica (p. 399). Entonces, la *theoría* consiste en el estudio de todas las ramas de las ciencias pero siempre con la intención de unir el intelecto a Dios. Por ello, el hombre sabio se asemeja a la condición de Dios. Según esto, la actividad de Dios y su suprema felicidad son modelos para el hombre. Y, además, que la suprema felicidad del hombre no es sólo la contemplación en general sino un tipo específico de contemplación: la contemplación que aspira a Dios.

Podría objetarse que, si esta fuera la postura de Aristóteles, habría dedicado más obras a tratar el tema metafísico, cuando, de hecho, son muy pocas las que lo hacen. Sin embargo, es notable que las obras dedicadas a la biología y a la lógica contienen continuas referencias a Dios como lo demuestra Dudley, quien desarrolla, además, algunos argumentos que prueban que, incluso el placer divino debe convertirse en modelo del placer del hombre (p. 401).

En conclusión, el autor demuestra que el fin de la *Ética* de Aristóteles y la fuente de la suprema felicidad es convertirse en tan semejantes a Dios como sea posible esto para el hombre. En relación a la doctrina de Platón, convertirse en semejante a Dios es convertirse en semejante al Demiurgo, en tanto éste ordena el universo luego de contemplar las Ideas. Esto implica que, sin bien para Platón la felicidad reside en la contemplación, también supone una actividad ordenadora, sea del Estado, sea de uno mismo.

Para Aristóteles, Dios no es Demiurgo sino el Motor Inmóvil. El hombre ideal de la ética aristotélica no tiene la obligación de retornar a la caverna y ordenar el Estado. Para su perfecta felicidad sólo necesita asemejarse al Motor Inmóvil.

El artículo de Dudley posee interés sobre todo en la detallada exégesis que realiza de los textos aristotélicos y en las conclusiones a las cuales arriba. Sin embargo, en la conclusión, cuando podría esperarse también un análisis de la postura platónica con respecto a la contemplación y a la felicidad, sólo aparece una breve y –nos parece- insuficiente referencia a la misma.

Más allá de este hecho, el trabajo contiene el invaluable aporte de mostrar una vez más y desde otro ángulo, las grandes zonas doctrinales que comparten Platón y Aristóteles.

¹ Los académicos intervinientes en cada uno de los diálogos son: (1) Giovanni Reale, Thomas Szlezák, Hayden Ausland; (2) Luc Brisson, Michael Erler, Maurizio Migliori, Roberto Radice, Elisabetta Cattanei, Raffaella Santi; (3) Rafael Ferber, Peter McCormick, Christopher Gill; (4) Mario Vegetti, Gerald A. Press; (5) Christopher J. Rowe, Franco Ferrari, Czeslaw Porębski, Franco Trabattoni; (6) Enrico Berti, Evaghélos Moutsopoulos; (7) Jean-Marc Narbonne, John F. Crosby; (8) Gerasimos Santas, Lloyd Gerson; (9) John J. Dudley, Josef Seifert.

MAURICIO BEUCHOT, *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 208 pp.

Mauricio Beuchot es uno de los autores más prolíficos, eruditos y sugerentes en el campo de la filosofía del lenguaje y uno de los pocos que ha incursionado en el campo de la filosofía lingüística contemporánea desde la perspectiva de la filosofía realista de matriz aristotélica. El último producto de ese interés por el lenguaje desde el punto de vista filosófico es el libro que ahora comentamos, en el que se ensaya una historia crítica de las teorías acerca del signo y se propone una valoración filosófica de esas teorías.

En esta tarea, el filósofo mexicano efectúa una reseña histórica de las principales teorías del signo, estudiándolas en sus fuentes desde una perspectiva filosófica. En este recorrido, cabe destacar el capítulo dedicado a los estoicos, a quienes considera como los fundadores de la teoría general del signo y el que consagra al estudio de la filosofía medieval del lenguaje, donde desarrolla las ideas de San Agustín, Roger Bacon, Duns Scoto y Guillermo de Ockham. Para las aportaciones de Tomás de Aquino reserva un capítulo aparte, en el que estudia tanto su teoría del signo como su filosofía del lenguaje; respecto de la primera analiza cuidadosamente la idea tomista de signo formal, de especial importancia para la gnoseología realista; y respecto de la segunda, se interna en el tratamiento de la noción analógica de *verbum* en el Aquinate, para concluir con un breve estudio de los modos de significar en la filosofía del lenguaje de Tomás de Aquino.

También dedica capítulos especiales a las doctrinas semiótico-lingüísticas de Raimundo Lulio, y a las desarrolladas por los escolásticos españoles del siglo de oro, que siguen en líneas generales las ideas de Tomás de Aquino, pero reformulándolas y desarrollándolas positivamente; aquí estudia a Domingo de Soto, Pedro da Fonseca, Domingo Báñez, Francisco de Araújo, Juan Poinsoy y Cosme de Lerma. También dentro del esquema tomista, Beuchot desarrolla y valora las doctrinas expuestas por un grupo de filósofos y teólogos del México novohispano, que no obstante resultar desconocidos para los no mexicanos, han aportado ideas de relevancia para el estudio del signo, en especial desde el punto de vista lógico.

Respecto de los pensadores modernos, Beuchot desarrolla el pensamiento de Locke y Leibniz, como representantes, respectivamente, de las filosofías empirista y racionalista del lenguaje, analizando el *Ensayo sobre el entendimiento humano* del primero y los correlativos *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* del segundo. En el mismo capítulo – a pesar de no tratarse ya de modernos - estudia las ideas semióticas de Charles Sanders Peirce y Charles Morris. Respecto del primero, pone de

relieve su deuda para con los semióticos medievales, y en el caso del segundo, destaca su carácter de primer sistematizador de la semiótica entendida de modo contemporáneo.

En el siguiente capítulo examina a los principales representantes de la filosofía analítica del lenguaje: Frege, Russell y Wittgenstein, extendiéndose en el tratamiento de este último y poniendo el acento en el llamado “segundo” Wittgenstein, en el que cobra especial relevancia la dimensión pragmática del lenguaje, a través de la noción de los “juegos del lenguaje” y de la identificación del significado con el uso. En el último capítulo, el filósofo mexicano desarrolla la línea estructuralista de la teoría del signo, ejemplificada en las ideas de Roland Barthes, Umberto Eco y Jaques Derrida, poniendo en especial relieve, tanto su oposición con la perspectiva analítica, como los intentos – en especial los de Eco – de efectuar una síntesis entre las tradiciones analítica y estructuralista de la semiótica. El libro concluye con una cuidada bibliografía y contiene un índice analítico de nombres y de ideas, además del correspondiente índice general.

El valor relevante del libro de Beuchot radica principalmente en que, además de haber realizado una acertada síntesis de la historia de la semiótica y de sus aspectos filosóficos, ha efectuado un balance crítico de cada una de sus etapas y de los diferentes pensadores. En especial, ha puesto de relieve la importancia que tuvo la semiótica medieval en el esclarecimiento de la mayoría de los problemas planteados por la filosofía del signo y la filosofía del lenguaje, así como la influencia que ella tuvo en el pensamiento de autores contemporáneos como Peirce y Eco. También merece destacarse la exposición que se realiza en el libro de la filosofía tomista del lenguaje, poniendo en evidencia su riqueza, sus finos análisis y especialmente su realismo fundamental. En suma, se está en presencia en este caso de una destacada introducción a la semiótica y a la filosofía del lenguaje, que la expone en toda su riqueza y también con todas sus limitaciones y claroscuros, y que resulta de lectura casi obligada para quienes quieran iniciarse con buen paso en la intrincada pero acuciante temática de la teoría y filosofía del signo.

Carlos I. Massini Correas

MARTIN HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, 117 pp.

El texto que aquí reseñamos, denominado habitualmente “Informe Natorp” (en adelante *IN*) pero titulado por su autor *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, fue escrito por Martin Heidegger entre finales de septiembre y mediados de octubre de 1922. El texto es efectivamente un informe académico, redactado por Heidegger con el objeto de postular a dos plazas de profesor extraordinario vacantes por entonces, una en la Universidad de Marburgo y la otra en la Universidad de Gotinga. Paul Natorp (Marburgo) y Georg Misch (Gotinga) escriben a Husserl, de quien Heidegger era a la sazón asistente, interesados por la candidatura de éste, pues el magisterio filosófico que Heidegger ejercía como *Privatdozent* en la Universidad de Friburgo desde 1919 era ya conocido y valorado más allá del ámbito académico friburgués. Pero ante la falta de publicaciones recientes y para avalar su candidatura, se solicita a Heidegger que redacte un escrito donde detalle sus investigaciones en curso y un plan de sus próximas publicaciones. Rápidamente Heidegger redacta entonces un esbozo de su planeada obra sobre Aristóteles, que debía aparecer como tomo 7 del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* editado por Husserl. De ahí el tono programático que presenta en general el *IN*. El 30 de octubre de 1922, Natorp envía a Husserl una carta en la que se refiere elogiosamente al informe redactado por Heidegger. Éste se convierte pues en el primer candidato para cubrir la plaza de profesor en la Universidad de Marburgo, que Nicolai Hartmann dejaba vacante debido a su traslado a la Universidad de Colonia. En junio de 1923, a los 34 años de edad, Heidegger recibe el nombramiento oficial como profesor extraordinario. A partir del semestre de invierno de 1923/24 comienza entonces el fructífero y célebre magisterio filosófico de Heidegger en Marburgo, que se extendería hasta el semestre de verano de 1928. Durante este período, el prestigio de Heidegger no ya sólo como profesor universitario, sino también como auténtico filósofo se extiende a toda Alemania, desde cuyos diversos puntos se dirigen a Marburgo muchos estudiantes, entre ellos Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Karl Löwith, para asistir a las *Vorlesungen* de Heidegger. Asimismo durante este período Heidegger elabora y publica en 1927 *Ser y tiempo* y también a instancias de un requerimiento académico: debía publicar un texto para poder ser designado finalmente como profesor ordinario en Marburgo.

Pero la suerte del *IN* como documento ha sido un tanto peculiar y merece relatarse brevemente. Natorp entregó la copia del *IN* que le fuera enviada en 1922 a Gadamer, por entonces alumno suyo. Pero esta copia se perdió definitivamente durante un bombardeo aliado a Leipzig en 1943. Afortunadamente, la copia enviada a Misch se conservó y fue descubierta recientemente en el legado de Josef König, alumno de Misch. Sobre la base de este texto, que consta de 51 páginas, Hans-Ulrich Lessing editó en 1989 el *IN* en la revista *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaft*, volumen 6, pp. 237-269. El *IN* no ha sido publicado aún en la edición completa (*Gesamtausgabe* = *GA*) de las obras de Heidegger, pero lo será y como apéndice del tomo 62. La traducción y edición castellana de Escudero se realizó pues a partir de la edición alemana de Lessing.

El *IN* es un texto relativamente breve, de expresión siempre clara y fluida, pero que, debido a la densidad de su textura eidética, a la complejidad de su trama conceptual, puede resultar de difícil lectura e incluso en cierto modo desconcertante para el lector desprevenido, que, por así decirlo, “viene de fuera”, aun en el caso de que posea conocimientos filosóficos. Pero para el conocedor de la obra de Heidegger, el *IN* es un texto apasionante y revelador, ejemplarmente representativo del pensamiento temprano de su autor, pues en él se concentran en apretada síntesis, y es posible entonces apreciar en sus conexiones esenciales, una serie de motivos fundamentales del pensamiento de Heidegger que posteriormente adquirirán vitalidad propia y serán desarrollados de modo extenso y autónomo. El contenido del *IN* puede dividirse en dos partes claramente diferenciadas. En la primera parte, la más extensa, Heidegger ofrece una reflexión destinada a determinar la *situación hermenéutica* a partir de la cual ha de realizarse la interpretación de los textos de Aristóteles. En la segunda parte, presenta los resultados fundamentales de sus recientes interpretaciones sobre Aristóteles y, hacia el final del texto, anuncia brevemente la temática de sus interpretaciones futuras.

El joven Heidegger piensa que todo objeto de una interpretación temática, en este caso un texto de la tradición filosófica, sólo resulta suficientemente accesible cuando se logra aclarar previamente la situación hermenéutica a partir de la cual se lleva a cabo la respectiva interpretación. En el *IN* Heidegger determina la situación hermenéutica como la conjunción de: punto de vista [*Blickstand*], dirección de la mirada [*Blickrichtung*] y horizonte de la mirada [*Sichtweite*] del intérprete. Una apropiación interpretativa relevante del pasado, de la historia de la filosofía, es decir, una apropiación que no se limite a aumentar el conocimiento mediante la colección y el ordenamiento de una “multiplicidad de hechos memorables” (p. 4, los números de página corresponden a la paginación del

manuscrito original, indicada al borde del texto tanto en la edición de Lessing como en la de Escudero; en todos los casos la traducción es nuestra), sólo es posible para Heidegger si a su vez se logra una apropiación radical de la situación hermenéutica del presente. “El pasado se abre sólo de acuerdo con la medida de la resolución y la capacidad de apertura de la que dispone el presente” (p. 2). Por ello, a fin de esclarecer su propia situación hermenéutica, Heidegger ofrece inicialmente en el *IN* una reflexión acerca de lo que considera como el tema fundamental de la investigación filosófica del presente: el Dasein humano o vida fáctica “en tanto que se le interroga acerca de su carácter de ser” (p. 3). Con ello queda formalmente indicada la dirección de la mirada de sus interpretaciones.

Ahora bien, Heidegger destaca también que la pregunta por el carácter ontológico de la vida no se impone desde fuera al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que más bien implica “la aprehensión explícita de una movilidad fundamental de la vida fáctica” (p. 3), pues, dicho brevemente, la vida se preocupa siempre por su ser, procura hacerse cargo de sí misma. En las páginas iniciales del *IN* encontramos entonces una caracterización más o menos extensa de una serie de elementos constitutivos de la estructura ontológica de la vida fáctica, que en *Ser y tiempo* serán tratados de un modo más sistemático y detallado: el cuidado [*Sorge*] como sentido fundamental de la movilidad de la vida, el trato [*Umgang*] cotidiano en el mundo circundante, la distinción entre circunspección [*Umsicht*] y mirar-hacia [*Hinsehen*] y su relación con el surgimiento del comportamiento científico, el estado de interpretado [*Ausgelegtheit*] del mundo compartido o público, la caída como propensión a quedar absorbido por el mundo ya interpretado, el dominio del uno [*Man*] en la vida de término medio y la relevancia para la vida de la inminencia de la muerte. En este contexto, Heidegger destaca también que así como es inherente a la vida la tendencia a la caída, también le pertenece esencialmente un contramovimiento que se opone a dicha tendencia y en el cual “se temporiza el ser de la vida en su posible aprehensión auténtica” (p. 13). Esta suerte de oscilación entre la tendencia a la caída y el contramovimiento o, como también lo llama Heidegger, la “inquietud” (p. 14) de la vida por una comprensión no cadente, no distorsionada, sino auténtica de sí misma, de su propio ser, no sólo es inherente a la vida fáctica sino también a la filosofía y a sus modos posibles de apropiación interpretativa del pasado. “Todo trato y toda circunspección de la vida fáctica [...] quedan afectados por esta caída. En esta movilidad de la facticidad se halla también la filosofía, en el modo de su preguntar y encontrar respuesta, puesto que ella sólo es la interpretación explícita de la vida fáctica” (p. 18).

El joven Heidegger pone pues en el centro de la problemática de la “*hermenéutica fenomenológica de la facticidad*” (p. 16) el hecho de que es inherente a su respectiva situación hermenéutica un determinado estado de interpretado de su objeto temático, que ella no puede asumir *impropiamente*, es decir, que no puede aceptar sin más como un presupuesto indiscutido y no aclarado explícitamente. En este sentido, Heidegger señala que la hermenéutica de la facticidad “se ve remitida a la tarea de deshacer el estado de interpretado heredado y dominante, sus motivos ocultos, sus tendencias y modos de interpretación implícitos y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de un *regreso deconstructivo [abbauender Rückgang]*. *La hermenéutica cumple, pues, su tarea sólo por la vía de la destrucción*” (p. 20). Desde esta perspectiva, el regreso al pasado de la filosofía, el modo de apropiación de su historia que Heidegger tiene en vista, no puede limitarse a proporcionar conocimientos de modo historiográfico, sino que, en cuanto destrucción, constituye más bien una tarea sólo mediante la cual la filosofía del presente puede tomar radicalmente posesión de su propia problemática.

En relación con el problema de la facticidad, la filosofía del presente está determinada fundamentalmente, subraya Heidegger, por la *interpretación greco-cristiana de la vida* (cf. p. 21 s.) y ello de un modo esencialmente impropio. Heidegger muestra entonces la necesidad de un regreso deconstructivo hacia las fuentes de dicha interpretación y hacia las experiencias que forjaron el sentido originario de sus conceptos fundamentales. Es pues sólo en el contexto de esta tarea, a partir de la situación hermenéutica así delineada, donde resulta relevante para la filosofía del presente “una interpretación concreta de la filosofía aristotélica orientada a partir del problema de la facticidad” (p. 23-24). En las páginas finales de esta primera parte del *IN* Heidegger adelanta la tesis central de sus interpretaciones sobre Aristóteles. Como indicamos anteriormente, la interpretación heideggeriana está guiada por una determinada dirección de la mirada: la pregunta por el carácter ontológico de la vida fáctica. De acuerdo con ello, Heidegger interroga a los textos aristotélicos del siguiente modo: “*¿según qué tipo de objetividad, qué carácter ontológico se experimenta e interpreta el ser humano, el ‘ser en vida’? [...] El sentido ontológico que, en última instancia, caracteriza el ser de la vida humana, ¿se extrae genuinamente de una experiencia fundamental pura de este objeto y de su ser?*” (p. 25-26). Y a continuación responde: “el ámbito de objetos que presta el sentido de ser originario es el de los objetos *producidos*, el de los objetos empleados en el trato” (p. 26). Heidegger enuncia pues una tesis que no deja de resultar sorprendente si se considera las exposiciones habituales de la filosofía aristotélica: en Aristóteles “ser

significa *ser-producido*” (p. 27). Esto implica que las estructuras y conceptos ontológicos fundamentales que definen el objeto “vida humana” se obtienen a partir de un horizonte interpretativo determinado: el del ámbito de los objetos del trato (*poioúmenon*, *prágma*, *érgon*, *ousía*) y de los modos de nombrar y determinar propios del trato.

En la segunda parte del *IN* Heidegger ofrece una exposición que sintetiza las interpretaciones sobre Aristóteles que realizara en Friburgo durante el semestre de invierno de 1921/22 y el semestre de verano de 1922 y que han sido recogidas posteriormente en los tomos 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, y 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, aún no publicado, de la GA. Las interpretaciones del *IN* se centran en *Ética Nicomaquea* VI, *Metafísica* I, 1-2 y *Física* I, II, III, 1-3. En ellas Heidegger considera las nociones aristotélicas de *sophía*, *phrónesis*, *nous*, *alétheia*, *aísthesis*, *pséudos*, *lógos*, *arché*, *kairós*, *théion*, *kínesis*, *kinoúmenon*. Hacia el final de esta segunda parte anuncia también un amplio y ambicioso programa para la continuación de sus interpretaciones sobre Aristóteles. Y, efectivamente, durante su magisterio marburgués Heidegger prosigue y amplía sus interpretaciones de la filosofía griega clásica, particularmente de los textos de Platón y Aristóteles, las cuales han sido publicadas recientemente como tomos 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), Frankfurt a. M. 2002, y 19, *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1988, de la GA. En este último texto Heidegger lleva a cabo un monumental comentario interpretativo del *Sofista* de Platón (§§ 33-81), donde pone en escena aquella *gigantomaquia en torno a la ousía*, de la que dispensa al lector en las páginas iniciales de *Ser y tiempo* (§ 1), pero que él mismo había expuesto e interpretado ya de modo exhaustivo. En la parte introductoria de esta lección (§§ 4-26) Heidegger presenta además una extensa interpretación de *Ética Nicomaquea* VI, X, 6-8 y *Metafísica* I, 1-2, donde comprende las virtudes dianoéticas como modos del *alethéuein*. El conjunto de estas lecciones contiene pues una amplia base textual, cuyo estudio ha de permitir seguramente una visión más fiel y una comprensión más lúcida del origen de los planteos y motivaciones de fondo del pensamiento de Heidegger y de su manera de leer y apropiarse interpretativamente de la tradición filosófica. En relación con esta tarea, la investigación sobre la obra de Heidegger se encuentra en un estadio relativamente incipiente, que sin embargo ha dado ya sus frutos. Ejemplo de ello es la sugestiva hipótesis de Franco Volpi (cf. “Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik”, en *Philosophisches Jahrbuch* 96, 1989, pp. 225-240), según la cual la concepción de

conjunto presentada en *Ser y tiempo* se podría comprender como una suerte de apropiación conceptual, de carácter ontologizante, de la doctrina aristotélica de las virtudes dianoéticas contenida en la *Ética Nicomaquea*.

Es preciso, por último, saludar auspiciosamente la cuidada edición castellana del *IN*, a cargo de Jesús Adrián Escudero, publicada por la editorial Trotta. Esta edición se inscribe en el marco de una serie de textos de Heidegger, pertenecientes mayormente a su obra temprana, y de estudios sobre la obra de Heidegger publicados por dicha editorial, iniciativa que es justo destacar positivamente. La traducción española de Escudero es en general correcta y fiel al original alemán, aunque, como es habitual en el caso de traducciones de textos heideggerianos, no deja de presentar algunas dificultades. El caso más notorio es el del término *Bewegtheit*, que es un neologismo mediante el cual Heidegger caracteriza constantemente a la vida fáctica y que Escudero traduce en la mayoría de los casos por “actividad”. Hay que decir que esta versión no es la más acertada y prueba de ello es que en algunos contextos resulta imposible, por lo que Escudero recurre también a las expresiones “dinamicidad”, “carácter dinámico”. Pero lo objetable de dicha versión reside ante todo en el hecho de que ella conduce al error de pensar que con la fórmula “actividad de la vida fáctica” Heidegger tiene en vista un sujeto *actuante* – y no pasivo, *práctico* – y no teórico. En absoluto ello es así. *Bewegtheit* se refiere más bien a una cierta movilidad o dinamicidad de la vida fáctica –frente al *movimiento* [*Bewegung*], propio de los entes no humanos-, que puede consistir tanto en la tendencia a la caída, como en la preocupación por los asuntos cotidianos o en la inquietud por una apropiación no cadente de sí misma. Otro punto cuestionable de la traducción es el recurrente agregado entre corchetes de términos o incluso frases enteras, con lo que Escudero pretende explicitar o completar el texto de Heidegger, procedimiento que es completamente innecesario e injustificado. Cuando se trata de textos que no han sido destinados por el autor para su publicación, se puede aceptar que el editor introduzca algún término que permita comprender una frase en su pleno sentido, pero es inaceptable que un traductor asuma de pronto el papel de co-autor. Sin embargo, más allá de estos detalles, es preciso reconocer, repetimos, el esmero con que se ha realizado esta edición española del *IN*, que contiene también un prólogo, notas aclaratorias y un útil glosario de términos alemanes y griegos.

Carlos V. Di Silvestre

Marilena MANIACI, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente*, Viella, Roma, 2002, 293 pp.

A pesar de que diariamente pasan por nuestras manos gran cantidad de libros muy pocas veces nos ponemos a pensar en la producción del mismo desde el punto de vista estrictamente material. Los métodos y preocupaciones del editor y del imprentero son para nosotros carentes de todo interés. Sin embargo, cuando en el Medioevo los libros eran manuscritos, objeto de una confección individual y personalizada, el interés por la trastienda de su elaboración resulta ampliamente justificado. Esta disciplina, la codicología, se convierte en una herramienta fundamental de los estudios medievales en tanto es la encargada de rastrear, situar y describir los manuscritos y colecciones de manuscritos, y dispensar de ese modo los elementos necesarios para la indispensable crítica externa de los textos.

Marilena Maniaci, autora de la obra que presentamos, es una reconocida autoridad en el ámbito de la codicología, disciplina que enseña en la Università di Cassino y sobre la que ha escrito numerosas contribuciones, desarrolla en este libro lo que podría considerarse un excelente y completo panorama de la ciencia codicológica en la actualidad. A lo largo de siete capítulos repasa los puntos imprescindibles y fundamentales de la historia del manuscrito. El primero capítulo consiste en una introducción a la codicología y a su problemática contemporánea, tratándose temas tales como la conservación y restauración de los manuscritos y su utilización a través de Internet.

En el segundo capítulo se hace referencia a los distintos soportes materiales del manuscrito (papiro, pergamino, papel) y a los elementos para la escritura y la decoración. Se introduce luego el tema de la confección del libro, tratándose todos los aspectos relacionados a la confección de los fascículos y a la preparación de las páginas. Pero el complejo tema de la *mise en page* del libro se desarrolla *in extenso* en el capítulo cuarto, abordándose en profundidad cada uno de los criterios que se siguen en esta área.

El quinto capítulo es dedicado a la importantísima figura del copista y la problemática de su trabajo. Maniaci sitúa al lector en el contexto histórico en el cual el manuscrito era copiado y es a partir de este momento en el que salen a la luz las más variadas dificultades que debían sortearse. Se recorren de ese modo cada uno de los pasos y etapas previas y el momento mismo de la escritura del manuscrito.

El capítulo sexto está dedicado a la encuadernación de los códices: su función, su transformación en obra de arte, su conservación y restauración y las nuevas perspectivas de investigación al respecto. Finalmente, el capítulo siete, introduce al lector en la difícil tarea de la descripción del manuscrito y al complejo mundo de los catálogos, destacando su tipología, función y utilidad.

Mención especial merece la bibliografía y "sitiología" que se incluyen en el libro. Se reúnen 1481 títulos, entre libros y artículos, con precisas referencias, lo que constituye ciertamente el

mayor y más exhaustivo acopio bibliográfico sobre el tema. Es de destacar, además, que a lo largo de toda la obra se incluyen continuamente referencias encorchetadas dentro del texto a la bibliografía, por lo que, aquellos que buscan mayor información sobre un tema específico, pueden encontrarla con facilidad. Con respecto a la "sitiología", neologismo utilizado para designar los sitios de Internet, la autora reporta 222 que incluyen bibliotecas, catálogos, filmotecas, museos, reproducciones de manuscritos, recursos didácticos y otros tópicos.

Se trata, en suma, de una obra de máximo interés y utilidad para paleógrafos, filólogos, historiadores del arte y de la cultura, bibliotecarios, restauradores, estudiosos de todas las disciplinas medievales, estudiantes y de todos aquellos que se interesan por la génesis y la historia de los códices.

Rubén A. Peretó Rivas

Roslyn Weiss, *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998, 187 pp.

El diálogo *Critón* (en adelante, *Cr.*) es un texto que ha suscitado, desde antiguo, una amplia discusión dentro del marco del problema de las fuentes de la ética socrática; y ha dado lugar a tal discusión justamente porque presenta ciertos argumentos en boca de Sócrates – en particular, los del llamado ‘discurso de las leyes’ a partir de 50a6 –, que pueden parecer extraños al lector, especialmente si se tiene a la vista los argumentos esgrimidos por él previamente en *Apología de Sócrates* (en adelante, *Apol.*).

En este contexto se enmarca el libro de Roslyn Weiss, *Socrates Dissatisfied*, como un aporte importantísimo y bibliografía obligatoria para toda ulterior investigación en torno a este diálogo. La obra se constituye como un estudio acucioso y detallado del *Cr.*, que, si bien escapa con mucho a la interpretación más ‘tradicional’ del diálogo – a menudo caracterizado como el origen de la filosofía política – no por ello es menos consistente o plausible, como veremos a continuación.

En su interpretación, la tesis que funcionará como hilo conductor es que Sócrates es, durante toda la obra, un agente moral autónomo, en contraposición con el hombre que se deja dominar por el poder autoritario de la ley: “the Socrates who inhabits the *Crito* – no less than the Socrates who inhabits the *Apology* – is a radically independent moral agent: his moral choices are decided solely by his own reasoned calculations with respect to justice”. (p. 3-4) Evidentemente, presentar una tesis como ésta requiere de una amplia justificación de cara a la segunda parte del diálogo, donde intervienen ‘las Leyes’, mediante el recurso a la prosopopeya efectuada por Sócrates. De este modo, la conclusión a la que llegará la autora es que las Leyes no pretenden representar a Sócrates. Ellas hablan como oradores (Cf. *Cr.* 50b7), representando, más bien, los intereses de la polis; y Sócrates recurre a esta prosopopeya sólo en vistas al beneficio de su amigo Critón, ya que sus argumentos filosóficos entregados en la primera parte del diálogo en contra de la huida (*Cr.* 46b1-50a5) perfectamente compatibles con los de *Apol.*, no fueron capaces de convencer a Critón, pues éste es incapaz de salir de los esquemas de los más a la hora de discutir: “No puedo responder a lo que me preguntas, Sócrates, porque no entiendo” (*Cr.* 50a4-5).

Antes de pasar al desarrollo de la obra, revisaremos brevemente las aporías que se solucionarían de ser viable la interpretación que Weiss propone. En primer lugar, (i) el Sócrates del *Cr.* se vuelve más consistente con el de *Apol.*, pues sigue siendo un agente moral autónomo. (ii) No hay necesidad de forzar las cosas para conciliar el carácter autoritario de las Leyes con la consideración socrática de que la justicia está por sobre la ley. (iii) No habría por qué esforzarse en reconstruir la exposición de las Leyes como un argumento filosófico, ni al *Cr.*, por tanto, como una obra de filosofía política; y, por último, (iv) las leyes pueden actuar ahora como defensoras de la ciudad, dejando que Sócrates luche por las causas de la justicia y la filosofía.

Después de la introducción, en el capítulo “Remaining at the Station”, Weiss hace una pequeña revisión de la figura de Sócrates tal como aparece en *Apol.*, analizando los pasajes más importantes de ese diálogo. En este capítulo, la interpretación no ofrece mayores novedades respecto de las lecturas más tradicionales que ha tenido hasta ahora, y enfatiza el carácter autónomo de la conducta de Sócrates, aduciendo que, para él, el único criterio a seguir en nuestras acciones es hacer lo que nos parece ser lo mejor, entendiendo como ‘mejor’ lo más justo. Esto, dice, no presenta mayores problemas, aun considerando la obediencia que Sócrates reconoce deberle al dios, ya que éste no ordena nunca cosas determinadas, sino vivir de manera justa en general y practicar la investigación y examen filosóficos. No hay que olvidar tampoco el contexto en el que Sócrates da estas razones, a saber, un juicio en el que se le está acusando de impiedad, por lo que estos argumentos responden también a esa circunstancia.

A partir del tercer capítulo, “Running the Risk for Friendship”, nos introducimos directamente en el contenido del *Cr.* mediante un completo análisis de la figura de este amigo de Sócrates, para poder comprender mejor las motivaciones que pudo haber tenido Sócrates al presentar un argumento como el de las Leyes. La relación que une a Critón con Sócrates es una profunda amistad, no obstante la cual, aquél se muestra incapaz de entender los principios morales de éste. Se trata, pues, de un *unphilosophical Crito* (p. 43) que piensa como los más y que simplemente quiere salvar a su amigo, a cualquier costo: riquezas, amigos, etc. Y Sócrates, empeñado en que su amigo entienda, se pone a su altura dándole razones de fondo, pero sin recurrir a nociones muy técnicas que pudiesen producir la cerrazón en su interlocutor. Por eso, no menciona nunca al alma, pero sí a “aquello que mejora con lo justo y se destruye con lo injusto” (*Cr.* 47d5). La autora revisa también otros testimonios sobre Critón, contenidos en *Fedón* y *Eutidemo*, para completar su caracterización del personaje en la misma línea. A partir de esos datos, se reconstruye la concepción ‘critoniana’ acerca de ‘lo justo’, ‘lo valiente’ y ‘lo vergonzoso’, muy cercana a los criterios de la moral popular de entonces, como valores que se dirigen a la consecución un bienestar más bien personal y superficial. Pero justamente lo único que no evalúa Critón en su intento por convencer a Sócrates es si acaso escapar de la cárcel es, hablando ‘socráticamente’, justo o injusto.

A continuación, en el capítulo 4 (“The Philosophical Argument against Escape”), muestra los argumentos de Sócrates esgrimidos en la primera parte del diálogo, frente a la insistencia de Critón en rescatarlo. En esta sección, no se introducen mayores variantes a la interpretación tradicional del pasaje en cuestión, en la misma línea del análisis de *Apol.* en el capítulo 2. Así, la autora realiza una completa recomposición el procedimiento socrático para resolver problemas morales, rechazando de plano la autoridad de la mayoría como criterio para resolver dichos problemas. A partir de ahí, hace una exhaustiva enumeración de los principios morales socráticos, que se pueden resumir básicamente en que el único criterio válido a la hora de evaluar una acción es su justicia o injusticia. Ya con estas cartas en la mano, se puede proceder a analizar los argumentos mismos de Sócrates en *Cr.* 49e6-50a3, en perfecta consonancia con los ya vistos en

Apol. Hacia el final del capítulo, tiene lugar una breve consideración acerca de la amistad que Sócrates profesa hacia Critón, motivo que lo impulsa a empeñarse en que éste no cometa una injusticia, hasta el punto de ser capaz de “hacerse a un lado” y dejar argumentar a las Leyes por medio de él, renunciando a los elencos socráticos para que entienda, dado que no hay otra forma de hacerlo.

A partir del capítulo 5, titulado “Especially an Orator”, entra en la discusión en torno el llamado ‘argumento de las Leyes’, pasaje que justamente llevó a la autora a formular la tesis del libro. Aquí, Weiss se propone mostrar que se produce un giro en el diálogo a partir de 50a6, de modo que los argumentos ya dejan de ser Socráticos, para pasar a ser los propios de un orador. La autora dice que esta tesis se ve apoyada por tres hechos: (i) Sócrates toma una posición en la que parece defender a Critón del ‘ataque’ de las Leyes, discutiendo él con ellas, y no así Critón. (ii) Sócrates se distancia del discurso, diciendo que pertenece más bien a la oratoria, y que por tanto, debería ser respondido por un orador, cuyo arte quedó bastante desacreditada por él en *Apol.* (iii) Es claro que durante esta sección del diálogo, Sócrates mantiene una voz distinta de las leyes. De hecho, es él, y no Critón el que discute con ellas. Esto, sin duda, se opone a la interpretación más clásica del pasaje, en la que se suele juzgar que las Leyes *hablan por* Sócrates, y éste, por Critón. Sócrates, dice Weiss, jamás aceptaría que al escapar estaría destruyendo la ciudad, ni reconocería la autoridad de ésta para castigarlo injustamente. Habría, pues, buenos motivos para pensar que este argumento no podría ser suscrito por Sócrates. Por lo demás, las leyes no parecen querer seguir el método de preguntas y respuestas propio de Sócrates (cf. 50c9-d1), y ni siquiera le permiten responder. O sea, si bien los dos están en contra del escape, de todos modos lo están por motivos distintos: Sócrates porque no quiere cometer una injusticia (como sobornar a alguien, por ejemplo), mientras que las Leyes porque no quieren que la ciudad sea destruida al perder ellas su autoridad.

En el capítulo siguiente (“Whatever we bid”), Weiss irá revisando uno a uno los argumentos de las Leyes para probar que no podrían ser algo que Sócrates sostuviera, especialmente por el carácter autoritario de su discurso, opuesto sin duda, en ese aspecto al carácter autónomo de Sócrates como agente moral. Básicamente, sintetiza el argumento como sigue: (i) La desobediencia de un ciudadano destruye la ciudad, ya que (a) los ciudadanos son prole y esclavos de la ciudad, y además, (b) al decidir habitar en la ciudad, acuerdan con ella, implícitamente, respetar y obedecer sus leyes; y (ii) el escape sería ridículo para Sócrates porque con eso no procuraría ningún bien ni a él ni a nadie. En algunos pasajes, las leyes argumentan incluso utilizando una ‘terminología socrática’, pero entendiendo cosas distintas que Sócrates al referirse a conceptos como el de justicia, por ejemplo. Así, entienden por justicia obedecer en “lo que ordenemos” (*Cr.* 51e3-4), incluso si ordenan cometer o padecer una injusticia. Por otro lado, las Leyes asumen que Sócrates estaría conforme con ellas dado que no aceptó la opción del exilio, cuando en verdad, como queda dicho en *Apol.* 36b2-38a6, él se queda porque eso sería no ya sufrir una injusticia pasivamente, sino cometerla contra sí mismo, dado que se considera a sí

como inocente. De este modo, Weiss va revisando todos los argumentos del discurso, encontrando en todos ellos un punto de apoyo para su tesis, en un capítulo que se constituye como el centro de la obra, y donde introduce la mayor novedad en la tradición interpretativa del *Cr.* Termina el capítulo notando que el discurso de las Leyes, tomado en sí mismo, no es un buen argumento: parte de malas premisas, saca conclusiones demasiado apresuradas y no podría ser menos socrático, pues en él, las Leyes se ponen a sí mismas y a su autoridad como centro del discurso, sin considerar en absoluto la virtud y el bien del alma como un elemento importante a la hora de decidir cualquier cosa. “Their (sc. the Laws’) declamations, their exaggerations, their disrespect for Socrates and their ominous threats make them unfit for the pedestal upon which many of the scholars who regard the Laws as Socrates’ spokesmen seek to place them. (...) Their speech, analyzed without a predisposition to regard it as Socratic, is unworthy of admiration”. (p. 133)

En los siguientes capítulos, Weiss se dedica a cortar los cabos sueltos que pueden haber quedado después de presentar la parte más importante de su interpretación. Así, en “The Corybantic Cure”, analiza, de manera ingeniosa según mi parecer, las escasas líneas que restan entre el término del ‘discurso de las Leyes’ y el final del diálogo (cf. *Cr.* 52d2-54e2), viendo en ellas más motivos para sostener su tesis, a partir de un profundo examen de la comparación que hace Sócrates entre el discurso recién formulado y las flautas de los coribantes. Lo mismo hace con la frase final –“el dios nos guía por este camino” (*Cr.* 54e1-2) – entendiendo el querer del dios como el de buscar la justicia, antes que complacer la voluntad de los atenienses.

En “A fool satisfied”, vuelve a una pregunta ya formulada al principio del libro, a saber, ¿por qué Sócrates formularía un argumento que él mismo no suscribe? No es de extrañar que Sócrates esté empeñado en el bien del alma de su amigo, el cual, si bien no entiende los argumentos de Sócrates, sí que puede salir de la discusión persuadido, de la manera en la que los más son persuadidos por los oradores, de que no es correcto escapar. Entonces, dado que Critón se ve imposibilitado para seguir una argumentación típicamente socrática, Sócrates decide “hacerse a un lado” y dar lugar a una discusión en la que los interlocutores compartan los mismos principios (los de los más), en la cual la ‘estrategia’ consiste básicamente en ampliar el campo de la noción de ‘justicia’ que maneja Critón, de manera que ‘quepa’ ahí la obediencia a las leyes y así pueda ser satisfactoriamente persuadido.

Finalmente, en “Restoring the radical Socrates”, la autora repasa las conclusiones de su interpretación, ya anunciadas al comienzo del libro, a la luz de su aporte a la discusión en torno al tema, sacando como ‘saldo principal’ que así se logra reconstruir una figura de Sócrates mucho más coherente con el de los otros diálogos, y con lo que podemos saber de los principios de su ‘ética’.

Básicamente, de este modo Weiss logra una obra excelentemente estructurada de acuerdo a lo que pretende demostrar, sentando muy bien los elementos que le permiten formular una interpretación que, si bien es novedosa, goza de una consistencia muy sólida. Cabe notar también

su confrontación constante con las otras posibles interpretaciones – especialmente las más ‘tradicionales’ – lo cual queda de manifiesto en el enorme cuerpo de notas eruditas que ella coloca haciendo gala de un amplísimo conocimiento de la bibliografía especializada en la cuestión. Quizá haga falta algunos estudios más para corroborar la viabilidad de esta postura, pero eso no quita que, sin duda, esta obra se constituye ahora como un ‘paso obligado’ para todos los posteriores estudios sobre este discutido diálogo.

Andrés Santa María